Vom Menschen

Handbuch Historische Anthropologie

Herausgegeben von Christoph Wulf

Beltz Verlag · Weinheim und Basel

Über den Herausgeber:

Christoph Wulf, Jg. 1944, Dr. phil., Professor für Allgemeine und Vergleichende Erziehungswissenschaft an der Freien Universität Berlin. Gründungsmitglied des Interdisziplinären Zentrums für Historische Anthropologie der FU Berlin und Vorsitzender der Gesellschaft für Historische Anthropologie.

Redaktion: Dr. Jörg Zirfas

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Photokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Lektorat: Peter E. Kalb

© 1997 Beltz Verlag · Weinheim und Basel
Herstellung: Klaus Kaltenberg
Druck: Druckhaus »Thomas Müntzer«, Bad Langensalza
Umschlaggestaltung: Federico Luci, Köln
Printed in Germany

ISBN 3-407-83136-6

Inhalt

Vorwort 13

Kosmologie

Hartmut Bohme
Elemente – Feuer Wasser Erde Luft 17

Friedrich Cramer
Leben 46

Christoph Wulf
Pflanze 55

Thomas Macho
Tier 62

Dietmar Kamper
Mensch 85

Gernot Bohme
Natur 92

Welt und Dinge

Edgar Morin
Planet – Erde 119

Klaus Michael Meyer-Abich
Mitwelt – Erde 140

Hermann Schwengel
Gesellschaft 149

Klaus Eder
Institution 159

Rudolf Zur Lippe
Raum 169

Wolfgang Kaempfer:
Zeit 179

Ernst Piper:
Mobilität 198

Stephan Sting:
Straße 202

Gert Mattenklott
Stadt 211

Hajo Eickhoff:
Haus 221

Silvia Bovenschen:
Kleidung 231

Claus-Dieter Rath:
Nahrung 243

Genealogie und Geschlecht

Gerburg Treusch-Dieter:
Fortpflanzung und Genetik 259

Christoph Wulf:
Sexualität 279

Eckart Liebau:
Generation 295

Ulrich Herrmann:
Familie 307

Elisabeth Beck-Gernsheim:
Eltern 315

Bärbel Schön:
Mutter 324

Dieter Lenzen:
Vater 334

Ruth Hampe:
Geburt 341

Gerburg Treusch-Dieter
Geschlecht 353

Dieter Lenzen
Kind 367

Ulla Bock
Frau 378

Michael Meuser
Mann 389

Birgit Hoppe und Christoph Wulf
Alter 398

Korper

Dietmar Kamper
Korper 407

Friedrich Cramer
Genom 417

Gerhard Roth
Gehirn 425

Oliver Konig
Haut 436

Christoph Wulf
Auge 446

Christoph Wulf
Ohr 459

Gert Mattenklott
Nase 464

Gert Mattenklott
Mund 471

Gunter Gebauer
Hand 479

Hajo Eickhoff
Sitzen 489

Gunter Gebauer:
Bewegung 501

Christoph Wulf:
Geste 516

Hartmut Böhme:
Gefühl 525

Klaus-Peter Köpping:
Ekstase 548

Klaus-Peter Köpping:
Obszönität 568

Medien und Bildung

Dietmar Kamper:
Bild 589

Jürgen Trabant:
Sprache 595

Henri Meschonnic:
Rhythmus 609

Jörg Zirfas:
Zahl 619

Stephan Sting:
Schrift 631

Jürgen Trabant:
Zeichen 638

Friedrich Kittler:
Kommunikationsmedien 649

Norbert Bolz:
Neue Medien 661

Jochen Hörisch:
Geld 678

Gernot Böhme:
Identität 686

Käte Meyer-Drawe:
Individuum 698

Hans-Josef Wagner:
Handlung 708

Klaus Eder:
Arbeit 718

Käte Meyer-Drawe:
Maschine 726

Dietrich Harth:
Gedächtnis und Erinnerung 738

Bernhard Dieckmann:
Erfahrung 744

Jürgen Oelkers:
Lernen 750

Jürgen Oelkers:
Tugend 756

Dietrich Benner und Friedhelm Brüggen:
Erziehung und Bildung 768

Jürgen Oelkers:
Schule 780

Wolfgang Klafki:
Unterricht 788

Zufall und Geschick

Hans-Dieter Bahr:
Gast 801

Jörg Zirfas:
Glück 812

Klaus-Peter Köpping:
Gabe 822

Gernot Böhme:
Schönheit 839

Günter Dux:
Liebe 847

Hans-Peter Dreitzel:
Leid 854

Bernhard Görlich:
Angst 874

Dieter Lenzen:
Krankheit und Gesundheit 885

Bernhard Vief:
Sucht 891

Dietmar Kamper:
Wahnsinn 906

Johan Galtung:
Gewalt 913

Johan Galtung:
Krieg und Frieden 919

Florian Rötzer:
Bose 927

Thomas Macho:
Tod 939

Kultur

Carsten Colpe:
Religion 957

Christoph Wulf:
Seele 967

Max Peter Baumann:
Musik 974

Erika Fischer-Lichte:
Theater 985

Dietmar Kamper:
Wunsch 997

Dietmar Kamper:
Phantasie 1007

Christoph Wulf:
Mimesis 1015

Christoph Wulf:
Ritual 1029

Gunter Gebauer:
Spiel 1038

Klaus-Peter Köpping:
Fest 1048

Michael Wimmer:
Fremde 1066

Renate Schlesier:
Mythos 1079

Micha Brumlik:
Utopie 1087

Jürgen Oelkers:
Wissen 1095

Alois Hahn:
Geheimnis 1105

Christoph Wulf:
Schweigen 1119

Alphabetisches Inhaltsverzeichnis 1129

Personenregister 1131

Sachregister 1141

Autorenverzeichnis 1152

Anhang 1156

Vorwort

Vom Menschen soll die Rede sein. Doch wie? Nicht länger ist es möglich, von *dem* Menschen zu sprechen. Diese Rede, die in der *philosophischen Anthropologie* Schelers, Plessners und Gehlens in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts den Diskurs in Deutschland bestimmte, führte zu einer unzulässigen Reduktion. Wenn von *dem* Menschen gesprochen wurde, dann wurde stillschweigend der singuläre, europäische, männliche Mensch zur Norm gemacht. Mit der Konzentration auf die Erforschung der Bedingungen des Menschseins ging die Vernachlässigung der historischen und kulturellen Vielfalt menschlichen Lebens einher. Hierauf hat vor allem die *Kulturanthropologie* aufmerksam gemacht. In ihrem Rahmen lag der Akzent auf der gesellschaftlichen, sozialen und kulturellen Vielfalt menschlicher Existenz. Im Mittelpunkt standen Untersuchungen über sprach- und kulturhomogene Gesellschaften geringer demographischer Größe, für die Verwandschaftsbeziehungen, Schriftlosigkeit und Subsistenzwirtschaft bestimmend sind. Angeregt von der Schule der Annales kam es darüber hinaus auch in der Geschichtswissenschaft zu einem wachsenden Interesse an anthropologischen Fragestellungen und Themen. *Mentalitätsgeschichte* bildete nun ein Zentrum des Interesses.

Wenn im Kontext dieses Buches von *historischer Anthropologie* die Rede ist, dann geschieht dies auf dem Hintergrund der in Deutschland entwickelten philosophischen Anthropologie, der in der angelsächsischen Tradition stehenden Kulturanthropologie und der von der französischen Geschichtswissenschaft initiierten Mentalitätsgeschichte. Auf dieser Basis zielt historische Anthropologie darauf, menschliche Lebens-, Ausdrucks- und Darstellungsformen zu beschreiben, Gemeinsamkeiten und Differenzen herauszuarbeiten, Ähnlichkeiten und Unterschiede in Einstellungen und Deutungen, Imaginationen und Handlungen zu analysieren und so ihre Vielfalt und Komplexität zu erforschen. Sie untersucht Fremdes und Vertrautes in bekannten und in fremden Kulturen in Vergangenheit und Gegenwart. Historische Anthropologie dient als Bezeichnung für vielfältige transdisziplinäre Bemühungen nach dem Ende der Verbindlichkeit einer abstrakten anthropologischen Norm, weiterhin Phänomene des Menschlichen zu erforschen. Historische Anthropologie steht in der Spannung zwischen Geschichte und Humanwissenschaften. Sie erschöpft sich jedoch weder in einer Geschichte der Anthropologie als Disziplin noch im Beitrag der Geschichte als Disziplin zur Anthropologie. Sie versucht vielmehr die Geschichtlichkeit ihrer Perspektiven und Methoden und die Geschichtlichkeit ihres Gegenstandes aufeinander zu beziehen. Historische Anthropologie kann daher die Ergebnisse der Humanwissenschaften, aber auch die einer geschichtsphilosophisch fundierten Anthropologie-Kritik zusammenfassen und für neuartige, paradigmatische Fragestellungen fruchtbar machen. Im Kern ihrer Bemühungen herrscht eine Unruhe des Denkens und Forschens, die nicht stillgestellt werden kann. Historische Anthropologie ist weder auf bestimmte kulturelle Räume noch auf einzelne Epochen beschränkt. In der Reflexion ihrer eigenen Geschichtlichkeit und kulturellen Be-

dingtheit vermag sie sowohl den Eurozentrismus der Humanwissenschaften als auch das lediglich antiquarische Interesse an Geschichte hinter sich zu lassen und offenen Problemen der Gegenwart wie der Zukunft den Vorzug zu geben.

Die Beiträge des Bandes sind nicht in alphabetischer Reihenfolge angeordnet. Vielmehr wurde eine Gliederung in sieben Kapitel gewählt: Kosmologie, Welt und Dinge, Genealogie und Geschlecht, Körper, Medien und Bildung, Zufall und Geschick, Kultur. In dieser Anordnung kommen Grundverhältnisse menschlichen Lebens in ihren jeweiligen historischen und kulturellen Ausprägungen zum Ausdruck. Ausgangspunkt sind zentrale Begriffe der *Kosmologie*, mit deren Hilfe eine Orientierung im Hinblick auf die Elemente und das Leben, Pflanzen und Tiere, Mensch und Natur erfolgt. Im Kapitel *Welt und Dinge* werden menschliche Verhältnisse zur Welt und zur Umwelt, zum Raum und zur Zeit thematisiert. Unter *Genealogie und Geschlecht* werden die menschliche Zweigeschlechtlichkeit mit den sich daraus ergebenden Erscheinungen und Ausprägungen zum Thema. Das vierte Kapitel widmet sich dem *Körper*, seinen Sinnen und Ausdrucksformen. Unter *Medien und Bildung* werden Medien wie Bild und Schrift, Maschine und Technik, Geld und Zeichen sowie Fragen der Erziehung, Bildung und Sozialisation behandelt. Im Kapitel *Zufall und Geschick* liegt der Akzent auf Ereignissen wie Liebe und Leid, Angst und Krankheit, Wahnsinn und Tod, die sich in ihrem Ereignischarakter menschlicher Planung und Organisation widersetzen. Im letzten Kapitel *Kultur* werden zentrale Begriffe wie Religion und Seele, Musik und Sprache, Theater und Mimesis behandelt. Der gewählten Gliederung des Handbuchs liegt keine strenge Systematik zugrunde; eine solche wäre mit der hier vertretenen Auffassung von historischer Anthropologie unvereinbar. Eine Vollständigkeit der anthropologischen Begriffe, Grundverhältnisse, disziplinären und methodischen Zugangsweisen wurde nicht angestrebt; eine solche Zielsetzung stünde auch im Widerspruch zum fraktalen Charakter historisch-anthropologischen Wissens. Den Unterschieden in den Umfängen der Beiträge und Literaturangaben liegen keine prinzipiellen Erwägungen zugrunde; sie haben ihren Grund lediglich in den Unterschieden der Sicht-, Darstellungs- und Schreibweisen der Autorinnen und Autoren.

Herzlichen Dank schulde ich Peter Kalb, dem Leiter des Beltz-Fachverlags, der die Idee und die allmähliche Entwicklung dieses Buches mit Vertrauen und Beharrlichkeit unterstützte. Ebenfalls möchte ich herzlich danken: Rita Beetz, Claudia Bartholomeyczik und Beate Urbanietz, die die redaktionellen Angleichungen und Korrekturen der Manuskripte durchführten und beim Korrekturlesen halfen. Ferner danke ich herzlich für Beratung und Unterstützung Bernhard Koerber, dem Leiter der Datenverarbeitung des Zentralinstituts für Fachdidaktiken der Freien Universität Berlin. Besonderen Dank schulde ich jedoch Dr. Jörg Zirfas, der vor allem in der Schlußphase der Herstellung des Bandes die redaktionellen und satztechnischen Arbeiten mit Genauigkeit und Zuverlässigkeit besorgte, der das Register kompetent erstellte und dessen engagierte Mitarbeit das Erscheinen des Handbuchs zum vorgesehenen Termin sicherstellte.

Christoph Wulf

Kosmologie

Hartmut Böhme

Elemente – Feuer Wasser Erde Luft

Einführung

Die vier Elemente im Zusammenhang der Anthropologie zu behandeln, ist heute keineswegs selbstverständlich. Die naturphilosophische Lehre von den Elementen fand ihre erste Ausprägung bei Empedokles. Ihre Ausarbeitung bei Platon und Aristoteles war für die Philosophie der Natur bis etwa 1800 paradigmatisch. Mit Antoine Laurent Lavoisier, Joseph Priestley und Sadi Carnot, denen der Nachweis der chemischen Zusammengesetztheit von Wasser, Luft und Feuer experimentell gelang und die damit den Grund für das periodische System der chemischen Elemente lieferten (schon zu Lavoisiers Lebzeiten zählte man über dreißig), war die Elementenlehre als Theorie der Natur wenigstens wissenschaftlich an ihr Ende gekommen. In diesen 2300 Jahren, in denen die vier Elemente die Pfeiler einer jeden *Naturphilosophie* bildeten, hat es eine Reihe wesentlicher Korrespondenzen zwischen Elementenlehre und *Anthropologie* gegeben. Am wichtigsten ist die überragende Bedeutung, welche die Elemente in der hippokratisch-galenischen Medizin einnahmen, die ihrerseits bis ins 16., wenn nicht bis ins 18. Jahrhundert den Rahmen aller Krankheitslehren abgab. Allerdings kommt die Anthropologie selbst, von einigen Vorläufern abgesehen, erst im 18. Jahrhundert auf den Weg, in einer Zeit also, in der die Elementenlehre durch die moderne Chemie und die antike Humoralpathologie durch die anatomische und neurophysiologische Medizin abgelöst wurde. Auf die junge Anthropologie hat die Elementenlehre also keinen Einfluß mehr ausgeübt.

Wenn der Zusammenhang von Elementenlehre und Anthropologie thematisch werden soll, so kann es hier nur um die alteuropäische Tradition vor dem epistemologischen Bruch gehen, der im 18. Jahrhundert die neuzeitliche Wissenschaft endgültig von der christlichen Schöpfungslehre und der antiken Naturphilosophie abtrennt. Diese hatten bis dahin das Nachdenken über den Menschen und die Natur bestimmt. Hatte Isaac Newton seine „Philosophiae naturalis principia mathematica", welche die Summe der physikalischen Revolutionen des 17. Jahrhunderts zogen, zwar schon 1687 publiziert, so ging sein Stern erst im 18. Jahrhundert auf; dadurch wurde die Mechanik zum zentralen Paradigma der Wissenschaften. Das hatte auch Folgen für die Anthropologie. René Descartes hatte bereits die Tiere als Maschinen interpretiert, dem Menschen jedoch einen Geist jenseits des Mechanismus zugebilligt und damit die platonische dualistische Anthropologie erneuert. Im französischen Materialismus und Physiologismus des 18. Jahrhunderts stand dann die Anthropologie im Zeichen des mechanistischen Modells: Julien Offray de LaMettries „L'Homme machine" erschien als epochales Signal 1748. Am Ende des Jahrhunderts wurden die Neurophysiologie und die Hirnanatomie zu Herausforderung und Antrieb zugleich der gerade erst als Wissenschaft gegründeten Anthropologie. Im 19. Jahrhundert kam im medizinischen Bereich

die Bakteriologie hinzu, welche die Chemie auf dem Feld der Krankheits- wie Gesundheitslehre des Menschen zur Leitwissenschaft machte. Dieser Tieferlegung dessen, was als Bestimmung des körperlichen Menschseins angesehen wurde, ins Unsichtbare und Unpersönliche tritt am anderen Ende des Humanums, als weitere wichtige Dimension, mit der Soziologie die gesellschaftliche Formierung des Individuums gegenüber. Die Anthropologie mußte sich im 19. Jahrundert zwischen diesen Polen, der Deutung des Menschen als biochemischem Prozeß und/oder als Schnittstelle sozialer Vermittlung behaupten; von Elementen allerdings ist weder hier noch dort die Rede. Nimmt man mit Max Scheler, Ernst Cassirer, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen die vier wichtigsten Denker der (im deutschen Sinn) philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts hinzu, so kann man festellen, daß ihnen zwar die Abgrenzung der Anthropologie von naturwissenschaftlicher Medizin einerseits und Soziologie andererseits gelungen ist, doch auch bei ihnen sucht man nach den Elementen Feuer Wasser Erde Luft vergeblich. Sie scheinen für die anthropologische Selbstreflexion dieses Jahrhunderts entbehrlich.

Wenn am Anfang eines Handbuchs zur Anthropologie dennoch ein Artikel über die Elemente steht, so kann dies durch zwei Argumente begründet werden: Zum einen hat in den 2300 Jahren, bevor um 1800 das Ende der *Elementenlehre* mit dem Anfang wissenschaftlicher Anthropologie nicht zufällig zusammenfiel, das philosophische Nachdenken über den Menschen seinen Grund in den vier Elementen gefunden. Wenn man fragt, wie denn seit den Vorsokratikern „der Mensch" verstanden wurde, kann es eine Antwort ohne Rekurs auf die Elementenlehre nicht geben. Die „Anthropologie" *avant la lettre* war nicht ausschließlich, aber doch im Kern elementaristisch fundiert. Man mußte Feuer Wasser Erde Luft begreifen, um den Menschen zu verstehen. Eine solche Auffassung ist uns heute fremd. Darin indessen liegt das zweite Argument für die Aufnahme der Elementenlehre in ein Handbuch der Anthropologie. Eine „historische Anthropologie" die nicht von einem universalen Wesen, sondern von der historischen Genesis des Menschen ausgeht, wird die Konzepte, welche das Selbstverständnis der Menschen historisch geprägt haben, mit zu ihrem Feld zählen. Wenn der Mensch – und darin sind sich die Anthropologen mit den Ethnologen einig – das nicht-festgestellte, sondern offene, d.h. exzentrisch positionierte, plural differenzierte Lebewesen ist, dann ist keine noch so sonderbare Idee auszuschließen, mit deren Hilfe sich Gruppen oder Gesellschaften klarzumachen versuchten, was es heißt, Mensch zu sein. Umso weniger kann eine Lehre wie die der Elemente übergangen werden, deren Geltungsdauer für den europäischen Raum eine Repräsentativität für sich beanspruchen darf, wie sie sonst nur den grundlegenden religiösen Ideen des Judentums und des Christentums zukommt. Für eine „historische Anthropologie" bedeutet schließlich das Ungültigwerden von alten Vorstellungskomplexen in den sogenannten rationalen Wissenschaften keineswegs, daß dabei nicht auch historische Verdrängungen stattgefunden haben könnten, die rückgängig zu machen für eine dem kulturellen Gedächtnis verpflichtete Disziplin zur Aufgabe werden sollte. Kurz: Nach dem Verdikt über die Elementenlehre um 1800, und heute nach der Krise der Wissenschaften, welche dieses Verdikt verhängt haben, kann es geboten sein und die anthropologische Reflexion bereichern, die Dimension der Elemente erneut in die Explikation des Menschen aufzunehmen.

Das alltägliche wie das wissenschaftliche Selbstverständnis eines durchschnittlichen Stadtbürgers in einer fortgeschrittenen *Industriegesellschaft* hat mit den Elementen kaum mehr etwas zu tun. Er begreift sich als gesellschaftliches und politisches, kommunikatives und privates Individuum innerhalb komplexer sozialer Systeme und Institutionen. Sein Lebensraum wird durch weitgehend künstliche Umgebungen gebildet, die ihn gegen direkte Erfahrungen der Elemente abschirmen. Unverständlich ist ihm, warum es eine Göttin des Herdfeuers, *Hestia*, gegeben hat. Er hat Elektroherd und Mikrowellen. Fremd ist ihm, daß es eine kulturstiftende Tat gewesen sein soll (diejenige des *Prometheus*), den Göttern das Feuer zu rauben und in die Verfügung des Menschen zu bringen. Am Kaminfeuer oder der Grillglut erinnert nichts daran, daß durch die mythische Erzählung des prometheischen Feuerraubes der qualitative Sprung vom Rohen zum Gekochten symbolisch vollzogen wurde: Eine fundamentale Kulturleistung fand darin ihren gültigen Ausdruck. Die Schmiede, die alles Gerät des handwerklichen, agrarischen und häuslichen Bedarfs herstellten und darum angesehene Meister der terrigenen Erze und der Flamme waren, gehörten dem Gott *Hephaistos*, dessen römischer Name *Vulkan* eponym wurde für die zerstörerische Macht des unterirdischen Feuers der Berge. Heute kennt man dies gerade noch als flüchtige Sensation am Bildschirm. Irgendwo in Fabriken werden Geräte hergestellt, doch niemand mehr kann etwas von der verwandelnden Kraft des Feuers berichten. Als Energieträger ist es entweder unsichtbar oder nebensächlich geworden. Wo es brennt, zeigt sich seltener die Naturmacht Feuer als die Gewalt des Krieges. Selbst in der Elementargewalt von Atomexplosionen begegnet der Mensch sich selbst, nicht der Natur. Als Benjamin Franklin um 1750 den Blitzableiter erfand, feierte man dies als erhabene Leistung, worin der ehemals übermenschlichen Macht der Wettergötter, sei's *Jupiter* oder *Jahwe*, noch erinnernd Achtung gezollt wurde.

Wenig weiß oder fühlt heute jemand von Wind und Wetter, das zwar noch ein täglich besprochenes Naturphänomen zu sein scheint – „das Wetter von morgen" –, doch in seinem formierenden Einfluß auf alle Lebensbereiche nach „draußen" gerückt ist. Wetter ist ein „Systemprozeß", umstellt von Kontrollsatelliten und Großrechnern, und durch die künstlichen Kleinklimate, in denen man lebt, vom Alltag getrennt. Wetter ist nicht mehr die symbiotische Präsenz der miteinander um Vorherrschaft ringenden Elemente. Die Nahrungsmittelproduktion, über Jahrtausende unter den Schirm von Wetter- und Erdgottheiten gestellt, ist weitgehend unabhängig von Klima und Boden geworden. Zu jeder Jahreszeit ist immer alles da – wie im Paradies, das freilich nicht mehr empfunden werden kann in der Banalität der Lebensmittelgroßmärkte um die Ecke, die die ganze Welt „auf den Tisch" bringen. Dort, wo Wetter und Boden noch kollektiv als naturhaft und basal erlebt werden, herrscht Armut, weit ab von den Metropolen der ersten Welt. *Demeter* ist nicht mehr der Name der Mutter des Korns, sondern das Signet von Naturkost-Produkten, die anspruchsvolle Konsumenten der reichen Großstädte verlangen – auch sie zumeist ohne jede Ahnung von Lebensmittelherstellung, Boden, Klima, Anbaukulturen, Jahreszeiten, Göttern und Göttinnen der Luft, des Wassers, der Erde und der ihnen zugehörigen „Kulturen". Auch die umweltbewußte Minderheit versteht nichts von Wachsen und Werden, von Hege und Pflege, sondern „weiß" nur etwas von Produkt-Qualitäten, die ihnen medial angepriesen werden. Ist noch etwas vorstellbar von der epochalen kulturellen Bedeutung, welche die Luftenergie für Handel und Wandel, Nahrung und Verkehr hatte? Die

hunderttausende von Windmühlen: nur noch Zeichen auf Gemälden holländischer Landschaftsmaler? Kann man in der endlosen Kette der Segelschiffe, die niemals zu überschätzen waren für den überregionalen Handel und den Aufbau der Imperien, noch etwas anderes erblicken als Freizeitsport und Spektakel bei Windjammer-Paraden? Das endlose Meer, Regime des Meergottes *Poseidon*, der als Erderschütterer auch der Herr war über die tödliches Entsetzen verbreitenden Erdbeben, das weite und das tiefe Meer, unfaßliche Dimension des mächtigen Raumes, leerer und beängstigender Horizont, anrollend bedrohliche Flut, Füllhorn von schmackhaftem Getier und Schoß unfaßlicher Ungeheuer, Schauplatz tosender Stürme und des Untergangs stolzer Schiffe, die zu Nußschalen in der Übermacht der Sturzfluten wurden – was ist dieses Meer noch anderes als Rohstoffquelle, Erholungsregion, militärstrategischer Raum oder Verkehrsweg?

Die Elemente sind an den Rand der Merkwelt der industriellen *Zivilisationen* gerückt. Sie werden als solche kaum mehr erfahren, auch dann nicht, wenn dies möglich wäre: denn ihre kulturelle Semantik ist weitgehend untergegangen. Gewiß macht jeder Erfahrungen mit Feuer Wasser Erde Luft: Man trinkt, ißt, badet, schwimmt, wärmt sich, freut sich am Sonnenschein, sucht Wälder auf, wandert, spürt den Wind auf der Haut, atmet die frische Luft der Berge. Doch darin werden nicht die Elemente als Lebensmedien erfahren und man versteht sich auch nicht als in und von ihnen gebildet. Wie auch? Das Wasser wird aus keiner Quelle geschöpft (man wäre mißtrauisch ob ihrer möglichen Verschmutzung), sondern Wasser ist im besten Fall in Flaschen gefülltes „naturreines" Mineralwasser aus den Tiefen eines Gebirges, tausend Kilometer vom Ort des Verzehrs entfernt. Was man ißt, kann man im allgemeinen nicht mehr mit Landstrichen, Bodenbeschaffenheit, kaum mehr mit der Pflanzenform verbinden. Man ißt Tiere, die man nur noch von Bildern kennt, nichts ist vertraut von ihrer Lebensweise, ihrer Herkunft, ihrem Charakter. Man badet in beheizten Schwimmhallen und im Meer unter Aufsicht von Rettungsschwimmern. Naturgewässer stimmen ebenso ängstlich wie Tiere, selbst kleinste, außerhalb von Gattern, wie Unwetter auf freiem Feld, wie die Nacht im Wald. Man wärmt sich nicht an Flammen und Sonnenschein, sondern an der Strahlungswärme von Heizkörpern. Sonnenstrahlen gelten als gesundheitsgefährdend; man geht ins Sonnenstudio. Die Wälder, die man besucht, sind in Reih und Glied aufmarschiert zum Nutzen der Holzindustrie. Die Namen von Bäumen, Gesträuch und Gräsern sind einem unbekannt, alles ist irgendwie grün und soll wohltun. Mit der Luft atmen wir nicht den Atem des Lebens, das Pneuma der Natur, sondern den Smog der Autos und der Industrie oder die gefilterte und temperierte Luft der Klimaanlage.

Gewiß nehmen die gesellschaftlichen Minderheiten gerade in industriellen Metropolen zu. Mit ihrer kritischen bis gegenkulturellen Orientierung kreieren sie neue Verhaltensweisen: bewußt wendet man sich der Natur zu, bewußt sucht man Erfahrungen der Elemente auf, bewußt lernt man zu atmen, bewußt ernährt man sich „natürlich", bewußt entdeckt man in Tieren und Pflanzen nachbarschaftliche Lebewesen, bewußt sucht man sein leibliches Dasein zu leben usw. Eben dieses „Bewußtsein" zeigt an, daß die Natur und die Elemente, ja auch der eigene Leib jede kulturelle Selbstverständlichkeit verloren haben; sie sind unvertraut und fremd, und sollen durch Entscheidung wieder „herangeholt" werden, zumeist im Dienst von Diätetik und höherer Lebensqualität. Natur, Leib, Elemente sind nicht länger etwas Gegebenes, sondern sie werden künstlich in dem Sinn, daß sie über geplante Entwürfe wiedergewonnen, hergestellt, gebildet wer-

den, kurz: Sie sind nicht länger unverfügbarer Grund des Daseins, sondern Momente normativer, sowohl individueller wie kollektiver, Lebensplanung. Gewiß auch gibt es in der Kunst, z. B. der *land art* und der Materialkunst, Anknüpfungen an die Tradition der Elemente. In therapeutischen Verfahren spielt der Leib, insofern er im Durchzug der Elemente lebt, eine zunehmend wichtigere Rolle. Die esoterischen Bewegungen reaktivieren im Zeichen naturreligiöser Weltbilder auch die Elementenlehre, was soweit reicht, daß das Mikro-/Makrokosmos-Schema und damit auch die Korrespondenzen zwischen Körper und kosmischen Elementen sowohl charakteriologisch wie diätetisch wieder in Anwendung gebracht werden (Banzhaf 1993). Für die große Mehrheit der Industriegesellschaften jedoch haben die Elemente eine höchstens triviale Bedeutung.

Voraussetzungen

Der Interaktionismus hat darüber aufgeklärt, daß der Mensch sich nicht aus sich selbst hat, sondern sich aus anderen und anderem allererst bildet; er steht zu sich in einem Verhältnis der Indirektheit. Freilich ist dies eine interkulturell verbreitete Auffassung, die immer anzutreffen ist, wenn die Menschen als Geschöpfe verstanden werden. Gewöhnlich wird dafür ein Schöpfer vorausgesetzt, aus dessen Händen oder, abstrakter, aus dessen kreativer Potenz der Mensch in die Welt als seinen Lebensraum gesetzt wird. Die griechische Aufklärung zwischen dem 6. und 4. vorchristlichen Jahrhundert faßte den Gedanken der Geschöpflichkeit philosophisch und differenzierte ihn auf drei Ebenen aus: dem Logos, der Gattung, der Natur.

Zum einen ist der Mensch ein Mensch kraft des ihm einwohnenden *Logos*, der zugleich die Vernunft des Kosmos ist: der Mensch ist *zoon logon echon*, das Lebewesen, das den Logos, die Sprache, die Vernunft hat, die ihn in Homologie zum *nous* des Weltalls setzt. Gerade im Anblick der Ordnung des Weltalls versteht der Mensch sich selbst. Das bildet nicht nur den Hintergrund astrologischer Spekulationen, sondern noch der berühmten Kantischen Aufklärungs-Formel vom „gestirnten Himmel über mir" und dem „moralischen Gesetz in mir" an denen wechselseitig die Bestimmung des Menschen aufgehe. Der Mensch also ist, wie die Stoiker sagten, *animal rationale*. Im selben Maß, wie in der Neuzeit der Logos als ein dem Menschen immanentes Vermögen bestimmt wurde, entstand die für die verschiedenen Subjektphilosophien charakteristische Wendung, daß der Mensch sein Wesen realisiere, indem er dieses Vermögen zu dem alle anderen Daseinsmomente dominierenden und integrierenden Faktor macht: *Vernunft* kommt dem Menschen zwar a priori zu, doch soll sie in zivilisatorischen und pädagogischen Prozessen, die ihrerseits vernünftig organisiert sein müssen, durchgesetzt werden: d. h. sie soll ans Ruder der Selbststeuerung der Existenz kommen. Hier kann, mit Immanuel Kant, der darin platonischen wie stoischen Motiven der Selbstermächtigung der Personalität folgt, durchweg gelten: Der Mensch macht sich qua Vernunft selbst. Darin besteht seine Autonomie. Von hier aus führt kein Weg zur Aufdeckung einer „Anthropologie der Elemente", weil Anthropologie in pragmatischer Absicht entworfen wird: d. h. auf die vernunftförmigen Handlungsmöglichkeiten des Subjekts hin. Die Aufklärungstradition hat es somit schwer, die genetischen Dimensionen der Bildung des Menschen nach der sozial-historischen wie nach der naturgeschichtlichen Seite hin zu entwickeln.

Die zweite Abstraktion, welche die Antike an der Idee der Indirektheit, also der Geschöpflichkeit, vornahm, ist in dem Prinzip des Aristoteles formuliert, wonach der Mensch einen Menschen zeugt (Met., Z 8 1033b 32 ff., 1049b 17 ff., 1070a 4-6; De anima 415a, b; Oehler 1963, S. 37 ff.). Damit wird, innerhalb der Spezifizierung natürlicher Lebewesen, der Mensch als Gattungswesen gesetzt und innerhalb der *Gattung* in die Reihe der natürlichen Zeugungen. Auf lange Sicht wird daraus der Gedanke der genealogischen Kette und der naturgeschichtlichen Evolution des Menschen: Selbst als Vernunftwesen verdankt sich der Mensch nicht sich selbst, sondern der *longue durée* der Humangeschichte und ihrer Einbettung in die Evolution. Zur Reife gelangt diese Idee, wie bekannt, erst mit Charles Darwin Mitte des 19. Jahrhunderts: Der Mensch ist ein Zweig, wenn auch der letzte und differenzierteste, am Baum der Evolution.

Die dritte Abstraktion, welche die griechische Philosophie am Begriff des Menschen vornahm, ist die hier interessanteste: Der Mensch ist ein Erzeugnis der Natur. Nicht ein Gott ist Schöpfer, sondern die Natur selbst ist göttlich und also schöpferisch, eine Künstlerin, wie später z. B. Ovid sagt (Met., XV. 218), *daedala tellus*, wie Lukrez (De rer. nat., I. 1 ff.) oder *sollertia naturae*, wie die Stoiker formulieren (z. B. Cicero, De nat. deor., II. 83). Was in der Natur an schöpferischer Potenz im großen wirkt, das bildet im kleinen die Form und Gestalt des Menschen. Platon hatte im „Timaios" (44d ff., 90a) diesen Gedanken der Entsprechung von *Makro- und Mikrokosmos* zuerst entwickelt. Dabei spielen die Elemente eine wesentliche Rolle. Sie stellen, nach dem uranfänglichen Chaos (das Platon „die Chora" nennt, Timaios 49a), die primordiale Ordnung der Natur dar, die sich allen Lebewesen aufprägt. Als chtonisches oder terrigenes (erdgeborenes) Geschlecht ist der Mensch in seiner Physis (= seiner Natur nach) elementisch aufgebaut.

Die Elemente sind die Bildner des Menschen. Dies ist der Ansatz, von wo aus eine *Anthropologie der Elemente* zu entwickeln ist. Wir halten daran sechs Grundsätze fest:

- Der Mensch ist aus dem Anderen seiner selbst zu verstehen.
- Dieses Andere, durch das er ist, ist die Physis, die Natur, in denkbar weitester Dimensionierung.
- Die Natur als ganze wird in der Elementenlehre konzeptualisiert.
- Sie bildet auch den Rahmen für das Verständnis von Werden und Vergehen, Gesundheit und Krankheit des Menschen, aber auch seiner Vermögen, insbesondere der Sinne und ihres spezifischen Logos.
- Die Anthropologie, die sich von hier aus ergibt, ist eine Bestimmung des Menschen von seiner Natur her. Anthropologie ist, insofern der *Leib* dasjenige ist, wodurch sich der Zusammenhang mit der Natur am dichtesten realisiert, leibphilosophisch begründet. Der Leib aber ist elementischer Leib – wie es schon für Platon, aber auch im Mittelalter (etwa bei Isidor von Sevilla, Johannes Scotus Eriugena, Bernardus Silvestris, Hildegard von Bingen u. a.) und in der Neuzeit gilt (besonders bei Paracelsus, bei allen Alchemisten und Humoralmedizinern, Jacob Böhme u. a.).
- Der Verlust dieser Tradition in der Selbstreflexion des Menschen wird durch die progrediente Entfremdung von der Natur verursacht. Je näher wir der Gegenwart rücken, umso weniger ist die Natur das Andere unserer selbst, sondern sie verkümmert zum gesetzlichen Zusammenhang der stummen und bedeutungslosen Stoffe.

Damit wird weder die soziogenetische Historisierung noch die vernunfttheoretische Konstruktion der *Humaniora* in Abrede gestellt. Es geht nicht um eine Naturalisierung des Menschen, wohl aber darum, ihn im historischen Zusammenhang, in Abhängigkeit und in Absetzung von Natur zu begreifen. Jede Referenz auf Natur ist ihrerseits historisch; andere als geschichtlich spezifische Zugänge zur Natur und zur Natur des Menschen kann es nicht geben. Die Einführung einer Anthropologie der Elemente ist selbst als historische zu verstehen: in ein Denken, das seit den philosophischen Entscheidungen der Vorsokratiker für mehr als zwei Jahrtausende die Reflexion über die Natur des Menschen bestimmt hat. Eine rein kulturalistische oder kognitivistische Interpretation des Menschen ist nicht weniger zeitgebunden; für sie spricht zunächst nicht mehr, als daß wir ihre Axiome, die selbst Konstrukte oder Fiktionen sind, gegenwärtig für selbstverständlich halten. Eben darin drückt sich die Historizität dieser Axiome aus: Sie verdanken ihre Plausibilität der *„kulturellen Selbstverständlichkeit"* mit der sie im Umlauf sind. Die Evidenz sekundärer und tertiärer Umwelten, die schon der metropolitane Bürger Cicero „quasi alteram naturam" nannte (De nat. deor., II. 152), hat die Gewichte in der Verteilung dessen, was als konstitutiv für die Bildung des Menschen angesehen wird, von der Natur auf die Kultur und die künstlichen Dinge verschoben. Theorien, die diesen Prozeß begrifflich verallgemeinern, sind nicht von vornherein richtiger, sondern zeittypischer.

Welt aus Elementen

Es kann hier nicht um eine wissenschaftsgeschichtliche Nachzeichnung der Elementenlehre gehen (dazu Böhme/Böhme 1996), sondern nur um ihre Beziehung zu anthropologischen Leitvorstellungen. Bereits in den Mythen der *Anthropogenie* spielen die Elemente eine wichtige Rolle. Der Körper der Menschen ist aus Elementen gemischt – durchaus ähnlich zum biblischen Schöpfungsbericht, wonach der Urmensch aus Erde geformt und von Lebenshauch (*ruach*, *pneuma*) belebt wird. Substanzgebende Erde und geistförmige Luft vereinigen sich zur Körpergestalt des Menschen, wobei die Seele oder die Lebenswärme oft mit dem Feurigen, das Fluidale der Säfte und des Blutes mit dem Wasserhaften in Zusammenhang gebracht wird. In ägyptischen und vorderorientalischen Anthropogenien finden sich dafür Vorbilder, die sowohl in den griechischen wie jüdischen Kulturraum hineinwirkten. Erst nachdem mit Empedokles eine philosophische Konsolidierung der Elementenlehre gegeben war (obwohl Empedokles die Elemente noch mit Götternamen belegte und sie in seine religiöse Verwandlungslehre einbaute, Fragment B 6), lösten sich die anthropogenetischen Vorstellungen von skulpturalen Leitbildern, wonach Götter die Menschen wie Töpfer oder Künstler aus vorgegebenen Stoffen formten. Solche Schöpfungsbilder begründeten den handwerklichen Charakter des platonischen Demiurgen, den Mythos vom Menschenskulpteur *Prometheus* (Ovid, Met., 77-83; Pausanias 10, 4, 4; Juvenal, Sat., 14. 35; Apollodor, Bibl., 1. 45; Hygin, 142), den Mythos der Menschenzeugung aus Steinen durch den Prometheus-Sohn *Deukalion* (Met. I., 253-415) und die lange Reihe von Künstler-Mythologien von *Pygmalion* (Met. X., 243-294) bis zum Künstler als *homo secundus deus*, wie er zum Leitbild der Renaissance wurde (Steiner 1991; Rüfner 1955). Indem Empedokles die Tetrade der Elemente festlegte, war der Rahmen gegeben, aus ihnen nicht nur allgemeine Dynamiken der

Natur (Elemente als Mächte), sondern auch die Struktur der Körper aus Mischungs- und Gleichgewichtsverhältnissen zwischen den Elementen abzuleiten – auch ohne Rekurs auf einen Schöpfergott. Für die Epikureer emergieren die Elemente über Zufallsspiele aus einem chaotischen Materiemeer und organisieren damit die Grundpfeiler der Ordnung der Natur, innerhalb derer alles, was wird und vergeht, und mithin auch der Mensch, seinen vorübergehenden Platz erhält. Auch für entgegengesetzte Philosophien, sei's die platonische oder die stoische, bei denen die Welt einem sinnhaft-teleologischen Plan entspringt, der auf den Menschen zugeschnitten ist, gilt gleichermaßen, daß die Natur im ganzen wie jedes Einzelding und jedes Lebewesen aus charakteristischen Mischungsverhältnissen der Elemente gebildet wird. Auch darum hatte Empedokles die Elemente *rhizomata* genannt, Wurzelkräfte, aus denen alles wird (entsteht/erwächst), während Platon von *stocheia* sprach, Reihengliedern, aus denen ein Ganzes und seine Teile in gewisser Ordnung sich bilden (Timaios 48b). Platon versuchte, die bei Empedokles noch halb mythologischen Auffassungen der Elemente als göttliche Mächte zu verwissenschaftlichen, indem er ihnen geometrische Formen, arithmetische Verhältnisse, Symmetrie- und Proportionsbeziehungen zuordnet wie er auch Formeln angibt, nach denen die Elemente ineinander übergehen können (Timaios 56d, e): Denn damals wie heute kam es in der Wissenschaft darauf an, die Kräfte und Regeln anzugeben, nach denen sich die Prozesse der Veränderung vollziehen.

Die Elemente und die Gastrosophie

Aristoteles hat diesen Weg auf andere Weise verfolgt. Er teilt mit Platon die Auffassung, daß die Elemente die sinnliche Welt darstellen. Dies ist interessant genug und für eine Anthropologie relevant. Für die antike Welt sind Elemente zuerst und vor allem, was sich sinnlich erschließt. Die elementische Welt ist gerade nicht die Welt „da draußen" unabhängig von uns, sondern die über die *fünf Sinne* manifeste Welt. Diesen Punkt macht Aristoteles stark. Zum einen ordnet er die Elemente nach „schwer" und „leicht". Diese Skalierung gruppiert die Elemente (Erde und Wasser versus Luft und Feuer; über diesem noch das fünfte Element: der schwerelose Äther) und konstituiert die ringförmig um die Erde geordnete Schichtung der Welt von unten nach oben: Daraus entwickelt sich das stabile Bildschema der *rota elementorum* (in: „De caelo"). Für Aristoteles erklärt sich aus den *dynameis* der Elemente die Physik der natürlichen Bewegungen, das Streben nach unten oder nach oben. Die Qualitäten sind nicht im neuzeitlichen Sinn primäre, die den Dingen an sich zukämen; vielmehr haben sie ihren Grund in leiblichen Erfahrungen: Es sind die leiblichen Richtungsräumlichkeiten des Schweren, Bedrückenden, Niedersinkenden, Müden gegenüber dem frisch Aufstrebenden, Leichten, aufblühend sich Öffnenden, womöglich Erhabenen, was hier das Ordnungsschema von Bewegungen hergibt. Ihnen entspricht nicht nur das leibliche Spüren, sondern auch die sinnliche Erfahrung der Elemente: Nach oben strebt die Flamme, für alles Niedersinkende bildet die Erde das Zentrum. Zwischen diesen beiden, Erde und Feuer, stellen Wasser und Luft vermittelnde Bewegungsformen dar: Dasjenige Wasser, das viel vom Feurigen enthält, steigt auf als luftiger Dampf; Wasser, das viel vom Kalten der Erde hat, fließt oder fällt herunter wie Flüsse oder Regen. Wird so die Physik der Elemente an sinnliche

Erfahrung angeschlossen, so noch deutlicher die Chemie. Sie gründet auf den sinnlichen Gegensatzpaaren feucht/trocken und kalt/warm, aus deren möglichen Kombinationen die vier Elemente erst konstituiert werden. Warum gerade diese Qualitäten, die doch offensichtlich an den *Tastsinn* angeschlossen sind, ebenso wie die weiteren Gegensatzpaare, die Aristoteles anführt, wie etwa rauh/glatt oder dicht/dünn? Tatsächlich wendet sich Aristoteles in der Schrift „Über Werden und Vergehen" gegen das bereits gemeingriechische *Visualprimat*, welches für die europäische Kultur prägend wird (De gen. et corr., B 2 ff.). Die Begründung von Aristoteles ist, daß über die genannten Qualitäten die *Nahrung* charakterisiert wird: Unser Körper, der selbst durch die Qualitätenpaare gebildet und in Hunger und Durst nach Feuchtem und Trockenem, Warmem und Kaltem getrieben wird, erspürt an den Dingen und Stoffen dasjenige, was ihm mangelt (De anima, II. 414b 11). Ausdrücklich sagt Aristoteles, daß es für das Erkennen der Nahrung als Nahrung nicht darauf ankommt, was man sieht oder riecht, auch wenn er weiß, daß diese sinnlichen Akte bei der Suche, Identifikation und Bereitung von Nahrung eine, für ihn beiläufige, Rolle spielen (De anima, II. 414b 10). Da nun die Qualitäten zugleich als Kräfte oder Vermögen zu verstehen sind, mit denen Körper auf Körper einwirken (oder der Mensch auf diese einzuwirken vermag), ergibt sich eine Lehre vom *Stoffwechsel* (G. Böhme 1980), der natürlich oder künstlich zwischen den Elementen abläuft und an leibnahen Prozessen sein Vorbild hat: nämlich der Nahrungszubereitung, -aufnahme und -verdauung. Die Elementenlehre wird zur Stoffwechselchemie und im weitesten Sinn zur Gastrosophie. Aristotelische Chemie ist die Lehre von der auf dem Tastsinn fundierten, zur Kunst entwickelten Fähigkeit zur zuträglichen Ernährung des Körpers aus der Welt der Stoffe.

Diese eminent anthropologische Seite der Elemente hat man viel zu wenig beachtet, obwohl sie in der *Alchemie* große Bedeutung erlangt. In dieser geht es niemals nur um die äußere Seite der Transmutation der Stoffe, sondern im angestrebten Elixier und philosophischen Gold, die eine Art Idealsynthese der Elemente darstellen, wird immer auch die Selbstbildung des Menschen angestrebt. Das gastrosophische Moment kommt in der emblematischen Ikonographie der Elemente in der frühen Neuzeit immer dann zum Ausdruck, wenn den Elementen die drei Tierreiche, die Füllhörner der gespendeten Nahrungskreise, nahrungsbezogene Gottheiten oder Berufsgruppen und, insbesondere beim Feuer, Tätigkeiten des Kochens zugeordnet werden.

Paracelsus nimmt diese gastrosophische Seite der Elementenlehre explizit auf: auch bei ihm werden in Sepsis und Pepsis, als einer Art Chemie des Leibes, die Elemente in lebensdienliche Stoffe verwandelt: Das Wässrige an uns dürstet nach Wässrigem, das Kalkhafte bedarf des Kalkes, das Luftartige inhaliert das Luftartige der Welt, das Steinerne (die Knochen) absorbiert das Mineralische etc. Entsprechend interpretiert Paracelsus die chemischen Techniken im Modell des Essens und Verdauens und nennt, ganz aristotelisch, den Magen „einen Alchemisten in uns" (I, 199, II, 35). Da Gott selbst ein Alchemist im großen ist, erhält der Stoffwechsel im Essen, das Scheiden und Verdauen, Verwandeln und Abführen der Stoffe, einen quasi heiligen Status. Die nutritive Transmutation entspricht durchaus der Transsubstantiation im Abendmahl. Was in der Eucharistie als initiatorisches Heilsereignis gefeiert wird, das verlegt Paracelsus zurück in die Natur als ihr überall herrschendes Prinzip.

Paracelsus unterscheidet zweierlei Nahrung, diejenige aus den Elementen für das Fleisch und diejenige aus dem Gestirn für den Geist. Das meint, „daß wir Menschen unser Fleisch und Blut von unserm Vater der Elemente und des Firmaments essen und trinken" (III, 72 f.). Als „kleine Welt" nähren wir uns aus der „großen Welt" gleichsam „als ihr Kind". Dafür ist der Arzt zuständig. Die andere *Nahrung* überläßt Paracelsus den Theologen: Denn wir werden auch „aus Gott gespeist und getränkt", indem wir Jesus essen. Die profane Nahrung erläutert Paracelsus so, „als spreche die Erde zu ihren Kindern: esset, das bin ich" (III, 73). Die Einsetzungsformel des Abendmahles und der Wandlung wird hier zum Mysterium der *Gaia* (Böhme 1994).

Am Essen zeigt sich, was es heißt, im Durchzug der Elemente zu leben. Essen ist nicht „Füllung, sondern eine Formerstattung" des Leibes (II, 33). „Die Verzehrung der Form" aber „ist dem Menschen gesetzt als der Tod" (II, 36), den wir „hinhalten müssen" durch Nahrung. Hunger ist darum „ein Vorgeher des Todes" (I, 197). Bemerkenswert ist, daß die Nahrung omophag gedacht ist. Denn in der Nahrung leiben wir das uns Homologe ein, sonst wären wir nur „gefüllt", aber unsere Form würde nicht „erstattet" und „erhalten". Wir sind ein kunstreicher Verwandlungsorganismus, durch den die Nahrung in dasjenige geschieden wird, was wir selbst sind, und in dasjenige, was wir nicht sind, d.i. Gift und Tod (I, 196-220, 342 f.). So formuliert Paracelsus die für jede *Gastrosophie* geltende Paradoxie: „Alles, das unsere Nahrung ist, das ist dasselbe, das wir sind; also essen wir uns selbst" (II, 32 f.). Und: „So wird der Mensch gezwungen, sein Gift und Krankheit und Tod zu sich zu nehmen, zu essen und zu trinken" (I, 197).

Damit folgt Paracelsus antiken Traditionen: Den zwei Gesichtern der Mutter Natur ist nicht zu entgehen. Sie erhält und verzehrt uns im selben Akt. Alchemist und Arzt sind bei Paracelsus Kulturbringer in dem Sinn, daß sie durch Scheidekunst versuchen, das Gift abzutrennen und den Tod „hinzuhalten" aber nicht aufzuheben. Im Besten ist der kultivierte Mensch ein Gastrosoph, ein Künstler der Nahrung, für beiderlei Leib. Er muß sich verstehen auf die „auswendige" Nahrung, die wir aus Erde, Wasser, Luft in den vielerlei Gestalten von Pflanzen und Tieren zu uns nehmen; und er muß „das Sich-selbst-Speisende" (I, 210) kennen, jene Nahrung, die das *lumen naturale* des Menschen erhält, so daß der Arzt den Menschen „in das Firmament seines eigenen Leibes" setzt, in das also, was ihm nicht körperlich, sondern geistig bekommt: Dies ist das Feurige. Der Leib ist in die Zerbrechlichkeit geordnet, heißt es (z.B. in „Elf Tractat" von ca. 1520, I, 95). Doch kann die Kunst versuchen, die brutale Antinomie, die im Essen herrscht, klug zu mildern. Das ist Kultur. Kultur ist Gastrosophie. Heute werden wir kaum bestreiten, daß die Ernährung eine kulturelle Grundaufgabe ist.

Die Elemente und die Aisthesiologie

Als Schamane hatte Empedokles die vier Elemente als Götter angesprochen und ihre Verwandlungen in seine Seelenwanderungslehre eingebaut; als Naturwissenschaftler dienten ihm die Elemente als Säulen einer Theorie der Substanzen; als Arzt waren ihm die beseelten Elemente die Bildner des lebendigen menschlichen Körpers. Auch wahrnehmungsphysiologisch sind die Elemente für Empedokles konstitutiv: Mit ihm beginnt eine unterhalb des Visualprimats bis in die Moderne immer präsente Tradition, wonach alle Wahrnehmung ihrem Wesen nach taktil

oder kantagiös sei, sich also am Leitsinn des *Tastens* und Spürens bilde. Selbst Platon, der energisch das lichtvolle Auge zum ersten Sinn erklärt, weil durch optische *Wahrnehmung* die Anschauung des Kosmos und der Zeit und schließlich die Philosophie in Gang käme, erklärt das Sehen als eine durch innige Verwebung des inneren (entströmenden) Lichtes und des äußeren (vom Gegenstand ausgehenden) Lichtes zustande kommende Bildwerdung. Sehen ist eine feinstoffliche Kontaktwahrnehmung, in welchem Ähnliches (die Sehkraft) mit Ähnlichem (dem Wahrgenommenen) zusammenströmt und Empfindungen auslöst (Tim., 45b-47c).

Aus den Elementen schuf Aphrodite unsere „unermüdlichen Augen", lehrte Empedokles (B 86). Aristoteles berichtet, daß die alten Philosophen, namentlich Empedokles, Denken und Wahrnehmung für dasselbe gehalten hätten und jede Wahrnehmung komme danach durch Berührung zustande: „etwas höchst Seltsames", wundert sich Aristoteles. Empedokles, Demokrit, Epikur denken die Wahrnehmung so, daß von der Oberfläche der Dinge ein ununterbrochener Strom feiner Abdrücke abfließt und durch das poröse Auge sich in uns überträgt. Dieser selbständige Bilderstrom macht das Sehen zur Berührung (als seien alle Sinne Derivate des Tastsinns, wie Aristoteles kritisch bemerkt: „Über die Sinneswahrnehmung", IV. 442a 29 ff.). Die Bilder machen sich selbst, lösen sich von den Dingen, aber auch von den seelischen Bewegungen ab, und füllen den Menschen im Wachen wie im Schlaf mit Vorstellungen (Empedokles B 89, A 87).

Nach Empedokles nehmen wir die Dinge wahr in dem Maß, wie sie auf Verwandtes in uns treffen. Im Innern des Auges ist das Feuer, umgeben von Wasser, Erde und Luft. Aus dem Auge wird das Feuer als Sehstrahl auf die Dinge entsandt und so entsteht das Sehen. Umgekehrt fließen von den Dingen feine Abdrücke ab: Wenn sie auf die Poren der Sinnesorgane passen, so werden sie wahrgenommen; passen sie nicht, wird nichts wahrgenommen. So fließt zwischen Leib und Dingen nach der Passung der Poren ein ständiger Strom des Gleichen zum Gleichen. „Denn mit der Erde (in uns) sehen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit der Luft die göttliche Luft, aber mit dem Feuer das vernichtende Feuer, mit der Liebe die Liebe, den Streit mit dem traurigen Streite" (so zitiert Aristoteles Empedokles, in: De anima, I. 404b 13 ff.).

Bei Empedokles ist alles durchlässig. Seine mediale Sinnesphysiologie ist Modell alles Lebendigen. Wenn derart sich alles durchdringt, sich nach Verwandtschaft verkoppelt, Gleiches an Gleiches sich anschließt, die Energie der Verkörperungen noch die Grenze des Todes überspült, ständig ein Gleiten des einen ins andere geschieht, bis der Kosmos ein pulsierender Strom von Metamorphosen wird: dann sind wir weit entfernt vom Kern abendländischer Rationalität. In der vorsokratischen Welt sind die Dinge und die Wahrnehmungen eine Art von Vermischung und Durchdringung, ein stoffliches Durchnässen, wässrige Benetzung und Imprägnierung. In den Sinneswahrnehmungen wiederholen sich das Vermischen und der Kreislauf der Elemente.

In römischer Zeit liefert Lukrez eine geschlossene Theorie der *Wahrnehmung* auf dieser vorsokratischen Linie, wobei er besonders auf Epikur rekurriert: „es gibt das, was wir die Phantome (*simulacra*) der Dinge nennen; / wie Häutchen (*membranae*), die sich ganz von den Körperdingen losgerissen haben, / fliegen sie hierhin und dorthin im Luftraum (*per auras*)" (De rer. nat., IV. 30-33).

Vom äußersten Rand der Dinge werden die Bilder und feinen Gestalten (*rerum effigias tenuisque figuras*, IV. 42) abgehoben; sie erfüllen umherschweifend den Raum in alle Richtungen. Sie benutzen die Luft als Transmitter ihrer ultra-

schnellen Bewegung. So ist die Welt erfüllt von panoramatisch entströmenden zarten Bildern, die Lukrez, ausdrucksuchend, als eine Art Membran oder Rinde oder Rauch oder Hitze faßt (IV. 51, 55 f.: *membrana*, *cortex*, *vapor*, *fumus*). Von Natur her entäußern sich die Dinge in Bildern, sichere Spuren ihrer Formen (*formarum vestigia certa*, IV. 87) aussendend, den zarten Abhub der Dinge. Alle Körper sind in der Weise eines ständig sich um sie her Mitteilens: Die *simulacra*, *figurae*, *imagines* sind die Ekstasen der Dinge. Alles ist, und ist zugleich das Medium seiner Darstellung. Die Welt ist auf Wahrnehmung hin geordnet (sie ist *aistheton*, IV. 4 95 ff.).

Die fluidal-korpuskulare Ausstrahlung bildet eine Sphäre der Berührung und zarten Durchdringung. Die Wahrnehmungswelt des Lukrez ist taktil, wobei das Tastende bei Lukrez wie das *haptestai* bei Aristoteles weniger im modernen Sinn als ertastende Berührung, sondern als Spüren am eigenen *Leib* zu verstehen ist (De anima, 423b 27 f.). In der Wahrnehmung begegnen sich Wahrgenommenes und Wahrnehmendes in der eigenleiblich gespürten Konkretheit allerzartester Berührungsreize, in dennoch größter Vielfalt und mitunter intensiver Heftigkeit. Der Verb-Bestand macht dies deutlich: Bilder ergießen sich, schweifen umher, werden ent- und ausgesendet, verströmen, fließen ab, werden geschleudert, geschüttet, verstrahlt, ausgestrahlt, entströmen, heben sich ab, verschwimmen, werden ausgehaucht, gleiten, wogen, zerstieben, stoßen, schlagen, treiben. Die Simulakren sind in einem Nu (*in puncto temporis*, Lukrez, De. rer. nat., IV. 164, 214) mit den Dingen selbst kopräsent. Bilder sind von solcher Lockerheit und Zartheit, daß sie, so schnell wie das Licht durch den Äther hinstürzt (IV. 185-215), die Sphäre um die Dinge durcheilen und von den Sinnen aufgenommen werden bzw. diese durchdringen (IV. 75 ff., 123 ff., 150 ff.).

Was Lukrez an optischen und akustischen Phänomenen verdeutlicht, gilt für alle Sinne, ja in gewisser Hinsicht ist das Duften und Riechen in der dringenden Weise, räumliche Atmosphären zu bilden und zu spüren, das Modell der Lukrezschen Welt. Im *Geruch* ist beides zusammengeschlossen. So wie der scharfe Geruch eines Heilkrauts die Einheit ist des auratischen Ausdünstens und des davon Durchdrungenseins im Riechen, so bilden die Simulakren die umfassende Einheit von Dingen und ihrer Wahrnehmung: „Ununterbrochen fließen von den untrüglichen Dingen die Düfte ab; / und wie Kälte vom Fluß, von der Sonne die Hitze, von Meereswogen / der Schaum, Fresser der Mauern, am Ufersaum ringsum, / und wie auch nicht der Stimmen Gewirr durch die Lüfte zu schwärmen zögert, / so kommt oft in den Mund die salzig schmeckende Feuchte, / wenn wir uns nahe am Meer aufhalten; wenn wir dagegen gelösten / Wermut mischen, faßt uns bitter Geschmack an. / So zumal eilt von allen Dingen jedes im Flusse fort / und wird überall nach allen Seiten gesendet / und in all dem Fließen wird nicht Rast noch Ruhe gewährt, / da wir ohne Unterlaß alles spüren und alles immer / zu sehen, zu riechen und Töne zu hören uns gegeben ist“ (De rer. nat., IV. 218-229).

Solcherart in erkenntnisstiftende Metaphern faßt Lukrez, daß die elementische Natur ein fortwährendes Sich-Zeigen ist. Die Dinge und die wahrnehmenden Wesen treten zusammen in den „Medien“ der Abströmungen, in den Texturen der raumerfüllenden Bilder. Das ist die erste Medien-Theorie der Geschichte. Die Elemente sind die Medien der *Wahrnehmung*. Sie ist selber die Naturkraft der miteinander korrespondierenden Dinge. Diese stehen sich nicht „gegenüber“ und nehmen „gerichtet“ Beziehung auf, sondern sind „eingetaucht“ in die Sphären der Simulakren. Die Wahrnehmungsweise des Menschen wird durch seine

Sinne gebildet, durch die er mit der Natur der Dinge verbunden ist. In und durch die Sinne realisiert der Mensch seine Natur und die Natur, zu der er gehört. Das Denken ist in den Sinnen fundiert, in denen wiederum die Elemente sich zu spüren geben. Darum soll der Mensch Vertrauen (*fides*) in die Wahrnehmungswelt setzen. Denn in ihr findet er die „Elementarkontakte", die ihn nach der Ordnung der Natur leben lassen. Die philosophische Unterminierung der Wahrnehmungswelt (wie sie Lukrez durch Platon angerichtet sieht) reiße die Fundamente ein und untergrabe das Leben und die Gesundheit (*vita salusque*, IV. 95 ff.).

Die Lehre vom Bilderstrom, der die Sinne erfüllt, gehört zu den Wurzeln einer elementaristischen *Naturästhetik*. In ihr wird die immer schon mediale Seinsform der Dinge realisiert. Die Natur ist manifest; den Sinnen verborgen sind allein die subliminalen Bewegungen der Minima (die Atome). Die sinnlichen Dinge aber sind so, wie sie ihre Präsenz mitteilen; gegenwärtig seiend, sind sie immer schon über sich hinaus in ihrer Sphäre; und derart sind sie beim anderen, insofern dieser in ihre Sphäre „eingetaucht" ist. Die Simulakren sind die Ekstasen, die Doubles der Dinge, durch die sie wahrnehmbar werden bzw. durch welche sie in die Wahrnehmung treten: nicht als sie selbst, sondern in ihrer Ausstrahlung, ihrer Atmosphäre, in welcher sie sich selbst transmittieren.

Hiermit ist die naturästhetische Seite der Elementenlehre erfaßt. Sie erklärt, warum die Elemente immer auch wie etwas Auratisches, als sinnlich präsente, eigenleiblich gespürte, mächtige *Atmosphären* begriffen und vor allem in der Kunst und Literatur bis in unsere Tage so auch gestaltet wurden. Die antike Wahrnehmungslehre ist freilich keine Ästhetik als Kunsttheorie, sondern eine spezifische *Aisthesis*, die kulturelle Form, in der die sinnliche Natur, und das sind die Elemente, gefaßt wurde. Diese unmittelbare Zusammengehörigkeit von Wahrnehmungsform und Elementen läßt die obige Feststellung, wonach die Elemente aus der Merkwelt des modernen Stadtbürgers gerückt seien, anders verstehen: Es hat eine geschichtlich folgenreiche Verschiebung in der Kultur der Wahrnehmung gegeben. Unsere Aufmerksamkeit ist nicht mehr auf das Spüren der atmosphärischen Präsenz der Dinge, die dadurch „elementenförmig" werden, gerichtet, sondern auf das feststellende, informationsablesende, in Lage- und Abstandsbeziehungen koordinierende Identifizieren des Sachgehalts der Erscheinungen. Darin sind Auge und Ohr leitend geworden, als Vorposten der mit Information gleichgesetzten Kognition, nicht aber in ihrem Vermögen zum „Elementarkontakt" zum atmosphärischen Spüren. Eine *Anthropologie der Elemente* würde mithin auf der Linie antiker Wahrnehmungslehre zu einer Theorie der Atmosphären und, als eines Teiles davon, der Naturästhetik führen können. Man begreift nun, daß die Elementenlehre durch naturwissenschaftliche Experimente, wie sie Lavoisier durchführte, gar nicht widerlegt werden konnte, weil es sich bei den Elementen am allerwenigsten um nicht weiter zerlegbare Stoffe im Sinne des Elementarismus handelt, sondern um die Natur, wie sie am menschlichen Leib aufgeht. Diese Möglichkeit ist auch nach 1800 nicht untergegangen und setzt jenen Strom künstlerischer Unternehmungen ins Recht, in welchem auch in der Moderne die Elemente ästhetisch präsent geblieben sind.

Elementaristische Medizin

Antike

Die Humoralpathologie gilt als die eigentliche Leistung der antiken *Medizin.* Zwischen Hippokrates, dem Vater der koischen Ärzteschule, und Galen aber liegt ein halbes Jahrtausend ärztlicher Erfahrung und philosophisch-medizinischer Systemanstrengung. Die Homogenität antiker Medizin ist ein Effekt ihrer Wirkungsgeschichte. Dafür ist einerseits Galen die Ursache: Er kanonisierte die Autorität des Hippokrates und verlieh in dessen Namen dem ärztlichen Wissen eine Systemgestalt, die, vermittelt über arabische Gelehrte, dem ersten Verwissenschaftlichungsschub des Mittelalters ihre Form aufprägte. Hier aber soll es um das Naturverständnis gehen, wie es sich in einer elementaristischen Medizin zeigt.

Von Empedokles, so sahen wir, stammt das tetradische Schema der Elemente: Die heilige Vierzahl regiert fortan nahezu alle Ordnungsentwürfe. Vielleicht vom eleatischen Zenon wurden die Paarungen der Qualitäten warm/kalt und trokken/feucht etabliert, aus welchen Aristoteles die Elemente konstituierte. Doch nicht die Elementen-Lehre, wohl aber das *Viererschema* bestimmte seit Hippokrates auch das medizinische Denken: in der Doktrin der vier Säfte (*humores*, daher: *Humoralpathologie*). Der Arzt Alkmaion hatte zuvor die Lehre der dynamischen Gegensätze in die Medizin eingeführt, nicht aber im Viererschema (Aristoteles, Met., I.5 986a). Nach Alkmaion führt die Gleichrangigkeit (Isonomia) der Kräfte zu Gesundheit, das Vorherrschen (Monarchia) einer Qualität dagegen zu Krankheit (Aetius, V. 30, 1). Dieses Schema wird im Corpus Hippocraticum oft angewendet, während sich die Vier-Elementen-Lehre kaum findet (Schöner 1964). Elementaristische Züge weist am ehesten die Schrift „Über die Diät" aus dem 4. Jahrhundert auf, die eine Krankheits-, Geschlechter- und Verhaltens-Typologie durch die vierfache Kombination der Qualitäten von Feuer und Wasser entfaltet. Doch erst die Tetrade der Elemente begründet die klassische Ordnung, welche die unübersichtlichen Übergänge zwischen Gesundheit und Krankheit in eine Form zu gießen erlaubt. Das ist die Leistung Galens, der damit für mehr als tausend Jahre die Topologie der Medizin festlegt. Die Säfte-Lehre gehört dabei zum Urbestand des Corpus Hippocraticum. Die auf Anaximenes zurückgehende, besonders von Platon (Timaios) und der Stoa entfaltete Analogie von *Mikro- und Makrokosmos* erlaubte die Einbettung des gesunden wie des kranken Körpers ins Ganze der Natur: „alles im Körper (ist) Nachahmung des Ganzen (*apomimesis tou halou*)" heißt es in der Diät-Schrift. Dem entspricht eine energische Säkularisierung von Krankheit wie Therapie: Ist jene eine Störung der Physis, so ist diese keine magische Antwort auf die im Kranken verkörperten numinosen Mächte, sondern ein Lesen und Erkennen von Symptomen (Semiosis) der Natur und ein Intervenieren mit natürlichen Mitteln (Pharmaka).

Bestimmte Prinzipien also – das tetradische Schema, das Isonomia- und Eukrasis-Theorem, die Polaritäts- und Korrespondenz-Relationen, die Mikro-/Makrokosmos-Analogie – sowie naturphilosophische (Elemente/Qualitäten) und korporale (Kardinalsäfte, Organe) Ordnungen formieren zwischen Hippokrates und Galen langsam die Systemgestalt der Medizin. Der Mensch ist mitten in der Natur. Darum ist die antike Medizin in weitester Erstreckung konzipiert: In Ge-

sundheit und Krankheit verkörpert der Mensch die Natur. Die vier Kardinal-Organe erzeugen die vier Säfte (Blut, Schleim, schwarze Galle, gelbe Galle). Ist in den Elementen ein zyklisches Moment mitgedacht, so zeigt es sich im Medizinischen darin, daß dem Regiment eines Saftes jeweils eine Epoche im Lebenszyklus bzw. eine Jahreszeit zukommt: dem warmen und feuchten (luftartigen) Blut entspricht Frühjahr und Kindheit; der warmen und trockenen (feurigen) hellen Galle korrespondiert Sommer und Jugend; zur trocknen und kalten (erdigen) schwarzen Galle treten Herbst und Mannesalter in Beziehung; der kalte und feuchte (wässrige) Schleim gehört zum Regiment des Winters und des Alters. In der Schrift „Die Diät" wird die historisch folgenreiche Geschlechterpolarität von Mann/Feuer (trocken/warm) und Frau/Wasser (feucht/kalt) auch in die Medizin eingeführt. Ebenfalls der Tetrade eingepaßt wurde die Einteilung in vier Fieberarten, die schon Platon mit den Elementen verbindet (Tim., 86a).

Die älteste *Tetrade* (der Elemente und Qualitäten) strukturiert immer mehr Sphären der Natur. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß wir die Elemente, das Jahr, den Lebenszyklus, die Säfte und Organe, die Kardinalfarbe tetradisch ordnen. Bis zum 5. Jahrhundert kannte man nur drei Jahreszeiten und Lebensalter, nur drei Säfte, mal ein, mal zwei Grundelemente. Warum sollen Feuer, Wasser, Erde, Luft das Ganze der Natur darstellen? All dies ist Bann der Tetrade. Ist jedoch für letztere die Entscheidung gefallen, dann gerät alles andere in den Sog dieser Ordnungsfigur, so etwa auch die Einteilung der vier Kardinalwinde oder der Himmelsrichtungen, die ebenso Konstruktion sind wie die vier Wände des Hauses. Dann gilt auch die Vierteilung des Tages in Morgen, Mittag, Nachmittag, Abend. Es gelten vier Verhaltensdispositionen je nach Regiment eines Saftes: Daraus entwickelt die mittelalterliche Medizin die *Temperamenten*-Lehre (Sanguiniker, Choleriker, Melancholiker, Phlegmatiker), die bis heute nachwirkt. Und im scholastischen und alchemistischen Ordnungseifer treten weitere Vierungen dazu: Die vier Kardinaltugenden, die vier Evangelisten, die vier Tonarten, die vier die Temperamente beherrschenden Planeten usw.

Diese Rota, die Vierung im Weltenrad, ist nicht nur ein Veranschaulichungs-Schema; sie ist die wichtigste *symbolische Form* des europäischen Naturdenkens, lange bevor sie in Gemälden und Lehrdiagrammen des Mittelalters und des alchemistischen Hermetismus auch ikonographisch erscheint. Man erkennt den konstruktiven Zug dieses Naturbildes; doch hat es im Lauf der Jahrhunderte eine Selbstverständlichkeit gewonnen, welche die konstruktive Idealität mit dem Wesen der Sache koinzidieren ließ: Die symbolische Form der Natur bestimmte nicht nur, als was diese erfahren wurde, sondern was sie ist. Darin liegt die kulturprägende Kraft des tetradischen Schemas. So lange es gilt, kann medizinisch wie naturphilosophisch, ästhetisch wie selbst theologisch niemand seinem Sog entkommen. Die Vierung im Kreis ist gewissermaßen zur Natur des Menschen geworden. Er ist inmitten des Kosmos plaziert. Er ist im Kleinen der Schauplatz des Großen. Der Mensch ist nicht „geschlossen" sondern offen, pathisch, porös, preisgegeben den Mächten der Natur.

So entziffert die antike Medizin das, was im und am Menschen erscheint, als Zeichen weiter Umgebungen: von elementischen Konfigurationen, von geographischen Lagen, von Luft, Wind und Wetter, von Ernährung und Lebensweise. Das betrifft das *Ethos* in dem noch archaisch-räumlichen Sinn, wonach Ethos die gebräuchliche Lebensordnung des Ortes bezeichnet. In diesem Sinn formuliert die Medizin die Ortung des Leibes im Raum der Natur.

Die Elementen- und Qualitäten-Lehre mit den Säften verbindend, entwickelt Polybos, der Schwiegersohn des Hippokrates, in der Schrift „Die Natur des Menschen" (um 380 v. Chr.) das für die abendländische Medizin gültige Schema: „Es folgt also notwendig bei einer derartigen Natur sowohl alles anderen als auch des Menschen, daß der Mensch nicht aus einem (Grundstoff) besteht, sondern es muß ein jeder von den (Grundstoffen), die zur Entstehung (des Menschen) beitrugen, diejenige Wirkungskraft im Körper haben, die er eben beigetragen hat. ... So beschaffen ist die Natur der Lebewesen und all der übrigen Dinge. Es entsteht in gleicher Weise alles und es vergeht in gleicher Weise alles. Es setzt sich nämlich die Natur der Dinge aus all den vorgenannten (Grundstoffen) zusammen, und sie endet nach dem Gesagten in dasselbe, woraus jedes sich zusammensetzte; dahin also kehrt sie auch zurück. / Der Körper des Menschen enthält in sich Blut, Schleim, gelbe und schwarze Galle, und diese (Säfte) machen die Natur seines Körpers aus und wegen dieser (Säfte) ist er krank bzw. gesund."

Damit sind der Kreislauf von Werden und Vergehen, im Kreis die Vierung der Stoffe, Säfte und Qualitäten, sowie das Mischungsverhältnis derselben als allgemeiner Naturzusammenhang etabliert. Diese Einbettung des *Leibes* in Natur führt zu dem „ökologischen" Medizin-Konzept, wie es für das *Corpus Hippocraticum* gilt. In den Traktaten über die „Epidemien" und „Über die Lüfte, Gewässer und Örtlichkeiten" („Die Umwelt") finden wir eine sorgfältige Berücksichtigung umgebungsräumlicher und zeitlicher Faktoren. Was ein jeder jeweils hier und jetzt in Gesundheit und Krankheit, in Geist, Seele und Körper ist, das hängt von seiner Verortung in Region, Klima und Wetter, im Lebens-, Jahres- und Tageszyklus, hängt aber auch vom individuellen und kollektiven Ethos, von der Lebens- und Ernährungsweise der Ethnie in der jeweiligen Polis ab. Die Schwäche der antiken Medizin, nämlich ihre Unkenntnis von endogenen Krankheitsursachen, ist ihre Stärke: Der Wanderarzt kann nicht anders, als den Körper semiotisch abzutasten auf Hinweise, die das ganzheitliche *Environment* des Kranken betreffen.

Weniger die ethnomedizinischen als die geo- und klimatologischen Dimensionen zeigen, daß die hippokratische *Medizin* von der Elementen-Lehre mitbestimmt wurde. Man kann dies in der „Umwelt"-Schrift an der Bedeutung des Wassers im Stoffwechselkreislauf oder, in der Schrift über „Die Flüssigkeiten und ihre Anwendungen", an der Hydrotherapie ablesen. Im „Umwelt"-Traktat wird den geomorphologischen Gegebenheiten eine hohe Wirksamkeit auf die Physis des Menschen zugetraut. Die Diätetik wird auf das Element Erde bezogen, wenn etwa der Magen als „Nachahmung der Erde" („Diät"-Schrift) und das Essen von Pflanzen und Tieren als Stoffwechsel mit der Erde gedeutet wird. Überragende Bedeutung erhält die Luft in den Schriften über „Die heilige Krankheit" die „Epidemien" „Die Winde" und „Die Umwelt". Noch wirkt die Tradition des Anaximenes und des Diogenes von Apollonia, welche die Entstehung aller Dinge aus Verdünnung und Verdichtung der Luft und in ihr das Prinzip der Psyche erkannten: „Wie unsere Seele, die Luft ist, und uns durch ihre Kraft zusammenhält, so umfaßt auch den ganzen Kosmos Hauch (*pneuma*) und Luft (*aer*)" (Diels/Kranz 13 B 2). In „Die Winde" heißt es, daß die Luft „unter allem und über allem der größte Herr" sei. Mit der Luft leben alle Wesen im symbiotischen Verhältnis: Im Ein- und Ausatmen strömt Leben, dringt aber auch Krankheit in uns ein (Die Winde, Kap. 3/4). Noch um 1800 deutet Goethe Systole und Diastole als ein Urphänomen, als Grundrhythmus des Lebendigen. Auch das Feuer ist in der „Diät"-Schrift fundamental, wenn es als Kreator des Alls erscheint; es ist *calor vitalis*, im

Fieber freilich so verderblich wie im Feuersturm. Die Berücksichtigung des Wetters in den „Epidemien" und der „Umwelt" qualifizieren diese Schriften als klimamedizinische Pilot-Leistungen.

Insgesamt deutet die antike Medizin den Menschen als einen die natürliche Umwelt „aufzeichnenden" Organismus. Galen bringt dies in seiner Schrift „Daß die Vermögen der Seele eine Folge der Mischungen des Körpers sind" auf den Begriff. Der menschliche Organismus ist hier ein Art Seismogramm seiner Umwelten. Novalis wird später sagen: „Die Idee des Microcosmos / Cosmometer sind wir ebenfalls" (Novalis II, S. 594). Für Goethe ist der Leib „der größte und genaueste physikalische Apparat, den es geben kann" (HA VIII, S. 293). Dies sind Ausläufer der antiken Medizin, die zuvor bei Hildegard von Bingen und Paracelsus noch Höhepunkte fand. In Krankheit und Gesundheit ist der Körper ein Indikator der Natur. Und weil dieser Ansatz in die Naturphilosophie führt, verlangt Galen, daß der Arzt auch Philosoph zu sein habe (eine Forderung, die zwischen der Renaissance und der Aufklärung wieder auflebt).

Mittelalter

Die Elementenlehre ist dem Mittelalter vertraut. Augustin hatte in „De civitate dei" (Buch VII, VIII) die Positionen der vorsokratischen und platonischen Traditionen zutreffend referiert. Die „Institutiones" von Aurelius Cassiodorus, die „Etymologiae" des Isidor von Sevilla, die schlecht beleumundete, doch wirkungsvolle Schrift „De nuptiis Mercurii et Philologiae" von Martianus Capella, die Kosmologie „De natura rerum" des Beda Venerabilis, die Naturschrift „De Universo" des Hrabanus Maurus sind vielgelesene Texte, aus denen die Gelehrten ihre Naturkenntnisse bezogen. Bei den meisten Autoren bilden die Elemente ein topisches Schema. Noch gibt es wenig Spuren antiker Autoren. Dagegen beherrschen Bibelbelege und allegorische Auslegungen die Sicht auf die Elemente nahezu völlig. Oft dienen die Elemente, besonders Wasser und Erde, als Überschriften, unter denen das naturkundliche Wissen versammelt wird. Das ist konventionell und weit entfernt von einer Deutung des menschlichen Leibes *sub specie elementorum*. Die Kenntnisse elementaristischer Medizin sind marginal. Die Elemente gelangten ins christliche Denken auch nicht als Theorie des Ganzen der Natur, sondern über den Schöpfungsbericht als erste Erscheinungen Gottes: Dies sicherte ihnen einen Platz im theologischen Denken. Im späteren Mittelalter kamen die Kenntnisse der griechischen Wissenschaft und Philosophie hinzu, welche durch arabische Ärzte und Philosophen (Schipperges 1962, S. 131-153) überliefert waren. In jedem Genesis-Kommentar spielten die Elemente und der Äther, die *quinta essentia*, eine grundlegende Rolle für die Weltentstehung. Die Elementenlehre gehört also während eines Jahrtausends zum Bildungsstandard der Theologen und Naturforscher. Mit Hildegard von Bingen und Paracelsus werden zwei Autoren herausgegriffen, bei denen eine Verknüpfung von Theologie, Anthropologie und Medizin in der Tradition der Elementenlehre vor Augen tritt und die zugleich für ihre Epochen, das Mittelalter und die frühe Neuzeit, paradigmatisch sind.

Die kosmologischen Visionen der Hildegard von Bingen finden sich in ihren Schriften „Scivias" (Wisse die Wege, 1141-51) und „De Operatione Dei" (Vom Wirken Gottes, 1163-73). Hier bildet Hildegard die Grundlagen auch ihrer An-

thropologie, die sie in ihrer medizinischen Hauptschrift „Causae et Curae" (etwa 1150-60) entfaltet, während die natürlichen Heilkräfte in den sogenannten „Physica" dargestellt werden.

Bei Hildegard stellt der Leib kein geschlossenes, sondern ein offenes Gebilde im *Stoffwechsel* mit der Natur dar. Die „kleine" Natur des Leibes ist von der „großen" Natur her als deren Erzeugnis und Darstellung zu verstehen. Die uns geläufige Trennung von endogenen und exogenen Ursachen ist in der Hildegardschen Medizin untauglich. Der Mensch ist qua *Leib* in die Natur eingeordnet und mithin ihr Teil. Der Leib bezeichnet die Natur. „Heil" aber ist geistliches *und* natürliches Heil. Zwar ist letzteres auch ein Signum des ersteren, dennoch aber bildet die medizinische Anthropologie bei Hildegard ein autonomes Feld. Denn die Schöpfung ist so eingerichtet, daß der Leib und die ihn durchwirkende Natur in einem „physischen" Rapport stehen. Bei Hildegard ist der Mensch nicht als Gegenüber und Anderes der Natur zu verstehen. Er ist das Andere ihrer selbst. In Rücksicht auf den anfälligen Leib ist es dem Lebensinteresse dienlich, seine Textur, den Text der Natur in ihm zu lesen. Der Körper ist ein stummes Entziffern der Anatomie des Kosmos, die in der Medizin zur Sprache kommt – das ist die Pointe Hildegards, womit sie die Linie der antiken Medizin weiterführt, aber auch modernen medizinanthropologischen Ansätzen wie etwa dem Viktor von Weizsäckers nicht fern steht.

„Gott schuf auch die Elemente der Welt. Alle Weltelemente befinden sich im Menschen, und mit ihnen wirket der Mensch. Sie heißen aber: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Diese vier Grundstoffe sind in sich selber dermaßen durchflochten und verbunden, daß keines vom anderen geschieden werden kann; und die halten sich so im Gesamtverband zusammen, daß man sie das Firmament, das feste Gefüge des Weltalls, nennt ... Die Elemente trinken alles, was zur Natur des Menschen gehört, wie ja auch der Mensch die Elemente in sich hineinnimmt; denn der Mensch lebt mit ihnen und sie mit dem Menschen, und dementsprechend strömt auch das Blut des Menschen" (Hildegard 1981, S. 69).

Der Körper ist das Medium der Elemente wie umgekehrt diese das Medium seiner *vita activa* darstellen. Ferner bilden die verflochtenen Elemente die Grundfeste der Welt. Sie stellen auch die *compositio corporis humani* dar. Hildegard eröffnet ihre „Heilkunde" mit der *Mikro- und Makrokosmos-Analogie*. Insonderheit weisen die Anatomie der Erde und die Physiologie des Leibes Entsprechungen auf. Das ewig Bewegte der Natur ist der Grund für die innere und äußere Unruhe des Menschen: *homo destitutus* zu sein, ein „unten hingestellter" „preisgegebener" – dies ist ein der Natur entstammendes Existenzial des Menschen.

Die Elemente sind bei Hildegard im Sinne der griechischen *physis* entwickelt: als das Wachsende und Erblühende. Ihr Wort dafür ist: *viriditas*, „das Grün", „die Frische", treffend mit „Grünkraft" übersetzt. Auch der *Leib*, sofern er gesund ist, „grünt" und zeigt jene sprießende Kraft und Frische, die den Frühling charakterisieren. Im einzelnen nun werden die Elemente wie folgt spezifiziert: „Das *Feuer* ist die höchste Kraft im Firmament und unter den Elementen und hat fünf Kräfte: Hitze, Kühle, Feuchte, Luftigkeit und Beweglichkeit. ... Die *Luft* hat vier Kräfte: sie sendet Tau aus, läßt alle Grünkraft herausprießen, bewegt den Windhauch, durch welchen sie Blüten hervorlockt, und verteilt die Wärme, durch die sie alles reifen läßt. ... Das *Wasser* hat fünfzehn Kräfte: Wärme, Luftigkeit, Feuchtigkeit, Aufwallen, Geschwindigkeit, Beweglichkeit; ferner gibt es den Bäumen Saft, den

Früchten Geschmack, den Kräutern die Grünkraft; mit seiner Feuchtigkeit trieft es weiterhin in allen Dingen, es hält die Vögel, nährt die Fische, belebt die Tiere durch seine Wärme, hält die Kriechtiere in seinem Schleim zurück und faßt so alles zusammen. ... Die *Erde* ist von Natur aus kalt und hat sieben Kräfte: teilweise ist sie im Sommer kühl und im Winter warm, dann birgt sie in sich die Grünkraft und die Dörrkraft (ariditas), läßt Pflanzen hervorsprießen und hält die Tiere am Leben und trägt so den ganzen Bestand" (Hildegard 1981, S. 76 f., S. 84).

An diesen unsystematischen Ketten von Merkmalen erkennt man, daß die aristotelischen Qualitätenpaare Hildegard nicht genügen. Sie macht an den Elementen eine vitale Wechselwirkung aus, welche man als „Lebenskraft" bezeichnen kann. Auf diesem dynamischen Grund differenziert Hildegard die Bildekraft der Elemente für den Menschen weiter aus. Das Feurige übersetzt sich in Gehirn, Blut, Nerven und Sinnesvermögen, d. h. es ist zuständig für intelligente und sensorische Leistungen und für den Wärmekreislauf. Die Luft ist zuständig für die Durchdringung des Körpers mit der Seele sowie für die Spezifikationen leiblicher Regungen: Die Sexualität, die Affekte, die Mobilität und der Rhythmus des Leibes. Emotionale und leibliche Dynamiken sind Modifikationen des Atems. Das Wasserhafte spielt die führende Rolle in den leiblichen Modifikationen des Festen und Fluidalen; es erfaßt den Leib in seiner Plastizität einerseits und in der Strömungsform seiner Funktionen und Erregungen.

Mit der *compassio* der Erde hat Hildegard eine fast symbiotische Beziehung erfaßt, durch welche der Körper zur Mitbewegung der „großen" Natur wird, wie umgekehrt diese den Menschen auch „mitleidet". Elementische Natur und *Leib* sind sich wechselseitig Resonanz. „Weil der Mensch aus den Elementen geschaffen ist, wird er auch durch die Elemente unterhalten, lebt im Verkehr mit ihnen und unterhält sich mit ihnen (in eis ac cum eis conversator)" (Hildegard 1981, S. 243). In der „Heilkunde" vertieft sie sich in die Kommunikation zwischen Leib und den großen Medien des Lebens, den Elementen. In aller Ausführlichkeit und mit ebenso stupenden wie krausen Einsichten entfaltet Hildegard die Einzelheiten von Sexualität, Zeugung, Schwangerschaft, Geburt, Menstruation, von Frauen- und Männerleiden, von Schlafen und Wachen, von Organ- und Gemütserkrankungen, von Stoffwechselkrankheiten und Diätetik.

Aus der Konsonanz von Leib und Elementen leitet Hildegard eine doppelte Verantwortung ab: diejenige für die eigene Gesundheit und diejenige für die Natur. Jedes Tun des Menschen findet sein Echo im eigenen Leib und in der Welt. Die Leib-Element-Symbiose heißt: Die Welt ist, wie der Mensch handelt. Gewöhnlich stehen Leib und Elemente in einem lebensdienlichen Gleichgewicht. Dies zeichnet positiv die Ontologie des Leibes aus. Krankheit wird von daher „negativ" bestimmt: Sie markiert etwas Abwesendes, einen Mangel, etwas Fehlerhaftes. Sie ist nicht die Gegenkraft zum gesunden Leib. Sie ist darum wesenlos, nichtig, besser: nichtigend, kein *faciens*, sondern ein *deficiens*. Darum kann auch nicht die Krankheit, sondern nur der kranke Mensch in seinem Verhältnis zu sich selbst und zur Mitwelt behandelt werden. Diese Beziehung wird in der modernen Medizin umgedreht.

Medizinhistorisch ist die Stellung des Paracelsus (1493-1541) bis heute umstritten: Gilt er den einen als genialer Erneuerer, so den anderen als geltungssüchtiger Scharlatan. Dieser Streit interessiert hier nicht. Vielmehr geht es um die Deutung des Lebensprozesses, wie sie sich aus seinem chemistischen wie semiologischen Weltbild ergibt, das den Körper als die komplexeste Verdichtung von Bedeutungen im Reich der Natur erscheinen läßt. Mit dieser Formel des Menschen ist Paracelsus ein Nachfahre der Elementenlehre und der *Mikro-/Makrokosmos-Analogie* (Braun 1969, 1981; Pagel 1962). Der Leib ist elementisch gedacht. Die *Alchemie* bietet die Deutung dieses Zusammenhangs der corporalen Welt: sie identifiziert die Elemente, die Zusammensetzungen der Stoffe, die Operatoren und Transformationsprozesse. So führt Paracelsus in seiner Hauptschrift „Philosophia sagax" (1537/8) aus: „Er (= der Mensch) hat das von den vier Elementen zusammen, in ein Stück, ausgezogen, hat auch das Wesen der Weisheit, der Kunst und Vernunft von dem Gestirn ausgezogen, und hat beide Wesen, der Elemente und des Gestirns, in eine massam zusammengestellt, welche massam die Schrift limum terrae nennt. So sind also zwei corpora aus der massa geworden, das siderische corpus und das elementische. Und nach dem natürlichen Licht (= lumen naturale, Äther) heißt es das fünfte Wesen; das ist, die massa ist ausgezogen, und in das selbige ist das Firmament und die Elemente in eins gebracht worden. Aus dem folgt nun: was aus den vieren ausgezogen ist, daß es das fünfte sei, und die vier sind aber in ihm gleich wohl wie in der Mutter" (III, 69).

Der Mensch ist Konzentrat, d.i. die Quintessenz der Natur, so wie das Licht Quintessenz der Elemente ist. Dabei hat der Mensch einen doppelten *Leib*, den corporalischen und den siderischen. Darin folgt Paracelsus dem platonischen wie christlichen anthropologischen Dualismus. Er gibt ihm freilich seine Pointe: Der corporalische Leib wird aus Erde und Wasser gebildet – das entspricht dem Lehm, Schlamm, Ton, Kloß, woraus der Mensch geformt wird – und „schwimmt" in der Luft, die als Lebensmedium auch Chaos heißt. Sein anderer Körper ist von der siderischen Materie, also dem Element Feuer, und bildet seinen (materialisierten) Geist-Körper.

"So ist also der Mensch in zween Leiber gesetzt, das ist in den sichtbaren und den unsichtbaren, das ist in den elementischen und himmlischen. Nach diesem merkt jetzt weiter: der Leib kommt aus den Elementen, der Geist aus dem Gestirn. Aus dem folgt jetzt, daß die Elemente den Leib führen müssen und der Himmel seinen Geist; das ist: was die Elemente handeln, dient in den Leib des Blutes und Fleisches, der aus den Elementen ist, und was der Himmel im Menschen himmlisch handelt, das dient in das Sinnen und die Gedanken. Weiter: aus den Elementen ißt und trinkt er zur Erhaltung seines Bluts und Fleischs, aus dem Gestirn ißt er sein Sinnen und Gedanken in seinem Geist. Denn im Leibe wohnet Blut und Fleisch, im Himmel wohnt Sinnen und Gedanken" (III, 72; S. 84-107).

Diese Doppel-Leiblichkeit entspringt der quintessentialen Stellung des Menschen in der Natur: In dem einen unterliegt er ihr als bedürftiges Wesen, in dem anderen ist er Regent des Handelns, das sich als „Kunst mechanica" oder „sapientia luminis naturae" (III, 85) zeigt. Beide Seiten des Menschen fallen in die Zuständigkeit des Arztes. Der Arzt bewegt sich in *einer* Welt, der Welt der *Analogien*, die sich unendlich durch die Medien der Dinge, Leiber und Sprachen ausdehnen. Was der Arzt am Leib entziffert, sind Spuren, Indizes, Symptome von un-

sichtbaren Verhältnissen des Körperinneren und von unsichtbaren Verkettungen des Körpers mit seinen Umwelten (darin folgt Paracelsus der hippokratischen Medizin). Die Körper-Signaturen bilden so einen Text des *Leibes*, der sich ins Innere wie ins Kosmische erstreckt. Dies bezeichnet die semiologische Seite des Medizinkonzepts des Paracelsus (Foucault 1980; Böhme 1988, S. 55-60; Böhme 1988, S. 185-192).

Die Doppel-Leiblichkeit ist durchaus nicht metaphysisch zu verstehen. Der Leib als Mikrokosmos ist ein Ensemble von schwer entzifferbaren Mensch/Umwelt-Beziehungen, von Nah- wie Fernverhältnissen, die in den „Signaturen" die man am besten als Symptom-Komplexe ansieht, zu lesen sind. Der Leib ist die Inkorporierung nicht nur der Kulturgeschichte, sondern auch der Naturgeschichte. Darum hat die *Medizin* den menschlichen Körper in der Verknüpfung mit den kosmischen und irdischen Bedingungen seiner Möglichkeit zu verstehen. Als Bühne der Naturgeschichte offenbart sich der Leib als Verwandter noch des Allerfernsten und Unmenschlichsten.

Gewalten und Ängste

Aus der Mythen- und Religionsgeschichte sind viele *Katastrophen*-Szenarien bekannt, die zum Ausdruck bringen, daß die Elemente – wenn nicht universell, so doch kulturübergreifend – als furchterregende Zerstörungsmächte angesehen wurden. Es ist nur daran zu erinnern, daß noch der aufgeklärte Dichter Ovid in seine „Metamorphosen" zwei ausführliche Berichte über Fast-Untergänge der Erde einflicht: den *Mythos* von *Deukalion*, der parallel zur biblischen Sintflut auch deswegen verläuft, weil sowohl die griechisch-römische wie die jüdische Kultur auf gleiche vorderorientalische Sintflut-Mythen zurückgriffen. Der zweite Katastrophen-Mythos wird von Ovid in der Geschichte des *Phaëton* erzählt, der mit dem Sonnenwagen beinahe einen Weltbrand auslöst. Kataklysmos und Ekpyrosis (Wasser- und Feueruntergänge) sind feste Vorstellungsfiguren in der griechischen Kultur und haben auch in der Philosophie ihren Ort gefunden, etwa wenn Heraklit das Werden und Untergehen des Weltalls im Feuer lehrt, die Stoa von regelmäßigen Weltbränden ausgeht oder Platon mehrfach vom Untergang des sagenhaften Atlantis berichtet, das in der europäischen Kultur einen phantasmatischen Kern für Wasser-Katastrophen darstellt. Erdbeben sind der griechischen Kultur vertraut und zählen zu den ersten Phänomenen, für welche die Vorsokratiker nach wissenschaftlichen Erklärungen suchten – jenseits der Zuständigkeit, die im Mythos der Meergott Poseidon auch für die Erdbeben innehatte. Dieser Gott, wovon die „Odyssee" noch lebhafte Züge bewahrt, ist zugleich derjenige, von dem die tödlichen Ungewitter des Meeres ausgehen: der Schrecken aller Seefahrer von der „Odyssee" bis zu „Moby Dick". Wie das Wasser nicht nur labt, sondern in den Abgrund reißt, so spendet die Luft im Atem nicht nur Lebenskraft, sondern ist Schauplatz des wirbelnden Chaos, das Tiere, Menschen, Städte mit Entsetzen überzieht. Am furchtbarsten offenbart sich die Macht des Wetters im Blitz und Donner, die oft den obersten Göttern als Insignien ihrer Macht vorbehalten sind (*Jupiter* wird gern auch der Adler zugeordnet, als Symbol der majestätisch-erhabenen, schwerelosen Seinsweise, welche entgegengesetzt ist der lastenden Schwere und Enge des menschlichen Daseins; darin ist der Gegensatz der Elemente von Erde und Luft/Äther ausgedrückt).

Mit der „historischen Anthropologie" haben die Elemente als Medien von Katastrophen insofern zu tun, als sie die kulturgeschichtlich wirksamen Szenarien der „großen Ängste" hergeben. Dies ist ein kaum bearbeitetes Feld, sieht man von Ausnahmen ab wie z. B. Jean Delumeaus „Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts" (1989), worin der *Angst* vor dem Meer ein Kapitel eingeräumt wird. Doch ist dies nichts gegen die ungeheuren Verzweigungen der Angst. Soweit unsere Zeugnisse reichen, haben sich diese Ängste vor der Natur gerade im Medium der Elemente entwickelt. Im Gegenzug wird die *Technik* ihre Macht genau in den Medien der Elemente entfalten: von der Zähmung des Feuers bis zu den Energietechniken, von den mythischen Flugphantasien bis zur Weltraumreise, von der Erfindung des Schiffes bis zur Territorialisierung des Meeres, von der mythischen *Gaia*, fruchtbare Mutter und verschlingender Abgrund, bis zur Erde, die in allen Tiefen und Höhen in den Besitz des Menschen genommen ist. In Feuer, Wasser, Erde und Luft wird die Macht der Natur am intensivsten erfahren und darum sind sie die großen Schulen der Angst. In Feuer, Wasser, Erde und Luft wird aber auch die Machtentfaltung der Menschen durch Technik am nachhaltigsten etabliert, wodurch deutlich wird, daß Technik die großartigste Unternehmung zur Vertreibung der Angst vor Natur ist, die wir kennen. Sie ist darin unmittelbare Erbin der Religionen, welche die Ängste, die die Technik real zu suspendieren verspricht, symbolisch stillzustellen suchten.

Diese Geschichte der Angst als Teil einer historischen Anthropologie ist noch zu schreiben. Sie wäre radikal anti-rousseauistisch und unromantisch, wenn man Rousseau und die Romantik als die Referenzpunkte nimmt, von denen die modernen Weltbilder einer friedlichen, geordneten und den Menschen wie eine gute Mutter sanft umschließenden Natur ausgehen. Es sind dies kulturelle Spätformen, die sich einer Stadt-Kultur verdanken, bereits unabhängig von Unbill und Gewalt der Natur. Die längste Strecke der Geschichte ist der Mensch von der *Angst*, welche eine unberechenbare, mal wohltuende, mal tödlich zuschlagende Natur auslöst, beherrscht worden. Niemals reichte es aus, daß die Menschen sich in Stämmen, Städten oder größeren Imperien zusammenschlossen. Die Religionen und Mythen legen ein beredtes Zeugnis davon ab, daß das menschliche Leben, die Einrichtungen der Lebensfristung und der Melioration der Überlebensbedingungen als fragil und ständig von Untergängen bedroht angesehen wurden.

Gewiß sind es immer auch die Menschen selbst, die sich wechselseitig zur Quelle der Angst wurden; Ängste spiegeln soziokulturelle Gewaltverhältnisse. Nicht zufällig aber hat Thomas Hobbes diese zwischenmenschliche Angst gerade mit dem Naturzustand identifiziert (Leviathan, 1641). Der Mord, eine im Tierreich den Menschen einzigartig zeichnende Handlung, ist der Kern dieser Angst. Man darf nicht vergessen, daß in den alten Religionen die Götter die mythischen Masken des *Bösen* tragen: Sie wollen die Menschen töten. Diese uralte Angst vor den bösen Göttern ragt noch in die Sintflut-Geschichte des wütenden Wettergottes *Jahwe* oder in die Opfer-Szenerie zwischen *Abraham* und *Isaac* hinein. Welch eine maßlose Brutalität herrscht bei den dynastischen Kämpfen der Götter in der „Theogonie" Hesiods. Die Mächte, welche numinos die Welt beherrschen, müssen verfriedlicht werden: Das ist der erste Schritt zum Frieden auf Erden. *Religion* ist die symbolische Form dieser Verfriedlichung. Sie drückt in den positiven Bindungen, die sie zu den Göttern zumeist über Opfer-Rituale schafft, die Umkehrung dessen aus, was dieser Beziehung zugrundeliegt: die maßlose Angst. Die Griechen der Epoche vor der Polis-Kultur hatten aufgrund dieser primären Ungesichert-

heit und Existenzangst den Menschen als *ephemeros* bezeichnet: den Flüchtigen, denjenigen, der täglich unterworfen ist. Die bösen, gewaltigen und gewaltsamen, rachsüchtigen und auf den armen Menschen oft auch noch scheelen, kränkbaren und jähzornigen Götter: Sie repräsentieren die angsterfüllte Lebenslage der Menschen in einer übermächtigen Natur, in und von der sie leben müssen, die ihre Verehrung heischt und die dennoch aufs grausamste den Menschen beseitigt, im Sturm der Elemente.

Was für eine gewaltige Strecke kultureller Entwicklung muß von hier bis zu der platonischen Idee gegangen werden, daß die Natur den göttlichen *Nous* darstellt, eine schöne und lebensdienliche Ordnung. Es ist ein Gedanke, der sich weniger der leiblichen Erfahrung der Elemente verdankt als dem daseinsentlasteten Nachdenken in einer Akademie im Schutz der Polis. Auch die gerechte Ordnung der ägyptischen *Ma'at* ist eine auf Verfriedlichung zielende Konstruktion, die aber die Bindekräfte von Staat und Gesellschaft auch schon voraussetzt (Assmann 1990). Die harmonikalen, auf Gleichgewicht und Ausgleich, auf Beruhigung der Gewalten, auf Form und Gerechtigkeit zielenden religiösen und philosophischen Weltbilder wären weniger aus ihrer immanenten Logik und Semantik als aus ihrer Funktion zu erklären, die sie für die grundlegende Kulturaufgabe haben, nämlich die Stillstellung der elementaren Ängste. Nicht nur der Tod, als Tribut an die gleichgültig über die Menschen hinweggehende Natur, ist dabei zentral, sondern die großen Sphären der Gewalten, welche Empedokles in die Tetrade der Elemente zusammengefaßt hat.

Vulkanausbrüche, Erdbeben, Feuerstürme, Unwetter, Überschwemmungen und Dürrekatastrophen, Meeresorkane und Schiffsuntergänge, auch Einschläge von Großmeteroiten, anhaltende Kälteeinbrüche – Katastrophen also, die oft als Erschütterungen der Grundfesten sozialer Ordnung verstanden wurden, auch wenn sie nur größere Landstriche zerstörten –, werden nicht nur in verschiedenen Kulturen, sondern auch innerhalb der Geschichte des Abendlandes völlig unterschiedlich erlebt, verarbeitet und gedeutet. Es ist eine Illusion anzunehmen, ein Vulkanausbruch oder ein Erdbeben seien in der Antike dasselbe wie im Mittelalter oder heute. Man weiß darüber zu wenig. Auch bedürfte es einer historischen Abgrenzung von *Katastrophen*, die hier als solche der Elemente gelten, von anderen kollektiven Verheerungen, wie z. B. den Epidemien und Seuchen oder den großen Kriegen. Man hat am ehesten die homogenisierenden Deutungen beachtet, durch welche die Pest, ein Unwetter oder ein Erdbeben gleichermaßen als Strafe Gottes oder als dunkler Schicksalsschlag gedeutet wurden. Oder man hat Katastrophen, gleich welchen Typs, mit dem Aussetzen sozialer Bindekräfte und schlagartigen *Anomien* zu korrelieren versucht. Ereignisse wie z. B. das Erdbeben von Lissabon (1755) oder Erzählungen wie Heinrich v. Kleists „Erdbeben zu Chili" (1807) gaben derartigen modernen Sichtweisen das Schema vor: Modellhaft ist an ihnen zu studieren, wie Prozesse postkatastrophischer Anomie nicht nur herrschende Ideologien kollabieren lassen, sondern zu einer stressbedingten, „wilden" Hausse von Deutungen mit willkürlichen semantischen Überschreibungen des offensichtlich Sinnlosen führen, bis sich die alten Integrationskräfte oder neue Gleichgewichte sozialer Ordnung über der Wunde, die der Gesellschaft geschlagen wurde, wieder schließen. Selbst über die Geschichte solcher postkatastrophischen Deutungswirbel weiß man wenig, nicht einmal über die häufige Verbindung zwischen Katastrophen und Sündenbock-Syndromen (auch dies hatte Kleist schon erkannt). Doch selbst wenn die mentalen Reflexe auf kollektive Ka-

tastrophen in ihren historischen Formen erforscht wären, so hätte man wenig gewonnen für eine Kulturgeschichte des Zusammenhangs von Katastrophen-Typen und Formen der *Angst* und ihrer Verarbeitung, worauf eine historische Anthropologie der Elemente gerade zielt.

Nicht auf die „Physik" von Elementar-Katastrophen kommt es an, sondern auf die kulturellen Imagologien, die sich um sie lagern. Die Ängste, die durch die destruktiven Dynamiken von Wasser, Feuer, Luft oder Erde mobilisiert werden, sind als Todesängste oder als „gehindertes Weg!", wie Hermann Schmitz (1967) die Angst als leiblich gefesselten Fluchtimpuls kennzeichnet, nur abstrakt benannt. Sie unterscheiden sich nicht nur im aktuellen Erleben, sondern auch in dem, was man die jeweiligen Erwartungsängste nennen könnte.

Zum einen heißt dies: Die leibliche Präsenz aktueller Katastrophen unterscheidet sich nach dem materiellen Medium, in dem sie auftreten. Das Beben der Erde läßt Angst aus einem kulturell unauffälligen leiblichen „Grund" entstehen, nämlich der Verwirrung des *kinästhetischen Sinns*. Auf dem Wasser etwa wird Gleichgewicht nicht erwartet, hinsichtlich der Erde aber ist es eine wahrhaft „fundamentale" Voraussetzung von Selbstgefühl und Handlungskompetenz. Die Panik, die aus dem plötzlichen Abriß der kinästhetischen Koordinationen hervortaumelt, fühlt sich anders an als die Angst, welche aus dem übermaßstäblichen Stress des Kälte- oder Wärmeempfindens bei Erfrierungs- oder Verbrennungskatatstrophen aufspringt. Nicht einmal phänomenologisch sieht man hier klar, was auch für die Differenzierung der Lüste gilt, die sich an die vier Elemente knüpfen. Die Elementar-Katastrophen jedenfalls zeigen eindrucksvoll, wie recht die griechischen Philosophen hatten, wenn sie die Elemente als die sinnliche Natur entwarfen: Es gibt eine unlösliche Verknüpfung zwischen den Elementen und den eigenleiblichen Empfindungen, wobei diese Unlöslichkeit es ist, die in den Katastrophen zur leiblichen Panik führt. Sie sind die fürchterlichen Lektionen, durch die uns das symbiotische Ineinander von *Leib* und Natur demonstriert wird. Bei Hitze- oder Kältekatastrophen ist, bei zumeist gegensätzlichem Zeitverlauf, die leibliche Empfindungsebene vor allem die *Haut*: Sie bricht als die liminale Sphäre, in welcher sich Abgrenzungsprozesse von Innen und Außen, leibliche Integration und Wärmeregulation abspielen, zusammen. Dies ist etwas anderes als Angstsituationen, die sich auf das Medium Luft richten. Die erstickende Enge, die in der Brust entsteht und sich vergeblich im Fuchteln der Arme und Beine Raum, nämlich Luft zu machen versucht, ist eine andere Angst als diejenige vor Hitze oder Kälte oder als die beim Beben der Erde, wenn unwillkürliches Klammern an irgend etwas den Ausfall der leiblichen Verklammerung von Erde und Leib kompensieren soll (wie Kleist treffend beschreibt). „Luftenge" wiederum unterscheidet sich je nachdem, ob im plötzlichen Abriß das Atmen abgedrosselt wird oder, wie nach Bergwerks-Unglücken berichtet, in einem langen Prozeß „die Luft ausgeht" was zunächst zu einem Rhythmus von Rettungsversuchen und Apathie führt, bis ein Zustand leiblichen Verdämmerns eintritt, in welchem sogar für panische Angst zu wenig Luft da ist.

Bei Elementar-Katastrophen – jedenfalls bei Vulkanausbrüchen, Erdbeben, plötzlichen Überflutungen, Taifunen – kommt hinzu, daß sie mit einer energetischen Wucht eintreten, die alle gesellschaftlichen *Abgrenzungssysteme* durchschlagen und darum den ganzen Leib instantiell mitreißen. Dieser gleichzeitige Zusammenbruch von kulturellen und leiblichen Grenzen belehrt darüber, daß alle zivilisatorischen Einrichtungen einen fundamental leiblichen Sinn haben: Sie

stellen Staffelungen von Abgrenzungen dar, die das primäre Abgrenzungssystem, den integrierten Leib, schützend umhüllen. Gewiß ist Kleidung ein erweiterter Leib, aber auch das Haus, die Stadt, die Grenze zum Meer (der Deich) etc. Zumindest übernehmen sie subsidiär oder verstärkend leibliche Funktionen der Abgrenzung bzw. des Austausches von Außen nach Innen. Elementische Katastrophen zeigen, daß ein leibliches Band nicht nur zwischen Körper und Elementen, sondern auch zwischen diesem und seinen zivilisatorischen Umgebungen bestehen: Sie sind gewissermaßen „eingeleibt" (es gibt nicht nur eine Einkörperung der Zivilisation, sondern auch umgekehrt deren Einleibung). In seiner Erzählung zeigt Kleist eindrucksvoll, daß der gleichzeitige Kollaps leiblicher und zivilisatorischer Abgrenzungssysteme den Menschen sozusagen zum „reinen" Lebewesen machen – ohne das Bewußtsein, das ihn als soziale Identität auszeichnet. Die Tragik dieser Erzählung besteht darin, daß die Protagonisten fälschlich meinen, daß „Lebewesen" und mithin „Natur" zu sein gleichbedeutend mit Frieden wäre: weswegen sie durch die Katastrophe, die einen Naturzustand herbeiführt, sich gerettet wähnen. Sie unterliegen dem Wahn eines rousseauistischen Naturzustands der Unschuld und werden, tödlich, darüber belehrt, daß ihm der Progrom entspringt, dessen Opfer sie werden. Der Naturzustand des Menschen weckt nicht nur paradiesische, sondern ebenso und vielleicht vor allem mörderische Züge.

Ist die *Leib-Phänomenologie von Katastrophen* nach den vier Elementen noch auszudifferenzieren, so gilt dies erst recht für deren kulturelle Imagologien. Es muß hier genügen, die Spannweite eines solches Untersuchungsfeldes im Blick auf die historische Anthropologie anzudeuten. Die Sintflut-Legende der Bibel und der Deukalion-Mythos der griechischen Überlieferung weisen eine Erstaunlichkeit auf: Gerade Kulturen, die nicht von Überschwemmungskatastrophen heimgesucht waren, finden zu deren klassischer Formgebung. Daraus ist etwas wichtiges zu entnehmen: Imagologien elementischer Katastrophen sind nicht an Realereignisse gebunden. Die kulturelle Ubiquität der Erfahrung von Elementen vorausgesetzt, entwickelt sich deren Tradierung abgelöst von der Realität nach Logiken, die für die Überlieferungsstruktur der jeweiligen Kultur oder Epoche typisch sind. Gerade der Ausbruch des Vesuv im Jahre 79 n. Chr. beweist als Ausnahme diese Regel: Wir haben hier den äußerst seltenen Fall, daß die Konservierung des historischen Augenblicks (in den versunkenen Städten Herkulaneum und Pompeji) gleichsam den Glutkern immer neuer Überlieferungen darstellt. Das ist weder nötig noch üblich. Charakteristisch ist vielmehr die Erzählung des Simonides von Keos, bei dem das Erdbeben, welches das Haus über einer Festversammlung zusammenstürzen läßt, so daß hinterher die Leichen zwecks Totenfeier nicht mehr zu identifizieren sind, zum Anlaß zu einer Theorie der topographisch arbeitenden Mnemotechnik wird (Goldmann 1989). In gewisser Hinsicht ist das Ereignis gleichgültig gegenüber dem, was daraus gemacht wird: Ist es hier eine Theorie der Erinnerung, so ist es normalerweise Erinnerung selbst, die das Ereignis ablöst, überlagert, weiterspinnt, ausmalt, mit anderen Ereignissen verknüpft usw. Simonides liefert also die Meta-Erzählung zur Frage, wie Erzählungen von Katastrophen entstehen.

Dies ist der erste Zusammenhang, der für Elementen-Katastrophen und kulturelle Imagologien darzustellen wäre: die Geburt der *Erinnerung* und der *Erzählung* aus der Katastrophe. Ihre Schrecken und die Lust des Überlebens sind die energetischen Antriebe, die verständlich machen, warum das Erzählen von Naturkatastrophen – wie das Heilige – eine eigenartige Fusion entgegengesetzter Ge-

fühle kultiviert, die in der Poetik des 18. Jahrhunderts dann als das „angenehme Grauen" (Zelle 1987), als das Erhabene oder, heute in psychoanalytischer Sicht, als Angstlust dargestellt wurden (Balint 1960). Über das Erzählen werden die namenlosen Ängste, in denen der Körper zum bloßen Schauplatz von Elementargewalten wird, benennbar und sind mit Formen der religiösen und philosophischen, später auch der sozialen und psychologischen Interpretationen zu verbinden. Wo dies gelingt, wie in den Ovidschen Fassung der *Deukalion-* oder *Phaëton*-Mythe, der biblischen Sintflutgeschichte, dem Brief von Plinius d. J. über den Vesuv-Ausbruch, in den Montan-Erzählungen der Romantik (Böhme 1988), den großen Meer-Epopöen von E. A. Poe, Hermann Melville oder Joseph Conrad – um einige Beispiele zu geben –, dort ist eine kulturell repräsentative Codierung von elementischen Katastrophen und den ihnen angeschlossenen Gefühlen und Deutungsmustern erreicht, die für weite Rezipientenschichten zu unterschiedlichen Zeiten ein Tableau für das imaginäre Erleben eigener tiefenstruktureller Elementar-Emotionen bereitstellt.

Für eine kulturanthropologische Differenzierung von elementischen *Katastrophen* sind ferner kultur- und geomorphologische Faktoren zu berücksichtigen. Sind die angesprochenen „klassischen" Erzählungen abgelöst von Realereignissen, so kommt es hier gerade auf die Verbindung mit Realgegebenheiten an, welche das Erleben von elementischen Katastrophen in einen jeweils unterschiedlichen Erwartungshorizont plazieren. Das vorantike Zweistromland und das alte Ägypten können hier als Beispiele dienen: sind beide Kulturen „potamisch" also Flußkulturen in dem Sinn, wie Ernst Kapp (1845), Leo Frobenius (1921) oder Carl Schmitt (1942) geomorphologische Faktoren in die Analyse kultureller Formationen einbeziehen, so bestehen völlig unterschiedliche Erwartungsdispositionen hinsichtlich von Überschwemmungen: Während der Nil für periodische Bewässerungen der Anbaugebiete sorgt und so positiv in eine von Fruchtbarkeits- und Erneuerungssymbolen bestimmte Religion einbezogen werden konnte, so haben die ebenfalls periodischen Fluten des Euphrat-Tigris-Gebietes aufgrund mehrfacher Groß-Katastrophen zur Bildung der Sintflut-Sage und ihrer symbolischen Besetzung im Rahmen gewaltgesättigter Götterkämpfe Anlaß gegeben. Daß die „Odyssee" intensiv mit Ungewittern und Schiffsbruch auf offener See befaßt ist, hängt mit der beginnenden Lösung der griechischen Kultur vom Festland und von einem Schiffsverkehr in Sichtnähe der Küste zusammen. Die „Odyssee" ist auch ein Zeugnis davon, daß man mit der *Angst* vor dem offenen Meer fertigwerden muß, um eine Kolonialmacht zu werden. Marco Polo, der den Landweg nach China erschloß, hatte mit Ängsten vor fremden Kulturen zu kämpfen und mußte dazu kulturelle Kompetenzen entwickeln; Kolumbus, der den ozeanischen Raum eroberte, mußte – was für die Neuzeit wesentlicher wurde – mit dem unermeßlichen Raum (vgl. die kopernikanische Wende) und den ihn erfüllenden abstrakten Ängsten (z.B. der Leere) fertig werden; dazu war keine „ethnographische" Kompetenz erfordert. Meeresnahe Länder wie z.B. Holland und Norddeutschland sind in ihren kulturellen Selbst- und Leitbildern historisch stark von der kämpferischen Auseinandersetzung mit dem Meer in Form von Deichbau und Landgewinnung geprägt. Die Ängste, die hier bewältigt werden mußten, weisen gänzlich andere Verarbeitungsmuster auf als die Einübung in die Nachbarschaft zu einem aktiven Vulkan, die in der Vesuv-Umgebung kulturprägend wurde.

Schließlich zeigt die mediale Faszinationskraft von Naturkatastrophen, entweder in Form von Berichterstattung oder in Spielfilmen, daß es auch in den industriellen, dem Vernehmen nach aufgeklärten Gesellschaften ein großes Potential abrufbarer kultureller *patterns* gibt, die aus der realen wie imaginären Geschichte im Umgang mit den destruktiven Seiten der vier Elemente entstammen. Naturkatastrophen sind – und dies gilt vielleicht schon mehrere tausend Jahre – extrem gut geeignet, das gesamte kulturelle Register von magischen wie wissenschaftlichen, religiösen wie literarischen, abergläubischen wie moralischen, kognitiven wie psychischen Dispositionen *auf einmal* zu mobiliseren. Was sonst auf unterschiedliche Institutionen verteilt, was in soziale Schichten und kulturelle Deutungsebenen ausdifferenziert ist, was in den Personen als Tiefen- und Oberflächenstrukturen, als unterschiedliche Rollensegmente auseinanderfällt – dies erfährt bei großen Elementar-Katastrophen eine instantielle und kollektive Mobilisierung und Verschmelzung. Durch diese entsteht die eigenartige kathartische Wirkung, welche die großen Untergänge in den Elementen selbst noch in den massenmedialen Aufbereitungen unserer Tage aufweisen: Sie nutzen die historischen Tiefenschichten, welche sich in der Kulturgeschichte der Elemente und ihrer psychisch-symbolischen Codierung abgelagert haben.

Literatur

Bachelard, G.: L'eau et les rêves, Paris 1942. Bachelard, G.: La terre et les rêveries de la volonté, Bd. 1.; La terre et les rêveries du repos, Bd. 2, Paris 1947/48. Bachelard, G.: Psychoanalyse des Feuers, München 1949. Balint, M.: Angstlust und Regression. Ein Beitrag zur psychologischen Typenlehre, Stuttgart 1960. Banzhaf, H.: Der Mensch in seinen Elementen: Feuer, Wasser, Luft und Erde. Eine ganzheitliche Charakterkunde, München 1993. Behringer, W./Ott-Koptschalijski, C.: Der Traum vom Fliegen. Zwischen Mythos und Technik, Frankfurt/M. 1991. Benzenhöfer, U. (Hg.): Paracelsus, Darmstadt 1993. Böhme, G.: Alternativen der Wissenschaft, Frankfurt/M. 1980. Böhme, G.: Der offene Leib. Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte, Berlin 1989, S. 44-58. Böhme, G./Böhme, H.: Feuer Wasser Erde Luft. Kulturgeschichte der Naturwahrnehmung in den Elementen, München 1996. Böhme, H.: Geheime Macht im Schoß der Erde. Das Symbolfeld des Bergbaus zwischen Sozialgeschichte und Psychohistorie. In: Böhme, H.: Natur und Subjekt, Frankfurt/M. 1988, S. 67-144. Böhme, H.: Transsubstantiation und symbolisches Mahl. Die Mysterien des Essens und die Naturphilosophie. In: Zum Naturbegriff der Gegenwart, Bd. 1, Stuttgart 1994, S. 139-158. Böhme, H. (Hg.): Die Elemente in der Kunst. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 5, H. 1 (1996). Bourke, Th. E.: Vorsehung und Katastrophe. Voltaires Poème sur le désastre de Lisbonne und Kleists Erdbeben in Chili. In: Richter, K./Schönert, J. (Hg.): Klassik und Moderne, Stuttgart 1983, S. 228-253. Braun, L.: Paracelsus und der Aufbau der Episteme seiner Zeit. In: Donandl, S. (Hg.): Die ganze Welt der Apotheken. Festschrift für Otto Zekert, Salzburg 1969, S. 7-18. Braun, L.: Paracelse. Nature et philosophie, Straßbourg 1981. Braun, L.: Paracelsus. Alchemist – Chemiker – Erneuerer der Heilkunde. Eine Bildbiographie, Zürich 1990. Breidert, W. (Hg.): Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die

Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen, Darmstadt 1994. BREMER, D.: Licht als universales Darstellungsmedium. In: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 18 (1974), S. 185-206. BULLRICH, K.: Atmosphäre und Mensch, Frankfurt/M. 1981. BURKERT, W.: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977. CADUFF, G. A.: Antike Sintflutsagen, Göttingen 1986 [=Hypomnemata Bd. 82]. CICERO, M. T.: Vom Wesen der Götter. (De natura deorum), Lat./Dt., hg. v. W. Gerlach, u. K. Bayer, 3. Aufl., München/Zürich 1990. CLAUSBERG, K.: Kosmische Visionen. Mystische Weltbilder von Hildegard von Bingen bis heute, Köln 1980. CONGER, G. P.: Theories of Macrocosmus and Microcosmus, New York 1967. CORBIN, A.: Meereslust. Das Abendland und die Entdeckung der Küste 1750-1840, Berlin 1990. DELUMEAU, J.: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Reinbek 1989. DESSAUER, F.: Prometheus und die Weltübel, Frankfurt/M. 1959. DIELS, H./KRANZ, W. (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, 11. Aufl., Zürich/Berlin 1964. DIETERICI, F. H.: Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert n. Chr. aus den Schriften der lautern Brüder, 8 Bde., 1858-1876. DUNDES, A. (Hg.): The Flood Myth, Berkeley 1988. FAUST, V. (Hg.): Wetter – Klima – menschliche Gesundheit, Stuttgart 1986. FIELDING, X.: Das Buch der Winde, Nördlingen 1988. FRANKEL, H.: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, 4. Aufl., München 1993. GALEN: Peri Kraseon (De Temperamentis Libri III), hg. v. G. Helmreich, Stuttgart 1964. GEBHARDT, W. (Hg.): Licht. Religiöse und literarische Gebrauchsformen, Frankfurt/M./Bern/New York/Paris 1990. GIGON, O.: Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod zu Parmenides, 2. Aufl., Basel 1968. GOLDAMMER, K.: Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie in ihrer wissenschaftsgeschichtlichen Stellung und Eigenart. In: Medizinhistorisches Journal 6 (1971), S. 5-35. GOLDMANN, St.: Statt Totenklage Gedächtnis. Zur Erfindung der Mnemotechnik durch Simonides von Keos. In: Poetica 21 (1989), S. 43-66. GRESSMANN, H. (Hg.): Altorientalische Texte zum Alten Testament, 2. Aufl., Leipzig 1926. GUNKEL, H.: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1921. HELLPACH, W.: Geopsyche. Die Menschenseele unter dem Einfluß von Wetter und Klima, Boden und Landschaft, 8. Aufl., Stuttgart 1977. HILDEGARD VON BINGEN: Scivias, ed. A. Führkötter et A. Carlevaris, Pars I/II (= Corpus Christianorum, tom XLIII A/B), Turnhout 1978. HILDEGARD VON BINGEN: Heilkunde (Causae et Curae). Das Buch von Grund und Wesen der Heilung von Krankheiten, übers. u. erl. v. H. Schipperges, 4. Aufl., Salzburg 1981. HILDEGARD VON BINGEN: Welt und Mensch. Das Buch „De Operatione Dei" übers. u. erl. v. H. Schipperges, Salzburg 1965. HILDEGARD VON BINGEN: S. Hildegardis abbatissae opera omnia. In: Migne, J. P. (Hg.): Patrologica Latina, tom. 197, Paris 1952. HILDEGARD VON BINGEN: Naturkunde. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen in der Schöpfung (=Physica), hg. v. P. Riethe, 4. Aufl., Salzburg 1989. JURSS, F./MÜLLER, R./SCHMIDT, E. G. (Hg.): Griechische Atomisten, 4. Aufl., Berlin 1991. KAMPER, D. (Hg.): Atlantis zum Beispiel, Darmstadt/Neuwied 1986. KAPP, E.: Vergleichende Erdkunde, Braunschweig 1845. KRAFFT, M.: Vulkane, Feuer der Erde, Ravensburg 1993. KRAMER, J.: Sturmfluten. Küstenschutz zwischen Ems und Weser, 5. Aufl., Norden 1986. LÄMMLI, F.: Vom Chaos zum Kosmos. Zur Geschichte einer Idee, Basel 1962. LAMB, H. H.: Klima und Kulturgeschichte. Der Einfluß des Wetters auf den Gang der Geschichte, Reinbek 1989. LAMBERT, W. G./MILLARD, A. R./CIVIL, M. (Ed.): Atra-hasis. The Babylonian Story of the Flood (with the Sumerian Flood Story, by M. Civil), Oxford 1969. LIEBESCHUTZ, H.: Das allegorische Welt-

bild der heiligen Hildegard von Bingen, Leipzig/Berlin 1930. LINDBERG, D. C.: Auge und Licht im Mittelalter, Frankfurt/M. 1987. LIPPMANN, E. O. von: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, Berlin 1919. LÜTH, J. Ch.: Die Struktur des Wirklichen im empedokleischen System „Über die Natur", Meisenheim/Gl. 1970. MOLLAT DU JOURDIN, M.: Europa und das Meer, München 1993. NEUMANN, W./JACOBS, F./TITTEL, B.: Erdbeben, Köln 1986. OEHLER, K.: Ein Mensch zeugt einen Menschen. Über den Mißbrauch der Sprachanalyse in der Aristotelesforschung, Frankfurt/M. 1963. OVID (= Publius Ovidius Naso): Metamorphosen, Lat./Dt, übertragen v. E. Rösch, 13. Aufl., München/Zürich 1992. OVID (= Publius Ovidius Naso): Metamorphosen, 3 Bde., hg. u. komm. v. M. Haupt, R. Ehwald u. M. v. Albrecht, 11. Aufl, Zürich/Dublin 1969. PAGEL, W.: Das medizinische Weltbild des Paracelsus: seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis, Wiesbaden 1962. PAGEL, W./WINDER, M.: Die Konjunktion der irdischen und himmlischen Elemente in der Renaissancephilosophie und im echten Paracelsus. In: Domandl, S. (Hg.): Paracelsus. Werk und Wirkung, Festgabe für Kurt Goldammer, Wien 1975, S. 187-204. PARACELSUS, THEOPHRASTUS VON HOHENHEIM: Sämtliche Werke. 1. Abt.: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften, 14. Bde., hg. v. K. Sudhoff, München/Berlin 1922-1933. PARACELSUS, THEOPHRASTUS VON HOHENHEIM: Werke, 5. Bde., hg. v. W.-E. Peuckert, Basel 1965-1968. PLATON: Werke in acht Bänden, Gr./Dt., Darmstadt 1983. POPITZ, K.: Die Darstellung der vier Elemente in der niederländischen Graphik von 1565-1630, Diss. phil., München 1965. PUTSCHER, M.: Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen, Wiesbaden 1973. REST, H.: Vulkane und Vulkanismus, 3. Aufl., Stuttgart 1987. RIESS, G.: Traumbild Feuer. Von der elementaren Wandlungskraft, Olten 1986. RÖSLER, W.: Lukrez und die Vorsokratiker. In: Classen, C. J. (Hg.): Probleme der Lukrezforschung, Hildesheim/Zürich/New York 1986, S. 57-73. RÜFNER, V.: Homo secundus Deus. Eine geistesgeschichtliche Studie zum menschlichen Schöpfertum. In: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 63 (1955), S. 248-291. SACHS, E.: Die fünf Platonischen Körper. Zur Geschichte der Mathematik und der Elementenlehre Platons und der Pythagoreer, Berlin 1917. SALLMANN, K.: Studien zum philosophischen Naturbegriff der Römer mit besonderer Berücksichtigung des Lukrez. In: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 7, hg. v. E. Rothacker, Bonn 1962, S. 140-284. SCHMITT, C.: Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Köln 1981. SCHMITZ, H.: System der Philosophie, Bd. II/1: Der Leib, Bonn 1965. SCHMITZ, H.: System der Philosophie, Bd. III/1: Der leibliche Raum, 2. Aufl., Bonn 1988. SCHÖNER, E.: Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie, Wiesbaden 1964. SCHOTT, A./SODEN, W. v. (Hg.): Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1981. SIMEK, R.: Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992. STEINER, R.: Prometheus. Ikonologische und anthropologische Aspekte der bildenden Kunst vom 14. bis zum 17. Jahrhundert, München 1991. STÖCKLEIN, A.: Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt, München 1969. TELLE, J. (Hg.): Parerga Paracelsia. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart, Stuttgart 1992. TELLENBACH, H.: Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes, Salzburg 1968. TITUS LUCRETIUS CARUS: De rerum natura/Welt aus Atomen, Lat./Dt., hg. v. K. Büchner, Stuttgart 1981. TREUMANN, R.: Die Elemente. Feuer, Erde, Luft und Wasser in Mythos und Wissenschaft, München 1994. WATSON, L.: Heaven's Breath. A Natural History of the Wind, London 1984. WEBSTER, Ch.: From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science, Cam-

bridge 1982. WEGENER, Ch.: Der Code der Welt. Das Prinzip der Ähnlichkeit in seiner Bedeutung und Funktion für die Paracelsische Naturphilosophie und Erkenntnislehre, Frankfurt/M./Bern/New York/Paris 1992. ZAHLTEN, J.: Creatio Mundi. Darstellungen der sechs Schöpfungstage und naturwissenschaftliches Weltbild im Mittelalter, Stuttgart 1979. ZAJONC, A.: Die gemeinsame Geschichte von Licht und Bewußtsein, Reinbek 1994.

Friedrich Cramer

Leben

Was heißt Leben? Versuch einer Definition

Ludwig Wittgenstein sagt am Ende seines „Tractatus": „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort. Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems." Dennoch ist das Problem des Lebens auch ein wissenschaftliches Problem und dieses soll hier in erster Linie behandelt werden. Aber es ist eben nicht nur ein wissenschaftliches Problem, das ergibt sich vor allem daraus, daß wir selbst Lebewesen sind. Irgendwann müssen wir als Biologen, Mediziner, als Forscher die Subjekt-Objekt-Grenze überschreiten. „Um Lebendes zu erforschen, muß man sich am Leben beteiligen. Die Physik ist nur objektiv, der Biologe ist auch subjektiv. Die toten Dinge sind sich fremd, die Lebewesen sind, selbst in der Feindschaft, gesellig," sagt Victor von Weizsäcker im „Gestaltkreis" (1973, S. 248). Wir müßten uns außerhalb des Lebens stellen, um das Leben erforschen zu können, und das können wir nicht, solange wir leben.

Auch methodisch gibt es eine Schwierigkeit. Seit Descartes ist die wissenschaftliche Methodologie analytisch, insbesondere wenn man es mit hochkomplexen Gegenständen zu tun hat. Descartes schreibt in „Sur la méthode": „Wenn ein Problem zu komplex ist, als daß du es auf einmal lösen kannst, so teile es in kleinere Unterprobleme, die dann jedes für sich lösbar sind. Durch Zusammensetzung dieser Lösungen findest du schließlich die Gesamtlösung." Das ist eine richtige Anweisung für tote Systeme. Lebendiges kann man nicht zerschneiden, sonst stirbt es. Durch Anatomie am Toten lassen sich zwar wichtige Fragen beantworten, aber sicherlich nicht die Frage: Was ist Leben? Das Leben ist dann bereits entflohen. Auch steht ja das Lebendige nicht still, es wächst, es entwickelt sich, es

altert. Wenn man also ein Teilproblem herausgreift und löst, und dieses dann als Mosaiksteinchen wieder in das Gesamtbild einsetzen will, so hat sich der Gesamtorganismus längst geändert, ist ein anderer geworden, das Steinchen findet keinen Platz mehr, ja, die Wunde der Biopsie hat sich längst geschlossen.

Auch der klassische Zeitbegriff der Newtonschen Zeit als einer gleichförmig unbeeinflußbar dahinfließenden *Dauer* ist auf das Leben nicht anwendbar. Leben hat *immer* einen Anfang und ein Ende, es evolviert, es bewegt sich nicht auf einer Bahn, auf einer newtonschen Trajektorie, sondern es evolviert als Baum, als phylogenetischer oder ontogenetischer Stammbaum mit Bifurkationen oder einfach als Baum im Walde. „Der Lebensvorgang ist nicht eine Sukzession von Ursache und Wirkung, sondern eine *Entscheidung*" (v. Weizsäcker 1973, S. 212).

Aus all diesen Gründen ist eine Definition von Leben unmöglich. Man kann nur eine Reihe von Bedingungen aufzählen, die das Leben charakterisieren. Die hier aufgezählten Bedingungen sind gewiß nicht vollständig. Auch hat in der Geschichte der Menschheit die eine oder andere der Bedingungen mehr oder weniger im Vordergrund gestanden. Dennoch soll hier versucht werden, sich mit diesen Bedingungen auseinanderzusetzen. Diese sind: Konstanz des Lebendigen, Reproduzierbarkeit, Evolution, Steuerung und Rückkopplung, Hohes Energieniveau – Leben als Gratwanderung, Singularität, Symbiose, Anfang und Ende.

Konstanz des Lebendigen

Wir bewundern an der Natur ihre sich immer wiederholende Konstanz, die Symmetrie einer Blüte, das geometrische Muster eines Tannenzapfens, die (scheinbare) Gleichartigkeit der Fichten in einem Walde, die Symmetrie einer Blüte. Im Leben ordnet sich die tote Materie zu hochkomplexen Gebilden, die ihre Ordnungsschemata in Vererbungsgesetzen weitergeben können. Je tiefer man in die molekularen Bereiche der Biologie vordringt, indem man die Erbsubstanz, die Nukleinsäure, erforscht, umso deutlicher sieht man diese Ordnungsschemata. Wir können die Vererbungsschrift der Doppelhelix lesen, gewissermaßen den *corpus juris*, nachdem im Reiche der Natur die Konstanz sich immer wiederherstellt. *Ordnung* ist in unserem herkömmlichen Begriffssystem etwas Statisches. Fast automatisch denkt man bei raumzeitlicher Ordnung an einen Endpunkt, an welchem alles in dieser vorgegebenen Ordnung erstarrt. Kristallisation wäre dann das Idealbild von Ordnung und Konstanz. Die Ordnung des Lebendigen ist jedoch kein statisches Phänomen, ist nicht dem Kristall vergleichbar. Leben ist auf der einen Seite ein dynamisches Entstehen von Ordnung, ein Wiederherstellen von Konstanz, das aber immer vom Zerfall, vom Übergang in Chaos begleitet wird. Auf der anderen Seite ist Leben Zerfall. Die Evolution der Arten könnte nicht verstanden werden, wenn es nicht das Prinzip der Selektion gäbe, d. h., wenn nicht mit dem Entstehen einer neuen Art andere Arten ausstürben. Die Bakterien im Komposthaufen könnten nicht existieren, wenn sie nicht die hochkomplexen, molekularen Strukturen der Blätter und Gräser in diesem aufgeschichteten Haufen zerstören würden.

Für jedes Lebewesen ist eine Form, eine Gestalt typisch, an der wir dieses Lebewesen erkennen und in das Gesamtsystem unserer Umwelt einordnen. Obwohl es zwischen den ausgeformten Gestalten kleinere oder größere Abweichungen gibt, bleibt ein bestimmtes Grundmuster immer konstant. Ja, es scheint so zu sein,

daß die Natur mit bestimmten Mustern „spielt". Ein Blatt ist zwar immer ein Blatt, aber es kann gezackt, lancetteförmig, gefiedert, lederartig, stachelig variiert werden. Sogar Schmetterlingsflügel können als Mimikry die Form eines Blattes haben. D.h. die gleiche Form kann auf völlig verschiedenen Wegen oder zu verschiedenen Zwecken erreicht werden. Das Baumblatt zur optimalen Durchführung der Photosynthese, der blattähnliche Schmetterlingsflügel, um den Schmetterling zwischen den Blättern unsichtbar zu machen.

Wissenschaft ist das Bestreben, in der Vielfalt der Formen Ordnungsprinzipien aufzufinden und im günstigsten Falle diese Formen und ihre Beziehungen in mathematische Ausdrücke zu fassen. Seit Roger Bacon gilt die Mathematik als das Tor und der Schlüssel zur Wissenschaft. Viele physikalische Vorgänge lassen sich mit Gleichungen beschreiben, genau genommen mit linearen Differentialgleichungen. Die Fallgesetze (Galilei), die Planetenbewegungen (Newton) oder die Strahlung weißglühender Metallfäden (Max Planck) kann man mathematisch in eine allgemeingültige Form und Formel fassen. Aber ist das gleiche auch mit dem Lebendigen möglich? Hier ist alles viel komplexer. Die Strukturen und Prozesse des Lebens greifen ineinander, sind Netzwerke, also wird es sicherlich sehr viel schwieriger sein, die Ordnungen des Lebendigen zu verstehen. *Komplexität* ist aber kein Grund dafür, die wissenschaftlichen Prinzipien aufzugeben, z.B. Kausalität und Determinismus. Die *Quantenmechanik* hat indeterministische Elemente und stellt nicht etwa das Ende der Physik sondern eine wichtige Erweiterung dar. Victor v. Weizsäcker (1973, S. 225) sagt im „Gestaltkreis": „Die Biologie begrüßt diesen Bundesgenossen, denn die klassische Physik war es, deren Strenge auch einen biologischen Indeterminismus hemmen mußte: man konnte nicht zwei widersprechende Naturbegriffe nebeneinander haben. Jetzt kann die Biologie daran gehen, ihren Indeterminismus methodisch und logisch durchzuführen, und er erweist sich als ein nicht etwa milderes sondern als ein noch strengeres Gesetz als der Determinismus."

Die Konstanz der Formen in der Natur ist nichts Beliebiges, die Formen hängen in regelmäßiger Weise miteinander zusammen. Es gibt Grundmuster von Bauplänen, die weit variiert werden können. So treten etwa innerhalb der Fischarten keine völlig neuen Dinge auf, wie neuartige Gliedmaßen oder neue Organe, und selbst dort, wo Organe für neue Funktionen entstehen, z.B. Flügel zum Fliegen, entwickeln sie sich nach dem gleichen Prinzip durch „Transformation", so die Flügel aus den Vorderbeinen der Reptilien. „Natura non facit saltus", die Natur macht keine Sprünge, sagt Leibniz. Diesen Satz können wir heute nicht mehr aufrechterhalten, die Kontinuität des Lebendigen ist nur scheinbar. An den Übergangsstellen, an denen tatsächlich etwas Neues entsteht, sind Ordnungsbrüche geradezu notwendig. Die Systeme müssen durch chaotische Bifurkationen gehen, es finden Phasensprünge statt: Das Miteinander von Ordnung und Chaos bildet das eigentliche Schöpfungspotential der Natur.

Reproduzierbarkeit

Ein Charakteristikum des Lebendigen ist es, daß Leben sich reproduzieren und vermehren kann. Schon in der Schöpfungsgeschichte (Genesis 1, 11) heißt es: „Und Gott sprach, es lasse die Erde aufgehen, Gras und Kraut, das sich besame, und fruchtbare Bäume, da ein jeglicher nach seiner Art Frucht trage *und habe sei-*

nen eigenen Samen bei sich selbst auf Erden." Und der Autor des Buches *Hiob* wundert sich darüber, daß der Vogel Strauß sozusagen *von selbst* entsteht: „Der Fittich des Straußes hebt sich fröhlich. Dem frohen Storch gleicht er an Flügeln und Federn. Doch läßt er seine Eier auf der Erde, und läßt sie die heiße Erde ausbrüten. Er vergißt, daß sie möchten zertreten werden, und ein wildes Tier sie zerbreche. Er wird so hart gegen seine Jungen, als wären sie nicht sein, achtet's nicht, daß er umsonst arbeitet." Die Reproduktionsprozesse des Lebendigen sind uns zwar vertraut, weil wir mit ihnen aufwachsen, dennoch sind sie nichts weniger als selbstverständlich. Wie kann ein Organismus mit 10.000 bis 100.000 Erbeigenschaften sich identisch reproduzieren? Was sichert die ungeheure Präzision der Reproduktion des Lebens? Gibt es eine *vis vitalis*, die – außerhalb des Lebens stehend – das *richtige Leben* immer wieder herstellt? Das haben viele Zeitalter geglaubt; ein solcher Glaube ist mit der modernen wissenschaftlichen Einstellung unvereinbar. Lebendige Organismen vermehren sich, solange die äußeren Bedingungen, in erster Linie die Nahrungsquellen, dazu ausreichen, so oft und so rasch wie möglich. Colibakterien teilen sich unter günstigen Bedingungen alle dreißig Minuten, d. h. innerhalb von 14 Stunden sind aus einem Bakterium mehrere Milliarden geworden, so viele wie es zur Zeit Menschen auf der Erde gibt. Aber die Bedingungen sind eben niemals ideal günstig, Leben stößt immer an Grenzen. Das haben viele Frühkulturen gewußt und deshalb bestimmte Handlungen oder Bezirke mit Tabus belegt. Mit der modernen Wissenschaft scheint dieses Urwissen verlorengegangen zu sein, das Lebendige explodiert und droht sich selbst zu ersticken.

Evolution

Die Idee, daß alles Lebendige evolviert, ist durch Darwin zum erstenmal in klarer Form in die Wissenschaft eingeführt worden. Er hat als erster einen Stammbaum der Arten gesehen und aufgestellt, wenn auch damals noch sehr unvollständig. Das Leben ist also *nicht* konstant, es verändert sich, es evolviert. Neue Arten bilden sich und alte sterben aus. Man schätzt, daß es heute auf der Erde 5 Millionen verschiedene Arten von Pflanzen und Tieren gibt. Insgesamt hat es aber, wie man aus der Paläontologie weiß, etwa 500 Millionen Arten im Laufe der Erdgeschichte gegeben. Was wir heute sehen, ist 1% dessen, was die Natur im Laufe ihrer Geschichte hervorgebracht hat. Es gibt seit Darwin eine wirkliche *Naturgeschichte*. Die bis dahin statische, in sich ruhende Natur steht nur für das Auge des kurzsichtigen Beobachters stille, in Wahrheit stellt sie einen dynamischen Prozeß dar, in dem eines sich aus dem anderen entwickelt. Unter Selektionsdruck werden aus den genetischen Varianten einer Art diejenigen überleben und sich fortpflanzen, die sich der jeweiligen Umwelt am besten anpassen können, und so driften die Arten immer weiter auseinander. Die Variation der Arten geht aus von Punktmutationen in den jeweiligen Genen, die meisten Mutationen sind unvorteilhaft und führen zu einem Aussterben der betreffenden genetischen Variante, die wenigen vorteilhaften Änderungen pflanzen sich fort.

Darwin hat durch Vergleich der Merkmale Verwandtschaften festgestellt und die Paläontologen haben aus Versteinerungen weiter zurückliegende Verwandtschaften rekonstruiert. Es gibt aber auch durchaus Arten, die seit 300 Millionen Jahren konstant sind, z. B. die Meeresschnecken, aus denen die Versteinerungen

der Ammoniten sich bildeten; diese gibt es heute noch als lebendige Wesen in der Tiefsee. Die biochemische Taxonomie hat solche Stammbäume in den letzten 50 Jahren verfeinern und quantifizieren können, so daß man die Abstände in Prozenten angeben kann; z. B. sind Pferd und Esel ebenso weit voneinander entfernt wie Mensch und Affe (1%). Mensch und Affe sind ihren Erbeigenschaften nach zu 99% gleich.

Was bestimmt die Richtung der Evolution? Nach welchen Kriterien verzweigen sich Stammbäume? Die Darwinsche Theorie löste vitalistische theologische Schöpfungstheorien endgültig ab, obwohl das Darwin selbst zunächst nicht voraussah. Der Evolutionismus stellt ein operationelles Schema aus Zufall und Notwendigkeit dar. Durch einzelne Punktmutationen, oder wie wir heute wissen, durch sogenanntes *Exon-Shuffling* entsteht eine mehr oder weniger große genetische Variationsbreite, aus der dann die Selektion erfolgt. So gesehen geschieht an jedem Verzweigungspunkt ein irreversibler Schritt. Die Summe der Erbanlagen ändert sich; die neuen Eigenschaften passen sich in die Umwelt ein und behaupten dort ihren neuen Platz, aus dem sie nicht mehr herausspringen können. Wenn die Eigenschaften aber nicht in die Umwelt hineinpassen, so geht das Lebewesen unter. Jeder Verzweigungspunkt der Evolution ist also ein Sprung. Evolution, die von außen betrachtet ein kontinuierliches System des Lebendigen darstellt und gerade deshalb auch von Darwin entdeckt werden konnte, ist in ihrem tatsächlichen Mechanismus diskontinuierlich im physikalischen und mathematischen Sinne. Sie findet in einer *irreversiblen* Zeitskala statt. Dies ist ein tief einschneidender physikalischer Paradigmenwechsel. Newton hatte die Zeit als skalare Meßgröße im Prinzip als reversibel angenommen. Wurfbahnen, Trajektorien sind wiederholbar, Pendel schwingen gesetzmäßig hin und her, die Planeten bewegen sich periodisch. Für Newton sind irreversible Fälle Sonderfälle, die zumindest im Rahmen der Physik des 18. Jahrhunderts nicht behandelt werden können. Nun stellt sich seit Darwin heraus, daß die realistischen Fälle, die unser Leben und unsere Existenz betreffen, irreversibel sind. Demnach ist die newtonsche Physik ein Sonderfall. Das wurde zunächst nicht zur Kenntnis genommen. Der Positivismus negierte diese unbequeme, ja ungemütliche Erfahrung. Etwa ab 1890 greift Ludwig Boltzmann den Gedanken der Irreversibilität auf. Aber erst mit Lars Onsager und Ilya Prigogine wird er allgemeines Gedankengut.

Steuerung und Rückkopplung

Leben erhält sich und seine Homöostase durch unzählige rückgekoppelte Kontroll- und Steuerungsmechanismen: Kreislaufregulationen, Blutdruck, Körpertemperatur, Wasserhaushalt, Mineralhaushalt, Nahrungsaufnahme und -ausscheidung und unzählige andere, die wiederum alle ineinander greifen. Auch die Evolution der Arten ist rückgekoppelt an die Lebensbedingungen, die die jeweils neue Art vorfindet.

Das Wachsen eines Organismus ist kein einfaches Zusammensetzen von Bausteinen, kein automatisches Aufeinandertürmen nach einem festen Programm. Für den Aufbau des Lebendigen gibt es gewissermaßen ein Basisprogramm, das aber im Einzelfall je nach verschiedenen Bedingungen variiert werden kann. Das Wachstum eines Organismus besteht einmal in der Teilung der Zellen, zum anderen in dem Größen- und Längenwachstum der einzelnen Zellen. Dabei hängt al-

les voneinander ab. Die Zellen der einen Region kontrollieren das Wachstum der anderen Region. Und es gibt wiederum übergeordnete Steuergene (Homöoboxen), die größere Zellgruppen organisieren und dem *Spemannschen Organisator* verglichen werden können. Wachsen ist also eine Gesamteigenschaft, die sich nicht auf einen Teil des Systems eingrenzen läßt. Wachsen ist in hohem Maße rückgekoppelt, und stark rückgekoppelte dynamische Systeme können unter bestimmten Randbedingungen in chaotische Zustände einmünden. Leben organisiert sich selbst, wobei die Information für diese Selbstorganisation im Informationsband der DNS gespeichert ist und von dort abgegriffen wird. Ist das Leben also ein Automat, der irgendwann einmal aufgezogen wird oder aufgezogen worden ist und nun nach den dem Automaten innewohnenden Gesetzen automatisch abläuft? Ist das Leben in einem Schöpfungsakt entstanden?

Jedenfalls ist Leben kein einfaches Ursache-Wirkungs-Schema, es ist ein Netzwerksystem, bei dem jeder Teil auf das Ganze zurückwirkt, dazu auch noch ein dynamisches Netzwerksystem, welches sich in Raum und Zeit verändert, so daß unter den gleichen Bedingungen am selben Raumpunkt etwas zeitlich Verschiedenes auftreten kann oder unter den gleichen Bedingungen zum gleichen Zeitpunkt etwas räumlich Verschiedenes sich ereignet. Goethe sagte zu Eckermann: „Für Systeme scheint zu gelten, daß sie sich selbst nicht voll zugänglich sind."

Um diese hohe Ordnung im dynamischen System aufrechterhalten zu können, müssen ständig Aufbauprozesse ablaufen, die den das Leben ebenso ständig begleitenden Zerfall kompensieren. Die Ruhe und Konstanz der lebendigen Ordnung ist nur scheinbar. Unter der Oberfläche des Makroskopischen finden Stoff- und Energiekreisläufe statt, ohne die das Leben sofort zusammenbrechen müßte. Leben strömt und ruht zugleich.

Hohes Energieniveau – Leben als Gratwanderung

Es ist nicht nur eine Alltagserfahrung, daß alle Strukturen mehr oder weniger schnell ihre Ordnung einbüßen, wenn man nicht ständig für die Wiederherstellung dieser Ordnung etwas tut, sondern es ist auch ein physikalisches Gesetz, daß sich im sogenannten *Zweiten Hauptsatz der Thermodynamik* fassen läßt. Dort ist der Entropiebegriff eingeführt, der ein Maß für die zunehmende Unordnung, bzw. für den mit allen dynamischen Prozessen verknüpften Energieverlust ist. Danach ist es unmöglich, z. B. Verbrennungswärme vollständig in mechanische Energie umzusetzen. Es bleibt notwendigerweise immer ein „Verlust". Lebendige Strukturen sind die höchst organisierten Strukturen, die wir kennen. Schon um ein einfaches Bakterium aufzubauen, muß die Ordnung von einer Milliarde Bausteinen der DNS fehlerlos sein. Der hohe Ordnungsgrad des Lebendigen ist ein extrem unwahrscheinlicher Zustand. Nach dem Zweiten Hauptsatz müßte alles Leben rasch kollabieren und alle hochgeordneten Strukturen zerfallen, verwesen. Der Tod ist ein Zustand, in dem ein Organismus nicht mehr durch Energiezufuhr von außen gestützt wird, deshalb brechen seine sämtlichen Systeme zusammen.

Man kann einen lebenden Organismus als ein System definieren, welches seine Ordnungsstrukturen durch ständige Aufnahme von äußerer Energie erhält und sogar weiter ausbaut. Das geschieht keineswegs im Widerspruch zum Zweiten Hauptsatz. Die zugeführte Energie wird zum Erhalt und zum Ausbau von Strukturen verwendet.

Auf unserer Erde ist das meistens die Sonnenenergie, sie wird von grünen Pflanzen zur chemischen Synthese von Nahrungsstoffen verwendet (Stärke, Zukker), also zu einer Umwandlung von elektromagnetischer Lichtenergie (Sonnenlicht) in chemische Energie (z.B. Traubenzucker, Stärke). Die Nahrungsstoffe nimmt unser Organismus auf, paßt sie chemisch unseren Bedürfnissen an (Verdauung) und wandelt sie in der Muskelbewegung in mechanische Energie, in der Tätigkeit der Nerven in elektrische Energie, in der Aufrechterhaltung der Körpertemperatur in Wärme oder mit Hilfe unserer Stimmbänder in Schallenergie um. Leuchtkäfer können chemische Energie wiederum in Licht verwandeln, womit sich der Kreislauf geschlossen hätte.

Das Fortbestehen des Lebens ist also grundsätzlich ein erklärbares Phänomen, wenn die dazu notwendigen Umsetzungen und Stofflüsse durch Hereinpumpen von sehr viel Energie gedeckt werden. Leben ist in diesem Sinne äußerst kostspielig. Es ist kein Gleichgewicht. Im Gleichgewicht ist eine Kugel in einer Mulde: wenn man sie anstößt, rollt sie immer wieder an den Ruhepunkt zurück. Leben ist auch kein ruhiges Dahinfließen in einem Flußbett, d.h. immer an der tiefsten Stelle der Landschaft. Leben ist vielmehr eine Bergbesteigung unter hohem Aufwand von Energie und Können mit einer anschließenden Gratwanderung. Mit Kraft und Anstrengung kommt man nach oben, wenn man oben ist, kann man mit Vorsicht, Intelligenz und bergsteigerischem Können auf einem schmalen, unter Umständen gefährlichen Grat entlangwandern. Das nennt man physikalisch eine *dissipative Struktur*. Es verbraucht Energie, diese ermöglicht den Aufbau von Strukturen, die weit vom Gleichgewicht entfernt sind, und zu ihrer Aufrechterhaltung Energie verbrauchen (dissipieren, von lat. dissipare = verteilen, verbrauchen). Woher nehmen Zellen oder höhere Organismen die Energie, um den unwahrscheinlichen Zustand weit entfernt vom Gleichgewicht aufrechtzuerhalten? Dafür gibt es eine ganze Reihe biochemischer Mechanismen, die allen Lebewesen vom einfachsten Bakterium bis zum Homo sapiens gemeinsam sind. Hierzu zählt insbesondere der den Traubenzucker abbauende Prozeß, der im sogenannten Zitronensäurezyklus stattfindet und zur Erzeugung und Regenerierung des „Universalbrennstoffes" ATP dient. Um nur ein Beispiel für die Intensität dieser Prozesse zu geben: Jeder Mensch erzeugt und regeneriert innerhalb von 24 Stunden sein eigenes Körpergewicht an ATP. Die Ruhe der lebendigen Struktur ist tatsächlich nur scheinbar.

Singularität

Ein lebendiger Organismus entsteht in einer Folge von Bifurkationen. Das beginnt mit dem Ei*sprung*, geht über die Befruchtung, dann über Zell*teilungen*, Keim*bildung*, Sprossungen, Verz*weigungen* von Adern und Nerven. In *jeder* Bifurkation wird das *Chaos* durchschritten, keine Bifurkation ist eindeutig. Da jedes Lebendige seine Entstehung und seine fertige Form einer Folge von Bifurkationen verdankt, ist ein Lebewesen niemals eindeutig: *Es gibt keine zwei gleichen Lebewesen.* Jede lebendige Struktur ist eine Singularität, ein Individuum. Während man in der Physik und ihren Gesetzen stets nach dem *Allgemeinen* sucht und dieses schließlich so verallgemeinert, daß es in Form einer mathematischen Gleichung hingeschrieben werden kann, hat man es im Bereich des Lebendigen immer mit dem Speziellen zu tun, mit dem, was sich gerade nicht verallgemeinern

läßt. Die klassischen Wissenschaftsbegriffe passen im Grunde nicht auf das Leben. Erwin Schrödinger (1951, S. 108) drückt das so aus: „Was ich klar machen möchte, ist kurz folgendes: nach allem, was wir von der Struktur der lebenden Materie gehört haben, müssen wir darauf gefaßt sein, daß sie auf eine Weise wirkt, die sich nicht auf die gewöhnlichen physikalischen Gesetze zurückführen läßt, und zwar nicht deswegen, weil eine ‚neue Kraft' oder etwas ähnliches das Verhalten der einzelnen Atome innerhalb eines lebenden Organismus leitet, sondern weil sich dessen Bau von allem unterscheidet, was wir je im physikalischen Laboratorium untersucht haben."

Symbiose

Ein lebendiger Organismus steht niemals allein, er lebt mit anderen zusammen und ist auf sie angewiesen; man kann so weit gehen, zu sagen, wir leben in Symbiose mit Getreide und Kartoffeln, denn ohne uns gäbe es keine Getreide- und Kartoffelfelder. Räuber und Beute leben in Symbiose und ihre Populationsdynamik ist ein kompliziertes Wechselspiel. Wenn es viele Hasen gibt, werden die Füchse sich vermehren, weil sie reiche Beute haben, bis sie schließlich die Hasen fast ausgerottet haben und eine Hungersnot unter den Füchsen ausbricht, so daß sie dezimiert werden. Das wiederum gibt den Hasen eine Regenerationsphase, sie vermehren sich praktisch ohne Feinde, bis der Zyklus wieder von vorne beginnt. Solche symbiotischen Verhältnisse können in regelmäßige Oszillationen und auch in chaotische Zustände geraten (Verhulstsches Gesetz). Die *Gaia*-Hypothese von Lovelock (1991) faßt das gesamte Universum als *eine* lebendige Struktur auf, in der alles mit allem zusammenhängt. Alle Symbiosen sind zeitliche Resonanzen, ob es die Colibakterien in unserem Darm sind, die uns bei der geregelten Verdauung helfen, oder die für das Rotschwänzchen höchst unangenehme Symbiose mit dem Kuckuck, oder die Symbiosen auf einem Korallenriff, oder die Symbiose zwischen Ameisen und Blattläusen – um nur einige Beispiele herauszugreifen.

Anfang und Ende

Leben hat immer und notwendigerweise einen Anfang und ein Ende. Es beginnt mit der Zeugung, Geburt, Zellteilung, Sprossung, aus der etwas qualitativ Neues, Einmaliges hervorgeht, und endet mit dem Tod des Individuums, der häufig sogar notwendig ist, damit der Lebensprozeß als Ganzes weitergehen kann. Der Lebensprozeß besteht in einer Verflechtung von strukturerhaltenden Kreisprozessen und irreversiblen strukturverändernden Wachstums- und Alterungsprozessen. Ohne irreversible Anteile kann eine *dissipative Struktur* (Gratwanderung) nicht aufrechterhalten werden. Altern und Sterben sind Teile des Lebens, Leben und Tod bilden eine Einheit. Im Kulturprozeß, der weithin von Todesangst vorangetrieben wird, ist oft versucht worden, diesen unlösbaren Zusammenhang zu verdrängen. Zu Beginn der Moderne, spätestens mit dem Newtonschen Weltbild, hat man versucht, Tod, Altern und Sterben zu eliminieren. Die Newtonsche Welt ist im Grunde zeitlos. Sie existiert ewig. Newton hat sich selbst dazu geäußert. Er hielt Katastrophen durchaus für möglich, er glaubte auch an einen Schöpfergott, aber er war der Meinung, daß uns das sozusagen nichts anginge. Nach einer even-

tuellen kosmischen Katastrophe könne ja der Schöpfer die Welt wieder neu erschaffen. Zwischen den jeweiligen Schöpfungen und Katastrophen laufe das Uhrwerk reibungslos weiter. Die Welt der *Technik*, die sich aus der Newtonschen Mechanik entwickelt hat, ist reversibel und damit zeitlos. Technik ist reproduzierbar und muß reproduzierbar sein. Man kann es geradezu als das Projekt der Moderne bezeichnen, den Tod vergessen zu machen. Sogar die Medizin versucht den Gedanken ans Sterben an das Ende des Lebens zu verdrängen. Je kälter, je wissenschaftlicher sie davon spricht, umso gründlicher verdrängt sie. Schon Ausdrücke wie Sterbehilfe sind verräterisch.

Die Wissenschaften befinden sich *paradigmatisch*, d. h. in ihrem axiomatischen Gefüge, und *methodisch*, d. h. in der Durchführung und Interpretation ihrer Experimente, im Umbruch, seit das Leben zentraler Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden ist. Das Zeitalter der Physik wird durch die Ära der Biologie abgelöst. Paradigmenwechsel sind vor allem Wechsel im Zeitkonzept. Newton hat den Aristotelischen Zeitbegriff durch seine *absolute Zeit* ersetzt. Die Zeit als reversible Dauer, die auch in der Relativitätstheorie und Quantenmechanik gilt, muß ersetzt werden durch einen dynamischen irreversiblen Zeitbegriff, wie er im *Zeitbaum* vorgeschlagen wurde.

Literatur

CRAMER, F.: Fortschritt durch Verzicht – Ist das biologische Wesen Mensch seiner Zukunft gewachsen? Frankfurt/M. 1978. CRAMER, F.: Chaos und Ordnung – Die komplexe Struktur des Lebendigen, Stuttgart 1988; Frankfurt/M. 1993. CRAMER, F. (Hg.): Erkennen als geistiger und molekularer Prozeß, Weinheim 1991. CRAMER, F./KAEMPFER, W.: Die Natur der Schönheit – Zur Dynamik der schönen Formen, Frankfurt/M. 1992. CRAMER, F.: Der Zeitbaum. Grundlegung einer allgemeinen Zeittheorie, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1994. CRAMER, F.: Gratwanderungen – das Chaos der Künste und die Ordnung der Zeit, Frankfurt/M. 1995. LOVELOCK, J.: Das Gaia-Prinzip, Zürich/München 1991. MAYER, E.: Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt, Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo 1984. SCHRODINGER, E.: Was ist Leben?, 2. Aufl., München 1951. WEIZSACKER, V. v.: Der Gestaltkreis, Frankfurt/M. 1973. WITTGENSTEIN, L.: Tractatus logico-philosophicus, 8. Aufl., Frankfurt/M. 1971.

Christoph Wulf

Pflanze

Algen – Sauerstoff – terrestrisches Leben

Nicht nur bilden Pflanzen den Mittelpunkt der Ernährung von Tier und Mensch; sie schaffen die Luft, die wir atmen, um zu leben. Ohne sie gäbe es weder den für tierisches und menschliches Leben erforderlichen Sauerstoff noch die Ozonschicht mit ihrem Schutz gegen kosmische Strahlungen. Mit dem Übergang vom Unbelebten zum Leben, dem Entstehen großer Moleküle, der Bildung von Zellkörpern, der Entstehung anaerober, d. h. ohne Sauerstoff lebender Bakterien kommt es zur Genese der äußerst resistenten blauen Algen, der Zyanophyzeen. Diese erzeugen mit Hilfe von Chlorophyll-Pigmenten aus dem sie umgebenden Wasser Kohlenstoff und transformieren diesen in Sauerstoff und damit zu der für weiteres Leben erforderlichen Atmosphäre. Die dazu erforderliche Energie stammt aus dem Sonnenlicht. Genannt wird dieser Prozeß daher Photosynthese.

Diese Algen bilden die Basis für zwei Entwicklungslinien, die sich im Verlauf der Zeit immer mehr voneinander unterscheiden: *höhere Pflanzen* und *Tiere*. In den meisten Fällen erscheint heute eine Unterscheidung zwischen Pflanzen und Tieren einfach. Pflanzen sind unbeweglich, wachsen an einem Ort und sind unmittelbar von den Elementen umgeben, die sie zu ihrem Wachstum und ihrer Fortpflanzung benötigen. Tiere bewegen sich, verändern ihren Ort, sind unaufhörlich auf der Suche nach Nahrung. Im Unterschied zur Pflanze haben Tiere ein Zentrum. Ihre Zentralisierung hat Einfluß auf alle Ebenen ihres Organismus: Atmung, Blutzirkulation, Hormonverteilung, Stoffwechsel. Im Unterschied dazu findet der pflanzliche Stoffwechsel in den Zellen statt; er ist nicht wie beim Tier spezialisiert und lokaliert. Während sich beim Tier ein an zwei Seiten offenes Verdauungsorgan befindet und seine von Blut und Lymphe durchflossenen Organe in einem Hohlraum liegen, bildet die Pflanze einen „gefüllten Raum". Während die Pflanze zur Photosynthese und mit ihrer Hilfe zum Aufbau organischer Stoffe aus anorganischer Nahrung, also zur Autotrophie, fähig ist, ist das Tier zu seiner Ernährung auf Pflanzen oder im Fall von Kanivoren auf andere von Pflanzen lebende Tiere angewiesen. Während die Zellulose an den Zellwänden der Grund für die „Starre" der Pflanzen ist, sind tierische Zellen plastisch und ermöglichen dadurch die Mobilität der Tiere. Neben einer anderen Art der Fortpflanzung liegt in der Mobilität der Tiere ein zusätzlicher Grund für die im Vergleich zu den Planzen viel größere Zahl und stärkere Mannigfaltigkeit der tierischen Arten.

Das Alter der ersten chlorophyllen Spuren in Bulawayo wird auf drei, der fossilen Ablagerungen blauer Algen auf zwei Milliarden Jahre geschätzt. Dank des in der Folge entstandenen Ozon-Schutzschildes soll das pflanzliche Leben vor 800 Millionen Jahren begonnen haben, sich auf dem Land auszubreiten. Man geht heute davon aus, daß die Anpassung pflanzlichen Lebens an die terrestrischen Bedingungen vor 400 Millionen Jahren ihren Abschluß gefunden hat. Im Paläo-

zoikum, vor etwa 300 Millionen Jahren, kommt es zur Ausbreitung großer Wälder, deren Reste die Kohlevorräte der Gegenwart ausmachen. Mit der Evolution der Pflanzen und Tiere entstehen neue Formen der Fortpflanzung und neue Arten.

Da die terrestrischen Bedingungen wesentlich vielfältiger als die maritimen sind, entsteht auch eine größere Vielfalt der Arten. Unterschiede in Feuchtigkeit und Temperatur haben starke Auswirkungen auf die Pflanzen, die – im Boden verwurzelt – ihren jeweiligen Lebensbedingungen nicht entkommen können, sich also ihnen anpassen müssen, damit sie überleben. So müssen sich die Pflanzen in einem Hochgebirge, in dem es nur eine kurze schneefreie Zeit gibt, beeilen, den Reproduktionszyklus mit Blüte, Bestäubung, Reifung der Früchte und Streuung der Körner abzuschließen. So stehen bisweilen für das Durchlaufen des Reproduktionszyklus nicht einmal zwei Monate zur Verfügung. Die Intensivierung jeder seiner Phasen ist die daraus resultierende Folge. Noch nachhaltiger wirkt sich Trockenheit auf die Lebensbedingungen aus. Sie zwingt die Pflanzen, Vorkehrungen gegen die Verdunstung ihrer Feuchtigkeit zu treffen. Vor allem Kakteen sind in der Lage, in der kurzen Zeit des Regens viel Wasser aufzunehmen, dieses lange in sich zu speichern und sich so gegen Trockenheit zu behaupten. Die Transformation der Blätter mit relativ großer Verdunstungsfläche zu Stacheln und die Übertragung des Chlorophylls und der Photosynthese auf den „Stamm" der Kakteen sind ebenfalls notwendige Anpassungsleistungen.

Auch pflanzliches Leben entkommt nicht der Regel, daß sich Leben auf Kosten anderen Lebens vollzieht. Pflanzen „rivalisieren" um Licht, Luft, Wasser und Mineralien. Einige setzen sich auf Kosten anderer durch, die zurückgedrängt werden oder auf der Strecke bleiben. Ein „Gerangel" um die besten Lebensbedingungen entsteht. Einige Pflanzen setzen sogar Gift gegen andere ein. Im Fall des Nußbaums beispielweise bewirkt dieses, daß keine höheren Pflanzen in seinem Schatten wachsen. In anderen Fällen gibt es Verträglichkeiten und Unverträglichkeiten zwischen Pflanzen. So vertragen sich Erdbeeren mit Kartoffeln, diese aber nicht mit Tomaten usw. Noch entschiedener wehren sich viele Pflanzen gegen Tiere, die davon leben, sie zu zerstören. Den Stacheln vieler Pflanzen kommt diese Aufgabe zu. Doch leben nicht nur die Tiere von den Pflanzen. Auch die Pflanzen „bedienen" sich der Tiere, vor allem zu ihrer Reproduktion mit Hilfe der Bestäubung. In anderen Fällen ernähren sich Pflanzen sogar von Tieren.

Anders als der menschliche Körper wachsen Bäume während ihres ganzen Lebens in die Breite und in die Höhe. Ihre Festigkeit gewinnen sie nicht aus ihrer Mitte, sondern aus Verhärtungen und Verholzungen an ihrem Rand. Nicht innen, sondern am Rande unter der Rinde findet die für das Wachstum des Baumes erforderliche Zirkulation statt. Häufig können daher in ihrer Mitte verletzte oder sogar hohle Bäume weiterleben. Bäume stehen in einem dichten Austauschprozeß mit der sie umgebenden Welt. Nicht nur ernähren sie sich; auch atmen und verdunsten sie. Eine einzige Eiche verdunstet in einem Jahr mehr als 100, ein Hektar Hochwald an einem Tag zwischen 3.500 und 5.000 Tonnen Wasser. Von den jährlich von einem Hektar Wald produzierten 29 Tonnen pflanzlicher Materie wird fast die Hälfte bei der Atmung des Waldes wieder verbrannt. Von den jährlich von der gleichen Fläche erzeugten 14 Tonnen Kohlenstoff wird so viel Sauerstoff erzeugt, daß – trotz seiner nächtlichen Nutzung durch die Pflanzen – der für das tierische und menschliche Leben notwendige Überschuß produziert wird.

Überraschend ist die Vitalität und Langlebigkeit vieler Pflanzen. Besonders Bäume erreichen ein hohes Alter. Kastanien, Linden und Eichen können über

tausend Jahre alt werden. Manche Eiben entstanden vor dem Beginn unserer Zeitrechnung. Sequoien werden über hundert Meter hoch und über 2.000 Jahre alt. Zwei Eukalyptusbäume in Australien haben eine Höhe von 150 Meter erreicht. Das Alter einiger Affenbrotbäume wird auf mehr als 6.000 Jahre geschätzt. So alt einzelne Bäume auch werden mögen, wie Tiere und Menschen unterliegen sie der Irreversibilität der Zeit und der Evolution.

Wildnis – Nahrung – Heilung

Bereits die Mythen machen es deutlich: Das Verhältnis der Menschen zu den Pflanzen ist widersprüchlich: Es oszilliert zwischen Unterwerfung und Behauptung, Agression und Verehrung. Tierisches und menschliches Leben sind auf Pflanzen angewiesen. In allen Kulturen bezeugen *Mythen* diese Abhängigkeit. Die Kultivierung der Pflanzen soll die Angewiesenheit der Menschen verringern. Die Geschichte der Agrikultur ist eine Geschichte der Domestizierung der Planzen und der Maximierung ihres Nutzens für den Menschen. Mit Hilfe der *Genmanipulation* wird die Maximierung des Nutzens in bis vor kurzem undenkbare Dimensionen vorangetrieben. Neue Pflanzen werden hervorgebracht. Damit werden Möglichkeiten realisiert, die in den antiken Mythen den Göttern und in der Genesis Gott vorbehalten waren. Das in das Innere der Pfanzen eingreifende, sie in ihrer Substanz verändernde Verhalten läßt sich als Ausdruck des seit den Anfängen menschlicher Kultur bezeugten Kampfes gegen die Natur verstehen. Im Kampf der olympischen Götter gegen die Titanen wird diese Auseinandersetzung zum Thema. In den Vorstellungen der Griechen und Römer wird Kultur der Natur, dem Wald und der Wildnis abgerungen. Für die Gründung von Städten und die Schaffung von Feldern, die für Landwirtschaft und Viehzucht geeignet sind, muß Wald gerodet und Wildnis kultiviert werden. Die Verringerung des Waldes infolge des Holzbedarfs der athenischen Marine wird bereits im 4. Jahrhundert vor Christus beklagt. Weiter getrieben wird die entschiedene Durchsetzung menschlicher Vorteile gegenüber dem Wald in der Abholzung Norditaliens für den Holzbedarf der großen Flotten der Renaissance-Städte und in der Rodung der tropischen Regenwälder heute. Im Verlauf des Zivilisationsprozesses werden kulturelle Ordungen und gesellschaftliche Institutionen gegen die wildwüchsige Vegetation durchgesetzt. Dies gilt z. B. für Institutionen wie die Ehe. Gefährdet wird sie durch Anarchie und Polygamie, Promiskuität und Wildheit, deren Möglichkeiten mit der Wildnis der Wälder in Verbindung gebracht werden. Auch für das mittelalterliche Christentum ist der Wald Bastion des Heidentums und Reich wildwüchsiger Vegetation und anarchischer Materie. Im Wald sammelt sich der Widerstand gegen den christlichen Imperialismus.

Die Geschichte der Pflanzen ist auch eine Geschichte ihres Verhältnisses zum Menschen. Menschen griffen in die Evolution der Pflanzen ein und beeinflußten sie in ihrem Sinne. Dadurch veränderten sie die natürliche Selektion. In der Folge entstanden Kulturpflanzen, die es ohne menschliche Einflußnahme nicht gäbe. Doch wären auch menschliche Hochkulturen nicht entstanden, wenn es nicht gelungen wäre, Getreide und Gemüse anzubauen und Tiere zu domestizieren. Allmählich entstand in allen Kulturen ein botanisches Wissen, das nicht nur auf den Anbau und die Nutzung von Nahrungsmitteln, sondern auch auf die therapeutische Verwendung von Pflanzen und Mineralien in Krankheitsfällen bezogen war.

Mit dem Seßhaft-Werden der Menschen beim Übergang von der Altsteinzeit zur mittleren Steinzeit vor etwa 15.000 Jahren waren die Menschen darauf angewiesen, die örtlichen Ressourcen für ihre Ernährung besser zu nutzen. An die Stelle des Jagens und Sammelns traten in steigendem Maße die Nutzung von Pflanzen in „*Gärten*" und beim Übergang zur Jungsteinzeit der Anbau von Getreide. Die ersten Gärten waren wahrscheinlich Orte in der Natur, an denen von selbst größere Mengen eßbarer Früchte wuchsen und die zum Schutz der Früchte umzäunt wurden. Auf diesen Ursprung des Gartens verweisen die indogermanische Wurzel von Garten „gher" (einschließen) und die griechischen Wörter „chortos" (Gehege) und „cheir" (Hand). Die etymologische Verwandtschaft von Garten und Hand deutet darauf hin, daß schon bald in den Gärten gearbeitet wurde, um den Ertrag der Pflanzen zu verbessern. Hinzu kommt der Anbau von Pflanzen für ästhetische und religiöse Zwecke. Im Verlauf der historischen Entwicklung gewinnen diese beiden Aufgaben des Gartens an Bedeutung. Die Entwicklung der *Städte*, die mit ihnen verbundene Arbeitsteilung und die an sie gebundene Kulturentwicklung erfordern die Intensivierung des Anbaus von Nahrungsmitteln. Erst ihr systematischer Anbau setzt Menschen für weitere kulturelle Tätigkeiten frei, zu denen die Entwicklung der Religion, der Schrift, des Handels und des Krieges gehören.

Wie stark die kulturelle Nutzung von Pflanzen mit der Entwicklung von Gesellschaften und Kulturen verbunden ist, untersucht die *Ethnobotanik* (Haudricourt/Hédin 1987). Mit Hilfe von Vergleichen arbeitet sie heraus, inwieweit Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Kulturen und Zeiträumen an Gemeinsamkeiten und Unterschieden bei der Verwendung pflanzlicher Nahrungsmittel gebunden sind. Ethnobotanische Forschungen zeigen, wie Gesellschaften Kulturpflanzen austauschen und wie sich dadurch Eß- und Lebensgewohnheiten verändern. Werden diese Fragestellungen um die historische Dimension ergänzt, so wird deutlich, daß jedes Getreide, jedes Gemüse und jedes Obst, jedes Unkraut und jede Heilpflanze, jeder Baum und jede Blume eine Geschichte hat, die mit der historischen Entwicklung der verschiedenen Kulturen in engem Zusammenhang steht.

Auf dem Weg der Zivilisierung und Kultivierung der Pflanzen gibt es viele Stationen. Zu den wichtigen gehören die Entdeckung der für die Herstellung von Bier und Wein notwendigen Gärung, die Verwendung von Pflanzen als Opfergaben für Götter und die Nutzung bestimmter Pflanzen als Heilmittel. Der magische Umgang der Menschen mit den Pflanzen ist ein erster Schritt, Macht über die Pflanzenwelt zu gewinnen. Weitere Schritte liegen in der Entdeckung der Vererbungsgesetze durch Mendel, in der Entwicklung der Mutationstheorie durch de Vries und in der darauf aufbauenden Wissenschaftsentwicklung. Durch die Verwendung chemischer Mittel zur Bekämpfung von Schädlingen kommt es zu weiteren Ertragssteigerungen im Rahmen industrialisierter Landwirtschaft. Mit der Gentechnologie treten die Veränderungs- und Manipulationsmöglichkeiten in ein neues Stadium. Endgültig setzt sich eine säkularisierte Sicht und ein instrumentelles Verhältnis zu den Pflanzen durch. Pflanzen werden nur noch als Objekte betrachtet, deren ausschließlicher Wert in ihrem Nutzen liegt. Derartige Einstellungen führen zu den ungewollten das Leben auf der Erde gefährdenden Nebenwirkungen, die der ökologische Diskurs aufgedeckt hat.

In allen Kulturen finden Prozesse, die mit der Entstehung, Fruchtbarkeit und Kultivierung wichtiger Pflanzen verbunden sind, auch in der *imaginären Welt* ih-

ren Ausdruck und ihre Repräsentation. Im antiken Griechenland ist z. B. der Dionysos-Mythos ein vielschichtiges Zeugnis solcher Prozesse. In diesem Mythos überlagern sich mehrere im 9. und 8. Jahrhundert vor Christus in Griechenland verbreite Traditionen. Ihnen zufolge soll Dionysos am Ende einer langen Irrfahrt endlich in Griechenland angekommen sein. In seinem Gepäck hat er die Weinrebe und mit ihr die Möglichkeit des Rauschs. Beide Geschenke machen ihn von Anfang an verdächtig. Entsprechend zögerlich ist seine Aufnahme. Wo er auftaucht, stiftet er Unruhe, Verwirrung und Katastrophen. Über die Geburt des Dionysos wird berichtet: Er sei einer Verbindung zwischen Zeus und der sterblichen Semele entsprungen. Auf Vorschlag der eifersüchtigen Hera verlangt Semele von Zeus, daß er sich ihr in seiner olympischen Gestalt zeige. Doch diese kann sie als Sterbliche nicht aushalten; tot stürzt sie zu Boden und wird von Flammen verschlungen. Zeus nimmt den Fötus des Dionysos in seinen Lenden auf, aus denen Dionysos, als seine Zeit gekommen ist, geboren wird. So wird Dionysos zweimal geboren. Einer anderen Tradition zufolge ist Dionysos, dessen älterer Name *Zagreus*, der Zerrissene, lautet, ebenfalls ein Sohn des Zeus, jedoch aus dessen Verbindung mit Demeter oder ihrer Tochter Persephone, der Göttin des Getreides. Nach dieser Überlieferung ist sein Schicksal noch schrecklicher. Wie Osiris von seinem Bruder Seth wird Dionysos von den Titanen zerrissen. Diesmal wird nicht sein Fötus von Zeus, sondern sein Herz von Athene aufbewahrt. Als die Zeit reif ist, wird Dionysos aus seinem eigenen Herzen wiedergeboren. Beide Dionysos-Mythen verbinden Brot und Wein, ökonomische Ordnung und rauschhaftes Chaos, Tod und Wiedergeburt. Wie Korn mit seinem Vergehen nach seiner Aussaat neues Korn und Leben hervorbringt, so wird – Körnern vergleichbar – der Körper des Dionysos in Teile zerrissen, um nach dem Tode wiedergeboren zu werden. Ohne Opfer und ohne Tod ist Wiedergeburt nicht möglich. Neues Leben erfordert die Außerkraftsetzung und Überwindung des alten. Der mit Hilfe des Weins erzeugte Rausch der dionysischen Mysterien bricht mit den Gewohnheiten alltäglichen Lebens und schafft Gelegenheit für Erregung und Leidenschaft, für Begehren und Ekstase. In den Orgien der dionysischen Feste artikulieren sich die „dunklen" Kräfte des Lebens.

Pflanzen erhalten nicht nur die Atmosphäre und dienen der Ernährung von Tier und Mensch. Seit alters her werden sie in allen Kulturen als *Heilmittel* verwendet. Nachhaltig geschieht dies bis heute in der chinesischen Medizin. Doch auch die europäische Medizin der Gegenwart verwendet mineralische und pflanzliche Elemente noch immer in beträchtlichem Ausmaß. Neben dem Wissen der Medizin gibt es in vielen Regionen und Kulturen ein über mehrere Generationen erworbenes Wissen von den Heilkräften der Pflanzen. Im Mittelalter hielt sich nach der Christianisierung noch lange ein auf die Germanen und Kelten zurückgehendes medizinisches, der Kirche oft verdächtiges Wissen. In der Schule von Salerno, der ersten medizinischen Fakultät Europas, wurde an Tradierung und Weiterentwicklung des überkommenen medizinischen Wissens gearbeitet. Dabei spielte die Alchemie eine große Rolle, in deren Rahmen umfangreiche chemische und biochemische Untersuchungen stattfanden. Theophrastus Bombastus von Hohenheim, genannt Paracelsus, ging davon aus, daß man die Zeichen der Dinge lesen und mit ihrer Hilfe die Korrespondenzen zwischen den Dingen entschlüsseln könne, aus denen sich philosophische Einsichten ergäben und praktische Folgen gewinnen ließen. Auf der Grundlage dieser Auffassung wurden Zusammenhänge zwischen Krankheiten und den Heilwirkungen postuliert. Die da-

bei entwickelte Überzeugung, „Ähnliches werde durch Ähnliches geheilt" (similia similibus curantur) trat in Widerspruch zu der galenischen Tradition, nach der „Gegensätzliches durch Gegensätzliches" (contraria contrariis curantur) geheilt wird. Beide Auffassungen über die Heilwirkungen von Pflanzen werden heute in der Homöopathie bzw. in der Allopathie weiterhin vertreten. Ziel dieser Bemühungen ist der natürliche Ausgleich zwischen den Dingen und Arten und damit die Erhaltung der göttlichen kosmischen Ordnung.

Bäume und Blumen

Unter den Pflanzen, die die Vorstellungswelt der Menschen beschäftigen, nehmen Bäume und Blumen einen hervorragenden Platz ein. Wenden wir uns zunächst dem Baum zu. Zwischen ihm und dem Mensch gibt es dichte symbolische Bezüge. Im Garten Edens ist der Genuß der Früchte des *Baums der Erkenntnis* verboten. Indem die Menschen das Verbot übertreten, erwerben sie Sprache, Bewußtsein und Unterscheidungsfähigkeit. Von nun an können sie zwischen Mann und Frau, gut und böse, Leben und Tod unterscheiden. Den verbotenen Früchten des Baumes verdanken sie ihre nachparadiesischen Fähigkeiten. Viele Kulturen haben Vorstellungen von einem *kosmischen Baum*, auf dem die Welt aufruht. In der germanischen Mythologie heißt dieser Weltbaum *Ygdrasil*, in der chinesischen Mythologie *Kien-wou*. Der kosmische Baum *Kien-wou* gilt in der chinesischen Kultur als fünftes Element und ist mit Luft und Erde gleichberechtigt. *Kien-wou* ist der Baum des Anfangs und der Erneuerung, der den Ort der neun Quellen, an dem sich die Toten befinden, mit dem der neun Himmel verbindet. Mit Hilfe seines Stammes steigen die Herrscher als Vermittler zwischen Himmel und Erde hinauf und hinab. Auch in der Mythologie des alten Mexikos treffen wir im Codex Bargia auf einen farbigen Baum, der aus dem Körper einer Erdgottheit herauswächst. An seinen Seiten stehen die Götter Quetzalcoatl und Macuilxochitl. Quetzalcoatl, als gefederte Schlange dargestellt, ist als Erd- und Himmelsgott in einem Gott des Todes und der Wiedergeburt. Macuilxochitl ist der junge Gott der sich fortwährend erneuernden Vegetation, der Liebe und der Musik; er verweist auf die Kontinuität des Lebens. Nicht nur als Weltbaum, sondern auch als *Lebensbaum* bzw. *Stammbaum* weist der Baum den einzelnen über seine Geburt hinaus und fügt ihn in die Ordnung einer Familie und ihrer Vorfahren ein; er symbolisiert die Geburtenfolge eines Geschlechts mit seiner Fruchtbarkeit und Kontinuität. Zwar faszinieren Kraft und Wachstum lebender Bäume den Menschen. Doch kommt auch dem *Holz* gefällter Bäume eine außerordentliche Bedeutung für die Entwicklung menschlicher Kulturen zu. Denn es liefert das Material für den Bau von Hütten und Häusern und trägt dazu bei, Menschen gegen Wetter, Tiere und Feinde zu schützen. Es dient als Brennmaterial und ermöglicht dadurch die Zubereitung von Nahrung und die Erzeugung von Wärme und Licht. Das Holz der Bäume bildet eine wesentliche Voraussetzung für die Entstehung eines familialen und sozialen, imaginären und symbolischen menschlichen Innenraums.

Neben Nährpflanzen und Bäumen sind es vor allem *Blumen,* zu denen Menschen ein besonderes Verhältnis entwickeln. Als Blumen bezeichnen wir einige blühende Pflanzen. In Religion, Kultur und Alltag spielen sie eine wichtige Rolle. Sie bereiten ästhetische und erotische Freude, werden als Medizin verwendet und

dienen als Opfergaben für Gott oder Götter. Blumen werden zahlreiche Bedeutungen zugeschrieben, mit denen sie vielfältige kulturelle und soziale Aufgaben erfüllen. Sie dienen dazu, Beziehungen zwischen Menschen auszudrücken und zu gestalten. Dies gilt für reale soziale Situationen und für die Darstellung von Beziehungen in Literatur, Kunst und Religion. Schon früh entstanden Gärten, in denen Blumen angebaut und kultiviert wurden; ihre Geschichte ist eng mit der Entwicklung der Kultur verbunden. In Asien, Europa und Amerika finden Blumen unterschiedliche soziale, kulturelle und religiöse Verwendung. Dementsprechend unterscheidet sich auch ihre Bedeutung. Es fällt auf, daß Blumen in den afrikanischen Kulturen kaum eine Rolle spielen (Goody 1993), hingegen in den ostasiatischen Kulturen besonders vielfältige religiöse, ästhetische und politische Implikationen haben. Aus botanischer Perspektive sind Blüten Mittel zur Reproduktion der Pflanzen. Bei den Blumen richtet sich unser Interesse nicht wie bei den meisten Nährpflanzen auf ihre Früchte, sondern bei ihnen faszinieren uns ihre Blüten. Dieser Situation entspricht die zentrale Bedeutung der Blumen für die Erotik und für die symbolische Darstellung von Leben und Tod. Weder in Asien noch in Europa finden traditionelle Hochzeits-, Geburts- und Bestattungsriten ohne Blumen statt. Besonders Frauen erhalten Blumen als Geschenk und werden mit ihnen geschmückt.

In solchen Deutungen, wie sie am Beispiel von Bäumen und Blumen entwikkelt werden, werden Pflanzen anthropomorph gesehen. Nicht der Unterschied zwischen Pflanze und Mensch, sondern das Gemeinsame des Lebendigen wird betont. Das ökologische Denken hat diese Perspektive aufgegriffen und zu einer für Politik, Gesellschaft und Humanwissenschaften konstitutiven Dimension werden lassen.

Literatur

Bacon, F.: Of Gardens, ed. H. Milman, London/New York 1902. Bahr, H.-D.: Die Maschine als Garten. In: Theatro machinarum 1, 2 (1980). Brosse, J.: Mythologie des arbres, Paris 1989. Brosse, J.: La magie des plantes, Paris 1990. Eberle, M.: Individuum und Landschaft, Gießen 1980. Frédéric, L.: Le lotus, Paris 1989. Goody, J.: The Culture of Flowers, Cambridge 1993. Harrison, R.: Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental, Paris 1992. Haudricourt, A.-G./Hédin, L.: L'homme et les plantes cultivées, Paris 1987. Hiepko, P.: Mensch und Pflanze, Berlin 1987. Hirsch, Ch.: L'arbre, Paris 1989. Noël, M./Boquet, A.: Les hommes et le bois, Paris 1987. Paracelsus: Der Himmel der Philosophen. Magische, alchemistische und astrologische Schriften, Nördlingen 1988. Pelt, J.-M.: La vie sociale des plantes, Paris 1984. Pelt, J.-M.: La médicine par les plantes, Paris 1981. Plessner, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Schriften, Bd. IV, Frankfurt/M. 1981. Reinbotke, H.: Mensch und Pflanze. Kulturgeschichte und Wechselbeziehung, Heidelberg 1986. Shama, Th.: Der Traum von der Wildnis. Natur als Imagination, München 1996. Thomson, M. H.: Le jardin symbolique, Paris 1960. Wormbs, B.: Über den Umgang mit Natur, Frankfurt/M. 1987. Wozniakowski, J.: Die Wildnis. Zur Bedeutungsgeschichte des Berges in der Neuzeit, Frankfurt/M. 1987.

Thomas Macho

Tier

Vorbemerkung

Was in umgangssprachlicher Verständigung ganz leicht zu fallen scheint, wirkt bei genauerer Betrachtung sofort problematisch: beispielsweise die verwendete Terminologie. Mit guten Gründen läßt sich bezweifeln, daß die konventionelle Rede von einer Beziehung zwischen Menschen und Tieren zu tauglichen Schlußfolgerungen führen kann, solange sie als Apriori auszeichnet, was historisch erst spät aufgetreten ist: nämlich die generalisierende Differenz zwischen „Menschen" und „Tieren". Die Abstraktionsleistung der womöglich geläufigsten Frage einer historischen Anthropologie sollte nicht unterschätzt werden; die Selbstverständlichkeit, mit der immer wieder eine Frontstellung zwischen Menschen und Tieren hypostasiert wird, läßt sich kaum rechtfertigen. Vermutlich war es erst Aristoteles, der den Horizont einer empirischen Zoologie – die übrigens noch von William Harvey, Georges Cuvier oder Carl von Linné sehr geschätzt wurde – zu erschließen begann: etwa in seinen Schriften über die Geschichte (*Peri ta zoa historia*), die Zeugung (*Peri zoon geneseos*), die Bewegung (*Peri zoon kineseos*) oder die Teile (*Peri zoon morion*) der Tiere. Wenig mehr als zwei Jahrhunderte vor der Abfassung dieser Schriften, in den fragmentarisch erhaltenen Texten der vorsokratischen Naturphilosophie, wurden allenfalls konkrete Tiergattungen zitiert – wie etwa die Fische bei Anaximander oder die Affen bei Heraklit; gelegentlich wurden phantastische Urwesen und *prota zoa* ausgemalt, beispielsweise die seltsamen Mischwesen der empedokleischen Kosmogonie (Mansfeld 1987, S. 78-81, S. 260-263, S. 436-447).

Damals galt der Mensch noch nicht als das Gegenüber, das Andere der Tiere. Zwar findet sich schon in Hesiods Gedicht über die „Werke und Tage" (*Erga kai hemérai*) ein Hinweis auf einen prinzipiellen Unterschied zwischen Menschen und Tieren – besser gesagt: auf die Rechtlosigkeit der Fische, Wildtiere und Vögel (Hesiod 1991, S. 102 f.; Dierauer 1977); doch war es wohl ebenfalls erst Aristoteles, der die folgenreiche Tradition einer Definition des Menschlichen durch die Behauptung einer *differentia specifica* zu allen übrigen Lebewesen begründete: der Mensch sei ein Tier, – aber ein besonderes Tier, weil er als einziges *zoon* zur Staatenbildung, zur Sprache und Kommunikation befähigt sei (Aristoteles 1973, S. 49; 1972, S. 65). Seither ist es üblich geworden, den Menschen als das „Ja-aber-Tier" zu charakterisieren: als kluges Tier, das arbeiten, sprechen, lernen, spielen, weinen und lachen, morden und Krieg führen kann; als geselliges und einsames Tier; als zeitliches Tier, das – losgerissen vom „Pflock des Augenblicks" – als sorgendes und rächendes, planendes und trauerndes Tier aufzutreten vermag; als Tier, das sich erinnern kann und das „versprechen darf" (Nietzsche 1980, Bd. I, S. 248, Bd. V, S. 291). Der Mensch sei das Tier, das eben *weiß*, daß es ein Tier ist, – und folglich die Sphäre des Tierischen zu transzendieren vermag (Hegel 1970,

S. 415). Im Bewußtsein dieses „Ja-aber-Tiers", das sich in Differenz und Identifikation mit einer abstrakten Kategorie zum Gattungswesen erhebt, können freilich die Perspektiven der Zoologie und der Anthropologie gar nicht auseinandergehalten werden. Der Anthropomorphismus-Vorbehalt wurde bereits von Xenophanes so formuliert, daß er nicht nur gegenüber der Religion und den Göttern, sondern auch gegenüber der Naturkunde und den Tieren geltend gemacht werden konnte. „Wenn aber die Rinder und Pferde und Löwen Hände hätten / und mit diesen Händen malen könnten und Bildwerke schaffen wie Menschen, / so würden die Pferde die Götter abbilden und malen in der Gestalt von Pferden, / die Rinder in der von Rindern, und sie würden solche Statuen meißeln, / ihrer eigenen Körpergestalt entsprechend" (Hesiod, zit. n.: Mansfeld 1987, S. 223; Heinrich 1986; S. 26-54; Masson/McCarthy 1996, S. 64-82).

Dabei versteht sich von selbst, daß die Neigung, Tiere als Menschen (nämlich als Angehörige der eigenen Art) und Menschen als Tiere (beispielsweise als Jagdwild im Krieg, als Herdenvieh in jeder Sklavenwirtschaft) wahrzunehmen, durch keinen terminologischen Purismus eliminiert werden kann. Der Moralismus misanthropischer Zoophilie übersieht allzugern, daß die Menschen den Tieren stets angetan haben, was sie einander anzutun pflegten. Zahlreiche Metaphern und Geschichten bezeugen, wie die einzelnen Tiere – von den antiken Fabeln bis zu den zeitgenössischen Trickfilmen der *Walt Disney Company* – nicht nur im Rahmen eines „kulturellen Alphabets", eines historisch spezifischen Wahrnehmungshorizonts, mit Bedeutungen erfüllt wurden, sondern darüber hinaus die Systeme und jeweils erreichten technischen Standards verschiedener, quasi maschineller Arrangements von Menschen und Tieren zu reflektieren erlaubten. Wer weiß, ob nicht in der Sage von den Kentauren die besondere Erfahrung einer imposanten Kriegsmaschine (der funktionalen Verschmelzung von Pferden, Reitern und Reflexbögen im zweiten vorchristlichen Jahrtausend; Keegan 1995, S. 235-320) ebenso tradiert wurde, wie die metempsychotische Idee möglicher Verwandlungsperspektiven von Göttern, Menschen und Tieren. Offenkundig konnte ja auch die moderne „Vermenschlichung" der Viren und Bakterien (etwa zu feindlichen „Agenten", die in subtiler Tarnung gegen die körpereigenen „Polizisten" der Immunabwehr operieren) erst verbreitet werden, nachdem es tatsächlich geglückt war, die eigenen mikroorganischen Domestikationsleistungen als strategische Waffen einzusetzen (etwa in den pockenunterstützten Ausrottungskriegen gegen die Urbevölkerungen Amerikas und Australiens; Crosby 1991, S. 193-214).

In den folgenden Abschnitten sollen einige Thesen vorgetragen werden, die sich an einem universalgeschichtlichen Modell orientieren, wie es beispielsweise Ernest Gellner (1990) entwickelt hat: der Suggestion, daß die menschliche Gattungsgeschichte in drei Epochen unterteilt werden kann, und zwar erstens in die Epoche der Jäger- und SammlerInnengesellschaften, zweitens in die Epoche der Agrargesellschaften, drittens in die Epoche der Industriegesellschaften. Jäger- und SammlerInnengesellschaften werden dabei charakterisiert durch ihre marginale Größe, durch hohe soziale und territoriale Mobilität, durch egalitäre Strukturen (beinahe ohne Arbeitsteilung, ohne Vorratswirtschaft, Überschußproduktion, Reichtum und Besitz), durch Schriftlosigkeit und durch fehlende temporale Ordnungen (im Sinne kalendarischer oder genealogischer Diachronie). Dagegen lassen sich Agrargesellschaften verstehen als bevölkerungsstarke (wenngleich stets von Hungersnöten, Seuchen oder Kriegen geplagte), seßhafte, hierarchisch außerordentlich differenzierte Lebensformen, die im Rekurs auf detaillierte Zeit-

rechnungen (genealogische und historische Aufzeichnungen), sowie auf eine komplexe, schriftgestützte Verwaltung zu gewaltigen Imperien ausgebaut werden konnten. Erst seit der Industriellen Revolution – in diesem universalgeschichtlichen Modell einzig und allein vergleichbar mit der Neolithischen Revolution (Sieferle 1982, S. 27) – habe sich schließlich eine dritte Organisationsform der Gattung durchgesetzt, die neuerlich durch soziale und territoriale Mobilität, durch egalitäre Ideale, hierarchiekritische Demokratisierungs- und Homogenisierungsprozesse (beispielsweise als Konsequenz der Alphabetisierungspädagogik), durch medientechnische Synchronisation (bei gleichzeitigem Bedeutungsverlust diachroner Traditionen und Orientierungen), sowie durch dynamisierte und flexible ökonomische Strukturen gekennzeichnet ist.

Die gemalten Herden

Es fällt ziemlich schwer, die kulturelle Wahrnehmung der Tiere bei Jägern und SammlerInnen plausibel zu rekonstruieren. Der Analogieschluß von den rezenten Wildbeuterkulturen auf unsere Vorfahren ist problematisch, – ganz abgesehen davon, daß auch diese letzten Jäger und SammlerInnen (Aborigines, Inuit, !Kung) inzwischen weitgehend zurückgedrängt oder ausgerottet wurden. Die meisten Spuren prähistorischer Lebensformen sind vieldeutig, – manchmal sogar völlig unverständlich. Aus der Debatte um urmenschlichen „Kannibalismus" und archaische „Mordinstinkte", die im Anschluß an jene misanthropen Spekulationen über „Raub- und Killeraffen" ausgetragen wurde, die Raymond Dart, Robert Ardrey oder Konrad Lorenz (Cartmill 1993, S. 13-44) seit den 50er Jahren verbreitet hatten, lassen sich zumindest einige Folgerungen über die suggestive Kraft kultureller Projektionen ableiten: der Stilisierung des „wilden" Vormenschen zur Inkarnation mörderisch-aggressiver, anthropophager Neigungen korrespondiert die latent depressive, antihumanistische Einschätzung, der Mensch sei das „mißratene" Tier – das „Untier" schlechthin – auf diesem Planeten. Nach detaillierter Diskussion und Überprüfung der sogenannten „Hunting Hypothesis" (Ardrey) hat sich freilich herausgestellt, daß die Phantasien vom urmenschlichen „Raubtier" und „Kannibalen", die noch Stanley Kubrick zu einer berühmten Filmsequenz inspiriert haben, keineswegs aufrechterhalten werden können (Herbig 1984, S. 44-53).

Gewiß darf angenommen werden, daß jene Gesellschaften, die bereits vor 400.000 Jahren Elefantenjagden veranstalteten, irgendwelche Vorstellungen von den Großtieren entwickelten, die sie erlegten; aber wir kennen diese Vorstellungen nicht. Aus der akribischen Analyse von Lagerplätzen frühmenschlicher Jäger- und SammlerInnen läßt sich allenfalls erschließen, daß die Großwildjagd in den nördlichen Regionen (mit ihren ausgeprägten Jahreszeiten) umso wichtiger wurde, als sie den saisonalen Ausfall von Pflanzennahrung kompensieren mußte. Der mehr als 300.000 Jahre alte Lagerplatz von Bilzingsleben gibt in dieser Hinsicht ein exemplarisches, „beeindruckendes Bild von der jägerischen Lebensweise des *Homo erectus*. Auf den bisher ausgegrabenen 1.000 qm Fläche wurden mehr als 2.000 kg Tierknochen geborgen, Überreste von Jagdbeute, die zum Lager gebracht und hier zerlegt und verzehrt wurde. Unter dieser Jagdbeute dominiert eindeutig das Großwild: Elefanten machen 12%, Nashörner sogar 27%, Bären und Hirsche weitere 11 bzw. 13% der durch Knochenfunde nachgewiesenen Tiere

aus – das einzige in größerem Ausmaß vertretene Kleinwild sind Biber und Altbiber mit zusammen 18,5%." Auf einem Areal von knapp 350 qm wurden in Bilzingsleben die „Überreste von nicht weniger als 31 Elefanten und 68 Nashörnern" entdeckt: „ein Bild, das sich ähnlich auch auf anderen altpaläolithischen Fundplätzen dieser Zeit wiederholt". Bewaffnet waren die Jäger vermutlich mit hölzernen Lanzen, die sie vorzugsweise für einen Angriff auf Jungtiere verwendeten; denn „von den Bilzingslebener Elefantenresten stammen über 60%, von den Nashornresten 45% von jungen oder sehr jungen Tieren, und auch dieser Sachverhalt wiederholt sich an anderen Fundstellen" (Kuckenburg 1994, S. 35 f.). Zweifelhaft erscheint, ob diese Vorliebe einzig und allein von einer höheren Fleischqualität oder von einer entsprechend geringeren Kampf- und Fluchtfähigkeit der Jungtiere provoziert wurde; im Sinne der Hypothese, daß die Menschen den Tieren stets angetan haben, was sie einander anzutun pflegten, sollte daran erinnert werden, daß nach Einschätzung der Kulturanthropologen wie der Demographen ein massenhafter Infantizid (womöglich in Größenordnungen bis zu 50%) zu den bevorzugten Techniken vieler Jäger- und SammlerInnengesellschaften gehörte, ein zu schnelles Bevölkerungswachstum – einschließlich der damit verbundenen Reduktion eigener Beweglichkeit – nachhaltig zu verhindern (Harris 1990b, S. 18-31).

Wie wenig wir insgesamt über die Wahrnehmung der Tiere in den altsteinzeitlichen Jäger- und SammlerInnengesellschaften wissen, ließe sich auch an der Diskussion um den sogenannten „Höhlenbärenkult" der Neandertaler demonstrieren, der aus einzelnen Tierstatuetten oder aus der Analyse von Knochenfunden in paläolithischen Kulthöhlen abgeleitet wurde. Aufgrund seltsam plazierter Schädel von Höhlenbären (jüngst abermals entdeckt in der Grotte Chauvet im Tal der Ardèche; Chauvet/Brunel de Deschamps/Hillaire 1995, S. 43, S. 51), sowie aufgrund der an Ossuarien erinnernden Anhäufung von Bärenknochen, wurde lange Zeit eine Art von „Bärenreligion", ein Beuteritual, eine kultische Bestattung oder Verehrung der getöteten Bären postuliert (Burkert 1972, S. 21 f.; Sälzle 1965, S. 118 f.; Leroi-Gourhan 1981, S. 47). Analogien zum ethnologisch erforschten Verhalten nordeurasischer Jägerkulturen sollten die Hypothese von einer ursprünglichen „Sakralisierung" der Bären fundieren. Noch Burchard Brentjes spricht in seiner Geschichte der „Erfindung des Haustieres" vom „Bruder Bär" – und vermutet archaische Zähmungstechniken der Neandertaler, die womöglich schon vor vierzig- bis fünfzigtausend Jahren einen „Bärenzwinger" für gefangene Jungtiere errichteten: „In der Mixnitzhöhle in Kärnten (Österreich) fand sich ein zwölf Meter langer, drei bis fünf Meter tiefer, sehr schmaler Gang mit steilen Wänden, die über und über von Bären zerkratzt sind. Zahlreiche der vielen tausend Bärenknochen, die in der Höhle angehäuft waren, wiesen Degenerationserscheinungen auf, wie sie bei einer Haltung im Zwinger und bei mangelhafter Ernährung auftreten müssen. Möglicherweise haben wir mit diesen Knochen Reste von jung gefangenen und aufgezogenen Bären vor uns. Die Mehrheit der Mixnitzbären war knapp zwei Jahre alt." Zu Recht konstatiert Brentjes freilich, es könne sich bei einer solchen „Zwingerhaltung" kaum um Praktiken der „Viehzucht" gehandelt haben; denn die Bären sind ja direkte Nahrungskonkurrenten der Menschen: „Wie hätte ein Jägerstamm die Fleischmengen aufbringen können, um eine ganze Bärenherde zu ernähren" (Brentjes 1986, S. 14-16)?

Erst seit dem Moustérien (etwa 40.000 Jahre v. Chr.) haben die eiszeitlichen Jäger und SammlerInnen ihre Wahrnehmung bestimmter Tiere in eindrucksvol-

ler, ja geradezu überwältigender Manier zum Ausdruck gebracht: Auf zahlreichen Höhlenwänden tritt uns die altsteinzeitliche Fauna in großartigen Gemälden vor Augen. In seiner umfassenden Analyse der paläolithischen Kunst konnte André Leroi-Gourhan einen beachtlichen Bildbestand resümieren: 2188 Tierdarstellungen aus 66 Höhlen und Abris (von insgesamt 110 im Jahre 1970 bekannten Fundorten). Folgende Tiere hatte er „an Ort und Stelle studiert" und gezählt: „610 Pferde, 510 Bisons, 205 Mammuts, 176 Steinböcke, 137 Rinder, 135 Hirschkühe, 112 Hirsche, 84 Rehe, 36 Bären, 29 Löwen und 16 Nashörner". Bisweilen fanden „sich noch andere Tierarten, und die Liste könnte durch 8 Damhirsche (Megaceros), 3 unbestimmte Raubtiere, 2 Wildschweine, 2 Gemsen (?), eine Saïga-Antilope (?) ergänzt werden. Außer den Säugetieren kann man 6 Vögel, 8 Fische und 9 ‚Monstren' zählen, wie das ‚Einhorn' genannte zusammengesetzte Tier in Lascaux, die ‚Antilopen' von Pech-Merle, die ‚Giraffen' von Lascaux und Le Gabillou und das Ren mit Schwimmfüßen von Les-Trois-Frères" (Leroi-Gourhan 1981, S. 136 f.). In der kürzlich (nämlich am 18. Dezember 1994) entdeckten Grotte Chauvet – vorläufig datiert auf 19.000 Jahre v. Chr., also rund drei- bis viertausend Jahre älter als Lascaux – wurde inzwischen der erste Uhu gesichtet, der erste Panther und ein hyänenähnliches Tier, darüber hinaus eine ganze Reihe von Tieren, deren Häufigkeitsverteilung nicht aus funktionalen Aspekten der Jagd abgeleitet werden kann. In der Höhle bei Vallon-Pont-d'Arc wurden nämlich überwiegend gefährliche Tiere abgebildet: 47 Nashörner (ein auffällig hoher Prozentsatz), 36 Höhlenlöwen, 34 Mammuts, 26 Pferde, 19 Wisents, 12 Bären, 10 Rentiere, 7 Auerochsen, 7 Steinböcke und 4 Riesenhirsche. Die Forscher rechnen damit, insgesamt mehr als 300 Tierdarstellungen in der noch nicht vollständig kartierten Höhle erfassen zu können (Chauvet/Brunel de Deschamps/Hillaire 1995, S. 96-102).

Die paläolithischen Künstler haben selbstverständlich nicht alle Tiere porträtiert, die ihnen bekannt waren; Leroi-Gourhan betont ausdrücklich, daß „die Anzahl der Arten erheblich niedriger ist als die tatsächliche Anzahl der Arten, aus denen sich die Fauna dieser Epoche zusammensetzte: die Maler haben nicht beliebige, sondern nur ganz bestimmte Tiere abgebildet". Und sie haben ganz bestimmte Tiere *nicht* (oder nur selten) abgebildet: etwa die *Rentiere*, die – in Prozentzahlen ausgedrückt – nur zu drei bis vier Prozent auf den Bilderwänden vorkommen. Dieser Befund ist darum „überraschend" (Leroi-Gourhan 1982, S. 136 f.), weil die Rentiere als die eigentlichen „Haustiere" der prähistorischen Wildbeuter charakterisiert werden müssen; sie haben das Alltagsleben so eminent geprägt, daß die Rede vom Magdalénien als der *Rentier-Kultur* eingeführt werden konnte. Louis-René Nougier, Entdecker der Höhle von Rouffignac, konstatiert: „Auf einer typischen Fundstelle zählt man von 119 Tieren 113 Rentiere. In einer jüngeren Fundstätte sind es von einem Gesamttierbestand von 662 Exemplaren 650 Rentiere. ... Diese Prozentsätze geben ausgezeichnet wieder, was man unter der Rentier-Kultur zu verstehen hat. Das Rentier ist die Grundlage: alle Bestandteile, Fleisch, Eingeweide, lange Knochen, Schulterblätter, Geweih, Muskeln, Sehnen, werden verarbeitet. Keine andere Tierart, sei es Mammut, Pferd oder Bison, hat je in der Fleischversorgung zwischen dem 15. bis zum 10. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung eine so bedeutende und ausschließliche Rolle gespielt." Dennoch findet sich weder in Lascaux (wo die Pferde dominieren) noch in Rouffignac (wo die Mammuts mit 69% der Abbildungen an der Spitze liegen) auch nur ein einziges Exemplar dieser Gattung. Wie soll erklärt wer-

den, „daß das Rentier, das bei fast allen Fleischmahlzeiten des Menschen in der Vorgeschichte gegenwärtig war, nur in einem so unbedeutenden Maße auf den Wänden der bemalten Höhlen" (Nougier 1989, S. 217) in Erscheinung trat?

Womöglich wurde gemalt, was erinnert werden mußte, – weil es vergessen werden konnte. Porträtiert wurde demnach das *abwesende* Tier: was sich einerseits von selbst versteht, weil Löwen, Bären, Bisons oder Pferde kaum Modell gestanden haben dürften für den paläolithischen Künstler, – was andererseits jedoch einen wesentlichen Wunschkern der Höhlenmalerei treffen könnte: den Versuch, durch irgendeine Art von „magischer Vergegenwärtigungstechnik" einen rituellen Einfluß auszuüben auf die abwesenden Tiere. Wir dürfen nicht vergessen: Mit Ausnahme des stärker reviergebundenen Rotwilds verteilten sich die Tierherden ja nicht in gleichmäßigen Abständen über die Landschaft, sondern wechselten im Lauf des Jahres mehrfach ihre Standorte, so daß es also durchaus vorkommen mochte, daß sie schlicht und einfach „verschwanden". Zwar mangelte es kaum jemals an Tieren, – die eiszeitliche Welt glich vielmehr (nach einem Wort des Archäologen François Bordes) einer „Einöde, in der es von Wild wimmelte". Doch „ausschlaggebend war nicht die insgesamt verfügbare Nahrungsmenge, sondern deren Verteilung. Nach elf Monaten in Saus und Braus konnten auch Eiszeitjäger verhungern, wenn sie im zwölften nicht genügend zu essen fanden" (Herbig 1984, S. 115). Ob deshalb Höhlenzeremonien veranstaltet wurden, in deren Rahmen ein prähistorischer „Schamane" in den Bauch der Muttergöttin, einer „Herrin der Tiere", kroch, um sie zur Freigabe des in ihrem Uterus verschwundenen Wilds – vielleicht durch eine symbolische Kopulation – zu nötigen? (Zwar wurden seit 1896 eine Reihe von gesichtslosen, verzerrt proportionierten Frauenstatuetten – insbesondere aus dem Aurignacien (etwa 25.000 Jahre v. Chr.) – gefunden, die vielleicht eine archaische Mutter oder eine „Urjägerin", gleichsam eine Vorläuferin der griechischen Artemis, darstellen sollten (Leroi-Gourhan 1982, S. 109-116); fraglich bleibt jedoch, ob und welche kultischen Zusammenhänge zwischen den Tieren auf den Höhlenwänden und den sogenannten „Venus"-Statuetten vermutet werden dürfen.)

Gegenwärtig ist es wohl nicht möglich, eine detaillierte Erklärung für die kultischen oder ästhetischen Verwendungskontexte der Höhlenmalereien zu entwikkeln; für unsere Problemstellung ist eine solche Erklärung allerdings auch gar nicht notwendig. Zumindest in prinzipieller Perspektive läßt sich die Frage nach der kulturellen Tierwahrnehmung der Jäger und SammlerInnen – so wie sie in den franko-kantabrischen Höhlen mit ihren Gemälden dokumentiert wurde – durchaus beantworten. Auf den Wänden der paläolithischen Kulthöhlen fehlen nämlich nicht nur die Rentiere, sondern darüber hinaus die *Menschen* selbst. „Es ist bekannt, daß Menschendarstellungen in der paläolithischen Kunst äußerst selten sind" (Chauvet/Brunel de Deschamps/Hillaire 1995, S. 102). Während mehrerer Jahrtausende wurden beinahe ausschließlich Tiere gemalt – und fast keine Menschen; wurden dennoch Menschenumrisse in die Felswände geritzt, so wurden sie kaum jemals mit einem Gesicht versehen. Den Künstlern der Altsteinzeit standen zwar „eine Fülle von Materialien und ein Arsenal machtvoller Bilder aus dem täglichen Leben zur Verfügung, mit denen sie Höhlen in heilige Stätten verwandelten"; aber sie porträtierten keine Angehörigen ihrer eigenen Gattung. „Das Repertoire an Bildern fand seinen Höhepunkt in den prachtvollen, reich bemalten Höhlenwänden bei Lascaux im Südwesten Frankreichs. Man hat Lascaux die Sixtinische Kapelle der Frühzeit genannt. ... Und doch gibt es unter den

Hunderten von Bildern in dieser Höhle keine einzige Darstellung eines menschlichen Gesichts." Auch in anderen paläolithischen Höhlensystemen lassen sich nur extrem wenige Menschendarstellungen entdecken, die hinter der überwältigenden Vielfalt brillant und realistisch ausgeführter Tierporträts nahezu völlig verschwinden. Von den rund zweihundertfünfzig gemalten und eingravierten Figuren in der Höhle von Font-de-Gaume (aus dem mittleren Magdalénien) ähnelt vielleicht eine einzige entfernt einem Menschengesicht. Wer dieses Gesicht „sehen will, muß eine Tour auf einem dunklen, engen Pfad auf sich nehmen, der in Serpentinen zu einem feuchtkühlen inneren Heiligtum führt. Dort späht ein geisterhaftes Gesicht – ein menschlicher Kopf mit zwei schwarzen Punkten als Augen – auf den eintretenden Besucher herab" (Landau 1993, S. 200-202; Leroi-Gourhan 1982, S. 395-397).

In Le Gabillou (bei Sourzac in der Dordogne) findet sich ein Strichmännchen mit Hörnern sowie die seltsame Skizze eines Wesens mit einer Art Umhang, die als „Frau mit dem Anorak" berühmt geworden ist; in Altamira lassen sich mit gutem Willen am äußersten Rand der bemalten Decke ein paar Männerfiguren entdecken; in Pech-Merle oder Cougnac glaubt die Forschung, ein bis drei Männer erblicken zu können, die von Stöcken oder Speeren durchbohrt wurden. Der sogenannte „Zauberer" von Les Trois-Frères vereint den Körper eines Mannes mit den Hörnern und Ohren eines Rentiers, einem Pferdeschwanz und dem Penis einer Wildkatze. An einer einzigen Stelle in der Höhle von Rouffignac tauchen einige Profilzeichnungen auf, die vielleicht menschliche „Masken" darstellen. In der Grotte Chauvet wurden bereits – wie erwähnt – über zweihundert Tierbilder erfaßt, doch „bislang keine einzige Darstellung eines Menschen". In der 490 Meter langen Höhle wurden „lediglich verstreute Wiedergaben einzelner Körperteile und ein phantastisches Wesen" gefunden (Chauvet/Brunel de Deschamps/ Hillaire 1995, S. 102). Die extrem seltenen paläolithischen Menschendarstellungen wirken beunruhigend fremdartig: André Leroi-Gourhan spricht darum auch gerne von Masken, von Phantomen, von Monstren oder von Gespenstern (Leroi-Gourhan 1982, S. 158 f., S. 574). Selten läßt sich das Geschlecht eindeutig angeben; zahlreiche Darstellungen von mutmaßlichen Männern zeigen behaarte Tiermenschen mit verlängerten Schnauzen: beispielsweise in der Grotte de La Marche bei Vienne. Am Eingang zur 1979 erschlossenen Höhle von El Juyo (an der spanischen Nordküste) wird der eintretende Besucher von einem raffiniert unheimlichen Doppelgesicht – halb Mensch, halb Raubkatze – erschreckt. Die meisten Menschen oder „Phantome" wirken unklar, wie mißglückte Zeichnungen und stehen meist in keinem sichtbaren Bezug zu irgendeiner Szene. Interessant ist jedenfalls, wie Irenäus Eibl-Eibesfeldt und Christa Sütterlin beteuern, „daß das ‚Gespensterhafte' als entscheidender Eindruck übereinstimmend zustande kommt und ... für verschiedene Fundorte der Altsteinzeithöhlen verbindlich ist" (Eibl-Eibesfeldt/Sütterlin 1992, S. 300).

Die Frage nach der verschwindenden Seltenheit des Menschen muß wohl in Verbindung mit der anderen Frage betrachtet werden, welche – vielleicht unbewußten – Gründe zu einer „tierhaften" Stilisierung" der „Zauberer" und Menschengesichter geführt haben könnten. Denn völlig zu Recht betont Leroi-Gourhan (1982, S. 158), daß die Schädelfunde von Menschen aus der jüngeren Altsteinzeit keineswegs die Vermutung legitimieren, daß unsere Ahnen „tierischer" ausgesehen hätten als wir selbst. Tiermenschen oder Menschentiere? Plausibel bleibt lediglich folgende Antwort: Gleichgültig, welche kultischen oder ästhetischen

Hintergründe der Höhlenkunst vermutet werden dürfen, gleichgültig auch, ob die Menschen sich selbst als „tierähnlich" wahrgenommen oder (wie hypothetische „Schamanen") bloß als Tiere verkleidet und maskiert haben, – sie haben offenbar die Tiere (und zwar nicht allein das bevorzugte Jagdwild!) in den Rang von erhabenen *Idolen* erhoben. Jenseits von allen Fragen nach Bedeutungen, Zeichensystemen und Symbolen läßt sich schlicht und einfach resümieren, daß die paläolithischen Künstler einen imposanten Kosmos der Tiere abbildeten, in welchem der „Mensch" nur eine unbedeutende (und obendrein zoomorphe) Randposition einnahm. Dieser Beobachtung entsprechen übrigens die zahlreichen Mythologeme, die nicht nur den Tieren eine göttliche, demiurgische Mitwirkung an der Weltschöpfung zuschreiben, sondern sogar die „Erfindung" (oder den Raub) des *Feuers* – dessen Gebrauch doch angeblich bereits den urmenschlichen Jäger von seiner tierischen Umwelt getrennt habe (Sieferle 1982, S. 25 f.) – den listigen Aktivitäten eines tierischen „Tricksters" verdanken wollen (Lévi-Strauss 1975, S. 533-583; Bachelard 1985, S. 49). Die Jäger und SammlerInnen haben sich also nach Maßgabe einer rituellen Beziehungsform, die nicht mehr dechiffrierbar ist, zu vielen Tieren als überlegenen Wesenheiten, als göttlichen *Ursprungsmächten* verhalten: was übrigens in den meisten Schöpfungsgeschichten und Kosmogonien der Hochreligionen nachschwingt.

Agrarische Metamorphosen

Wie kaum ein anderer Umsturz hat die Neolithische Revolution die Lebensbedingungen auf der Erde verändert. Mit Errichtung der ersten größeren Siedlungen und Städte begann sich der bewohnte Raum zu teilen: in einen agrarisch bewirtschafteten, bäuerlichen Sektor, und in einen urbanen Sektor, der von Handwerkern und Kaufleuten bewohnt, von Kriegern geschützt und von Priestern und Fürsten regiert wurde. Die frühen Städte zeichneten sich aus durch ein einheitliches Organisationsschema: In ihrem Zentrum befanden sich meistens die Kornkammer und der Tempel, an ihrem Rand ein Verteidigungsgürtel, und außerhalb dieser Zone die Gebiete landwirtschaftlicher Nutzung. Die Städte waren klein, aber ziemlich dicht besiedelt, und auch im bäuerlichen Sektor war reicher Kindersegen (nicht zuletzt als Zugewinn neuer Arbeitskräfte) sehr erwünscht. Interne Beziehungen wurden hierarchisch, durch strenge Verwandtschafts- und Zugehörigkeitsordnungen, sowie durch eine Ökonomie der Vorratshaltung geregelt, die externen Beziehungen durch Tauschhandel und Kriege – nicht selten gegen jene Hirtennomaden, die sich nur schwer mit dem Prinzip der Seßhaftigkeit abfinden wollten, daß Grund und Boden – Weideland – einfach in „Besitz" genommen werden konnten. Schon vor Erfindung der Schrift und der damit ermöglichten Verwaltungsorganisation entwickelten die agrarischen Gesellschaften außerordentlich differenzierte Systeme der Arbeitsteilung, indem sie lernten, ebenso zahlreiche wie exklusive, durch Tradition und Abstammung definierte Zugänge zu Machtpositionen, ökonomischen Ressourcen und wissenschaftlich-technischen Informationen einzuräumen. Die Angehörigen der einzelnen Segmente einer Agrargesellschaft sprachen häufig sogar verschiedene Sprachen, fühlten sich verschiedenen Ursprungsmythen, Ritualen und Lebensordnungen verpflichtet, und waren auch aufgrund ihrer Erziehung nur selten imstande, die Grenzen ihrer Herkunftswelt zu überschreiten.

Unter den Lebensbedingungen agrarischer Gesellschaften veränderte sich nicht zuletzt die kulturelle Wahrnehmung der Tiere, die nun auf verschiedenste Arten und Weisen funktionalisiert und metaphorisch differenziert werden konnten: als Jagdtiere, Zuchttiere, Opfertiere, Arbeitstiere, Kriegstiere, Reittiere, Zirkustiere, erotische Tiere. Die Tiere wurden nicht mehr als übermächtige, gottähnliche Wesen perzipiert, sondern als ebenbürtige oder auch unterlegene „Partner". Von der Freundschaft zwischen Menschen und Tieren wurde gerne erzählt: Die Geschichte eines dankbaren Löwen, der sich von einem Menschen einen Dorn aus der Pfote ziehen ließ, war in der Antike ebenso populär wie die Berichte von besonders klugen oder gedächtnisstarken Elefanten. „Sicher ist, daß ein Elefant, der sich bei der Dressur etwas ungelehriger zeigte und öfters Schläge erhalten hatte, des Nachts beim Überlegen seiner Aufgabe gefunden wurde. ... Von den wilden Tieren zeigt nur der Löwe Milde gegen Flehende; er schont die, welche sich vor ihm niederwerfen und wenn er wütet, so läßt er seinen Grimm eher an Männern als an Frauen aus, an Kindern nur bei großem Hunger" (Plinius Secundus d. Ä. 1976, S. 17, S. 49, S. 53). Das agrarische Zeitalter entfaltete sich als das Zeitalter der tierisch-menschlichen Wunschmaschinen, der vielgestaltigen Symbiosen und ambivalenten Verwandlungsmöglichkeiten, als das Zeitalter der Haustiere und der wilden Tiere, das Zeitalter der Tiergötter und Teufelsbiester (Macho 1993, S. 12-17; 1994b, S. 222-224), das Zeitalter der Tierkreiszeichen und Wappentiere, das Zeitalter des Fischfangs und der Reitkunst, der Stierkämpfe und Jagdleidenschaften, kurzum: als das Zeitalter der detaillierten Herausbildung subtiler kultureller Profile von Tierarten oder typischen Gemeinschaften von Menschen und Tieren. Mit einem Wort: Die Neolithische Revolution sprengte den Menschen aus jenem Kosmos der Tiere heraus, dessen bunter Schatten bis heute auf den Wänden der eiszeitlichen Kulthöhlen erscheint; erst als das besondere Tier, das „Ja-aber-Tier", konnte er rasch in vielfältige Beziehungen zu den ehemals dominanten Lebewesen verstrickt werden. Vielleicht ist dieser Veränderungsprozeß, in dessen Verlauf der Mensch regelmäßig mit der Frage nach sich selbst konfrontiert wurde, niemals präziser und schöner zusammengefaßt worden, als im ersten Standlied des Chors in der sophoklëischen „Antigone" (entstanden im Jahr 442 v. Chr.), wo es heißt: „Viel Unheimliches birgt die Welt, / Allerunheimlichstes ist der Mensch! / Kühn durchpflügt in Südwinds Stürmen / Dieses Wesen das schwärzliche Meer, / Unter den wölbigen Bogen der Wogen / Kommt er sicher ans Ziel! / und die nie verarmt, die nie versagt, / Erhabenste Göttin, die Mutter Erde, / Bedrängt er alljährlich mit wendigem Pflug, / Führt er auf und ab seine Rosse. / Leichthinlebendes Vögelvolk / Fängt er mit tückischer Schlinge ein, / Auch der wilden Tiere Rudel / Und im Meere sich tummelnde Brut / Mit des verschlungenen Netzes Geflechten, / Er, der kundige Mann. / Was auf Bergen lebt, im Freien schweift, / Bezwingt er mit Listen. Des Pferdes Nacken, / Den zottigen, zähmt er mit doppeltem Joch, / Und des unbezwungenen Bergstiers" (Sophokles 1979, S. 27).

Domestizierte, gezüchtete, gezähmte Tiere

Die „unheimlichen" Tätigkeiten, die der Chor in der „Antigone" besingt, zitieren jene langwierigen Prozesse der Domestikation, die den Unterschied zwischen Wildtieren und Haustieren überhaupt erst erzeugen halfen. Nach wie vor ist frei-

lich unklar, auf welche Weise die Domestikationsgeschichte tatsächlich begonnen hat; abgesehen von der Möglichkeit ungeplanter Koevolutionsprozesse (Vasey 1992, S. 31-39) erscheinen zumindest zwei Hypothesen glaubhaft, die sich einerseits auf Treibjagdtechniken, andererseits auf die Zähmung von Jungtieren berufen. Bekanntlich haben ja schon die paläolithischen Wildbeuter Treibjagden veranstaltet, bei denen sie ganze Elefanten- oder Pferdeherden – etwa durch künstlich gelegte Steppenbrände – in Sümpfe oder Fallgruben manövrierten. „In Solutré in Mittelfrankreich sind am Fuß eines steil abfallenden Plateaus die Überreste von rund 100.000 Pferden gefunden worden. Im Verlauf längerer Zeiträume müssen dort vor etwa 25.000 Jahren in großorganisierten Treibjagden ganze Pferdeherden über eine natürliche Rampe in den Tod gehetzt worden sein" (Herbig 1984, S. 115 f.). Die altsteinzeitlichen Jäger waren gezwungen, sich an günstigen Geländeformationen zu orientieren; im Zuge der Errichtung erster, zunächst noch von halbseßhaften Stämmen bewohnter Siedlungen mußte hingegen – nicht zuletzt aus logistischen Gründen (Fleischtransport) – versucht werden, solche „Jagdfallen" für Tierherden künstlich zu errichten: etwa die sogenannten „Wüstendrachen". Seit 1929 hatten Postflieger (und später Militärpiloten) im Nahen Osten eine Vielzahl seltsamer archäologischer Anlagen aus der Luft fotografiert, die sie aufgrund ihrer unverwechselbaren Form „desert kites" nannten und zunächst für eine Art von Fluchtburgen hielten. Diese „Wüstendrachen" bestanden nämlich aus einer „zentralen Einfriedung bzw. einem Pferch von einigen bis zu 150 Metern Durchmesser mit einem schmalen Eingang, von dem aus steinerne Mauern auseinanderstrebend kilometerweit in die Wüste oder Steppe" hinausführten; manchmal wurden die „Einfriedung und die trichterförmig zum Eingang führenden Mauern aus hochkant gesetzten großen Steinplatten" gebildet, „in anderen Fällen einfach aus aufgehäuftem Geröll". Inzwischen weiß man, daß die „Wüstendrachen" nicht der militärischen Verteidigung mesolithischer Dörfer dienen sollten, sondern vielmehr der Massenschlachtung von Gazellenherden (Legge/Rowley-Conwy 1989, S. 83 f.). Der „Wüstendrache" war ein Bauwerk, das von seßhaften Jägern als siedlungsnaher Schlachtplatz benutzt wurde. Mit derselben Technik, die jahrhundertelang angewendet wurde, um sie umzubringen, ließen sich freilich dieselben Herden auch einfangen und strategisch selektieren (beispielsweise nach Alter oder Geschlecht); seither konnten sie als Nahrungsproduzenten gehalten werden: als „biochemische „Fabriken", die für den Menschen ungenießbare Stoffe in Fleisch" (Leonard 1977, S. 85), Häute, Wolle (Schafe) und Milch (Ziegen, Kühe) transformierten.

Eine zweite Forschungshypothese geht davon aus, daß jeder Domestikationsprozeß (ausgenommen Hunde und Katzen) mit dem Fangen und Zähmen von Jungtieren begonnen hat (Grüb 1987, S. 75). Lange Zeit wurde vermutet, „daß die nomadischen Jäger zunächst einzelne Tiere zähmten und als „Haustiere" bei sich behielten. Nach dieser Theorie hätten Väter hin und wieder Lämmer oder Zicklein von der Jagd mitgebracht, um ihren Frauen und Kindern eine Freude zu machen" (Leonard 1988, S. 74). Zwar ist nicht unmöglich, daß einzelne Jäger ein lebendes Jungtier als Beute zu ihrem Lager brachten, – jedoch vermutlich nicht, um ihre Stammesangehörigen mit „Schoßtieren", sondern vielmehr mit frischem Fleisch zu erfreuen. Die paternalistisch-pastorale Idylle birgt allerdings insofern einen wahren Kern, als sich das Verhalten seßhafter Ackerbauern zu den eigenen Kindern – als durchaus erwünschten Arbeitskräften und Garanten künftiger Altersversorgung – während der neolithischen Revolution ebenso gründlich zu

wandeln begann wie die Beziehung zu den gezüchteten Tieren, die mit der Zeit nicht mehr allein als „Nahrungsreserven", sondern beispielsweise als Zug- und Arbeitstiere, als Milch-, Käse-, Wolle- oder Eierlieferanten hochgeschätzt wurden. Allmählich wurden die altsteinzeitlichen Praktiken des Infantizids und der Vernachlässigung unerwünschter Kinder durch fürsorgliche, nutritive Praktiken der Aufzucht abgelöst: was sich wohl auch auf den Umgang mit den neuen „Haustieren" ausgewirkt haben dürfte. Nicht umsonst wurden manchmal junge Hunde oder junge Schweine – in bestimmten Weltgegenden übrigens bis zum heutigen Tag! – durch menschliche „Ammen" gesäugt (Brentjes 1986, S. 43, S. 50 f.); von den Bacchen heißt es bei Euripides: „Sie nahmen kleine Rehlein auf den Arm / Und wilde Wölfchen, gaben ihnen Milch, / Wenn sie noch junge Mütter waren und / Die Brust noch strotzte" (Euripides 1979, S. 261 f.).

Die Menschen haben verschiedene Tiere gezähmt und domestiziert – mitunter sogar mehrmals, in verschiedenen Weltgegenden. Die ersten Domestikationserfolge wurden mit Hunden und Schafen erzielt, danach mit Ziegen. „Archäologische Funde in Mitteleuropa, datiert auf ca. 11.000 v. Chr., belegen, daß der Hund bereits domestiziert war" (Grüb 1987, S. 76). Domestizierte Schafe lassen sich für die Mitte des neunten vorchristlichen Jahrtausends (im heutigen Irak) nachweisen; die Ziegen treten ungefähr ab 7.500 v. Chr. auf (zuerst im Iran). Schaf- und Ziegenzucht haben sich dann in westlicher Richtung nach Palästina und anschließend nach Unterägypten (um 5.000 v. Chr.) ausgebreitet; von Mesopotamien aus gelangten Schafe und Ziegen (um 2.000 v. Chr. schon in fünf Züchtungsvarianten) über den Balkan bis nach Mitteleuropa. Das Wildschwein wurde zwischen 7.000 und 6.500 v. Chr. im westasiatischen (später auch im ost- und südostasiatischen) Raum domestiziert; das zunächst sehr beliebte Schweinefleisch wurde frühestens zur Zeit des Neuen Reichs in Ägypten, also zwischen 1.650 und 1.070 v. Chr., mit den bis heute im Nahen Osten verbreiteten Tabus belegt (Harris 1990a, S. 66-88). Mutmaßlich im sechsten Jahrtausend wurde die Domestikation der Auerochsen und Rinder in Angriff genommen: zuerst wurden (im südwestasiatischen Raum) die buckellosen Rinder gezüchtet, danach (vielleicht von Indien aus) die Bukkelrinder. „Wo der Auerochse als Vorläufer fehlte, in Süd- und Südostasien, übernahmen andere Rinder seine Stelle, so z. B. der Yak in Tibet und der Mongolei oder der Wasserbüffel in Indien" (Grüb 1987, S. 76). Den Rindern, die aufgrund ihrer Arbeitsfähigkeit und Milchproduktion bald eine herausragende Bedeutung erlangten, können in historischer Reihenfolge angeschlossen werden: die Meerschweinchen (um 6.000 v. Chr. in Peru), die Seidenspinner (um 3.500 v. Chr. in China), die Lamas (um 3.500 v. Chr. in den Anden), die Esel (um 3.000 v. Chr. im Niltal), die Trampeltiere (um 3.000 v. Chr. in Südrußland), die Dromedare (um 3.000 v. Chr. im heutigen Saudi-Arabien), die Pferde (um 3.000 v. Chr. in der Ukraine), die Honigbienen (um 3.000 v. Chr. in Ägypten), die Wasserbüffel (um 2.500 v. Chr. im Indus-Tal), die Enten (um 2.500 v. Chr. im Mittleren Osten), die Yaks (um 2.500 v. Chr. in Tibet), die Haushühner (um 2.000 v. Chr. im heutigen Pakistan), die Katzen (um 1.600 v. Chr. im Niltal), die Gänse (um 1.500 v. Chr. in Mitteleuropa), die Alpakas (um 1.500 v. Chr. in den Anden), und die Rentiere (um 1.000 v. Chr. in Sibirien) (Leonard 1977, S. 73).

Wie sich von selbst versteht, wurden bestimmte Domestikationsmerkmale (von der Kleinwüchsigkeit bis zur Form der Hörner) nicht planmäßig herangezüchtet. Wahrscheinlich wäre es daher überhaupt sinnvoller, von einer „unbewußten Zuchtwahl" auszugehen, wie Jost Herbig vorschlägt: „Man kann sich leicht vorstellen, daß Menschen, die Herden von Wildtieren hielten, wohl bevorzugt die wildesten, am schwersten kontrollierbaren Exemplare geschlachtet haben. Das geschah nicht, um das Verhalten der Tiere züchterisch zu verändern. Der Grund war die Vereinfachung der Tierhaltung. Dennoch trug diese Strategie dazu bei, das Verhalten der Tiere im Verlauf vieler Generationen auch züchterisch zu verändern, d. h. sie zu domestizieren." Ähnlich unbewußt-kontingenten Einfluß auf den Domestikationsprozeß könnte auch die Inzucht (in kleineren Herden), die künstliche Beschränkung des Lebensraums oder eine naheliegende wirtschaftliche Spekulation ausgeübt haben: „In Südwestasien ging dem Auftreten der ersten Ziegen und Schafe mit morphologisch feststellbaren Domestikationsmerkmalen eine Phase der Kontrolle wilder Herden voraus. Man hielt Herden von Tieren, die sich äußerlich nicht von Wildtieren unterschieden, und schlachtete bevorzugt männliche Jungtiere. Der Grund, junge Böcke zu töten, weibliche Jungtiere dagegen aufwachsen zu lassen, ist leicht zu erkennen. Weibliche Tiere werfen Junge, aber ein einziger Bock genügt, um eine ganze Herde zu befruchten. Ohne den Bestand zu gefährden, konnte man auf diese Weise maximale Fleischerträge ‚ernten'" (Herbig 1988, S. 141 f.). Die jungen Böcke waren gleichsam die „Sündenböcke", – was an eine ältere Theorie „unbewußter Domestikation" erinnert, die bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts vorgelegt wurde: die These des Berliner Zoologen und Wirtschaftsethnologen Eduard Hahn von einer religionspolitischen, opferkultisch motivierten Domestikation der Rinder (Hahn 1896; Burkert 1972, S. 75). Demnach habe man die Auerochsen eingefangen und gehalten, um für Zwecke des Opfers stets einen Bestand jener Tiere zur Verfügung zu haben, die der lunaren Muttergöttin geweiht waren (Isaac 1971, S. 459).

Die umstrittene, jedoch nach wie vor diskutierte Hypothese Hahns schlägt eine Brücke von jener sakralen Wahrnehmung der Tiere, die sich in den eiszeitlichen Höhlenbildern artikulierte, bis zu den frühen Formen der Tierhaltung, die vielleicht – man denke an die Mixnitzhöhle! – aller Viehzucht vorausgingen. In solcher Hinsicht spricht auch William Irwin Thompson von der paläolithischen Höhlenkunst als einem „Schwanengesang der Eiszeitjäger", als einem „Festhalten, das zur Domestizierung von Tieren führte, wobei wir diese Domestizierung nicht als eine durch Nahrungsmangel bedingte Reaktion auf eine wirtschaftliche Notwendigkeit verstehen sollten. Eher war es ein religiöser Akt, eine emotionale Handlung, bei der die Tiere zuerst aufgrund ihrer symbolischen Verbindung zur Religion domestiziert wurden. Bereits im Magdalénien könnten Tiere aus religiösen Gründen domestiziert worden sein, aber ich vermute, es wurde im frühen Mesolithikum zu einer kulturell intensiven Aktivität" (Thompson 1987, S. 161). Möglicherweise hat sich das Tieropfer aus bestimmten Jagd- und Beuteritualen (der sogenannten „Unschuldskomödie") entwickelt: Die „allmähliche Ausrottung des Wildrindes kann man in Çatal Hüyük verfolgen, nicht mehr jedoch den nächsten entscheidenden Schritt: An Stelle des schwindenden Wilds wird das Haustier zum Opfer" (Burkert 1972, S. 53 f.). Vielleicht wurden aber auch Menschenopfer durch Tieropfer ersetzt (*et vice versa*), wie die Erzählung von Abraham und Isaak nahe-

zulegen scheint. Tieropfer und Menschenopfer bildeten häufig konvertible Praktiken; Walter Burkert betont, daß die meisten Mythen eine „gegenseitige Ersetzbarkeit von Mensch und Tier" postulieren. „Das Tier stirbt an Stelle eines Menschen, Isaak oder Iphigenie. Die Gleichwertigkeit von Mensch und Tier kann auch zu mehrmaligem Wechsel führen, wie in der Kultlegende der Artemis von Munichia: Um für die Tötung eines Bären zu büßen, der der Göttin gehörte, soll ein Mädchen geopfert werden, doch eine Ziege tritt an seine Stelle – Mensch für Tier und Tier für Mensch. Die griechische Mythologie kennt auch die schauerliche Umkehrung, die Tötung eines Menschen statt des Tieres im Opfer: Am ‚Herd' von Delphi wurde Neoptolemos mit Opfermessern zerstückelt" (Burkert 1990, S. 25). Die Menschen haben den Tieren stets angetan, was sie einander anzutun pflegten. Erich Isaac hat sogar vermutet, daß die kulturelle „Erfindung" der Ochsen (durch Kastration der Stierbullen) einem religiösen Muster folgte, das durch die rituelle Kastration von Priestern einer archaischen Muttergöttin geprägt worden war (Isaac 1971, S. 462).

Nicht nur als Schlachtopfer wurden die Tiere im agrarischen Zeitalter sakralisiert. Die Götter der ägyptischen oder griechischen Hochkultur liebten es, selbst in Tierverkleidungen aufzutreten. Der Wüstenschakal war den Ägyptern ebenso heilig wie der Mistkäfer oder der Falke; Osiris kämpfte in Wolfsgestalt gegen das Monstrum Typhon; Isis wurde als Katzengöttin Bastet verehrt. Adonis erschien als Eber, Demeter als Schwein, Dionysos als Stier. Als Stier eroberte Zeus die Nymphe Europa, als Schwan näherte er sich Leda, als eine Schlange traf er Persephone, und im Kleide eines Kuckucks vergnügte er sich mit seiner späteren Gemahlin Hera. Poseidon und Demeter kopulierten als Pferde. Mit einem Wort: kaum ein Tier, das nicht in Verdacht geraten konnte, einen Gott zu bergen. Erst die radikale Opferkritik des monotheistischen Judentums am Kult des „goldenen Kalbes", und später die christliche Inkarnationstheologie vermochten die engen Assoziationen zwischen Tieren, Menschen und Göttern aufzulösen. Die judäochristliche Botschaft lautete *in nuce*: Gott hat die Menschen auserwählt, zunächst in Gestalt eines Volkes, danach in Gestalt der menschlichen Gattung insgesamt, um sich zu offenbaren. Der zentrale Satz des christlichen Bekenntnisses: „Und Gott ist Mensch geworden" birgt eine diskrete Negation: Gott erschien *nicht* als Tier. Der Himmel für die Tiere wurde geschlossen, – was einen gewissen Typus sentimentalischer Frömmigkeit bis heute kränkt und irritiert. Ochs und Esel haben darum auch einen prominenten Platz an der alpenländischen Weihnachtskrippe besetzt: sie demonstrieren bei aller Unterwürfigkeit, daß die Tiere ihr jahrtausendealtes Odium keineswegs verloren haben. Durch die zoophoben Traditionen der judäochristlichen Religionsgeschichte ließen sich die Metamorphosen der Tiere, Menschen und Götter, die von Ovids grandiosem Epos gefeiert wurden, nicht zurückdrängen. Schon der sogenannte „Physiologus" (aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert) trug zu einer Aufwertung der Tiere bei, indem er sie zu Verkörperungen religiös-moralischer Allegorien ernannte (Physiologus 1981, S. 11-13); in diesem Sinne durfte nun auch der christliche Gott mit Tiermetaphern – als Lamm oder als Pelikan – bezeichnet werden. In der „Legenda aurea" (aus dem 13. Jahrhundert, verfaßt von Jacobus de Voragine) wurden die schönsten Geschichten von Begegnungen zwischen Heiligen und Tieren erzählt (Nitschke 1966, S. 62-100; Ebner v. Eschenbach 1995, S. 127-144); und spätestens mit dem „letzten Christen" Franziskus aus Assisi wurde eine neoschamani-

sche Persönlichkeit heiliggesprochen, die mit den Tieren redete – und ihnen das Evangelium zu predigen versuchte (Holl 1979).

Arbeitstiere, Kriegstiere

Zum Spektrum der „unheimlichen Tätigkeiten" dürfen freilich nicht nur Domestikations- oder Opferungspraktiken gerechnet werden, die das Tier gleichsam als einen „passiven Lieferanten" von Fleisch, Knochen, Fetten, Häuten, Milch oder Eiern erscheinen lassen. Die Phantasie vom Tier als einem puren „Depotwesen", einer vitalen „Nahrungskonserve" oder „Pelzfabrik", wird erst viel später – nämlich im Horizont der Industriellen Revolution – entwickelt und durchgesetzt. Das Tier war im agrarischen Zeitalter auch darum ein prospektives Opfertier, gebunden an sakrale Verkehrsregeln und Normen, weil Fleischmahlzeiten *nicht* zur regelmäßigen Kost zählten: Nach Ansicht von Marcel Detienne und Jean-Pierre Vernant (1979) bildete das Schlachtopfer im antiken Griechenland vor allem ein festliches Ritual der Fleischverteilung. Walter Burkert sprach von einem transkulturellen Phänomen, das in zahlreichen Kulturen bezeugt sei: „daß das Tieropfer aufs Essen zielt". „Für die Götter" werden auf den Altären die Knochen des Opfertiers, von Fett bedeckt, verbrannt, auch die Gallenblase, den Rest aber, das ganze gute Fleisch nimmt die fromme Gemeinde zu sich im festlichen Mahl. Opfern heißt einen Festbraten zur Verfügung stellen. Götterfeste sind die wichtigsten Gelegenheiten, überhaupt Fleisch zu essen. Es gibt archaische Gruppen, wo Fleisch überhaupt nur im Rahmen des Opfers gegessen wird. So steht es expressis verbis im Buch Leviticus des Alten Testaments: wer ein Tier schlachtet ohne Opferzeremoniell, dem soll es als Blutschuld angerechnet werden" (Burkert 1984, S. 22). Anders gesagt: Die in den Metropolen der Ersten Welt – übrigens auch erst seit wenigen Jahrzehnten etablierte! – Üblichkeit nahezu täglicher Fleischgenüsse muß in welthistorischem Rahmen als eine singuläre Ausnahme angesehen werden (Macho 1994a, S. 583-593; 1996). Denn in einer Agrargesellschaft waren Tiere niemals bloß Produkte, sondern stets auch „aktive" Protagonisten, Arbeitswesen wie die Menschen selbst. Den detaillierten sumerischen Keilschrifttafeln zur Buchführung über die Viehzucht (aus fast allen Perioden des dritten Jahrtausends v. Chr.) läßt sich beispielsweise entnehmen, daß die Rinderhaltung „vor allem der Aufzucht von Ochsen zum Ziehen der Pflüge" diente. „Demgegenüber war die Produktion von Milch und Milchprodukten wie Fett und Käse von geringerer Bedeutung, und noch weit weniger wichtig war die Fleischproduktion, insbesondere für die Priesterschaft, für höhere Staatsbeamte und für kultische Zwecke." Volkswirtschaftlich unverzichtbar war die Zucht von Eseln und Equiden als Zugtieren, sowie die Kontrolle von Ziegen- und Schafherden – jedoch nicht, weil sie große Fleischmengen erbrachten: „In der zunehmend urbanisierten Gesellschaft Mesopotamiens mußten die nicht mehr unmittelbar in der Landwirtschaft beschäftigten Bewohner der Städte nicht nur mit dem Grundnahrungsmittel Gerste versorgt, sondern insbesondere auch mit Kleidung ausgestattet werden. Dieser Bedarf wurde beinahe ausschließlich durch die Produktion von Gewändern aus Schaf- und Ziegenwolle gedeckt, die im übrigen auch das wichtigste Tauschgut im Handel mit den umliegenden Gebieten darstellten." Die Lieferung von Käse und Milchprodukten war weit weniger wichtig, und noch viel unwichtiger war das „Luxusgut" Fleisch (Damerow /Englund 1990, S. 131). – Übrigens läßt sich die be-

rühmte Sakralisierung der Kühe in Indien – nach Marvin Harris – ebenfalls auf die volkswirtschaftlich legitime, hohe Bewertung der Rinder als Zugtiere zurückführen (Harris 1990a, S. 44-65).

Tiere, Menschen und technische Gerätschaften bildeten verschiedene Arten von maschinellen Ensembles zur Erzeugung und Verbreitung der wichtigsten Güter. Pflüge erschienen bereits um 3.000 v. Chr. auf bildlichen Darstellungen; und natürlich kann man sich das Zusammenspiel zwischen dem Bauern, dem Tier und der Pflugschar selbst – vom Haken- bis zum Räderpflug, der zur Zeit von Christi Geburt bereits entwickelt war – als ein komplexes Instrumentarium, als eine agrarische Maschine vorstellen, die mit tierisch-menschlicher Arbeitsenergie betrieben wurde. Ochsen und Equiden wurden als Teile von Transportsystemen eingesetzt, als Reit- oder Lasttiere, als Zugtiere für einen Wagen. „Als die Bauern Vorderasiens dazu übergingen, Dreschschlitten zu verwenden, bestand das Gespann vorwiegend aus Ochsen. Ein Dreschschlitten war nichts anderes als ein flacher Bretterboden, dessen Unterseite mit Feuersteinklingen bestückt war. Der Treiber saß auf dem Schlitten und trieb das Tier über die Ähren, die von den Klingen zerrissen wurden. Auf diesen Dreschschlitten geht die Redewendung zurück, mit jemandem ‚Schlitten fahren' zu wollen – ein grausamer Kriegsbrauch, statt der Ähren Gefangene auf die Tenne zu werfen und mit Dreschschlitten über sie hinwegzufahren." Tiere wurden für die Jagd ausgebildet (Hunde, Greifvögel, Pferde), für die Nachrichtenübermittlung (Brieftauben fliegen seit der Antike), und für die Bewachung der Städte: Gelegentlich scheinen bereits „die Assyrer Bären als Wächter vor den Stadttoren oder Löwen in den Stadtgräben gehalten zu haben" (Brentjes 1986, S. 64, S. 15); die Gänse hüteten bekanntlich das Kapitol. Natürlich erfüllten die Tiere auch im Krieg die verschiedensten Aufgaben – beispielsweise die Hunde. Die babylonischen Mastiffs und die Molosserdoggen aus Mesopotamien waren in der Antike sehr gefürchtet. Als Kriegshunde durften sie selbst die Götter und Heroen (Athene oder die Dioskuren) begleiten, und Lukrez besang sie in seinem Lehrgedicht „De natura rerum": „Wird die molossische Dogge gereizt und öffnet sie leise / Knurrend die hängenden Lefzen und bleckt die gewaltigen Zähne, / Klingt ihr verhaltener Zorn weit anders, als wenn sie nun endlich / Lautes Gebell aufschlägt, daß es schallt und die Ohren uns gellen" (Brackert/v. Kleffens 1989, S. 15-46). John Keegan äußerte die Vermutung, daß die Domestikation und Zucht der Pferde vorwiegend zu kriegerischen Zwecken entwickelt wurde, und zwar durch Hirtennomaden, die sich – als eine Abspaltung der agrarischen Funktionsordnungen von Stadt und Land – auf das Management großer Tierherden, einschließlich der Auslesezüchtung und der Anwendung präziser Tötungsmethoden, spezialisiert hatten. Darüber hinaus hält Keegan durchaus für möglich, daß dieselben kriegerischen Hirtennomaden auch die Sklaverei und den Sklavenhandel „erfunden" haben: „Niemand kennt die Ursprünge des Sklavenhandels. Er dürfte sich für Hirtenvölker, die es gewohnt waren, Tiere zu hüten, ganz natürlich ergeben haben" (Keegan 1995, S. 251) – Aristoteles (1973, S. 53) behauptete also nicht zu Unrecht, daß die Tiere „Sklaven von Natur" aus seien. Die Menschen haben einander stets angetan, was sie den Tieren anzutun pflegten.

Die Austauschbarkeit von Menschen und Tieren, ihre wechselseitige – stets auch ambivalente – Verstrickung in verschiedenartige Symbiosen, sei es in Zucht und Dressur, im Opfer, auf dem Acker, in der Jagd, im Krieg oder in der Sklaverei, erstreckt sich auch auf das Feld kommunikativer Begegnungen: bezeugt von der uralten Sehnsucht, die Sprache der Tiere verstehen zu können (Zimmer 1989, S. 281-305), – ja sogar auf erotische und sexuelle Beziehungen. „Die Mauern zwischen den Arten sind hoch, aber nicht höher als nötig", kommentiert Midas Dekkers die Kulturgeschichte der Sodomie. Der Mensch paare sich zwar „lieber mit seinen Freunden als mit seinen Verwandten. Tiere, die am häufigsten für Sodomie herhalten müssen, gehören nicht zu unserer biologischen Familie. Es handelt sich vor allem um Raubtiere wie den Hund und Huftiere wie Ziege, Rind, Esel". Aber auch andere Säugetiere – „bis hin zu Seekühen" – werden erwähnt, und weder „Vögeln noch Reptilien bleibt unsere Zudringlichkeit erspart. Es gibt sogar Menschen, die Geschlechtsverkehr mit einem Fisch haben, soweit das überhaupt möglich ist". Manchem Bauern war sein Vieh wohl näher als die Nachbarn, – und umgekehrt: „Was man ohne aufrechten Gang an Menschlichkeit einbüßt, mußten Bauernknechte am eigenen Leib erfahren, wenn sie sich unglücklicherweise auf der Weide bückten und der Stier sie bestieg, weil er den Knecht plötzlich für eine Kuh hielt." Denn auch die Tiere empfinden gelegentlich Vergnügen an der Überwindung der Gattungsmauern: „Bei Kühen ist es kompliziert mitzubekommen, ob sie etwas daran finden, weil sie stets phlegmatisch dreinblicken. Aber Hunde haben oft merklichen Spaß an der Sache. Manchmal ergreifen sie sogar die Initiative." Auch einige Verhaltensforscher können amüsante Geschichten über die von ihnen aufgezogenen und sozial „geprägten" Tiere berichten. Der Primatenforscher Robert Mearns Yerkes wurde von einem Gorillaweibchen einmal beinahe vergewaltigt; und „Oskar Heinroth zog schon 1923 eine Schar verliebter Kraniche hinter sich her" (Dekkers 1994, S. 46, S. 78, S. 82, S. 86-89).

Die meisten Metamorphosen, von denen Ovids Epos berichtete, waren nicht umsonst Liebesgeschichten: Verwandlungs- und Verwechslungsgeschichten von Göttern, Menschen und Tieren, gelegentlich mit durchaus frechen Pointierungen. So verzauberte Zeus seine Geliebte Io in eine liebreizende Kuh, um sie vor den Nachstellungen seiner Gattin Hera zu schützen; Hera wiederum ließ die hübsche Kuh von Argus, dem hundertäugigen Wächter, observieren, um jede versuchte Annäherung des Göttergatten sofort in Schranken weisen zu können (Publius Ovidius Naso 1973, S. 25-29). Auch die Geschichte von Leda und dem Schwan läßt sich nur verstehen, wenn nicht vergessen wird, was die Griechen wußten: „Zeus wählte nicht ohne Grund einen Schwan. Bei den meisten Vögeln ist die Paarung nichts, worauf man eifersüchtig sein müßte – dieses Geflatter, dann die beiden Hinterteile, die aufeinander gedrückt werden wie Lippen bei einem Kinderkuß, und dann das Gezappel, um nicht gleich wieder herunterzufallen. Der Schwan ist da eine Ausnahme: Er hat einen Penis. Ein schönes, großes Glied, so schön und groß wie der Vogel selbst, eine königliche Ausführung, um jedem Verlangen Genüge zu tun. ... In den Augen der Götter war der Schwan, was er ist: der Stier unter den Vögeln" (Dekkers 1994, S. 13, S. 15). Nicht einmal die fatalen Konsequenzen der sodomitischen Beziehungen wurden verschwiegen: die Liebesaffäre zwischen einem Stier des Poseidon und der Pasiphaë, Gemahlin des kretischen Königs Minos, endete bekanntlich mit der Geburt eines monströsen Ba-

stards, des Minotaurus, und seiner Einschließung in ein Labyrinth; die schwanengeschwängerte Leda hingegen legte zwei Eier (!), aus denen die trojanische Helena und die beiden Dioskuren Castor und Pollux „schlüpfen" sollten. Angesichts von menschlichen Deformationen und Mißbildungen wurde übrigens noch bis ins 16. Jahrhundert hinein gemutmaßt, ein Gott oder ein Dämon müsse „seine Finger im Spiel gehabt" haben (Ewinkel 1995).

Schlachttiere und Schoßtiere

Erst jene Umwälzungen menschlicher Lebensordnungen, die von der Industriellen Revolution ausgelöst wurden, haben dem agrarischen Spiel der tierisch-menschlichen Ambivalenzen und Metamorphosen ein Ende gesetzt. Die Industrielle Revolution verdankte ihre beispiellose Dynamik der unbegrenzten Nutzung fossiler Energieträger (wie Kohle oder Erdöl). Mit diesen Stoffen stand „plötzlich und kurzfristig weit mehr Energie für menschliche Zwecke zur Verfügung, als vom herkömmlichen Solarenergiesystem hätte bereitgestellt werden können. So besaß man Brennstoffe in einem Umfang, der weit über das hinausging, was an nachwachsender Biomasse zugänglich war. Dies ist historisch – vielleicht sogar erdgeschichtlich – einmalig. Zwar mag es immer wieder Agrargesellschaften gegeben haben, die mehr Holz verbrauchten, als im gleichen Zeitraum auf ihrem Territorium nachwuchs, doch wurde ein solches Verhalten recht bald durch eine rapide Verschlechterung der Waldbestände bestraft, so daß man darauf nicht eine ganze Gesellschaftsstruktur hätte etablieren können. Auch eine länger anhaltende Übernutzung des Bodens wäre damit vergleichbar, die es erlaubt, für einige Zeit mehr pflanzliche Nahrung zu gewinnen, als der Boden wirklich dauerhaft hergibt. Die tatsächliche Tragfähigkeit des Landes machte sich dann aber irgendwann in deutlichen Ertragsminderungen bemerkbar." Zwar sind die Ressourcen an fossilen Energieträgern keineswegs unerschöpflich, wie wir inzwischen wissen: aber sie sind eben auch nicht *aktuell* limitiert. Darum muß ein eklatanter Energieüberfluß als wichtiges „Charaktermerkmal des fossilenergetischen Systems" gelten, während gewisse Eigenschaften von Jäger- und SammlerInnen- sowie von Agrargesellschaften daraus abgeleitet werden können, „daß man mit Energie besonders haushälterisch umgehen" mußte. Erst die „enorme Energiefülle im Industriesystem führte zur Bildung von Verhaltensstrukturen, die vom energetischen Standpunkt aus absurd erscheinen". Transportprobleme, die in agrarischen Gesellschaften etwa nur durch behutsame Planung (und aktive Mitwirkung von Tieren) gelöst werden mußten, ließen sich im industriellen Zeitalter jahrzehntelang geradezu verschwenderisch behandeln. „Waren z. B. Siedlungsstrukturen und Raumordnungen in solarenergetischen Gesellschaften nach dem Prinzip der Minimierung des Transportaufwands angelegt, so wurde Transport spätestens seit der Durchsetzung der Mineralölwirtschaft eine Angelegenheit, die fast gratis war. Beim Ausbau von Verkehrssystemen spielte der Energieverbrauch keine Rolle mehr." Selbst in die Landwirtschaft wurde weit mehr fossile Energie investiert, als sich zurückgewinnen ließ. Unter Bedingungen des Industrialismus hörte die Landwirtschaft auf, ein solarenergetisches System zur Energiegewinnung zu bilden, um sich in ein fossilenergetisches System der bloßen Stoffumwandlung zu transformieren: „Sie verwandelt Kohlendioxid, Wasser und Mineralstoffe in mehr

oder weniger schmackhafte Nahrung, wobei die Energiequelle aber per saldo fossil ist" (Sieferle 1982, S. 62-64).

Wie auf der Hand liegt, begann sich im Lauf der Durchsetzung industrieller Lebens- und Organisationsformen auch die kulturelle Wahrnehmung der Tiere dramatisch zu verändern. Der schrankenlose Einsatz fossiler Energieträger bewirkte zunächst einmal, daß immer mehr Arbeitsleistungen der Tiere restlos substituiert werden konnten. Die Ochsen wurden durch motorisierte Traktoren, durch Mähdrescher und andere landwirtschaftliche Maschinen ersetzt, die Ziegen und Schafe durch die Produktion synthetischer Bekleidung. Die Kavallerie wurde gegen Panzerdivisionen ausgetauscht; zunehmend wurden die ehemals „ritterlichen", militärisch idealisierten Tiere zu Zugtieren degradiert, die allenfalls jene Gulaschkanonen schleppen durften, in denen sie bei Bedarf gekocht und an die Soldaten verfüttert werden konnten. Die Kutschen wichen den Eisenbahnen und Automobilen, die Lasttiere den Kränen und Baggern, die Brieftauben den Computern und Telefonen. Wollte man die Grundtendenz in gebotener Knappheit erfassen, so müßte sie als Überbietung agrarischer Maschinen durch „automatische", möglichst selbständig arbeitende industrielle Maschinen thematisiert werden. Diese „Verbesserung" der agrarischen Maschinen läßt sich auch als progressive Eliminierung der Tiere beschreiben. Seit wenig mehr als zwei Jahrhunderten hat sich ein schleichender Ausschluß der Tiere aus allen relevanten gesellschaftlichen Bereichen vollzogen; und wer jetzt im Namen seiner Perserkatze oder seines Kanarienvogels protestiert, weiß nicht einmal mehr, wovon überhaupt gesprochen wird. Zwar wurden gelegentlich neue Tätigkeitsfelder für Nutz- und Haustiere erschlossen – beispielsweise in der Suchtgiftfahndung; doch läßt sich umstandslos vorstellen, daß auch diese „Beschäftigungstherapie" für ansonsten „arbeitslose" Schäferhunde demnächst durch perfektionierte Drogendetektoren überflüssig gemacht werden könnte.

Die gesellschaftliche Eliminierung der Nutztiere reduzierte die Tiere schlagartig auf eine einzige Funktion, die noch kein Wild- oder Haustier jemals zuvor in vergleichbarer Größenordnung erfüllen mußte: auf die Funktion des Massenschlachtviehs. Sobald die Tiere nicht mehr gebraucht wurden, konnten sie verzehrt werden; alle Züchtungsinteressen ließen sich auf einen einzigen Nenner bringen, sobald einmal feststand, daß die Tiere nichts anderes mehr „leisten" sollten, als möglichst rasch möglichst dick und fett zu werden, um als bratfertiges Kotelett oder Schnitzel in der Pfanne landen zu können. Der Schlachthof bildete das präzise Pendant des Energieüberflusses, der durch die Nutzung fossiler Energieträger ermöglicht wurde: einen schier unermüdlichen Betrieb zur Herstellung von Fleischmahlzeiten, eine Opferungsmaschine ohne jegliches Opferritual. Napoleon Bonaparte ließ die ersten Schlachthöfe in Paris erbauen: 1807 erging sein Dekret, mit dem er die Errichtung öffentlicher Schlachthausanlagen befahl. Sämtliche Fleischer wurden verpflichtet, künftig an keinem anderen Ort mehr zu schlachten. „Auf diese Weise entstanden fünf Schlachthäuser außerhalb der ehemaligen Stadtmauer, drei nördlich und zwei davon südlich der Seine. 1810 erließ Napoleon ein zweites Dekret, in dem er verlangte, daß in allen Städten Frankreichs öffentliche Schlachthäuser gebaut werden sollten, und zwar außerhalb der Stadtgrenzen." Schon fünfzig Jahre später wurden intensive Anstrengungen unternommen, um die napoleonischen Schlachthöfe durch einen funktionstüchtigeren Neubau zu ersetzen. George Eugène Haussmann, der mächtige Präfekt des Seine-Departements, investierte mehr als 23 Millionen Francs in die Errichtung des Zen-

tralschlachthofs von La Villette, der am 1. Januar 1867 – im Jahr der Pariser Weltausstellung – eröffnet wurde. La Villette war „der erste zentrale Schlachthof für eine Millionenbevölkerung. Seine Ställe konnten nach Haussmanns Aussage „so viele Tiere aufnehmen wie Paris im Laufe mehrerer Tage verzehrte'". In seinen Memoiren bemerkte Haussmann, die „große Anlage" sei eine „der bedeutendsten von meiner Verwaltung durchgeführten Arbeiten, von gleichem Range wie die großen Straßenbauten". Zur selben Zeit jedoch, in der Haussmann den Zentralschlachthof von La Villette planen und erbauen ließ, wurde in Chicago der Beschluß gefaßt, den bis dahin größten Viehmarkt und Schlachthof zugleich zu errichten – die sogenannten *Union Stock Yards*. In den unübersichtlichen Holzhallen und Lagerschuppen, verbunden durch Gänge, Straßen, Treppen, Hängebrücken, durchquert von mehr als hundert Meilen Eisenbahngleisen, wurden bald über fünf Millionen Schweine jährlich geschlachtet. Die tägliche Leistungsfähigkeit der Anlage betrug damals sogar „ungefähr 200.000 Schweine, eine Zahl, die La Villette in jener Periode während eines ganzen Jahres nicht erreichte". Schlachterei am Fließband. Wie Sigfried Giedion betont, wurde in den Schlachtstätten Cincinnatis und Chicagos jene Technik der maschinellen Massenvernichtung entwickelt und erprobt, die – als „Mechanisierung des Tötens" – spätestens im Zweiten Weltkrieg ermöglichte, daß „ganze Bevölkerungsschichten, wehrlos gemacht wie das Schlachtvieh, das kopfabwärts am Fließband hängt, mit durchtrainierter Neutralität ausgetilgt wurden" (Giedion 1982, S. 238-241, S. 277). Die Menschen haben einander stets angetan, was sie den Tieren anzutun pflegten.

Dem rapiden Wachstum der Schlachthöfe in Frankreich und Amerika entsprach auf der anderen Seite ein ebenso bemerkenswerter Anstieg intellektueller Tierliebe und geradezu nostalgischer Zoophilie. Die neuerdings „nutzlosen" Haustiere kehrten in die Metropolen zurück – als Zoo- und Schoßtiere, als idealisierte „pets". Maurice Agulhon hat diesen Prozeß, der sich in Paris spätestens seit der Revolution von 1830 durchzusetzen begann, am Beispiel der Pferde analysiert: „Zur Zeit der Juli-Monarchie war das Martyrium der Pferde, der Zugpferde, die, vor einen Karren oder einen schweren Wagen gespannt, den Mißhandlungen eines brutalen Fuhrmanns ausgesetzt waren, geradezu ein Gemeinplatz geworden. Man könnte fast den Eindruck haben, sämtliche Fuhrunternehmer von Paris hätten ihre Pferde einem rohen, ungehobelten, unqualifizierten Subproletariat ausgeliefert, das kein anderes Instrument kannte als die Peitsche und Beschimpfungen; übrigens kennen wir noch heute in der Umgangssprache die Wendung „jurer comme un charretier" („fluchen wie ein Fuhrmann"). Wenn ein Pferd unter der übermäßigen Last oder aufgrund eines Unfalls zu Boden stürzte, half der Fuhrmann dem Tier nicht, indem er es ausspannte oder die Last verringerte; vielmehr zwang er es durch Fußtritte in den Bauch, unter größten Anstrengungen selbst wieder auf die Beine zu kommen" (Agulhon 1995, S. 119). Mehrere Dichter haben diese Szene eindringlich beschrieben: Victor Hugo, Eugène Sue, und insbesondere Dostojewskij (1990, S. 72-79). Literarische Zeugnisse entwarfen im Verein mit öffentlichen Tierschutzdebatten „zahllose Bilder dieser Art, als wären sie in den Großstädten um 1840 ebenso alltäglich gewesen wie heute Verkehrsstauungen und ‚Verkehrsunfälle mit Blechschäden'" (Agulhon 1995, S. 119). Der Vergleich ist aufschlußreich – er thematisiert den möglichen Zusammenhang zwischen dem sympathetischen Mitleid für die Pferde und der technologischen Revolution des Verkehrs, die tatsächlich zu einer vollständigen Ersetzung der Zug- und Lasttiere führen sollte. Noch bevor das erste Gesetz zum Schutz der Haustie-

re und insbesondere der Pferde – auf Initiative des Generals Jacques-Philippe Delmas de Grammont im Jahre 1850 – beschlossen wurde, fuhren schon die ersten Eisenbahnen. 1825 wurde eine Dampfeisenbahn zwischen Darlington und Stockton (England) in Betrieb genommen; die erste kontinentale Dampfbahn wurde 1835 zwischen Brüssel und Mecheln eingerichtet. 1839 wurde die Strecke Leipzig-Dresden (115 km) eröffnet; und 1850 verfügte Deutschland bereits über 5470 km Eisenbahngleise. Im Jahr 1868, kurz nach Eröffnung von La Villette, wurde das erste „Motorrad" vorgestellt – eine Dampfmaschine auf einem Fahrradgestell. Ab nun konnten Fahrzeuge, die von eigener Maschinenkraft angetrieben wurden, das „Rennen machen", während die Pferde aus dem Stadtbild verschwanden. Nicht zufällig waren übrigens die Pferdebahnen (im Bergbau) das eigentliche Vorbild der Eisenbahnen; nicht zufällig auch wird die Leistungsstärke eines Automobils bis heute noch in PS, in Pferdestärken, angegeben.

Die Tiere (oder Menschen) wurden durch den neuen Maschinentypus überholt. Die Arbeitsenergie der Zugtiere, aufgebaut und erhalten durch Nahrung, die ihrerseits erzeugt wurde in der (mehr oder weniger intensiv beeinflußten) Zyklik des solarenergetischen Systems, konnte substituiert werden durch fossile Energie: Kohle, Benzin, Treibstoffe aller Art. In gewisser Hinsicht wurde die energetische Leistung der lebenden Tiere (oder Menschen) übertroffen durch die Leistung *ehemals* lebendiger Pflanzen oder Tiere. Wollte man eine gewagte Spekulation entwickeln, so müßte man behaupten, die „toten Tiere" hätten über die „lebenden Tiere" gesiegt. Der „Tiger" wurde buchstäblich „in den Tank gepackt" – und zugleich als kulturelles „Projekt", als Logo und *Fantasy-Topos* neu entdeckt. Zur Geschichte der erfolgreichen Eliminierung der Tiere gehört auch ihre Renaissance in der Werbung, in der Ästhetik, in der Literatur und Philosophie, – ihre Renaissance in der Tierschutzbewegung, in den Spielzeugläden und zoologischen Gärten. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden zahlreiche Tierschutzvereine gegründet und zoologische Gärten eröffnet: im Zeichen einer fürsorglichen, nicht selten sentimentalisch getönten Liebe zum Aussterbenden, zum „Letzten seiner Art". In einer signifikanten Mischung von gleichzeitig auftretenden Interessen wurde das „Fossil" als Energieprinzip technisch genutzt, als unverzichtbare Wissensquelle im evolutionistischen Diskurs (Foucault 1971, S. 195-203) hypostasiert (und im Stile einer neuen Jagd aufgespürt, die nicht mehr nach Tieren, sondern nach deren ältesten Knochenresten fahndet), sowie schließlich als Topos imperativer Schutzappelle in Literatur, Jurisdiktion und Ethik etabliert.

Die agrarischen Ambivalenzen, welche die Beziehungen von Menschen und Tieren beherrscht hatten, wurden entzerrt: im selben Maße, in dem ein alltägliches Arbeitsverhältnis zwischen Menschen und Tieren seltener oder gar unmöglich wurde, konnten Tiere entweder mit einem puren *Fleischindex* (gezüchtet, verwahrt und geschlachtet unter Ausschluß der Öffentlichkeit) oder mit einem puren *Luxusindex* (als wertvolle, vom Aussterben bedrohte Zootiere (Der Spiegel 1995, Nr. 48; Kiwus 1994), als dressierte Zirkustiere, als reinrassige Heimtiere mit garantiert benutzerfreundlicher Projektionsoberfläche) definiert werden. Im Zuge vielgestaltiger Einschließungsprozesse wurden die bekämpften, gejagten, geopferten Tiere von den geliebten, ersehnten, idealisierten Tieren völlig abgespalten. Während die Massentierhaltungs- und Schlachtungsmethoden bis in außerordentlich erschreckende Dimensionen hinein perfektioniert wurden, betraten auf der anderen Seite die Kuschel-, Schoß- und Heimtiere die Bühne. Dabei mögen historische Zufälle die Rollenzuteilung regiert haben: Schlachthaus oder Wohnzim-

mer? Doch darauf kommt es längst nicht mehr an. Im 20. Jahrhundert ist die virtuelle Gestalt der Tiere übermächtig geworden: In immer schneller wechselnden Rhythmen wurden die Tiere kulturell codiert, decodiert und wieder neu codiert. Was wird gewünscht? Ein unheimliches Tier, ein Killerhund? Stephen Kings „Cujo", die Geschichte eines tollwütigen Bernhardiners, wird Sie befriedigen! Wenn Sie hingegen just diese Tiere lieben sollten – die hilfreichen, bergrettungskompetenten Vierbeiner mit den Schnapsflaschen um den Hals, – dann dürfen Sie gerne einen „Hund namens Beethoven" genießen. Sie hassen die Schweine? Wir bieten „Il Porcile" oder „Fritz the Cat" (wo die „Bullen" als fette „Pigs" auftreten); wenn Sie hingegen Schweine mögen sollten, dürfen Sie Miss Piggy aus der „Muppet Show" oder „Ein Schweinchen namens Babe" (das eben beinahe einen Oscar gewonnen hätte) ins Herz schließen. Sie ekeln sich vor Fledermäusen? Wir empfehlen „Dracula". Sie finden Fledermäuse faszinierend und interessant? Besuchen Sie „Batman". Die Perspektiven lassen sich beliebig austauschen: Ein lebendiges Korrektiv kommt nicht mehr in Betracht.

Angesichts von folienverschweißten Fleischbrocken, angesichts aber auch von willkürlich kreierten Stofftieren, Trickfiguren oder Schmusebildern erscheinen selbst die *pets* nicht wie Lebewesen, sondern vielmehr wie „Modelltiere", die einer ganz bestimmten, zumeist kindlichen Phantasie genügen sollen. Matt Cartmill hat versucht, diesen Trend als das „Bambi-Syndrom", als eine geradezu unheimliche Veränderung pädagogischer Kultur, zu charakterisieren: Die „Kinderspielsachen haben in diesem Jahrhundert eine Tendenz zum Tier entwickelt. Zwar wurden im 19. Jahrhundert gelegentlich Stofftiere für Kinder hergestellt, etwa der Gingham Dog und die Calico Cat aus Eugene Fields Gedicht „The Duel", aber sie waren nicht üblich. Als das Teddybärfieber 1906 in den Vereinigten Staaten ausbrach, gab es ernsthafte Debatten über die Auswirkungen, die Stofftiere auf Kinder hätten; manche befürchteten, daß kleine Mädchen, die mit Plüschbären spielten statt mit Puppen, nicht richtig auf ihre Mutterrolle vorbereitet würden. Obwohl Teddybären keinen Einbruch der Geburtenrate in den Vereinigten Staaten zur Folge hatten, bewirkten sie doch einen dauerhaften Wandel in der Einrichtung des Kinderzimmers. Als Archetypen haben sie die dem Arbeits- und Menschenleben nachempfundenen Spielsachen – Puppen, Trommeln, Trompeten, Kindergewehre, Schaukelpferde – zu einem großen Teil verdrängt, die das 19. Jahrhundert mit Kindheit verband (und die in herkömmlichen Darstellungen immer noch aus dem Sack des Weihnachtsmannes hervorlugen). Es ist unklar, weshalb es zu dieser Animalisierung der Kinderkultur gekommen ist, und der Wandel ist bemerkenswert unkommentiert geblieben" (Cartmill 1993, S. 225 f.). Die neuen Haustiere, die *pets*, scheinen inzwischen eher den Teddybären zu gleichen, als irgendeinem lebendigen Tier. Gleichgültig, ob sie den Kindern als Geschwister- und Elternersatz aufgedrängt werden, oder ob sie den alten, vereinsamten Menschen als solitäre Doubles, als „lebendige Psychopharmaka" (Staguhn 1996, S. 250), dienen sollen: gewiß dürfen sie nicht als eigenständige Organismen, mit einer womöglich nur mangelhaft an ihre komplexe soziale Rolle adaptierten Bedürfnisstruktur erscheinen. Bevor noch die künftige Gentechnologie dazu übergehen wird, unsere „Wunschtiere" zu basteln, sind die Tiere zu kulturellen Symptom- und Projektionsträgern abgestiegen, die bei Versagen schlicht weggeworfen, ausgesetzt oder „eingeschläfert" werden.

Literatur

AGULHON, M.: Das Blut der Tiere. Das Problem des Tierschutzes im Frankreich des 19. Jahrhunderts. In: Agulhon, M.: Der vagabundierende Blick. Für ein neues Verständnis politischer Geschichtsschreibung, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt/M. 1995. ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik, übers. u. hg. v. O. Gigon, München 1972. ARISTOTELES: Politik, übers. u. hg. v. O. Gigon, München 1973. BACHELARD, G.: Psychoanalyse des Feuers, übers. v. S. Werle, München/Wien 1985. BAUM, M.: Das Pferd als Symbol. Zur kulturellen Bedeutung einer Symbiose, Frankfurt/M. 1991. BRACKERT, H./KLEFFENS, C. v.: Von Hunden und Menschen. Geschichte einer Lebensgemeinschaft, München 1989. BRENTJES, B.: Die Erfindung des Haustieres, 3. Aufl., Leipzig/Jena/Berlin 1986. BURKERT, W.: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin/New York 1972. BURKERT, W.: Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, München 1984. BURKERT, W.: Griechische Tragödie und Opferritual. In: Burkert, W.: Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen, Berlin 1990. CARTMILL, M.: Tod im Morgengrauen. Das Verhältnis des Menschen zu Natur und Jagd, übers. v. H.-U. Möhring, München/Zürich 1993. CHAUVET, J.-M./BRUNEL DE DESCHAMPS, É./HILLAIRE, Ch.: Grotte Chauvet bei Vallon-Pont-d'Arc. Altsteinzeitliche Höhlenkunst im Tal der Ardèche, übers. v. K. Wüst, Sigmaringen 1995. CROSBY, A. W.: Die Früchte des weißen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900-1900, übers. v. N. Kadritzke, Frankfurt/M./New York 1991. DAMEROW, P./ENGLUND, R. P.: Die Buchführung über die Viehhaltung. In: Damerow, P./Englund, R. P./Nissen, H. J. (Hg.): Frühe Schriften und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im Alten Orient. Informationsspeicherung und -verarbeitung vor fünftausend Jahren, Berlin 1990. DEKKERS, M.: Geliebtes Tier. Die Geschichte einer innigen Beziehung, übers. v. S. Peter u. D. Schümer, München/Wien 1994. DER SPIEGEL: Abschied von der Tierwelt. Das große Artensterben, Nr. 48, Hamburg 27. 11. 1995, S. 186-204. DIERAUER, U.: Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik, Amsterdam 1977. DOSTOJEWSKIJ, F. M.: Schuld und Sühne, übers. v. R. Hoffmann, München 1990. DUERR, H. P.: Sedna oder Die Liebe zum Leben, Frankfurt/M. 1984. EBNER v. ESCHENBACH, S. Freiherrin: Tierische Heroen und heroische Tiere in der chinesischen Kultur. In: Georges-Bloch-Jahrbuch des Kunstgeschichtlichen Seminars der Universität Zürich, Bd. II, Zürich 1995, S. 127-144. EIBL-EIBESFELDT, I./SÜTTERLIN, Ch.: Im Banne der Angst. Zur Natur- und Kunstgeschichte menschlicher Abwehrsymbolik, München/Zürich 1992. EURIPIDES: Die Mänaden. In: Gesamtausgabe der griechischen Tragödien, Bd. VII, übers. v. E. Buschor, Zürich/München 1979. EWINKEL, I.: De monstris. Deutung und Funktion von Wundergeburten auf Flugblättern im Deutschland des 16. Jahrhunderts, Tübingen 1995. FOUCAULT, M.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, übers. v. U. Köppen, Frankfurt/M. 1971. GELLNER, E.: Pflug, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte, übers. v. U. Enderwitz, Stuttgart 1990. GIEDION, S.: Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte, Frankfurt/M. 1982. GRÜB, A.: Artikel „Haustier". In: Streck, B. (Hg.): Wörterbuch der Ethnologie, Köln 1987. HAHN, E.: Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen. Eine geographische Studie, Leipzig 1896. HARRIS, M.: Wohlgeschmack und Widerwillen. Das Rätsel der Nahrungstabus, übers. v. U. Enderwitz, 3. Aufl., Stuttgart 1990a. HARRIS, M.: Könige und Kannibalen. Die Wachstumsgrenzen der Hochkulturen, übers. v. V.

Bradke, G. Maier, Th. Maier u. F. Griese, Stuttgart 1990b. HEGEL, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe, Bd. III, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970. HEINRICH, K.: anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie. Dahlemer Vorlesungen Band II, Basel/Frankfurt/M. 1986. HERBIG, J.: Im Anfang war das Wort. Die Evolution des Menschlichen, München/Wien 1984. HERBIG, J.: Nahrung für die Götter. Die kulturelle Neuerschaffung der Welt durch den Menschen, München/Wien 1988. HESIOD: Theogonie. Werke und Tage, übers. u. hg. v. A. v. Schirnding, München/Zürich 1991. HOLL, A.: Der letzte Christ. Franz von Assisi, Stuttgart 1979. ISAAC, E.: On the Domestication of Cattle. In: Struever, S. (Ed.): Prehistoric Agriculture, New York 1971. KEEGAN, J.: Die Kultur des Krieges, übers. v. K. A. Klewer, Berlin 1995. KIWUS, K. (Hg.): Tiere wie wild. Mit Fotografien v. I. Oelhaf, ausgewählten Texten u. e. Vorwort v. K. Kiwus, Frankfurt/M./Leipzig 1994. KUCKENBURG, M.: Siedlungen der Vorgeschichte in Deutschland. 300.000 bis 15 v. Chr, 2. Aufl., Köln 1994. LANDAU, T.: Von Angesicht zu Angesicht. Was Gesichter verraten und was sie verbergen, übers. v. B. Dittami, Heidelberg/Berlin/Oxford 1993. LEGGE, A. J./ROWLEY-CONWY, P. A.: Gazellenjagd im steinzeitlichen Syrien. In: Legge, A. J./Rowley-Conwy, P. A.: Siedlungen der Steinzeit. Haus, Festung und Kult, Heidelberg 1989. LEONARD, J. N.: Die ersten Ackerbauern, übers. v. R. Hermstein, Reinbek 1977. LEROI-GOURHAN, A.: Die Religionen der Vorgeschichte. Paläolithikum, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt/M. 1981. LEROI-GOURHAN, A.: Prähistorische Kunst. Die Ursprünge der Kunst in Europa, übers. v. W. Seipel, 5. Aufl., Freiburg i. Br./Basel/Wien 1982. LÉVI-STRAUSS, C.: Mythologica IV. Der nackte Mensch 2, übers. v. E. Moldenhauer, Frankfurt/M, 1975. MACHO, Th.: Böse Tiere. In: Treusch-Dieter, G. (Hg.): Das Böse ist immer und überall, Berlin 1993. MACHO, Th.: Neue Askese? Zur Frage nach der Aktualität des Verzichts. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 544, H. 7 (1994a), S. 583-593. MACHO, Th.: Zur Frage nach dem Tier. In: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 16, H. 4 (1994b). MACHO, Th.: Machthunger. Vom leeren und vom vollen Leib. In: Hürlimann, A./Reininghaus, A. (Hg.): mäßig und gefräßig. Ausstellungskatalog, Mailand 1996 (im Erscheinen). MANSFELD, J. (Hg.): Die Vorsokratiker. Gr./Dt. Stuttgart 1987. MASSON, J. M./MCCARTHY, S.: Wenn Tiere weinen, übers. v. C. Berents, Reinbek 1996. NIETZSCHE, F.: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. I, hg. v. G. Colli u. M. Montinari. München/Berlin/New York 1980. NIETZSCHE, F.: Zur Genealogie der Moral. In: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, Bd. V., hg. v. G. Colli u. M. Montinari. München/Berlin/New York 1980. NITSCHKE, A.: Tiere und Heilige. Beobachtungen zum Ursprung und Wandel menschlichen Verhaltens. In: Vierhaus, R./Botzenhart, M. (Hg.): Dauer und Wandel der Geschichte. Aspekte europäischer Vergangenheit. Festgabe für Kurt von Raumer zum 15. Dezember 1965, Münster 1966. NOUGIER, L.-R.: Die Welt der Höhlenmenschen, übers. v. V. E. Müller, Zürich/München 1989. PHYSIOLOGUS: Naturkunde in frühchristlicher Deutung, übers. u. hg. v. U. Treu, Hanau 1981. PLINIUS SECUNDUS d. Ä., C.: Zoologie: Landtiere. Naturkunde Buch VIII, übers. u. hg. v. R. König u. G. Winkler, München 1976. PUBLIUS OVIDIUS NASO: Metamorphosen, übers. v. R. Suchier, München 1973. SÄLZLE, K.: Tier und Mensch. Gottheit und Dämon. Das Tier in der Geistesgeschichte der Menschheit, München 1965. SIEFERLE, R. P.: Der unterirdische Wald. Energiekrise und Industrielle Revolution, München 1982. SOPHOKLES: Antigone. In: Gesamtausgabe der griechischen Tragödien, Bd. III, übers. v. E. Buschor, Zü-

rich/München 1979. STAGUHN, G.: Tierliebe. Eine einseitige Beziehung, München/Wien 1996. THOMPSON, W. I.: Der Fall in die Zeit. Mythologie, Sexualität und der Ursprung der Kultur, übers. v. K. Pflughaupt, Reinbek 1987. VASEY, D. E.: An Ecological History of Agriculture, 10.000 b.c. – a.d. 10.000, Ames 1992. ZIMMER, D. E.: Zeit Schimp sprechen. Über Sprachversuche mit Menschenaffen. In: Zimmer, D. E.: Experimente des Lebens. Wilde Kinder, Zwillinge, Kibbuzniks und andere aufschlußreiche Wesen, Zürich 1989.

Dietmar Kamper

Mensch

Das Wort „Mensch" reimt sich mit keinem anderen Wort. Seine Herkunft ist unbekannt bzw. umstritten. „*Manere*", Hand und ein Gott namens „*Mannus*" kommen als Wurzeln in Betracht. Das bringt wenig. Was aber auffällt, ist die Selbstbezüglichkeit von Anfang an. „Mensch" ist ein Name, den die Menschen für sich selbst reklamieren. Die Anderen werden Un-Menschen, Tiere, Barbaren, Fremde genannt.

Erst sehr spät, im Zusammenhang mit der Erklärung der Menschenrechte 1776, ist eine Anerkennung aller Menschen unter dem Namen „Mensch" oder „Menschheit" oder auch „Menschlichkeit" im Prinzip und in der Theorie erfolgt, wenn auch – wie wir alle wissen – die Praxis und die konkreten Verhältnisse weiterhin mannigfache Verletzungen des Prinzips kennen und Menschen, allein wegen ihrer Andersartigkeit im Verhältnis zu einer gedachten Norm, benachteiligt, gebrandmarkt und getötet werden. Der Name „Mensch" ist mit einem Anspruch verbunden, der unterboten werden kann, weshalb in Theorie und Praxis besondere Anstrengungen nötig sind, um das Niveau zu halten. Das hat eine Anthropologie versucht, die etwa seit Kant, gepaart mit einer Pädagogik und Ethik, den austarierten Stellenwert zwischen Objektivität und Subjektivität ihrerseits nicht gefunden hat. Nicht nur die anderen werden massenhaft verhöhnt und entwürdigt, auch der Mensch selbst, wie er natürlicherweise als „Anthropologe" wirkt, ist permanent durch ein Monströswerden bedroht und kann so dem Namen „Mensch" weder theoretisch noch praktisch entsprechen. Deshalb hat es eine genuine Schwierigkeit mit der Definition des Menschen. Wie der Mensch gedacht, beschrieben und erforscht wird, entscheidet bereits darüber, ob Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit die Folge sind. Alle Anthropologie von Belang endet zunächst bei einer Fehlanzeige: Der Mensch ist nicht definierbar (so Plessner, so

Sonnemann), und es ist „gut", daß er nicht definierbar ist. Der Mensch ist exzentrisch, statt zentriert; er ist künstlich von Natur; er ist sich selbst und den anderen eine offene Frage, die keine geschlossene, definitive Antwort finden kann.

Daraus folgt, daß weder eine „objektive" noch eine „subjektive" Anthropologie hinreichend ist, daß aber der persönliche Einsatz der Anthropologen „qua Mensch" der offenen Frage die Kontur gibt. Wenn ich also im folgenden einen Paradigma-Wechsel nachdenke, dann tue ich das im Bewußtsein der doppelten Geschichtlichkeit. Sowohl der „Gegenstand" Mensch als auch die „Methode" sind kontextabhängig. Das sollte nicht verschwiegen werden. Ich schreibe in einer historischen Situation des Wechsels der Grundorientierung, vom „animal rationale" zum „deus qua machina".

Die Zeit, da man mit einfachen Definitionen die „Natur" oder das „Wesen" des Menschen zu bestimmen versuchte, ist längst vorüber. Die Sachlage ist erheblich komplizierter geworden, so daß die Frage „vernunftbegabtes Tier" oder „gottähnliche Maschine" zu Recht ein theoretisches Problem darstellt. Ich möchte eine Verschiebung der Aufmerksamkeit, einen Paradigma-Wechsel in der neueren Anthropologie behandeln. Man muß diesen Schritt vom Gegenstand zur Theorie, von der Tatsache zur Interpretation tun, um überhaupt noch Veränderungen im Dickicht der Begriffe wahrnehmen zu können. Vor Jahrzehnten noch lautete die Aufgabe, den „ganzen" Menschen gegen die „fragmentarische" Wissenschaft, gegen das Auseinanderfallen der Humanwissenschaften in Schutz zu nehmen. Heute wäre der umgekehrte Weg einzuschlagen. Die anthropologische Reflexion hat weniger mit Daten als mit theoretischen Mustern zu tun. Allerdings mag dann – von einer derart metatheoretischen Position aus – manches, was in der Fülle human- und sozialwissenschaftlichen Wissens verstellt schien, aufs neue einleuchten und Aspekte bieten, die auch in Rücksicht auf das Verlangen nach Einheit bedenkenswert sind. Mittels der Anstrengung des Begriffs gilt es, einen Gang über Felder der Wissenschaften vom Menschen zu unternehmen und die apostrophierte Verschiebung zwischen „Tier" und „Maschine" im Reflex anthropologischer Reflexion nachzuvollziehen. So könnte einsichtig werden, wie eng der Zusammenhang zwischen den menschlichen Ängsten auf der einen und den Irritationen der Anthropologie auf der anderen Seite immer noch ist. Meine gedankliche Exkursion setzt dreimal an, zunächst in einer Erläuterung wichtiger Termini, die zum Thema gehören, dann in einer Charakterisierung der unterschiedlichen Beziehungen von „Mensch" und „Tier" bzw. von „Mensch" und „Maschine", schließlich in einer Beschreibung hauptsächlicher Konsequenzen des thematisierten Paradigma-Wechsels. Vielleicht gelingt es so, die kurzschlüssige Verbindung von Angst und Methode in den Wissenschaften vom Menschen, wie sie immer aufs neue als Hauptgefahr auftaucht, zu vermeiden und die „offene Frage", die der Mensch praktisch darstellt, auch theoretisch offenzuhalten.

Im Zentrum anthropologischer Reflexion steht neuerdings nicht mehr das vernunftbegabte Tier, das „animal rationale" – wie der Mensch traditionellerweise bestimmt wird –, sondern eine phantasiebegabte, selbstreflexive Maschine. Anstelle der Grenze zum Tier scheint der Übergang zur Maschine das Problem der gegenwärtigen Anthropologie zu sein. An diesem Übergang glaube ich eine derartige Faszination feststellen zu können, daß die Formulierung „deus qua machina" angebracht sein dürfte. Damit ist gemeint: die Maschine als Gott, Gott als Maschine – unter Anspielung auf die antike Theaterformel „deus ex machina",

die in den völlig verfahrenen Situationen des Dramas – wenn niemand mehr weiter wußte – zum Einsatz kam.

Die Formel: „Vom ‚animal rationale' zum ‚deus qua machina'" deutet eine Bewegung an, eine Suchbewegung, derzufolge etwas Herkömmliches noch als Frage auftaucht, aber schon nicht mehr im Zentrum der Suchraster bleibt. Das Neue, das vorkommt, kann dabei – das liegt in der Natur der Sache – nicht derart genau bestimmt werden wie das Alte. Es hat noch keine festen Konturen und ist dem Raten und Vermuten ausgesetzt. Auch im vorliegenden Fall hat es noch hypothetischen Charakter. Es leitet sich von einem begründeten Verdacht her.

Der *definitive* Terminus „animal rationale" umschreibt eine Grenze, der *hypothetische* „deus qua machina" einen Übergang. Auch das bedarf der Erläuterung: „animal rationale" gehört zu den Definitionsformen, die einen Oberbegriff „animal" mit einer spezifischen Differenz (differentia specifica) „rationale" verbinden. Die Absicht besteht in einer Grenzziehung, die gezwungen ist, das „rationale" exklusiv zu definieren, also den Menschen als absoluten Sonderfall eines Tiers zu bestimmen. Obwohl das in der langen Geschichte des Begriffs (von Protagoras bis Gehlen) nicht gelungen ist, hat die Definitionsformel offenbar einen wichtigen anthropologischen Stellenwert. Ganz anders ist die „Lage" beim hypothetischen Term: „deus qua machina". Hier handelt es sich um einen Übergang, der „gleitend" und „schleichend" ist, der also gerade die Grenzen verwischt. Gemeint ist ein Prozeß der Überwindung, in dem die Menschen ihre Insuffizienz nicht mehr durch die Abgrenzung vom Tier, sondern durch die Konstruktion eines Maschinenwesens ausgleichen wollen, das „größer" ist als sie selbst. – Es ist also wichtig, beim genannten Paradigma-Wechsel das Definitive nicht mit dem Hypothetischen und das Hypothetische nicht mit dem Definitiven zu verwechseln. Nur so lassen sich Mißverständnisse vermeiden, methodisch und sachlich. Es gibt zwar eine seit langem behauptete Verbindung von Tier und Maschine, nämlich bei der Definition des Körperlichen, der „res extensa". Ihr zufolge läßt sich das Ausgedehnte im Raum als Mechanismus, das Leben als tierischer Mechanismus denken. Diese Definition spielt im cartesianischen Dualismus eine entscheidende Rolle, ist jedoch hier nicht gemeint. Vielmehr geht es bei dem „Übergang" – und das ist neu – um eine Maschinisierung des Rationalen, der „res cogitans" – um das Projekt einer Exteriorisierung der Selbstreflexivität des Menschen, um die restlose Formalisierung symbolischer Vermögen, auch der Phantasie, und damit um die Verkopplung von Automation und Autismus – alles hypothetisch verstanden. (Die genannte Verkopplung unterstellt einen Zusammenhang – mittels des „auto", des Selbst – zwischen der zunehmenden Verwendung von Maschinen im Alltag und der fortschreitenden Einsamkeit und Isolation der Menschen.) Damit bin ich bei den Sachverhalten.

Das alte Paradigma „animal rationale" nötigte die Menschen zum Ab- und Ausgrenzen. Dabei wurde anthropologisch eine Vernunft unterstellt, die bei der Definition selbst in Anspruch genommen wird: die Exklusivität. Man hat sich gefragt, warum dieser unablässige Versuch nötig war, auf einem radikalen Unterschied zu bestehen, und warum mit einem Male die Not in dieser Richtung aufgehört hat. Gernot Böhme widmet den Fragen in seinen Darmstädter Vorlesungen „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (1985) ein ganzes Kapitel. Er schreibt: „Wenn der Mensch sich als das besondere Tier oder das andere zur Tierheit definiert, so ist die Tierheit offenbar das Bedrängende, von dem man sich absetzen muß. Für eine kritische Anthropologie ist nicht eigentlich der Unterschied

des Menschen zum Tier, sondern dieser Ab- und Ausgrenzungswille Thema" (Böhme 1985, S. 237). Böhme nennt als Gründe für diesen Willen unter anderem die Bedeutung der Jagd für die Menschwerdung – also eine frühgeschichtliche Not – und weiterhin das „innere" Tier, die Deutung der Humanisierung als Kampf gegen die „Bestie im Menschen" – also eine historische Bedrängnis, auf die insbesondere die Erziehung eine Antwort darstellt. Er konzediert auch, daß heutzutage „gegenüber der Tierheit eine gewisse Gelassenheit eingetreten" sei (Böhme 1985, S. 238), derzufolge es nicht mehr darauf ankommt, sich zu unterscheiden. Als Grund nennt Böhme den Umstand, daß die Menschheit im Zuge der Evolution und der Geschichte die angestrebte Überlegenheit über das Tier faktisch errungen habe. „Die Obsolenz eines Selbstverständnisses des Menschen durch Absetzung vom Tier hat ihre materielle Basis in dem Faktum, daß die praktische Absetzung vom Tier nicht mehr nötig ist" (Böhme 1985, S. 247). Was dies im einzelnen heißt, deutet er an: Ausrottung, Dezimierung, Einsperrung. Die praktische Domestikation der Tiere endet in ihrer Vivisektion.

Andererseits sind die theoretischen Differenzen nach und nach alle entfallen. Weder der Werkzeuggebrauch, noch die Sprache, noch die „höhere Intelligenz" sind dem Menschen als Charakteristikum vorbehalten. Was schließlich als „Vorrang" übrigzubleiben scheint – Edgar Morin berichtet darüber –, ist einmal die hyperkomplexe Struktur des menschlichen Gehirns, also eine Struktur, die Sinn immer mit Wahnsinn mischt, und die labyrinthische Struktur der Plazenta, also eine Struktur, die den Menschen als „physiologische Frühgeburt" ausreichend ernähren kann: alles Strukturen, die zu wenig bekannt sind, um das Selbstwertgefühl hochhalten oder gar steigern zu können.

Interessant ist, daß Böhme, obwohl er das mir vorschwebende neue Paradigma „deus qua machina" nicht nennt – statt seiner beschwört er das Konzept eines „souveränen Menschen", der lieben, arbeiten und Frustrationen ertragen kann –, doch eine seiner Hauptquellen zentral behandelt: Gehlens Konzeption des Menschen als Mängelwesen, als „Stiefkind der Natur". Damit ist eine „Umkehrung der Absetzungsstrategie vom Tier vollzogen worden" (Böhme 1985, S. 246). Jetzt kommt es auf die eigene Anstrengung an, auf die Substituierung der Schwäche, auf den Entwurf einer Welt noch über den Menschen hinaus. Gehlen selbst hatte als derart entlastende Substitute noch hauptsächlich die Institutionen vor Augen. Heute kann man mit Leroi-Gourhan und Morin die Transformation der natürlichen Mängel in künstliche Stärken als Spezialfall einer weltweiten Maschinisierung des menschlichen Geistes überhaupt lesen und interpretieren. Demzufolge ist es nicht die Mechanik und nicht die Elektrifizierung, sondern die Computerisierung, d. h. die Regelung der Symbolfunktion, die das Modell einer zwangsläufigen Transgression des Menschen abgibt. Das meint – wohlgemerkt – nicht mehr jene Organverlängerung der älteren Anthropologie der Technik, auf die auch Gehlen noch hörte, also die Exteriorisierung der Hand und der Handlungen, sondern die mittels rückgekoppelter Schaltkreise mögliche Tendenz zum vollständigen Automaten, der den Horizont anthropozentrischer Technik und Technologie verläßt und durch die Entleerung natürlicher Selbstreflexivität hindurch eine Exteriorisierung produktiver Phantasie zu ermöglichen sucht. Hier muß ich verweisen auf die Schriften von Michel Tibon-Cornillot (1982), der der Expansion, Transfiguration und endlichen Substitution des menschlichen Geistes am Exempel des Körpers ansatzweise nachgeforscht hat und ein für Wissenschaft und Technik gemeinsames „Design" glaubt gefunden zu haben: Eine fundamentale

Obsession, die Theoretiker und Praktiker mehr unbewußt als bewußt leitet. Dabei ist zu beachten, daß eine Komplexitätssteigerung mit eigener, teilweise noch unbekannter Gesetzmäßigkeit mitwirkt und jene cartesianische Strategie: „devenir maître et possesseur de la nature" unterläuft. Lyotard hat darauf aufmerksam gemacht, daß das „Subjekt" als Machtfigur im Zuge seiner Installierung den eigenen Grund verzehrt (Lyotard 1985). Die Projektion reißt sich gleichsam vom Projizieren los, „verdinglicht" sich im Immateriellen und wirkt auf ihren Ausgangspunkt so zurück, *als ob* weiterhin ein Subjekt des Prozesses erforderlich sei (Herith 1989). So kommt Simulation als Effekt hyperkomplexer Vorgänge zustande. Die technische Automation bedeutet – so betrachtet – einen Aufschub für den gesellschaftlich grassierenden Autismus. Ich betone, daß es mir hier nicht um eine Bewertung dieses neuen Paradigmas geht. Zunächst kommt es darauf an, zu begreifen und nicht schon auf der Ebene der Wahrnehmung durch Urteilen den Faden zu verlieren. Gesetzt den Fall, der Verdacht sei nicht völlig gegenstandslos, dann fordert die Formel „deus qua machina" gewiß eine Anthropodizee. Darf der Mensch, was er kann? Gibt es auf der Seite des Übergangs doch eine Grenze? Man muß sich unter Rückblick auf die erste Schöpfung fragen, wo denn der „Sündenfall" und seine sichtbaren Folgen bleiben? Vielleicht liegt er in der Irreversibilität des Übergangs, vielleicht im ständig wachsenden Grauen vor einer menschenleeren Zivilisation (Horstmann 1983)? Aber man sollte nicht vergessen, daß nach wie vor unbekannt ist, wer und was die Maschine ist, ja – daß sie im Laufe der Zeit immer rätselhafter wurde. Immerhin konnte Lacan von ihr behaupten, die Maschine sei die radikalste symbolische Aktivität des Menschen (Lacan 1980).

Was hauptsächlich Angst macht, ist neben dem durch bessere Einsicht kaum störbaren Automatismus der Entwicklung die wachsende Komplexität der Sachverhalte. Hier ergreift Theorie, auch in der Anthropologie, meist die Flucht und sucht durch Verkleinerung des Problems und durch Wahrnehmungsverweigerung zu überleben. Diese Selbstverschließung der Vernunft ist der eigentliche Skandal der aktuellen Wissenschaftsentwicklung, vor allem in den Routinebetrieben der Forschung. Stahlummantelte Fluchtburgen aus Beton, in denen schließlich eine „Feindberührung" überhaupt nicht mehr stattfindet, erweisen sich zunehmend als Inbegriff einer Erkenntnisstrategie, die – trotz ihres öffentlichen Ansehens – historisch längst abgewirtschaftet hat. Eine solche Verleugnung wird nämlich sofort rückgekoppelt und verschlimmert alles. Um dergleichen ermessen zu können, muß probeweise die geläufige Richtung umgekehrt werden: statt Einheit Vielfalt; statt Komplexitätsreduktion: „le défi de la complexité" (Morin 1987); statt tödlicher Entropie: „Negentropie". Edgar Morin hat den Terminus, der aus der kybernetischen Systemtheorie stammt, für die Anthropologie reklamiert. „Negentropie" bezeichnet ein Ereignis im Zuge der Komplexitätssteigerung, das dazu zwingt, die Vorgeschichte und die bisherige Haupttendenz umzudeuten. Es handelt sich nicht um eine Fortsetzung in quantitativ-linearer Reihe, sondern um eine qualitative Umstrukturierung des Prozesses selbst. Morin deutet sie mit von Neumann und Günther als das Ereignis der „lebenden Maschine". In der Logik des Lebendigen steigen Ordnung und Unordnung gleichzeitig. „Während die innere Unordnung – in der Sprache der Kommunikation ... das ‚Rauschen' oder der Fehler – die künstliche Maschine immer zerstört, ist das Funktionieren der lebenden Maschine immer von einem gewissen ‚Rauschen' begleitet, dessen zulässiges Höchstmaß bei zunehmender Komplexität nicht abnimmt, sondern zunimmt"

(Morin 1987, S. 28). Aus dieser Umdeutung des Irrtums zur Chance, aus diesem Umschlag von Zwang in Freiheit zieht Edgar Morin die Konsequenz einer „anderen" Anthropologie. In gewisser Hinsicht paradox ist der Mensch der Negentrop schlechthin (Morin 1987, S. 249; Kamper 1987), der von einem bestimmten Punkt der Komplexitätssteigerung an die Störung und Verstörung braucht, um lebendig zu bleiben, der in einer neuartigen Verschränkung von Unordnung und Ordnung die doppelte Gefahr der tödlichen Beschleunigung *und* der tödlichen Erstarrung vermeiden kann, der durch die Verbindung von Unbewußtem und bewußtem Dasein im Strom der Zeit dem katastrophalen Abbruch derselben zuvorkommt.

Nicht also Kurzschluß der Welt, sprich „Komplexitätsreduktion", sondern Sprengung des entropischen Zwangs, Weigerung, in geschlossenen Systemen zu handeln und zu denken, heißt die Devise jener „anderen" Anthropologie. Das Gesetz der zunehmenden Entropie, demzufolge in einem geschlossenen System nur solche Prozesse spontan ablaufen, bei denen die Unordnung des Systems zunimmt, gilt nicht im Übergang von der Komplexität zur Hyperkomplexität. Das bedeutet den Niedergang defensiver Erkenntnis und Selbsterkenntnis. Jene internalisierte Gegenwehr gegen vermutete Überforderung, die sich panzert und rüstet, um zu überleben, kann für eine Strategie der Negentropie nicht maßgeblich sein. Die hieb- und stichfeste Argumentation, die Verteidigungsrede, die Maßnahmen eines Gerichtshofs, der Kategorien hochspielt, das Suchen nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner, das Verwenden von Zeichen als Waffen, das gesamte kriegerische Arsenal der Vernunft läuft ins Leere, seitdem das Ereignis einer systematischen Selbstthematisierung, die sich als unhaltbar herausstellt, auf der anderen Seite, am Übergang zum Transhumanen, die Tendenz zur „automatischen Selbstreflexion" mit außerordentlich hochgespannten Erwartungen verbunden hat. Der exponierten Maschine werden geradezu göttliche Attribute zugeschrieben. Die dritte industrielle Revolution, die Exteriorisierung der Symbolfunktion, das Projekt der „künstlichen Intelligenz" trägt die Hoffnung auf eine unvergleichliche Überlegenheit des großen Automaten. Auch deshalb ist es nicht verfehlt, von einem „deus qua machina" zu sprechen.

Natürlich muß man den Verdacht haben, daß in dieser Selbstvergöttlichung ein Denkfehler steckt und daß die Strafe für den Fehler auf dem Fuße folgt. Interessanter jedoch sind die längst sichtbaren Nebenwirkungen dieses weithin installierten Projekts, sofern sie sich auf die Identität und das menschliche Selbst zurückbeziehen. Denn in der Rückkoppelung sind sie Faktoren einer Auflösung. Der genaue Übergang zur transhumanen Automation, die Richtung in eine Zivilisation der Menschenleere ist von einer „gleitenden" und „schleichenden" Faszination. Es wird eine neue Fremdheit produziert, in der Technik, Technologie, Technokratie zu Rätselfiguren schlechthin avancieren. Man fragt sich aufs neue und von Anfang an, was für einen anthropologischen Stellenwert die Apparaturen haben: Sind sie Manifestationen der Macht (wie man wußte)? Fungieren sie als Spielzeuge, als Tröstungen in einer längst schreckenerregenden Einsamkeit? Stellen sie die Außenansicht eines rettungslosen Autismus dar? Oder haben sie die doppelte Bedeutung des Endes *und* des Aufschubs des Endes (wie man ahnt)? Paul Virilio (1986), der diesen Wechsel vom Rätsel der Natur zum Rätsel der Technik in seinen Schriften bezeugt, spricht von einer Kollision der *ge*zählten mit der *er*zählten Zeit. Es ist die Beschleunigung, die die Geschichten auflöst, in denen das Schicksal des Individuums verstrickt war. Das – und nicht der vernunftkritische Diskurs – führt zur Konfusion und zur Unübersichtlichkeit.

Immerhin ist nun schon soviel klar, daß die Geschichte, auf die es hier ankommt, nicht wie ein Lebenslauf, daß der Lebenslauf nicht wie eine Geschichte mit Anfang und Ende strukturiert ist. Das war „nur" der Effekt der Erzählzeit, die Täuschung, die mit dem Spiegel, überhaupt mit dem Vorrang des Imaginären zu tun hatte: die Heldensage, das dramatische Szenario, der Roman, die Apokalypse. Hier könnte der „deus qua machina" eingreifen, als Aufschub, als „Katechon" vor der Katastrophe. *Katechontik*, ein Terminus aus der jüdisch-christlichen Apokalyptik, wäre das Wissen und die Lehre von den Bremswirkungen eines Prozesses, der einem Ende zuzueilen scheint. Immer – auch diesmal – haben die Menschen zuerst etwas getan – und dann darüber nachgedacht. Vermutlich aber wird ihnen bald die Zeit wie Luft ausgehen, wenn sie der Rhetorik der Alternative treu bleiben. Dies ist vorerst bloß eine Vermutung, und man kann sie nur als Frage formulieren, mit der ich – um mich nicht vollends zu verirren – schließen will: Könnte es nicht sein, daß die Menschheit durch die Veräußerlichung ihres höchsten Vermögens die Obsessionen loswerden will, die damit, d. h. mit der Imagination und dem Imaginären immer verbunden waren? Könnte es nicht sein, daß sie sich damit befreien will von dem Zwang, ein Ende machen zu müssen? Könnte es nicht sein, daß das, was zunächst wie rettungslose Unmenschlichkeit aussieht, dabei hilft, die Leiden und die Leidenschaften der Geschichte abzustoßen? Könnte in dem Aufschub, den die Maschinisierung des Geistes wider Willen produziert, nicht eine Abschreibung der Heils- und Unheilsgeschichte liegen – und damit der erste Umriß eines „endlosen" Lebens? Meinte Heinrich von Kleist – in seiner Parabel vom Marionettentheater, die eine ebensolche Gleichung von Gott und Maschine, sprich Marionette vornimmt – vielleicht dies, wenn er schreibt, daß das Paradies nur von rückwärts geöffnet ist und daß wir endlich ein zweites Mal vom Baum der Erkenntnis essen müßten?

Literatur

Böhme, G.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt/M. 1985. Gehlen, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 12. Aufl., Wiesbaden 1978. Herith, U.: Hinter dem Rücken der Maschinen, Gießen 1989. Honneth, A./Joas, H.: Soziales Handeln und menschliche Natur, Frankfurt/M. 1980. Horstmann, U.: Das Untier, 3. Aufl., Wien/Berlin 1983. Kamper, D.: Geschichte und menschliche Natur, München 1973. Kamper, D.: Der Mensch als Negentrop. In: Revue Européenne des Sciences Sociales Nr. 75, Genf 1987. Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt/M. 1982. Lacan, J.: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, 2. Aufl., Olten 1980. Leroi-Gourhan, A.: Hand und Wort, Frankfurt/M. 1982. Lyotard, J. F.: Immaterialität und Postmoderne, Berlin 1985. Morin, E.: Das Rätsel des Humanen, München 1974. Morin, E.: Komplexität als Herausforderung. In: Tumult 9, München 1987. Tibon-Cornillot, M.: Die transfigurativen Körper. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt/M. 1982. Virilio, P.: Krieg und Kino, München 1986.

Gernot Böhme

Natur

Einleitung

Für das Folgende ist zu beachten, daß hier Natur in einer ganz bestimmten Hinsicht behandelt wird, d.h. weder die Natur im ganzen oder die Natur da draußen noch Natur im Sinne von Wesen, nach dem jedes Ding „seine Natur" hat. Es wird danach gefragt, welche Rolle der *Naturbegriff im menschlichen Selbstverständnis* hatte, nach Natur als Humanum, also als Bestandsstück dessen, was den Menschen ausmacht, nach Natur als Bezugspunkt seiner Selbstverortung, kurz als Topos innerhalb der menschlichen Selbstauslegung.

Die Darstellung ist dabei historisch, d.h. sie versteht sich als ein Stück historischer Anthropologie in dem starken Sinne dieses Titels, nach dem, *was* der Mensch ist, einem historischen Wandel unterliegt, bzw. was zum wesentlichen Bestand des Menschseins gehört, geschichtlichen Umwälzungsprozessen unterworfen ist. Die Darstellung kann dabei aber nicht chronologisch sein, gerade weil sich die Entwicklung des menschlichen Selbstverständnisses nicht in eine lineare Abfolge oder gar eine Entwicklungslogik bringen läßt, weil vielmehr auch vergangene Topoi menschlichen Selbstverständnisses immer wieder Möglichkeiten einer erneuerten Selbstauslegung bilden. Die Darstellung muß deshalb eher paradigmatisch verfahren, d.h. historisch aufgetretene Grundkonstellationen, in denen Natur ein wichtiger Topos ist, darstellen und miteinander in Beziehung setzen.

Ein Anfang mit Antiphon, dem Sophisten: Natur und Nicht-Natur

Es mag merkwürdig erscheinen, an den Anfang einer Liste von historischen Konstellationen, in denen sich der Mensch selbst im Verhältnis zur Natur verstand, einen Sophisten des 5. Jahrhunderts zu setzen, von dem kaum etwas überliefert ist und der nicht einmal klar gegen den Rhetor Antiphon abzugrenzen ist. Von Antiphon sind jedoch zwei Sentenzen überliefert, in denen sich einerseits das Denken der Sophistik über Mensch und Natur kristallisierte und die andererseits für die weitere Auslegung dieses Verhältnisses außerordentlich folgenreich waren. Beide setzen einen Unterschied von Natur und Nicht-Natur, indem in dem einen Satz Natur gegen Technik und in dem anderen Natur gegen Satzung (Konvention) abgegrenzt wird. Damit geht die Epoche der frühen Naturphilosophie zu Ende, die Epoche von Anaximander bis Empedokles, für die Natur, *physis*, immer das Ganze bezeichnete.

Die erste Sentenz des Antiphon findet sich in Aristoteles' „Physik". Aristoteles unterscheidet hier das von Natur aus Seiende und das durch Technik Seiende: Das von Natur aus Seiende hat das Prinzip seiner Bewegung in sich, nämlich das

Prinzip seiner Entstehung, Regeneration und Reproduktion, während das technisch Seiende dafür auf den Menschen angewiesen ist. Dieser Unterschied wird mit einem Beispiel von Antiphon erläutert: „Wenn man eine Bettstelle vergraben würde und die Fäulnis im Holze Leben gewönne, so würde daraus keine Bettstelle, sondern nur Holz" (in: Diels/Kranz, 87B 15; Aristoteles, Physik, B1 193a 9).

Die zweite Sentenz entstammt einem längeren Papyrusfragment. Sie lautet: „Es wird also ein Mensch für sich am meisten Nutzen bei der Anwendung der Gerechtigkeit haben, wenn er vor Zeugen die Gesetze hoch hält, allein und ohne Zeugen dagegen die *Gebote* der Natur; denn die der Gesetze sind willkürlich, die der Natur dagegen notwendig; und die der Gesetze sind vereinbart, nicht gewachsen, die der Natur dagegen gewachsen, nicht vereinbart" (in: Diels/Kranz, 87B 44).

In beiden Sentenzen wird jeweils der Natur ein anderer Bereich entgegengesetzt, *Technik*, also Kunst und Handwerk, und *Satzung*, also menschliche Konvention von der Sprache bis zu den Gesetzen, die gesellschaftliche und politische Ordnung. Die Konstellation, die damit geschaffen ist, wurde für einige der bedeutensten Ausprägungen des Selbstverständnisses des europäischen Menschen maßgeblich. Um so wichtiger ist es, sich sogleich klar zu machen, daß diese Konstellation dem Menschen durchaus nicht eindeutig einen Platz zuweist, im Gegenteil seine Verortung in verschiedener Weise zuläßt. Deutlich ist zunächst, daß die Trennung von Natur und Kultur offenbar am Menschen vorgenommen wird. Damit ergibt sich als erste Möglichkeit, ihn an der Grenze von Natur und Kultur anzusiedeln. Das kann verstanden werden, indem man dem Menschen selbst ein doppeltes Wesen zuschreibt: Er ist teils Natur, teils Kultur, oder er ist gar zwei Menschen. Diese Konstellation findet sich etwa schon bei Aristoteles, indem er dem Menschen zu seinen natürlichen Seelen, die für Wahrnehmung, Ernährung, Reproduktion zuständig sind, also die Materie zum Organismus organisieren, noch eine unsterbliche Geistseele zuordnet. Diese Konstellation findet sich auch im Christentum, wenn in Analogie zu den zwei Naturen Christi, der irdischen und der himmlischen, auch von einem zweifachen Menschen, einem alten und einem neuen Adam gesprochen wird. Sie findet sich ebenso bei Descartes in der Rede von der *res extensa* und *res cogitans*, die zusammen den ganzen Menschen ausmachen, oder bei Kant in der Rede vom Menschen als Naturwesen und dem Menschen als intelligiblem Wesen. Die Zweiheit kann aber auch als gefügte Einheit verstanden werden, wie in der großen Tradition der Definition des Menschen als *animal rationale*. Schließlich kann der Mensch sich selbst als Grenzlinie der beiden Reiche von Natur und Kultur oder Natur und Geist verstehen, als Horizont, wie es bei Thomas von Aquin (Aertsen/Zimmermann 1991) heißt. Die Möglichkeiten der Konstellation sind damit aber noch nicht erschöpft. Es ist nämlich durchaus möglich, den Menschen ganz auf die Seite der Natur zu ziehen und die Kultur als sein natürliches Produkt anzusehen: Kultur auszubilden ist die menschliche Natur, so wie es zur Schnecke gehört, ein Schneckenhaus zu bilden. Man kann also den Menschen einseitig auf die Naturseite ziehen, wie im Naturalismus, oder sein Eigentliches gerade in der Loslösung und Verabschiedung von der Natur erkennen: damit wäre der Mensch Schöpfer seiner selbst, ein Kulturprodukt.

Die geschichtliche Innovation des Antiphon besteht aber nicht nur in der Schaffung der Konstellation von Natur und Kultur, sondern darüber hinaus darin, beide in ein normatives Verhältnis zu setzen. Die Konstellationen, die dabei möglich sind, erwiesen sich in der Geschichte auch als vielfältig. Bei Antiphon selbst

dominiert noch ziemlich eindeutig der Vorrang der Natur. Die menschliche Ordnung wird kritisiert, weil sie gegen die Natur ist. „Das Zuträgliche ist, soweit es durch die Gesetze festgesetzt ist, Fessel der Natur, soweit dagegen durch die Natur, frei" (Diels/Kranz, 87B 44). Auf dieser Linie liegt dann die These, daß die menschlichen Gesetze nur gemacht seien, um die Schwachen zu schützen und das Starke zu domestizieren. Von Platons „Kallikles" bis zu Nietzsches „Genealogie der Moral" läßt sich die Linie dieser Interpretation verfolgen. Umgekehrt ist aber die Kritik menschlicher Satzung durch die Berufung auf Natur auch zu einem Ursprung universalistischen Denkens in Moral und Recht geworden. Gegen die Unterschiede der Herkunft und die Abwertung des Fremden aus ethnozentrischer Perspektive steht Antiphons Satz: „Von Natur sind wir alle in allen Beziehungen gleich geschaffen, Barbaren wie Hellenen" (Diels/Kranz, 87B 44). Hier sind sowohl die Ursprünge des späteren Naturrechtsdenkens wie auch die Idee der einen Menschheit, insoweit sie auf die Naturausstattung sich gründet, zu suchen. Noch einmal Antiphon: „Atmen wir doch alle insgesamt durch Mund und Nase in die Luft aus" (Diels/Kranz, B 7, B 44).

Der Gedanke eines Vorranges der Natur vor der Kultur sollte später in der Nachahmungsthese (Auerbach 1946; Gebauer/Wulf 1992) ausgearbeitet werden: Kunst wie Technik ahmen die Natur nach und finden ihre Vollendung darin, so zu sein wie Natur. So für die Theorie der Kunst noch Kant 1790 in seiner „Kritik der Urteilskraft" und für die Theorie der Technik der Technikphilosoph Ernst Kapp Ende des 19. Jahrhunderts. Freilich lag in der Konstellation von Natur versus Kultur auch der Keim zu einer anderen Lesart: Gegenüber einer unvollständigen und zufälligen Natur konnte die Kultur als deren Vollendung gedacht werden, als Eroberung eines Raumes von Möglichkeiten, in dem die faktische Natur nur ein Fall war –, und schließlich als die gänzliche Loslösung und das Übertreffen der Natur. Der Mensch selbst fand sich in diesen Konstellationen je nach Lesart als domestiziertes Tier oder als aristokratische Bestie, als Schüler, der von Spinnen und Muscheln zu lernen habe, oder als prometheischer Übermensch.

Soweit der Anfang bei Antiphon. Er wird in verschiedenen paradigmatischen Ausprägungen menschlichen Selbstverständnisses wieder aufgenommen werden. Charakteristisch für sie alle wird sein, daß der Mensch sein Selbstverständnis auf dem Hintergrund einer Entgegensetzung von Natur und Nicht-Natur finden muß, einer Entgegensetzung, die er selbst schafft, einem Unterschied, der sich an ihm selbst scheidet. Natur ist in diesem Selbstverständnis eine notwendige, schlicht vorausgesetzte Bezugsinstanz. Natur ist das Gegebene, das, was von selbst da ist und als solches gut, es ist der vom Menschen unabhängige und selbsttätige Bereich. Historisch gesehen kann man sagen, daß dieses Naturverständnis das erwachende Selbstbewußtsein des prometheischen Menschen spiegelt, das Bewußtsein, daß er in Kunst, Handwerk und gesellschaftlicher Ordnung seine eigene Welt schafft. Der Naturbegriff, der diesem Selbstbewußtsein entspricht, trägt noch deutlich die Reminiszenz an eine Natur, die ursprünglich das Ganze war, und deren Ordnung als *Dike* den Menschen mitumfaßte. Aber sie wird nun zum unbestimmten Hintergrund, von dem sich der Mensch abstößt. Soweit sie dann explizit gedacht wird, geschieht das in Analogie des Werk und Ordnung schaffenden Menschen, als *arché* (Herrschaftsordnung), als Prinzip der Bewegung und schließlich dann auch als *techné*, Technik der Natur.

Der kosmische Mensch

Das vorsokratische Erbe, nach dem „Natur" das Ganze des Seienden bezeichnet, bestimmt auch eine andere bleibende Figur menschlichen Selbstverständnisses: Der Mensch gehört zum Ganzen der Natur, und er ist selbst Natur. Eine schwache Version dieses Verständnisses besagt, daß der Mensch eben wie alles andere natürliche Seiende ist, und daß alles Menschliche „nichts als Natur" ist. So etwa erschien der Mensch bei Empedokles, ein Gebilde aus den vier Elementen, dynamisch bewegt durch das Wechselspiel von Liebe und Haß. Ganz ähnlich heißt es bei dem neuzeitlichen Antipoden des Empedokles, nämlich Paracelsus, daß der Mensch aus dem gemacht sei, was auch das Ganze ausmache, das heiße Feuer, die kalte Erde, das feuchte Wasser und die trockene Luft. Aber Paracelsus hebt den Menschen doch aus dem Ganzen heraus, indem er ihn als *quinta essentia*, als einen konzentrierten Auszug aus dem Ganzen versteht. Damit wird der Mensch begriffen als eine gesteigerte Wiederholung des Ganzen. Im Gegensatz dazu enthält die Auffassung des Menschen als „nichts als Natur" eher die gegenteilige Tendenz, nämlich was der Mensch an sich vielleicht als Besonderes gegenüber der Natur, die er nicht selbst ist, verstehen könnte, zurückzuführen auf eben diese Natur, die allem gemein ist. Diese Selbstauffassung des Menschen im *Reduktionismus* bzw. *Naturalismus* wird uns noch weiter unten beschäftigen.

Zwischen Steigerung und Reduktion kann aber die Auffassung, daß der Mensch Natur sei wie das Ganze, auch als Entsprechung verstanden werden: Wie das Ganze der Natur ist, so auch der Mensch, und wie der Mensch, so ist auch die Natur im Ganzen. Diese Auffassung gewinnt Kontur, je mehr das Ganze als ein geordnetes Ganzes, d.h. als Kosmos begriffen wird. Es handelt sich dann nicht bloß darum, daß der Mensch aus demselben zusammengesetzt ist wie das Ganze, sondern daß er auch dieselbe Struktur, Gliederung, dieselben Bewegungsformen habe. Das ist die *Mikrokosmos-Makrokosmos*-These. Die Mikrokosmos-Makrokosmos-These ist stets von zwei Seiten lesbar: Der Mensch kann als ein Kosmos im kleinen verstanden werden, der in sich die Ordnungsstrukturen der Natur im ganzen wiederholt. Oder aber das Ganze der Natur kann vom Menschen her verstanden werden als ein großer Mensch *Makanthropos*. Das Entsprechungsverhältnis von Mensch und Natur qua Kosmos hat weitreichende ethische, medizinische, aber auch mystische Konsequenzen. Es seien zwei Haupttypen beschrieben, und zwar zunächst die kosmische Anthropologie Platons und dann die astrologische des Paracelsus.

Für Platon ist der Kosmos, d.h. die sichtbare Natur im ganzen ein großes Lebewesen. Als solches ist er beseelt. Alle drei Grundbestimmungen von Natur, das Kosmische, Leben und Seele, hängen aufs engste zusammen. Denn Kosmos ist die Natur im ganzen als schöne Ordnung, und diese besteht primär in der rhythmischen Selbstbewegung, die sich in den Planeten manifestiert. Die Seele des Ganzen ist unsterblich im Sinne ewiger Bewegung. Die Lebewesen im Kosmos, nun einschließlich des Menschen, haben sterbliche Seelen, d.h. ebenfalls Selbstbewegung, die aber nur zu einer unvollständigen und vorübergehenden Ordnung in dem jeweils ihnen zugeordneten Körper führt. Außer der sterblichen Seele hat der Mensch aber auch eine unsterbliche, häufig auch mit Vernunft oder Logos gleichgesetzt. Diese hat die Aufgabe, die Bewegungen im Lebewesen Mensch in eine Entsprechung zu den Bewegungen des Ganzen des Kosmos zu bringen. Die Abweichungen werden von Platon einerseits auf den Anteil der Materie am Gan-

zen des Lebewesens zurückgeführt, andererseits aber auch darauf, daß der Mensch nicht autark ist und in seiner Selbstbewegung beispielsweise durch Sinneseindrücke beeinflußt. Mit wachsendem Alter, meint Platon, tritt hier eine Beruhigung ein und damit ein höheres Gleichmaß der inneren Bewegungen. „Verfolgen die Umläufe ... ihre eigene Bahn und gewinnen mit fortschreitender Zeit mehr Festigkeit, dann werden schon die Umläufe der einzelnen Kreise richtig ausgerichtet auf die Form ihres natürlichen Ganges und sorgen ... dafür, daß ihr Besitzer vernünftig wird. Wird das nun auch noch durch die Nahrung richtiger Unterweisung unterstützt, dann wird er untadelig und durch und durch gesund" (Tim., 44b). Die Entsprechung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos ist zwar nach Platon „natürlich", aber sie ist nicht einfach gegeben, sondern muß überhaupt erst erreicht werden. Dieses Erreichen ist teils ein Prozeß der Reifung, teils ein pädagogisch-ethisches Programm.

Menschsein wird von Platon also als Entsprechung zur kosmischen Ordnung gesehen. Für die Wirkungsgeschichte ist an seinem Konzept dieser Entsprechung entscheidend, daß sie nicht einfach mit der empirischen Existenz des Menschen gegeben ist. Dadurch tritt ein Riß auf zwischen dem wahren Menschsein, dem Menschen, wie er eigentlich sein sollte und seiner faktischen Existenz. Da die kosmische Ordnung ferner in einem Teil des Menschen repräsentiert ist, nämlich im unsterblichen Anteil der Seele, dem Logistikon, geht dieser Riß durch den Menschen selbst hindurch. Die Forderung, der Mensch solle den kosmischen Ordnungen entsprechen, wird zur Forderung, daß der Logosanteil im Menschen den ganzen Menschen beherrsche. Diese Konstellation ist wiederum für die weitere Entwicklung des menschlichen Selbstverständnisses äußerst folgenreich. Schon bei Platon kann man sich fragen, ob die Forderung, der Mensch solle den kosmischen Ordnungen entsprechen, metaphorisch gemeint sei. Schon bei ihm kann man sich fragen, ob es sich nicht um die Forderung handelte, überhaupt das Leben nach Ordnungsprinzipien zu führen. Aber bei Platon selbst liegt diese Verengung noch nicht vor, vielmehr hat ja seine Forderung ihre Basis darin, daß er diese Ordnungsprinzipien in der Gesamtnatur, insbesondere in der Ordnung des Himmels, realisiert sieht. Insofern kann vernünftiges Leben bei Platon auch noch heißen, im Einklang mit den natürlichen Rhythmen leben. Auch dieses Konzept hat eine Tradition bis in unsere Gegenwart. Wo immer man dagegen nicht mehr wie Platon die Vernunft im Makrokosmos realisiert sieht, schlägt auch im Selbstverständnis des Menschen das Verhältnis von Vernunftordnung und Natur ins Gegenteil um: Dann werden als Natur die chaotische Tendenz des menschlichen Leibes, seine Affektionen und Begierden gesehen und der Vernunft als dem Nichtnatürlichen entgegengesetzt.

Bei Platon ist die Entsprechung zwischen Mensch und Kosmos eher eine normative Forderung als eine faktische Feststellung. Gerade an diesem Punkt unterscheidet sich das *Mikrokosmos-Makrokosmos*-Konzept des Paracelsus radikal von dem Platons. Auch für Paracelsus ist der Kosmos im ganzen ein Lebewesen, besser gesagt, ein Organismus. Aber für Paracelsus ist – wohl als Folge des christlichen Hintergrundes – der Kosmos kein unsterbliches Lebewesen mehr, die Ordnung des Ganzen deshalb nicht unerschütterlich. Vielmehr kann auch der Himmel krank sein. Und dessen Krankheiten, konkret gesprochen, klimatische Störungen, Witterungsverhältnisse, ungewöhnliche Konstellationen sind sogar eine der Hauptursachen der Krankheiten des Menschen. Die Entsprechung zwischen Mensch und Kosmos wird bei Paracelsus viel konkreter und struktureller gese-

hen: Sie ist eine organismische. Paracelsus scheut sich nicht, direkte Zuordnungen zwischen Planeten und Organen vorzunehmen. Es entspricht: dem Jupiter die Leber, dem Mond das Hirn, der Sonne das Herz, dem Saturn die Milz, dem Merkur die Lunge, der Venus die Niere, dem Mars die Galle.

Diese Zuordnungen sind medizingeschichtlich vor allem deshalb wichtig, weil sie den Übergang bilden von einem Konzept, nach dem Gesundheit und Krankheit sich als das Mischungsverhältnis der vier Säfte im Körper darstellten, zu einem Konzept der Organfunktionen, ihres Zusammenspiels und ihrer möglichen Störungen. Die Entsprechung von menschlichem und kosmischem Leib ist eine der funktionellen Organisation: „Sie sind beide gleichen Laufs und gleicher Übung, jeglicher in seinem Firmament" (Volumen Paramirum I., 215). Die Zuordnung von Organen und Planeten wurde wegen der Verbindung zur Astrologie und Alchemie und damit zu den sieben Metallen auch zur Basis homöopathischer Pharmakologie.

Der kosmische Organismus und der menschliche Organismus sind in sich funktional geschlossen. In Abwehr der traditionellen Astrologie betont Paracelsus immer wieder die Freiheit des Menschen gegenüber himmlischen Aspekten. „Sie gewaltigen nichts in uns, sie bilden uns nichts ein, sie ärgern uns nicht, sie inclinieren nichts, sie sind frei für sich selbst und wir sind frei für uns selbst" (Volumen Paramirum I., 186). Das bedeutet aber nicht, daß die Himmel bzw. die Gestirne keinen Einfluß auf den Menschen hätten und daß Wissen davon, was am Himmel geschieht, nicht wichtig wäre für die Lebensführung und Therapie. Im Gegenteil muß für Paracelsus der Arzt zuallererst *Astrologe* sein. Der Grund dafür liegt darin, daß der menschliche Leib nicht autark ist und trotz aller funktionalen Geschlossenheit seines organischen Lebens für den Unterhalt dieses Lebens auf den Austausch mit der Welt angewiesen bleibt. In dieser Hinsicht muß man sagen, daß Paracelsus den Leib, und das heißt für ihn den ganzen Menschen, gerade in seiner Offenheit und Ausgesetztheit gegenüber kosmischen Einflüssen darstellt. Der Grund für diese Ausgesetztheit liegt ebenfalls in seiner Existenz als Mikrokosmos, nun aber verstanden in jenem anderen Sinne, der schon erwähnt wurde, daß er nämlich *quinta essentia*, Einheit und Auszug aus allen vier Elementen ist. Seine Existenz, verstanden als *alchemischer Prozeß*, bleibt auf den ständigen Austausch mit den Elementen angewiesen – auf die Erde als Nahrung, auf das Wasser als Getränk, auf die Luft als Medium des Atmens und auf das Feuer als das Medium des Geistes (des geistigen Leibes, wie es besser mit Paracelsus heißen sollte). Diese *Mikrokosmos-Makrokosmos-Entsprechung* bedeutet also, daß der Mensch den Einflüssen aus dem Kosmos ausgeliefert ist, und daß sich der Zustand des Ganzen immer wieder in seinem eigenen Zustande niederschlägt. Die Konsequenz aus dieser Einsicht ist die diätetische Regulierung des Austausches mit der Außenwelt und die Tendenz, sich ihr gegenüber abzuschotten, um sich vor schädlichen Einflüssen zu bewahren. Diese Tendenz bleibt ambivalent, da Leben eben doch nur möglich ist im Durchzug der Elemente.

Für Paracelsus ist der Mensch im radikalen Sinne ganz Natur, insofern er auch noch als geistiges Wesen leiblich ist, nämlich elementisch: Der geistige Leib des Menschen wird durch das Element Feuer gebildet und bedarf des Feuers zur „siderischen" Nahrung. Die Mikrokosmos-Makrokosmos-Entsprechung bei ihm ist von der griechischen dadurch unterschieden, daß der Makrokosmos keinen normativen Rang mehr hat, sondern wie der Mensch *natura rapta*, gefallene Natur ist. Die Entsprechungsverhältnisse werden dagegen sehr viel detaillierter und

konkreter gedacht, so daß der Arzt geradezu den Menschen draußen, d.h. durch eine himmlische Anatomie studieren kann und ihm vielfältige Möglichkeiten der Einwirkung auf den menschlichen Leib durch die Entsprechungsverhältnisse vorgezeichnet sind. Gerade die Entsprechung der inneren Organisation zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos macht aber ihre Wechselwirkung prekär und ist Anlaß, sich strikten diätetischen Regeln zu unterwerfen. Gerade weil der Mensch mit Paracelsus im radikalen Sinne Natur ist, kann sein Sein *in* der Natur nicht natürlich bleiben.

In der Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellung werden der Mensch und die Natur im ganzen zwar in einer wesentlichen Beziehung gedacht, es wird damit aber dem Menschen für den Kosmos keine notwendige Funktion zugeschrieben. Der Kosmos könnte sein, was er ist, auch ohne den Menschen. Eine darüber hinausgehende Tendenz deutete sich lediglich in der Idee der Quintessenz an, nach der, was der Kosmos im ganzen ist, im Menschen eine besondere und gesteigerte Ausprägung erfahren könnte. Ein Selbstverständnis des Menschen, nach dem er sich selbst für das Ganze eine wesentliche Funktion zuschreibt – und entsprechend natürlich dem Kosmos eine Ausrichtung auf ihn hin -, stellt deshalb einen deutlich anderen Typus des „kosmischen Menschen" dar. Es scheint, daß diese Selbstauslegung sich nur auf dem Hintergrund der *christlich-jüdischen Religion* hat entwickeln können. Jedenfalls ist mit der Schöpfungsgeschichte dieser Gedanke bereits im Kern angelegt: Hier weist Gott dem Menschen innerhalb der Schöpfung eine wichtige Funktion zu, er macht ihn zum Mitarbeiter in der *Schöpfung*, indem er ihn damit beauftragt, den geschaffenen Kreaturen Namen zu geben (1. Mos.. 2, 19). Das daraus resultierende Selbstbewußtsein brauchte sich nur noch zu verbinden mit der griechischen Definition des Menschen als *zoon logon echon*, des Menschen als sprachfähigen Wesens, damit daraus die Vorstellung entstehen konnte, die Schöpfung werde erst vom Menschen vollendet, indem er sie zur *Sprache* bringt.

Freilich war dazu noch der ketzerische Gedanke notwendig, die Schöpfung sei nicht bereits vorgeschichtlich vollendet worden, sondern dauere an und manifestiere sich im Weltprozeß selbst. Es war Jakob Böhme, der das Geschehen in der Natur als fortgesetzte Schöpfung begriff und diese als Selbstgeburt Gottes. Böhmes Gedanke erreichte über Franz von Baader Schelling (Böhme 1989).

Schellings Naturbegriff ist von der alten Unterscheidung von *natura naturans* und *natura naturata* geprägt. Natura naturata ist die faktische und empirisch erfahrbare Natur. Diese wird aber gedacht als eine bloße Erscheinungsform bzw. ein Produkt, indem sie auf eine hervorbringende Natur, die natura naturans, hin denkend überschritten wird. Wenn Schelling *Natur als Evolution* denkt und damit auch zum Vorläufer naturwissenschaftlicher Evolutionstheorien wird, so muß allerdings beachtet werden, daß die Schellingsche Evolution der Natur sich nicht in der Zeit vollzieht: Alles, was von der Natur in der Zeit faßbar ist, ist natura naturata. Die Evolution der Natur vollzieht sich gewissermaßen senkrecht zur Zeitachse. In dieser Evolution der Natur erhält nun aber der Mensch eine wesentliche Funktion. In ihm kommt Natur zum Bewußtsein. Das wird besonders deutlich, wo Schelling den Werdeprozeß der Natur ganz böhmisch als die Geburt Gottes aus dem schwarzen Chaos beschreibt: „Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschieht in keiner der uns sichtbaren Kreaturen außer im Menschen" (Schriften, S. 307). Über die Manifestationen in Materie, Licht und Organismus hinaus vollendet sich die Selbstproduktion der Natur erst im Bewußtsein. Letzte-

res kann Schelling durchaus als Wissenschaft von der Natur verstehen. Diese aber erfaßt geistig nur die unvollkommenen Formen, zu denen die Natur faktisch gelangt ist. Da der Mensch nun aber selbst auch Natur ist, wirkt in ihm ebenfalls die produktive Kraft der Natur. Diese kann im *Genie* zu Produkten führen, die an Vollkommenheit die faktische Natur übertreffen. In diesem Sinne ist es der Künstler, der den evolutiven Prozeß der Natur zu Ende führt: „dieselben Urbilder, von welchen nach den Beweisen der Philosophie diese (die wirklichen Dinge) nur unvollkommene Abdrücke sind, sind es, die in der Kunst selbst – als Urbilder -, demnach in ihrer Vollkommenheit – objektiv werden und in der reflektierten Welt selbst die Intellektualwelt darstellen. Um einige Beispiele zu geben, so ist die Musik nichts anderes als der urbildliche Rhythmus der Natur und des Universums selbst, der mittels dieser Kunst in der abgebildeten Welt durchbricht. Die vollkommenen Formen, welche die Plastik hervorbringt, sind die objektiv dargestellten Urbilder der organischen Natur selbst" (Philosophie der Kunst, S. 13). Die Natur wird also bei Schelling als in sich unabgeschlossener Werdeprozeß gedacht, der Mensch korrelativ dazu als das Wesen, das in seinem Bewußtsein und seiner künstlerischen Kreativität die Natur vollendet.

Dieses anspruchsvolle Selbstbewußtsein des Menschen ist nicht eine Eigentümlichkeit des Philosophen Schelling, sondern, wie wir zeigen konnten, die Artikulation einer Tradition, die bis auf die Schöpfungsgeschichte zurückgeht und die man bis in unsere Gegenwart fortzeichnen kann. Wenn man das aber tut, ist zu beachten, daß auch jene Vollendung der Natur nach Schelling kein Prozeß in der Zeit ist, sondern gewissermaßen senkrecht zur „*Geschichte* der Natur" steht. An diesem Punkt unterscheiden sich diejenigen Versionen dieses Typus des kosmischen Menschen gegenüber Schellings, die auf der Basis naturwissenschaftlicher Erkenntnisse der *Evolution* und der Theorien der *Selbstorganisation* entstanden sind. Hier ist an T. de Chardin und E. Jantsch zu denken. Bei beiden wird der Mensch mit seiner kulturellen Produktion, also Kunst, Wissenschaft, Technik und Staatenbildung als eine Phase in der natürlichen Evolution gesehen. Beide betrachten die Evolution als einen Prozeß der Herausbildung immer höherer Einheiten von Komplexität. Dabei sieht Teilhard de Chardin mit dem Auftreten des Menschen eine qualitativ neue Phase der Evolution eingeleitet, nämlich die Bildung der *Noossphäre*. „Der Mensch, zunächst eine bloße Spezies, aber schrittweise – durch seinen ethnisch-sozialen Zusammenschluß – darüber hinauswachsend, wird allmählich zu einer in ihrer Art völlig neuen Hülle dieser Erde. Er ist mehr als ein bloßer zoologischer Zweig, ja mehr als ein ganzes Reich; er ist nichts weniger als eine ganze ‚Sphäre', die *Noossphäre* (ohne die Sphäre des Denkens), welche die Biosphäre in ihrer ganzen Ausdehnung, doch ungleich geschlossener und homogener überlagert" (de Chardin 1963, S. 86). Die Herausbildung der Noossphäre durch den Menschen führt zu einer immer dichter werdenden Integration bei gleichzeitiger Ausdifferenzierung des ganzen Globus. In diesem Prozeß, der nach Teilhard de Chardins Vorstellungen auf einen Zielpunkt, den Omegapunkt, zusteuert, wird auch der Mensch biologisch, aber mehr noch durch seine wachsende Integration in ein Ganzes evolutiv verändert und zum „Ultramenschen" (de Chardin 1963, S. 116) werden.

Die kosmische Funktion des Menschen, die in der Tradition von der Genesis bis Schelling eine geistige war, wird also auf der Basis naturwissenschaftlicher Evolutionstheorien zu einer konkreten, naturgeschichtlichen. Dabei wird bei Teilhard de Chardin noch nicht klar die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß der Mensch

die Evolution durch genetische Manipulation „kulturell" fortsetzen könnte. Der Mensch setzt sie vielmehr durch sich selbst fort, wodurch er den Rang des Vollenders der Evolution verliert und selbst zu einem bloßen Übergang wird. Teilhard de Chardin wiederholt hier mit den Worten naturwissenschaftlicher Extrapolation Nietzsches Satz, der Mensch ist „sein Übergang", „eine Brücke zum *Übermenschen*".

Animal rationale

Die wirkungsmächtige Formel des *Menschen als animal rationale* enthält in sich jene Dichotomie von Natur und Nicht-Natur, die wir bei Antiphon fanden. Der Mensch ist ein Lebewesen, das sich aber durch den Besitz der Ratio oder der Vernunft von allen anderen unterscheidet und sich über seine eigene Natürlichkeit, seine Animalität erhebt. Dort jedoch, wo diese Formel zum erstenmal zur Definition des Menschen auftritt, nämlich in Aristoteles' „Politik" wird sie keineswegs so verstanden. Wenn es im 1. Buch der „Politik" (1253a) heißt, der Mensch sei ein *zoon politicon* oder ein *zoon logon echon*, so ist das Politischsein wie auch die Sprachfähigkeit des Menschen etwas, das zu seiner Naturausstattung gehört: „Hiernach ist denn klar, daß der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört. Und daß der Mensch von Natur ein politisches Lebewesen (zoon politicon) ist." *Zoon* heißt bei Aristoteles nicht allgemein Lebewesen, sondern *Tier*. Der Mensch wird mit seinen politischen Fähigkeiten der Klasse der anderen herdenweise und staatenbildend lebenden Tiere eingeordnet. Und unter diesen ist er nur „in weit höherem Maße als die Bienen" politisch. Das „logon echon" meint in diesem Zusammenhang seine Sprachfähigkeit, und diese findet sich auch bei anderen Tieren. Der Mensch ist auch hier nur eine Steigerungsform im Rahmen der Natur, insofern er nicht nur das Angenehme und Unangenehme, sondern auch das Nützliche und Schädliche und das Gerechte und Ungerechte artikulieren kann. Der Mensch ist also bei Aristoteles als staatenbildendes und sprachfähiges Wesen durchaus Natur, bzw. Aristoteles sieht Natur so, daß die Ausbildung dieser Fähigkeiten durchaus in ihrer Reichweite liegt. Wir haben allerdings gesehen, daß Aristoteles den Menschen durch Teilhabe an der ewigen *Vernunft* durchaus erhaben sieht über all das, womit er qua Lebewesen ausgestattet ist.

Daß die Ausstattung mit der Fähigkeit zu *Politik*, *Technik* und *Sprache* nicht nur eine Steigerung seiner animalischen Ausstattung ist, sondern den Menschen fundamental von allen Tieren unterscheidet und ihn im Prinzip auch in Gegensatz zu seiner eigenen Animalität bringt, war schon zuvor von den Sophisten formuliert worden. Dieses Selbstverständnis, das in der sophistischen Bewegung wohl Gemeingut war, tritt uns kompakt als die Auffassung des Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog entgegen. Protagoras erzählt dort einen Mythos, nach dem der Halbgott Epimetheus die Aufgabe erhalten hat, die Tiere mit Kompetenzen auszustatten. Da Epimetheus nicht recht nach Plan vorgeht, hat er, als er zur Gattung des Menschen kommt, bereits alle Kompetenzen, die dem Überleben dienen, zum Nahrungserwerb, zum Schutz, zur Flucht usw., vergeben, so daß ihm der Mensch nackt, nicht nur im wörtlichen Sinne, übrig bleibt. Der Mensch: von Natur aus ein Mängelwesen, dieser Gedanke, so von Arnold Gehlen in unserem Jahrhundert formuliert, hat hier seinen Ursprung. Abhilfe bringt im Mythos der Bruder des Epimetheus, Prometheus. Er raubt den Göttern Hephaistos und Athe-

ne deren Künste, d. h. *techne* im Sinne von Handwerk und Kunst, und die Wissenschaft. Auch ausgestattet mit diesen Möglichkeiten ist der Mensch noch nicht überlebensfähig. Er kann sich zwar ein angenehmes Leben einrichten, sich aber noch nicht zur Abwehr von Gewalt (oder auch zur Ausübung von Gewalt) zu Gemeinschaften organisieren. Diese Fähigkeit wird dann den Menschen von *Zeus* selbst verliehen. Es ist die *politike techne*, deren Kern an dieser Stelle mit der Formel „aidos kai dike", Recht und Scham oder Sittlichkeit und Rechtsgefühl, definiert wird.

In diesem Mythos wird der Mensch als Mensch in einem radikalen Gegensatz zu den anderen Naturwesen, speziell den Tieren gesehen. Der fundamentale Unterschied wird bereits als ein Unterschied der Herkunft der jeweiligen Fähigkeiten formuliert. Die für den Menschen entscheidenden Kompetenzen sind nicht von Natur, sondern sie sind Gaben der Götter. Dieser Unterschied wird durch die Einbettung des Mythos in eine Kontroverse zwischen Sokrates und Protagoras noch einmal, und zwar ganz unmythologisch verdeutlicht. Gegen Sokrates versucht nämlich Protagoras zu beweisen, daß die *politike techne* etwas ist, das zwar allen Menschen zukommt, gleichwohl aber lehrbar ist und gelernt werden muß. Sein Argument besteht darin, daß man dem einzelnen *zumutet*, die bürgerliche Tugend (politike techne) entwickelt zu haben, und das heißt umgekehrt, ihn dafür verantwortlich macht, wenn er hierin fehlt. Er folgert daraus, „daß sie (die Menschen) ... nicht glauben, man habe sie (die politike techne) von Natur oder sie komme ganz von selbst, sondern sie sei allerdings lehrbar und durch Fleiß habe sie jeder erlangt, der sie erlangt habe" (Platon, Pro., 323c). An der Formulierung sieht man sehr deutlich, wie in diesem Selbstverständnis des Menschen Natur und Nicht-Natur zum Definitionsraster wird. Alles, was Natur ist, ist „von selbst". Es muß nicht durch Lernen, Training, Tradition erworben werden. Der Mensch ist Mensch, gerade insofern seine Naturausstattung für sein Leben unzureichend ist und er deshalb sich überhaupt erst zu dem machen muß, was ihn auszeichnet. Dazu zählt Staatenbildung, Technik, Wissenschaft.

In der Auffassung, daß das, was den Menschen auszeichnet, im Gegenzug zur Natur und zur Kompensation natürlicher Mängel entwickelt werden müsse, ist Protagoras bereits in seiner Zeit widersprochen worden. In Xenophons „Memorabilien" findet sich eine Partie, in der die Besonderheit des Menschen und auch seine Überlegenheit über die anderen Tiere gerade auf Vorzüge seiner Naturausstattung zurückgeführt wird. Die Altphilologen (Landmann 1962, S. 53 ff.) glauben in Diogenes von Apollonia den Autor dieses Gedankens identifiziert zu haben. Zu den natürlichen Vorzügen des Menschen wird gerechnet: Der aufrechte Gang, die menschliche Hand, die Fähigkeit zur Lautartikulation, der Triebüberschuß. Ferner wird auch die Seele, insbesondere mit ihrer Fähigkeit zur Vorsorge als eine vorzügliche Naturausstattung aufgeführt. Als Argument ist dieser Gedanke gegen Protagoras natürlich nicht durchschlagend, weil auch bei dieser positiven Auffassung der menschlichen Naturausstattung offen bleibt, ob man Technik, Politik, Sprache als eine einfache Folge dieser Ausstattung ansehen soll oder als etwas, was zu seiner Ausbildung des ausdrücklichen Erwerbs bedarf. Gleichwohl ist anthropologisch gesehen die Auffassung des Diogenes von Apollonia eine wichtige Alternative, weil nach ihr sich der Mensch bereits als Naturwesen in seiner Besonderheit positiv definieren kann. Aufrechter Gang und menschliche Hand (verstanden als Universalwerkzeug) sind denn auch als solche anthropologischen Topoi historisch wirksam geworden.

Die anthropologische Position von Arnold Gehlen kann als eine Vermittlung der durch Protagoras und Diogenes von Apollonia repräsentierten Alternative angesehen werden. Sie ist dadurch bestimmt, daß im Zuge der neuzeitlichen Wissenschaft, insbesondere der Darwinschen Theorie, der Mensch in radikalerer Weise wieder als Naturwesen betrachtet werden mußte. Bei Gehlen tritt die klassische Liste der Mängelausstattung des Menschen wieder auf. „Es fehlt das Haarkleid und damit der natürliche Witterungsschutz; es fehlen natürliche Angriffsorgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; der Mensch wird von den meisten Tieren an Schärfe der Sinne übertroffen, er hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten, und er unterliegt während der ganzen Säuglings- und Kinderzeit einer ganz unvergleichlich langfristigen Schutzbedürftigkeit. Mit anderen Worten: Innerhalb *natürlicher*, urwüchsiger Bedingungen würde er bodenlebend inmitten der gewandtesten Fluchttiere und der gefährlichsten Raubtiere schon längst ausgerottet sein" (Gehlen 1962, S. 33).

Gehlen versteht aber die Mängelausstattung, insbesondere die frühkindliche Unfertigkeit, als Selektionsvorteil. Daß der Mensch eine „physiologische Frühgeburt" ist, ermöglicht gerade die Selbstbildung, die Weitergabe von Erfahrungen und die Anpassung an unterschiedliche Lebensbedingungen. Die Instinktarmut und die Freiheit von der strikten Instinktleitung ermöglichten die Weltoffenheit und machten den Menschen zu einem handlungsfähigen Wesen. Gerade weil der Mensch das „riskierte Tier" ist, ist er zugleich „das Tier, das versprechen kann", das sich zu sich selbst verhält, Voraussicht entwickelt (Gehlen 1962, S. 32; Gehlen greift hier Formulierungen Fr. Nietzsches auf). Gehlens Anthropologie versteht sich als biologische, obgleich sie zugleich Kulturanthropologie ist. „Die Kultur ist also ‚zweite Natur' – will sagen: die menschliche, die selbsttätig bearbeitete, innerhalb deren er allein leben kann" (Gehlen 1962, S. 38; der Ausdruck „zweite Natur" ist nach griechischen Vorläufern explizit zuerst bei Cicero in der Form *altera natura* zu finden; Hist. Wörterbuch der Philosophie, Basel 1984, Sp. 484 ff.).

Die Konzeption einer schlechten Naturausstattung des Menschen führt zwangsläufig dazu, daß er das eigentlich Menschliche in dem sieht, was ihn über die Natürlichkeit erhebt, oder wodurch er sich über die Natürlichkeit erhebt. Es konnte nicht ausbleiben, daß unter dem Gesichtspunkt einer moralischen Bewertung die Natur im Menschen das Schlechte und zu Überwindende, Kultur und Zivilisation dagegen als das Gute, zu Erreichende verstanden wurden. Die moralische Bewertung dieser Konstellation findet sich besonders im 18. Jahrhundert. Damit stellte sich die Frage, ob der Mensch „von Natur" gut sei oder schlecht. Hobbes vertrat die These, daß der Mensch ursprünglich, also von Natur roh, gewalttätig und asozial sei: Der Mensch ist des Menschen Wolf. Deshalb müsse er durch Kultur, Gesetz und Staat gezähmt werden. Die umgekehrte Auffassung findet sich bei Rousseau.

Von Rousseau stammt jenes Selbstverständnis des Menschen, nach dem er in „Natürlichkeit" sein eigentliches Gutsein, seine wahre Menschlichkeit sieht. Diese Konzeption ist sicherlich auch zeitbedingt und ein Resultat der Erfahrungen, die Rousseau, aus einfachen bürgerlichen Kreisen stammend, mit der Spätentwicklung der höfischen Gesellschaft machte. Seine Sicht der Beziehung zwischen Natur und Kultur im Menschen hat gleichwohl paradigmatische Bedeutung. Natur erscheint in diesem Paradigma als das Ursprüngliche und Echte, Kultur dagegen als das Abgeleitete und Künstliche. Entwicklung wird nicht gesehen als ein Prozeß auf ein Ziel hin, sondern als Degeneration, als Abfall von einem Ur-

sprung. Die Entwicklung weg von diesem Ursprung sieht Rousseau als Verlust der Naivität, der Friedfertigkeit und Zufriedenheit bei Erfüllung elementarer Bedürfnisse. Der Fortschritt sei die Differenzierung von Tugend und Laster, Vervollkommnung im Sinne von Verfeinerung und Steigerung der Begierden. Rousseau ist nicht so naiv, den Zustand der Natürlichkeit als einen historisch irgendwie greifbaren Anfang anzunehmen. Er ist ein hypothetisches Konzept, um die Richtung der zivilisatorischen Entwicklung charakterisieren zu können (Rousseau 1978, S. 81). Aber dieser hypothetische Anfang dient gewissermaßen als Angelpunkt für das von Rousseau ausführlich formulierte Selbstverständnis des Menschen. Rousseau akzeptiert die Fähigkeit, sich zu vervollkommnen, als Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Tieren (Rousseau 1978, S. 108 f.). Er sieht den Maßstab, an dem sich diese Vollkommenheit zu messen hat, in dem ursprünglich guten Zustand des Menschen. „Die Menschen sind schlecht. Eine traurige und lange Erfahrung enthebt uns des Beweises. Jedoch der Mensch ist von Natur gut, wie ich bewiesen zu haben glaube. Was ist es also, was ihn bis zu diesem Grade verdorben haben kann, wenn nicht die unvermerkt eingetretenen Veränderungen seiner Lebensweise, die Fortschritte, die er gemacht, und die Kenntnisse, die er erlangt hat" (Rousseau 1978, S. 111). Dieses ursprünglich gute Wesen bleibt aber im Prinzip auch beim zivilisierten Menschen erhalten, und er kann sich darauf zurückbeziehen und es als Korrektiv seiner Entwicklung nutzen. Insbesondere aber lebt im Menschen die einzige ursprüngliche Tugend, die Rousseau auch dem Naturzustand zuweist, fort, nämlich das Mitleid (pitié). Diese Fähigkeit der Teilnahme am Leiden anderer ist auch die natürliche Basis von Gesellschaftlichkeit. Sie kontrastiert allerdings mit der konventionellen Konstitution von Gesellschaftlichkeit, nämlich dem Gesellschaftsvertrag, der durch die Institution des Privateigentums notwendig wird.

Daß die Natur gegenüber der Kultur eine normative Funktion haben kann, war bereits in der antiphonischen Entgegensetzung angelegt. Bei Rousseau erhält dieses Verhältnis eine neue Ausprägung durch den *Entwicklungsgedanken.* Dadurch wird die Natur zu einem Anfang, zum ursprünglich Guten, an dem sich der Mensch in seiner zivilisatorischen Entwicklung zu messen hat. Menschsein heißt für Rousseau Bürger sein. Aber dieses Menschsein ist allemal charakterisiert durch seinen Abstand vom Ursprung.

Die Wirkung von Rousseaus Konzept der Natur als dem ursprünglich Guten ist bis heute außerordentlich groß. Sie hat in immer wieder neuen Wellen zur romantischen Kulturkritik geführt, sie hat in Literatur und Alltagspraxis eine Bewegung des *revenons à la nature* ausgelöst (Sturm und Drang), und insbesondere hat sie eine Pädagogik begründet, die gegenüber gesellschaftlichen Umgangsformen Authentizität betonte und gegenüber der intellektuellen Ausbildung Arbeit und Sinnlichkeit. Sowohl die Entwicklung des einzelnen Menschen als auch die von Völkern wurde unter der Perspektive einer notwendigen Entwicklung von der Natur zur Zivilisation gesehen. Die kulturkritische Perspektive führte in der Ethnologie zum Konzept des guten Wilden, in der Pädagogik zur Aufwertung der Kindheit und im Geschlechterverhältnis zu der ambivalenten Achtung der Frau als dem Geschlecht, das der Natur näher ist.

Kant

Bei Kant hat das Selbstverständnis des Menschen als animal rationale seine deutlichste und zugleich komplexeste Ausprägung erfahren. Die beiden Anteile, *Animalität* und *Rationalität*, treten radikal auseinander und sind zugleich unlösbar aufeinander bezogen. Das erweist sich schon im kantischen Naturbegriff. Natur ist bei Kant nicht das, was von sich her da ist, das Selbständige und Selbsttätige, sondern Natur ist Erscheinung. Das heißt, daß Natur nur ist, was sie ist in bezug auf den Menschen, sie ist, wie es in Kants Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" heißt, im materialen Sinne der Inbegriff aller Dinge vor dem äußeren Sinne.

Daß Natur relational zum Menschen gedacht wird, heißt nun aber nicht, daß in dieser Relation der Mensch selbst als Natur vorkäme. Der *Terminus ad quem* für die Natur als Erscheinung ist nicht „der ganze Mensch", sondern das erkennende Subjekt. Was am Menschen Natur ist, sein Leib, ist dem Menschen qua Subjekt auch nur Erscheinung. Der Mensch qua Subjekt ist jenseits der Erscheinung, gehört zum Bereich der intelligiblen Wesen oder der Dinge an sich. Dieser Status ist zugleich die Basis seiner Freiheit und damit seiner Existenz als moralisches Wesen. Freiheit wird gedacht als Unabhängigkeit vom Naturzusammenhang. Da der Begriff der Kausalität nur Gültigkeit hat für Natur, also die Erscheinung, ist der Mensch als intelligibles Subjekt Kausalitätszwängen nicht unterworfen.

Der Riß zwischen Natur und Nicht-Natur, dem Empirischen und dem Intelligiblen geht nun durch den Menschen mitten hindurch. Seine Wesensdefinition als animal rationale wird verstanden als Ausdruck dieser Dichotomie. Der Mensch kann, insofern er Lebewesen ist, also zur Natur gehört, nicht vernünftig sein, er kann nicht zur Natur gehören, insofern er vernünftig ist. Diese Konstellation wird noch dadurch verschärft, daß Kant genaugenommen den Menschen nicht als *animal rationale*, sondern *animal rationabile* versteht. Die Vernünftigkeit könnte ja auch eine Gabe sein, die jedem Lebewesen der Gattung Mensch zukommt – eine Gabe der Götter, wie die Griechen meinten. Als Gegebenes, als Ausstattung des empirischen Menschen wäre sie nämlich dann für Kant Natur. Als empirischer Mensch ist der einzelne aber nicht vernünftig. Er soll es werden, und das, darin ist Kant sich mit Rousseau und der Aufklärungspädagogik einig, durch Erziehung: Durch Zivilisierung, Kultivierung und Moralisierung soll der einzelne sich zum vernünftigen Subjekt machen. Dabei ist ihm aber seine Natürlichkeit im Wege. Das gilt schon für den Bereich des theoretischen Verhaltens. Das empirische Subjekt nämlich denkt nicht nach den Kategorien, die objektive Erkenntnis ermöglichen, und bringt seine Vorstellungen nicht zur notwendigen Einheit. „Das empirische Bewußtsein, ... ist an sich zerstreut" (KdrV, B133). Es soll sich dagegen durch Disziplinierung im Erkenntnisverhalten zum transzendentalen Subjekt stilisieren. Damit überschreitet das empirische Subjekt sich selbst auf sein intelligibles Wesen hin. Diese Verhältnisse sind noch deutlicher im Bereich des Praktischen. Der Mensch findet sich selbst vor als seinen Neigungen unterworfen, als Individuum vereinzelt und den Zwängen der jeweiligen Situation unterliegend. Diese Abhängigkeiten, die seine Animalität, sein Lebewesen-Sein ausmachen, kann er im Prinzip nicht loswerden. Gleichwohl kann er ein inneres System des Selbstzwanges ausbilden (Demütigung des Eigensinns, Achtung vor dem Gesetz), das ihm erlaubt, wenigstens derjenigen seiner empirischen Maximen zu folgen, die universalisierbar ist. Das ist der kategorische Imperativ: „Handle nur nach

derjenigen Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde" (Kant). Ein moralisches Subjekt zu sein, verlangt also vom einzelnen, seine naturbedingte Partikularität zu überschreiten.

Die radikale Dichotomie von Natur und intelligiblem Wesen könnte zu der Vermutung Anlaß geben, daß der einzelne quasi von einem transmundanen, einem jenseitigen Standpunkt die Natur erkennen könnte und frei wäre im Sinne einer Spontaneität, die von einem solchen jenseitigen Standpunkt ihren Ausgang nähme. Tatsächlich ist aber das Konzept des Menschen als *animal rationabile* von der Art, daß Kant den empirischen Menschen radikal als Natur ansieht, damit aber verlangt, daß er sich sowohl in seinem theoretischen als auch in seinem praktischen Verhalten diszipliniert, sich quasi nach Vernunftprinzipien „in Form bringt". Kants Anthropologie trägt dementsprechend den Titel „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht". Diesen Typ von Anthropologie versteht Kant im Gegensatz zur Anthropologie in physischer Hinsicht. Während die Anthropologie in physischer Hinsicht beschreibt, was der Mensch von Natur aus ist, geht es in der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht darum, was er aus sich machen kann. Wir haben gesehen, daß es sich dabei um die radikale Disziplinierung des empirischen Menschen auf dem Wege der Zivilisierung, Kultivierung und Moralisierung handelt.

Die Kantische Auffassung des Menschen als animal rationale enthält im Grunde zwei Möglichkeiten, die in der Folge auch auseinandertreten sollten. Der Gedanke, daß das Lebewesen Mensch durch Disziplinierung wenigstens der Form nach vernünftig werden könne, sowohl im Denken wie auch im Handeln, entspricht dem *Programm der Aufklärung* einer Realisierung der Vernunft. Das Produkt dieser Realisierung der Vernunft ist auf der einen Seite die Wissenschaft als professionalisiertes, kollektives Unternehmen zur Erzeugung objektiver Erkenntnis und auf der anderen Seite der moderne Verkehrs- und Berufsmensch. Auf beiden Zweigen ist durch innere Disziplinierung und äußere Kontrolle eine Ablösung von der Animalität gelungen, die gleichwohl individuell, teilweise bis zur Unkenntlichkeit verdrängt, erhalten bleibt. Die andere Möglichkeit der Auslegung des animal rationale ist in der Dichotomie von Natur qua Erscheinung und intelligibler Welt vorgezeichnet. Sie besteht in der Möglichkeit des Menschen, sich als Geistwesen zu verstehen und das Bewußtsein, auch einer anderen, bloß denkbaren Welt anzugehören, zu seinem Eigentlichen auszubauen.

Diese Möglichkeit ist von Scheler in seiner Anthropologie auf den Begriff gebracht worden. Schelers Anthropologie hält im Grunde nicht, was ihr Titel darzustellen verspricht: „Die Stellung des Menschen im Kosmos". Weder vermag er dem Menschen im Kosmos eine Funktion noch eine Aufgabe zuzuweisen. Nur einmal macht er den zögernden Versuch, ihn im Sinne einer Entwicklungslogik des Kosmos zu integrieren – und er weist damit in eine Richtung, die später von Teilhard de Chardin entwickelt wurde: „Ist das nicht, als gäbe es eine Stufenleiter, auf der ein nur urseiendes Sein sich im Aufbau der Welt immer mehr auf sich selbst rückbeugt" (de Chardin 1978, S. 43). Scheler, der das Wesen des Menschen im Geist sieht, versteht dieses Prinzip aber als Abkehr von aller Natürlichkeit und geradezu als Negation des Lebendigen: „Das neue Prinzip steht *außerhalb* alles dessen, was wir ‚Leben' im weitesten Sinne nennen können. Das, was den Menschen allein zum ‚Menschen' macht, ist nicht eine neue Stufe des Lebens – erst recht nicht nur eine Stufe der *einen* Manifestation dieses Lebens, der ‚Psyche' –, sondern es ist ein allem und *jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Men-*

schen entgegengesetztes Prinzip" (Scheler 1978, S. 37 f.). Damit wird die Möglichkeit des Selbstmordes zu dem, was den Menschen eigentlich zum Menschen macht. In der ursprünglich von Antiphon formulierten Dichotomie setzt Scheler den Menschen ganz auf die Seite der Nicht-Natur: „Der Mensch (ist) der „Neinsagenkönner", der „Asket des Lebens" (Scheler 1978, S. 55). Da der Geist ein außerweltliches Prinzip ist, ist er nach Scheler als solcher machtlos. Er kann in der Welt nur wirksam werden durch Koalition mit materiellen Mächten. Scheler zögert sogar, diese indirekte Macht des Geistes im Lebendigen als Leitung oder Lenkung zu bezeichnen. Er bezieht sich deshalb auf die Vermittlung der Einbildungskraft, die den materiellen Triebkräften Bilder und Ideen vorhält, die sie im Sinne des Geistes organisieren (Scheler 1978, S. 67, S. 69 f.).

Marx

Die Dichotomie von Natur und Nicht-Natur im Menschen ist über große Strekken der europäischen Kulturgeschichte und insbesondere durch Kant im Sinne einer Emanzipation des Menschen *von* der Natur gedeutet worden. Seit Rousseau ist auch die umgekehrte Deutung denkbar: Die Trennung, die Distanzierung des Menschen von dem, was an ihm natürlich ist, wird als Entfremdung von der Natur gelesen. So bei Marx. Aber schon Schiller formuliert, daß „die Natur bey uns aus der Menschheit verschwunden ist" (Schiller 1962, S. 430). Marx formuliert aber schärfer, insofern er die Entfremdung von der Natur zugleich als Entfremdung des Menschen von seinem eigenen Wesen sieht. Diese Wendung setzt allerdings ein grundsätzlich gegenüber der ganzen Tradition verändertes Denken über den Menschen voraus: Marx denkt den Menschen von der gesellschaftlich organisierten Tätigkeit, sprich: der *Arbeit*, her. Die Arbeit als Grundbestimmung menschlichen Wesens enthält zugleich die Möglichkeit der Entfremdung von der Natur wie auch der Versöhnung mit der Natur.

Indem Arbeit ins Zentrum menschlichen Selbstverständnisses rückt, wird ernstgenommen, daß der Mensch ein Lebewesen ist, das wie andere sich durch Stoffwechsel mit der Natur reproduzieren muß. Indem der Stoffwechsel aber durch Arbeit vermittelt wird, ist er von vornherein ein menschlicher und ist in seinem Wie abhängig sowohl von gesellschaftlicher Organisation als auch von kulturellen Formen. Die Bedingungen entfremdeter Arbeit im Kapitalismus sind aber von der Art, daß das Menschliche gewissermaßen aus der Arbeitstätigkeit verschwindet und der Mensch in ihr zur bloßen Naturkraft degradiert wird. Dies ist in Ausbeutungsverhältnissen der Fall, bei denen der einzelne Arbeiter in der Arbeit nur noch seine Lebenskraft zum Zwecke ihrer puren Reproduktion verausgabt. Ihrem eigentlichen Sinne nach ist Arbeit aber nach Marx ein gesellschaftlicher Prozeß, in dem durch Aneignung der Natur zugleich das menschliche Gattungswesen produziert wird: „Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens" (Marx 1971, S. 567).

Dieser Prozeß hat zwei Seiten, nämlich einerseits die Humanisierung der Natur: durch die Aneignung der Natur durch Arbeit wird die äußere Natur quasi zum erweiterten Leib des Menschen. Die andere Seite ist die Realisierung des Gattungswesens des Menschen durch Arbeit. Nicht indem der Mensch sich individuell durch Arbeit reproduziert, wohl aber, indem er durch Schaffung materieller

wie kultureller Werke die Lebensbedingungen der Menschheit verändert, realisiert er das menschliche Gattungswesen, d. h. er arbeitet konkret an den materiellen Bedingungen des Menschseins: „Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur" (Marx 1971, S. 596). Freilich ist das eine utopische Perspektive. Unter kapitalistischen Bedingungen kann man nicht sagen, daß die Arbeit zugleich die Produktion des menschlichen Gattungswesens ist, weil – wie gesagt – der einzelne Arbeiter sich nur selbst reproduziert und das kollektive Produkt nicht gesellschaftlich ist, sondern vielmehr vom Kapitalisten privat angeeignet wird. Als entfremdet kann die Arbeit und damit die Beziehung des Menschen zur Natur überhaupt nur unter der Perspektive auf eine sozialistische Gesellschaft gesehen werden. Diese denkt Marx so, daß durch die Kollektivierung der Produktionsmittel es möglich sein soll, daß jede Arbeit unmittelbar gesellschaftlich ist. Erst in der sozialistischen Gesellschaft wird der einzelne in sich zugleich das Gattungswesen realisieren können, weil er mit seiner eigenen Arbeit zugleich unmittelbar für andere produziert. Erst für den sozialistischen Menschen ist dann „die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes als die Erzeugung dës Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Wesen der Natur für den Menschen" (Marx 1971, S. 607).

Es gibt allerdings eine Beziehung, die nicht Arbeit ist und in der ebenfalls der Mensch die Möglichkeit hat, in sich das Gattungswesen zu realisieren, und das ist die Beziehung der Geschlechter. In diesem „unmittelbaren, natürlichen Gattungsverhältnis" (Marx 1971, S. 592) könnte ebenfalls eine Versöhnung mit der Natur gelebt werden, vorausgesetzt das Natürliche darin wäre menschlich angeeignet. „Das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürlichste* Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, inwieweit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen, und inwieweit seine *menschliche Natur* ihm zur *Natur* geworden ist" (Marx 1971, S. 593).

Diese Marxsche Anthropologie findet sich durchweg in seinen Frühschriften, den sogenannten ökonomisch-philosophischen Manuskripten. Marx hat diese Konzepte in seinen späteren Arbeiten zur politischen Ökonomie nicht weiter ausgearbeitet (Fleischer 1992), aber sie sind doch als eine implizite Anthropologie auch in seinen späteren Schriften enthalten. Seit der Publikation der politisch-ökonomischen Schriften 1932 gehören die Marxschen Vorstellungen zum festen Bestand dessen, was man als eine „marxistische Anthropologie" bezeichnen kann. Wenn in dieser der Mensch materialistisch als Natur verstanden wird, so unterscheidet sich doch das marxistische Selbstverständnis des Menschen durch seine Einbettung in eine Philosophie der Praxis radikal von allen Konzepten, in denen der Mensch nur als *auch* ein Naturwesen unter anderen oder als *nichts als* Natur angesehen wird.

Kreatur

Im Hebräischen gibt es kein Wort, das dem griechischen und lateinischen *physis*, *natura* entspräche. Auch in anderen großen Kulturen, beispielsweise der Japans oder Chinas, gibt es keinen entsprechenden Terminus, und es macht große Mühe,

das europäische Naturdenken in diese Sprachen zu übersetzen (Callicott/Ames 1989). Obgleich natürlich diese Kulturen der Sache nach mit dem zu tun haben, was man im europäischen Kulturkreis Natur nennt, und diesen Umgang auch kultiviert haben -, man denke nur an die chinesische und japanische Gartenkultur – so ist es doch für die europäische Kultur charakteristisch, daß in ihrer Selbstauslegung der Naturbegriff eine Schlüsselrolle spielt. Insofern ist natürlich auch die Selbstauslegung des Menschen mit Hilfe des Topos Natur eine europäische Spezialität.

Nun gibt es allerdings in der jüdisch-christlichen Tradition einen Ausdruck, der der Bedeutung, nicht aber dem Sinn nach dem Naturbegriff entspricht, und zwar ist es der Ausdruck „*Schöpfung*". Man kann das auch so ausdrücken: Unter jüdisch-christlicher Perspektive ist die Natur eigentlich Schöpfung. Der Einfluß dieser Tradition ist so stark, daß man umgekehrt, was seit der Spätantike im europäischen Kulturkreis unter Natur verstanden wurde, nicht mehr unabhängig vom Schöpfungsbegriff sehen kann. Das wurde an einigen Stellen unserer Übersicht schon deutlich. Jetzt soll aber der Begriff der Schöpfung explizit als ein besonderer Naturbegriff aufgefaßt werden.

Natur als Schöpfung unterscheidet sich von dem griechisch-römischen Naturbegriff dadurch, daß die Natur darin relational gedacht wird, nämlich in Hinblick auf Gott. Die Natur ist gerade nicht durch das „von selbst" gekennzeichnet, sondern durch ihre Abhängigkeit. Sie ist nicht aus sich. Ob sie nach vollendeter Schöpfung sich selbst trägt, ist ein Gegenstand vielfacher Kontroversen geworden, die auch sicher erst durch die Konfrontation mit dem griechisch-römischen Naturbegriff möglich geworden sind. Daß auch der heterodoxe Gedanke einer fortwährenden Schöpfung mächtig geworden ist, haben wir bereits erwähnt.

Mit der Schöpfung ist auch eine Schöpfungsordnung mitgegeben. Diese wird im Schöpfungsbericht mit dem Gutsein der Schöpfung apostrophiert, wird dann zunächst in der Idee der Schöpfung als Garten (Paradies) gefaßt und erhält im Psalm 104 die Auslegung einer allgemeinen wechselseitigen Verweisung der Geschöpfe aufeinander, d.h. einer „zweckmäßigen" Ordnung. Dieser Gedanke wird im 18. Jahrhundert in der Physikotheologie breit ausgeführt und bereitet der späteren Ökologie den Boden (Schramm 1984; Trepl 1987). Die Schöpfungsordnung kann aber auch als besondere Ordnung in Hinblick auf den Menschen verstanden werden, wie sie im alten und neuen Bund beschlossen ist.

Die dritte Besonderheit von Natur als Schöpfung besteht darin, daß sie in die Heilsgeschichte eingebunden ist. Es ist im Alten Testament davon die Rede, daß die Natur mit dem Menschen gefallen ist, und an einer charakteristischen Stelle des Römer-Briefes (Römer 8, 18-28) heißt es, daß die Kreatur mit dem Menschen der Erlösung harrt. Dieser Gedanke ist so wenig nebensächlich oder angehängt, als man das ganze biblische Zeugnis einschließlich der Schöpfungsgeschichte als Heilsgeschichte hat lesen können.

Akzeptiert man den Schöpfungsbegriff als einen besonderen Naturbegriff, dann ist allerdings auch das christlich-jüdische Verständnis des Menschen ein Paradigma eines Selbstverständnisses, in dem der Topos Natur eine zentrale Funktion hat. Wenn man nach dem christlich-jüdischen Verständnis des Menschen fragt, so ist die erste Antwort, daß der Mensch Kreatur unter Kreaturen ist. Diese grundlegende Gleichstellung des Menschen zu allen anderen Kreaturen wird aber notwendig konterkariert durch die zweite Antwort, die man geben muß, nämlich daß der Mensch in zweierlei Weise durch Gott selbst aus allen anderen

Kreaturen herausgehoben wird. Die erste ist die *Gottesebenbildlichkeit*. Im Schöpfungsbericht, in der Fassung der Priesterschrift, heißt es: „Laßt uns Menschen machen als unser Bild, zu unserem Abbild, so daß sie herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über alles Wildgetier der Erde und über alles Kriechgetier, das auf der Erde kriecht" (1. Mose 1, 26). Die Ebenbildlichkeit wird hier sogleich mit dem *Herrschaftsauftrag* in Verbindung gebracht, den man als den zweiten Gesichtspunkt, unter dem die Menschen aus allen Kreaturen hervorgehoben sind, fassen kann. Es ist aber keineswegs klar, daß beides eines ist. Vielmehr steht im zweiten Schöpfungsbericht, dem des jahwistischen Erzählers, noch eine andere Formulierung, die man als Explikation von Ebenbildlichkeit lesen könnte, weil nämlich Gott darin den Menschen am Schöpfungsprozeß beteiligt: „Da bildete Jahwe Gott aus dem Erdboden alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde; und ganz wie der Mensch sie nennt, so soll ihr Name sein" (1. Mose 2, 19). Es wurde schon erwähnt, daß es wohl dieser Gedanke war, der zu einer besonderen Version einer kosmischen Funktion des Menschen ausgearbeitet wurde.

Fragt man nun nach dem Selbstverständnis des Menschen in diesem Rahmen, so ist als erstes festzuhalten, daß sich der Mensch mit der ganzen Kreatur im nachparadiesischen Zustand vorfindet. Kreatur sein ist in diesem Zustand bestimmt durch Not, Bedürftigkeit, für den Menschen speziell durch Arbeit und für alle Kreaturen durch Tod. Von daher hat der Ausdruck Kreatürlichkeit auch den Sinn von Hinfälligkeit und Abhängigkeit. Die Sehnsucht aller Kreatur ist eine Sehnsucht nach Erlösung von diesem Zustand, durchaus auch eine Erlösung vom Tod und die Hoffnung auf Rückkehr in den ursprünglich paradiesischen Zustand (Jesaja 11, 1-9). Andererseits hat der Herrschaftsauftrag an den Menschen im Rahmen der gefallenen Schöpfung einen verschärften Sinn erhalten. Konnte das *dominium terrae* nach dem Schöpfungsbericht noch den Sinn von Pflege und Bewahrung der Schöpfung haben – dieser Gedanke kehrt in unserem Jahrhundert in Form der *stewardship for nature* (Passmore 1974) in der Ökophilosophie wieder – so heißt es beim Bundschluß mit Noah, also nach der Sintflut, „Furcht und Schrecken vor euch soll über alle Tiere der Erde kommen und über alle Vögel unter dem Himmel und über alles, was auf der Erde kriecht und über alle Fische im Meer; in eure Hand sind sie gegeben" (1. Mose 9, 2; diese Differenz ist für die Entwicklung einer ökologischen Schöpfungstheologie entscheidend: Liedke 1988; Altner 1991). Diese Version des Herrschaftsauftrags an den Menschen hat in der Neuzeit zur Legitimation der rücksichtslosen Ausbeutung der Natur und gefühlskalten Vernutzung von Tieren gedient. Das cartesische Konzept des Menschen als eines Herrn und Meisters der Natur ist in diesem Zusammenhang zu sehen.

Die Mensch-Natur-Beziehung überhaupt als Herrschaftsbeziehung zu sehen, hat sicherlich in der jüdisch-christlichen Tradition ihren Ursprung. Obgleich dadurch eine Sonderstellung des Menschen in der Natur qua Schöpfung definiert ist, kann sich der Mensch dennoch im Rahmen dieses Denkens niemals gänzlich über die Schöpfung erheben. Insbesondere ist es unmöglich, im Rahmen des jüdisch-christlichen Menschenbildes die Kreatürlichkeit des Menschen von etwas anderem, darüber Erhabenen abzutrennen. Selbst im Paulinischen „Der Geist ist willig, doch das Fleisch ist schwach" ist das nicht der Fall, obgleich man natürlich diesen Satz auch nach der Soma-Psyche-Dichotomie auslegen kann. Aber Geist und Fleisch meinen hier jeweils den ganzen Menschen, wenngleich auch in ver-

schiedener Hinsicht oder, besser gesagt, in verschiedener Ausrichtung. Der Mensch bleibt trotz Herrschaftsauftrag im ganzen erlösungsbedürftige Kreatur.

Naturalismus

Die naturalistische Auffassung des Menschen wurde oben schon durch die Formel, daß der Mensch „nichts als" Natur sei, eingeführt. Diese Formel hat allerdings etwas Täuschendes, weil ihr pejorativer Klang gerade von der Unterstellung lebt, daß es eben doch mehr gibt als bloße Natur. Die naturalistische Auffassung des Menschen ist dagegen, wie auch die Mikrokosmos-Makrokosmos-Auffassung, ein Abkömmling der vorsokratischen Naturphilosophie, in der Physis das Sein im ganzen nennt. So ist denn auch die erste und paradigmatische Ausformulierung einer naturalistischen Auffassung des Menschen auf dem Hintergrund vorsokratischer Philosophie, insbesondere des Empedokles und der Atomisten zu sehen. Es ist die epikureische Auffassung, die uns in der Form des Lehrgedichtes des Lukrez „De rerum natura, Welt aus Atomen", überkommen ist. Die Aussage, daß der Mensch Natur ist, wie alles andere auch, ist an sich pointenlos. Auch bei Lukrez gewinnt sie erst Aussagekraft auf dem Hintergrund anderer Auffassungen und insbesondere angesichts der Todesangst und der Unsicherheit, was im und nach dem Tode mit der Seele geschieht. So führt denn auch Lukrez seine Auffassung, daß der Mensch, wie alles andere, nichts als Atome sei, in aufklärerischer und tröstender Absicht ein: „Diesen Schrecken nun, dies Dunkel der Seele muß füglich / nicht der Sonnenstrahl noch die hellen Geschosse des Tages / schlagen entzwei, vielmehr Naturbetrachtung und -lehre" (III., 91-93).

Der Hauptteil seiner in den Büchern III und IV dargestellten Anthropologie besteht dann darin zu zeigen, daß Leben, Seele und Wahrnehmung als Bewegung feiner Atome zu denken ist. Der Naturalismus des Lukrez muß genauer als Materialismus bezeichnet werden. Ausdrücklich setzt er sich von einer Auffassung ab, die er pauschal den Griechen zuschreibt (III., 100), nach der die Seele ein Zustand, quasi eine Harmonie des Körpers sei. Für ihn ist die Seele ein Teil des Körpers „nicht minder als Hand und Fuß" (III., 96). Freilich ist die Seele nicht als Teil am oder im Körper zu lokalisieren, vielmehr durchdringt sie ihn aufgrund seiner fundamentalen Porosität gänzlich. Auf diese Weise ist er auch im ganzen belebt und im ganzen sensibel, d.h. durch Sinneseindrücke erreichbar und erschütterbar.

Genauer besehen muß das, was jetzt pauschal als Seele bezeichnet wurde, nach Lukrez als zwei Naturen, d.h. als zwei Medien unterschiedlicher atomarer Struktur bezeichnet werden, nämlich als *anima* und *animus*. Dabei ist anima eher das Lebensprinzip und animus eher das Gemüt. Freilich hängen sie untereinander und mit dem Körper aufs engste zusammen. „Denn sie hängen verfilzt mit gemeinsamen Wurzeln zusammen, / und sie lassen sich nicht zerreißen ohne Vernichtung. / Wie es möglich nicht ist, zu reißen den Duft aus des Weihrauchs / Klümpchen, ohne daß nicht sein Wesen auch gänzlich verginge, / so ist der Seele (animi) Natur und des Lebens (animae) zu ziehen aus dem ganzen / Körper nicht leicht möglich, ohne daß alles zerfiele" (III., 325-330).

Die Regungen des Gemüts faßt Lukrez elementisch, indem er dem *animus* windähnliche, wärmeähnliche und luftähnliche Natur zuweist. Das ist auch ganz plausibel im Rahmen eines Verständnisses von Gemütsregungen, die sie als Ver-

mittlungen zwischen den Menschen ergreifenden Atmosphären und Leibdispositionen versteht (H. Böhme 1993). Gerade die Porosität und „Weichheit" des menschlichen Leibes setzt ihn den witterungsartigen Einflüssen aus der Umwelt aus. Freilich hat Lukrez auch mit dem Problem zu tun, daß in jeder Empfindung eine rudimentäre Reflexivität liegt: Empfinden ist Sich-empfinden. Da aber bei ihm die Seele selbst materiell gedacht ist, muß er ihr außer den genannten drei Naturen noch eine vierte zuweisen, die, wie er meint, eines speziellen Namens entbehrt (III. 242) und die er dann schließlich als Seele der Seele (*anima animae*) (III., 275) bezeichnet.

Nachdem Lukrez so Leben, Gefühl und Empfindung materialistisch konzipiert hat, kann er dann auch die Wahrnehmung mittels der Atomtheorie fassen. Es sind geordnete Ströme feinster Materie, die von den Dingen ausgehen und vom porösen und sensiblen Leib als Bilder identifiziert werden können. Im V. Buch ordnet er dann auch noch die Entstehung menschlicher Kultur und Institutionen in einen großen kosmogonischen Zusammenhang ein. Eines außernatürlichen Prinzipes bzw. einer Instanz, die die Welt aus Atomen übersteigt, seien es nun die Götter oder die Vernunft, bedarf er dazu nicht.

Die naturalistische Auffassung des Menschen hat seit der naturwissenschaftlichen Erforschung des Menschen, d.h. insbesondere seit der Evolutionstheorie Darwins und der naturwissenschaftlichen Physiologie Müllers im 19. Jahrhundert, eine Renaissance erfahren und an Überzeugungskraft gewonnen. In gewissem Sinne kann man sagen, daß sie heute die landläufige Selbstauffassung des Menschen im Rahmen eines naturwissenschaftlichen Weltbildes bestimmt. Daß Empfindungen Reizzustände der Nerven sind, daß Denken eine Tätigkeit des Gehirns ist, scheint trivial. Die detaillierte Ausführung dieser Auffassung führt allerdings in die Probleme entweder des *Reduktionismus* oder des *Emergentismus*. Wie schon bei Lukrez ist die eigentliche Aufgabe naturalistischer Auffassung des Menschen die Erklärung seelischer Phänomene einerseits und kultureller Gebilde andererseits im Rahmen von Prinzipien, die auch der außermenschlichen Natur zugeschrieben werden. Dabei ist es dann natürlich auch möglich, dem Menschen im Naturganzen eine Sonderform der Lösung von Überlebensproblemen oder aber eine besondere Entwicklungsstufe in der natürlichen Evolution zuzuweisen. Insofern tragen etwa die Konzepte von Arnold Gehlen und Teilhard de Chardin auch naturalistische Züge. Problematisch bleibt dabei immer, ob die Möglichkeit zur Reflexion, der Selbstthematisierung und Objektivierung nicht doch einen Bruch in der Natürlichkeit des Menschen darstellt und ihn wieder in Natur und Nicht-Natur zerreißt.

Den Versuch, eine Balance zwischen beiden Möglichkeiten zu halten, dürfte Helmuth Plessners Konzept der *Exzentrizität* darstellen. Plessners Anthropologie könnte man ebensogut als eine Version des *animal rationale* vorstellen wie auch als eine besondere Form des Naturalismus. Von der antiphonischen Grundkonstellation her gesehen hält er den Menschen in die Mitte von Natur und Künstlichkeit, wobei es ihm wichtig ist, daß er nicht in die beiden Hälften zerfällt, wie es bei Descartes oder bei Kant geschieht, sondern vielmehr die konfliktträchtige Mitte selbst ist. Der Mensch ist „naturgebunden und frei, gewachsen und gemacht, ursprünglich und künstlich zugleich". Plessner redet von einem „Existenzkonflikt, ohne den der Mensch eben nicht Mensch ist" (Plessner 1981, S. 71). Er setzt sich die Aufgabe, diesen Doppelaspekt des Daseins „aus einer Grundposition" zu begreifen (Plessner 1981, S. 71). Mit dem Festhalten dieser konfliktträchti-

gen Mittelstellung hat Plessner gegenüber der Tradition des *animal rationale* durchaus noch ein besonderes Selbstverständnis des Menschen entwickelt. Das trifft ebenso zu, wenn man ihn als Naturalisten liest. Denn charakteristisch für die Naturalisten ist, daß sie sich, was Natur ist, von der Naturwissenschaft vorgeben lassen (bzw. von der Naturphilosophie – in den Perioden, als Naturwissenschaft und Naturphilosophie noch eins waren). Plessners Ideen sind nun durchaus von der Biologie des frühen 20. Jahrhunderts angeregt, aber seine Anthropologie ist keineswegs eine Extrapolation naturwissenschaftlichen Wissens, vielmehr ist sie eher als eine geisteswissenschaftliche Biologie zu bezeichnen. Es geht ihm darum, was ein Organismus ist, anschaulich zu begreifen und dann den Menschen als eine besondere Art von Organismus zu verstehen. Entscheidend sind dabei die Begriffe der Grenze und der Position. Mit diesen Begriffen wird ein Organismus und insofern auch der Mensch essentiell in seinem „In-der-Welt-Sein" (Heideggers Terminus) gedacht, d. h. situiert – im Austausch mit seiner Umwelt. Ein Organismus ist ein Ding, das sich selbst gegen seine Umwelt abgrenzt, und zwar so, daß die Grenze selbst zu ihm gehört. Plessner unterscheidet dann zwei Zweige der Entwicklung von Organismen, den pflanzlichen und den tierischen. Pflanzen sind offene Organismen, deren Beziehung zur Umwelt direkt und flächig über den ganzen Organismus verteilt ist. Sie werden deshalb als offene Organismen bezeichnet. Tiere sind Organismen, die geschlossen sind. Dieses Geschlossensein verlangt die Bildung eines Zentrums, das den ganzen Organismus repräsentiert (Plessner denkt hier wohl an das Gehirn, obgleich er das in der Regel nicht sagt). Dadurch wird der Austausch mit der Umwelt indirekt, und der ganze Leib ist Vermittlungsorgan mit der Umwelt. Schon hier, d. h. beim Tier, muß man sagen, daß es sein Leib nicht nur ist, sondern ihn auch hat.

Das Tier ist in seiner Position zur Umwelt also zentriert. Der Mensch ist ein Tier, in dem dieses In-oder-aus-einer-Mitte-Sein explizit wird. „Es steht im Zentrum seines Stehens ... Sein Leben aus der Mitte kommt in Beziehung zu ihm, der rückbezügliche Charakter des zentral repräsentierten Körpers ist ihm selbst gegeben" (Plessner 1981, S. 362 f.). Die dadurch entstehende Positionalität nennt Plessner „exzentrisch".

Der Begriff der *Exzentrizität* ist nun durchaus für ein Selbstbewußtsein des Menschen charakteristisch und geistesgeschichtlich prägend gewesen. Verwandt ist beispielsweise Sartres Verständnis des Menschen als „Für-sich-Sein" und seine Formulierung, daß der Mensch nicht sei, was er sei, und sei, was er nicht sei. Es ist aber fraglich, ob Plessner wirklich mehr hat formulieren können als das, was immer schon mit dem Begriff der Reflexivität und der Distanz zu sich dem Menschen attribuiert wurde. Denn was Plessner durch die anderen „Stufen des Organischen" jeweils zeigen kann, daß nämlich jede Veränderung der Positionalität ein *fundamentum in re*, d. h. eine Basis in organischer Bildung selbst hat, das gelingt ihm beim Menschen nicht: Für Lebewesen überhaupt ist die Herausbildung der Membran als organisierter Grenze charakteristisch, für das Tier das Gehirn als Zentrierung – worin aber ist Reflexion und Bewußtsein fundiert? Der Naturalismus Plessners bleibt auch als geisteswissenschaftlicher unvollständig. So scheint er sich im Ergebnis Schelers bionegativem Verständnis des Menschen wieder anzunähern: „Ihm (dem Menschen) ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur" (Plessner 1981, S. 365).

Schluß

Blicken wir auf diese Übersicht zurück, so ist die Bedeutung von Natur im Selbstverständnis des Menschen sehr eindrucksvoll, ja überwältigend, ihre Funktion aber keineswegs eindeutig. Wir haben Beispiele, in denen der Mensch sich selbst in radikaler Absetzung und Erhebung über die Natur erkennt und sein moralischer Charakter sich in Disziplinierung und Unterdrückung der Natur, die er selbst ist, herausbildet (Kant, Scheler). Wir haben Beispiele, in denen der Mensch sehnsüchtig auf die Natur zurückblickt als etwas Entschwindendes oder Verlorenes und in Natürlichkeit sein eigentliches Gutsein erkennt (Rousseau). Wir haben auch Beispiele, in denen der Mensch sich kritisch durch Einordnung in die Natur von überzogenen Ansprüchen und illusionären Perspektiven zurückholt. Wir haben Beispiele, in denen sich der Mensch in einer faktischen oder auch geforderten Entsprechung zur Natur erkennt (Platon, Paracelsus), und wir haben Beispiele, in denen er sich als Potenzierer und Vollender der Natur versteht und sich einen evolutionären Auftrag zuerkennt (Schelling, Teilhard de Chardin). Wir haben Beispiele, in denen der Mensch sich als Naturwesen elend und verlassen vorkommt, aber damit zugleich solidarisch mit den anderen Naturwesen, die gleich ihm der Erlösung bedürfen (Christentum). Wir haben auch Beispiele, in denen der Mensch gerade in seiner zwittrigen, unerlösten Stellung zur Natur sein Eigentliches findet (Plessner), und dann auch wieder Konzepte, in denen eine produktive Versöhnung angestrebt wird, praktisch, d.h. durch Arbeit, (Marx) oder mystisch (Romantik).

Was die Natur für den Menschen bedeutet, kann man also nicht eindeutig beantworten. Aber daß sie für ihn in seinem Selbstverständnis, jedenfalls soweit es sich in der europäischen Kulturgeschichte ausgelegt hat, zentral ist, dürfte unzweifelhaft sein. Aber was dieses Faktum, einerseits über die Natur, andererseits über den Menschen aussagt, ist sehr schwer zu beantworten. Das würde erst gelingen, wenn man den Modellen der Selbstverständigung des Menschen, die wir uns vor Augen geführt haben, solche entgegensetzen könnte, in denen die Natur keine Rolle spielt. Vielleicht würde man solche in den großen asiatischen Traditionen finden. In Europa dürfte es schwer sein, eine solche Alternative zu benennen. Interessant ist immerhin, daß in Heideggers Fundamentalontologie, d.h. der Analyse der Seinsweise des Menschen unter dem Titel „Dasein", Natur kein wesentlicher Topos ist. Was das bedeutet, ist bedenkenswert. Immerhin findet man für die klassische, auf Antiphon zurückgeführte Dichotomie eine Entsprechung in der Spannung von Faktizität und Entwurf. Deshalb ist nicht klar, ob Heideggers Konzept des Menschen wirklich eine Alternative zur großen europäischen Tradition ist.

In Ermangelung einer solchen Alternative versuche ich durch Analogie zu verstehen, was das fast durchgängige Vorkommen von Natur im Selbstverständnis des Menschen bedeutet. Die Analogie ist folgende: Bekanntlich ist ja ein Hauptstrang der Orientierung des Menschen über sich selbst dadurch bestimmt, daß er sein Eigentliches in der Unterscheidung gegenüber dem *Tier* bzw. den anderen Tieren sieht. Das hat sicherlich auch definitionslogische Gründe: Danach ist das *Eidos* von Etwas in seinem *Proprium* zu sehen, demjenigen, was ihn gegenüber der Gattung spezifiziert. Aber diese definitionslogischen Gründe sind natürlich überhaupt nicht ausreichend, wenn es um so etwas wie Selbstverständigung geht, einen Prozeß, der ja zugleich Versicherung über sich selbst, Orientierung, Stabili-

sierung in sich selbst bedeutet. Ich habe deshalb in einer früheren Arbeit (Böhme 1985) vorgeschlagen, die Selbstdefinition des Menschen in Abgrenzung vom Tier oder gegenüber der Tierheit so zu verstehen, daß historisch gesehen es tatsächlich für den Menschen einer großen Anstrengung bedurfte, sich vom Tier abzusetzen. Ein Beispiel dieser Anstrengung findet man im 17. und 18. Jahrhundert darin, daß häufig die Ureinwohner, auf die man im Zuge von Entdeckungsreisen traf, nicht als Menschen angesehen wurden, sondern als Tiere eingestuft und behandelt wurden. Meine Behauptung ist nun, daß durch die historisch erfolgte gewaltsame Absetzung des Menschen vom Tier, durch die „Fortschritte der Naturbeherrschung" und die Unterdrückung der Tierheit, der Mensch es tatsächlich nicht mehr nötig hat, sich selbst im Unterschied zum Tier zu definieren. Versuche, wie die Plessners, dürften mit ihrem Auftreten bereits veraltet sein. Mir scheint, daß das Selbstverständnis des Menschen in unserem Jahrhundert sich nicht mehr durch Absetzung von den Tieren, sondern durch *Absetzung von sich selbst* vollzieht. Von sich selbst: d.h. von sich als Gegebenheit. Rückblickend lassen sich so die Wesensdefinitionen des Menschen verstehen als Selbststilisierungen, durch die er sich von sich selbst als Faktizität absetzt.

Diese Analogie wirft die Frage auf, warum der Mensch sich durch die ganze europäische Kulturgeschichte hindurch in Relation zur Natur hat verstehen müssen. Und ferner, was es wohl bedeuten könnte, wenn das nicht mehr möglich oder nicht mehr nötig ist. Die Analogie gibt aber zugleich auch einen Fingerzeig in Richtung der Beantwortung dieser Fragen. Wenn es hieß, daß sich der Mensch nicht mehr in Absetzung von der Tierheit, sondern in Absetzung von seiner eigenen Gegebenheit definiere, so heißt das ja wieder: von Natur. Denn das ist ja eine Formel für Natur: Natur ist das Gegebene.

Wir stoßen damit auf eine wichtige Funktion, die Natur im Selbstverständnis des Menschen hat. Natur wird in der Regel als unbefragt und nicht fragwürdig vorausgesetzt. Selbst dort noch, wo sie als unfertige Schöpfung oder als gefallene Schöpfung verstanden wird, ist sie doch wenigstens als solche von sich aus da und das, von dem man ausgehen kann. Sie spielt für das Selbstverständnis des Menschen die Rolle eines verläßlichen Grundes. Es gibt eine Ordnung des Ganzen, an der sich der Mensch orientieren kann oder mit der er sich auch kritisch auseinandersetzen muß. Und es gibt eine Selbsttätigkeit, um deren Funktionieren er sich nicht sorgen muß, die ihm, was ihm zukommt, beschert, und auf die er sich in der Regel verlassen kann. Damit wird ein Moment der Naturbeziehung deutlich, das durchweg das menschliche Selbstverständnis bestimmt, selbst wenn es in der Regel nicht expliziert wird, nämlich das Moment des *Vertrauens*. Man würde Vertrauen als Moment der menschlichen Naturbeziehung wohl erst deutlich explizieren können, wenn es von medizinischer Seite ein paradigmatisches Modell menschlichen Selbstverständnisses gäbe. Die klasssiche Medizin von Hippokrates bis weit ins 19. Jahrhundert war getragen von dem Vertrauen darauf, daß im Menschen die Natur mit ihren selbstheilenden und regenerativen Kräften wirksam ist. Sie ist und bleibt der erste Arzt, und ärztliches Tun muß sich primär verstehen als Hilfe und Unterstützung der Natur im Menschen. Sehr deutlich ausgesprochen ist dieses Vertrauen in einem Satz des Seneca, den Rousseau und die Naturheilmethode nach ihm zum Motto gewählt hat (Rothschuh 1993): „Sanabilis aegrotamus malis; ipsaque nos in rectum natura genitos, sic amendari velimus, juvat – An heilbaren Schwächen kranken wir, und die Natur selber hilft uns, die wir zum Rechten geboren, wenn wir uns bessern lassen wollen" (De ira II. 13).

Natur ist also der tragende Grund, von dem menschliches Selbstverständnis seinen Ausgang nimmt. Im kosmischen Selbstverständnis ist diese Natur darüber hinaus etwas, was durch den Menschen hindurchgeht, ihn in einen weitergehenden Plan einordnet und ihm für die Natur im ganzen einen Auftrag erteilt. Aber auch dort, wo der Mensch durch Abgrenzung von der Natur durch Selbststilisierung sein eigenes Wesen definiert, geschieht das im Absprung vom sicheren Grund der vorausgesetzten Natur.

Diese Rolle der Natur im Selbstverständnis des Menschen wird auffällig, weil die Natur im heutigen Menschen als dieser tragende Grund nicht zweifelsfrei zur Verfügung steht. Er ist in seiner technischen und medizinischen Praxis schlechterdings nicht mehr bereit, etwas als gegeben anzuerkennen. Es fehlt in seiner Lebenseinstellung die Haltung, etwas gegeben sein zu lassen. Ein charakteristisches Beispiel für beides ist das Konzept der programmierten Geburt. Der Vorgang der Geburt wird dabei nicht als ein natürlicher Vorgang, der vielleicht der Unterstützung und Sicherung bedarf, angesehen, sondern als ein Normprozeß, dem die durchschnittliche Selbsttätigkeit der Natur gerade nicht entspricht. Für den modernen Menschen ist in der Natur oder als Natur auch keine vorfindliche Ordnung mehr erkennbar. Das liegt natürlich zum Teil daran, daß die für ihn relevante äußere Natur, d.h. das Ökosystem der Erde, bereits nicht mehr etwas ist, was von selbst da ist, sondern durch die historische Aktivität des Menschen wesentlich mitbestimmt: Es ist sozial und historisch konstituierte Natur (Böhme/Schramm 1985). Es fehlt aber auch hier überhaupt die Grundeinstellung, vorhandene Ordnung, wenn sie noch als gegeben erkennbar sein sollte, als maßgeblich zu akzeptieren. Schließlich ist festzustellen, daß für den modernen Menschen, und das heißt jetzt im engeren Sinne den Menschen in den fortgeschrittenen Industrienationen, das Vertrauen in die Selbsttätigkeit der Natur, die wir selbst sind, also des eigenen Organismus, weitgehend verlorengegangen ist. Die Techniken der Kontrolle und der Steuerung der eigenen Lebensvollzüge, die moderne Diätetik dienen zum Teil dazu, diesen Vertrauensschwund zu kompensieren, teils sind sie gerade dessen Ursache.

Menschliches Selbstverständnis muß von der erschreckenden Tatsache ausgehen, daß Natur als Orientierungsrahmen und tragender Grund nicht mehr zur Verfügung steht. Aber was heißt das? Wie soll man nun Menschsein verstehen? Ist Menschsein heute und in Zukunft durch die endgültige Kündigung des Naturzustandes bestimmt? Woran soll sich der Mensch jenseits dieses Ereignisses orientieren? Ob es überhaupt einen anderen Orientierungsrahmen gibt, ist offen. Immerhin kann man eine Neuorientierung beobachten. Etwa im Sinne einer Fluchtbewegung oder Steigerungstendenz, wie sie sich in Nietzsches Begriff des Übermenschen oder Teilhard de Chardins Begriff des Ultramenschen ausdrückt. Oder einer forcierten Selbstschöpfung oder freischwebenden Orientierung in sich, wie sie im Existentialismus formuliert wurde. Eine Art Restituierung vorsokratischen Denkens, jenseits der von Antiphons Differenzierung von Natur und Kultur stellt Heideggers Einordnung des Menschen ins Seinsgeschick dar. Nicht mehr Natur, sondern das Sein ist der Orientierungshorizont für menschliches Selbstverständnis. Von dort her erfährt der Mensch seine Würde als Sprachwesen und Hüter des Seins.

Auf der anderen Seite zeichnet sich aber gerade im Gegenzug zum drohenden Verlust der Natur ein neues Verständnis des Menschen als Natur ab. Das deutlichste Signal in dieser Richtung ist der sich ausbreitende Konsensus darüber, daß

die Würde des Menschen nicht primär im Person-Sein oder seiner Vernünftigkeit zu verorten ist, sondern gerade in seiner Leiblichkeit. Gegenüber Folter, Genmanipulation, Reproduktionsmedizin, Euthanasie und technisierter Sterbehilfe erweist sich die Natur, die wir selbst sind, der Leib, gerade als der Ort, an dem es die menschliche Würde zu wahren gilt.

Literatur

AERTSEN, J. A./ZIMMERMANN, A.: Beiträge zur Anthropologie von Thomas. In: Zimmermann, A./Speer, A. (Hg.): Mensch und Natur im Mittelalter, 2. Bde, Berlin 1991. ALTNER, G.: Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991. ARISTOTELES: Politik, übers. v. F. Susemihl, hg. v. U. Wolf, Reinbek 1994. AUERBACH, E.: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, 8. Aufl., Stuttgart 1988. BÖHME, G. (Hg.): Klassiker der Naturphilosophie, München 1989. BÖHME, G.: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1992. BÖHME, G.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 4. Aufl., Frankfurt/M. 1993. BÖHME, G./SCHRAMM, E. (Hg.): Soziale Naturwissenschaft, Frankfurt/M. 1985. BÖHME, H.: Welt aus Atomen und Körper im Fluß. In: Festschrift für H. Schmitz, Bonn 1993, S. 413-439. CALLICOT, J. B./AMES, R. T. (Ed.): Nature in Asian Traditions of Thought. Essays in Environmental Philosophy, Albany 1989. DAELE, W. v. d.: Mensch nach Maß. Ethische Probleme der Genmanipulation und Gentherapie, München 1985. DIELS, H./KRANZ, W. (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, Zürich/Berlin 1964. FLEISCHER, H.: Karl Marx – Menschliche Natur – geschichtliche Modifikation. In: Decher, F./Hennigfeld, J. (Hg.): Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert, Würzburg 1992, S. 153-164. GEBAUER, G./WULF, Ch.: Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft, Reinbek 1992. GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 7. Aufl., Frankfurt/M. 1962. JANTSCH, E.: Die Selbstorganisation des Universums. Vom Urknall zum menschlichen Geist, München 1979. KANT, I.: Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1963. LANDMANN, M. u. a.: De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg i. Br. 1962. LIEDKE, G.: Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie, 5. Aufl., Stuttgart 1988. LUKREZ, De rerum natura, Welt aus Atomen, Lat./Dt., übers. v. K. Bücher, Stuttgart 1973. MARX, K.: Frühe Schriften, 1. Bd., hg. v. H.-G. Lieber u. P. Furth, Darmstadt 1971. PASSMORE, J.: Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions, New York 1974. PLESSNER, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Schriften IV, Frankfurt/M. 1981. ROTHSCHUH, K. E.: Naturheilbewegung, Reformbewegung, Alternativbewegung, Darmstadt 1983. ROUSSEAU, J.-J.: Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755, übers. v. K. Wiegand, 3. Aufl., Hamburg 1978. SCHELER, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos, 9. Aufl., München 1978. SCHELLING, F. W. J.: Über das Wesen der menschlichen Freiheit. In: Schriften von 1806-1813. SCHELLING, F. W. J.: Ausgewählte Werke, Darmstadt 1976. SCHILLER, F.: Über naive und sentimentalische Dichtung, in: Schillers Werke, Nationalausgabe, Weimar 1992. SCHRAMM, E. (Hg.): Ökologie-Lesebuch, Frankfurt/M. 1984. TEILHARD DE CHARDIN, P.: Die Entstehung des Menschen, 3. Aufl., München 1963. TREPL, L.: Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Frankfurt/M. 1987.

Welt und Dinge

Edgar Morin

Planet – Erde

Vorgeschichte und Geschichte

Im Laufe von zehntausenden von Jahren haben sich „archaische" Gesellschaften von Jägern und Sammlern auf der Erde ausgebreitet. Durch ihre räumliche Entfernung voneinander und dadurch, daß sie verschiedene Sprachen, Glaubensvorstellungen, Riten und Gebräuche entwickelt haben, sind sie einander fremd geworden. Sie haben sich dahingehend ausdifferenziert, daß einige offen und liberal, andere geschlossen und zwanghaft organisiert sind, in den einen ist die Autorität aufgeteilt oder kollektiv, in den anderen auf wenige konzentriert. Aber so verschieden sie auch gewesen sein mögen, sie waren ein erster und grundlegender Gesellschaftstypus des Homo sapiens (Morin 1979, S. 165-188). Aus diesen in Unwissenheit voneinander lebenden archaischen Gesellschaften bestand die Menschheit über Jahrtausende hinweg.

Im Zuge der Entstehung von städtischen und ländlichen Zivilisationen ist dieser Teil der Menschheit zunächst übersehen und dann vernichtet worden. Durch die Ausbreitung der historischen Gesellschaften sind die archaischen Gesellschaften in die Wälder und Wüsten zurückgedrängt worden, wo sie von Forschern und anderen Vorboten des planetaren Zeitalters entdeckt und bald darauf vernichtet worden sind. Inzwischen ist dieser Teil der Menschheit bis auf seltene Ausnahmen vollständig umgebracht worden, ohne daß die Mörder sich zuvor das Wichtigste der jahrtausendealten Weisheiten dieser Menschen angeeignet hätten. Die Geschichte, die sich unerbittlich gegenüber den besiegten historischen Zivilisationen gezeigt hat, war von unerbittlicher Grausamkeit gegen alles, was der Vorgeschichte angehörte. Die Vorgeschichte ist nicht erloschen, sie ist vernichtet worden. Die Begründer von Kultur und Gesellschaft des Homo sapiens sind einem von der Menschheit verübten Genozid zum Opfer gefallen – an diesem Punkt hat die Menschheit ihren „Vatermord" vollzogen.

Die Geschichte beginnt vor vielleicht 10.000 Jahren in Mesopotamien, vor 4.000 Jahren in Ägypten, vor 2.500 Jahren am Indus und im Tal von Haung Po in China. Im Verlauf einer ungeheuren sozialen Umwälzung entstehen anstelle der kleinen Gesellschaften ohne Landwirtschaft, staatliche Organisation, Städte oder Armeen, Gemeinwesen, Königreiche und Imperien mit zehntausenden, hunderttausenden bis hin zu Millionen von Menschen. In ihnen gibt es Landwirtschaft, Städte, staatliche Organisation, Arbeitsteilung, soziale Klassen, Kriege, Sklavenhalterei, zudem große Religionen und große Zivilisationen.

Geschichte bedeutet die Entstehung, das größer und zahlreicher Werden von Staaten und deren Kampf gegeneinander bis auf den Tod; Geschichte steht für Eroberung, Invasion, Unterwerfung, und für Widerstand, Aufstand, Revolte; für Schlachten, Untergänge, Staatsstreiche und Verschwörungen; ein Vorüberbranden von Gewalt und Stärke; die Maßlosigkeit der Macht. Geschichte ist die Schrek-

kensherrschaft blutdürstiger Götter; Unterwerfung der Massen und Massenmord; Aufrichtung von Palästen, Tempeln, erhabenen Pyramiden; Entwicklung von Technik und Kunst, Entstehung und Weiterentwicklung der Schrift (um 3.000: Hieroglyphen in Ägypten, Piktogramme in Mesopotamien 1.500-1.400; Bilderschrift in China, Linear B auf Kreta und in Griechenland; Keilschrift in Anatolien; um 1.100 entwickeln die Phönizier die Alphabetschrift); Austausch von Gütern, später von Ideen, auf dem Land und auf dem Meer; hier und da eine Botschaft von Erbarmen und Mitleid, hier und da ein Denken, das nach den Geheimnissen dieser Welt fragt.

Geschichte, das bedeutet Krieg und Gewalt, aber zugleich die Herausbildung großer Zivilisationen, die sich ewig dünken und doch alle sterblich sind. So erging es dem Ägypten der Pharaonen, den Assyrern, den Babyloniern, dem minoischen Reich, den Draviden, Etruskern, Olmeken, Persern, Rom, den Mayas, Tolteken, Zapateken, Byzanz, Angkor, den Azteken, Inkas, Sassaniden, dem Ottomanischen Reich, den Habsburgern, dem Dritten Reich, der Sowjetunion... Während das Römische Reich nur einige Jahrhunderte überdauert hat, sind Indien und China, als einzige, über Jahrtausende hinweg ein Hort der Zivilisation geblieben, und das trotz der Angriffe von außen und der Dynastiewechsel im Inneren.

Die traditionelle Geschichtsschreibung hat vom Stürmen und Toben der Schlachten, von Staatsstreichen und wahnsinnigen Ambitionen erzählt. Sie hatte vom Kamm der Wogen und Strudel aus geblickt, die von der „Neueren Geschichte" lediglich als die Schaumkronen des eigentlichen Geschehens betrachtet wurden. Diese Neuere Geschichte, inzwischen auch schon etwas in die Jahre gekommen, glaubte die Wahrheit über zukünftiges Geschehen aus einem sozial-ökonomischen Determinismus ableiten zu können. Später hat sie sich ethnographisch und vieldimensional orientiert. Die singulären Ereignisse und die Risiken, die überall in der Physik und der Biologie für „Einbrüche" gesorgt haben, kehren jetzt auch in die Geschichtsschreibung zurück. Es sind nicht mehr nur Schaumkronen, sondern Sturzbäche, Stromschnellen; der Sturm der Geschichte ändert seinen Kurs.

Nachdem die Geschichtwissenschaft die Ereignisgeschichte, die sozial-ökonomischen Zusammenhänge, die ethnographischen Hintergründe, mitunter bereits die Multiperspektivität zum Gegenstand genommen hat, muß sie nun auch die anthropologische Dimension berücksichtigen. Die historische Anthropologie würde die Ordnungen, Regellosigkeiten und die Organisationsweisen, die einander gegenüberstehen und die sich im Laufe der Geschichte miteineinander verbinden oder sich ineinander verschränken, in ihrer Wechselwirkung mit den geistigen Fähigkeiten zu Ordnung, Regellosigkeit und Organisation des *homo sapiens demens* betrachten. Sie würde die unterschiedlichen Formen sozialer Organisation, die es im Laufe der Geschichte gegeben hat, vom Ägypten der Pharaonen und dem Athen des Perikles bis zu den gegenwärtigen Demokratien und Totalitarismen, als die Herausbildung sozial-anthropologischer Virtualitäten betrachten. Sie würde die geschichtlichen Persönlichkeiten – von Echnaton, Perikles und Alexander von Mazedonien bis zu Napoleon, Stalin, Hitler und de Gaulle – als Konkretisierungen, als Aktualisierungen der möglichen Seinsformen des *homo sapiens demens* betrachten.

Wir brauchen eine vieldimensionale und anthropologische Geschichtsschreibung, deren Zutaten das Stürmen und Toben, die Unordnung und der Tod sind. Die Geschichtswissenschaft hinkt mit ihrer Anthropologie den griechischen, den

elisabethanischen und besonders den Shakespearianischen Tragödien hinterher, die bereits gezeigt haben, daß die Tragödien der Geschichte Tragödien der Leidenschaften, der Blindheit und der Maßlosigkeit des Menschen sind.

Größe und Schrecken. Erhabenheit und Greuel. Glanz und Elend. Die ambivalente und komplexe Wirklichkeit der „menschlichen Natur" (Morin 1979, S. 148-164) zeigt sich auf phantastische Art und Weise in der Geschichte, deren Abenteuer sich im planetaren Zeitalter – in dem wir uns noch immer befinden – fortsetzen, ausdehnen, bis aufs äußerste steigern. Heutzutage stellt uns das Schicksal der Menschheit mit erschreckender Intensität die Schlüsselfrage: Können wir aus dieser Geschichte heraus? Ist dieses Abenteuer unsere einzige Zukunft?

Die großen Geschichten

Seit der sogenannten Antike hat sich die „Geschichte" in fünf Jahrtausenden über alle Kontinente ausgebreitet und sich auf ihnen ausgetobt. Aber bis zum 14. Jahrhundert ist aus ihr noch keine *Weltgeschichte* geworden. Es sind einzelne Geschichten, die nicht miteinander in Verbindung stehen. Die großen Zivilisationen beginnen erst im Laufe ihrer kriegerischen oder seefahrerischen Expansion, die Erde zu entdecken.

Mit den Namen Alexander der Große, Dschingis Khan und Tamerlan verbinden sich die gigantischen und doch vergeblichen Versuche, die ganze Welt zu erobern. Es hat große Seefahrerabenteuer gegeben auf dem Weg an das unbekannte Ende der Welt, wie jenes der Wikinger, die schon bis nach Amerika gelangt sind, wenn auch ohne es zu wissen. Und vielleicht haben auch die Ureinwohner Amerikas schon mal in Europa angelegt, ohne zu entdecken, was sie entdeckt hatten.

Auch andere Kräfte hat es gegeben: die sich an alle Menschen richtenden Universalreligionen, die sich von Indien aus bis in den Fernen Orient (Buddhismus), von Kleinasien bis in den Okzident (Christentum), von Arabien aus nach Osten, Westen und Süden ausgebreitet haben. Doch die großen Götter sind noch ziemlich „provinzlerisch", sie wissen nicht sehr viel von der Welt, von der Erde und von den Menschen, die sie erschaffen haben sollen.

Im Verlauf des westlichen Mittelalters gibt es zwischen Orient und Okzident, zwischen Asien und Europa einen Austausch von Früchten, Gemüsen, Haustieren sowie von Seidenstoffen, Edelsteinen und Gewürzen, und das, obwohl die jeweiligen Geschichten nicht miteinander in Verbindung stehen, obwohl die jeweiligen Gesellschaften hermetisch abgeschlossen voneinander bleiben. Die Kirsche verläßt das Kaspische Meer in Richtung Japan und Europa. Die Aprikose kommt aus China nach Persien, von Persien in den Okzident. Das Huhn gelangt von Indien aus nach ganz Eurasien. Das Joch, der Gebrauch des Schießpulvers, der Kompaß, das Papier, die Druckkunst kommen aus China nach Europa und versorgen dieses so mit den für seinen Aufstieg – und besonders für die Entdeckung Amerikas – notwendigen Kenntnissen und Techniken. Die arabische Zivilisation trägt die indische Ziffer 0 in die westliche Welt. Vor der Neuzeit entdecken chinesische, phönizische, griechische, arabische und Wikinger-Seefahrer große Teile dessen, was sie noch nicht als Planet erkannt haben und tragen es naiv, als wäre es alles Land der Welt, auf ihren Karten ein. Alles in allem erhielt der europäi-

sche Okzident, dieser kleine Zipfel Eurasiens, das ganze Mittelalter hindurch aus dem ausgedehnten Fernen Osten die Techniken, die es ihm erlauben sollten, die Kenntnisse und materiellen Voraussetzungen dafür zu erwerben, Amerika zu entdecken und zu untersuchen.

So gärt es auf unterschiedlichste Weise an verschiedenen Stellen des Globus, an denen die Werkzeuge und die Ideen dafür, was das planetare Zeitalter werden sollte, vorbereitet, verkündet und entwickelt werden. Und in dem Moment, in dem das Ottomanische Reich, als es Byzanz besiegt, die Mauern von Wien erreicht und das Herz Europas bedroht hatte, begibt sich dessen Westspitze auf das Meer und eröffnet damit das planetare Zeitalter.

Das planetare Zeitalter

Die planetare Revolution

Zum Ende des 15. Jahrhunderts sind die Ming-Dynastie in China und die Mogulreiche Indiens die bedeutendsten Zivilisationen auf der Erde. Der Islam, der sich immer weiter nach Asien und Afrika ausbreitet, ist die am weitesten verbreitete Religion der Welt. Das ottomanische Reich ist, nachdem es sich von Asien aus im orientalischen Teil Europas ausgebreitet, Byzanz besiegt und Wien bedroht hatte, zur größten Macht in Europa geworden. Die Inka und die Azteken herrschen über den amerikanischen Kontinent, und Städte wie Tenochtitlan und Cuzco übertreffen mit ihrer Bevölkerungsanzahl, ihren Bauwerken und ihrer Prachtentfaltung die wichtigen Städte der kleinen und jungen Nationen Westeuropas wie Madrid, Lissabon, Paris oder London.

Und dennoch sind es diese kleinen und jungen Nationen, die 1492 aufbrechen, um die Welt zu erobern und mit Abenteuer, Krieg und Tod das planetare Zeitalter einzuläuten.

Nach Christoph Kolumbus trifft Americo Vespucci auf den Kontinent, der schließlich seinen Namen tragen sollte. Fast zur gleichen Zeit (1498), findet Vasco da Gama durch die Umschiffung Afrikas die orientalische Route nach Indien. 1521 stellt Magellan durch seine Weltumseglung fest, daß die Erde rund ist. 1521 und 1532 entdecken Cortez und Pizarro die reichen prekolumbianischen Zivilisationen, die sie fast gleich darauf zerstören (1522 das aztekische Reich, 1533 das Reich der Inka). Zur gleichen Zeit entwickelt Kopernikus das System, das die Planeten, einschließlich der Erde, um sich selber und um die Sonne kreisen läßt. Das sind die Anfänge dessen, was wir als Neuzeit oder Moderne bezeichnen und was mit „planetarem Zeitalter" besser bezeichnet wäre. Das planetare Zeitalter beginnt mit der Entdeckung, daß die Erde nur ein Planet ist, und mit dem allmählichen Kontakt der verschiedenen Erdteile miteinander.

Während mit der Eroberung Amerikas und der kopernikanischen Revolution ein Weltbild zerstört wurde, nahm die Erde als Planet allmählich Gestalt an. Die sichersten und einleuchtendsten Vorstellungen über die Welt werden auf den Kopf gestellt. Die Erde ist nicht mehr der Mittelpunkt des Universums, sie wird zu einem Trabanten der Sonne, und die Menschheit verliert ihre hervorgehobene Stellung in diesem Universum. Die Erde ist nicht mehr flach, sondern endgültig rund (den ersten Globus gibt es 1492 in Nürnberg, und 1526 wird die Route von

Magellan darauf eingetragen). Sie hört auf, unbeweglich zu sein und wird stattdessen zum Kreisel. Das Paradies, von Kolumbus noch auf der Erde gesucht, hat – wenn überhaupt – nur noch im Himmel Platz. Der europäische Okzident trifft auf Zivilisationen, die, ebenso reich und entwickelt wie er selbst, weder von Gott und der Bibel noch von der christlichen Botschaft bis dahin schon irgendetwas gehört haben. China hört auf, eine sonderbare Ausnahme zu sein. Europa muß die Vielfalt des menschlichen Lebens anerkennen und gleichzeitig die Beschränktheit des jüdisch-islamisch-christlichen Zeitalters. Genausowenig wie die Erde der Mittelpunkt des Universums ist, ist Europa der Mittelpunkt der Welt.

Eine derartige Revolution braucht einige Zeit, bis sie im kollektiven Bewußtsein verankert ist. 1632 noch zwingt die Inquisition Galilei zu widerrufen und das kopernikanische System zu verdammen. Vor allem revolutioniert diese Revolution nicht wirklich die west-europäische Welt, in der sie stattgefunden hat: Diese macht ihre Beschränktheit vergessen, indem sie sich die Erde unterwirft und die Monarchie etabliert; sie vergißt die Beschränktheit der Erde über der Überzeugung, sich mit Hilfe von Wissenschaft und Technik zum Herren der Welt machen zu können.

Die Anfänge des planetaren Zeitalters

Das planetare Zeitalter beginnt mit ersten mikrobiologischen und menschlichen Interaktionen, es folgt ein Austausch von Flora und Fauna zwischen Alter und Neuer Welt. Bazillen und Viren aus Eurasien verbreiten Röteln und Herpes; Grippe und Tuberkolose wüten auf dem amerikanischen Kontinent, während sich die Syphilis aus Amerika kommend von Geschlecht zu Geschlecht springend bis nach Schanghai ausbreitet. Die in Massen gefangengenommenen Schwarzafrikaner werden nach Amerika verschifft, um dort die Massen von amerikanischen Ureinwohnern zu ersetzen, die europäischen Krankheiten und unerbittlicher kolonialer Ausbeutung zum Opfer gefallen sind; sie dienen als Sklavenarbeiter auf den großen Plantagen. Durch Zufallsbekanntschaften, leidenschaftliche Begegnungen und Vergewaltigungen entsteht so vielerorts eine Mestizenschicht.

Die Europäer führen Mais, Kartoffeln, Bohnen, Tomaten, Maniok, Süßkartoffeln, Kakao und Tabak bei sich ein. Sie bringen Schafe, Rinder, Pferde, Getreide, Weinstöcke, Oliven, tropische Pflanzen, Reis, Kaffee und Rohrzucker aus Amerika mit. Der Mais verdrängt, dank seines höheren Nährwerts, in Italien und auf dem Balkan die Graupensuppe und den Hirsebrei. Die Kartoffel macht den chronischen Hungersnöten in Zentral- und Nordeuropa ein Ende. Maniok wird zum Hauptnahrungsmittel in Afrika. Amerika bevölkert sich mit pflanzenfressenden Haustieren und widmet sich dem intensiven Anbau von Baumwolle, Zuckerrohr und Kaffee.

Der Seehandel, nicht mehr auf die Küstenschiffahrt angewiesen, breitet sich auf allen Meeren aus. Im 17. Jahrhundert werden in England, Frankreich und Holland die großen Seefahrtsgesellschaften für den Handel mit dem Indien des Westens und des Ostens gegründet. Der Austausch zwischen Europa, Asien und Amerika wird immer umfangreicher, und in Europa werden einstmals exotische Luxusartikel wie Kaffee, Schokolade, Zucker und Tabak zu Waren des täglichen Bedarfs.

Europa entwickelt sich rasch. Der Handel wird immer lebhafter. Die Nationalstaaten bauen Straßen und Kanäle. Die Ostseestaaten liefern Holz, Getreide und Heringe, die sie bei den Mittelmeerländern gegen Öl und Wein eintauschen. Irland und die Bretagne verkaufen Fleisch und gesalzene Butter auf dem Kontinent. Spanien, Deutschland und England entwickeln die Rinderzucht und die Wollproduktion. Die landwirtschaftliche Produktionsweise verändert sich, Hülsenfrüchte und Klee werden als Bodenverbesserer eingesetzt.

Die Städte, der Kapitalismus, der Nationalstaat und die industrielle und technische Entwicklung nehmen einen Aufschwung, wie ihn noch keine Zivilisation vorher gekannt hat. Durch die Kriege, die Spanien, Portugal, Frankreich, die Niederlande und ab dem 18. Jahrhundert vor allem England nicht nur auf der europäischen Bühne, sondern auch in Amerika und Asien miteinander austragen, entwickeln diese Länder eine ungeheure wirtschaftliche und militärische Macht, mit deren Hilfe sie sich auf der ganzen Welt ausbreiten.

Die „Verwestlichung" der Welt nimmt ihren Anfang, sowohl durch die europäische Auswanderung nach Amerika und Australien als auch durch die Einführung der Lebensweise, der Waffen, der technischen Kenntnisse und Denkweisen Europas auf allen Handelsstützpunkten, in allen Vorposten und Einflußzonen. Die planetare Ära erweitert und entwickelt sich durch und mit Gewalt, durch Vernichtung, Sklaverei und die unkontrollierte Ausbeutung Amerikas und Afrikas. Das ist die planetare Eisenzeit, in der wir uns immer noch befinden.

Die „Verwestlichung" der Welt

Die planetare Eisenzeit wird im 19. Jahrhundert vor allem vom europäischen, in erster Linie britischen, Imperialismus bestimmt, durch den sich dieser Erdteil seine Herrschaft über die Welt sichert – wenn sich auch die Vereinigten Staaten von Amerika und die jungen Nationen Lateinamerikas bereits davon befreit haben, nach dem Vorbild und auf der Grundlage der Normen und Vorstellungen Westeuropas. Somit markieren Kolonialismus und Emanzipation der kolonialisierten Länder eine neue Ära des planetaren Zeitalters. In den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts greifen sich Frankreich, Deutschland, England und Rußland noch nicht direkt an, obwohl sie sich schon mitten in einem ungezügelten Rüstungswettlauf befinden. Dem Rest der Welt technisch und militärisch sowieso überlegen, ziehen sie es vor, sich auf verschiedene Teile dieser Welt zu stürzen und diese mit Klauen und Zähnen gegeneinander zu verteidigen.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts kontrolliert Großbritannien die Schiffahrtsrouten auf dem ganzen Globus und herrscht über Indien, Ceylon, Singapur, Hongkong, zahlreiche westindische und polynesische Inseln, Nigeria, Rhodesien, Kenia, Uganda, Ägypten, Sudan, Malta, Gibraltar und somit insgesamt über ein Fünftel der Erdoberfläche. Die britische Krone vereinigt 428 Millionen Untertanen, das entspricht einem Viertel der Weltbevölkerung. Die Niederlande besitzen Malaysia, Java und Borneo. Frankreich hält Algerien, Tunesien, Marokko, Indochina und einen Großteil Schwarzafrikas besetzt. Das Zarenreich erstreckt sich von Asien bis an den Pazifik und schließt auch türkische und mongolische Bevölkerungsgruppen mit ein. Deutschland hat ein Reich mit einer Ausdehnung von zweieinhalb Millionen Quadratkilometern errichtet, zu dem 14 Millionen Untertanen in Südwest-Afrika, im Togo, in Kamerun, Tankanjika und auf den pazi-

fischen Inseln zählen. Italien hat sich Somalias, Tripolis' und Eritreas bemächtigt. Belgien nennt den Kongo sein eigen, Portugal hat sich in Angola und Mozambique eingerichtet. China hat sich von Europa territoriale Zugeständnisse an seinen großen Hafenplätzen abnötigen lassen und die Kontrollrechte über fast die gesamte Küstenlinie von Kanton bis Tientsin, darüber hinaus hat es Eisenbahnlinien, Handelsvorteile und finanzielle Erleichterungen aufgeben müssen. Einzig Japan hat dem beherrschenden Einfluß widerstanden und der weißen Welt, sich deren Methoden, Techniken und Waffen bedienend, in Port Arthur im Januar 1905 die erste vernichtende Niederlage zugefügt. Eben damit hat Japan zur weltweiten Ausbreitung der westlichen Zivilisation beigetragen.

Der Bau von Suez- und Panama-Kanal läßt die Korken dort knallen, wo das Mittelmeer und die asiatischen Meere, Atlantik und Pazifik voneinander getrennt waren. Der Orient-Express, die Trans-Amerikana und die Transsibirische Eisenbahn verbinden die Kontinente miteinander.

Der wirtschaftliche Aufschwung, die Entwicklung der Kommunikationsmittel und die Einbeziehung der unterjochten Kontinente in den Weltmarkt bewirken Bevölkerungsbewegungen von gewaltigem Ausmaß, ein Vorgang, der durch das allgemeine demographische Wachstum noch verstärkt wird: Innerhalb eines Jahrhunderts ist die Bevölkerung Europas von 190 auf 423 Millionen angewachsen und die Weltbevölkerung von 900 Millionen auf 1 Milliarde 600 Millionen. Die Landbevölkerung zieht in die Industriestädte; die Armen und Verfolgten Europas wandern nach Amerika aus; die Abenteurer und Abenteuerlustigen gehen in die Kolonien. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben 9,5 Millionen Briten, 5 Millionen Deutsche, 5 Millionen Italiener und eine Million Skandinavier, Spanier und Balkanbewohner den Atlantik mit Kurs auf Nord- und Südamerika überquert.

Auch in Asien kommt es zu Migrationsströmen: die Chinesen lassen sich in Siam, auf Java und auf der malaysischen Halbinsel als Händler nieder oder schiffen sich in Richtung Kalifornien, Britisch-Kolumbien, Neu-Süd-Wales und Polynesien ein, während die Inder sich in Napal und Ostafrika niederlassen.

Unbemerkt ist die Wirtschaft zu einer Weltwirtschaft geworden. Zwischen 1863 und 1873 wird, durch die Übernahme der Goldwährung als Zahlungsmittel der wichtigsten europäischen Länder, aus dem multinationalen Handel, mit London als Mittelpunkt, ein einheitlich organisiertes System. Weltweiter Handel bedeutet weltweite Konkurrenz und weltweite Konflikte. Diese weltweiten Phänomene hängen eng mit der weltweiten Verbreitung der Technik und des Kapitalismus zusammen, mit weltumspannenden Konflikten zwischen den einzelnen Imperialismen; mit einer Politik, die zwangsläufig zur Weltpolitik wird, und mit der weltweiten Verbreitung der Nationalstaatsidee. Dieses in Europa ersonnene Modell, das für andere Länder zu einem Werkzeug der Befreiung von den europäischen Herrschern werden sollte und zu einem Mittel, mit dessen Hilfe die eigene Identität gegen die westliche Modernität verteidigt werden konnte, diente gleichzeitig dem Zweck, sich Waffen und andere Errungenschaften dieser Modernität zu beschaffen. Die zahlreichen weltweiten (demographischen, wirtschaftlichen, technischen, ideologischen) Veränderungen beeinflussen sich gegenseitig, sind stürmisch und konfliktreich.

Die weltweite Verbreitung der Ideen

Auch im Reich der Ideen setzt eine Globalisierung ein. Die Universalreligionen hatten es bereits zu ihrem grundlegenden Prinzip erklärt, sich an alle Menschen zu richten. Seit Beginn des planetaren Zeitalters waren Themen wie „der edle Wilde" oder „der Naturmensch" die wenn auch sehr schwachen Gegengifte angesichts der Arroganz und Verachtung von Seiten der zivilisierten Barbaren. Der Humanismus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts schreibt jedem menschlichen Wesen die Fähigkeit des Vernunftdenkens zu und gewährt jedem gleiche Rechte. Die sich verbreitenden Ideen der französischen Revolution führen zur internationalen Verbreitung der Menschenrechte und des Gedankens vom Selbstbestimmungsrecht der Völker.

Im 19. Jahrhundert macht die Darwinsche Evolutionstheorie alle Menschen zu Abkömmlingen ein und desselben Primaten, und in der Biologie wird entdeckt, daß alle Menschen ein und derselben biologischen Art zuzurechnen sind. Aber es gibt Auffassungen, die im Gegensatz zu diesen universalistischen Strömungen stehen. Zwar wird anerkannt, daß es nur eine menschliche Art gibt, aber diese versucht man jetzt in höher- und minderwertige Rassen aufzuteilen. Und die prinzipielle Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts der Völker hindert einige Staaten nicht, aus der Überzeugung von der eigenen Überlegenheit die ihnen aufgegebene historische Mission abzuleiten, die ganze Menschheit zu führen oder zu beherrschen. Obschon allen Menschen die gleichen Grundbedürfnisse und ursprünglichen Leidenschaften eigen sind, beharren die Theoretiker der kulturellen Einzigartigkeit dennoch auf bestehenden unüberbrückbaren kulturellen Gegensätzen. Wenn der Mensch auch auf der ganzen Welt potentiell zur Spezies Homo sapiens gehört, spricht der Eurozentrismus der westlichen Welt dem „Zurückgebliebenen" doch den Status eines wahrhaft erwachsenen und vernunftbegabten Menschen ab und die europäische Anthropologie sieht die Angehörigen archaischer Gesellschaften nicht als „edle Wilde", sondern als infantile „Primitive".

Nichtsdestotrotz bildet sich im 19. Jahrhundert allmählich die Vorstellung von *einer* Menschheit als einem kollektiven Wesen heraus, welches bestrebt ist, sich in der Wiederzusammenführung seiner über die Welt verstreuten Bestandteile zu verwirklichen. Auguste Comte erklärt die Menschheit zur Allmutter (*matrie*) jedes menschlichen Wesens. So nimmt allmählich das große Versprechen eines allumfassenden Fortschritts Gestalt an, dessen sich der Sozialismus bemächtigt und das er zu nutzen weiß.

Der Sozialismus gründet sich auf einen prinzipiellen Internationalismus und die Internationale setzt es sich zur Aufgabe, die Menschheit zu einen. Die erste Internationale wird gegründet, später folgt eine einflußreiche 2. Internationale, zu der sich die verschiedenen sozialistischen Parteien vereinen, um gemeinsam die Weltrevolution vorzubereiten, in der festen Entschlossenheit, künftig keinen Krieg mehr zuzulassen. Am Beginn des 20. Jahrhunderts steht das „planetare Zeitalter" auch für das Streben nach einer friedlichen und brüderlichen Weltgesellschaft.

Der stetig turbulentere und konfliktreichere Prozeß der Globalisierung nimmt jedoch eine andere Richtung. Der Krieg von 1914-1918 ist der erste große gemeinsame Nenner, der die Menschheit vereint. Doch es ist eine Vereinigung im Tod.

In Sarajewo wird der habsburgische Erbprinz von sorbischer Hand getötet. Das Attentat wird in einem Krisengebiet verübt, in dem regionale Nationalismen und weltweite Imperialismusbestrebungen aufeinandertreffen. Durch die langsame Auflösung des ottomanischen Reiches sind heftige nationalistische Tendenzen freigesetzt und zugleich das Begehren Österreich-Ungarns, Deutschlands, Englands und Frankreichs geweckt worden. Der Feuerstoß in Sarajewo, in einem von Serben, Kroaten und Moslems unter der Herrschaft der Habsburger bewohnten Bosnien-Herzegowina, löst das österreichische Ultimatum an die Serben aus, das löst die Mobilmachung in Rußland aus, das die Mobilmachung im Deutschen Reich, das wiederum die Mobilmachung in Frankreich. Deutschland macht den Anfang: Es marschiert in Belgien ein und zieht damit alle anderen Mächte in den Krieg. So hat ein einziges Attentat in einer verlorenen Ecke des Balkans eine explosive Kettenreaktion in Gang gesetzt, die innerhalb kurzer Zeit Auswirkungen auf ganz Europa hat und die schließlich die asiatischen und afrikanischen Kolonien, Japan, die Vereinigten Staaten und Mexiko erreicht. Während der Krieg sich über alle Ozeane ausbreitet, kämpfen Kanadier, Amerikaner, Australier, Senegalesen, Algerier, Marokkaner und Annamiten unter alliierter Flagge an der europäischen Front. So wird die zentripetale Wiederkehr der rivalisierenden europäischen Imperialismen zum bestimmenden Faktor der Weltkrieges: Verursacht wird er durch das Zusammenwirken großer Imperialismen und kleiner Nationalismen. Durch übersteigerten Nationalismus wird er am Leben erhalten. Durch wechselnde Solidaritäten und Rivalitäten wird die restliche Welt in diesen Krieg hineingezogen.

Der Krieg ist total geworden: Ganze Bevölkerungen werden militärisch, wirtschaftlich und psychologisch mobilisiert, ganze Landstriche verwüstet, Städte zerstört, die Zivilbevölkerung bombardiert. Der totale Einsatz der Nationen, der Fortschritt bei automatischen Waffen und Artillerie, der Einsatz automatischer Raketen, der Luftwaffe sowie ein U-Boot-Krieg auf allen Meeren lassen diesen Krieg zum ersten großen Vernichtungskrieg werden, der die Menschheit um 8 Millionen Menschen ärmer gemacht hat.

Ein wahrer Wirbelsturm der Geschichte ist ausgelöst worden, in dessen verheerendem Strudel sich imperialistische Interessen, nationalistischer Wahn und sämtliche durch die planetare Eisenzeit entfesselten technischen und ideologischen Kräfte miteinander vereinen. Sich zu fragen, ob der Krieg mit Marx (Rivalität der Imperialismen) oder mit Shakespeare (die Entfesselung von „Stürmen und Toben", der Wahnsinn des Machtstrebens) zu erklären ist, wäre eine grobe Vereinfachung, weil der Krieg das monströse historische Produkt der besinnungslosen Kopulation von Marx und Shakespeare ist. Europa hat, an der Spitze der Welt stehend, diese mit in den Strudel hineingezogen und ist selber dabei kläglich untergegangen. Mit diesem Untergang beginnt eine neue Phase des planetaren Zeitalters. Der Sturm legt sich auch 1918 noch nicht, denn schon 1917 ist ein neuer Wirbelsturm, ein Ableger des ersten, entstanden. Es erscheint wie die Revanche des 1914 zerschmetterten Internationalismus, der jetzt vom Untergang des

russischen Zarismus profitiert, um getreu den von Lenin stolz verkündeten Zielen der Weltrevolution sich die erste Heimstätte zu schaffen.

Aber in Deutschland scheitert die Revolution und weder in England noch in Frankreich noch sonst irgendwo auf der Welt nimmt sie Gestalt an, höchstens vorübergehend in Ungarn. Nachdem Deutschland erst einmal besiegt ist, antwortet eine Intervention der Weltmächte auf die internationalistische Revolution in Petrograd und Moskau. Bürgerkrieg, Angriffe von außen, Zerstörung, Hungersnot. Der bolschewistische Staat, ausgeblutet, behauptet das Territorium des Zarenreiches, nachdem Krieg und Hunger 13 Millionen Menschen das Leben gekostet haben. Er errichtet ein kommunistisches Regime auf einem Sechstel des Globus. Durch seinen Sieg hat er eine neue und monströse Form der Politik hervorgebracht, die sich weltweit verbreiten sollte; sein Ergebnis ist die Unterwerfung eines modernen Staates unter eine extrem zentralistisch organisierte Partei: der Totalitarismus.

Als Reaktion auf den Kommunismus brechen nationalistische Bestrebungen nur noch heftiger wieder auf, und in einem frustrierten Italien entsteht in einer vorrevolutionären Atmosphäre der Faschismus, der nächste Totalitarismus. Dem Kommunismus gleich, was sein Einparteiensystem angeht, aber ihm mit seiner nationalistischen Ideologie völlig entgegengesetzt. Die UdSSR ihrerseits wird nach und nach im Inneren auf hinterhältige Art und Weise von Nationalismus- und Imperialismusbestrebungen durchdrungen. Die weltweiten Umwälzungen, die 1914 begonnen und 1917 noch einmal neuen Auftrieb erhalten haben, sollten sich fortsetzen und gegenseitig anstecken.

Zu Beginn der 20er Jahre wird die Weltwirtschaft von mehreren Krisen geschüttelt, bis schließlich, inmitten einer Wachstumsphase, die große Krise von 1929 das Desaster der weltweiten wirtschaftlichen Solidarität sichtbar werden läßt: Vom Börsenkrach an der Wall-Street ausgehend, breitet sich die wirtschaftliche Depression über alle Kontinente aus. Nach zwei Krisenjahren befindet sich ein Viertel der arbeitsfähigen Bevölkerung in den industrialisierten Ländern in der Arbeitslosigkeit.

Die Auswirkungen des ersten Weltkrieges, der bolschewistischen Revolution und der weltweiten Krise konzentrieren sich schließlich in Deutschland, das 1931 mit besonderer Härte von der Schockwelle aus der Wall-Street getroffen worden war. Durch widrige Lebensumstände und Ängste, hervorgerufen von Arbeitslosigkeit und Elend, wird das durch den Versailler Vertrag hervorgerufene Gefühl der Demütigung wiederbelebt, und die Angst vor einem „staatenlosen" Kommunismus läßt sowohl den Wunsch nach nationaler Rache als auch den Haß auf die Juden erwachen, die von Hitler als die teuflischen Manipulatoren eines internationalen plutokratisch-bolschewistischen Komplotts verdammt werden. Die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP), die in ihrem Namen nationalistische Ambitionen und sozialistische Ziele vereint, gelangt 1933 auf legalem Wege an die Macht und führt sofort ein totalitäres Einparteiensystem ein. Die ideologische Überzeugung von der Überlegenheit der arischen Rasse weckt den pangermanischen Imperialismus und drängt Nazideutschland dazu, die dominierende Macht in Europa werden zu wollen.

Die 30er Jahre lassen an Dramatik nichts zu wünschen übrig. Auf dem Planeten Erde werden neue Stürme entfacht. Die japanische Armee marschiert in China ein und beginnt damit einen bis 1945 dauernden Krieg, der sich als Bürgerkrieg noch bis 1949 fortsetzt. Überall stoßen im Herz der Krisen faschistische und

revolutionäre Strömungen aufeinander und führen zu Aufständen, Straßenkämpfen und in Spanien zum Bürgerkrieg. Außer in den Vereinigten Staaten und in England offenbaren die Demokratien ihre Verwundbarkeit. Das Wiedereinsetzen der Kriegsmaschinerie führt überall zu einer Wiederaufnahme des Rüstungswettlaufs, der die Wirtschaftskrise zunächst dämpft – obwohl in den meisten Ländern die Arbeitslosenquote noch bei über 10% liegt. Der Kommunismus Stalins zeigt sein Schreckensgesicht während der Moskauer Prozesse, der Nationalismus Hitlers in den Konzentrationslagern: die Ghettoisierung und Stigmatisierung der Juden, die Liquidation Röhms und der SA. Der ständige Anstieg der Bedrohungen führt zur Desorientierung vieler, die, unfähig an die Machtlosigkeit der Demokratie zu glauben, zwischen Faschismus und Stalinismus hin- und herschwanken und nicht wissen, welcher von beiden das geringere Übel darstellt. Wiederaufgerüstet annektiert Deutschland Österreich, setzt sich mit seinen Forderungen im „Sudetenland" durch, bemächtigt sich der Tschechoslowakei, erhebt Anspruch auf Danzig und fällt in Polen ein.

Im September 1939 wird der 2. Weltkrieg ausgelöst. Nazideutschland marschiert in Norwegen, Holland und Belgien ein, 1940 in Frankreich und unterwirft, flankiert von Italien, die übrigen europäischen Länder (1940-41) mit Ausnahme von Spanien, Portugal, der Türkei, der Schweiz und eines Teils von Schweden. Der Krieg weitet sich zu einem weltweiten Konflikt aus: Von dem deutschen Einmarsch in die Sowjetunion, dem Angriff der Japaner auf Pearl Harbour (Dezember 1941), dem Krieg in Libyen und Ägypten, Seekrieg auf allen Weltmeeren, Wellen von Luftangriffen in allen am Konflikt beteiligten Ländern, bis zur Vernichtung der Dritten Reiches in Berlin im Mai 1945 und zur völligen Zerstörung von Hiroshima und Nagasaki im August 1945.

100 Millionen Frauen und Männer waren von diesem weltweiten Konflikt betroffen, 15 Millionen davon sind als Soldaten getötet worden und die Zahl der Opfer unter der Zivilbevölkerung betrug 35 Millionen: schon allein die über Hiroshima und Nagasaki abgeworfenen Atombomben hatten 72.000 Tote und 80.000 Verletzte gefordert – die Fermate am Schluß dieses weltweiten Massakers.

Zwischen Hoffnung und Damoklesschwert

Nach der Vernichtung des Nazismus hatte es immense Hoffnungen auf eine Welt des Friedens und der Gerechtigkeit gegeben, im Vergessen oder auch im Nichtwissen darüber, daß die Rote Armee keine Befreiung, sondern eine andere Form der Zwangsherrschaft mit sich brachte. Und auch im Vergessen darüber, daß in Afrika und Asien der Kolonialismus wieder auf dem Vormarsch war. Nachdem sich rasch herauskristallisierte, daß die Welt fortan in zwei Lager gespalten war, die sich auf der ganzen Welt feindlich gegenüberstanden, fanden sich die von der Koalition der Sieger instituierten Vereinten Nationen sehr bald blockiert.

Der Kalte Krieg beginnt bereits 1947. Die zwei Blöcke, die den Planeten zwischen sich aufgeteilt haben, liefern sich weltweit einen unerbittlichen Ideologiekrieg. Trotz des atomaren Schreckensgleichgewichts ist die Weltlage keineswegs stabil. Die Ost-West-Spaltung von 1946 bis 1989 hat weder gewaltige Zusammenbrüche, noch Aufstände oder Transformationsprozesse in der Welt verhindert. Das Gesicht der Erde verändert sich mit dem Auseinanderfallen und der Auflösung der Kolonialreiche, ein Vorgang, der sich mitunter um den Preis erbar-

mungsloser Kriege vollzieht (siehe die beiden Vietnamkriege oder den Algerienkrieg). Die Dritte Welt zeigt sich mit neuen Nationen, die zum Teil aus völlig heterogenen Elementen zusammengesetzt sind, woraus wiederum neue Probleme entstehen (Unterdrückung von Minderheiten, religiös motivierte Rivalitäten). Außerdem werden in vielen Ländern, mit Ausnahme von so großen föderal organisierten Ländern wie Indien oder Malaysia, eigentlich zusammengehörige Gebiete im Zuge einer künstlichen Balkanisierung voneinander getrennt. Diese Nationen sind hin- und hergerissen zwischen Ost und West, und damit zwischen zwei Entwicklungsmodellen, die in den meisten Fällen keine Lösungen bieten, sondern Militärdiktaturen oder andere totalitäre Regierungen, Korruption, Ausbeutung und Zerstörung der ursprünglichen Kultur.

In Bandung scheint sich im April 1955 der Versuch eines neutralen „dritten Weges" abzuzeichnen, der die Entwicklung in Indien, Ägypten und Jugoslawien zum Vorbild hat, aber auch das mißlingt und endet in Auflösungserscheinungen. In dieser Zeit entziehen sich das riesige China, Vietnam und Kuba dem Einfluß der westlichen Welt und schließen sich dem „sozialistischen Lager" an. Ägypten, der Irak und Syrien wechseln des öfteren die Seiten. Nach der Gründung des Staates Israel wird der Nahe Osten für die ganze Welt zu einer unheilschwangeren Krisenregion; der Kalte Krieg führt zu chronisch wiederkehrenden kriegerischen Auseinandersetzungen mit einem zeitweisen Aufflammen von wirklichen Kriegen (Sinai-Krieg 1956, 6-Tage-Krieg 1967, Libanonkrieg 1975). Die Konfrontation von Christentum, Judentum und Islam, von Tradition und Moderne, Orient und Okzident, Laizität und Religiösität zeigen sich zuerst im Nahen Osten, während sich gleichzeitig in der Region weitreichende Interessenkonflikte hinsichtlich der Besitz- und Kontrollrechte über das Öl konzentrieren.

Der durch die „unverbrüchliche Treue und ewige Freundschaft" zwischen der UdSSR und China geeinte kommunistische Block löst sich 1960 auf; die ehemaligen Schwesterrepubliken stehen sich an einer neuen Front des Kalten Krieges gegenüber; unter Breschnew ist die UdSSR sogar versucht, im Kampf gegen Maos China die Atombombe einzusetzen.

Ungeachtet einiger vorübergehender Aufheiterungen bleiben die Antagonismen zwischen den beiden großen Blöcken bis 1985 in aller Schärfe bestehen; infolge des Afghanistan-Krieges verstärken sie sich sogar noch. Auch Antagonismen wie Laizität/Religion, Orient/Okzident, Nord/Süd, Modernität/Fundamentalismus intensivieren sich noch und akzentuieren die ideologischen Untiefen, in denen sich die Gewißheit von einer besseren Zukunft verliert.

Von 1956 bis 1970 wandert die Hoffnung auf einen revolutionären Messias von der Sowjetunion nach China und flackert in Vietnam und Kuba erneut auf. Nach dem Dahinschwinden des Mythos vom „realexistierenden Sozialismus", das mit Chruschtschows Bericht angefangen hatte, nach der Niederschlagung der Revolution in Ungarn (1957) und dem Prager Frühling (1968), wird auch der Mythos vom chinesischen Sozialismus seit 1975 brüchig (der „Komplott" von Lin Piao, der Skandal um die Viererbande), ebenso der Befreiermythos von Vietnam (Unterdrückung Kambodschas) und der Mythos vom freien Kuba. Der Reformprozeß der Perestroika, der mit der Implosion des kommunistischen Totalitarismus und dem Auseinanderfallen eines Imperiums (1987-91) endet, führt auch zum Untergang der großen irdischen Heilsreligion, die im 19. Jahrhundert erdacht worden war, um der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen Einhalt zu gebieten und die sich im 20. Jahrhundert, nach den abscheulichen Heimsu-

chungen zweier Weltkriege, erhoben hatte, um Krieg, Unterdrückung und anderen Übeln der Menschheit ein für alle Mal ein Ende zu bereiten. Das westliche Modell von Demokratie und freier Marktwirtschaft scheint das überlegene zu sein. Der Zusammenbruch der totalitären Regime des Ostens verdeckt jedoch nur für kurze Zeit die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und zivilisatorischen Probleme des Westens; außerdem sind mit diesem Zusammenbruch die Probleme der „Dritten Welt", nun der „Süden", nicht geringer geworden; auch er hat zu keiner friedlichen Weltordnung geführt.

Der Einmarsch in Kuwait und der darauf folgende Golfkrieg (1991-92) zeigen, daß der Nahe Osten eine Krisenregion mit weltweiter Ausstrahlung ist. Der Krieg zwischen Armeniern und Azerbaidschanern verdeutlicht, wie sich diese Krisenzone nach Norden hin fortsetzt und sich bis durch die ehemalige Sowjetunion zieht. Die islamischen Vorstöße in Nordafrika, vor allem in Algerien, markieren die Verlängerung dieser Zone nach Westen bis ans Mittelmeer. Dazu brauen sich seit 1991 neue Wirbelstürme am Horizont zusammen.

Der Zusammenbruch des totalitären Systems löst in allen Ländern des ehemaligen Sowjetreiches eine dreifache Krise aus: Die politische Krise ist eine Folge der Instabilität und des demokratischen Ungenügens der neuen Regime, die von einer Bürokratie und einer Mafia bestimmt werden, die sich eine Kontinuität mit dem alten System bewahrt haben; häufig unter der Führung von rücksichtslosen ehemaligen Apparatschiks, die sich jetzt einen Neo-Nationalismus zulegen, um weiterhin oben mitzuschwimmen. Die ökonomische Krise ist ein Kind der Umwälzung; die Verarmung, Unsicherheit und Unordnung, die sie nach sich zieht, drohen anzudauern; diese sind Resultate eines Übergangs von einem alten System, das zwar angeprangert wurde, aber doch für jeden die Sicherung der Existenzgrundlage bedeutet hatte, zu einem neuen System, dessen Segnungen sich noch nicht bemerkbar gemacht haben. Mit dem Aufbrechen von Ethnozentrismus und Partikularismus wird eine nationalistische Krise virulent und jahrtausendealte Feindschaften tauchen, wachgerüttelt von Minderheiten- und Grenzproblemen, wieder aus der Versenkung auf. Diese Krisen liefern sich gegenseitig immer wieder neue Nahrung. Unordnung und Elend, im Verein mit nationalistischer Erregung, begünstigen das Entstehen neuer Diktaturen, seien sie militärisch oder „populistisch", und verwandeln Gebietskonflikte in bewaffnete Auseinandersetzungen, wie in Moldavien, in Armenien und Azerbaidschan, in Georgien und Jugoslawien bereits geschehen.

Die postkommunistischen Umwälzungen beschleunigen und verstärken einen gigantischen Prozeß der Rückwendung auf Vergangenheit, Tradition, Religion und Ethnie, eine Rückwendung, die sich auf der ganzen Welt finden läßt und die eine Auswirkung der Zukunftskrisen und des Aufbegehrens gegen einen durch Homogenisierung drohenden Identitätsverlust ist. So sehr die Verteidigung kultureller Identität heute auch von Vorteil scheint, da sie Vorherrschaft und Hegemonisierung vorbeugt und Dezentralisierung und Autonomie unterstützt (vorausgesetzt, ein gemeinsamer Rahmen bleibt dabei erhalten), so sehr drohen das Auseinanderfallen und die Desintegration polyethnischer Großreiche und Nationen, ausgelöst durch das zügellose Streben jedes Ethnos nach voller staatlicher Souveränität, zu einem weltweiten Phänomen zu werden. Im Grunde hat zum Ende dieses Jahrhunderts, und vielleicht darüber hinaus, ein vielgesichtiger weltweiter Kampf zwischen vereinigenden und trennenden, zwischen integrierenden und

desintegrierenden Kräften begonnen. Der Ausgang dieses Kampfes ist ungewiß und die Zukunft somit offen.

Sicher ist nur, daß die Weltgeschichte ihren unruhigen Gang wieder aufgenommen hat, im Laufschritt hin auf eine ungewisse Zukunft in gleichzeitiger Rückwendung auf eine untergegangene Vergangenheit.

Doch das ist noch nicht alles: Der Bombenabwurf über Hiroshima hat die Phase eingeleitet, in der über der planetaren Eisenzeit ein Damoklesschwert droht. Die Angst vor der atomaren Bedrohung, die eine Zeitlang geringer geworden war, ist im Laufe der letzten zehn Jahre neu erwacht. Während die USA und Rußland darangehen, ein Atomwaffenarsenal zu verringern, welches in der Lage wäre, die gesamte Menschheit mehrfach zu vernichten, ist die Atomwaffe dabei, sich weiter zu verbreiten und dabei immer kleiner zu werden; mehrere Staaten mit paranoiden Regierungen besitzen sie bereits, und es wird nicht lange dauern, bis sie unberechenbaren Diktatoren und Terroristengruppen zur Verfügung steht. Der Weg der Menschheit steht fortan unter dem Zeichen der potentiellen Selbstvernichtung.

Ein anderes drohendes Damoklesschwert hat der ökologische Alarm 1970/72 sichtbar werden lassen. Nach und nach wird man sich dessen bewußt, daß der technisch-industrielle Fortschritt Umweltverschmutzung und Zerstörung verursacht, und heute liegt der Tod in der Luft – deren Erwärmung durch den Treibhauseffekt vorausgesagt ist. Das ist eine neue Art von Tod, die nun zu der Lebenssphäre gehört, von der die Menschheit ein Teil ist.

Auf dem Weg zu einer Weltwirtschaft

Die weltweit wirksam gewordene Dialogik zwischen den Kräften der kulturellen, zivilisatorischen, psychischen, sozialen und politischen Integration und Desintegration hat auch aus der Wirtschaft mehr und mehr eine Weltwirtschaft werden lassen, gekennzeichnet von zunehmender Instabilität. So durchläuft etwa die 1975 durch die Ölknappheit ausgelöste Wirtschaftskrise verschiedenste Stadien, ohne sich wirklich aufzulösen. Die Weltwirtschaft steht im Zeichen wachsender Interdependenz: Die Einzelnen sind abhängig vom Funktionieren des Ganzen und umgekehrt.

Fällt z. B. der Kaffeepreis, werden die Bauern in Kolumbien veranlaßt, Kakaopflanzen anzubauen, wodurch wiederum das weltweite Netz von Drogenproduktion und Drogenhandel neue Nahrung erhält, einschließlich des daraus folgenden Geldwaschens in Ländern mit Banken, wie sie z. B. die Schweiz hat. Umgekehrt kann eine fünfprozentige Lohnerhöhung in Deutschland auf dem Wege eines allgemeinen Nachlassens der wirtschaftlichen Produktivität Auswirkungen auf die Kakaopreise an der Elfenbeinküste haben: a) die Lohnforderungen führen dazu, daß die Bundesbank aus Angst vor Inflation den Geldumlauf verringert und die Zinsen erhöht; b) die Banque de France zieht nach, um eine Kapitalflucht nach Deutschland zu verhindern; c) aus Japan stammendes Geld wird in Deutschland angelegt; d) die Vereinigten Staaten erhöhen wegen Geldmangels die Zinsen; e) auf der ganzen Welt kommt es zu einer Konsumabschwächung, die wiederum zu einem Nachlassen der Wirtschaftsproduktivität führt; f) die Länder der dritten Welt, deren Zinssatz angeglichen wird, müssen ihre Schulden zu einem höheren Kurs zurückzahlen; g) die Nachfrage für Exporte aus unterentwickelten

Ländern und der Preis für Rohstoffe sinkt, darunter auch der Kakaopreis an der Elfenbeinküste.

Die weltweite Vernetzung der Wirtschaft vereint und entzweit, gleicht an und schafft Unterschiede. Die wirtschaftliche Entwicklung in der westlichen Welt ebenso wie in Ost-Asien tendiert dahin, Ungleichgewichte zu verringern, doch im globalen Maßstab wächst die Ungleichheit zwischen den „entwickelten Ländern" (in denen 20% der Weltbevölkerung 80% der Produkte konsumieren) und den unterentwickelten Ländern.

Das Hologramm

Nicht nur ist jeder Teil der Welt mehr und mehr ein Teil der Welt, auch die Welt ist mehr und mehr in jedem Teil der Welt präsent, was nicht nur für Nationen und Völker, sondern auch für jeden einzelnen zutrifft. So wie jeder Punkt eines Hologramms die Information des Ganzen, von dem er nur ein Teil ist, in sich trägt, so empfängt oder verwendet jeder Mensch Informationen und Dinge aus dem ganzen Universum.

Das gilt zum Beispiel für den Europäer, der jeden Morgen nach dem Aufwachen sein japanisches Radio anstellt und Nachrichten aus aller Welt hört. Während im Radio von Vulkanausbrüchen, Erdbeben, Staatsstreichen und internationalen Konferenzen berichtet wird, trinkt er seinen Tee aus Ceylon, Indien oder China, es sei denn er bevorzugt Mokka aus Äthiopien oder Kaffee aus Lateinamerika. Danach nimmt er ein Schaumbad mit tahitianischen Duftölen und benutzt sein Aftershave mit der Duftnote „exotique". Dann zieht er sich Unterhemd, Unterhose und Anzughemd an, alles aus ägyptischer oder indischer Baumwolle; dazu Jackett und Hose aus australischer Wolle, verarbeitet in Manchester und danach noch in Roubaix-Tourcoing – oder aber er entscheidet sich für eine Lederjacke aus China zu einer Jeans im *american style*. Seine Uhr stammt aus der Schweiz oder aus Japan, der Rahmen seiner Brille ist aus Schildblatt von den Galapagos-Inseln gefertigt. Das Leder seiner Brieftasche stammt von karibischen Nabelschweinen oder afrikanischen Reptilien. Sein winterliches Obst-und Gemüseangebot wird von argentinischen oder chilenischen Kirschen und Erdbeeren, frischen grünen Bohnen aus dem Senegal, Avocados und Ananas aus Afrika und Melonen aus Gouadeloupe ergänzt.

Je nach Geschmack versorgt er sich mit Rum aus Martinique, russischem Wodka, mexikanischem Tequilla, amerikanischem Whisky und irischem Malzbier. Zu Hause kann er sich die Aufnahme von einer deutschen Symphonie unter der Leitung eines koreanischen Dirigenten anhören, es sei denn, er zieht es vor, sich ein Video mit der Aufführung von „La Bohème" mit Barbara Hendricks als Mimi und dem Spanier Placido Domingo in der Rolle des Rudolpho anzusehen.

Ein im Slum wohnender Afrikaner hat nicht teil an diesem planetaren Komfortkreislauf, aber auch er befindet sich an einem Punkt *in* diesem planetaren Kreislauf. Die Ausläufer des Weltmarktgeschehens betreffen seinen unmittelbaren Alltag, je nachdem, wie der Kurs von Kakao, Zucker und der von seinem Land produzierten Rohstoffe steht. Aus dem Okzident stammende, weltweit verlaufende Prozesse, etwa die Ausbreitung industrieller Monokulturen, sind es, die ihn aus seinem Dorf vertrieben haben. Vom Selbstversorger und Bauern ist er zu einem Arbeit suchenden Vorstadtbewohner geworden, seine Bedürfnisse können

jetzt nur noch mit Hilfe von Geld befriedigt werden. Er ist auf der Suche nach Wohlbefinden. Er benutzt Aluminium- oder Plastikgeschirr, trinkt Bier oder Coca-Cola. Er schläft auf gefundenen Styroporplatten und trägt nach amerikanischem Vorbild bedruckte T-Shirts. Er tanzt nach synkretischer Musik, bei der traditionelle Rhythmen nach amerikanischem Muster in einer Art und Weise orchestriert sind, die noch eine Erinnerung an das enthält, was von seinen versklavten Vorfahren in die amerikanische Musik eingebracht worden ist.

Dieser Afrikaner, der zu einem Objekt des Weltmarktes geworden ist, ist zugleich zum Subjekt eines Staates geworden, der nach westlichem Modell geschaffen wurde. In diesem Sinn, ob es ihm zum Guten oder zum Schlechten gereicht, trägt jeder von uns, ob arm oder reich, ohne es zu wissen, das ganze planetare Geschehen in sich. Die Globalisierung ist offensichtlich, unbewußt und allgegenwärtig zugleich.

Die Umrisse eines planetaren Bewußtseins

Trotz aller Regression und aller Ignoranz dieser unbewußt ablaufenden Prozesse sind in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Umrisse eines planetaren Bewußtseins zu erkennen.

Das Fortdauern einer globalen atomaren Bedrohung

Die atomare Bedrohung war und bleibt ein Thema des planetaren Bewußtseins. Die große akute Angst der Jahre 1945-1962, gleichsam gelähmt in der Zeit des Gleichgewichts des Schreckens, erwacht wieder. Während neue Konfliktmomente auf die alten folgen, werden die Atomwaffen dadurch wieder zu einer globalen Bedrohung, daß sie sich in immer kleinerer Form auf neue Staaten verteilen.

Die Herausbildung eines planetaren ökologischen Bewußtseins

Der Gegenstand der ökologischen Wissenschaften ist mehr und mehr die Gesamtheit der Biosphäre geworden, vor allem je weiter die Umweltverschmutzung und -vernichtung auf allen Kontinenten fortschreitet und seit in den achtziger Jahren die Gefahr einer Bedrohung allen Lebens auf der Erde entdeckt wurde. Dieser allmähliche Bewußtwerdungsprozeß, der seinen Ausdruck in der Umweltkonferenz von Rio 1992 fand, hat deutlich werden lassen, daß es eine vitale Notwendigkeit für die ganze Menschheit bedeutet, die Unversehrtheit des Planeten Erde zu bewahren.

Der Auftritt der dritten Welt

Die Entkolonisierung hat 1,5 Milliarden Menschen auf die Weltbühne treten lassen, die bis dahin vom Okzident auf die hinteren Plätze der Geschichte verwiesen worden waren. Die zwei Drittel der Welt, die man als Dritte Welt bezeichnet, stehen jetzt mitten im Geschehen. Sei dieser Teil der Welt nun Auslöser von Angst

oder von Mitgefühl, seine Tragödien, sein Mangel und seine große Ausdehnung zwingen uns unablässig, unsere europäischen Schwierigkeiten zu relativieren und uns eine Weltperspektive zur Betrachtung und Konzeptualisierung der menschlichen Bedürfnisse anzueignen. Auf diese Weise werden die Probleme der Dritten Welt (Demographie, Ernährungslage, Entwicklung) zunehmend als Probleme der ganzen Welt verstanden.

Zugleich und trotz aller Versuche verschiedener Ethnien, sich gegen ihre Umgebung abzuschließen, hat das planetare Zeitalter auch zur Anerkennung sowohl der eigentlich bestehenden Einheit der Menschheit als auch des Reichtums der unterschiedlichen Kulturen, die Abwechslung in diese Einheit bringen, geführt. In dem Maße, wie anthropologische Werke von Autoren wie Lévi-Strauss, Malaurie, Clastre und Jaulin oder Dokumentar -und Spielfilme wie „Les hommes d'Aran", „Ombres Blanches", „Nanouk" oder „Dersou Ouzala" Verbreitung gefunden haben, ist auch die auf den Okzident fokussierte Sichtweise, der Angehörige nichtwestlicher Gesellschaften als zurückgebliebene und solche archaischer Gesellschaften als infantil galten, einer vorurteilsfreieren Sichtweise gewichen, die in der Lage ist, den Reichtum und die unerhörte Fülle der Welt zu entdecken.

Die zivilisatorische Globalisierung

Diese Globalisierung schreitet fort, zum Guten und zum Schlechten: zu ihren negativen Auswirkungen gehört, daß sie z. T. Kulturen und Kulturelemente unwiederbringlich zerstört. Sie homogenisiert und standardisiert Umgangsformen, Gewohnheiten, Konsum, Ernährung (fast-food), das Reisen und den Tourismus. Aber die Globalisierung hat auch positive Auswirkungen, denn sie sorgt für eine Verbreitung von gemeinsamen Gewohnheiten, Sitten und Lebensweisen über nationale, ethnische und religiöse Grenzen hinweg; dadurch werden einige der Mauern zwischen Menschen oder ganzen Völkern zum Einsturz gebracht. Die Globalisierung bewirkt eine Ausweitung der Sphären, in denen Laizismus und Rationalität und nicht mehr religiöse Verbote und Flüche eine Rolle spielen. Die Kommunikation zwischen den Jugendlichen der Welt, Träger der gleichen Hoffnungen, der gleichen kosmopolitischen Kultur und der gleichen Umgangsformen, wird immer umfangreicher. Ingenieure, Wissenschaftler und Geschäftsleute bewegen sich in Netzwerken internationaler Beziehungen, Kolloquien, Kongressen und Seminaren. Aber man darf nicht vergessen, daß es Gegenströmungen gibt, bei denen Nation und Ethnie zu heiligen Werten werden, die zu Abschottung und Zurückweisung führen. Auch hier handelt es sich wieder um einen Prozeß mit vielen Ambivalenzen.

Die kulturelle Globalisierung

Der Begriff Zivilisation bezieht sich vornehmlich auf alles, was universalisierbar ist: Technik, Gebrauchsgegenstände, Wissen und Lebensweisen, die sich auf den Einsatz und den Gebrauch dieser Techniken und Gegenstände stützen. Kultur bezeichnet alles, was einer Nation, einer Ethnie eigentümlich und besonders ist. Nichtsdestotrotz lassen sich die Inhalte dieser beiden Begriffe z. T. ineinander verschieben. Ich habe an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß die Wissenschaf-

ten, die Technik, die Rationalität und die Laizität besondere historische Produkte der westlichen Kultur waren, bevor sie zu Zivilisationselementen geworden sind, die sich universalisiert haben. Die Verbreitung dieser Zivilisation schafft, durch die Verallgemeinerung neuer Denk- und Lebensweisen schließlich eine kosmopolitische Kultur, eine Kultur des planetaren Zeitalters.

Die Zukunft dieser Kultur hängt von einem ambivalenten Prozeß ab, der zwei antagonistische Richtungen enthält: auf der einen Seite Homogenisierung, Verfall und Verlust von Vielfalt, auf der anderen Seite Begegnungen, neue Synthesen, neue Vielfalt.

Was Kunst, Musik, Literatur und Denken anbetrifft, hat die kulturelle Globalisierung keine homogenisierenden Auswirkungen. Es gibt nationenübergreifende Entwicklungen, die aber den jeweils besonderen Ausdruck innerhalb einer Nation nur befördern. Das galt in Europa für die Klassik, die Aufklärung, die Romantik, den Realismus und den Surrealismus. Die Übersetzungen von einer Sprache in die andere von Romanen, philosophischen Essays und Büchern hat jedem Land einen Zugang zu den Werken des jeweils anderen Landes ermöglicht. Damit haben die einzelnen Länder sowohl Impulse der europäischen Kultur aufgenommen als auch selber weitergegeben. Im 20. Jahrhundert haben sich diese Vorgänge globalisiert. Übersetzungen werden immer zahlreicher. Japanische, lateinamerikanische und afrikanische Romane werden in den europäischen Sprachen veröffentlicht, und die europäischen Romane erscheinen sowohl in Asien als auch in Nord- und Südamerika. Zwar ist diese Welt-Kultur sicherlich noch auf sehr kleine Kreise innerhalb jedes Landes beschränkt, aber ihr Entstehen ist ein Charakteristikum der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Parallel dazu wecken die Kulturen des Orient Neugier und Interesse im Okzident. Die „Avesta" und die „Upanischaden" sind schon im 18. Jahrhundert übersetzt worden, Konfuzius und Laotse im 19. Jahrhundert, aber die aus Asien kommenden Botschaften waren lediglich Objekt gelehrter Beschäftigung. Erst im 20. Jahrhundert sind Philosophie und Mystik des Islam, die heiligen Schriften aus Indien, die Weisheit des Tao und der Buddhismus zu lebendigen Quellen für die „Seele" des Okzidents geworden, die sich hineingezogen und verstrickt sieht in eine Welt des Aktivismus, der Produktivität, der Wirtschaftlichkeit und der Zerstreuung. Daraus entstehen Bedürfnisse, denen die vulgarisierten und kommerzialisierten Formen von Yoga und Zen geradezu entgegenlaufen, mit ihrem Versprechen von Harmonie für den Körper und Ruhe und Frieden für den Geist.

Das Entstehen einer internationalen Folklore

Im Laufe dieses Jahrhunderts haben die Medien eine Welt-Folklore hervorgebracht, verbreitet und durcheinandergewirbelt, die von den Eigenheiten verschiedener Kulturen ausging, die zum Teil übernommen und zum Teil synkretisiert wurden. Begonnen hat alles in den 20er Jahren mit dem Kino, zunächst, nach einer Formulierung des Akademiemitglieds Georges Duhamel, „Unterhaltung für die Heloten", woraus die anfängliche Verachtung der Intellektuellen und Wissenschafter für dieses Medium spricht. Das Kino ist Kunstgattung und Industrie zugleich geworden, ein Paradox, das der Intelligentsia lange unverständlich blieb. Nach einer Zeit des Leids im Purgatorium ist das Kino schließlich als siebte Kunst anerkannt worden. Die gigantische „Traumfabrik" Hollywood hat mit We-

stern, Schwarzem Film, Thriller, Musikkomödien und Zeichentrickfilmen von Disney Land bis Tex Avery eine neue Welt-Folklore geschaffen und in Umlauf gebracht. Zunächst im Okzident, dann auch im Orient ist ein eigenes Kino entstanden. Zwar überwiegt bei einer großen Anzahl von Filmen die Produktivität die Kreativität, aber es bleibt das Wunder, daß die Kunst des Films überall zur Blüte gekommen ist und daß durch die Verbreitung über Filmkopien und Fernsehgeräte eine weltweite Kunst daraus geworden ist, die es sogar vermochte, das jeweils Eigene der verschiedenen Künstler und Kulturen zu bewahren. Es läßt sich sogar feststellen, daß Koproduktionen, in denen Regisseure, Schauspieler und Künstler verschiedener Nationalität zusammenarbeiten, wie es heutzutage von „Guépard" von Visconti bis zu „Ran" von Kurosawa häufig geschieht, durch das kosmopolitische Element, das die Produktion ausmacht, zu einer ästhetischen Authentizität vordringen, die in regionaler „Folklore" oft schon verloren gegangen ist.

Es hat sich also eine Welt-Folklore gebildet, die durch Integration und Begegnung neuer Elemente bereichert worden ist. Durch sie hat sich der Jazz – ausgehend vom New-Orleans-Stil – auf der ganzen Welt in verschiedene Richtungen verzweigt; desgleichen der aus einem Hafenviertel von Buenos Aires stammende Tango, der Mambo aus Kuba, der Wiener Walzer und die amerikanische Rockmusik, verschiedene Ausprägungen entfaltet haben. Dazu gehören als integrale Bestandteile die indische Sitar von Ravi Shankar, der andalousische Flamenco, der arabische Gesangstil von Oum Kalsoum und die Musik aus den Anden. Dazu kommen noch die Synkretismen von Salsa, Rai und Flamenco-Rock.

Die kulturelle Globalisierung ist natürlich mit der Ausbreitung der Kommunikationsnetze und der „Reproduktionsmittel" wie Kassetten, Compact Discs und Videos untrennbar verbunden.

Die planetare Fernseh-Beteiligung

Die Kriege Asiens waren in Europa bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts völlig unbekannt, die japanische Invasion nach China 1931 blieb eine ferne Randerscheinung, die nur in einigen späten Bildern in die Kinos gelangte. Der Chaco-Krieg zwischen Bolivien und Argentinien (1932-35) fand auf einem anderen Planeten statt. Erst nach 1950 sind der Korea-Krieg, der Vietnam-Krieg und, mit der immer weiter fortschreitenden Verbreitung des Fernsehens, auch die Kriege im Nahen Osten zu „nahen" Kriegen geworden.

Seit dieser Zeit gelangt die ganze Welt kaleidoskopartig zur Essenszeit in alle Wohnzimmer, mit Bildern von Überschwemmungen, Wirbelstürmen, Vulkanausbrüchen, Erdrutschen, von Hungersnöten, Morden, Palastrevolten, Attentaten, internationalen Wettkämpfen und Olympiaden. Keine Ereignisse, kein Vorkommnisse und keine Katastrophen vergehen, ohne daß sie nicht von einer Kamera eingefangen werden und in Form von hunderten von Schnappschüssen in die ganze Welt gehen. Die Welt war live dabei, als Präsident Kennedy 1963 in Dallas erschossen wurde, dann bei der Ermordung des vermutlichen Attentäters, bei der Ankunft von Sadat in Jerusalem und später 1981 bei seiner Ermordung, beim Papst-Attentat vor dem Petersdom in Rom, bei dem Attentat auf Indira Ghandi und auf ihren Sohn und Nachfolger Rhajif. Die Welt erlebte mit, wie Jelzin auf einen Panzer stieg, um gegen die Putschisten von Moskau zu mobilisieren, wie Gorbatchow nach seiner Freilassung aus dem Flugzeug stieg und wie Anaba de Mo-

hammed Boudiaf in einem Kulturzentrum ermordet wurde. Seit 1991 tastet CNN auf der ganzen Welt jeden Tag sämtliche Ereignisse mit dem Kamera-Auge ab. So versetzte uns der Sender während der amerikanischen Bombenabwürfe nach Bagdad, nach Tel-Aviv, als die Scud- von den Patriotraketen abgefangen wurden, und in das Gefolge der Anhänger Bill Clintons bei dessen Amtsantritt.

Eigenartige Globalisierung: Als Zuschauer konsumieren wir die Tragödien, Hekatomben und Greuel dieser Welt, zugleich aber haben wir am Leben der anderen teil und werden von ihrem Leid angerührt – sei es auch nur blitzartig, so werden doch Gefühle berührt, und man gibt Kleidung oder finanzielle Unterstützung an internationale Organisationen oder örtliche Sozialeinrichtungen.

Sicherlich gab es zu Anfang dieses Jahrhunderts Wohltätigkeitsveranstaltungen, um die „kleinen Chinesen" nicht verhungern zu lassen. Aber das Elend dieser Welt erreichte weder die Augen noch die Ohren der westlichen Welt. Und für lange Zeit hat der Krieg der Ideologien taub und blind gemacht für die verschiedenen Formen der Folter, verübt im Namen der guten Sache.

Die Öffnung und der Fall der Mauer der Gleichgültigkeit geschah durch den Einsatz der „Ärzte ohne Grenzen" in Biafra 1969/70. Heute interessiert man sich für die anderen und fühlt mit ihnen mit, weil man sie sieht (aber eben auch nur, wenn man sie sieht), und es wird sowohl medizinische als auch Ernährungshilfe in weit entfernten Leidenszonen auf der ganzen Welt geleistet.

So ist es zu einer planetaren Fernseh-Beteiligung gekommen: Die Katastrophen, die sich bei unseren Antipoden ereignen, erzeugen ein flüchtiges Mitgefühl und auch das Gefühl, einem allgemeinen Schicksal anzugehören, nämlich dem Schicksal des Planeten Erde. Kurze Momente lang haben wir ein planetares Bewußtsein. So wird das „globale Dorf" von McLuhan Wirklichkeit, vereint und entzweit wie ein Dorf, von Unverständnis und Unvereinbarkeiten gekennzeichnet – wie jedes normale Dorf.

Die Erde von der Erde aus gesehen

Der Planet Erde hat sich erst vor kurzer Zeit dem Blick der Erdenbewohner gezeigt. Nach dem ersten Sputnik 1957 und dem ersten kosmischen Magellan *Gagarin* hat ein sehr großer Teil der Menschheit 1969 die Erde von Mond aus gesehen und bewundern können. Seitdem ist diese planetare Präsenz, verbreitet und vervielfacht durch Zeitungen, Poster und T-Shirts, im Bewußtsein eines jeden von uns.

Trotz Partikularismus, Regionalismus und Ethnozentrismus und trotz der Unfähigkeit, die bestehenden Probleme zu kontextualisieren (die nicht nur isoliert lebenden Landbewohnern, sondern auch abstrakt denkenden Technokraten zu eigen ist), trotz partikularer Sichtweisen, einseitiger Positionen und willkürlicher Parteinahmen wird das Gefühl, daß es eine planetare Gemeinschaft gibt, der wir alle zugehören, und daß es planetare alle betreffende Probleme gibt, immer nachhaltiger. Dieses Gefühl enthält das Potential eines planetaren Bewußtsein. So läßt sich beobachten, wie – zögerlich noch und mit verschiedensten Ansätzen – ein „global mind" Gestalt annimmt.

Das Auftauchen der Menschheit

Zu dem alten bio-anthropologischen Substrat, welches der gesamten Menschheit zu eigen war, gesellt sich inzwischen ein kommunikationstechnisches, zivilisatorisches, kulturelles, wirtschaftliches, technologisches, intellektuelles und ideologisches Gefüge. Die menschliche Gattung erscheint uns inzwischen als *die* Menschheit. Der Planet und die Erde erscheinen als Einheit, nicht nur in bezug auf das Physische und die Biosphäre, sondern auch in geschichtlicher Hinsicht: Wir befinden uns in der Ära des planetaren Zeitalters.

Wanderungsbewegungen und Mischungen, die Faktoren, aus denen sich neue, multi-ethnische und multi-kulturelle Gesellschaften entwickeln, scheinen die gemeinsame Heimat der einen Menschheit anzukündigen. Allerdings entsteht bei dem gigantischen Durcheinanderwirbeln der Völker der Welt zunehmend eher ein Gegeneinander und eine Hierarchisierung anstelle einer wirklichen Integration. In der Begegnung der Kulturen überwiegt das Nicht-Verstehen noch das Verstehen; neben den Osmosen sind auch die Abstoßungsbewegungen noch stark ausgeprägt. Die Konturen der *einen* Welt werden immer deutlicher sichtbar, aber das Weltentum erwacht erst allmählich.

Die kommunizierende Menschheit bleibt ein Patchwork. Die Balkanisierung schreitet im gleichen Maße voran wie die Globalisierung. Kleinste Ansätze eines planetaren Denkens und Handelns werden sichtbar, werden aber immer wieder infolge von Regionalismus und Provinzialismus gelähmt und enorm verzögert. Aus der solidarischen Einheit des Planeten ist keine gesellschaftliche Einheit (der verschiedenen Nationen) geworden, und obwohl es inwischen ein gemeinsames Schicksal gibt, ist daraus noch nicht das Bewußtsein einer *Schicksalsgemeinschaft* erwachsen.

Im Gegenteil: Ebenso wie sich während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die planetare Abhängigkeit in zwei Weltkriegen entladen hat, manifestiert sich auch die fortschreitende Globalisierung am Ende dieses Jahrhunderts in konvulsiver Agonie.

Literatur

MORIN, E./PIATELLI-PALMARINI, M.: L'unite de L'homme, 3. Vol., Paris 1974. MORIN, E.: La méthode, 4. t., Paris 1977-1991. MORIN, E.: Le paradigme perdu, Paris 1979. MORIN, E.: Pour sortir du XXe siècle, Paris 1981. MORIN, E.: Penser l'Europe, Paris 1987. MORIN, E.: Annäherungen an das Nichts. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Rückblick auf das Ende der Welt, München 1990, S. 9-20. MORIN, E./BOCCHI, G./CERUTI, M.: Un nouveau commencement, Paris 1991. MORIN, E./KERN, A. B.: Terre-Patrie, Paris 1993. MORIN, E.: Die Unidualität des Menschen. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Anthropologie nach dem Tode des Menschen, Frankfurt/M. 1994, S. 15-24. MORIN, E.: Szenarien eines künftigen Europa. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 3, H. 2 (1994), S. 453-461. MORIN, E.: La complexité humaine, Manchecourt 1994.

Aus dem Französischen von Claudia Bartholomeyczik

Klaus Michael Meyer-Abich

Mitwelt – Erde

Einführung

Die Neuzeit beginnt mit einer weitreichenden Veränderung des menschlichen Verhältnisses zur Erde. In der Antike hatte man sich aus guten Gründen gegen das heliozentrische Weltbild – daß nicht die Sonne sich um die Erde, sondern diese sich um die Sonne dreht – entschieden und wußte damit einstweilen, wie wir und die Erde, die uns Raum gibt und aus der wir hervorgegangen sind, in die Welt gehören, nämlich in den Mittelpunkt. Anders als es heute meistens verstanden wird, war dies keineswegs als Auszeichnung gedacht, sondern als Unterordnung. Der Mittelpunkt der Kugel ist ja das aus allen Richtungen gleichermaßen Unterste, bevor man nach der andern Seite wieder aufsteigt. Tatsächlich sollten wir an diesen untersten Platz nicht nur gehören, sondern eben dort auch wissen, was sich für uns gehört, nämlich uns in den Bewegungen unserer Seele nach denen der höhergestellten Himmelssphären zu richten. So hat es Platon in seinem Dialog „Timaios" (47b-c, 90d) auf den Punkt gebracht.

In der Neuzeit ändert sich dieses Weltbild, aber nicht erst mit der heliozentrischen Theorie des Planetensystems, die von Nikolaus Kopernikus (1473-1543) in seinem Todesjahr publiziert wurde und im weiteren Verlauf zur Autonomie der Wissenschaft gegenüber den religiösen Autoritäten geführt hat, besonders durch das Auftreten Galileo Galileis (1564-1642). Die Fragen, denen die Wissenschaft folgt, sind nämlich nicht genauso wissenschaftlich begründet wie ihre Ergebnisse. Die wissenschaftliche Richtigkeit und Begründung der Antworten ist deshalb anders zu beurteilen als die der Fragen, auf welche die Antworten gegeben werden. Im Fall der Kopernikanischen Antwort stammt die Frage aus der italienischen Renaissance und hatte ursprünglich nichts mit Astronomie zu tun, sondern mit dem menschlichen Grundverhältnis zur Erde. Sie stellte sich im Rahmen des Aufbruchs, der mit den Kreuzzügen begonnen und dann u. a. in den Entdekkungsreisen eine Fortsetzung gefunden hatte, und lautete: Wie gehören wir Menschen auf die Erde?

Die kopernikanische Frage in der Renaissance

Wie die geozentrische Antwort schon lange vor Kopernikus langsam aufgegeben und eine Neubestimmung des menschlichen Verhältnisses zur übrigen Welt gesucht wurde, zeigt sich am augenfälligsten in der Entwicklung der Malerei von Giotto bis Tizian und vor allem von Ambrogio Lorenzetti bis Leonardo und Dürer. Giotto (1266-1337) war wohl der erste, der nicht mehr nur die Heiligen der christlichen Glaubensgeschichte vor einem Goldgrund malte, sondern seinen Bildern einen irdischen Aufpunkt gab. So ließ er auf einem Bild des Heiligen Fran-

ziskus, als er die Stigmata empfängt, von einem Berg, den er im Rücken hat, vier Bäume in den Goldgrund hinein wachsen, vor dem Christus schwebt. Giottos Aufbruch bereitete die – wie ich sie nennen möchte – kopernikanische Wende in der Malerei vor, die dann in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Siena begonnen hat. Ihr erstes großes Zeugnis ist das Fresko „Auswirkungen der guten Regierung auf Stadt und Land", das Ambrogio Lorenzetti (not. 1319-1348) im Ratssaal des Palazzo Pubblico gemalt hat. Neu daran ist das Thema oder die Frage, die den Maler bewegte. Erstmals in der Geschichte der Menschheit wird hier dargestellt, wie Menschen auf der Erde seßhaft werden.

Die linke Hälfte des Bilds zeigt, wie es in der Stadt zugeht: Handwerker dekken ein Dach; einige Menschen sitzen in einer Kirche, andere in einer Wirtschaft; Händler verkaufen Schuhe, Haushaltswaren und Lebensmittel; Wohlhabende reiten umher, Eseltreiber transportieren Waren, ein Schäfer treibt die Tiere stadtauswärts; Frauen weben und nähen oder sticken. Durch das Stadttor zum Land, dem die rechte Bildhälfte gewidmet ist, kommen und gehen Fußgänger und Berittene. Ein Bauer treibt sein Schwein zum Markt, andere führen Lasttiere. Auf den Feldern wird gesät und geerntet, gehackt und gepflügt. Hirten hüten Schafe, Reiter sind mit Hunden auf der Jagd, Reisende ziehen ihre Straße. Häuser, Felder, Bäume, Wiesen und Kastelle sind übers Land verteilt, alles findet sich im Frieden mit der Natur.

Lorenzetti zeigte damit, wie die städtische und die ländliche Kultur der menschliche Beitrag zur Naturgeschichte ist. Das war er freilich auch schon vorher, aber hier wurde es zum Thema, wie wir in die Erdenwelt gehören. Sein Bild antizipiert eine Entwicklung, die dann noch bis zu Tizian gedauert hat und in der einstweilen die heilsgeschichtlichen Szenen noch das eigentliche Thema blieben, jedoch so, daß die natürliche Mitwelt – Tiere, Pflanzen, Landschaften – von hinten her allmählich ins Bild drängte, von den Heiligen im Vordergrund durch eine Mauer oder eine anderweitige Abschirmung getrennt, über diese hinweg und an den Seiten jedoch zunehmend erkennbar; und so, daß die Menschen in Gestalt der Stifter von vorn her allmählich ins Bild kamen. Relativ zu den Heiligengestalten waren sie zuerst klein wie Mäuschen am unteren Bildrand. Im Lauf der Zeit wurden dann aber die Stifter immer größer. Palma il Vecchio (1480-1528) malte den Stifter einer Sacra Conversazione schließlich genauso groß wie Joseph und ließ diesen ihm sogar die Hand auf die Schulter legen. Schließlich verschwanden die Heiligen ganz aus dem Bild, und die Menschen fanden sich allein mit der inzwischen ebenfalls bis ganz nach vorn vorgedrungenen natürlichen Mitwelt auf der Erde. Dieser Prozeß dauerte insgesamt rund zweihundert Jahre.

Das Mitsein mit der natürlichen Mitwelt wurde freilich erst allmählich entdeckt. Zuerst traten Tier und Blume, Baum und Stein lediglich an die Stelle des Goldgrundes, und die Menschen im Vordergrund wurden nicht unter ihnen, sondern bloß vor ihnen – wie vor einer Tapete – gemalt. Typische Beispiele sind Piero della Francescas (1410/20-1492) Portraits des Herzogs und der Herzogin von Urbino in den Uffizien von Florenz. Ganz anders ist es dann bei Leonardo da Vinci (1452-1519). Auf seinem ca. 1474 gemalten Portrait von Ginevra de Benci steht diese so dicht vor einem großen Ginsterbusch, daß ihr Haar in diesen regelrecht übergeht. Über ihrer Schulter sieht man ein nahes Gewässer und jenseits von diesem die Kirchtürme einer Stadt. Diese Frau befindet sich wirklich in der Mitwelt, in der sie gezeigt wird. Auf Leonardos „Verkündigung" ist der Zusammenhang des gartenhaften Vordergrunds mit dem landschaftlichen Hintergrund

hinter dem Arm des Engels durch einen Durchgang in der Gartenmauer sozusagen ausdrücklich eröffnet. Von der Maueröffnung schlängelt sich ein Weg nach hinten. Dort gibt es links Felsen, Zypressen und ein Tal mit einem Fluß, rechts ein größeres Gewässer mit Schiffen und am andern Ufer eine Stadt vor einer Bergreihe. Diese Verkündigung hat wirklich hier auf Erden stattgefunden, wo Menschen in einer kultivierten Stadt- und Gartenlandschaft ihren Platz in der Natur gefunden haben.

Es kommt mir hier nicht darauf an, wie ausdrücklich und bewußt die Maler sich der „kopernikanischen" Herausforderung gestellt haben. Bei Leonardo ging dieses Bewußtsein sicher relativ weit, bei andern weniger. Noch zu seiner Zeit und immer noch lange vor Kopernikus ist der beschriebene Prozeß aber zumindest in einem Fall auch zum Thema eines Bilds geworden. Ich meine Dürers (1471-1528) Selbstbildnis aus dem Jahr 1498. Dürer war drei Jahre zuvor aus Italien zurückgekommen, wo er unter andern in Venedig Giovanni Bellini (1428-1516) begegnet und sich seiner selbst als eines Malers bewußt geworden war. In der linken Hälfte des Bilds blickt er den Betrachter an; in der rechten ist eine Landschaft dargestellt, die Dürer auf seiner Italienreise durchwandert und gemalt hatte. Dürer malte sich selbst also als einen, der sich seiner eigenen Berufung bewußt wurde, d. h. seinen Platz auf der Erde fand, wie er sich wandernd und malend in ein Verhältnis zur natürlichen Mitwelt setzte. Dürer malte und dachte reflektiert genug, um dies vielleicht auch gerade so gemeint zu haben.

Um dieselbe Zeit war auch Kopernikus in Italien und hat dort wohl die Impulse empfangen, aus denen sich die astronomische Frage gebildet hat, deren Beantwortung seit Kant als die kopernikanische Wende gilt. Ein Jahrhundert zuvor entwickelte Nikolaus von Kues (1401-1464), der ebenfalls lange in Italien gelebt hat, denselben Gedanken aus grundsätzlichen Erwägungen der Struktur des Kosmos und der Zugehörigkeit der Erde.

Die weitere Entwicklung des abendländischen Denkens ist so verlaufen, daß das geozentrische Weltbild durch das anthropozentrische, d. h. ein Irrtum durch einen andern ersetzt worden ist. Man hat die kopernikanische Herausforderung, unsern Platz im Kosmos auf der Erde nicht mehr zu wissen, sondern auf einem Stern unter andern Sternen ganz neu finden zu sollen, wohl einfach nicht ausgehalten und sich deshalb aus der Annahme, die Erde sei der Mittelpunkt der Welt, dahin gerettet, wir seien es. Anders als in der Antike wurde gleichzeitig der Mittelpunkt zu einem ausgezeichneten Ort aufgewertet.

In der Naturkrise der Industriegesellschaft tun wir gut daran, uns der kopernikanischen Frage wieder zu erinnern, mit der der Tag begonnen hat, der nun so fatal zu Ende zu gehen droht. Außerdem ist diese Frage, zwar nicht in der Siegergeschichte, wohl aber in der – bisherigen – Verlierergeschichte (Ingensiep 1995) der abendländischen Wissenschaft nie ganz vergessen worden, so daß auch an diese Tradition anzuknüpfen ist. Der weitestgehende Entwurf einer wahrhaft kopernikanischen Wissenschaft ist überraschenderweise gerade zu der Zeit entstanden, als die klassische anthropozentrische Naturwissenschaft endgültig gewonnen zu haben schien. Ich meine Alexander von Humboldts (1769-1859) „Kosmos".

Eine Wissenschaft vom Menschen auf der Erde

In der herrschenden Wissenschaft wird in der Regel vorausgesetzt, daß wir schon wissen, wie und wo wir in die Welt gehören. Die übrige Welt wird dann von uns ausgehend als unsere „Umwelt" beschrieben. Demgegenüber wird in Humboldts „Kosmos – Entwurf einer physischen Weltbeschreibung"(1845-1862) gerade nicht mehr „von dem subjectiven Standpunkte, von dem menschlichen Interesse ausgegangen", denn „das Irdische darf nur als ein Theil des Ganzen, als diesem untergeordnet erscheinen" (I., S. 85). Statt den der Erde nicht mehr zurechenbaren Weltmittelpunkt nunmehr für den Menschen zu beanspruchen, entzieht sich Humboldt bewußt nicht der kopernikanischen – seit Aristarch in der Antike geahnten – Konsequenz, daß die Erde ein Planet unter andern und die Sonne ein Stern unter andern im Kosmos ist.

Humboldts „Kosmos" sucht also nicht nur eine Antwort auf die neuzeitliche Kernfrage nach der Stellung des Menschen im Kosmos, sondern weist den Weg bereits durch den Aufbau des Werks. Er beginnt nicht mit dem Menschen, der um sich seine Welt hat, sondern mit dem Universum insgesamt, findet darin schließlich die Sonne und dann auch die Erde, auf der wir leben. Unser Planet und unser Leben wird also von vornherein im kosmischen Zusammenhang gesehen. „Aus der Region der himmlischen Gestaltungen, von den Kindern des Uranos steigen wir nun zu dem engeren Sitz der irdischen Kräfte, zu den Kindern der Gäa herab. Ein geheimnisvolles Band umschlingt beide Classen der Erscheinungen. Nach der alten Deutung des *titanischen* Mythos' sind die Potenzen des Weltlebens, ist die große Ordnung der Natur an das Zusammenwirken des Himmels und der Erde geknüpft. Gehört schon seinem Ursprunge nach der Erdball, wie jeder der andern Planeten, dem Centralkörper, der Sonne, und ihrer einst in Nebelringe getrennten Atmosphäre an, so besteht auch noch jetzt durch Licht und strahlende Wärme der Verkehr mit dieser nahen Sonne, wie mit allen fernen Sonnen, welche am Firmamente leuchten" (I., S. 161 f.).

Im einzelnen behandelt werden dann die Gestalt, die Dichte, die Wärmeverteilung und der Magnetismus, die Entstehung der Gebirgsarten und das Klima als ein Resultat der Wechselwirkung von Erde, Meer, Luft und Licht bzw. Sonnenenergie. Nachdem nun die Sonne im Kosmos und die so beschaffene Erde bei der Sonne ihren Platz gefunden haben, „würde jenes Naturbild seines anmuthigsten Reizes beraubt erscheinen, wenn es uns nicht zugleich die Sphäre des *organischen Lebens* in den vielen Abstufungen seiner typischen Entwicklung darböte. Der Begriff der Belebtheit ist so an den Begriff von dem Dasein der treibenden, unablässig wirksamen, entmischend schaffenden Naturkräfte geknüpft, welche in dem Erdkörper sich regen, daß in den ältesten Mythen der Völker diesen Kräften die Erzeugung der Pflanzen und Thiere zugeschrieben, ja der Zustand einer unbelebten Oberfläche unsres Planeten in die chaotische Urzeit kämpfender Elemente hinaufgerückt wurde" (I., S. 366 f.).

Humboldts Beschreibung der Erde endet also nicht bei ihren physikalischen Eigenschaften und ihrer chemischen Zusammensetzung, sondern er läßt aus den Elementen Erde, Wasser, Luft und Licht nunmehr die Lebewesen hervorgehen, so wie es jeder Pflanzenfreund immer wieder neu erlebt, wenn eine Pflanze in der Erde wurzelt und vermöge des Lichts aus Wasser und Luft ihre Gestalt bildet. Eine Dualität der belebten und der unbelebten Welt war ihm fremd. Im Organischen erblüht das Anorganische, beide sind ein Ganzes, in dem dieselben Kräfte

walten, so wie ja auch die anorganische Erdrinde aus denselben Grundstoffen besteht wie die Lebewesen. Zu diesem Ganzen gehört, als ein Teil der Natur und nicht von außen in sie hineinversetzt, nun schließlich auch der Mensch. Soweit aber kommt es erst am Ende des ersten Bandes! Dies ist eine wahrhaft naturgeschichtliche Anthropologie, in der dann auch die Menschengeschichte in ihren historischen Zusammenhang gestellt wird, den der Naturgeschichte.

Humboldt beschäftigte sich, den Blick nunmehr auf den Menschen gerichtet, zunächst mit der Frage der gemeinsamen oder verschiedenen Abkunft der verschiedenen Rassen. Wieweit die in den einzelnen Kontinenten lebenden „Wilden" Menschen wie wir oder eher tierisch seien, ist eine bis heute nie ganz zur Ruhe gekommene Frage. Humboldt, der liberale Preuße, ließ sich auf derlei Abstufungen nicht ein. Die geistige Verbindung der Brüder Humboldt zeigte sich daran, daß Alexander sich hinsichtlich des gemeinsamen Menschseins der Rassen auf ihre Sprachfähigkeit berief, diese aber ihrerseits als eine Natureigenschaft des Menschen verstand. „Die Sprachen als geistige Schöpfungen der Menschheit, als tief in ihre geistige Entwicklung verschlungen, haben ... eine große Wichtigkeit für die zu erkennende Ähnlichkeit oder Verschiedenheit der Racen ..., weil Gemeinschaft der Abstammung in das geheimnisvolle Labyrinth führt, in welchem die Verknüpfung der physischen (körperlichen) Anlagen mit der geistigen Kraft in tausendfältig verschiedener Gestaltung sich darstellt. ... Sprache ist ... ein Theil der Naturkunde des Geistes" (I., S. 383 f.).

In der besonderen Ganzheitswissenschaft, die Humboldt hier nach dem Vorbild von Herder entwickelte, gehörte also nicht nur die Erde zur Wirklichkeit des Kosmos und das organische Leben – einschließlich des menschlichen – zur Wirklichkeit der Erde, sondern auch der Geist ist eine Sphäre der Natur. Im Menschen kommt die Natur zur Sprache (Meyer-Abich 1984, S. 97). Zur ganzheitlichen Betrachtung gehört die „Natur ... in beiden Sphären ihres Seins, der materiellen und der geistigen"(Humboldt I., S. 32).

Humboldts Ortsbestimmung des Menschen im Kosmos hat nichts Herabwürdigendes. Sie lautet nicht, wir seien nur ein Nichts im unermeßlichen Universum, sondern würdigt die menschliche Existenz als etwas ganz Besonderes in der Naturgeschichte. Er hat sogar volles Verständnis dafür, daß der Mensch dem aristotelischen Denken als „der Mittelpunkt und Zweck der gesammten Schöpfung erscheinen mußte: als komme der Gedanke des göttlichen Denkens hienieden erst in ihm zum Bewußtsein" (II., S. 194). So wie jedoch Aristoteles an der fraglichen Stelle (Pol., I 8) das Dasein der Pflanzen für die Tiere und das der Tiere für den Menschen im Gegensatz zur Anthropozentrik nicht so meint, als sei der Mensch nicht gleichermaßen zu etwas da, lobt auch Humboldt den Menschen nur wie eine bemerkenswerte Blume im Garten der Welt. Ein besonders schöner Abglanz des Ganzen ist – zumindest aus unserer Sicht – der Mensch, aber auch er sollte, wie alles Irdische, „nur als ein Theil des Ganzen, als diesem untergeordnet erscheinen" (I., S. 85).

Die Natur treibt sich mit uns fort, sich mit uns, hieß es in Goethes und Toblers Naturfragment (HA XIII., S. 45). Das Leben des Geistes gehört zu dem der Erde. Um nun „die Natur in ihrer ganzen erhabenen Größe zu schildern, darf man nicht bei den äußeren Erscheinungen allein verweilen; die Natur muß auch dargestellt werden, wie sie sich im Inneren des Menschen abspiegelt, wie sie durch diesen Reflex bald das Nebelland physischer Mythen mit anmuthigen Gestalten füllt, bald den edlen Keim darstellender Kunstthätigkeit entfaltet" (II., S. 4). Von der

Wahrnehmung der Natur in der Dichtung und in der bildenden Kunst handelt der erste Teil des zweiten Bands von Humboldts „Kosmos". Im zweiten Teil folgt dann die „Geschichte der physischen Weltanschauung", d.h. der wissenschaftlichen Wahrnehmung der Natur, von der wir ein Teil sind, durch den Menschen.

Humboldts „kopernikanische" Wissenschaft entspricht dem Entwurf des Platonischen „Timaios". Dort ging es um die Bewährung eines idealen Staats nach den Prinzipien der „Politeia", aber ein Staat ist – woran wir in der Naturkrise der Industriegesellschaft erinnert werden – die Verfassung einer menschlichen Gesellschaft auf der Erde, nicht nur eine Form des mitmenschlichen Zusammenlebens in einer als Randbedingung zu berücksichtigenden „Umwelt". Deshalb beginnt der „Timaios" (27a) mit dem Aufbau des Kosmos als des großen Lebewesens, zu dem unsere Erde und wir gehören, und in dessen Ordnung wir unsere Lebensordnung finden müssen, und bestimmt von daher die Natur des Menschen. Die Erde hat den Menschen hervorgebracht, und dieser richtet seinerseits den Blick, sein Empfinden, sein Gefühl und seinen Geist auf seine natürliche Mitwelt und auf das Ganze, zu dem sie wie er gehört.

Wahrnehmung des Mitseins auf der Erde

Humboldts Wissenschaftsentwurf bietet somit eine Chance, der Grund-Unwahrheit der klassischen Naturwissenschaften zu entgehen, nämlich eine Weltbeschreibung zu bieten, in der die offenbare Grundtatsache nicht vorkommt, auf der die Wissenschaft beruht, nämlich daß es Wissenschaftler gibt, welche die Welt beschreiben. Erst in Niels Bohrs Komplementaritätsverständnis der Quantentheorie wird zumindest tendenziell wieder ein Anfang damit gemacht, auch das Denken naturphilosophisch zu verstehen. Wir erkennen die Natur, von der wir selbst ein Teil sind. In der Naturkrise der wissenschaftlich-technischen Welt aber zeigen sich nun überdies die praktischen Folgen eines Naturverständnisses, in dem wir uns selber nicht dazurechnen. Mittlerweile bestreitet zwar fast niemand mehr, daß auch der Mensch ein Teil der Natur ist, untergründig und handlungsleitend aber verstehen wir unter der Natur nach wie vor das, was nicht wir sind: die grüne Welt, die man vor dem Fenster hat oder dort vermißt. Wir behandeln die Erde so, als seien wir von einem andern Stern eingewandert und hätten mit ihr und ihren Abkömmlingen im wesentlichen nichts gemein.

Unter diesen Umständen kommt alles darauf an, mit unserm Verhältnis zur Erde ins Reine zu kommen. Für die Wissenschaft bedeutet dies, sich der kopernikanischen Herausforderung zu erinnern, wie sie seit der Renaissance über Humboldt bis in unsere Zeit an den Rändern der herrschenden Wissenschaft nie ganz vergessen worden ist, und die humanegoistische Anthropozentrik aufzugeben. Ihr Grundgedanke, wir könnten Menschen *sein*, indem wir den Rest der Welt nur *haben* wollen und dies zu Habende sei die Natur, prägt freilich die heutige Wissenschaft von Grund auf. Soweit der Mensch in den Naturwissenschaften als Teil der Natur beschrieben wird, erkennen wir uns in der objektivierten Form, z.B. als „Krankenmaterial", nicht wieder, und soweit er in seinem historisch-gesellschaftlichen Dasein das Thema der Geistes- und Sozialwissenschaften ist, erkennen wir darin die Natur nicht wieder, die in uns zur Sprache kommt. Die praktische Folge ist, daß die Kulturwissenschaften die Natur den Natur- und Ingenieurwissenschaften überlassen haben, die Natur also nicht auch unter Kriterien der Kultur wahr-

genommen wird. Dementsprechend ist dem industriegesellschaftlichen Umgang mit der natürlichen Mitwelt relativ am wenigsten anzusehen, daß wir eigentlich ein Kulturvolk sind.

Einen anthropozentrischen Beiklang hat sogar der Umweltbegriff Jakob von Uexkülls gewonnen, nach dem nun die heutige Umweltpolitik benannt wird. Uexküll wollte damit zum Ausdruck bringen, daß jede Art von Lebewesen ihre spezifische Umwelt hat, daß es also Umwelten immer nur im Plural gibt. Die menschliche Umwelt ist danach der menschliche Lebensraum auf der Erde, und andere Lebewesen haben ihre eigenen, anderen Lebensräume. Die Industriegesellschaft hat dies so mißverstanden, als sei die ganze Erde nichts als der menschliche Lebensraum, so daß die anderen Arten von Lebewesen ihren Lebensraum gefälligst in dem unseren suchen oder sonst verschwinden sollen.

Dies alles ändert sich nicht dadurch, daß der herrschenden Wissenschaft zusätzliche „ökologische" Antworten abverlangt werden, sondern nur dadurch, daß wie in der Renaissance ein neues Bewußtsein für das Wissenswerte entsteht. Eine Grundbedingung dafür ist die Einsicht in die Naturzugehörigkeit des Menschen – nicht als ein Ergebnis der Wissenschaft, sondern als eine Bedingung dafür, in ihr die richtigen Fragen zu stellen. Eine naturphilosophisch und naturgeschichtlich begründete Anthropologie ist zu einer Überlebensbedingung der Industriegesellschaft geworden.

Für die Fragen, auf die in der wissenschaftlichen Tätigkeit Antworten gesucht werden, spielt das Selbstgefühl des eigenen Daseins eine viel größere Rolle als für die Antworten, die dann gesucht werden. Dem Grundgefühl, sozusagen aus einer andern Welt auf dieser Erde gelandet und eigentlich etwas Besseres als die Natur zu sein, ist meines Erachtens letztlich nur durch das Erleben zu begegnen, wie wir Menschen Söhne und Töchter dieser Erde sind. Vorzubereiten und anzuregen ist dieses Erleben durch die mythologische Erinnerung. In der germanischen „Edda" waren es zwei Bäume, eine Esche und eine Ulme, in denen die Menschen vermöge göttlicher Naturkräfte die Augen aufgeschlagen haben. Die große Überschwemmung wiederum überlebten sie in der Weltenesche *Yggdrasil*. Wir sind danach baumhaft aus der Erde hervorgegangen. Ein anderes, direkt erdbezogenes Bild ist das adamitische, als *Erdmann* belebte Erde zu sein. Nikolaus von Kues nahm die Erdhaftigkeit so auf, daß der Mensch lateinisch *Homo* heiße, weil er aus Humus, also aus Erde sei (II., S. 113). In der Sündenfallgeschichte des Alten Testaments ist es außerdem wiederum ein Baum, durch dessen Frucht wir auf den Weg des Bewußtseins gebracht werden, den die Erde mit uns geht, und das klügste Tier, die Schlange, die uns dazu den Anstoß gibt (und gegenüber der hinzugefügten Verbots-, Übertretungs- und Strafdramaturgie recht behält). In der griechischen Mythologie schließlich ist es gleichermaßen selbstverständlich, daß die Menschen nach den ursprünglichen Naturkräften und den Göttern aus der Vereinigung von Himmel und Erde hervorgegangen sind.

Der Mythos der Industriegesellschaft, aus einer andern Welt zu sein, steht dem allen entgegen, jedoch nicht wissenschaftlich, sondern wie ein Mythos dem andern. Er wird außerdem dadurch geschwächt, daß die Abstammungsgeschichte des Menschen mittlerweile wissenschaftlich außer Frage steht. Die abstammungsgeschichtliche Verwandtschaft ist grundsätzlich eine Beziehung von gleicher Art wie eine familiäre oder kulturelle Verwandtschaft, also ebenfalls entsprechend handlungsrelevant. Wir haben allerdings ein Rechtfertigungsinteresse, uns dies allenfalls kognitiv, jedoch nicht gefühlsbewußt zu machen. Wenn wir nämlich im

Sinn der „Edda" von Bäumen abstammen oder diese abstammungsgeschichtlich zumindest unsere Vettern n-ten Grades sind, und wenn die Kuh in einem entfernten Sinn sozusagen meine Tante ist, dann müßte es uns eigentlich peinlich sein, wie die Industriegesellschaften mit Bäumen oder Kühen und andern Tieren umgeht. Um unser aller Verwandtschaft als Abkömmlingen der Mutter Erde wahrzuhaben, braucht man sich jedoch nicht auf die Abstammungslehre zu berufen, sondern sie ist gleichermaßen hier und jetzt zu erleben.

Zwischen Steinen blüht eine Pflanze am Ufer des Meers. Sie ist im Sand gewachsen, erhält Regenwasser aus dem Boden, Kohlenstoff aus der Luft und Energie im Licht der Sonne. Die Vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Licht, sind die Elemente ihres Lebens. Die Pflanze steckt also nicht im Boden wie ein Regenschirm im Ständer, sondern sie lebt in der Erde. Lebt die Erde dann nicht auch in ihr? Die Pflanze lebt außerdem in der Feuchtigkeit, in der Luft und im Licht. Werden also nicht auch die Feuchte, die Luft und das Licht in ihr lebendig? Wir sagen: Dort blüht eine Pflanze zwischen Steinen, aber wäre es nicht richtiger, zu sagen: Dort blühen diese Steine und die andern Elemente, dort blüht also die Erde selbst in Gestalt dieser Blume!? Ein Same mußte herbeigeweht sein, einer von den vielen, die in überreicher Fülle die Chance des Lebens bieten. Dann aber waren es Erde, Wasser, Luft und Licht, die sich um den lebendigen Punkt zu dieser Pflanze verbunden haben und zu ihr aufgelebt sind.

Gegenüber den Elementen ist sogar der biozentrische, den Lebewesen zugewandte Blick noch chauvinistisch. So blickt er auch auf das Meer. Ist es etwa nur ein anorganisches Wasser und bloßes Medium, in dem organische Pflanzen und Fische ihren Lebensraum finden? Sehen wir nicht, daß das Meer in seinen Pflanzen und Tieren selbst auflebt und lebendig ist? Der Fisch ist in dem Wasser und durch das Wasser da, bemerkte auch Goethe (1987, S. 221).

Richten wir den Blick nun auf die Tiere, welche von den Pflanzen leben, so zeigt sich weiter: wunderbarerweise werden Pflanzen durch den Stoffwechsel zu Tieren organisiert. „Die Erde selbst wird Tier und Pflanze – oder sie ist es schon, ehe sie es wird", bemerkte auch Schelling (1927, S. 104). Die naturgeschichtliche Abstammung hat eine Nahrungskette hervorgebracht, in der das Hervorgehen der Tiere aus den Pflanzen immer wieder neu gegenwärtig wird. Leben hier nun die Pflanzen zu Tieren auf, so indirekt auch die Elemente, die zu den Pflanzen aufgelebt sind. Erde, Wasser, Luft und Licht – die Erde selbst – blühen in den Pflanzen und zeugen, laufen, schwimmen in den Tieren.

In uns also fühlen und denken sie menschlich, und zwar alle miteinander: die zu Pflanzen aufgelebten Elemente, die zum Menschen aufgelebten Pflanzen und die Tiere, die wir sind. Vielleicht wäre hier noch ein Unterschied zwischen Vegetariern und carnivoren Menschen zu machen, aber auch die letzteren und die Raubtiere leben letztlich von den Pflanzen bzw. von den aufgelebten Elementen. Wir sollten auch nicht meinen, daß die Elemente und die Lebewesen, von denen wir leben, nur in uns zum Bewußtsein kommen, aber wohl doch in einem besonderen Maß.

Vergegenwärtigen wir uns die Tatsache, daß Menschen nur von anderem Leben leben können, in dem wiederum die Elemente aufgelebt sind, so erinnern wir unser naturgeschichtliches Gewordensein sozusagen mit jedem Bissen, den wir uns beim Essen einverleiben, als einen individuellen und ständig erneuerten Bestand. Der Befund ist: Wir sind aus Erde, Wasser, Luft und Licht sowie aus Pflanzen und Tieren. Woraus wir sind, davon ernähren wir uns, bemerkte wiederum Ni-

kolaus von Kues (III., S. 436). Woraus wir sind, das sind wir dann in der Gewordenheit unseres Seins. Insoweit der Stein in mir Mensch geworden ist, bin ich (aufgelebter) Stein, und insoweit die Pflanzenwelt – durch die für uns eßbaren Pflanzen und Früchte – in mir menschlich empfindet und zum Bewußtsein kommt, bin ich (aufgelebte) Pflanze. Alle miteinander aber sind wir aufgelebte Erde.

Literatur

BOHR, N.: Atomtheorie und Naturbeschreibung. Vier Aufsätze mit einer einleitenden Übersicht, Berlin 1931. GOETHE, J. W. v.: Die Natur. Fragment (Aus dem „Tiefurter Journal" 1783). In: Goethe, J. W. v.: Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. XIII, Naturwissenschaftliche Schriften I, hg. v. E. Trunz, München 1981, S. 45-47 (=HA). GOETHE, J. W. v.: Versuch einer allgemeinen Vergleichungslehre. In: Goethe, J. W. v.: Werke, II. Abt., Bd. 7: Zur Morphologie II, München 1987, S. 217-224. HUMBOLDT, A. v.: Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung, 5 Bde., Stuttgart/Tübingen 1845-1862. INGENSIEP, H. W.: Planzenseelen – eine Geschichte verlorener Ideen. In: Jahrbuch 1994 – Kulturwissenschaftliches Institut, Essen 1995, S. 145-161. KOPERNIKUS, N.: Über die Kreisbewegungen der Weltkörper (1543), übers. u. m. Anmerkungen v. C. L. Menzzer, Leipzig 1939. KUES, N. v.: De coniecturis – Die Mut-Maßungen. In: Kues, N. v.: Philosophisch-Theologische Schriften, Bd. II, Lat./Dt., hg. u. eingeführt v. L. Gabriel, Wien 1966, S. 1-209. KUES, N. v.: Idiota de sapientia – Der Laie über die Weisheit. In: Kues, N. v.: Philosophisch-Theologische Schriften, Bd. III, Lat./Dt., hg. u. eingeführt v. L. Gabriel, Wien 1967, S. 419-477. MEYER-ABICH, K. M.: Wege zum Frieden mit der Natur – Praktische Philosophie für die Umweltpolitik, München 1984. SCHELLING, F. W.: Darstellung meines Systems der Philosophie (1801). In: Schellings Werke, Bd. III, München 1927, S. 1-108. UEXKÜLL, J. v./KRISZAT, G.: Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten, Frankfurt/M. 1970.

Hermann Schwengel

Gesellschaft

Gesellschaft gilt als ein äußerst vielgestaltiger Grundbegriff der Sozialwissenschaften. Diese Vielgestaltigkeit resultiert aus der unterschiedlichen Verwendung des Wortbildes innerhalb und außerhalb der Geistes- und Sozialwissenschaften, in Anthropologie, Geschichte und anderen Disziplinen. Was Gesellschaft als Terminus bezeichnet, hängt von den jeweiligen fachspezifischen Kontexten ab. Zudem weitet sich das Bedeutungsspektrum im politischen Verwendungszusammenhang. Als Medium symbolischer Politik enthält der Gesellschaftsbegriff Versprechen und Kritik, motiviert universalistische Utopien und nährt zugleich den Verdacht des westlichen und europäischen Ethnozentrismus.

Die Vieldeutigkeit von Gesellschaft hat zugleich eine historische Dimension. Die Begriffsgeschichte dokumentiert, daß Sache und Begriff historischem Wandel unterworfen sind: Auf der materialen Ebene haben sich die sozialen Formationen, Lebensweisen und Konflikte gewandelt. Auf der symbolischen Ebene haben sich die sozialen Selbstbeschreibungen verändert. Weil Gesellschaft nach diesem Befund wesentlich Prozeß ist, läßt sie sich nach Adornos Diktum kaum in einer Nominaldefinition fassen. Vielmehr muß Gesellschaft in ihren Bewegungsgesetzen aufgespürt werden. Da aber auch die Theorie dieser Bewegungsgesetze dem historischen Wandel und der politischen und kulturellen Herausforderung unterworfen ist, kann die Bestimmung des Gesellschaftsbegriffs nur kontextbezogen erfolgen.

Aus diesen Gründen bietet es sich an, Gesellschaft zunächst in einem weiten interdisziplinären historisch-anthropologischen Rahmen zu konzipieren, dann die Engführung in und zur modernen Soziologie zu verfolgen, um dann Gesellschaft als offenes Kontextangebot im Prozeß der Globalisierung zu reinterpretieren. Diese theoretische Bewegung trifft sich mit Tendenzen in der Soziologie, die Bindung an kompakte Gesellschaftsbegriffe zu lockern – sei es durch eine Ausdifferenzierung des soziologischen Feldes (ethnographisch, semiologisch, medientechnologisch) oder durch eine konstruktivistische Entfixierung des Sozialen (neuere System-, Kommunikations- oder Handlungstheorie).

Allgemeine Bestimmungen

Wir können auf einen außerordentlichen Reichtum an *Gesellschaftsbegriffen* und *Gesellschaftsvorstellungen* zurückgreifen. Zunächst einmal meint Gesellschaft die Gesamtheit der sozialen Beziehungen zwischen Menschen, die Dauer herstellen, unverzichtbare Ressourcen sichern und relative Autonomie gegenüber anderen Gesellschaften ermöglichen. Dementgegen hat die anthropologische Literatur darauf hingewiesen, daß diese Kriterien nicht allein für menschliche Gesellschaften gelten. Die spezifizierende Frage, die zwischen tierischen und menschlichen

Gesellschaften zu unterscheiden erlaubt, lautet vielmehr: Wie werden Dauer, Ressourcensicherheit und relative Autonomie erreicht – durch biologische Adaptionsfähigkeit oder Arbeit, Gewalt und Kultur? Die Art der Organisation gesellschaftlicher Lebensformen bildet hier das differenzierende Kriterium.

In diesem Sinne hat die moderne philosophische Anthropologie den Bereich menschlicher Gesellschaften dadurch abgegrenzt, daß sie nach den humanen Voraussetzungen sozialer Organisation gefragt hat. Diese Perspektive hat zu weitreichenden Bestimmungen des spezifisch Menschlichen geführt: Zur „Weltoffenheit" des Menschen (Gehlen), die seine Instinktentbundenheit thematisiert; zum spezifisch menschlichen „Geist" (Scheler), der als besondere Organisationsform geltend gemacht wird; und schließlich zur „exzentrischen Positionalität" des Menschen (Plessner), die seine Selbstreflexivität benennt. Alle drei Bestimmungen sind dadurch gekennzeichnet, daß sie die Besonderheiten der menschlichen Organisationsform gegenüber anderen biologischen Lebensformen zu beschreiben suchen. Damit stecken sie das Feld menschlicher Gesellschaften von seinen gattungsspezifischen Voraussetzungen her ab.

Wenn Gesellschaften im engeren Sinn als menschliche Gesellschaften verstanden werden, treten entsprechend soziale Strukturen und soziale Akteure ins Zentrum des Interesses. Auf diesem Terrain entfaltet sich eine Vielzahl von Gesellschaftsvorstellungen. Sie finden sich beispielsweise im „Deutschen Wörterbuch", das Jakob und Wilhelm Grimm inauguriert haben: Eine Gesellschaft ist das Haus, Kriegs- und Reisegefolge der Fürsten, eine Schar von Heergesellen und eine kleinere Heeresabteilung, ein Gefolge oder Stab, eine Anzahl von Landsknechten in besonderem Dienst und die Besatzung einer Festung. Desweiteren bezeichnet Gesellschaft eine Genossenschaft, die zu gewissen Zwecken gestiftet ist oder bestimmte Verpflichtungen hat. Diesen Aspekt verkörpern Rittergesellschaft und Bruderschaft, geistliche Orden und Kollegien von Behörden, Standesgenossenschaften und Gelehrte, wissenschaftliche Vereinigungen, Handelsgenossenschaften und die Beteiligten an einem Bergwerk, solange sie „nicht eine Gewerkschaft bilden". Die Beispiele setzen sich über die Zunft der Handwerker und künstlerisch-geselligen Vereine, die Truppe der Schauspieler und herumstreichenden Künstler bis zur Bande von Räubern fort.

Die Verbindung von Genossen bei Tisch, die Tischgesellschaft, leitet eine weitere Abteilung ein. Sie führt von der Reisegesellschaft und Leidensgesellschaft über Geschlechts- und Freundschaftsbeziehungen zu Gast- und Festgesellschaften. Desweiteren führt sie von der Gruppe geselliger Freunde und Besucher zu abstrakteren Beziehungen von Menschen, die sich zufällig oder aus beruflichen Gründen am selben Ort befinden, zum schieren Haufen von Menschen, die irgend etwas gemeinsam haben oder in eine gemeinsame Beziehung gebracht sind – und sei es die der verächtlichen Stigmatisierung als „Gesellschaft".

Erst nach dieser Fülle historisch-anthropologischer Bestimmungen kommen die Autoren des Wörterbuchs zu jenem aufklärerischen Gesellschaftsbegriff, der in der französischen Tradition des 18. Jahrhunderts steht: Er feiert die *politischen Institutionen* und sozialen Einrichtungen, die jene bedeutsame Differenz zum „Urzustand des Wilden" markieren. Vor diesem Hintergrund wird die menschliche Gesellschaft in den Himmel gehoben. In der romantischen Vision Tiecks erscheint sie als große, zärtliche Familie. Goethe, Herder, Pestalozzi und Schiller beschreiben Gesellschaft im Zeichen des Humanismus als „gesittete Menschheit" – wenn auch Pestalozzi dem sittlichen Menschen abverlangt, mehr als die Gesell-

schaft zu sein. Dieser emphatische Gesellschaftsbegriff wird nur verständlich, wenn man ihn zum aufblühenden Bürgertum und der bürgerlichen Gesellschaft in Beziehung setzt.

Die *bürgerliche Gesellschaft* ist für die Autoren ein gefährdetes Produkt, von Philosophen wie Spinoza bedroht, der als „Verwüster der Staaten und aller bürgerlichen Gesellschaft" aufgeführt wird. Das Lob der bürgerlichen Gesellschaft wird vornehmlich durch die gebildete Gesellschaft gesungen, die zuerst die vornehmen Kreise umfaßte, aber dann die gesamte gebildete Welt inkorporierte und damit dem Gesellschaftsbegriff ihren Stempel aufdrückte. Eine solche politische Gesellschaft konnte Gesellschaft machen. Die weiteren Bestimmungen des Wörterbuchs bereiten den später bekannt gewordenen Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft vor. Sie reichen von der Gemeinschaft an sich und der Gesellschaft guter Gesellen, der innigen Gemeinschaft, der Ehe und der freundlichen Verbundenheit zur abstrakteren Gesellschaft im Krieg, der Bundesgenossenschaft zu politischen Zwecken und der Mitgliedschaft.

Die Komplexität dieser Gesellschaftsbestimmungen reduziert sich massiv, wenn nach den räumlichen Grenzen und Außenverhältnissen von Gesellschaften gefragt wird. Von Anfang an enthält der Begriff Gesellschaft eine räumliche und grenzbildende Bedeutung, wie die Ethymologie zeigt. Das Gebiet und der Raum, in dem Gesellschaft sich ereignet und wiederholt, ist konstitutiv für den Kern des Begriffs. Je spezifischer Dauer, Ressourcensicherung und relative Autonomie auf einem Gebiet behauptet werden, desto mehr treten politische Grenzen im weitesten Sinne und damit das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft in den Vordergrund. Die Grenzbildung schärft die Definition von Gesellschaft aber weniger, als es auf den ersten Blick scheint. Ersichtlich besteht eine weite Spanne von der Gesellschaft, verstanden als Gruppe von Individuen, die durch Interaktion verbunden sind (im Sinne Simmels), bis zur größten Gruppe, zu der Individuen sich zugehörig fühlen. Die Grenzen verschwimmen hier zusehens.

Die wechselseitige Unterscheidung verwandtschaftlich organisierter Gesellschaften und früher politischer Gesellschaften geht einen Schritt weiter. Für diese Differenzierung sind die Kriterien der politischen Verfassung und Zugehörigkeit ausschlaggebend. Dadurch werden allerdings auch die Zugehörigkeitsbehauptungen der Individuen ins Spiel gebracht, die nicht an verwandtschaftliche, sprachliche, religiöse und kulturelle Maßstäbe gebunden bleiben müssen. Wiederum wird die substantielle Bestimmung dessen, was eine Gesellschaft ausmachen soll, zum Problem. Ganz offensichtlich ist die grenzbildende Kapazität des Gesellschaftsbegriffs schwer zu fixieren und kann unter Umständen für eine Gesellschaft selbst gefährlich werden. Aus diesem Grund wird sie im Wortgebrauch auch nicht immer ausgeschöpft, sondern durch die prozessualen Aspekte des Sozialen – den Austausch und die Interaktion von Gesellschaften – aufgewogen. Damit stellt sich die Frage, wie der historisch-anthropologische Reichtum der Gesellschaftsvorstellung mit jener grenzbildenden Verengung durch Kultur, Mentalitäten und Normen vermittelt ist.

Vielheit und *Einheit* werden in den Gesellschaften und zwischen den Gesellschaften vorgefunden, umkämpft und ausgehandelt. Geteilte Werte und disziplinierte Körper können die Grundlage der Einheit bilden. Kulturwille und Kulturbehauptung sieht man nicht auf den ersten Blick an, welche Vielheit sie zerstört und welche Einheit sie vermieden haben. Die unendliche Fragmentierung des Kulturbegriffs ist auch das Resultat seiner Überlastung durch die Diffusion der

Gesellschaft. Infolgedessen bleibt die Frage offen, wer mehr teilt oder vereint, Kultur oder Gesellschaft. Solange „*Kultur*" nur die Funktion erhält, gesellschaftliche Sachverhalte zu vergleichen, zu bewerten und zu beobachten (Luhmann), aber nicht zu konstituieren, läßt sich diese Frage auch nicht entscheiden. Die empirischen Befunde hingegen legen eine Position nahe: In der Weise, wie heute die Kultur der Moderne in die Konstitution gesellschaftlicher Tatsachen eindringt, hat bereits Gesellschaft in einem langen Prozeß das Soziale umgeformt.

Die kulturanthropologische Perspektive auf die Gesellschaft vermag dem eine Richtung zu geben. Raymond Williams zeigt für den Gebrauch von „*society*", wie dessen Bedeutung von der aktiven gemeinschaftlichen Einheit wie in der Bauernrevolte von 1361 über den Sinn allgemeiner wechselseitiger Beziehungen zu einer abstrakteren Auffassung von Gemeinschaftlichkeit reicht. In dieser Variabilität des Begriffs ist die Tendenz zu einem allgemeinen und abstrakten Sinn enthalten. Allerdings muß man diese Tendenz historisch verorten: Bis zum 18. Jahrhundert herrschen die aktiven und handlungsbezogenen Bedeutungen vor und treten dann allmählich zurück. Parallel dazu wachsen der allgemeine und der abstrakte Begriff der Gesellschaftsvorstellung. Offensichtlich setzt sich diese Entwicklung des Begriffs einerseits gegen genossenschaftliche Handlungsorientierung von unten, andererseits gegen die an politischer Machttechnik orientierten Staatsvorstellungen durch. Auf der Basis dieses allgemeinen und abstrakten Gesellschaftsbegriffs, jenseits von bauernrevolutionärer gemeinschaftlicher oder technisch-staatlicher Machtausübung, können sich dann die vielfältigen wegweisenden Wortbilder durchsetzen: Sozialreform, soziales Leben, soziales System, Individuum und Gesellschaft. Lediglich in der guten Gesellschaft der Oberklasse ist noch die Spur des vormodernen Klassenbewußtseins, das sich in *society* ausdrückte, zu spüren. Die aktiven Kräfte der anderen Seite hingegen heften sich an neue Begriffe wie co*mmunity* oder reihen sich in die Folge von Sozialreform und sozialem Leben ein. Die Begriffsverschiebung von *society* zu *social* ist Dokument und Teilhaber am Prozeß der Herausbildung der *bürgerlichen Gesellschaft*. Sukzessive wird die Vielheit der handlungsbereiten Gesellschaften in das einheitliche, allgemeine und abstrakte System der Gesellschaft überführt. Diese Tendenz wiederum provoziert neue, differenzierte Vielheiten des Sozialen.

Resümierend kann man sagen, daß die Ver*einheit*lichung des Gesellschaftsbegriffs immer wieder neue *Vielheiten* produziert und die Vielheiten wiederum das Pendant der Vereinheitlichung. Auch insoweit ist Gesellschaft ein Prozeß.

Auf dem Weg zur modernen Gesellschaft

Der Weg zur modernen Gesellschaft und zum modernen Gesellschaftsbegriff führt über die bürgerlichen Gesellschaften Europas, die sich selbst in neuer Weise beobachten und entwerfen. Dabei führt die Sozialphilosophie als frühe Sozialwissenschaft Regie, bis sie von der modernen Soziologie abgelöst wird.

Mit den naturrechtlichen Vertragslehren zeichnet sich, so Manfred Riedel, ein gegenüber der Antike und dem Mittelalter veränderter Begriff von bürgerlicher Gesellschaft ab. Es beginnt ein Prozeß, der schrittweise die traditionale Nähe von politischer und sozialer Ordnung auflöst. Während noch die Antike von der Präsenz der göttlichen Kosmologie im politischen, ökonomischen und sozialen Leben geprägt war, konnte bereits das mittelalterliche Christentum Bürgerschaft und

Kultgemeinde nicht mehr miteinander identifizieren. Darüber hinaus gerät die despotische Beherrschung des Haushalts, der Arbeit und der Technik unter Druck. Der absolutistische Staat wird zur Angriffsfläche der sozialphilosophischen Kritik. Diese historischen Entwicklungen ermöglichen die Heraufkunft des *Bürgertums* als neuer politischer Gesellschaft.

Charles Taylor unterscheidet zwei Linien der Durchsetzung bürgerlicher Gesellschaft: eine, die auf Locke zurückgeht, und eine andere, die er mit dem Namen Montesquieu verbindet. Die bürgerliche Gesellschaft Lockes beruht auf der relativen materiellen Autonomie bürgerlicher Wirtschafts- und Erwerbstätigkeit, die durch die freien Institutionen öffentlicher Meinung ihr notwendiges Gegengewicht erhält. In der auf Montesquieu zurückgehenden bürgerlichen Gesellschaft wird die Gewalt gleich mehrfach geteilt: einerseits innerhalb der *politischen Institutionen*, andererseits zwischen der politischen Sphäre, den lokalen und professionellen Mächten und den ständischen Gliederungen. Beide Gesellschaftsentwürfe unterscheiden sich vom absolutistischen Staat, indem sie die Trennung von Haushalt und bürgerlicher Gesellschaft einebnen. Insbesondere Locke hebt diese Trennung zugunsten eines auf Arbeit und Eigentum beruhenden Bürgertums auf. Die Statusordnung gerät unter zivilen Druck, die ökonomische Basis der Gesellschaft schließt im Prinzip alle ein, und die Politik der Stadt verbreitert sich zur Politik des Staates.

Neben die englische und französische Linie tritt eine, vor allem auf Hegel zurückgehende, deutsche Theorierichtung. Sie hebt die *bürgerliche Gesellschaft* viel schärfer hervor – als Sphäre der Differenz, des Widerspruchs, der Bedürfnisse und der Entzweiung. Komplementär dazu betrachtet sie den Staat nicht als absolutistisches Gegenüber, sondern als der Aufhebung fähige, hochmoderne Institution. Deshalb kann Hegels Sicht als Basis für die sozialrevolutionäre Deutung der ökonomischen Klassenwidersprüche dienen und zugleich die politische Utopie einer absolut gerechten Ordnung motivieren. Der Preis dieser Sicht ist eine Verengung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, eine gewisse hochmütige Ignoranz gegenüber ihren zivilen Gemeinschaftsangeboten und ihrer indirekten Brüderlichkeit. Jenseits dieser perspektivischen Verengung der bürgerlichen Gesellschaft und der Hypertrophie des Staates ergibt sich ein anderes Bild. Zwei Rahmenbedingungen der Durchsetzung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat treten ins Blickfeld: einerseits die Formation der Nation durch Sprache, Bildung, Militär, Schule, Gewohnheiten und Mentalitäten; andererseits der zivilisatorische und disziplinierende Prozeß der Schaffung eines neuen gesellschaftlichen Habitus und machtwilliger Handlungstypen.

Wird zunächst *Nationalismus* als Kultur und Wille zur Herstellung der Nation begriffen, geht der Nation ein gesellschaftsbildender Prozeß voraus, der auf einem bestimmten Gebiet verbindliche Sprachen, Symbole und Idealtypen zur Geltung bringt. Die konstitutive Vorstellung von Gesellschaft als begrenzter Raum tritt in diesem Prozeß erneut als Rahmenbedingung der Interaktion von Staat und Gesellschaft hervor. Die Geschichte von *Nation* und *Nationalität* selbst reicht weit in die Geschichte von Stämmen, *clans* und ethnischen Gemeinschaften hinein, in deren Unterwerfung und Verbindung zu reichen und regionalen Herrschaften. Seine spezifische integrative Bedeutung gewinnt der Nationengedanke jedoch erst unter den Bedingungen bürgerlicher Gesellschaften. Herkunft kann unter diesen Bedingungen erfunden werden, wie Benedict Anderson und Eric Hobsbawm gezeigt haben, weil sie eine Gemengelage mehr oder weniger willkür-

lich zu einer modernen Ordnung verknüpft. In diesem Sinne offenbaren sich Nationalismus und die Charakteristika der Nation schließlich als Homogenität herstellende Ordnungsleistungen, als erfolgreiche, sich selbst erfüllende Prophezeiungen: Die Herstellung eines Sprachraums, elementarer Lehr- und Lernidealtypen, die Reinterpretation von Geschichte und Geschichten, die nationale Formatierung von Geschlechts- und Altersrollen und die Konzentration, Hierarchisierung und Legitimierung technisch-ökonomischer, politischer und kultureller Institutionen haben die beschworene Nation im Großformat geschaffen.

Komplementär zu diesem Prozeß entstehen Subjekte, die die äußere Notwendigkeit von Handels- und Erwerbssicherheit, geschützter Infrastruktur und dynamischer Lebensmotivation verinnerlicht haben. Norbert Elias erörtert die Verflechtung und Zentralisierung räumlicher Handlungszusammenhänge zum modernen *Staat* und die Verlagerung äußerer Handlungsnormierung in innere Handlungskontrolle noch in einem gemeinsamen Kontext – dem „Prozeß der Zivilisation". Unter den Bedingungen bürgerlicher Gesellschaft und Staatlichkeit teilt sich jedoch der zivilisatorische Prozeß: Nationale Zurichtung und Bereitsstellung menschlicher Ressourcen treffen auf jene mikrophysisch wirkende Disziplinarmacht, wie sie Michel Foucault anvisiert hat. Sie dringt tief in den Körper ein und forciert dort gezielt die Selbstkontrolle des Individuums, das sich damit als bürgerliches Subjekt qualifiziert.

Daß sich Nationalismus im Sinne Gellners und Disziplinarmacht im Sinne Foucaults entgegenkommen, wird der Wunschtraum eines weitblickenden Bürgertums gewesen sein. Realität hat er nicht immer und wenn, dann unter hohen Kosten gewonnen. Aus der Entzweiung des zivilisatorischen Prozesses erklären sich auch jene gegensätzlichen Interpretationen desselben: Einerseits die mythologische Verdichtung und Überhöhung von Staat und Nation in einem übergeschichtlichen Willen und einer vorgeschichtlichen Idee, andererseits die Feindschaft von *Kultur* und *Zivilisation*. Diese konträren Auffassungen, die aus unterschiedlichen historischen Konstellationen hervorgegangen sind, interpretieren dieselbe Disziplinarmacht. Die aufklärerische und demokratische Vermittlung und Aufhebung von Nationalismus und Selbstkontrolle gewinnt noch am ehesten im Prozeß der amerikanischen Revolution Gestalt. In der europäischen Heimat der *Aufklärung* hingegen ist der Weg von der bürgerlichen Gesellschaft zur Bürgergesellschaft noch für längere Zeit blockiert geblieben. Das Eingeständnis der Heterogenität und Heteronomie jeder Kultur nach der Säkularisierung bleibt der blinde Fleck aller bürgerlichen Gesellschaften – wie erfolgreich sie auch als Staat und Zivilisation geworden sind.

Die *Rationalisierung* von äußerer, innerer und sozialer Naturbeherrschung wird bereits am Ende des bürgerlichen Zeitalters, als das Bürgertum nervös wurde, in ihrer Zwiespältigkeit wahrgenommen. Zwischen rationaler Vergemeinschaftung und der modernen Willkür politischer Entscheidungen, zwischen Demokratie des Geldes und Demokratie der Gerechtigkeit und zwischen der Führung des Lebens und der Avantgarde der Kunst taten sich die Widersprüche auf. Unter diesen Bedingungen spaltet sich die soziologische Theoretisierung des Gesellschaftsbegriffs auf. Einerseits verharrt sie in jener tradierten Verallgemeinerung, die die bürgerliche Gesellschaft als moderne Gesellschaft schlechthin begreift. Andererseits reflektiert sie jene drei Widersprüche, die für die Gründungsgeneration der Soziologie unhintergehbar und unübersteigbar waren. Vorrangig hat sich die Soziologie jedoch dafür entschieden, die anthropologische und histo-

rische Kostenseite des Rationalisierungsprozesses in Kauf zu nehmen. Die Drohung der europäischen Totalitarismen, die Verheißung des amerikanischen Pfades der Moderne und das Angebot einer angewandten reformerischen Sozialpolitik haben offensichtlich Großtheorien mit einem kompakten Gesellschaftsbegriff begünstigt. Unter diesen Bedingungen hat die Soziologie versäumt, soziale Probleme zu klassifizieren und einem expansiven Spezialwissen zur Bearbeitung zuzuweisen. Dies wird die Aufgabe der Modernisierung moderner Gesellschaften sein.

Die Modernisierung moderner Gesellschaften

Als der Glanz des bürgerlichen Zeitalters zu verblassen begann, konnte die gesellschaftstheoretische Reflexion nicht anders als reflexiv sein. Das heißt, sie mußte die Folgen, Paradoxien und Alternativen der Modernisierung bereits moderner Gesellschaftsstrukturen bedenken. Von den Klassikern der Gründungsperiode der Soziologie ist es vor allem Simmel, der diese Reflexivität von allen Seiten immer wieder beleuchtet. Die drei zentralen Widersprüche an der Grenze der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. den vorigen Abschnitt) können im nachhinein als Ausgangspunkt einer soziologischen Reflexivität interpretiert werden, mit ihren libertären und kommunitären Versprechungen ebenso wie mit ihren totalitären Versuchungen. Obwohl die *reflexive Moderne*, auch zweite oder Postmoderne genannt, begriffsgeschichtlich mehr am Ende des soziologischen Zeitalters verortet wird, existieren Idee und Denkzwang zur Gesellschaft *sans phrase* bereits fast ein Jahrhundert zuvor. Weder geht es dabei um die Wiederholung begrifflicher Problemstellungen auf demselben Niveau, noch um ein Vergessen der spezifischen Rahmenbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie im vorigen Abschnitt skizziert worden sind.

Moderne Gesellschaft läßt sich über vier Prozesse der Sozialstrukturbildung definieren, die in der europäischen Neuzeit beginnen. Sie benötigen Jahrhunderte, um das Gewebe aus ständischer Gesellschaft und *ancien regime* zu transformieren. Gemeint sind:

- erstens der Prozeß der wirtschaftlichen und monetären *Globalisierung*, der von Kapitalismus und Industrialismus getragen wird;
- zweitens der Prozeß der konstitutionalistischen *Gewaltmonopolisierung* und Machtdifferenzierung, der zum Rechts- und Sozialstaat und zur Globalisierung, Regionalisierung und Lokalisierung der Räume und Gemeinschaften führt;
- drittens der Prozeß der kosmopolitischen *Individualisierung* und funktionalen Elitenbildung, der zur bürgerlichen Gesellschaft und zur Massenindividualisierung führt;
- und schließlich der Prozeß der *Säkularisierung*, der über die kathartische Erfahrung heteronomer und heterogener Kultur zu den Chancen und Risiken säkularer Kultur führt.

Diese vier ungleichzeitigen und ungleichgewichtigen Prozesse der europäischen, westlichen und universalen Sozialstrukturentwicklung halten durch ihre Intensität und Konflikthaftigkeit Moderne und Modernisierung mit katastrophischen Risiken in Bewegung. Nichts ist entschieden worden. Aber es bildet sich innerhalb der Idee von Gesellschaft, die Sozialstruktur regiert, eine Differenz zwischen Differenzierungs-, Assoziations- und Kommunikationsvergesellschaftung

auf der einen Seite und Konstitutionalisierungs-, Institutionalisierungs- und Dezisionsprozessen auf der anderen aus. Diese Unterscheidung betrifft alle vier Achsen der Sozialstrukturentwicklung gleichermaßen, wenn auch nicht zur selben Zeit und unter gleichen Bedingungen. Die Konstitution und die Differenzierung von Gesellschaft sind dabei in sich noch einmal hoch differenziert. Das hat die Konsequenz, daß wir in der modernen Gesellschaftstheorie von einem komplexen Netz interdependenter Handlungsträger, Handlungsmuster und Handlungssysteme ausgehen müssen. Die Tendenz zu immer allgemeinerer und abstrakterer begrifflicher Bestimmung der Gesellschaft, wie sie Raymond Williams angesprochen hat, verschärft sich unter der Frage nach der Modernisierung moderner Gesellschaften noch einmal massiv, so daß nur Jargon erzeugt wird, wenn wir Geschichte und Struktur des Gesellschaftsbegriffs nicht im Gedächtnis haben. Der zunehmenden Allgemeinheit und Abstraktion wird nicht nur durch die methodische und sachliche Verbreiterung der empirischen Sozialforschung in der Soziologie begegnet.

Auch die vertiefte historisch-anthropologische Reflexion auf die Ränder der Gesellschaftsbildung setzt sich dem Abstrahierungsprozeß entgegen. Aus der Perspektive der modernen Soziologie stellen sich hier entscheidende Fragen: die Frage nach der religiösen und mythologischen Verfassung gerade moderner Vergesellschaftung, die Frage nach der anthropologischen Kristallisation technischer Zwänge und Wahlchancen, den konstitutiven expressiven und mimetischen menschlichen Potenzen und der geschlechtlichen Natur sozialer Unterscheidungsmechanismen. Der zunehmende Allgemeinheits- und Abstraktionsgrad soziologischer Supertheorien und die wachsende historisch-anthropologische Kritik an den Grundlagen der Allgemeinheits- und Abstraktionsbildung haben mehr miteinander gemein, als die Beteiligten wahrnehmen möchten.

Das *fine-tuning* soziologischer Beobachtung, Analyse und Begriffsbildung hat eine paradoxe Konsequenz: Die Begriffsgeschichte zeigt deutlich, daß die Bestimmung allgemeiner Ressourcen der Gesellschaftbildung, der Grenzen und der Vermittlungsnormen, hohe Ambivalenzen produziert (vgl. den 1. Abschnitt). Diese Ambivalenzen nehmen nicht etwa ab, sondern vermehren sich, je empirischer die Gesellschaftsanalyse ist. Darüber hinaus werden zwei Rahmenbedingungen der unverzichtbaren Selbstgewißheit bürgerlicher Gesellschaften problematisch: die nationale Verfassung von Vergesellschaftungsprozessen und die zivilisatorische Verflechtung von Einheit und Vielheit, durch Disziplinierung und Autonomisierung.

Das *europäische Motiv* hat eine lange Geschichte in Europa, das für Aufklärung und Revolution ebenso zur Verfügung stand wie für Restauration und Totalitarismus. Diese relative Verfügbarkeit ist daraus entstanden, daß die alte europäische Geschichte seit dem hohen Mittelalter von einer nationalstaatlichen Geschichte überdeterminiert ist. Die Konklusion von Kapitalismus, Staatsschöpfung, Machtdifferenzierung und Christentum (Michael Mann) hat die verschiedenen Nationen geschaffen – und damit ein Anknüpfen an originäre Europa-Motive verunmöglicht. Europa muß erfunden werden, oder es kann es nicht geben. In diesem Sinne geht es um die Herstellung einer neuen Einheit. Sie mag wesentlich durch imaginäre Sehnsüchte getragen sein, die eine verlorene Einheit suchen, finden und wiederherstellen wollen, wie Dietmar Kamper vermutet. Faktisch hingegen ist der Weg zu einem verlorenen, historischen Europa verstellt – ein neues, politisch geplantes Gebilde hat das alte Motiv abgelöst.

Daß Europa nur an die Stelle der Nationen in Europa treten kann, gewinnt Sinn in der Reflexion auf die Gesellschaftsgeschichte. Als Beschwörung postnationaler Charakterologie ist die Rede von Europa lediglich das Phänomen einer bestimmten Übergangsgeneration. Die Europäisierung Europas ist auf der einen Seite ein Globalisierungsphänomen, das die allgemeinen Merkmale von Modernisierung und Modernität in der Konkurrenz und Kooperation auf der Ebene der Weltgesellschaft beschreibt. Auf der anderen Seite ist die Europäisierung ein Wiederholungszwang, der die Ordnungsleistung der Nation auf der Ebene von Großräumen einfordert. Diese mögen den Partikularismus des überkommenen Nationalismus hinter sich gelassen haben, aber sie werden die Realisierung der Weltgesellschaft in absehbarer Zukunft weder bewirken können noch ohne Umstände für wünschbar halten.

Die gesellschaftliche Ordnungsleistung wird gewiß nicht in der Herstellung einer gemeinsamen Sprache bestehen. Vielmehr geht es um die Verfassung der bevorstehenden informations-gesellschaftlichen Revolution, der Entwicklung curricularer Idealtypen europäischer Vielfalt und der Aushandlungs-, Kommunikations- und Infrastruktur eines europäischen *way of life*. Dieser Anpassungsprozeß erfolgt nicht mehr aus und in einer imperialen oder kolonialistischen Position, sondern kann unter Konkurrenzbedingungen auch scheitern oder zur Stagnation führen. Nicht zuletzt ist der Erfolg davon abhängig, daß auch die zweite Rahmenbedingung der bürgerlichen Gesellschaft, die kreative Verknüpfung von Vielheit und Einheit, auf dem erweiterten und vertieften Niveau der Globalisierung zur Verfügung gestellt bleibt. Die historisch vergifteten Fragestellungen von Kultur und Zivilisation, Gemeinschaft und Gesellschaft wiederholen sich auf dieser Ebene, ohne daß man wirklich aus der Geschichte lernen könnte, denn das kulturelle Widerspruchsniveau, wenn man so sagen will, ist dramatisch gestiegen. Eine lebbare, d. h. nicht konflikt-, aber gewaltfreie Modernisierung der Dialektik von Vielheit und Einheit ist nämlich davon abhängig, daß die historisch langsame und mordträchtige vierte Achse der Herausbildung moderner Sozialstruktur an Geschwindigkeit und Durchsetzung gewinnt. Gemeint ist der Prozeß der Säkularisierung, der von der zivilisatorischen Akzeptanz heterogener und heteronomer Zugehörigkeit und säkularer Kultur getragen wird. Die Beschleunigung und die Enträumlichung des bisherigen Globalisierungsprozesses verstärken die Ungleichzeitigkeit und Ungleichgewichtigkeit dieses sozialstrukturellen Prozesses, ohne daß ein Fortschritt an säkularer Kultur deutlich würde. Die formelle Säkularisierung ist Jahrhunderte alt, die reale sozialstrukturelle steht noch aus.

Gesellschaft ist von der Reflexion der Differenz bis in ihr Innerstes geprägt. Dem kann nur noch ein Gesellschaftsbegriff entsprechen, der Hegel vom Kopf auf die Füße stellt: Gesellschaft ist dann die Differenz als Einheit von Identität und Differenz. Die soziale Erfahrung der bürgerlichen Gesellschaft hat sich mit Marx umgekehrt. Die politische Erfahrung der Gesellschaft ist erst umkehrbar geworden, seit globale Ökonomie und europäische Revolutionen die verbliebenen bürgerlichen Eierschalen der Gesellschaft *sans phrase* zertrümmert haben. Die soziologische Engführung der Gesellschaftsideen tritt zurück, der historisch-anthropologische Reichtum wird vor unseren Augen ausgebreitet und ausgelegt, und die politische Phantasie beginnt sich aus dem Käfig der westlichen industriellen Moderne zu befreien. Aber nur mit Moderne, reflexiver Modernisierung und soziologischer Aufklärung kann die erneute globale Konstitution von Gesellschaftlichkeit gelingen.

Literatur

ADORNO, Th. W.: Gesellschaft. In: Evangelisches Staatslexikon, hg. v. R. Herzog u. a., 3. neu bearbeitete Aufl., Stuttgart 1987. ANDERSON, B.: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1993. BECK, U.: Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung, Frankfurt/M. 1993. DURKHEIM, E.: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/M. 1992. ELIAS, N.: Der Prozeß der Zivilisation, 14. Aufl., Frankfurt/M. 1989. GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 9. Aufl., Frankfurt/M.. 1971. GELLNER, E.: Nationalismus und Moderne, Berlin 1991. GIDDENS, A.: Die Konstitution der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988. GRIMM, J./GRIMM, W.: Deutsches Wörterbuch, Bd. 5, München 1984. HABERMAS, J.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1990. KAMPER, D.: Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik, München 1973. KAMPER, D.: Die Kosten der Einheit. Europa und das Problem radikaler Pluralität. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie, Bd. 3., H. 2 (1994). LUHMANN, N.: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1994. LUHMANN, N.: Gesellschaftsstruktur und Semantik IV, Frankfurt/M. 1995. MANN, M.: Geschichte der Natur, 2. Bde., Frankfurt/M. 1990/1. MORIN, E.: Szenarien eines künftigen Europa. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie, Bd. 3, H. 2 (1994). PARSONS, T.: Das System moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. 1985. PLESSNER, H.: Die Stufen des Organischen. In: Plessner, H.: Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt/M. 1970. RIEDEL, M.: Bürgerliche Gesellschaft. In: Ritter, J. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3., Basel/Stuttgart 1974. ROBERTSON, R.: Globilization, London 1993. SCHELER, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos, 7. Aufl., Bern/München 1966. SENNETT, R.: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens, Frankfurt/M. 1993. SIMMEL, G.: Philosophie des Geldes, 7. Aufl., Berlin 1977. TAYLOR, Ch.: Hegel and Modern Society, Cambridge 1979. WALLERSTEIN, I.: Rasse, Klasse, Nation, Hamburg/Berlin 1990. WEBER, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5. Aufl., Tübingen 1990. WILLIAMS, R.: Keywords. A Vocabulary of Culture and Society, London 1983.

Klaus Eder

Institution

Institution zwischen Kultur und Gesellschaft

Institutionen sind geronnene *Kultur*. Sie transformieren kulturelle Wertorientierungen in eine normativ verbindliche soziale Ordnung. Institutionen sind Ausdruck einer den Menschen gegenübertretenden objektiven Macht. In Institutionen drückt sich das soziale Faktum Gesellschaft aus. Sie sind Ausdruck einer über-individuellen Welt (Claessens 1980); so kommt Institutionen ein Zwangscharakter zu, den vor allem Gehlen (1940) und die konservative Soziologie/Sozialphilosophie zum Zentrum der Institutionentheorie gemacht hat.

Über diese sozialphilosophisch und methodologisch begründeten Theorien hinausgehend hat die sozial- und kulturanthropologisch orientierte Theorie der menschlichen Gesellschaft den Begriff der Institution zum zentralen analytischen Element der empirischen Gesellschaftsanalyse gemacht (Firth u. a. 1968). Je einfacher Gesellschaften, umso klarer zeichnen sich die Elemente der institutionellen Regelungen ab, denen sich selbst kleine Gruppen unterwerfen. Einfache Gesellschaften sind deshalb der Schlüssel zum Verständnis der elementaren Strukturen von Institutionen. Das ist bereits die Idee von Lévi-Strauss (1981) gewesen, der die Normierung von sozialen Tauschverhältnissen (den „einfachen" und den „erweiterten" Tausch) zum Ausgangspunkt der Analyse gesellschaftlicher Institutionen in einfachen Gesellschaften gemacht hat. Die grundlegenden anthropologischen Bedingungen sozialer Ordnung lassen sich an diesen Gesellschaften ablesen. Heiratsregeln, Wohnsitzregeln, rituelle Verhaltensvorschriften im Lebenslauf gehören zu den die gesellschaftliche Ordnung konstituierenden und reproduzierenden Institutionen.

Institutionen sind also Ideen über die Welt, denen ein sozialer Verpflichtungscharakter zukommt. Institutionen sind zu sozialen Regeln geronnene kulturelle Vorstellungen. Institutionen stellen eine kontrafaktische Ordnung her: Man weiß, welches die Regeln sind, auch wenn man sich nicht an sie hält. Diese Stabilität wird über interne und externe Sanktionen geleistet. Institutionen sind sowohl durch Internalisierung der Regeln verfestigte Verhaltensmuster als auch durch externe Sanktionsinstanzen stabilisierte Regeln. Diese Unterscheidung folgt in etwa der Differenz von Recht und Moral: Während *Moral* auf internalisierten Regelsystemen beruht, ist *Recht* ein durch Sanktionen und Generalität der Anwendung gekennzeichnetes Regelsystem. Diese Differenz hat Schwierigkeiten bei der Analyse von Gesellschaften nach sich gezogen, die das Recht im Sinne ausdifferenzierter politischer Institutionen nicht kennen. Dennoch sind nichtstaatliche Gesellschaften nicht Gesellschaften ohne Recht (Wesel 1985; Pospisil 1980, 1982).

Das Problem, das Institutionen lösen, ist die Herstellung eines interaktiven Handlungszusammenhangs. Institutionen stellen ein gemeinsam geteiltes Wissen dar, auf das sich die Beteiligten eines Handlungszusammenhangs gleichermaßen

beziehen können. Es geht nicht nur um das Zusammenhandeln von Menschen mit unterschiedlichen Interessen und Ideen. Es geht darum, daß sie überhaupt ein gemeinsames Wissen teilen, das Handlungen den Akteuren gegenseitig verständlich macht. Kulturelle Vorstellungen sind also das Material, aus dem Institutionen gebildet sind.

Diese kulturellen Ideen sind ihrerseits an Erfahrungen des Menschen mit seiner Umwelt gebunden. Kulturelle Vorstellungen entstehen zunächst daraus, daß Menschen durch Kultur sich von der *Natur* unterscheiden. Die Beziehungen zur Natur werden in symbolische Formen gebracht, Natur in Kultur transformiert. Die symbolisch verfügbare Natur wird dann benutzt, um die *soziale Ordnung* darzustellen. Daraus erklärt sich, warum Institutionen an natürliche Kreisläufe (den Kalender), an natürliche Phänomene (Eßtabus) oder an räumliche Muster gebunden werden (Bourdieu 1980; Eder 1988). Diese symbolische Einbettung normativer Regeln liefert jene grundlegende symbolische Selbstverständlichkeit, die institutionellen Regelungen vor aller diskursiven Begründung Stabilität verleiht.

Ein solches symbolisches Wissen reicht aber nicht aus, um Zusammenhandeln sicherzustellen. Es ist notwendige, aber nicht zureichende Bedingung für Institutionenbildung. Die zureichende Bedingung ist, daß kulturelle Formen internalisiert und sanktioniert werden. Das kulturelle Wissen muß immer wieder bestätigt werden und gegen Kritik und Zweifel abgesichert werden. Die Inszenierung von *Ritualen*, in denen sich die institutionelle Ordnung selbst darstellt und reproduziert, ist die elementare Form der sozialen Bestätigung kollektiv geteilter Wissensbestände. Eine besondere Form der Integration des Zweifels und Widerspruchs in die Selbststabilisierung von Institutionen sind die „Rituale der Rebellion" (Gluckman 1963), die sich in allen Gesellschaften finden. Das bekannteste Beispiel ist der Fasching (oder Karneval), in dem durch Umkehrung der Ordnung die gegebene Ordnung bestätigt wird (Scribner 1984). Die Inszenierung von *Diskursen* ist eine darauf aufgebaute, sie reflexiv wendende Form der Bestätigung kollektiv geteilten Wissens. Beide Formen institutioneller Selbstreproduktion haben mit *Sprache* zu tun: Rituale und Diskurse unterschieden sich nur im Typus sprachlicher Mittel, die für die Inszenierung einer institutionellen Ordnung benutzt werden (Bloch 1974).

Diese Bestimmungen sozialer Institutionen zeigen, daß Institutionen gerade nicht rational eingerichtete, von einem individuellen Geist erdachte Phänomene sind. Eine individuell-rationalistische Erklärung (die kaum mehr mit Erfolg vertreten wird) greift offensichtlich zu kurz, wenn es um nicht-intendierte Phänomene geht. Theorien rationaler Wahl als deren Weiterentwicklung sehen zwar von der Intentionalität des *outcome* ab und erklären Institutionen als nichtintendierte Konsequenzen rationalen Handelns (Kliemt 1985; Hechter 1990). Doch solche Modelle haben einen geringen Erklärungswert. Sie reduzieren den Anwendungsbereich auf soziale Situationen, die nicht mehr als zweckorientiertes Handeln fordern. Doch zu erklären ist, wie Institutionen entstehen, die solches Handeln ermöglichen und von anderen normativen Bindungen abkoppeln können. Eine Theorie sozialer Institutionen muß also unabhängig von handlungstheoretischen Annahmen gebaut werden. Institutionen entstehen im Zusammenhandeln von Menschen und erzeugen aus sich heraus Formen, die dem individuellen Handeln Richtung und Orientierung geben. Sie erzeugen Formen, die es ermöglichen, daß Menschen überhaupt Dinge zusammen tun können. Institutionen sind ein überindividuelles Phänomen, das sich der Beobachtung nur a posteriori erschließt, de-

ren Logik jedoch in einer rekonstruktiven Einstellung erfaßt werden kann. Mary Douglas hat diese überindividuelle Eigenschaft von Institutionen auf den Punkt und Begriff gebracht: Institutionen denken (Douglas 1986). Sie tun dies seit Beginn der Geschichte menschlicher Gesellschaften, und es ist diese Geschichte, die wir als *soziale Evolution* bezeichnen. Die einfachen Gesellschaften liefern die elementaren Bausteine einer Theorie sozialer Institutionen. Die komplexeren Gesellschaften, Imperien und die moderne Weltgesellschaft, variieren diese Strukturen. Der Mechanismus der Variation ist die Fähigkeit sozialer Institutionen, denken zu können (Bruns/Dietz 1992).

Institutionen in traditional begründeten gesellschaftlichen Ordnungen

In Gesellschaften, die wir als traditionale bezeichnen, also jenen, die die menschliche Geschichte in den letzten 5000 Jahren geprägt haben, werden die elementaren Strukturen sozialer Institutionen weiter entwickelt und komplexer gebaut. Diese Gesellschaften erzeugen Varianten institutioneller Regelungen, die mit dem wachsenden Ressourcenpotential dieser Gesellschaften zusammenhängen. Die für die Gesellschaften konstitutive Institution ist die Institution der *Hierarchie* (Dumont 1967), die Macht- und Ungleichheitsbeziehungen in einer komplexeren und stabileren Form in soziale Ordnungen einbaut. Solche Institutionen bedürfen einer besonderen Rechtfertigung. Sie sind nicht mehr selbstverständlich.

Die in solchen Institutionen verkörperte Macht und Ungleichheit wird durch besondere Ideensysteme abgesichert, die ihrerseits intellektuelle Spezialisten notwendig macht (Eisenstadt 1982). Die Konstruktion einer „Hierarchie", einer heiligen Ordnung, die schon immer so bestand, hinterläßt ihre Spuren bis in die Sprache. Benveniste (1969) hat in seinen berühmten Studien die in die indo-europäischen Sprachen eingebauten Strukturen der hierarchischen Ordnung der Welt gezeigt (Duby 1981). Institutionen sichern so eine Welt, die sich von der Natur weit entfernt und die symbolische Repräsentation der Welt über logische Begriffsarbeit für die ideologische Repräsentation der Welt verfügbar gemacht hat.

Institutionen in der modernen Gesellschaft

In der modernen Gesellschaft hat die entstehende Marktgesellschaft und die Transformation traditionaler politischer Herrschaft das Problem sozialer Institutionen neu gestellt (Belshaw 1965; Weber 1956). Der Geltungsgrund von Institutionen ist nicht mehr sichergestellt, weil die dafür notwendigen Weltbilder nicht mehr den kulturellen Geltungsansprüchen auf Richtigkeit und Wahrheit entsprechen können. Der Rationalisierungsprozeß der Moderne hat den Institutionen, die die traditionale Ordnung sicherstellten, den Boden entzogen (Habermas 1992).

Zugleich werden in einer Welt, die zunehmend komplexere Interaktionssysteme aufbaut, die Ansprüche an Orientierungsleistungen von Institutionen höhergeschraubt – ein Problem, das Gehlen umgetrieben hat. Damit geraten soziale Institutionen in ein sich verstärkendes Dilemma: auf der einen Seite ihre sicheren Geltungsgründe zu verlieren, auf der anderen Seite mit zusätzlichen Aufgaben und Funktionen belastet zu werden. Die Entlastungsfunktion, die Gehlen Institu-

tionen zuschreibt, wird ebenso wenig mehr angemessen erfüllt wie die Integrationsfunktion.

Dieses Dilemma kann auf zweierlei Weise aufgelöst werden: Entweder werden die Funktionen durch neue soziale Arrangements erfüllt oder sie werden anders begründet. Die Moderne zeichnet sich dadurch aus, daß sie beide Wege gleichzeitig versucht hat. Diese Spannung begründet die institutionelle Spannung und die damit verbundene Dynamik der Moderne. Koselleck hat dieses Dilemma und seine Auflösung im Begriff der Geburt der bürgerlichen Gesellschaft aus der Kritik gefaßt (Koselleck 1973).

Die moderne Neubegründung von Institutionen

Die Begründung sozialer Institutionen nach dem Ende der religiös verankerten Weltdeutungen wird in der *Aufklärung* im Programm einer Neubegründung der Welt aus der Erkenntnisfähigkeit des Menschen gesucht. Doch der Bezug auf die Erkenntnisfähigkeit führt dazu, die Grundlagen kollektiv geteilter Weltbilder in Frage zu stellen. Was kollektiv gelten kann, ist der prinzipiellen Kritik menschlicher Erkenntnis ausgesetzt. Was gilt, gilt, solange es der Überprüfung standhält. Damit aber werden die symbolischen Grundlagen von Institutionen brüchig. Institutionen reduzieren sich auf bloße Mittel zu brüchigen Zwecken. Sie erscheinen als rationale Veranstaltungen, um beliebige, nicht mehr weiter begründbare Zwecke zu realisieren. Der Zweck von Institutionen wird kontingent. Die damit verbundene Entzauberung von Institutionen führt allerdings in ein Dilemma, das Max Weber klar gesehen hat: in den Zwang einer Neubegründung moderner Institutionen jenseits ihrer Zweckrationalität. Auch die Auswege werden von ihm benannt: einerseits Charisma und charismatische Führung, andererseits neue Götter, die Rückkehr des Polytheismus in der Moderne. Beide Versuche, das Dilemma der Kontingenz von Institutionen (und die damit verbundene Beliebigkeit *sozialer Ordnung*) zu lösen, signalisieren nur das Problem: zu verstehen, welches die neuen Grundlagen der Institutionalisierung der Moderne sind.

Die historische Analyse moderner Institutionenbildung zeigt, daß es eine Reihe von funktional spezifischen Lösungen für das Problem moderner Institutionenbildung gegeben hat. Eine erste ist die politische: Moderne Institutionen werden auf die Idee demokratischer Zustimmung gegründet. Die für das ökonomische System bestimmende Lösung war die Entfesselung kapitalistischen Gewinnstrebens durch die Institution des Markts. Die für die bürgerliche Gesellschaft jenseits von Staat und Ökonomie konstitutive Lösung war die Idee der Gesellschaft als einer Gesellschaft von Assoziationen, in denen sich der Geist universaler Gemeinschaft (der „civil society") realisiert.

Was auch immer die Versuche waren, die sich herausbildenden institutionellen Grundlagen der modernen Gesellschaft zu verstehen und zu begreifen, es bleibt ein gemeinsames Moment dieser Versuche: Auch moderne Institutionen kommen nicht ohne eine symbolische Verankerung aus. Hauriou (1965) hat diese Verankerung mit dem Begriff der „idée directrice"; der *Leitidee von Institutionen*, zu fassen gesucht (Rehberg 1994; Luhmann 1986). Leitideen sind nicht mehr notwendig an universelle Erklärungen der Welt, an umfassende Glaubenssysteme gebunden. Sie sind bereichsspezifische Ideen, mit denen ein Konsens sachlich, zeitlich und

sozial limitiert unterstellt wird. Leitideen sind knappe Ressourcen, die nicht beliebig vermehrbar und besonders inflationsgefährdet sind.

Die Kritik der Institutionen

Die Alternative zum Versuch, die in der Moderne sich evolvierenden Institutionen mit neuen, funktional spezifischen Leitideen zu versehen, ist die prinzipielle Kritik moderner Institutionen und die Utopie einer Gesellschaft jenseits der Institutionen. Während Marx die Begründung der Kritik kapitalistischer Institutionen schrieb und daraus die Idee einer politischen und sozialen Bewegung ableitete, aus der sich soziale Ordnung naturwüchsig ergeben sollte, ist der „Marsch durch die Institutionen" das Motto der Kritik der modernen Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts geworden.

Die Verflüssigung von Institutionen durch das kollektive Handeln von sozialen Bewegungen ist das Phänomen gewesen, das gleichermaßen die Theoretiker des Sozialismus im letzten Jahrhundert (nicht nur Marx) wie die Theoretiker der postindustriellen Gesellschaft und ihrer neuen sozialen Bewegungen fasziniert hat (Touraine 1978; Neidhardt/Rucht 1992; Alberoni 1984). Die „Bewegungsgesellschaft" ist die Utopie gewesen; die Institutionalisierbarkeit der Bewegungsgesellschaft blieb das ungelöste Problem (Eder 1995b). Der Sozialismus ebensowenig wie der Postmaterialismus entkommen der Instrumentalisierung ihrer eigenen Ideen. Die institutionelle Dynamik entgleitet der ideellen Kontrolle und wird entweder zu einer bürokratisch-rigiden Gesellschaftsmaschine oder zu einem medial vermittelten Kommunikationszusammenhang, in dem das, was sich bewegt, den Gesetzen massenmedialer Kommunikation unterworfen wird. Die Theorie hat diese Bewegung allerdings nur mit Trauer und dem Rückzug aus der Gesellschaft begegnen können. Die Mode individualistischer Theorien in den Sozialwissenschaften ist ein Ergebnis dieses Prozesses. Der überindividuelle Charakter sozialer Ordnung ging im polemischen Angriff gegen das „alteuropäische" Erbe des „Holismus" allerdings verloren, ein hoher Preis, den die Theorie sozialer Institutionen damit zu bezahlen hatte.

Die spätmoderne Wiederentdeckung der Institutionen

Dahrendorf hat gegen die ausschließliche theoretische Beschäftigung mit der Kritik der Gesellschaft in der Gesellschaft und der Instrumentalisierung der Sozialwissenschaften für diese Kritik darauf hingewiesen, daß Institutionen über die Kritik in der Gesellschaft hinaus Bestand haben und daß dies der Gegenstand eines Verstehens von Vergesellschaftungsprozessen sein müßte. Gegen das „Kribbeln und Krabbeln" in der Gesellschaft betont Dahrendorf die permanente Evolution und Reproduktion von Institutionen (Dahrendorf 1989).

Die theoretische Antwort auf diese Problemstellung ist der „Neo-Institutionalismus" in den Sozialwissenschaften, der die Entstehung, Dynamik und Reproduktion von Institutionen auf eine theoretische Grundlage jenseits von Modellen des rationalen Aktors und jenseits des normativistischen Paradigmas von Parsons stellt (DiMaggio/Powell 1991, S. 15 ff.) und eine Wende hin zu einer neuen Verknüpfung von kognitivistischen und rationalistischen Erklärungen (March/Olsen

1984; Olsen 1992). Der neue (oder Neo-)Institutionalismus ist geteilt in (mindestens) zwei Lager. Ein erstes Lager ist das der Ökonomen und Politikwissenschaftler, das die Logik der nicht-intendierten Folgen rationalen Handelns zum Thema macht und die Bedingungen analysiert, unter denen diese Folgen vermieden werden können. Ein zweites Lager ist der aus der Organisationssoziologie und Kultursoziologie kommende soziologische Neo-Institutionalismus. Es ist die grundlegende Annahme des neo-institutionalistischen Ansatzes der *Organisationssoziologie*, daß die Stabilisierung und das Funktionieren organisatorischer Strukturen normativen *und* funktionalen Bezugspunkten zugleich verpflichtet ist. Institutionen sind definiert als instrumentelle Steuerungs- *und* symbolische Integrationsmechanismen.

Charakteristisch für die *moderne Gesellschaft* ist die organisatorische Differenzierung und funktionale Spezifizierung von Handlungsfeldern. Die ökonomischen Institutionen des Kapitalismus tun dies durch Firmen, Märkte und Vertragssysteme, *relational contracting* (Williamson 1985). Die kulturellen Institutionen normieren Alltagshandeln durch das gegenseitige Grüßen, das angemessene Verhalten in geselligen Situationen, die Ritualisierung lebensgeschichtlicher Übergänge („rites de passage"). Die politischen Institutionen des modernen Rechtsstaats (Habermas 1992) tun dies durch politische Organisationen (Parteien), Gewaltenteilung (Legislative, Judikative, Exekutive) und in unterschiedlicher Weise formalisierte Verhandlungssysteme.

Das Verhältnis dieser Institutionen ist durch funktionale Spezifizierung gekennzeichnet. Kulturelle Institutionen werden unpolitisch und haben nichts mehr mit Wahrheit und Richtigkeit zu tun. Sie sind *Regelsysteme* für symbolische Formen, in denen es um Regeln zur Herstellung einer kollektiven Einbildungskraft geht. Ökonomische Institutionen werden ebenfalls unpolitisch: Ökonomisches Handeln wird auf individuelle Interessenverfolgung, ökonomische Handlungssysteme werden auf Situationen rationaler Wahl reduziert. Dieser Entpolitisierung kultureller und ökonomischer Institutionen entspricht eine zunehmende Politisierung politischer Institutionen. Diese Politisierung ergibt sich daraus, daß politische Institutionen die Randbedingungen für ökonomische und kulturelle Institutionen herstellen. Aus dieser komplexen Interdependenz ergeben sich funktional spezifische Reproduktionsprobleme von Institutionen, unterschiedliche funktionale Bezüge und unterschiedliche Leitideen für moderne Institutionenbildung.

Die moderne Differenzierung von kulturellen, ökonomischen und politischen Institutionen

Ökonomische und kulturelle Institutionen werden in der Moderne aus politischen Handlungszusammenhängen ausdifferenziert und als „unpolitische" Institutionen spezifiziert. Sie sind damit nicht mehr gezwungen, Macht zu verteilen und politischen Begründungsansprüchen zu genügen. Sie können unter der Prämisse funktionieren, daß sie mit Politik nichts zu tun haben.

Vertrag als Institution

Ökonomische Institutionen wie der Markt setzen Interessenhandeln voraus, das seinerseits historisch-anthropologisch unwahrscheinlich ist (Polanyi 1968). Ihre Entstehung ist evolutionär unwahrscheinlich und hat dort, wo sie sich durchsetzen konnten, eine ungeheure wirtschaftliche Entwicklungsdynamik ausgelöst. Eine pathologische Form ist die Ausdifferenzierung der Institution des Marktes und Vertrages bei Aufrechterhaltung traditionaler institutioneller Leitideen wie Ehre und Blut. Das bekannteste Beispiel für diesen institutionellen Zwitter in der Moderne ist die Mafia (Gambetta 1992).

Die Kritik der theoretischen Naivität der Neoklassik und die Selbstkritik der ökonomischen Theorie haben diese Besonderheit ökonomischer Institutionen herausgearbeitet. Das Ergebnis ist der neue *ökonomische Institutionalismus* (North 1990; Williamson 1985), der vor allem jenseits der rationalen betrieblichen Organisation die Institution des Marktes und des (privatrechtlichen) Vertrages als Idealtypen moderner ökonomischer Institutionen herausgearbeitet hat. Damit wird innerhalb der ökonomischen Theoriediskussion thematisch, daß die Annahmen ökonomischen Handelns als eines anthropologisch verankerten Handelns historischer Natur sind. Erst die Herausbildung spezifischer institutioneller Kontexte hat ökonomisches Handeln im Sinne der modernen Theorie konstituiert. Machtentlastetes und kulturentlastetes, bloßes egoistisches Interessenhandeln ist eine evolutionäre Unwahrscheinlichkeit, die in der Moderne gedacht, wenn auch kaum realisiert wurde. Doch entscheidend ist ein anderes: daß ökonomisches Handeln auf die Leitidee des rationalen individuellen Handelns sich berufen kann und daraus seine kollektive Anerkennung gewinnt.

Kultur als Institution

Kultur, von der Alltagskultur des Grüßens bis hin zur Hochkultur künstlerischer Produktion, wird organisatorisch von Politik und Ökonomie differenziert und als ein Besonderes institutionalisiert. Weder Moral noch Zweckmäßigkeit bestimmen, was kollektiv geteilte kulturelle Ausdrucksformen zu legitimen symbolischen Formen macht.

Die *Leitidee* moderner kultureller Institutionen ist „Individualität". Individualität als Institution ist ein Paradox, bedeutet dies doch, Institutionen auf eine kollektiv geteilte Idee von Individualität zu gründen. Handlungen, die sich nicht auf Individualität und Individualisierung berufen können, werden in der institutionalisierten Kultur der Moderne nicht mehr akzeptiert. Mode, individuelle Selbstdarstellung im Alltag, kultureller Geschmack, all dies wird dadurch zu einer institutionellen Form, daß es sich als ein Individualisierendes darstellen kann.

Diskurs als politische Institution

Mit der Ausdifferenzierung *politischer Institutionen* in der Moderne wird das „Politische" durch einen spezifischen Problembezug definiert: nämlich als kollektiv akzeptierte Konfliktlösung bzw. Entscheidung von normativ strittigen Fragen (Abel 1973; Göhler 1987). Dieser Prozeß hat zum Umbau der Geltungsgründe

politischer Herrschaft geführt. Politik wird an explizite kollektive Zustimmung gebunden. Der Rekurs auf die Prinzipien kollektiver Zustimmung wird ihr letzter Legitimationsgrund (Eder 1985). Politik wird nach dem Modell des Diskurses veranstaltet. Eine institutionentheoretische Perspektive fragt allerdings nicht danach, wie diskursiv Verfahren kollektiver Zustimmung wirklich sind (das wäre die rein normative Frage, die ihrerseits wieder zum Thema eines Diskurses oder einer institutionalisierten Auseinandersetzung werden kann). Sie fragt vielmehr nach den organisatorischen Implikationen dieses Modells.

Aus einer (neo-)institutionalistischen Perspektive, die symbolischen Formen eine entscheidende Rolle zuschreibt, lassen sich diskursive Verfahren als symbolische Inszenierungen ihrer eigenen Geltungsansprüche, ihrer „Leitidee" beschreiben. Sie lassen sich dann stabilisieren, wenn es gelingt, öffentliche Diskurse zu inszenieren und damit politischen Institutionen ein hohes Maß an Selbstverständlichkeit, an „Unverfügbarkeit" zu verleihen (Rehberg 1994).

Die Bedingungen für eine Stabilisierung diskursiv begründeter politischer Institutionen sind allerdings mit Paradoxen verbunden. So führt die Optimierung von kollektiver Deliberation und Partizipation aller in schwierige Organisationsprobleme, weil sich beide Optimierungsparameter im Wege stehen (Eder 1995a). Die Institutionalisierung demokratischer Organisationsformen ist allerdings ohne den Rekurs auf solche Leitideen nicht mehr denkbar.

Eine reflexive Theorie der Institution

Das Problem, das Institutionen lösen, ist die Koordination von Organisationen (kollektiven Akteuren) und individuellen Akteuren (Ostrom 1990). Solche Institutionen reichen vom „Händeschütteln" bis hin zu „Regimes internationaler Beziehungen". Es geht dabei immer um eine identische Frage, nämlich darum, wie Unsicherheit bewältigt wird und wie Situationen vereinfacht werden, um Entscheidungen in komplexen Situationen treffen zu können.

Institutionen sind nicht nur normativer Natur. Sie haben auch eine kognitive Komponente. Kognitiv heißt, daß normative Regeln immer zugleich in einer symbolisch strukturierten and damit kognitiv verfügbaren Welt verankert sind. Diese kognitive Basis wird mit Begriffen wie Klassifikationen, Skripts oder Schemata gefaßt, Begriffe, die darauf hinweisen, daß es sich um *symbolische Formen* mit einer ihnen eigenen Struktur handelt.

Moderne Institutionen unterschieden sich von traditionalen Institutionen nicht im Charakter normativer Regelungen, sondern in der Struktur ihrer kognitiven Basis. Die Ausdifferenzierung kultureller Institutionen (und die damit verbundene Ausdehnung der Organisation von Kultur; Blau 1989) erlaubt die reflexive Organisation kultureller Praxis, die Institutionalisierung von Kunst um ihrer selbst willen, die Institutionalisierung kollektiver Moden als einem Selbstzweck. Die Ausdifferenzierung ökonomischer Institutionen führt zu einem strukturell analogen, substantiell sehr unterschiedlichem Ergebnis: die Organisation ökonomischen Handelns um seiner selbst willen, die im Medium des Geldes sich selbst steuert (Luhmann 1984). Das ökonomische Handeln steuert sich selbst nicht einfach wegen der rationalen Orientierung des Beteiligten, sondern deswegen, weil das Handeln anhand den in Geld meßbaren Folgen reflexiv gesteuert wird. Die Gestaltung der Verhältnisse bleibt damit an der Politik hängen. Die reflexive

Steuerung *politischer Institutionen* hat sich seit Beginn der Neuzeit an der Idee der demokratischen Organisation des politischen Prozesses orientiert. Diskurse werden als sich selbst über das Medium rationaler Auseinandersetzung regulierende reflexive Institutionen zum Organisationsprinzip politischer Institutionen. Dies ist die Folge der Evolution von Institutionen und zugleich der Engpaß der weiteren Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.

Literatur

ABEL, R. L.: A Comparative Theory of Dispute Institutions in Society, Law & Society Review 8 (1973), S. 17-347. ALBERONI, F.: Movement and Institution, New York 1984. BELSHAW, C. S.: Traditional Exchange and Modern Markets, Englewood Cliffs 1965. BENVENISTE, E.: Le vocabulaire des institutions européennes, Paris 1969. BLAU, J. R.: The Shape of Culture. A Study of Contemporary Cultural Patterns in the United States, Cambridge 1989. BLOCH, M.: Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? In: Archives Européennes de Sociologie 15 (1974), S. 55-81. BOURDIEU, P.: Le sens pratique, Paris 1980. BURNS, T. R./DIETZ, T.: Institutionelle Dynamik. Ein evolutionärer Ansatz. Journal für Sozialforschung 32 (1992), S. 283-306. CLAESSENS, D.: Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie, Frankfurt/M. 1980. DAHRENDORF, R.: Einführung in die Soziologie. In: Soziale Welt 40 (1989), S. 2-10. DIMAGGIO, P. J./POWELL, W. W.: Introduction. In: Powell, W. W./DiMaggio, P. J. (Ed.): The New Institutionalism in Organizational Analysis, Chicago 1991, S. 1-38. DOUGLAS, M.: How Institutions Think, Syracuse 1986. DUBY, G.: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus, Frankfurt/M. 1981. DUMONT, L.: Homo Hierarchicus, Paris 1967. EDER, K.: Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland, Frankfurt/M. 1985. EDER, K.: Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft, Frankfurt/M. 1988. EDER, K.: Die Dynamik demokratischer Institutionenbildung. Strukturelle Voraussetzungen deliberativer Demokratie in fortgeschrittenen Industriegesellschaften. In: Nedelmann, B. (Hg.): Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft „Politische Institutionen", Opladen 1995a. EDER, K.: Die Institutionalisierung sozialer Bewegungen. Zur Beschleunigung von Wandlungsprozessen in fortgeschrittenen Industriegesellschaften. In: Müller, H. P./Schmid, M. (Hg.): Sozialer Wandel. Modellbildung und theoretische Ansätze, S. 267-290, Frankfurt/M. 1995b. EISENSTADT, S. N.: The Axial Age, the Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics. In: Archives Européennes de Sociologie 23 (1982), S. 294-314. FIRTH, R.: Institutionen in primitiven Gesellschaften, Frankfurt/M. 1968. GAMBETTA, D.: The Sicilian Mafia. The Business of Private Protection, Cambridge 1992. GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt/M. 1987. GLUCKMAN, M.: Order and Rebellion in Tribal Africa, London 1963. GÖHLER, G.: Grundfragen der Theorie politischer Institutionen, Opladen 1987. HABERMAS, J.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/M. 1992. HAURIOU, M.: Die Theorie der Institution und zwei andere Aufsätze, Berlin 1965. HECHTER, M.: The Emergence of Cooperative Social Institutions. In: Hechter, M./Opp, K. D./Wippler, R. (Ed.): Social Institutions. Their Emergence, Maintenance and Effects, New York

1990, S. 13-34. KLIEMT, H.: Moralische Institutionen. Empiristische Theorien ihrer Evolution, Freiburg 1985. KOSELLECK, R.: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt/M. 1973. LÉVI-STRAUSS, C.: Les structures élémentaires de la parenté, 2. Aufl., Paris/Den Haag 1967; dt. Fassung, Frankfurt/M. 1981. LUHMANN, N.: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M 1984. LUHMANN, N.: „Distinctions directrices„. Über Codierung von Semantiken und Systemen. In: Neidhardt, F./Lepsius, M. R./Weiß, J. (Hg.): Kultur und Gesellschaft, Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1986. MARCH, J. G./OLSEN, J. P.: The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life. In: American Political Science Review 78 (1984), S. 734-739. NEIDHARDT, F./RUCHT, D.: Auf dem Weg in die „Bewegungsgesellschaft"? Über die Institutionalisierbarkeit von sozialen Bewegungen. Berlin 1992. NORTH, D. C.: Institutions, Institutional Change and Economic Performance, New York 1990. OLSEN, J. P.: Analyzing Institutional Dynamics. Staatswissenschaften und Staatspraxis 3 (1992), S. 247-271. OSTROM, E.: Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action. New York 1990. POLANYI, K.: The Economy as an Instituted Process. In: Dalton, G. (Ed.): Primitive, Archaic and Modern Economies, Boston 1968, S. 139-174. POSPISIL, L.: Recht contra Moral: Eine Lösung für das Problem des australischen Acht-Klassen-Heirats-Systems. In: Fikentscher, W./Franke, H./Köhler, O. (Hg.): Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen, Freiburg/München 1980. POSPISIL, L.: Anthropologie des Rechts. Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Kulturen, München 1980. REHBERG, K.-S.: Institutionen als symbolische Ordnungen. Leitfragen und Grundkategorien zur Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen. In: Göhler, G. (Hg.): Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie, Baden-Baden 1994. SCRIBNER, B.: Reformation, Karneval und die „verkehrte Welt". In: Dülmen, R. v./Schindler, N. (Hg.): Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags, Frankfurt/M. 1984, S. 117-152. TOURAINE, A.: La voix et le regard, Paris 1978. WEBER, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1956. WESEL, U.: Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften. Umrisse einer Frühgeschichte des Rechts bei Sammlern und Jägern und akephalen Akkerbauern, Frankfurt/M. 1985. WILLIAMSON, O. E.: The Economic Institutions of Capitalism. Firms Markets, Relational Contracting, New York 1985.

Rudolf Zur Lippe

Raum

„My lady is roaming", William Shakespeare

Wir können uns immer nur mit dem, was wir Zeit und was wir Raum nennen, zugleich beschäftigen. Wenn wir darüber eine hinreichend ausdrückliche Verständigung mit uns selbst, das heißt in unserem je eigenen Bewußtsein, und miteinander, das heißt im kulturellen Verständnis und Verhältnis der Menschen zueinander und zur übrigen Welt haben erreichen können, werden wir uns selbstverständlich auch dem einen oder dem anderen für sich zuwenden. Gerade ein solches Grundverständnis aber ist entscheidenden Denktraditionen des Abendlandes, Europas, des Westens ganz und gar fremd. Deshalb gilt es zunächst, unsere gewohnten, scheinbar selbstverständlichen Vorstellungen in Frage zu stellen, um ihre Rolle und Funktion in dem Kapitel historischer Anthropologie, das wir selbst leben, deutlich werden zu lassen.

Das halte ich für unerläßlich, einmal, weil zu unseren Gewohnheiten gehört, unsere eigenen Vorstellungen als Kategorien zu fassen und alle anderen Vorstellungen, wenn wir überhaupt uns für sie zu interessieren bereit sind, mehr oder weniger in diesen Kategorien auffassen zu wollen. Zum anderen halte ich Erweiterungen und Veränderungen unserer herrschenden Begriffe von Zeit und Raum für notwendig und heilsam. Als notwendig sind sie längst durch unlösbare Widersprüche erwiesen, die sich für Physik, Psychologie und andere Wissenschaften ergeben haben. Heilsam können sie da wirken, wo wir im Leben und Erleben zu unpraktischen oder unsinnigen oder zu gar keinen Erklärungen vom Zusammenspiel der Welt gekommen sind.

Augustinus hat gefragt: „Mein Gott, was ist die Zeit?" und Antworten von erschütternder Modernität gegeben. Als Zeit galt ihm bereits der in Einheiten gemessene Ablauf; das Andere war Ewigkeit und gehörte zu Gott. Nach dem Raum hat er nicht gefragt. Ist unsere Raumerfahrung länger naiv geblieben? Naiv und spontan drückt noch heute sich existentielle Verwirrung oder gar Angst in der Frage aus: „Wo bin ich? Wie wird mir?" Da verstehen wir noch unmittelbar die Seelenfahrten in der „Zauberflöte", auch wenn wir lächeln, wo sie sich mit dem Ausruf „Hilfe! Hilfe!" verbinden.

Mit diesem Wo fragen wir nach einem Ort, nicht nach kartographischen Angaben. Dabei ist die Einheit von Ort und Geschichte anwesend. Am Nicht-Ort, am Ab-Ort, am *non-lieu*, wie Duvignand es nennt, gibt es keine Geschichte. Da fallen wir aus der Zeit der Welt. Das Ticken der Uhren mag dazu den Takt schlagen.

Für die Zeit haben wir drei Reiche und eine Richtung erfunden. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Unter dem Zeittakt ist fast alles schon Vergangenheit oder noch Zukunft; Gegenwart zieht unter dieser Strategie sich zu einer Membrane zusammen, die Vorher und Nachher trennt. Gegenwart ist aber „die einzige Verabredung mit der Welt", die wir haben und in der wir etwas gestalten können;

so erinnert uns Jeanne Hersch. Und so kann Ort, gelebter Raum nur in der Gegenwart sich ereignen. Augustinus hat wohl gesehen, daß wir Zeit noch anders als in den Einheiten des Zeitpfeils leben. Nachdem er diese als eine objektive dargestellt hat, wenn auch der Begriff so nicht genannt wird, fällt ihm die andere ins Subjektive; er spricht von der Psychologie, in der Vergangenheit zu Erinnerungen und Zukunft zu Erwartungen wird – *memoriae et expectationes*, also Projektionen, von denen die Zweite, die Erwartung, bereits deutlich etwas mit der Absicht, dem Zweck, der Zielgerichtetheit des modernen *purpose* verbindet. Wie stark dies schon von dem neuzeitlichen Aktivitätsprinzip bestimmt war, ist wohl schwer zu sagen.

Interessant ist zu untersuchen, wie Raum parallel dazu behandelt worden ist. Wieweit ältere Vorstellungen und Weltbeziehungen aus mythischer oder magischer Zeit fortgewirkt haben, läßt sich nur an einzelnen Zeugnissen ahnen. So haben die römischen Landvermesser, *agromensores*, ihr metronomisches Geschäft noch lange in einer gewissen Tradition der Priester betrieben, die einmal die Aufgabe hatten, das Himmelsgeschehen, *templa*, in einer *consideratio* auf die Erde zu projizieren und so, durch ihre *contemplatio*, die Stadtgründung am *umbelicus*, am jeweiligen Nabel der Welt, zu erneuern. So wurde der Ort der Geschichtsgemeinschaft rituell in der kosmischen Polarität von Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, von Mittag und Mitternacht verortet.

Das Prinzip der Vierung, von der Mitte her nach den Himmelsgegenden ausgerichtet und von der Stadtmauer eingekreist, war so sehr Unterpfand dieser Geschichte, daß jedes römische Heerlager irgendwo am Mittelmeer oder im Norden das Schema wiederholen mußte; dabei ist freilich immer mehr das Viereck der äußeren Umgrenzung hervorgetreten, Vorläufer des Rasters, das heute bis zum Schema verselbständigt unsere Städte- und Landschaftsplanung beherrscht. Freilich begegnet uns das Prinzip schon im frühen fünften Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung im Plan für den Wiederaufbau von Milet nach der Zerstörung durch die Perser. Seine Rationalität im Sinne einfachsten geometrischen Überblicks setzt sich gegen die Geschichte durch, und zwar in einer griechischen Kolonie Kleinasiens. Wie wenig offensichtlich der Zusammenhang mit „Landnahme" als Prinzip von Raumordnung im geographischen und von Rechtsordnung im abstrakt normatorischen Sinne auch sein mag, den Carl Schmitt zum Typus staatlich geprägter Rechts- und Weltauffassung schlechthin erhoben hat, die Analogie des verfügenden Zugriffs, der abstrakten Projektion, herrschaftlicher Vernunft auf einen als geschichtslos behandelten und damit zeitlos gemachten Raums drängt sich umso mehr auf. Einer der Begründer der antiken Geometrie, Tales, stammt aus eben diesem Milet. Wie spürbar immer durch die Pythagoräische Geometrie hindurch noch kosmologische Erfahrungen gewesen sein mögen, in der Euklidischen Zusammenfassung dieser Schritte ist, wie immer unschuldig, die Entzeitlichung von Raum endgültig angelegt. Das verstehe ich so, wie in den Ordinalzahlen noch Zeit, nämlich die Zeit des Zählens, enthalten ist, während die Kardinalzahlen vom Akt des Zählens und seinem Rhythmus gewissermaßen emanzipiert – oder entblößt – sind. Dies hängt zusammen mit der elementaren Unterscheidung einer endlichen Welt von einer unendlichen. Der Raum Euklids war definitorisch zur Meßbarkeit seiner drei Dimensionen von Breite, Höhe, Tiefe abstrahiert. Für Euklid – wenn es denn einen Mann dieses Namens im Alexandria des dritten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung gegeben hat – war diese zweifellos eine Art von Instrument wie ein Lineal oder ein Zeichendreieck, nur *in ab-*

stracto. Es wurde an eine höchst konkrete, vermutlich immer noch verwirrend konkrete, endliche Welt als ein brauchbarer Kontrast herangetragen. Allerdings wurde ihm keine entsprechende begrenzende Anwendungsanweisung beigegeben.

So wurde der euklidische Raum zu einer Art Höllenmaschine, für die der Beatles-Film „The Yellow Submarine" ein spätes, hervorragendes Bild geschaffen hat: *Mr. Nowhere* sitzt in einem riesigen Rasenmäher, den er durch eine Landschaft steuert und der, wo er entlangfährt, die Landschaft tilgt wie ein Staubsauger, bis die Leinwand völlig leer ist. Dieses Prinzip steckt in der Definition der Linie als einer grundsätzlich endlosen. Wenn einmal die Linien des „dreidimensionalen Raumes", eines leeren Gedankenkonstruktes, ihrer Endlosigkeit folgen, dann gibt es ein Unendliches, das irgendwie grundsätzlich vom Endlichen unterschieden wäre, nicht mehr. Dann ist die Welt zu dieser oder jener, eher zufälligen Möblierung eines endlos sich ausdehnenden leeren Gedankenraumes geworden.

Ist einerseits die Zeit in der Membrane Gegenwart reduziert auf die Funktion, Vergangenes von Zukünftigem, vielleicht schon Inaktuelles von Geplantem zu unterscheiden, so schwindet Raum in der Abstraktion endloser Leere. Kontraktion ins unendlich Kleine, Expansion ins unendlich Große. Die Auflösungen sind die gleichen. Zweifellos war dies in der Antike nur eine implizite Tendenz. Das genau meint der Ausdruck Höllenmaschine; sie tickt im Verborgenen und kann noch lange nicht entschärft werden. Daß dies noch nicht geschehen ist, zeigt umso nachdrücklicher, wie starke Schubkräfte der Tendenz von verschiedenen Seiten zugearbeitet haben müssen, um schon im fünften Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu einer Vorherrschaft der gemessenen Zeit zu führen, sofern die Zeit der Menschen gemeint war. Gewiß wird die Ewigkeit, die Augustinus bei Gott sah, der irdischen Wirklichkeit nicht völlig entrückt gedacht worden sein. Auch die Raumordnungen der *civitates* griffen ineinander, indem die *civitas dei* in die *civitas terrene* durchaus hineinreichte, wie ja überhaupt bis ins Hochmittelalter die Lehre von der Kirche als dem Leib Christi ganz leiblich verstanden wurde. Weltdarstellungen wie etwa die „Ebstorfer Weltkarte" geben dem Weltenrund mit den Gliedern Christi als Kopf, Hände und Füße eine gewissermaßen anthropomorphe Kosmologie.

Solche Vorstellungen und Erlebensformen haben die hier vorherrschend genannten Tendenzen getragen und durchdrungen; und sie tun dies, wie immer marginalisiert, selbst heute noch. Bei Augustinus findet sich wiederum in der Zeitphilosophie ein Statthalter dafür in dem psychischen Begriff für Gegenwart, *attentio*. Die Aufmerksamkeit als Zeiteinheit dehnt sich weiter, möglicherweise viel weiter aus, als die Funktion der Membrane es erlauben würde. Was da einströmt und das Vorrücken des Zeitpfeiles aufhält, kann nicht anders begriffen werden als ein Tröpfchen Ewigkeit, auch wenn Augustinus das festzustellen versäumt. Zugleich erlaubt dies auch, daß in solcher Gegenwart ein Ort sich bildet. Wenn wir für Dauer das Wort Zeitraum bilden, geben wir damit zu erkennen, daß wir unter Raum eben jede Art von Ausdehnung verstehen, also in der qualitativen Dauer der Aufmerksamkeit sich auch ein qualitativer Raum bilden kann. Das ist ein Ort, nämlich die Begegnung einer bestimmten Existenz unter bestimmten Umständen mit dem anders uns unbestimmten Ganzen des Weltenganges.

Für den Fortschritt der Tendenz zur Abstraktion der Raumvorstellungen bis zu diesem Zeitpunkt möchte ich nur einen Zwischenschritt anführen, der freilich sehr grundsätzlich die Fähigkeiten geschwächt hat, ein Ineinander zu denken, wie

Makro- und Mikrokosmos es miteinander bilden, statt des immer dichotomischer erscheinenden Nebeneinanders. Bereits bei einem Kirchenvater wie dem Pseudodyonisios Areopagita muß die Idee, daß Gott Vater, der Schöpfergott einer absolut anderen Dimension als alles Menschliche und Irdische angehört, einen Aspekt räumlicher Trennung in ein Hier und ein Dort angenommen haben, wie es die gesamte abendländische Metaphysik charakterisiert. Ich vermute, daß dieser Zug im Christentum auf die jüdische Auffassung von der Schöpfung zurückgeht, deren zweiter Tag durch die Scheidung der Wasser in die des Himmels und die der Erde geprägt wird, den *rakia*. In der jüdischen Auffassung ist allerdings dieser Riß und Hintergrund aller Geschichte als Bedingung und als Aufforderung begriffen, von unten nach oben zu blicken und zu kommunizieren wie von oben nach unten. Getragen wird diese *communio* durch das Bewußtsein, daß die Existenz aller Wesen mit Gott gleicher Natur ist, wie sich das in der hebräischen Sprache dadurch ausdrückt, daß eben der unaussprechliche Name Gottes gleichzeitig unser Verbum „sein" bildet und an diesen Stellen ebenfalls unausgesprochen bleibt.

Es sei schon in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß damit sich das, was wir seit Parmenides als das Sein festzumachen versuchen, jeder Verdinglichung entziehen muß. Umso entschiedener sollten wir das in der griechischen Weltauffassung suchen, was noch hinzukommen mußte, um die Scheidung des *rakia* räumlich-topographisch werden zu lassen, wie es offensichtlich in der christlichen Lehre stattfand, als, sehr früh, eine Hierarchie erfunden wurde, um so etwas wie eine Leere zwischen Gott dort und Menschen und Erde hier aufzufüllen oder zu überbrücken. Obwohl an sich das Ereignis der Christologie gerade diese Aufgabe erfüllen sollte, wurde neben ihr eine Hierarchie von neun Stufen – wie im pythagoreischen Sphärenmodell – installiert, deren unterste die den Einzelmenschen nahen Engel und deren oberste die Gott nächsten Cherubim einnahmen. Wesentlich für die Raumvorstellungen und damit für die Denkfiguren der Ontologie ist die Hierarchie. Sie ist das Stufenmodell, das den eigentlichen Raum nicht länger als das Zwischen in seiner eigenen Bestimmtheit zu erfahren und zu achten gibt; vielmehr wird er durch Verweis auf die Extreme in Ordnung gebracht. Es geschieht das, was bei Aristoteles Polarisierung heißt und den Polen ihre wesentliche Bedeutung gerade dadurch nimmt, daß das Spannungsfeld zwischen ihnen nicht länger das ist, worum es geht, nämlich ein sich hin und her bewegendes Geschehen. Gerade dies hatten die Engel zuvor, wenn wir so sagen dürfen, verkörpert. Boten waren sie im Sinne der Mittler überhaupt gewesen und wurden nun zu den „Boten Gottes".

Bei Thomas von Aquin wird dann die Problematik überdeutlich. Das Wesen der Engel und die Definition von Raum als bloßer leerer Ausdehnung treten in offenen Gegensatz zueinander. So wurden die scholastisch sonderbaren Fragen unausweichlich, wie denn diese Wesen sich im Raum aufhalten, durch ihn sich bewegen und in ihm wirken. Die Selbstverständlichkeit, mit der da unterstellt wird, daß ein abstrakter Raum prinzipiell vorgegeben ist und nur diese eigenartigen Wesen seiner Rationalität entzogen sind, erkennt unausgesprochen dessen Eigengesetzlichkeit als allgültig an. Die Vertreibung aller Wirkungsweisen, die nicht dem menschlichen Verstand rekonstruierbar erscheinen, aus der Welt der Wirklichkeit hatte längst begonnen; ihren Vollzug sieht J. P. S. Uberoi, aus indischer Sicht, in den Sakramentslehren des Tridentinischen Konzils wie der Protestanten Zwingli und Calvin gleichermaßen. Diese Entwicklung hat Hans Blumenberg ähnlich dargestellt, wenn auch in der umgekehrten Richtung; unter der These der

Nichtigkeit alles Irdischen im Vergleich zum Reiche Gottes wurde das Greifbare der Neugier, und auch dem ungenierten Zugriff des Menschen freigegeben.

Diese zweiwertige Wertordnung hat sich nach und nach an die Stelle jener Raumordnung gesetzt, die, noch in der Bergbesteigung Petrarcas gegenwärtig, in der Konkretheit der Welt selber Wirkräume der Menschen und ihrer Geschichte gegen ein Gegenüber abgrenzte. Die Bewertungen des Unzugänglichen auf der Erde haben gewechselt. In magischer, in mythischer Zeit galten Berge, Wüsten, wilde Gegenden als die Orte der Götter, wurden von sehr großen Tiergestalten bewacht und bargen unberührbare Kräfte. Noch bis ins achtzehnte Jahrhundert wurden die Alpen und andere Gebirge als Verwüstungen durch die Sintflut betrachtet. Ungegenden, die zur Behausung nicht fertig geworden waren. Zunehmend traten dann dafür naturhistorische Kategorien auf, während die nicht von Europäern bewohnten Länder unter dem Prinzip der Christianisierung der Willkür preisgegeben waren.

Hier wird wiederum deutlich, daß auch als historische Kategorien Raum und Zeit nicht getrennt begriffen werden können. Die Raumordnung der Christianisierung war nur die geographische und machtpolitische, also die geopolitische Umsetzung einer Grundvorstellung, die zunächst als eine zeitliche sich darstellen könnte. Wenn die Welt nur der Ort der Heilsgeschichte und die Heilsgeschichte nur auf einen Fluchtpunkt, das Jüngste Gericht, angelegt ist, dann herrscht das Prinzip, das wir als Zentralperspektive kennen und, offenbar, irrtümlich erst in den optischen Verantstaltungen von Künstlern und Handwerkern und Wissenschaftlern der Renaissance sich manifestieren sehen. Entsprechend nennt Eva Glaum bereits die Theologie des elften Jahrhunderts mit der Ausbildung der sogenannten Typologie, also der Gegenüberstellung der Figuren des Neuen Testamentes gegen die falschen Figuren des Alten, eine Perspektivwende. Nicht länger setzten Maria die Eva, Christus den Adam, wie immer verwandelnd, fort, sondern wurden heilend deren Verfehlungen entgegengestellt. Damit wurde die Geschichte nicht länger von der Schöpfung her gedeutet, auf ihrem Beginn aufbauend, sondern von ihrem Ende her. Grundsätzlich bedeutet das eine Entscheidung für eine *Entelechie* der Zielgerichtetheit und gegen eine Entfaltung durch *Epigenese*.

Es gehört zu den Grundzügen der abendländischen Entwicklung, daß gerade in dem Antischolastiker Descartes sich die Rationalisierung des Raumes zur theoretischen Reinform überhöhte, die in der Scholastik so weit fortgeschritten war. Descartes machte in seinem eigenen kritischen System ganz und gar deutlich, was unter dem Anschein von Kosmologie, Heilslehre und Anschaulichkeit längst zum eigentlichen Prinzip geworden war, als er die Geometrie des je Konkreten von Form und Maß, von Zeichnung und räumlicher Proportion entkleidete durch ihre Übersetzung in die endgültige Abstraktion der Algebra. Ebenso setzte er den euklidischen Raum absolut, indem er das Prinzip der drei Dimensionen von dem Vergleich mit Räumen der Lebenserfahrung und der Weltordnung ein für allemal trennte und zum Koordinatensystem verselbständigte. Dessen gedachter Nullpunkt kann nun überall angenommen werden. Der alte logische Satz vom ausgeschlossenen Dritten hatte endlich den Rang einer fiktiven Ontologie erreicht: Was voneinander unterschieden werden kann, darf in Beziehung zueinander nur über ein eigens zu benennendes drittes Element stehen. Die Wohnungen im Hause Gottes sind privatisiert. Das Ineinander ist aufgekündigt. Kommunikation bedarf einer Schaltung zwischen einem Sender und einem Empfänger. Beziehung wird zum Transportproblem.

Damit war das Schema für die beiden Kategorien der transzendentalen Ästhetik der Sache nach geschaffen. In der „Kritik der reinen Vernunft" heißen sie auch das reine Nebeneinander und das reine Nacheinander. Kant nennt sie die Grundformen unserer sinnenhaften Erfahrung. Pointierter müßte von den Formen für unsere Anschauung die Rede sein; denn es ist Anschauung ohne Anschauung – der Blick des Verstandes in den leeren Schuhkarton des euklidischen Raumes und auf die Meßlatte des Zeitpfeiles. Das Ausgedehntsein der *res extensa* bedeutet keine Beziehungen mehr zu einem Ort, zu anderen Dingen, nur eben die algebraisch gewertete Besetzung der Koordinatenabstände.

Dieses Schema ist sicher äußerst praktisch für alle Aspekte der Praxis, in denen es darum geht, mit Exaktheit Daten zu produzieren, und für alle Aspekte der Theorie, in denen es darum geht, diese als Fakten zu behandeln. Als Ästhetik wäre dies eine denkbar ausgetrocknete Figur. Das Großartige bei Kant ist die radikale Relativierung, die in seiner kritischen Philosophie mit dem Schematismus einhergeht. Menschen können nicht mehr länger behaupten zu wissen, wie die Welt sei; umso präziser müssen sie sagen, wie sie mit den ihnen gegebenen Gemütsorganen die Welt erkennen, und damit sind sie nunmehr zu einer doppelten Präzision verpflichtet. Kant wollte die Begrenztheit betonen, auf die menschliche Wahrnehmung angelegt ist. Er hat aber nicht verhindert, daß der transzendentale Charakter der Kategorien zu einer faktisch bedingungslosen Geltung expandiert wurde.

Inzwischen dürfen wir wohl sagen, daß es schon seit Kant unsinnig wäre, zu behaupten, daß es so etwas, zum Beispiel, wie Zeit oder Raum *gibt*. Diese Kategorien benennen nur unsere menschlichen Instrumente der Erfahrungen und der Erklärung dieser Erfahrungen in einer unserer möglichen Modalitäten, die bei Jeanne Hersch etwa nach dem transzendentalen Raum *und* dem praktischen, dem sozialen, dem physikalischen, dem mathematischen Raum gegliedert werden.

Zwischen der Exaktheit in bezug auf uns, für uns, und der Offenheit der Welt an sich hätten sich die Werte einer neuen Metaphysik auftun können. Tatsächlich sind die Ansätze dazu bisher nicht bestimmend geworden. Die Einsicht in die radikale Relativität der Erkenntnis ist eher nach einem Schema aufgegriffen worden, das entweder auf Umwegen doch wieder eine zentralistische Einheit fordert oder Nihilismus übrig läßt; dieser hat mehr Aussichten in einer auf Materie fixierten Tradition als materialistischer Nihilismus ausgemünzt zu werden, kann aber auch spirituelle Tendenzen annehmen. Mit Sicherheit wird, wenn wir uns nach Erklärungen für diese Entwicklungen umsehen, immer noch die Rolle des Monotheismus in Verbindung mit der Behauptung von einer Gottesperson viel zu wenig bedacht. Ein solcher Gott bedeutet einfach das Prinzip der substanzialisierten und mit sich absolut identischen Zentralität, zu dem noch erschwerend die alte parmenideische Behauptung von der Unveränderlichkeit des Seins hinzukommt, weil sonst die Fragen nach Anfang und Ende der Zeit den *horror vacui* provozieren würden. Ein solches Zentrum produziert uns als ebensolche Zentren ihm gegenüber, das *Ego*. Dies ist eine Anordnung von symbolischer Räumlichkeit im Gegenüber von Da und Hier, die der Westen umso weniger zu überwinden vermag, als sie weder durchschaut noch durchdacht wird. Es gibt gar keinen „Denkraum" dafür, um Aby Warburgs Begriff zu gebrauchen. Wir haben zwar Demokratien, die das monarchische Zentrum abgeschafft haben; die Struktur von Öffentlichkeit als Beziehungsraum ist jedoch zentralistisch, repräsentativ, geblie-

ben: Zentralismus ohne Zentrum. Ebenso kann sich eine Art Monotheismus ohne Gott halten. Zwei gefährliche Formen von Doppelbindung.

Bei Gelegenheit seiner transzendentalen Ästhetik hat Kant etwas in die Welt gesetzt, dessen Bedeutung für die Blockierung jener Offenheit ebenfalls nicht unterschätzt werden darf. Er nennt, scheinbar in völliger Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstand, den Raum eine Kategorie des äußeren Sinnes: Wir sehen doch die Räume und die sie ausfüllenden Körper vor uns, außer uns. Das gilt für die Zeit nicht. Ihr wird deshalb ein innerer Sinn zugeordnet. So ist jene alte Teilung zwischen einem scheinbar objektiven, jedenfalls meßbaren Äußeren und einer subjektiven Innerlichkeit auf neue Weise fixiert worden.

Tatsächlich hat die theoretische Physik die Zeit des inneren Sinnes dann in den äußeren projiziert. Sie wurde als vierte in das euklidische System der Dimensionen eingeführt; aber um den Preis, gerade nichts mehr mit Zeit und nur noch etwas mit einem weiteren meßbaren Parameter zu tun zu haben. Man hat Zeit so endgültig in ihre positive Anerkennung entleert. Sie ist ein Faktor in einem komplexeren Satz von Instrumenten geworden, zu denen sehr bald eine fünfte und sechste Dimension hinzugenommen worden sind, ohne daß diesen der Name einer vergleichbaren Vorstellung wie der Zeit beigelegt werden konnte oder mußte. In einer Theorie, die alle Beziehung auf Wahrheit durch die Behauptung von Wahrscheinlichkeiten abgelöst hat, ist dies nicht ohne Folgen auch für den Rang des Raumes geblieben.

Eine zeitlang sah es so aus, als käme die neue Unentschiedenheit über den Charakter von Raum wahrhaft anderen Typen von Erfahrung entgegen; etwa in der eigentümlichen und atemberaubenden Balance Ernst Machs zwischen meditativem Welterleben und psychologisierendem Positivismus. So eigenartig war sie, daß wir bis heute sie nicht recht zu erfassen vermögen, nachdem das Denken sich solchen Wegen nicht genügend gewidmet hat, um ihren Fragen gewachsen zu sein. Dabei geht es nach wie vor und mehr denn je darum, wie weit wir der Erkenntnistheorie erlauben wollen, unsere ontologische Deutung der Welt zu präjudizieren.

Aber nicht etwa Fragen danach beherrschen den Alltag unseres Bewußtseins und unserer Praxis. Vielmehr läßt man die Ambivalenzen opportunistisch bestehen, als ob sie die legitime Fortsetzung des traditionellen Weltbildes unter neuen Gesichtspunkten wären und als ob eine solche Fortsetzung irgend eine Legitimität beanspruchen könnte, zumal sie wesentliche Momente der Tradition, nämlich die Überprüfung durch *Anschauung*, doch gerade beseitigt hat. Das hilft, wenn man die Anstrengungen auf Anwendung konzentrieren will, wie es insbesondere gegenwärtig mit jenen Apparaten geschieht, die dazu dienen, die Denkmöglichkeit von Räumen – Kants äußeren Sinn als inneren – visuell zu simulieren. Was ich damit gerade in Wahrheit sage, kann ich heute noch gar nicht mit irgendwie ausreichender Bestimmtheit wissen. Die Industrie der sogenannten Informations- und Erlebnisgesellschaft produziert jedoch bereits die „*virtual reality*". Den Begriff kann ich allenfalls in Passagen der Engellehre des Thomas Aquinas verorten und mit dem Denkmodell der Maschine bei Leibniz und Newton verbinden, das die von Zeit und Raum unabhängigen Beziehungen zum Ideal erhebt. Dann wird *cyber-space* zu einem Schlüssel für unser heutiges Verhältnis zum Raum. Dessen Qualitäten werden als Hindernisse für einen Omnipotenzdrang beseitigt. Gleichzeitig soll alles visualisiert, also in eine fiktive Räumlichkeit übersetzt werden, die

nur deshalb, weil ihre Materialität unsichtbar ist wie das Licht, als immateriell, wenn nicht gar als spirituell wie das Wesen der Engel ausgegeben wird.

Diese Fälschungen kommen so schwungvoll unbemerkt in Kurs, weil eine doppelte falsche Alternative uns verwirrt. Die eigentliche Frage ist die des Sinnenbewußtseins und der Konkretion durch Verleiblichung – oder Inkarnation – im Gegensatz zu einer als geistig dargestellten Entleibung der menschlichen Existenz und Wirkweise. Diese Frage, zum „Leib-Seele-Problem" stilisiert, ist so unlösbar, wie sie falsch, nämlich der *conditio humana* unangemessen ist. Im Smog dieser sinnlosen Alternative wird übersehen, daß mit dem modischen Plädoyer für neue Sinnlichkeit unbefragt eine traditionelle falsche Alternative auf der nächsten Ebene mitgeschleppt wird: die von räumlicher oder zeitlicher Wahrnehmungsform. Nicht nur Adorno, er aber entschiedener als andere, hat beklagt, daß in der Musik zunehmend eine Verräumlichung der Zeit sich ausbreitete. Seine Kritik richtet sich gegen den Verlust eines Bewußtseins, das geschichtlich bis in die Folge der Momente einer Komposition ist. Sie wäre ihrerseits sinnlos, wenn eine absolute Dialektik den Blick zurück verweigern und das Verweilen entwerten würde. Dagegen hatte sich, ebenso berechtigt, die Kritik von Bergson am Verdrängen aller wahrhaften Gegenwart unter der egalisierenden Zeitmessung und im Sog der Zielbesessenheit des Fortschritts – oder Entwicklungsdenkens – gewendet. Statt die Suche nach einem Dritten aufzunehmen, das beiden Kritikrichtungen entsprechen könnte, verliert das Bewußtsein zunehmend beide aus dem Auge.

Längst behaupte ich, daß utopisch im idealen Sinne des Leitbilds angesichts der allgemein uns beherrschenden Ortlosigkeit gerade eine Kunst wäre, dennoch wieder an Orten zu leben, Orte entstehen zu lassen. Dafür sprechen zumindest zwei Erkenntnisse. Wenn Galilei sagte: „nur das Meßbare ist von Interesse, alles Meßbare muß gemessen werden", so hat dieses Bekenntnis zur Höllenmaschine die geschichtlich belebte Welt der Verwüstung preisgegeben. Wenn alles Wirkliche nur als zufällige Möbelisierung euklidisch leerer Denkräume gelten darf, so ist jede Bemächtigung legitim. Diese Geschichte hat Carl Schmitt von der kolonialen Landnahme der Griechen bis zu den Weltreichen der Neuzeit zur Norm erhoben, die die europäische Raumordnung als Machtbereiche auf die Weltmeere durch die Aufteilung nach *amity lines* und auf die Kontinente als Kolonialdistrikte mit dem Lineal projiziert hat.

Diese Realgeschichte und ihre Mentalität manifestieren sich bis in unseren Alltag hinein. Die Zerteilung von Landschaften, die Verplanung von Städten, die Aufteilung von Häusern und Wohnungen machen das topographische Denken im Nebeneinander zur scheinbaren Selbstverständlichkeit. Dann soll der gute Wille der Bürger dagegen Sinn und Zusammenhänge erfinden. Nach Schopenhauer erfaßt der Mensch sich von außen betrachtet „als eine sinnliche Erscheinung in Raum und Zeit, von innen heraus als Wille zum Leben". Die Verheerungen der westlichen Zivilisation können gut als die Folgen dieser Trennung, Entgegensetzung betrachtet werden.

Dem begegnet das Erbe eines „lotgerechten Raumes", wie Raimon Panikkar ihn nennt. Die traditionellen Geschichtsgemeinschaften hatten ihren Ort in der Welt, die Einheit von „Wohnungen" und deren Bedingungen angemessenen „Gewohnheiten" im Begriff des *Ethos*. In der Ausrichtung auf das Himmelsgeschehen mit der *contemplatio* verorteten sie sich um deren Symbol im *omphalos*, *umbelicus* oder wie anders der Nabel der Welt heißen mag. Zu solcher Verortung zwischen Himmel und Erde gehörte ebenso das Lot in das Innere der Erde, zur Mit-

te der Welt, zur Unterwelt. Sartre sagt: „Die Gutzeit des Steins ist seine Schwere." So schwer ein Lebewesen sich spürt, so leicht kann es sich empfinden. In uns Menschen ist solche Leichtigkeit, Tanz, die geistige Antwort auf die leibliche Schwere. Was den Stein zum Lot macht, wirkt in uns zur Aufrichtung.

Dieses geschieht einer jeden und einem jeden anders, und es geschieht anders an anderen Orten. Immer aber geschieht es, daß wir eingeladen sind, uns tragen zu lassen, indem wir diese unsere eigenste und von allen anderen unabhängige Beziehung zur Mitte der Erde und zur Höhe des Himmels wahrhaft einnehmen. Darum nennt Panikkar dieses Raumprinzip in einem existentiellen und substantiellen Sinne demokratisch. Es ist nicht die „Nabelschau" introvertierter Mitglieder der Expansionszivilisationen, sondern das Schauen in die Welt, zum anderen aus der Gewißheit des eigenen Nabels der Welt, den diese uns gönnt, ohne daß irgend jemand Anlaß hätte, ihn uns zu mißgönnen.

Auch von dieser Seite her wird deutlich, daß Raum zugleich Zeit ist. Für den Stern hat der Begriff hier Sinn, für das Tier ist es ungewiß. Zeit ist eben wie Raum ein menschlicher Begriff, das heißt auch, für die menschliche Existenz. Unsere Fähigkeit, unseren Leib auch haben zu können, fast wie wir einen Körper außerhalb von uns für unsere Zwecke uns nehmen können, zeigt sich dabei als der Ursprung unserer Fähigkeit, Raum zu denken, nämlich Beziehungen fast ebenso auf uns zu wie von uns her vorzustellen und dann, wenigstens in Gedanken, ganz von uns abzusehen. Diese Fähigkeit hat alle unsere Weltgestaltungen begründet, von den greifbaren der Architektur bis zu den ungreifbaren der Newtonschen Gravitationslehre und der Einsteinschen Relativitätstheorie – wobei die Frage entsteht, ob die neue Fähigkeit, die Welt relativ, also als jeweils neu sich uns darstellende Beziehungsgefüge zu denken, auf die leibliche Bedingtheit unseres Menschseins logisch bezogen werden kann.

Jedenfalls müssen Menschen, die diese Fähigkeiten entwickelt haben, die Verortung zwischen Erde und Himmel im Schwersein und Sich-tragen-Lassen eigens erwerben. Je mehr Energien in die Weltgestaltung aus den nun wirklich zum „äußeren Sinn" entwickelten Fähigkeiten investiert werden, desto schwieriger wird die Aufgabe des Gleichgewichts. Je notwendiger ihre Übung in der „Gutheit der Schwere" wäre, desto ungewohnter und desto mehr von Raumkonstrukten verstellt werden die Zugänge. Deshalb sind die „Meditationen", eben Übungen des Gemitteltseins, für die früheren Völker nicht ideologisch – wie so oft in den modernen Wiederentdeckungen. Notwendig sind sie den Menschen immer. Und das bedeutet, sie brauchen Zeit. Nur in gelebter Zeit entfaltet sich uns aus der Erfahrung des Lotrechten ein Raum, der zugleich Raum von innen her – nicht innerlicher – und kosmischer Raum ist – nicht Weltraum, *space*, Universum. Das vielleicht überraschend oder gar überwältigend Andere trifft uns in unserer Gegenwart, die immer an einem durch uns gelebten Ort stattfinden kann. Im Sog der Höllenmaschine kommt es auch zur inneren Entleerung. Die geistige Aufrichtung ereignet sich nicht ohne das Eintauchen ins Lot – oder mentale Konstruktionen heben von einem leblos zurückfallenden Körper ab. Dann bleibt von den Sinnen nur noch das Sehen und vom Sehen nur die Optik. Wir gewahren nicht, was wir ins Visier nehmen. Die Welt wird zu Postkarten, und die Postkarten werden zum *cyberspace* beschleunigt. Eine Welt im Einsatz zum Fluchtpunkt einer gigantischen Zentralperspektive. Wo bist du? Noch nicht da! Das Wort der Romantik öffnete noch die Flucht für den Weg zurück: „Da, wo ich nicht bin, da ist das Glück." Nach Glück wird inzwischen so wenig gefragt wie nach Wahrheit. Ich bin

noch nicht da. Da ist kein Ort mehr. Die Welt der Orte ist in die Zeitform der Zukunft aufgelöst, in der es noch weniger zu Gegenwart kommen wird als jetzt.

Der lotgerechte Raum ist ein Hörraum, ein Riechraum, ein Gehraum und auch ein Raum des Schauens. Ein Bewegungsraum und ein Fühlraum ist er in dem doppelten Sinne des Tastens und Spürens wie der Empfindungen und des Erlebens, das wertet und bedrückt, die Welt durchsichtig werden läßt oder von ihr bedrängt und bestürzt wird. In unserer Bereitschaft, dieses zu erfahren, entfaltet sich zugleich ein Bewußtsein, in dem gerade die Freiheit des Denkraums wirklich wird als Spiel zwischen dem Gegenüber und unserem Aufnehmen und Zurückweisen und Antworten, zwischen dem Mitleben mit dem Anderen und den eigenen Haltungen und Handlungen dazu.

In einem solchen Spiel begründen sich die Fähigkeiten, wirklich Räume wahrzunehmen zwischen innen und außen, zwischen Weite und Enge, zwischen Schatten und Licht. Genau dieses alles bleibt der Einseitigkeit des Projektraumes fern. Einseitig verschließen wir uns im Projizieren dem anderen als Anderem. So bleibt er, wenn nicht überhaupt Fläche, so doch zum Volumen aufgepumptes Ensemble von Flächen. Darin gleichen sich sogenannte postmoderne Architekturen und sogenannte virtuelle oder mediale Realität. Die postmodernen Architekturen materialisieren Entwürfe linearer Projektionen ohne Widerpart von bestimmten Stoffen, Proportionen, Einladungen, Abweisungen. Die medialen Realitäten erheben, indem sie Stoffe vermeiden und sich auf die Physik der Optik beschränken, eine scheinbare Immaterialität zum Prinzip, als ob Raum an sich ein Ideal wäre, nur weil er dem Menschen verwehrt und der übrigen Welt gleichgültig ist.

Atmend vermögen wir Raum als Rhythmus zu wissen, gehend ihn als Spiel zu gestalten. Im Puls finden wir die Bewegung und die Ruhe, die uns erlauben, zu staunen angesichts des so einleuchtenden Widerspruchs, daß wir das Nebeneinander im Gegenüber in seiner Gleichzeitigkeit wissen und gewahren, aber so weitgehend doch auch im Nacheinander vollziehen und denken müssen. In allen diesen Weisen zur Welt und in uns zu sein und zu warten, bis sie unserem Staunen sich zugleich und doch nicht als eines zu geben beginnen. Es ist ein Pulsieren, wie es sich auch zwischen den einander entgegengesetzten Neigungen in unserem Leben abspielt, uns nach der Fülle zu sehnen und nach der Leere des freien Raumes, zwischen barocker Sammlung und asketischem Genuß, auf zu den Sternen und uns zusammenziehen wie einen Klumpen Erde. Und nichts geschieht irgendwo oder nirgendwo, sondern an einem genau bestimmten Platz.

Raum übersetzen wir ins Englische mit *space*. Im Oxford Dictionary lesen wir: „Continuous extension viewed with or without reference to the existence of objects within it; interval between points or objects viewed as having one, two or three dimensions." Der Wortstamm ist der Bedeutung von *roaming* näher: „to wander; walk or travel unsystematically over or through or about." Wir könnten mit der Fiktion von einem sechsdimensionalen Raum und der Übung eines dritten Auges um einen Weltraum von innen bitten.

Literatur

AUGUSTINUS: Bekenntnisse, Lat./Dt, Frankfurt/M. 1987. BUTTERWORTH, E. A. S.: The Tree at the Navel of the World, Berlin 1970. DUVIGNAND, J.: Lieu et non-lieu, Paris 1977. GALILEI, G.: Unterredungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissenszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend („Discorsi"). In: Galilei, G.: Schriften, Briefe, Dokumente, Bd. I, hg. v. A. Mudry, Berlin 1987. GLAUM, E.: Ekklesia und Synagoge unter dem Kreuz, Ms., Oldenburg 1993. GOODMAN-THAU, E.: Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit, Ms., 1994. HERSCH, J.: Der Widerspruch in der Musik, Programm, Salzburger Festspiele 1985. HERSCH, J.: Mensch sein. Wirklichkeit Sein, hg. v. R. Zur Lippe, Berlin 1995. KORVIN-KRASINSKI, C. v.: Trina Mundi Machina. Die Signatur des alten Eurasien, Mainz 1986. LEROI-GOURHAN, A.: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1982. PANIKKAR, R.: Botschaft des Indien von Gestern an die Welt von heute. In: Poiesis 4 (1988), S. 21-27. PSEUDO-DIONYSIOS AREOPAGITA: Hierarchia celestis und De nominibus Dei, 1954. RYKWERT, J.: The Idea of a Town. SARTRE, J. P.: Les mouches, Paris 1945. SCHMITT, C.: Nomos der Erde, Berlin 1950. VIRILIO, P.: L'espace critique, Paris 1984. ZUR LIPPE, R.: Geometrisierung des Menschen, Ausstellung und Katalog. In: Cahiers Renaud-Barrault, H. 108, Paris 1984.

Wolfgang Kaempfer

Zeit

Zeit, altsächsisch oder angelsächsisch *tid*, englisch *tide* (auch Flutzeit, Flut) oder *time*, ist germanisch aus der Wurzel *ti*, indogermanisch *di: dâa(i)*, hervorgegangen und bedeutet ursprünglich teilen, zerschneiden (vgl. altindisch: *dâti*, *dyáti*: schneidet, teilt; griechisch: *daíesthai*: (ver)teilen; altnordisch *tîna*: zerpflücken, ausschneiden). Auch das moderne *Tag*, das griechische *demos* (aus *daimo*: Abschnitt) sind noch als Derivate der ursprünglichen Wortwurzel anzusehen. Erst die Fähigkeit, Zeitstrecken zu *teilen*, scheint zum Begriff der Zeit geführt zu haben.

Die Analogie zum Raum, zu *Weg*, *Strecke*, *Abschnitt*, ist also wohlbegründet. Sie bringt ein *ursprüngliches* Moment am Zeitbegriff zum Vorschein: daß wir nämlich die Zeit nicht *denken* können, ohne sie vorweg – ausdrücklich oder unausdrücklich – schon geteilt, eingeteilt, „gemessen" zu haben. Dieses Maß ist gleichsam ein Leermaß, eine imaginäre Größe, ähnlich den imaginären Zahlen in

der Mathematik, und sofern es nicht selber „in die Zeit fallen" kann, denken wir die Zeit stets zugleich als etwas, das sie *nicht* ist. Der „Fluß" der Zeit mag fließen, aber er setzt stets Quelle und Mündung, er setzt das Flußbett voraus; der Augenblick mag vergehen, aber er setzt das *Jetzt*, die Wiederkehr des bestimmten, eindeutigen Zeitpunkts voraus.

Der wohlbekannten Paradoxie, daß jede Rede über die Zeit sie schon vorausgesetzt hat als *fait acccompli*, als verifizierte *Spur*, die nicht selber in die Zeit fällt, sind vielleicht nur die frühesten Beobachter entgangen, so z. B. Anaximander oder Heraklit: Anaximander, indem er sie als den Prozeß beschrieb, der das „Entstehen" an das „Vergehen" aller Dinge bindet (Diels/Kranz, 12 A 9, B 1), Heraklit, indem er den schlichten Tatbestand benannte, daß wir beim Baden in fließendem Gewässer nicht zweimal in denselben Fluß steigen können. „Der (Fluß) zerstreut und bringt wieder zusammen ... und geht heran und geht fort" (Diels/Kranz, 22 B 91).

Erst Parmenides stieß, allerdings noch unausdrücklich, auf die der Zeit inhärenten Paradoxien. In offenkundiger Abwehr einer Erfahrungswelt, die er den „nichts wissenden Menschen", den „Doppelköpfigen" mit dem „irrenden Verstand" zuschrieb (Diels/Kranz, 28 B 6) – gemeint sind die Menschen des turbulenten Übergangs von der archaischen zu klassischen Periode der griechischen Geschichte –, suchte er das je Gegebene der Erfahrung festzumachen an der Kopula des *Ist*, so wie es uns von der alltäglichen Rede her geläufig ist: „denn es ist ausgeschlossen, daß du etwas erkennst, was nicht ist, oder etwas darüber aussagst: denn solches läßt sich nicht durchführen" (Diels/Kranz, 28 B 2).

Das schlichte *Präsens* unserer Erfahrung zur einzigen authentischen Erkenntnisquelle zu erklären, verlangte nun aber erstens, daß das Ist in einem *Sein* – in seiner „Infinitivform" – verankert wurde, und zweitens, daß es keinerlei Alternative mehr zuließ, es sei denn die des Nicht-Ist. Damit hatte Parmenides zugleich den *Identitätssatz* aufgestellt, den Basissatz einer neuen „Ontologie", nach dem ein Drittes nicht gegeben ist (tertium non datur). Zwei Ergänzungen des Erfahrungsmodus, von dem er ausgegangen war, hatten ihm dazu verholfen. Er mußte das der Erfahrung nicht Zugängliche, das *Abwesende* „als genau so zuverlässig anwesend (wie das Anwesende)" betrachten, und er mußte „das Seiende" – als absolute Gegenwart/Gegebenheit – von allen zeitlichen Modalitäten (von Vergangenheit und Zukunft) befreien. „Denn weder ist es (das Seiende), wenn es entstanden wäre, noch wenn es künftig einmal sein sollte" (Diels/Kranz, 28 B 4, B 8).

Hatte Parmenides auf diese Weise das Gegenwärtige/Gegebene (das „Seiende", das „Ist") mit dem Sein zusammenfallen lassen können, so übersteigert schon Zenon, der Freund und Schüler, dieses Paradox zur unfreiwilligen Parodie. Wenn die Zeit, so sagt er, aus einzelnen „Jetzten" bestehe und wenn folglich der „Zeitpunkt" die einzige Wirklichkeit sei, so müsse auch ein „sich schnell bewegender Pfeil" stillstehen (Diels/Kranz, 29 A 27). Denn „wenn jeweils ... ein jegliches in Ruhe ist, wenn es an dem (ihm selbst) gleichen Ort ist, und zweitens das Sichbewegende immer wieder (an dem Ort ist), in dem (es) jetzt ist, so ist der sich schnell bewegende Pfeil unbewegt ... Jedes, das ist," sagt ein anderes überliefertes Fragment von ihm, „ist irgendwo, da das, was nirgendwo ist, nicht ist" (Diels/Kranz, 29 A 24).

Auch Aristoteles scheint dem Paradox des Zenon – das er kritisierte und an das er anschloß (Simplikios in: Aristoteles, Physik VI/9, 239b 5 ff., S. 534) – nicht

ganz entgangen zu sein, da auch er noch *zählen* wollte, was in das Jetzt, in den „Zeitpunkt" fallen sollte. Daß alles Geschehen sich in Zahlen und Zahlenverhältnissen ausdrücken lasse, hatte schon Platon behauptet, der sich damit auf die Lehre der Pythagoräer berufen und als „Beweis" die Beobachtung anführen konnte, daß die Bewegungen der Himmelskörper regelmäßig wiederkehrten. Es war diese Regelmäßigkeit, die es gestattete, die Zeit als ein „bewegliches Bild der Unvergänglichkeit" aufzufassen. Gottvater hatte, „den Himmel ordnend, dasjenige, dem wir den Namen Zeit beigelegt haben, zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bild der in Einem verharrenden Unendlichkeit" gemacht (Platon, Timaios, 37d). Zu ergänzen ist freilich, daß Platon an anderer Stelle im Widerspruch dazu die *Bewegung* an den Anfang setzt. „Denn das stets Bewegte ist unsterblich ... Der Anfang aber ist unentstanden" (Phaidros, 245b).

Mit seiner Bewegungslehre lieferte Aristoteles zwar schon eine erste „Grundlegung der Naturwissenschaften" (Heinemann) – noch Heisenberg konnte sich ja auf ihn berufen – aber weil er als „Physiker" von Beobachtungen ausging, die er selbst nicht hinterfragte, entging ihm der Umstand, daß die in den Modalitäten von Potentialität und Wirklichkeit verlaufende Zeit-Bewegung ihrerseits ein Nicht-Zeitliches erforderte, nämlich die wiederkehrenden Jetzt-Punkte der je eingetretenen „Wirklichkeit". Das Jetzt wird zudem als Artefakt der Seele aufgefaßt, deshalb kann sie es „zählen", es ist die Weise, wie sie Wirklichkeit *erfährt*. Sie kann ja in der Tat nur die *Wirklichkeit* und nicht auch die *Potentialität* erfahren, aus der sie hervorgegangen ist. Beide werden zudem verknüpft mit den Modalitäten von *Materie* und *Form*, und notwendigerweise erfährt die Seele nur das, was je schon Form *geworden* ist. Zwar werden Wirklichkeit bzw. Form je erst entstehen – und damit auch wieder vergehen – müssen, sie bilden aber gleichwohl „Festschreibungen", die selbst der Zeit nicht unterworfen sind.

Streng genommen kann uns die Zeit nur im Fenster der Gegenwart erscheinen. Zwar wird sie dann nicht „fließen" können, sie wird in das Je und Je des Augenblicks zerfallen und als dieses mitunter gar der Unvergänglichkeit, der „Ewigkeit" benachbart werden können – so bei Plotin (1967, S. 99), ja sogar noch bei Hegel (1982, S. 17) –; aber rätselhafter, ungreifbarer wird sie gleichwohl als der *Fluß*, als den wir sie erfahren, sobald wir ihr *procedere* erkannt, d. h. über die von Heraklit evozierte einfache Erfahrung des Fließens hinausgegangen und vor die Frage gestellt sind, wie sie sich – über das Gegenwartsfenster – denn nun eigentlich *erstreckt* in die Dimensionen, die wir Vergangenheit und Zukunft nennen. Das Problem ist bis in die Zeitanalysen unseres Jahrhunderts (Brentano, Husserl) diskutiert und wohl bis heute nicht endgültig geklärt worden. Als erster sah sich Augustinus mit ihm konfrontiert. „Woran messe ich denn die Zeit selbst?" fragte er sich. „Messen wir etwa eine längere Zeit an einer kürzeren, wie die Länge eines Balkens mit der Elle? ... Ich messe die Zeit, das weiß ich. Aber ich messe nicht die zukünftige, denn die ist noch nicht, auch nicht die gegenwärtige, denn die hat keine Ausdehnung, auch nicht die vergangene, denn sie ist schon nicht mehr. Was also messe ich" (Augustinus, Confessiones, 11.26)?

Die Paradoxie dürfte bis heute unaufhebbar sein, auch wenn wir mit Augustinus konzedieren können, daß es der *Geist* ist, der die Erstreckungen der Zeit zusammendenken, der sie „überblicken" kann, so daß wir ihrer *Ausdehnung* ansichtig werden können in die (erinnerte) Vergangenheit und die (erwartete) Zukunft hinein. „Der Eindruck, den die vorübergehenden Dinge in dir hervorbringen und der bleibt, wenn sie vorübergegangen sind, ihn, den gegenwärtigen, messe ich,

nicht, was vorübergegangen ist und ihn hervorgebracht hat" (Augustinus, Confessiones, 11.28).

Edmund Husserl wird dieses dreifache – dieses „dreieinige" – Vermögen des Geistes später unter den Begriffen von *Retention*, *Präsentation* und *Protention* zusammenfassen. Unter Retention versteht er das Vermögen, das Vergangene, obgleich es „nicht mehr sei", „im Geist gegenwärtig zu halten", unter Protention das Vermögen, die Erwartung, die doch „noch nicht ist", „bereits im Geist gegenwärtig" zu halten (Augustinus, Confessiones, 11.28). Daß die „wissensstolze Neuzeit" es nicht „erheblich weitergebracht" habe als schon Augustinus, hat sich Husserl (1980, S. 368) nicht verschwiegen. Aber auch ihn kann die alte Flußmetapher nicht der Gefahr überheben, der Zeit ein ihr transzendentes Sein zuzuschreiben. „Wir finden viele Flüsse, sofern viele Reihen von Urempfindungen anfangen und enden. Aber wir finden eine verbindende Form, sofern für alle nicht nur gesondert das Gesetz der Umwandlung von Jetzt in Nichtmehr und andererseits von Nochnicht in Jetzt statthat, vielmehr so etwas wie eine gemeinsame Form des Jetzt, eine Gleichheit im Flußmodus besteht" (Husserl 1980, S. 431). An anderer Stelle nennt er den „Flußmodus" die „präphänomenale, präimmanente Zeitlichkeit", die sich „intentional als Form des zeitkonstituierenden Bewußtseins" konstituiere (Husserl 1980, S. 436). Er gesteht sich freilich selbst, daß die Vorstellung des „Stroms", des „absoluten Flusses" den „unendlichen Regreß" nach sich ziehen könne. „Nun soll der Strom (der absolute Fluß) wieder gegenständlich sein und wieder seine Zeit haben. Auch da wäre wieder ein diese Objektivität konstituierendes Bewußtsein nötig und ein diese Zeit konstituierendes. Prinzipiell könnten wir wieder reflektieren und so in infinitum. Ist der unendliche Regreß hier als unschädlich zu erweisen" (Husserl 1980, S. 467)?

Führen wir in die Diskussion nun die beiden Dimensionen von *Verkehrszeit* und *Geschichtszeit* ein, so würden sich die beiden fundamentalen begrifflichen Fixierungen einer absoluten Gegenwart („Urimpression") und eines „absoluten Flusses" aufheben lassen. Das würde nicht nur für das *Bewußtsein* gelten, das nicht mehr zu „springen" hätte vom *Jetzt* der Gegenwartserfahrung in den *Fluß* von Vergangenheit und Zukunft; es würde vielmehr alles Prozedieren, alle zeitlichen Verläufe überhaupt einschließen können. Die Verkehrszeit sichert die *Wiederkehr* der Zeit, sie hat die Form der Phase, des Rhythmus, der Schwingung und sorgt für die Erhaltung/Selbsterhaltung der Systeme, angefangen von der Schwingung der Kristalle oder den Frequenzen, denen die Energieaustauschprozesse der Atome folgen. Bei den Lebewesen sind es die Zyklen, die vielfach miteinander synchronisierten *Schaltkreise*, welche die Wiederkehr von festen Zeitstrecken erfordern. Rund 150 solcher Schaltkreise regulieren den Organismus des Menschen. Ob sich ein Rhythmus, eine Schwingung im Nanosekundenbereich oder im makroskopischen Bereich der Erdumdrehung bewegt, dem fundamentalen Zeitkreis für die meisten Lebewesen, ist dabei von sekundärer Bedeutung. Alle Zustände, die wir kennen, schwingen, d.h. sie lassen sich nur bedingt als „Zustände" begreifen; sie sind ihrerseits bewegt und können daher auch ausscheren oder auslaufen. Die *Schwingung* könnte mit einer *Federung* verglichen werden, die größere Schwankungen des Systems abzufangen in der Lage ist. Vollkommen stationäre Zustände müssen ausgeschlossen werden.

Sie müssen deshalb schon ausgeschlossen werden, weil die reversible Zeitbewegung, der sie folgen, mit der komplementären Zeitbewegung – mit der irreversiblen Verlaufsform der *Geschichtszeit* – ein *Zeitgetriebe* bildet, das beide Zeit-

bewegungen synchronisiert. Während die Verkehrszeit formbildend und -bewahrend ist, d. h. die Systeme erhält, stabilisiert, konstituiert und restituiert, sorgt die Geschichtszeit für die Veränderung der Systeme, für Wachstum und Verfall, Entstehen und Vergehen. Die Geschichtszeit wird also nicht wiederkehren können, die Verkehrszeit muß dagegen wiederkehren können, weil sich die Systeme anders nicht erhalten könnten.

Was uns dazu anhält, für den Prozessor *Zeit* stets noch einen Bildschirm (den „Bildschirm des Bewußtseins"), einen Raster oder Fluß zu fordern, ist insofern selbst noch als Effekt der Zeit – als Effekt der Verkehrszeit – aufzufassen. Auch alle Stabilität, Sich-Selbst-Gleichheit, alle „Substanz" der Systeme sind zeitlicher Natur. In der Zeit steckt selbst schon ein Stabilitätsfaktor, der Stabilitätsfaktor der *Verkehrszeit*, der wie eine Uhr funktioniert, wie diese vor- und nachgehen kann, bestimmte Margen aber niemals überschreiten darf, weil sonst das System zusammenbrechen müßte. Man denke an einen gestörten Herz- oder Atemrhythmus wie beim Herzflimmern oder beim Asthma.

Auch die Fähigkeit des menschlichen Bewußtseins zu Retention und Protention läßt sich in letzter Linie als Effekt der Verkehrszeit begreifen. Die in die Vergangenheit entrückenden, die „retinierten" Jetzt-Erfahrungen, die mit dem Je des Jetzt – mit der Husserlschen „Urimpression" – nicht verwechselt werden dürfen, bleiben ja in modifizierter (*nicht* aktueller) Form *präsent*. Aber wie bleiben sie präsent? Wie können sie ins aktuale Jetzt der Gegenwart einfließen, ohne ihrerseits ein „Jetzt" zu bilden? Worin besteht eigentlich die *Modifikation*, die ihr Gegenwärtig-Sein unterscheidet von der „Gewärtigung" des jeweils aktuellen Jetzt?

Husserl hat darauf immer wieder andere Antworten gegeben, aber keine scheint ihn wirklich befriedigt zu haben. Nimmt man nun jedoch *zwei* Verlaufsformen der Zeit an, eine reversible und eine irreversible, die normalerweise gar nicht getrennt sind, sondern ein Getriebe bilden – ein „Zeitgetriebe" – so wäre jedes „Fortschreiten in der Zeit" (im Sinne der *Geschichtszeit*) immer schon begleitet von den Zyklen einer Zeitform, die komplementär dazu *festhalten* kann, was vergangen oder was Pro-jekt ist, sprich: von der Verkehrszeit. Geschichtszeit und Verkehrszeit könnten damit stets so ineinander spielen, daß sie sich auf eine Spirale oder Helix abbilden lassen, die mit jedem Punkt, den man auf sie aufträgt, beide Bewegungsrichtungen der Zeit vereinigen („synchronisieren") kann.

Die Figur der Spirale oder *Helix* kehrt offenbar nicht zufällig in den Naturformen von *Muschel* oder *Schnecke* wieder, die ja ihrerseits zwei Bewegungsrichtungen erkennen lassen, eine *reversible* in Richtung des Kreises und eine *irreversible* in Richtung der Linie oder Geraden. Schnecke oder Muschel führen uns eine Art von Kompromiß vor Augen, der den reversiblen mit dem irreversiblen Zeitverlauf zu einer abgeschlosssen-unabgeschlossenen (symmetrisch-asymmetrischen) Figur zusammenschließt. Sie bilden insofern in der Tat die Figur des Zeitgetriebes ab.

Aber nicht allein lebende Systeme hängen stets von beiden Zeitvektoren ab. Ilya Prigogine hat auch für manche materielle – chemische oder physikalische – Prozesse zeigen können, daß sie keineswegs nur der reversiblen („umkehrbaren"), sondern auch der irreversiblen Zeitrichtung – dem Eddingtonschen „Zeitpfeil" – folgen können. Ein mehr oder minder unauffälliger Veränderungskoeffizient steckt offensichtlich noch in den stabilsten materiellen Systemen, in unserem Sonnensystem zum Beispiel, für das schon Poincaré (1854-1912) – anhand einfacher Drei-Körper-Systeme – nachweisen konnte, daß es nicht stabil ist, keine

sicheren Voraussagen gestattet und demzufolge ebenso vergehen wird, wie es einmal entstanden ist.

Die These Henri Bergsons, wonach die Zeit allein in lebenden Systemen wirksam sei, ist mit großer Sicherheit nicht aufrechtzuerhalten. Offensichtlich lassen sich Naturzeit/Weltzeit auf der einen und die Zeit des Lebens auf der anderen Seite gar nicht trennen. Sie sind im Prinzip strukturgleich. Nach den Methoden von Retention („Aufbewahrung") und Protention („Plan", „Programm") dürfte der Tendenz nach auch die *Evolution* verlaufen sein auf dem langen Wege ihrer „Geschichte". Auch für die Evolution gilt, daß die stabilisierenden Effekte der Verkehrszeit und die destabilisierenden Effekte der Geschichtszeit beständig ineinander spielten.

Problematisch wäre demzufolge auch die auf den drei Zeit-Ekstasen fußende ontologische Daseinsanalyse Martin Heideggers. Es ist nämlich nicht sicher, ob die Erstreckungen von *Vergangenheit* und *Zukunft* mehr sind als die anthropomorphen Illusionen, die sich einstellen bei der Beobachtung von Retention und Protention. Schon Augustinus hatte sie vermieden. Die Husserlschen Begriffe sind sehr viel flexibler. Sie tragen der Bewegtheit eines *Zeitfelds* (Husserl) Rechnung, auf dem Vergangenes und Künftiges keine umschriebenen Dimensionen (keine „Räume") bilden, sondern als ihrerseits veränderliche – und nur als veränderliche auch aktualisierbare – Elementardaten einspielen können ins Jetzt des Gegenwartsfensters. Was Heidegger die „Entschlossenheit" eigentlichen Existierens nennt, das „Vorlaufen zum Tode", den „Entwurf" des je eigenen „Geworfenseins" entsprechend den Möglichkeiten, die die Vergangenheit bietet, setzt trotz des Versuchs, die Zeit als dreidimensionale *Einheit* vorzustellen, die alten fixen „Erstreckungen" der Zeit voraus.

Retention und *Protention* legen dagegen die Vorstellung eines disponiblen, beweglichen *Depots* nahe, aus dem jeweils „abgerufen" werden kann, was den aktualen Jetzt-Punkt zu ergänzen, zu erweitern, zu differenzieren in der Lage ist. Auch modifizieren sich die „retinierten" Jetzt-Erfahrungen mit jedem ihrer Schritte in die Vergangenheit und werden daher immer wieder neu und anders in die Gegenwartserfahrung einspielen können. Wie die Erwartungen, die wir an die Zukunft knüpfen, können sie zwar wiederkehren, aber kaum jeweils als dieselben, als schlechterdings identische.

Denken wir hier an ein Spiel von Schwingungen, die miteinander interferieren wie die Schwingungen des Lichts oder des Schalls. Retention und Protention, deren Daten sich wiederholen, sich „festhalten" lassen, werden in diesem Spiel den relativ stabilen Anteil, die Schritte auf der Linie der Geschichtszeit den relativ instabilen Anteil eines Interferenzgeschehens bilden, das keinen Augenblick zur Ruhe kommen kann. Ruhe, Stabilität, „Stase", sie sind ja ihrerseits abhängig von einer Ruheschwingung (vergleichbar den Ruheschwingungen des Zentralnervensystems).

Das Husserlsche *Zeitfeld* schreitet also nicht nur fort, es verändert darüber hinaus mit jedem seiner „Schritte" das Interferenzmuster, das es bildet aus retinierten, protinierten und den Elementen der Gegenwartserfahrung („Urimpression"). Neuere Hirnforschungen haben in der Tat gezeigt, daß auch das Gedächtnis auf Leistungen beruht, die beständig wiederholt, die reproduziert werden müssen über einen verifizierbaren Chemismus (Seifert 1993). Was wir *Gegenwart* nennen, läßt sich also nicht schlechterdings als Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft, als Zeitpunkt, Augenblick usf. begreifen, vielmehr haben wir uns ein Feld

von Schwingungsmustern vorzustellen, die sich nicht „ablösen", wie die Pendelschläge einer Uhr, sondern die fließend ineinander übergehen.

Wäre nämlich der eine Augenblick vom anderen getrennt, könnte die Zeit wie in dem Modell des Zenon nur „ticken" und einmal in den Augenblick a, einmal in den Augenblick b fallen, so würde sie ausschließlich der Verkehrszeit, d.h. einer festen Schwingung, folgen, die nur mehr alterieren könnte zwischen a und b, Null und Eins, Ist und Nicht-Ist wie unsere Computer. Nach diesem Modell, das, wie wir weiter oben sahen, Parmenides entdeckte, nach dem Modell des binären Codes, funktionieren nicht zufällig die meisten Systementwürfe, die sich von einer festen Lehre, von einem festen Dogma leiten lassen und deren Urteilscode daher beschränkt ist auf die einander ausschließenden Werte von „positiv" und „negativ". Ein heimlicher oder offener „Manichäismus" bildet die Hintergrundfigur. Alle geschlossenen Systementwürfe sind binär organisiert und folgen den Zirkeln der Verkehrszeit. Das gestattet es, die Welt durch das immer gleiche Raster wahrzunehmen, d.h. sie zu „erklären", ohne das eigene Erklärungsmuster (das ihnen die „Identität" sichert) zu gefährden.

Das Zeitfeld, soweit gegenwartskonstitutiv, wird also in Wahrheit nicht durch Punkte, Einschnitte, Zäsuren, sondern durch Übergänge ausgezeichnet sein. Wir könnten diese Übergänge *Zustandsänderungen* nennen, da sie ja jeweils einen ganzen Komplex von Schwingungsgrößen (und der durch sie vermittelten Botschaften) betreffen. Aber das heißt natürlich nicht, daß eine solche Zustandsänderung nicht auch „plötzlich", unter der Form des Umschlags, auftreten kann, wie die Kristallbildung oder wie gewisse chemische Reaktionen. Wenn G. Heinemann im Anschluß an Aristoteles und Whitehead von der „Aktualisierung vorliegender Potentiale" spricht und darauf hinweist, daß jede „entstandene Entität" ihrerseits ein Potential bildet, „das nur im Werden neuer Entitäten aktualisiert werden kann" (Heinemann 1990, S. 120), so beschreibt er eben dieses – nicht endende und nicht „punktierte" – Prozessieren. Ein Punkt, ein Einschnitt, eine Zäsur könnte allenfalls als *Unterbrechung* figurieren, wie z.B. bei einem Schockgeschehen, das die Kontinuität der menschlichen Erfahrung unterbricht. Es findet sich dann ziemlich regelmäßig eine *Lücke* in der Erfahrungskette, und der Betroffene sucht sie nun etwa dadurch wiederaufzufüllen, daß er sich die Ereignisse, die zu ihr geführt haben oder die ihr folgten, zwanghaft immer wieder ins Gedächtnis ruft.

Hans-Dieter Bahr hat kürzlich die viel unauffälligeren „Einschnitte" benannt, die das (moderne) Zeitbewußtsein anscheinend bereits zu überspringen weiß. „Diese Einschnitte der Zeitmesser in die Gewässer des währenden Zeitraumes sind so unmerklich, daß nie eine geteilte Zeit aus ihm scheint fallen zu können ... Im Augenblick des Schnittes schlossen sich schon die Wunden so narbenlos, daß keine Spur sich zeigt, wonach das lückenlos währende Gesetz je verletzt wurde." Ein solcher „Zeitriß", meinte er, gehöre der „Unzeit" an (Bahr 1990, S. 60).

Der *Unzeit* gehört insofern alles an, was sich zum „allgegenwärtigen Verkehrsgeschehen" der Gegenwartsgesellschaft rechnen läßt. Die „Einschnitte", die es hinterläßt, können allenfalls noch *registriert*, nicht mehr *identifiziert* werden. Die Kette der Mini- und Makroschocks, die den modernen „Verkehrsteilnehmer" erreichen, ist so lückenlos wie unauffällig, und die „umfassende Lektüre der Stadt" im Sinn der traditionellen „Deutung" ihrer Signale läßt sich vielleicht noch theoretisch, aber nicht mehr praktisch leisten: „das Leben der Zeichen samt Interpretation und Referenzierung ist lang schon vollzogen, bevor es ein Auge berührt

hat. Bevor der Fahrer sein Ziel erreicht, hat der Wagen immer schon bedeutet, Aussagen mitgebildet, sich mit anderen Wagen, Gebäuden und Menschen verkettet, künstliche Botschaften zum Leben erweckt und Sinn transplantiert, im Meer der Konstellationen eine Zielspur hinterlassen, die hinter ihm von anderen Spuren, Winken und Verweisen überlagert worden ist (Werle 1982, S. 108, S. 112).

Diese Erfahrung hat zwar schon so manchen Beobachter gefunden seit Poe, Baudelaire, Benjamin, aber sie war bisher kaum Gegenstand von Zeitanalysen. Hier gilt die Vorliebe nach wie vor den „klassischen" Zeiterfahrungen, wie z. B. der *Frist*, dem *Aufschub* eines „Wartenkönnens", das längst seinerseits ein modernes Pendant gefunden haben könnte (etwa im unbefristet-intentionslosen „Warten auf Godot", im *Warten* anstelle der *Erwartung*). Auch der Neologismus Derridas, die *différance*, meint eine Erwartung, die sich als intentionale „Zwischenzeit" bestimmen läßt. Er illustrierte sie z. B. an der *Spanne*, die die *Gabe* von der *Gegengabe* trennt bei dem von Marcel Mauss (1901/2) beschriebenen Tauschverhältnis „vorgeschichtlicher" Völker und Stämme. „Durch eine geheimnisvolle Kraft bewegt, fordert das Ding die Gabe und die Gegengabe, also die ‚Zeit', die ‚Frist', das Intervall der Verzögerung" (Derrida 1990, S. 48 f.).

Gleichsam hat sich das Ding verselbständigt und schließt Pflichten ein, die ihm als „Kraft" und als „Tugend" einwohnen; Gabe und Gegengabe dürfen nicht „sofort" getauscht werden, es bedarf dazu einer „durch eine Frist bestimmten Zeit", eines „Rhythmus", einer „Kadenz" (Derrida 1990, S. 49). Rhythmus und Kadenz bilden einen Zeitkreis, den Zeitkreis der Verkehrszeit, der von einem „Akt" – von Gabe/Gegengabe – skandiert und derart „fortgeschrieben" werden kann auf der Linie der Geschichtszeit. Aber dieser Rhythmus konnte bekanntlich auch aufgebrochen werden (*aufgebrochen*, nicht *unterbrochen*), und zwar mit dem wiederkehrenden Fest des *potlatch*, bei dem die Gabe die Form eines *Exzesses* annimmt. Der „Sinn der Gabe" gehe „in Flammen auf", schreibt Derrida. Gleichsam hat sich der Gestus des Gebens/Schenkens verselbständigt und zielt nur noch auf Verschwendung, wo nicht Vernichtung der Güter, die ein Klan angesammelt haben mochte. Man zerstört sie, „nur um nicht den Anschein zu erwecken, als legte man Wert auf die Gegengabe" (Derrida 1990, S. 51).

Was ursprünglich *Frist*, was Aufschub war und einen Adressaten hatte, von dem sich die Gegengabe erwarten ließ, hat sich zu einem einzigen emphatischen *Akt der Verausgabung* verkürzt. Dieser Akt hat nicht nur keinen Adressaten mehr, implizit richtet er sich vielmehr gegen ein Naturprinzip, gegen die Notwendigkeit des Sammelns, Sparens, Aufbewahrens. Er ist die demonstrative Aufkündigung des Prinzips Erhaltung/Selbsterhaltung. Er ließe sich als früher Versuch verstehen, aus der Zyklizität und Reversibilität der archaischen Zeitauffassung und -verfassung auszubrechen (Kaempfer 1994, S. 105 f.).

Aber selbst wo die Zeit nicht auf einen angebbaren Akt, Schritt oder Augenblick beschränkt ist, läßt sie eine durchgehende Struktur erkennen, die wir mit Heinemann „relational" nennen können. Zeit ist – ob als Aufschub, Frist, Schritt oder Umschlag – ein „Feld" von Relationen. Sie ist ein Zwischenreich und -akt, der *entre-acte* der „Pause", in der „es" geschieht und die daher „intentional" erfüllt ist. Unverkennbar fällt sie *zwischen* Potentialität und Realität, „zwischen Einatmen und Ausatmen" (Levinas). Sie ist nicht *das eine* und nicht *das andere*, nicht Potentialität und nicht Realität, nicht a und nicht b, in gewisser Weise „ist" sie überhaupt nicht – auch nicht, indem sie *nicht* ist, was sie ist, und *ist*, was sie nicht ist, wie wir Hegel paraphrasieren könnten –; sie ist vielmehr das bewegende

agens schlechthin. Wenn und wo überhaupt, läßt sie sich nur an ihren *Spuren* erkennen, an dem *Kontrast*, der zwischen Potentialität und Realität, möglichen und wirklichen „Phänomenen" besteht. Sie ist das Nicht-Bestehende, Nicht-Reale, Nicht-Mögliche schlechthin, und so mußten alle Versuche scheitern, ihrer habhaft zu werden mit den Mitteln – mit den „Begriffen" –, die aus dem Bestehenden, Realen oder Möglichen geschöpft sind. Es bedurfte eines „Bildschirms", eines „Raumes", es bedurfte des *Unbewegten*, um sie als *bewegte* zu erkennen.

Das heißt natürlich nicht, daß wir der alten Paradoxie damit entschlüpft sind. Aber immerhin ließe sich nun der sich stets wiederherstellende Kontrast von unbewegt/bewegt auf die *Differenz* zurückführen, die zwischen den beiden fundamentalen Verlaufsformen der Zeit besteht, zwischen der reversiblen, stabilisierenden und der irreversiblen, destabilisierenden Verlaufsform. Sie würde damit keine irreale „Alternative" mehr, sondern das reale Schwanken zwischen mehr-oder-weniger-bewegt, mehr-oder-weniger-stabil usf. bezeichnen, so wie es uns entgegentritt als Wechselspiel von Unbestimmtheit und Bestimmtheit, Mehrdeutigkeit und Eindeutigkeit, *fluidum* und Bildeindruck, „Fluß" und „Impression".

Neuere Forschungen haben zeigen könne, daß unsere Eindrücke an einem „Zeitgitter" entlanglaufen (Pöppel), daß sie beständig wechseln, auch wenn uns das entgeht. Es scheint sogar eher die Regel als die Ausnahme zu sein, daß wir dies Schwanken, Schwingen, Oszillieren, „Flimmern" gar nicht mitbekommen. 30-40 Tausendstel Sekunden genügen, um einen Eindruck zu identifizieren, aber länger als drei Sekunden können wir ihn nicht festhalten, ohne ihn zu erneuern, zu korrigieren oder zu verwerfen. Das ist ungefähr die Zeit, die ein normaler Vers benötigt, vom europäischen Volksliedvers bis zum japanischen *Haiku*. Selbst wo uns die Welt als unbewegtes Bild entgegentritt, als das Profil eines Bergzugs zum Beispiel, nehmen wir sie nicht als *Bild*, sondern als einen *Film* wahr, dessen Sequenzen uns entgehen. Aber noch die Bilder und Sequenzen dieses „Films" sind zusammengesetzt aus einzelnen „Reizen", die wie die Punkte eines Fernsehschirms verschmelzen zu einem sich beständig erneuernden *Reizbild*. Es scheint, als ob unser Wahrnehmungsapparat in erster Linie auf Bewegungen reagierte. Nicht zufällig gehört, was wir als *bewegt* erfahren, zu den urtümlichsten Gefahrensignalen. An den bewegten Fernsehschirm, so haben Untersuchungen gezeigt, heften sich unwillkürlich auch die Blicke derer, die das Dargebotene indifferent läßt. Umgekehrt erkennt das Wild den Jäger nicht – und gelegentlich auch der Soldat den Gegner nicht – wenn sie sich nicht bewegen.

Das bewegte Reizbild, das aus relativ regelmäßigen und relativ unregelmäßigen Schwingungen gemusterte *Zeitfeld*, wird uns zwar in den meisten Fällen als kohärent, als einheitlich erscheinen, aber das bedeutet nicht, daß wir die beiden Zeitvektoren, die es konstituieren, nicht auseinanderhalten könnten. Schon jeder Weg, den wir zurücklegen, führt uns dem Prinzip nach in eine irreversible Richtung. Auch der eventuelle Rückweg macht davon keine Ausnahme, es sei denn wir entschließen uns rückwärts zu laufen, also den *Krebsgang* einzuschlagen. Nicht anders verhält es sich mit unseren Erinnerungen. Erinnern wir uns z. B. eines Gesprächs, einer Melodie, so springen wir stets zu ihrem Anfang zurück, d. h. wir legen die abgelaufene Zeitstrecke in ihrer ursprünglichen Richtung und nicht im „Krebsgang" zurück. Einen Film, ein Tonband, die wir rückwärts laufen lassen, werden wir zwar vielleicht wiedererkennen, aber ihren „Sinn" nicht mehr verstehen können. Richtung und Sinn lassen sich zeitlich nicht auseinanderdividieren.

Umgekehrt verlassen wir uns im allgemeinen blindlings auf die Zeitstrecken, die regelmäßig *wiederkehren* wie die Tages- oder Jahreszeiten. Daß einmal die Sonne nicht mehr aufgehe, der Mond die gewohnte Bahn verlasse, vermögen wir uns zwar vorzustellen, aber nicht ohne daß sich etwas in uns dagegen sträubte, nicht ohne Stupor, Angst, „Ungläubigkeit". Seit jeher war der Mensch der *Wiederkehr der Zeit* so sicher, daß er Kalender anlegte und Uhren baute, die diese Erfahrung „dokumentieren" konnten und sollten. Der Kalender ist ungefähr so alt wie die historische Menschheit, die älteste bekannte Uhr, eine Wasseruhr, stammt aus dem 15. Jahrhundert v. Chr. und wurde 1904 in einer Abraumgrube des ägyptischen Theben gefunden. Vorbild für alle Kalender oder Uhren, die es ja gestatteten, die Zeit zu „bewirtschaften", zu nutzen, zu beherrschen, war die „Zeiteinteilung", die sich in der Natur beobachten ließ. Auch die Naturrhythmen wie die Erdumdrehung, die Mondphasen, die Wanderung der Erde um die Sonne teilen ja den zeitlichen Verlauf in feste Abschnitte, in „Jahre", „Monate" (Monde), Tage oder Stunden ein.

Historisch lassen sich für die beiden Bewegungsrichtungen der Zeit sogar gewisse „Prioritäten", gewisse „Entscheidungen" erkennen, die einmal für die reversible, einmal für die irreversible „Zeitrechnung" ausfielen. So fußte die prähistorisch-archaische Zeitrechnung im allgemeinen auf der Reversibilität der Zeit, die jüdische, die chinesische, die griechische Zeitrechnung seit Herodot auf der Irreversibilität der Zeit. In der christlichen Eschatologie nahm die Vorstellung eines geschichtlich-irreversiblen Verlaufs der Zeit die spezifisch „endzeitliche" Form und Färbung an, die in der *Apokatastasis* gegeben ist (nach der nur die guten, nicht die bösen Menschen der *Erlösung* teilhaftig werden können). Mit dem Auftreten der neuen Naturwissenschaften im Europa der Neuzeit nimmt allmählich eine neue Priorität, eine neue „Entscheidung" Gestalt an, die mehr und mehr wieder den reversiblen, zyklischen Zeitverlauf favorisieren wird. Die Zeitvorstellung Keplers, Galileis, Newtons gründet der Idee nach auf der „Umkehrbarkeit" der Zeitstrecken. Die Zeit wird als prinzipiell berechenbar und damit auch als voraussagbar begriffen. Der vielzitierte Laplacesche *Dämon* endlich hat sie sogar vollständig in Rechengrößen auflösen und damit endgültig beherrschbar machen wollen.

Die zyklisch-reversible Zeitvorstellung ist mit gewissen Einschränkungen bis zur Gegenwart die prioritäre, leitende Zeitvorstellung geblieben. Die zeitgenössische Technologie, die etablierten Formen von Verkehr und Kommunikation, die mittlerweile den ganzen Planeten umspannen, würden ohne das Regulativ der Wiederkehr fester Zeitstrecken und -einheiten gar nicht funktionieren können. Dennoch könnte sich bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine neue Wende angekündigt haben, die wiederum die irreversible Richtung – den Eddingtonschen *Zeitpfeil* – favorisierte. Die Entdeckung, daß Wärmeströme stets nur in eine Richtung verlaufen, daß die dem siedenden Wasser entweichende Wärme sich nicht wieder zurückkommandieren ließe in den Topf, zwang die Forschung (Cournot, Lord Kelvin, Clausius), einen „Hauptsatz" für die Wärmelehre aufzustellen, der allen bisherigen physikalischen Befunden widersprach. Er ist als „Zweiter Hauptsatz der Thermodynamik" in die Geschichte eingegangen, hat sich aber bald auch auf anderen Gebieten bewährt. Verkürzt würde er lauten, daß sich alle natürlichen Prozesse in Richtung Ausgleich, Neutralisierung, Zerfall, zunehmender Unordnung („Chaos") bewegen. Das setzt natürlich die irreversible Bewegungsrichtung voraus.

Dieselbe Voraussetzung gilt auch für die Evolutionstheorie Charles Darwins, zumal seit ihrer Differenzierung durch manche neue Denkansätze. Allerdings führt die Bewegung hier sozusagen in die umgekehrte Richtung. Der Weg, den die Wärmeströme nehmen, der Weg der sogenannten Entropie, gleicht einem *Weg bergab*; der Weg, den die Evolution genommen hat – und den auch jedes einzelne Lebewesen nimmt – gleicht einem *Weg bergauf*, und so hat man den Prozeß des Lebens – in seltsamer Verdrehung des positiven in einen negativen „Wert" – *negentropisch* nennen können. Er wurde möglich, weil die komplexen Systeme der Lebewesen, die zur Aufrechterhaltung ihrer Homöostase (weit entfernt vom thermodynamischen Gleichgewicht) exzentrisch hoher Energiebeiträge bedürfen, eine „Energiepumpe" entwickeln konnten, mit der sie die benötigten zusätzlichen Energien aus der Umwelt schöpfen können. Für diesen Vorzug müssen sie allerdings bezahlen mit einer extrem beschleunigten Lebenszeit („Geschichtszeit"), die fast alle ihre Energien aufzehrt, so daß sie sich nur für eine höchst begrenzte Frist erhalten können. Umso langsamer ist ihre Umsatzzeit („Verkehrszeit"); sie verläuft ja auf den verzweigten Wegen eines „Stoffwechsels" (mit der Umwelt), die – längs der Stadien und Schichten der Evolution – die Entwicklung einer kompletten *chemischen Fabrik* erfordert hatte.

Das Verhältnis scheint zu dem Verhältnis, das für die Materie gelten müßte (Atom), umgekehrt proportional zu sein. Die Atome – oder zumindest die meisten Atome – haben keine (oder keine nennenswerte) „Geschichte", ihre Geschichtszeit nähert sich dem Nullwert, wohingegen ihre Umsatzzeit/Verkehrszeit, d. h. die Energieaustauschprozesse zwischen ihren positiven, negativen Ladungen, mit Höchstgeschwindigkeit (Lichtgeschwindigkeit) verlaufen. Im Gegensatz zu den Lebewesen können sie so gut wie alle Energien in ihre Erhaltung/Selbsterhaltung investieren. Sollte also für alle Ebenen ein „Zeitgetriebe" angenommen werden können, das Geschichtszeit und Verkehrszeit – nicht unähnlich dem Getriebe eines Autos – synchronisieren kann in der flexiblen Weise, die materielle und biologische Systeme einschließt, so würde sich die Frage stellen, ob es von einem verifizierbaren – oder eventuell mathematisierbaren – Transformationsverhältnis abhängt. Nach dem „Ersten Hauptsatz der Thermodynamik" könnten beide Zeitvektoren je nur aus *einer* Energiequelle schöpfen. Würde diese Energie z. B. vorwiegend der Stabilisierung eines Systems zufließen, so müßte sich das auf seine „Geschichtsfähigkeit" auswirken wie beim Atom; würde sie dagegen der überaus beschleunigten Wachstums- und Verfallszeit einer Eintagsfliege zufließen, so müßte sich das auf ihre (Selbst-)Erhaltungsfähigkeit auswirken (die nicht länger als *einen Tag* umfassen würde).

Die beiden Beispiele haben natürlich nur Demonstrationswert. Das Verhältnis von Geschichtszeit und Verkehrszeit wird um so flexibler sein, je komplexer das System ist. Aber gerade diese Flexibilität könnte verbergen, daß ihr eine mathematisch verifizierbare Relation zugrunde liegt. Wir haben dafür die Lorentz-Transformation benannt, die Albert Einstein für seine „Spezielle Relativitätstheorie" von 1905 verwandte (Kaempfer 1991). Sie würde sich bekanntlich nur auswirken können, wo ein System in Grenzgeschwindigkeiten (in der Höhe der Null- oder der Lichtgeschwindigkeit) eintritt, bliebe also unter irdischen – und zumal biologischen – Bedingungen völlig unauffällig. Kein Wagen, kein Flugkörper könnte sich so beschleunigen lassen, daß sich seine Uhren manifest verlangsamen. Voraussetzung für diese Hypothese wäre, daß die Geschwindigkeit der *Geschichtszeit* mit der *Systemgeschwindigkeit* (v) und die Geschwindigkeit der *Ver-*

kehrszeit mit der *Umlaufgeschwindigkeit der Uhren* (t) verträglich wäre, die auf dem System installiert sind.

Auffällig ist zumindest, daß auch das Modell von Einstein *zwei* Zeitbewegungen voraussetzt, deren eine „linear" (Systemgeschwindigkeit) und deren andere „zyklisch" (Umlaufzeit der Uhren) verläuft. Ein beliebiges, sich durch den Weltraum bewegendes System (eine Sonne, ein Sonnensystem) ist ja mit Sicherheit *Veränderungen* unterworfen und bleibt gleichwohl gebunden an das Drehmoment seiner „Uhren", die seine Verkehrszeit/Umsatzzeit anzeigen. Der wechselseitige Einfluß (die „Synchronisation") würde sich wie gesagt erst zeigen, wenn z.B. v (Geschichtszeit) sich der Nullgeschwindigkeit nähern würde, so daß sich t (Verkehrszeit) bis fast auf Lichtgeschwindigkeit beschleunigen würde.

Nicht auszuschließen ist ferner, daß der Extremfall von „Grenzgeschwindigkeiten" auch auf der Ebene biologischer, psychologischer oder soziologischer Prozesse eintritt. Wir haben dafür an anderer Stelle das Beispiel des Formenkreises benannt, der in den Symptomen des manisch-depressiven Irreseins vorliegt (Kaempfer 1991, S. 165 ff.). Es läßt sich zeigen, daß diese Symptomik – wie u. a. Binswanger (1960) hervorgehoben hat – auf einem Versagen der normalen Strukturierung zeitlicher Verläufe beruht. Die Zeitstruktur – das „Zeitgetriebe" – dissoziiert sich in seine beiden Anteile. In der depressiven Phase erlebt der Kranke einen manifesten „Zeitstillstand" (Geschichtsstillstand), in der manischen Phase dagegen kommt es zu einer *Entfesselung* des Zeiterlebens. Es ist im allgemeinen von einem exzentrischen Selbstbezug (Narzißmus) begleitet und kann als der vergebliche Versuch des Kranken angesehen werden, sich seines Selbst in einer Reihe von dysfunktional gewordenen „Verzweiflungsakten" zu versichern bzw. wieder zu versichern. Unverkennbar folgt er hier den („entfesselten") Zirkeln der *Verkehrszeit*. Übrigens kann sich das Intervall zwischen den beiden Phasen in manchen Fällen auf wenige Tage oder sogar Stunden verkürzen.

Der Kompromiß, der uns im Bild der Spirale, Schnecke oder Muschel vorliegt, der Kompromiß der beiden Bewegungsrichtungen der Zeit, der irreversiblen geschichtlichen und der reversiblen erhaltenden, wird hier offensichtlich aufgekündigt. Möglicherweise stellt er so etwas wie eine Regel, wie einen „Normalzustand" für lebende Systeme dar. Eventuell läßt sich auch das Krebswachstum im Sinne einer Aufkündigung dieses Kompromisses (im Sinne eines Bruchs des Zeitgetriebes) deuten. Die sauerstoffabhängige *Zelle* degeneriert zu der robusteren, anaeroben Zelle, die – als Zelle – für die Erhaltung/Selbsterhaltung des Organismus tätig sein müßte, sich aber nun verselbständigt, sich „entfesselt" hat auf Kosten des Wirtskörpers, dem sie angehört als einem seiner „Bausteine" und dessen „Geschichte" sie nun stören oder gar beenden wird. Buchstäblich ist sie ausgebrochen aus dem Getriebe, das sie mit der Geschichtszeit (ihres „Wirtes") bildete und kann daher diesen nun durchwuchern oder gar verzehren.

Dysfunktion und Bruch des Zeitgetriebes, die Entkoppelung der beiden Bewegungsrichtungen, deren eine stagniert und deren andere „rast" wie die Botschaften, die seit über hundert Jahren das Netz der planetarischen Telekommunikation durcheilen, – vieles, wenn nicht alles spricht dafür, daß dieses Ereignis auch auf der Ebene der menschlichen Gesellschaft, der menschlichen Geschichte eingetreten ist. Die ersten Meldungen über einen rätselhaften Beschleunigungsschub der Zeit fallen schon ins ausgehende 17. Jahrhundert. Damals übersetzte Blaise Pascal den überlieferten Plural der Fortschritte, *les* progrès, in den neuen Singular, *le* progrès. Eine einzigartige *Liebe zur Bewegung an sich* begann die Men-

schen zu erfassen, wird Friedrich Ancillon 1828 schreiben. Was noch 1780/90 „im Schritt gegangen" sein mochte, „das geht jetzt im Galopp", bemerkte E. M. Arndt schon 1807 und fügte hinzu: „Die Zeit ist auf der Flucht" (Arndt 1877).

Aber auch kritische Stimmen meldeten sich bald: „Heutzutage vergönnt man der Weltgeschichte keine Zeit zur Geburt, man will nichts sich entwickeln lassen, mit einem Male soll eine Gegenwart dastehn, die keine Tochter der Vergangenheit ist" (Aclines 1824). Der neuen „veloziferischen" Schubkraft (Goethe) konnte sich schließlich niemand mehr entziehen, und so erhob man „die Zeit" am Ende gar zu einer *Instanz*, die „Forderungen" stellen und „Revolutionen" anzetteln konnte. „Die ‚Zeit' wirkte in den ganzen Sprachhaushalt und färbte seit der französischen Revolution das gesamte politische und soziale Vokabular ein", schreibt R. Koselleck. Sie „wurde zu einem allseitig besetzten Legitimationsmittel." Auch ruhe sie „nur noch partiell auf Erfahrungsbeständen" auf, und proportional dazu werde „die Erwartung an die kommende Zeit umso größer ... Epoche und Periode, Schwelle und Frist der neuen Zeit fallen gleichsam zusammen im Horizont der sich ständig überholenden Bewegung" (Koselleck 1985, S. 339).

Gehen wir nun davon aus, daß sich nur eine der beiden Bewegungsrichtungen der Zeit so beschleunigt haben konnte, daß sie buchstäblich zu *fliehen* schien, so ist die Annahme, das sei die Bewegungsrichtung der Verkehrszeit, zumindest wahrscheinlicher als die Annahme der Forschung, es handle sich um einen pauschalen Beschleunigungsschub der europäischen Geschichtszeit. Sie würde jeder plausiblem Erklärung ermangeln. „Die Geschichte des Fortschritts" ist nicht zu verwechseln mit der *Geschichte* schlechthin. Was sich hier vorbereitete – und was heute seinem turbulenten Ende entgegengeht – war eine Art *Futurismus* (Löwith), der bedenkenlos vorwegzunehmen trachtete, was noch gar nicht eingetreten war. 1845/46 behauptete z. B. Karl Marx vom *Kommunismus*, er sei „nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll"; er nenne Kommunismus vielmehr „die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt" (Marx 1953, S. 361).

Die Zeit war sich in der Tat beständig selbst voraus, im Grunde hatte sie sich längst „eingeholt". Denn der neue „Futurismus" entsprang in Wahrheit einer Nötigung des *Denkens*. Das Denken, Spekulieren konnte plötzlich frei flottieren. Es hatte abgehoben vom Boden der Tradition und konnte nun seine eigene „Metaphysik", sein eigenes Utopia imaginieren. Offenkundig nämlich bildete der Boden der Tradition gar kein „Schwerefeld" mehr. Er ermangelte der notwendigen „Attraktion", und in der Tat ließe sich argumentieren, daß die Tradition seit langem in ihre agonale Phase eingetreten war, sich während des ganzen 19. Jahrhunderts in kraftlosen Reprisen erschöpft oder sich allenfalls dem neuen „Nationalismus der Nationen" angedient hatte, dieser „Realabstraktion" aus dem Geist der französischen Revolution während der Phase ihrer expansiven „Vorwärtsverteidigung".

Daß sich in gewissem Sinn bis heute von einer „agonalen Phase" der Tradition sprechen ließe, so als könne sie partout nicht sterben, muß deshalb nicht bedeuten, daß sie noch am Leben ist, sondern daß es nicht gelungen war, sie abzulösen. Keine neue Tradition hatte jemals sich angeboten. Die Industriekultur, die allenfalls *tabula rasa* machen, aber keine Schichten, keine Ablagerungen, keinen „Humus" bilden kann, ja die nicht einmal *Spuren* hinterläßt – es sei denn Spuren der Verwüstung – hat sie zwar überholen, aber sie hat sie nicht ersetzen können. „Die Tradition" steht daher nach wie vor im Raum als Monument, Ruine, Mausoleum. Je ferner sie rückt in der Zeit, um so zugänglicher scheint sie zu werden für die

Forschung, für den Tourismus, für die „Trauerarbeiter" aller Couleur. Sie wird „frei" für die Phantasie, für die Dichtung, für den falschen Zungenschlag der Gesänge *Ossians*, für die Fälschung, für die „freie Erfindung". Wie ein englisches Forscherteam herausgefunden hat, geht die Tendenz, die *Tradition* mehr oder weniger zu *erfinden*, im Mutterland der europäischen Romantik, in England, bereits auf das 17. Jahrhundert zurück (Hobsbawm/Ranger 1983).

Daß der Leichnam der Tradition, wie wir sie auch immer verstehen wollen – völkisch, christlich, christlich-katholisch, keltisch, germanisch, vorzeitlich-archaisch oder auch einfach ästhetisch – tatsächlich bis ans Ende unseres Jahrhunderts aufgebahrt und aufbewahrt werden konnte, entspricht natürlich keinem Willkürakt, sondern einem Bedürfnis. In letzter Linie steht die Tradition für die *Vergangenheit* schlechthin, und sie entsteht daher erst – denn sie mußte erst *entstehen*, zuvor verstand sie sich von selbst – als der Mensch von seiner Vergangenheit allmählich Abschied nehmen und sich den ersten Wirbeln der Verkehrszeit überlassen mußte. Die „Entdeckung" der Vergangenheit (des Menschen) ging einher mit ihrem allmählichen Verlust, und je härter dieser Verlust ihn traf, je mehr er das naturwüchsige „Getriebe" strapazierte, das seine Geschichtszeit/Lebenszeit mit der Zeit „synchronisierte", die seine Erhaltung/Selbsterhaltung (Identität) sicherte, um so intensiver wurden seine Forschungen, um so größer der Auflösungsgrad der Optiken, die er für seine Untersuchungen verwandte. Es verhält sich hier prinzipiell nicht viel anders als in den gleichzeitig entstehenden neuen Naturwissenschaften.

Man könnte dieses Drama – das Drama der historischen Wissenschaften – das Drama des *Traditionalismus* nennen. Denn das Fernziel dieses Dramas, ob eingestanden oder uneingestanden, bildete stets die *Sicherung der Herkunft*, seit diese Sicherung gewissermaßen durchzubrennen drohte mit dem Verlust der alten Glaubensgewißheiten. Akt für Akt und Szene für Szene führte es allmählich fast die gesamte Vergangenheit des Menschen auf. Die romantische Wiederentdekkung des deutschen Mittelalters oder der frühen spanischen Neuzeit, Johan Huizingas Beschwörung des morbiden mittelalterlichen *Herbstes* in „Herbst des Mittelalters", die Unterscheidung eines „Ersten" von einem „Zweiten" Mittelalter durch Philippe Ariès, ob wir nun diese oder die Stationen betrachten, die zur Entdeckung der germanisch-isländischen Sagenwelt oder der indoeuropäischen Sprachfamilie führten, die Indien in überraschende Nähe zu Europa rückten, stets führt der Weg zurück.

Das gilt sogar für viele andere Disziplinen. Auch der Weg, der eingeschlagen werden mußte bei der Erarbeitung der Arten-Geschichte (der „Evolution"), der Erdgeschichte oder der Kosmogonie (bis in die Ferne des sogenannten Urknalls), handelt es sich der Form nach um einen Rückweg, und man kann sich fragen, ob die allen diesen Forschungsunternehmen gemeinsame Passion für die Vergangenheit nicht von der heimlich-mythologischen Hoffnung gespeist wird, es ließe sich ein neues Gründungs- und Begründungsmythologem erzählen für eine neue – für die *moderne* – Geschichte der Menschheit. Dann nämlich würde sich der Weg der Wissenschaft als Irrweg erweisen müssen. Notwendig kann Wissenschaft mit ihren Gegenständen nur verkehren. Sie bleiben ihr als solche fremd. Auch wenn es gelänge, eine „einheitliche Feldtheorie" für die vier Grundkräfte aufzustellen, was die Superstring-Theorie derzeit versucht, so wäre selbst dies nicht wesentlich Ereignis, es würde uns nicht einmal so betreffen wie das Ursprungsgeschehen, das einer Geburt zugrunde liegt, wie die rätselhafte Entwicklung eines Lebewesens

aus dem Keimblatt, die alle wesentlichen Stadien der Evolution *in nuce* wiederholt. Buchstäblicher als man glauben möchte, hatte sich mit der Dominanz wissenschaftlicher Verfahrensweisen getrennt, was wir Geschichtszeit und Verkehrszeit nennen. Der nicht mehr endende (nicht beendbare) *Verkehr* mit der Vergangenheit muß daher allmählich zu seiner *Institutionalisierung* führen. Er erfordert ein festes Straßennetz mit Hinweisschildern, auf dem sich zur Not auch der *Anfänger* zurechtfinden kann. Wie das Straßennetz der Welt wird es beständig weiter ausgebaut und einer kompetenten Aufsichtsbehörde unterstellt, die Pässe ausfertigen, Titel verleihen und Lehrstühle einrichten kann.

Aber die harmloseste Form des *Verkehrs* mit der Vergangenheit (Tradition) ist natürlich die des durchschnittlichen Tourismus. Der moderne *Tourist* machte sich im Mutterland des Tourismus, in England, schon im 17. Jahrhundert auf den Weg. Die *Defilés*, die ihn am Sarkophag der Tradition vorbeiführen, fallen gewöhnlich in den Urlaub, in eine Zeit der Entspannung und der Erholung, und sie sind damit vom professionellen Forschungseifer genau so weit entfernt wie vom professionellen Fanatismus/Fundamentalismus. Letzten Endes könnte die gesamte Tradition (der Menschheit) in den Urlaub (der Menschheit) fallen, gäbe es nicht die Dealer, Führer und Verführer, die die Tradition zur *Droge*, zum *Rauschgift* zuzurichten und auf den Markt und unter die Massen zu bringen wissen. Der *Fundamentalismus* – und wir können die *paradis artificiel* der diversen Sozialutopien dazurechnen – tritt in seiner islamischen Form zum ersten Mal im frühen 19. Jahrhundert auf (in Indien).

Mit den beiden Fundamentalbegriffen *Fortschritt* und *Tradition* verhält es sich offenbar ähnlich wie in dem Diktum Kants, wonach der Begriff ohne die Anschauung *leer* und die Anschauung ohne den Begriff *blind* seien. Die wissenschaftliche, ehrfurchtsvolle, romantische, touristische oder auch einfach demagogische Anschauung, die wir mit der Tradition verbinden, ist im allgemeinen so blind wie das Denken in den Begriffen des Fortschritts leer. Paradox kann der Fortschritt immer nur den „Fortschritt" propagieren und provozieren, er ist ein Ziel in sich, er kreist, er ist in Wahrheit ein Vehikel der *Verkehrszeit*. Nie hat er ein „Ziel" angeben können, zu dem er „unterwegs" gewesen wäre. Vielmehr ist er der *Horizont*, der sich mit jedem Schritt, mit dem man sich ihm nähert, entfernt und der gleichwohl immer derselbe bleibt.

Der Fortschritt kann allenfalls *Wissen* kumulieren und mit diesem Wissen daran gehen, das Überleben der Gattung zu organisieren, ein irdisches Paradies für sie vorzubereiten, ein gegen alle äußeren Witterungseinflüsse abgeschirmtes Treibhaus, das ihre Homöostase („Stase"/Selbsterhaltung) sichert. Aber dieses Treibhaus, soweit es in der Tat eingerichtet werden konnte, hat das Bedürfnis nach der verlorenen Tradition – nach dem „verlorenen Boden", nach „Bodenständigkeit" – natürlich nicht befriedigen können, es scheint im Gegenteil – gleichsam als Nebeneffekt – das Wachstum der *Sumpfblüten* begünstigt zu haben, die das Gift, das Halluzinat enthalten, mit dem sich die Tradition gleich einer Wagner-Oper herbeizaubern läßt als regressiver Alptraum.

Auch bleibt die beste Absicht gebunden an mehr oder weniger neutrale oder sogar üble Absichten, die sie zu *realisieren* helfen müssen. Die frühen Industrieunternehmer Englands in den entscheidenden Jahren um 1800, die frühen Woll- und Baumwollbarone, sind überwiegend als fortschrittlich beschrieben worden, aber natürlich dachten sie in erster Linie an ihren Vorteil, an das Geschäft, an die

unvergleichlichen Gewinne, die das neue Maschinenwesen, der wasser- oder dampfgetriebene Webstuhl, abwarf.

Was so früh sich angekündigt hatte – im Grunde schon ausgangs des 18. Jahrhunderts –: der Bruch des Zeitgetriebes, die Entkopplung von Geschichtszeit und Verkehrszeit, hat seine dramatische Peripetie gleichwohl erst hundert Jahre später erfahren. Erst in den Jahren zwischen etwa 1890 und 1914 ist der eigentümliche Effekt der („entfesselten") Verkehrszeit sozusagen öffentlich geworden. Um diesen Effekt zu verstehen, muß man berücksichtigen, daß er sich seit langem vorbereitet hatte in den hermetischen Gehäusen von Studierstube und Laboratorium, im Grunde schon seit den frühen Wissenschaften, seit Bacon, Descartes, Leibniz. Die Arbeitsweise dieser Wissenschaften ist ganz ähnlich wie die des neuen mechanischen *Weberschiffchens*. Sie ist ein Hin und Her, eine Art von „Huschen" zwischen Subjekt und Objekt im Sinne eines immer intimeren, immer ausschließlicheren *Verkehrs*.

Alle kontingenten Faktoren, insbesondere der naturwüchsige geschichtliche „Kontext" von Subjekt und Objekt, werden allmählich ausgeschaltet. Es ist ein künstlich hergestellter Atemstillstand, Geschichtsstillstand, der daher restlos freisetzen kann, was sich an Binnenenergie erübrigen läßt, an Leidenschaft für die passionierte sukzessive *Abtragung* des Objekts bis auf sein *Kerngeschehen*. Was der normale Mensch bis auf den heutigen Tag als Gegenstand erfahren kann und muß, als *Gegenstand* aus Holz, Eisen, Glas, Beton, das muß auf diese Weise Stück für Stück in seine Potentiale, „Werte", „Kräfte" und Kräftekonstellationen zerfallen. Ein Verfahren aber, dessen fokussierende Optiken einen Auflösungsgrad erreichen, der den Gegenstand schlechterdings *verschwinden* lassen kann wie durch Zauberei, kann nicht anders erklärt werden als durch die Entfesselung eines zeitlichen Potentials, das nur noch den – immer rascheren, immer effektiveren – Pulsationen der *Verkehrszeit* folgt. Es hat sich aus der naturwüchsigen Geschichtszeit ausgeschaltet, es hat sie abgeschaltet und kann daher alle Energie in den *Verkehr* mit den Objekten investieren.

Nichtsdestoweniger scheint sich erst gegen 1900 dissoziiert/desynchronisiert zu haben, was den Rigorosa des einseitig-mechanischen Verkehrs mit der Welt der Gegenstände bisher standgehalten hatte: das elastisch-naturwüchsige Zusammenspiel von Geschichtszeit und Verkehrszeit. Der Weg zu dieser Schwelle, die sich als Peripetie der Moderne bezeichnen lassen könnte, läßt sich am bequemsten an der Stilgeschichte demonstrieren. Die einander folgenden Konzepte von Klassizismus, Neoklassizismus, Realismus usf. waren schließlich durch Anleihen abgelöst worden, die bis in die Gotik oder Romantik führten, welche dann ja in der Tat – ein musealisiernder Artefakt ohnegleichen – als Neugotik, Neuromantik usw. wieder auferstehen sollten. Die Stilgeschichte war buchstäblich zum Stillstand gekommen. Fortan mußte sie *simuliert* werden, und das war natürlich Aufgabe der Verkehrszeit. Sie setzte dazu das bekannte Karussel in Gang, das allmählich sämtliche Stilepochen der Menschheit Revue passieren ließ. Darauf antwortete endlich der malerische (musikalische, literarische) Impressionismus mit seinen prekären Konzepten der Verflüssigung und Verflüchtigung, die hart bis an die legendäre Schwelle führten, an der auch dieser hauchdünn-transparente Vergegenständlichungsversuch zerbrach. Was bisher immer noch zentralperspektivisch verfaßt gewesen war, das löste sich nun in seine Elemente auf, in die Dissonanzen der Neutöner wie Satie, Skriabin, Bartòk, Schönberg, in die Farbexplosionen Kandinskys, Delauneys, während die Versteinerungsformen des tradierten

Perspektivismus sich zur Geometrie der neuen Architektur, zum Geometrismus der Malerei (z. B. Malewitchs oder des späten Kandinsky) sublimierten, oder sich unmittelbar bekannten zur „Metaphysik" des Stillstands, des Endes, des angehaltenen Augenblicks wie in der Malerei de Chiricos bis 1917. Der Verlust der tradierten Perspektive, der so früh sich angekündigt hatte, im Grunde schon mit dem Manierismus des 17. Jahrhunderts, schien zwar gewissermaßen wettgemacht zu werden vom modernistischen *Geometrismus* (oder auch vom *Kitsch*), lief aber in der Konsequenz auf den Verlust der Gegenständlichkeit hinaus, die die Sinne hatten garantieren können.

In dieselben Jahre fallen so gut wie alle wissenschaftlichen Untersuchungen, die mit der Auflösung der Welt der Gegenstände endeten: Edmund Husserls Rückführung der Bewußtseinsprozesse auf Intentionalität, Ernst Machs Versuch, das Konzept des englischen Sensualismus zu radikalisieren und die Welt als ein Interferenzgeschehen von Empfindungen zu beschreiben, Sigmund Freuds „Anatomie" der Ich-Organisation, Max Plancks Entdeckung der Teilchenstruktur von Strahlungen, Albert Einsteins Relativierung der tradierten Raum- und Zeit-Konzepte.

Auch der Erste Weltkrieg, der ja kaum noch – oder nur für bestimmte Truppenteile – die Konfrontation von konkreten Gegnern zuließ, der im wesentlichen eine Schlacht der Materialien – eine fortgesetzte „Materialschlacht" – war mit Artillerieduellen, Trommelfeuern, Flieger-, Panzer- oder Gasangriffen, ja gelegentlich mit Sprengkommandos, die ganze Grabenstücke des Gegners in die Luft sprengen konnte, gehört ersichtlich nicht mehr eigentlich in die „Welt der Gegenstände". 1914 aus nichtigem Anlaß ausgebrochen und sich rasch zu einem Flächenbrand im Weltmaßstab ausbreitend, entwickelte er jene moderne Eigendynamik, die sich offensichtlich nicht mehr steuern, nicht mehr „anhalten" lassen konnte. Auch dieses Geschehen scheint vom traditionellen „Boden" abgehoben zu haben und selbstreferentiell geworden zu sein, ein Prozeß ohne Ende, ohne Ziel, der sich daher nur mehr erschöpfen, die aufgebotenen Energien verzehren konnte und mußte.

Der *Schock*, der mit dem Ersten Weltkrieg eintrat, ist möglicherweise historisch unvergleichbar. Dissoziation und Bruch des Zeitgetriebes hatten die Menschheit in Krisenzeiten – im späten Griechenland, im späten Rom – zwar möglicherweise bedroht, sind aber mit einiger Sicherheit nicht eingetreten. Die Tradition blieb dort im schlimmsten Fall – im Fall des späten kaiserlichen Rom zum Beispiel – ein unverbindlich-unübersichtliches Bezugsfeld, auf dem man sich relativ beliebig tummeln konnte. Kein Mensch wäre auf die Idee gekommen, dieses Bezugsfeld abzuräumen, „aufzuräumen", seine Trümmer Stück für Stück zu rubrizieren und in handlichen Vitrinen gleich Reliquien zu verwahren.

Das Verfahren ist im Grunde technologischer Natur. Die Technologie ist nicht beschränkt auf die Ingenieurwissenschaften. Sie ist ein Vehikel der Verkehrszeit und kann als solches nur ein einziges Ziel verfolgen: die Erhaltung, Konservierung, gleichgültig um welche Artefakte es sich handelt. Der Trieb zur Erhaltung/Selbsterhaltung ist gleich dem Sammel-, Aufbewahrungstrieb schlechthin, und wo er aufgehört hat, einem Zweck zu dienen, der mehr ist als er selbst, da wird er blind und rastlos. In der Tat scheint der Mensch im besten Fall zu *ahnen*, daß aller Konservierung, Aufbewahrung, Aufarbeitung, Analyse, Anbetung, Wiederweckung, Beschwörung der Vergangenheit der Tod des Gegenstandes vorausgegangen sein muß, dem die heilige (Be-)Handlung gilt.

Auflösung ist auch hier die Folge. Kein Gegenstand hält auf die Dauer einem Zugriff stand, der es in letzter Konsequenz auf seine „Kräftepotentiale" – auf seine „Werte", auf seine „Verwertungsmöglichkeiten" – abgesehen hat. In diesem Punkt ist der Fundamentalismus ehrlicher als alle Wissenschaft. Wer *traditionserhaltend* tätig ist, *zehrt* von der Tradition, und das kann nur bedeuten, daß er sie allmählich *aufzehrt*.

Aber vielleicht hat schon der Schock, der eintrat, als sich die Verkehrszeit entfesselte, zu einer partiellen *Anästhesie* geführt. Anders wäre es kaum zu erklären, daß ihm nach wenigen Jahren Ereignisse folgten, die einen zweiten und größeren Schock befürchten ließen, ohne daß sich nennenswerter Widerstand dagegen regte. Ja, noch als Hitler zur Macht gelangt war, den Zweiten Weltkrieg entfesselt und auf dem alten Kulturboden Europas Todeslager für ganze Völker eingerichtet hatte, machte sich im besten Fall Apathie breit, der Stupor der Verleugnung oder der Ungläubigkeit. Auch ist diese Katastrophe bis heute, fünfzig Jahre später, nicht annähernd verarbeitet worden. Sie blieb im Grunde unbegriffen. Wie beim Schockgeschädigten imponiert sie wesentlich als *Lücke*, die auch der redlichste, der unbefangenste Historiker nicht so zu „schließen" in der Lage zu sein scheint, daß sie als „verstanden" gelten könnte.

Im Ganzen scheint die Zeiterfahrung *après-choque* etwas wie einen Schwebezustand herbeigeführt zu haben, der die „Suche nach dem verlorenen Boden" natürlich nicht beschwichtigen kann, sondern weiter antreibt. Daß der Mensch am Ende in den Weltraum aufstieg, könnte sich in diesem Zusammenhang als der Versuch auslegen lassen, die neue Schwerelosigkeit in taktile Erfahrungsmöglichkeiten zu übersetzen.

Von einem zunehmenden „Erfahrungsverlust" ist oft gesprochen worden, vom Zusammenbruch der alten Zeiterfahrung im besten Falle unausdrücklich (wie z. B. bei Benjamin). Hatte die normale Zeiterfahrung die elastische Interferenz von Geschichtszeit und Verkehrszeit sichern können mit den Potentialen von *Erhaltung* und *Veränderung*, *Identität* und *Alterität*, *Sich-selbst-Gleicheit* und *Prozeß*, so muß der Mensch nunmehr auf zwei Ebenen leben, die die Interferenz problematisch oder gar unmöglich machen. Auf der einen Ebene folgt er den „Wirbeln" seiner Arbeits- und Verkehrszeit oder sucht die tote Zeit seiner Geschichte noch einmal „totzuschlagen", auf der anderen versucht er „heimzukehren", indem er sich z. B. dem „normalen" *Andamento* eines klassischen Symphoniesatzes überläßt.

Es ist noch die harmloseste Form der „Heimkehr", von der wir allerdings nicht wissen, wie lange sie sich noch bewähren kann, bis sie sich „verzehrt" hat. Als „ästhetische Erfahrung" kann sie zumindest simulieren, was sich der realen Wiederkehr verweigert – oder was allenfalls als *Alptraum* wiederkehren kann im Sinne jener *zweiten Barbarei*, die schon Vico – imaginiert hatte. Auch verführt der ästhetisch-unverbindliche „Genuß" immer wieder zu der Frage, ob mit dem Formenkanon der klassischen Ästhetik etwa zugleich verloren gegangen sein könnte, was die Tradition mit der Natur gemeinsam hatte: der Zug zu Schönheit, zur bewegten „Harmonie der Sphären".

Literatur

ACLINES, T.: Recht und Macht des Zeitgeistes, Schleswig 1824. ANCILLON, F.: Über die Perfectibilität der bürgerlichen Gesellschaft. In: Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen, Berlin 1928/31. ARNDT, E. M.: Geist der Zeit, Altona 1877. BAHR, H.-D.: Zur Unzeit des Gastes. In: Tholen, G. Ch./ Scholl, M.O. (Hg.): Zeit-Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit, Weinheim 1990. BINSWANGER, L.: Melancholie und Manie. Phänomenologische Studien, Pfullingen 1960. DERRIDA, J.: Donner le temps (de la traduction). Vortrag protokolliert v. E. Weber. In: Tholen, G. Ch./Scholl, M. O. (Hg.): Zeit-Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit, Weinheim 1990. HEGEL, G. W. F.: Naturphilosophie, Napoli 1982. HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit, Tübingen 1979. HEINEMANN, G.: Zum ontologischen Primat der Gegenwart in der spekulativen Kosmologie A. N. Whiteheads. In: Tholen, G. Ch./Scholl, M. O. (Hg.): Zeit-Zeichen. Aufschübe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit, Weinheim 1990. HOBSBAWM, E./RANGER, R. (Ed.): The Invention of Tradition, Cambridge 1983. HUSSERL, E.: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußseins, hg. v. M. Heidegger, Tübingen 1980. KAEMPFER, W.: Die Zeit und die Uhren. M. e. Beitrag v. D. Kamper: Umgang mit der Zeit. Paradoxe Wiederholungen, Frankfurt/M. 1991. KAEMPFER, W.: Zeit des Menschen. Das Doppelspiel der Zeit im Spektrum der menschlichen Erfahrung, Frankfurt/M. 1994. KOSSELECK, R.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M. 1953. MARX, K.: Die deutsche Ideologie. In: Marx, K.: Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1953. MAUSS, M.: Sociologie et Anthropologie, Paris 1980. PLOTIN: Über Ewigkeit und Zeit, hg. v. W. Beierwaltes, Frankfurt/M. 1967. PÖPPEL, E.: Grenzen des Bewußtseins. Über Wirklichkeit und Welterfahrung, Stuttgart 1985. PRIGOGINE, I.: Vom Sein zum Werden. Zeit und Zeitlichkeit in den Naturwissenschaften, München 1985. SEIFERT, W.: Das Gedächtnis der Gene – Die Gene des Gedächtnisses. In: Sens, E. (Hg.): Am Fluß des Heraklit. Neue kosmologische Perspektiven, Frankfurt/M. 1993. WERLE, S.: In der Lichtgeschwindigkeit des Verkehrs stehen die Stadtteilnehmer in unverknüpfbarer Buchstäblichkeit. In: Tumult. Zeitschrift für Verkehrswissenschaft 3, 1982.

Ernst Piper

Mobilität

Ohne Mobilität gibt es kein menschliches Leben. Der noch immobile Säugling wäre ohne fremde Hilfe nicht überlebensfähig. Der Mensch, biologisch eine Frühgeburt, muß im ersten Lebensjahr alle Energien zur Entwicklung der Lokomotion mobilisieren. Die physische Mobilität bildet sich schrittweise aus; sie ist die Voraussetzung für die räumliche Mobilität. Das Kind lernt mit der Zeit zwischen Tag und Nacht, verschiedenen Orten und Handlungen und Bezugspersonen zu differenzieren. Die räumliche Mobilität steigert seine geistige Mobilität. Die Entwicklungspsychologie hat gezeigt, daß Bewegung die Ausbildung der Intelligenz fördert. Der Terminus „geistige Beweglichkeit" deutet dies an. Dem Heranwachsenden erschließen sich dann mit den Jahren die Dimensionen der geographischen und zuletzt auch der sozialen Mobilität.

Schon die frühesten Jäger- und Sammlergemeinschaften waren, wollten sie auch nur die bescheidenste Subsistenz sichern, auf Mobilität angewiesen, mehr noch als die ihnen folgenden Hortikulturgesellschaften. Zugleich wohnte dem eine starke Ambivalenz inne, denn Exploration war Voraussetzung für den Nahrungserwerb, hieß aber auch, sich dem Unbekannten, Unerforschten auszusetzen. Im dunklen Wald waren nicht nur Pilze und schmackhafte Tiere zu finden, dort lauerte auch die Gefahr, dort wohnten auch Geister und Dämonen. Erst der Fortschritt der Transportmittel raubte dem menschlichen Explorationstrieb die Ambivalenz, ließ die hybride Idee entstehen, der Mensch könne sich die Erde untertan machen oder sie gar, mit Hilfe von Weltraumfahrzeugen, hinter sich lassen.

Die Mobilität archaischer akephaler Sozietäten ist bedingt durch die Notwendigkeiten der Subsistenz. Sie kennen archaische Tauschmechanismen, aber keine gesellschaftliche Erzwingungsgewalt, die ein Mehrprodukt zum Unterhalt landwirtschaftlich unproduktiver Segmente abschöpft. Erst nach dem Produktivitätsschub der neolithischen Revolution entstanden komplexere Gesellschaften, mit Vorratswirtschaft, Privateigentum und sozialer Asymmetrie, so daß die Mobilität eine soziale Dimension hinzugewann. Durch die soziale Integration segmentärer Gruppen entstanden, zunächst familial geprägte, Autoritätsstrukturen. Die Institutionalisierung politischer Herrschaft und die Arbeitsteilung zwischen dem primär produktiven Sektor und urbanen Agglomerationen, in denen wir Krieger, Priester und Händler finden, sind dann Kennzeichen von Hochkulturen. An die Stelle horizontaler Verknüpfung segmentärer Gruppen ist die vertikale Verknüpfung von Herrschern und Untertanen getreten, wobei beide Gruppen endogam organisiert sind, weswegen feudale Gesellschaften als immobil empfunden werden, zumal es den Unfreien eben auch an der Freizügigkeit mangelt. Der vom Feudalherrn abhängige Bauer mochte mehr besitzen als der Nomade, aber er saß eben auch fest. Mit dem Herannahen der Neuzeit wird die Behausung immer mehr zur Immobilie.

Ist also das Kennzeichen der feudalen Gesellschaft die Seßhaftigkeit der Beherrschten, so wäre es doch ein Irrtum, sie als eine statische zu begreifen. An ihrem Beginn steht der Zug der germanischen Stämme nach Westen, der Höhepunkt der Völkerwanderung, die im dritten vorchristlichen Jahrtausend eingesetzt hatte.

Der Modernisierungstheoretiker Eisenstadt hat vier Motivgruppen herausgearbeitet, die einen Menschen oder eine Gemeinschaft veranlassen können, ihren Ursprungsort zu verlassen:

- ein Mangel an Möglichkeiten zur Sicherung der physischen Existenz;
- die Unmöglichkeit, gewisse Ziele durch die institutionellen Strukturen der Ausgangsgesellschaft zu erreichen;
- ein Mangel an Identifikationsmöglichkeiten mit der Ursprungsgesellschaft und
- ein Mangel an Chancen zur Verwirklichung des Lebensideals.

Einmal geht es um Subsistenz, einmal um Abgrenzung, einmal um motivationale (z.B. politische oder religiöse) Probleme, einmal um Lebensumstände. Die Folge können wirtschaftlich, politisch, religiös oder ethnisch motivierte Flüchtlinge sein, Menschen, die ihren Aufenthaltsort verändern, um ihr Leben zu retten, oder Aussteiger, die sich der Kontemplation widmen oder dem Luxus frönen wollen. Subjekt solcher Bewegungen können Einzelne, Gruppen oder ganze Ethnien sein.

Auch wenn das Lehnswesen von der Immobilität der Hintersassen ausgeht, so gab es doch immer Segmente der Gesellschaft, die sich dem entzogen. Waren es am Anfang nur Einzelne – Wanderprediger, Krieger, Einzelgänger –, so wurde im Hochmittelalter der demographische Druck auf die Stabilität der überkommenen Strukturen immer stärker. Die Straße wurde zum Ort, wo man sein Glück suchte, die „aventure" zum Ideal. Kreuzzüge, Pilgerfahrten, Entdeckungs- und Handelsreisen waren Ausdruck wachsender Dynamik. Städte gewannen an Bedeutung und in ihnen weltliche Schulen, die Studenten von weither anzogen. Im 13. Jahrhundert tauchten die ersten Zigeuner in Europa auf, ebenso die Sage von Ahasver, dem zu ewiger Wanderschaft verurteilten Juden.

Mobilität schafft Erfahrung. Das wissen nicht nur Handwerksburschen, sondern auch die Eroberer der Weltmeere. Durch die Herausbildung des modernen Weltsystems (Wallerstein 1986) erreichte die Mobilität eine mundiale Dimension. Die Karavelle machte Entdeckungsfahrten über das freie Meer möglich, bei denen die Seefahrer alle bekannten Küsten hinter sich ließen. Karavellen hatten mehrere Masten und hohe Aufbauten. Die Kombination aus Rah- und Dreiecksegeln ermöglichte die Nutzung von Winden aus verschiedenen Richtungen für denselben Kurs. Die Welt, deren Ende einst in mythischer Ferne gelegen hatte, schrumpfte zur Kugel, die Magalhaes 1519/22 erstmals umsegelte. Den Einwohnern Amerikas brachten die Schiffe Verderben und Tod, den Europäern die den „Wilden" entrissenen Reichtümer. Schon im 16. Jahrhundert ist jene imperiale kommunikative Hierarchie deutlich erkennbar, die sich später bei jeder technologischen Innovation erneut abbildete, von der Schiffahrt über die Luftfahrt und die Telekommunikation bis zum Internet.

Mobilität steigerte sich zur Mobilmachung. Napoleon ließ ein System leistungsfähiger Straßen bauen, um das in rasendem Tempo geschaffene Riesenreich beherrschen zu können. „Gewaltige Straßenzüge sind entstanden, um die Eroberung von Riesenreichen zu sichern", heißt es in „Deutschlands Autobahnen. Adolf Hitlers Straßen" (1937).

In der frühen Neuzeit überwölbte die ständische Gesellschaft weiterhin den Obrigkeitsstaat, dessen Strukturen gleichwohl zunehmenden Spannungen ausgesetzt sind. Spezifische soziale Mobilitätskanäle sind der zölibatäre Klerus, dessen Mitgliedschaft erworben, nicht ererbt ist, und die sich mehrenden Akademiker zum einen, die wachsende Zahl von Nobilitierungen zum anderen. Das fahrende Volk hingegen, von dessen zunehmender Bedeutung seit dem 17. Jahrhundert die Vagantenedikte zeugen, steht für eine „Mobilität ohne Chance".

Die Protoindustrialisierung leitet einen Wandel der Berufs- und damit der Sozialstruktur ein. Die tendenziell egalitäre protestantische Ethik, die den Menschen nach seinen Leistungen, nicht nach seinem Stand beurteilen möchte, intensivierte die zur Entfaltung der Produktivkräfte erforderliche soziale Dynamik. In der weiteren Entwicklung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse wurde Mobilität zur Konstituante des Wirtschaftslebens. Millionen von Bauern suchten ihr Heil in den rasch wachsenden Städten oder fristeten ihr Leben als Wanderarbeiter. Schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts klagten konservative Autoren heftig über die „Wurzellosigkeit" des modernen Menschen. Die Hoffnung auf ein besseres, anderes Leben mobilisierte die Menschen in einem vorher unbekannten Ausmaß. Demographischer Druck und soziales Elend führten zu Landflucht und Landesflucht. Etwa 60 Millionen Menschen wanderten im 19. Jahrhundert aus Europa aus, die meisten gingen nach Amerika, wo insbesondere die intragenerationelle soziale Mobilität signifikant höher war.

Die festgefügte Ordnung des Mittelalters war aufgebrochen: „Die Neuzeit stürzt den nach mittelalterlicher Vorstellung erfüllten Raum um, schüttet ihn aus und dehnt den nun leeren Raum ins Unendliche" (Eickhoff 1993, S. 176). Der Raum tritt zurück hinter der Überwindung der Entfernung. Telefon und Telegraphie veränderten die Kommunikation grundlegend. Die Eisenbahn wurde zum wichtigsten Instrument, der Weiten Amerikas Herr zu werden. Die Bewegung ging über das den menschlichen Sinnesorganen angepaßte Tempo durch die Motorisierung hinaus. Das Erlebnis im Raum wich dem Ziel der Überwindung des Raums. Das Tempo reduzierte ihn zur Kulisse, die dann im Flugzeug fast gänzlich verschwand. Doch auch für das Auto gilt dies bereits. Der Name Automobil, den das 19. Jahrhundert gefunden hat, ist irreführend. Er suggeriert Autonomie und Selbstbewegung, wo sich in Wirklichkeit eine motorisierte Prothese zwischen den Menschen und seine Umwelt geschoben hat. „Die Verbindung von Gewalt, Automobil und Geschwindigkeit ist ein Leitmotiv dieses Jahrhunderts" (Christoph Stölzl). Die Begeisterung der Menschenmassen für Automobilrennen zeigt dies ebenso wie expressionistische Gedichte und futuristische Bilder.

Die imperiale Qualität der Automobilität findet ihre Vollendung im Panzer, jener Waffe, die mehr als jede andere den größten Krieg der bisherigen Menschheitsgeschichte entschieden hat. Das Auto, das „kinetisch mächtigere Selbst" (Peter Sloterdijk), ist der Inbegriff männlich geprägter Allmachtsphantasien. Obwohl es von allen Fortbewegungsmitteln die mit Abstand höchste Rate tödlicher Unfälle aufweist, gilt es doch als Symbol der Unabhängigkeit zur Beherrschung von Raum und Zeit. In Wirklichkeit führt die Zeitersparnis zu Zeitnot. Die Gewöhnung an den gewachsenen individuellen Aktionsradius, der heute bei allen vorausgesetzt wird, hat zur Trennung der Lebensbereiche Wohnen, Arbeiten und Reproduktion der Arbeitskraft geführt und macht die tägliche Überwindung großer Distanzen notwendig. Heute droht die Mobilität an ihrer eigenen Progression zu scheitern. Moderne Verkehrsplaner versuchen deshalb den moto-

risierten Individualverkehr, der seine Stärken im ständigen Stau ad absurdum führt, mit traditionellen Formen der Mobilität zu integrieren und plädieren für eine „Überwindung des eindimensionalen sektoralen Denkens" (Mobilität und Kommunikation, Bd. 1, S. 112).

Bis heute hat der Mensch sich an seine Möglichkeiten nicht gewöhnt. Fernstreckenflüge führen zu räumlicher und zeitlicher Desorientierung. Unsere Sinne reagieren allzu menschlich, sind dem Fortschreiten der Technik nicht gewachsen. „Fliegen ist das Gegenteil von Reisen", sagt Italo Calvino. Und doch ist Mobilität ein ubiquitäres Ingredienz des heutigen Lebens. Mobilität ist die Insignie der Moderne, Seßhaftigkeit ein Kennzeichen der Reaktion. „Blut und Boden" war die Parole der Nationalsozialisten, das Bodenständige setzten sie den „Asphaltliteraten" entgegen, das Festhalten an der Scholle stand gegen die Abgründe der Großstadt. Dem fahrenden Volk begegneten sie mit dem aggressionsgeladenen Neid der Spießer. Sinti und Roma endeten in Konzentrations- und Vernichtungslagern.

Heute suchen die wenigen Reichen dieser Erde ihre Wagenburgen mit Zollunionen, Währungsschlangen, elektrischen Zäunen und spektakulären Abschiebeaktionen gegen die „Große Wanderung" (Hans Magnus Enzensberger) zu schützen. Doch solange krasse soziale Asymmetrien, politische und religiöse Unterdrückung, ökologische Katastrophen, Bürgerkriege, Hunger und Not Millionen an einer menschenwürdigen Existenz hindern, werden Fluchtbewegungen eine charakteristische Form der Mobilität bleiben. Die Reichen fliehen, wie schon der europäische Adel vor 500 Jahren, vor dem Dreck der Stadt auf ihre Latifundien. Die Armen gehen den umgekehrten Weg, weil sie in den Metropolen auf eine letzte Chance hoffen.

Zugleich gibt es auf diesem weithin geplünderten Planeten immer weniger Raum für explorative Mobilität. Die wahren Abenteuer widerfahren uns heute nicht mehr im unerforschten Dschungel, sondern in den virtuellen Welten des Bildschirms. Handy und PC sind Elemente eines modernen Nomadentums. Auch das schnellste Überschallflugzeug hat keine Chance gegen die Geschwindigkeit, die auf der Datenautobahn erreicht wird. Der moderne Mensch delegiert mit Hilfe extravehikularer Technik die Mobilität, er bewegt sich selbst nicht mehr. Stand am Beginn der Moderne der Traum vom Perpetuum mobile, erwartet uns an ihrem Ende der „rasende Stillstand" (Paul Virilio).

Literatur

ALBRECHT, G.: Soziologie der geographischen Mobilität. Zugleich ein Beitrag zur Soziologie des sozialen Wandels, Stuttgart 1972. CALVINO, I.: Wenn ein Reisender in einer Winternacht, München 1983. EICKHOFF, H.: Himmelsthron und Schaukelstuhl. Die Geschichte des Sitzens, München 1993. EISENSTADT, S. N.: Tradition, Modernity and Change, New York 1975. ENZENSBERGER, H. M.: Die Große Wanderung. 33 Markierungen, Frankfurt/M. 1992. KAELBLE, H.: Soziale Mobilität und Chancengleichheit im 19. und 20. Jahrhundert. Deutschland im internationalen Vergleich, Göttingen 1983. MOBILITÄT UND KOMMUNIKATION in den Agglomerationen von heute und morgen, hg. v. Forschungsverbund Lebensraum Stadt, 4 Bde., Berlin 1994. SCHÖNHAMMER, R.: In Bewegung. Zur Psychologie der Fortbewegung, München 1991. SCHULZE, W.: Die ständische Gesellschaft des 16./17. Jahrhunderts

als Problem von Statik und Dynamik. In: Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, hg. v. W. Schulze, München 1988. SLOTERDIJK, P.: „Rollender Uterus", Interview, Spiegel Nr. 8 (1995), S. 130. STOLZL, Ch.: „Social Fiction" – Gedanken über Horst Mönnichs BMW-Archäologie, München 1992. VIRILIO, P.: Rasender Stillstand, München 1992. WALLERSTEIN, I.: Das moderne Weltsystem – Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1986.

Stephan Sting

Straße

Das Erscheinungsbild der Straße ist in unserer Kultur völlig von einer Sonderform beherrscht, die sich in Verbindung mit der Entwicklung des *Automobils* herausgebildet hat. Diese Form der Straße ist historisch jung, etwa 100 Jahre alt, aber seit ihrer Entstehung expansionsartig und mit einer bis heute ungebremsten Dynamik gewachsen. Gegenwärtig wird immer deutlicher, daß die Weiterentwicklung des motorisierten Straßenverkehrs in eine „Sackgasse" führt, daß der mit ihm erreichte Gewinn an Mobilität in einer „Selbst-Lahmlegung" zu ersticken droht (Kaan 1974, S. 9; Deiters 1992, S. 4).

Die Straße wird zusehends als Störfaktor des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens betrachtet. Sie führt zu einem Verlust des Öffentlichen, indem sie den öffentlichen Raum der Städte belagert, ausfüllt und entwertet. Sie zerlegt den Stadtraum durch ein Netz von Zäsuren (Schmalstieg 1990, S. 53 f.). Der *Straßenverkehr* unterdrückt den Verkehr und die Kommunikation unter Menschen, indem sich der Einzelreisende in seiner Fahrkabine isoliert und der von ihm verursachte Lärm die Stadtbewohner zur Flucht aus den Innenstädten veranlaßt (Schmalstieg 1990, S. 133 ff.; Deiters 1992, S. 4 f.). Die Schutzmaßnahmen zur Absicherung der Straße verstärken den Effekt der Ein- und Abgrenzung. Außerhalb der Städte frißt sich die Straße unaufhaltsam durch die Landschaft und zerschneidet diese in immer kleinere, inselartige Restflächen (Reimann/Rosenkranz 1983, S. 8-11, S. 44 ff.). Mit den Veränderungen des Raums gehen starke Belastungen der menschlichen Gesundheit und der Umwelt einher, die vom Straßenverkehr selbst nicht gedeckte, soziale Folgekosten mit sich bringen (Bamberg/Schmidt 1994, S. 80). Und schließlich bringt die Bewegung auf der Straße die Gefahr des Unfalls mit sich: Mit dem Straßenverkehr werden Opfer in Kauf genommen, die

die durch die automobile Beschleunigung gewonnene Lebenszeit wieder vernichten (Schmalstieg 1990, S. 95).

Trotz der offensichtlichen Negativbilanz der Autostraße und ihrer relativ kurzen Geschichte scheint sie sich aus dem Leben der modernen Menschen kaum mehr wegdenken zu lassen. Sie hat sich in die Trennung der sozialen Lebensbereiche eingenistet und ist Bestandteil einer auf Mobilität angewiesenen Wirtschaftsweise geworden, deren Wachstum vom Aus- und Weiterbau der Straße abhängig ist (Deiters 1992, S. 6 f.). Die Expansion der Straße hat dabei keine eindeutige Erhöhung der Mobilität mit sich gebracht. Die Anzahl der täglichen Ortsveränderungen und die dafür aufgewandte Zeit scheinen erstaunlich konstant zu bleiben, so daß die „wachsende Mobilität" vor allem „eine ständige Erhöhung der durchschnittlichen Wegelängen bei gleichzeitiger Erhöhung der mittleren Geschwindigkeit" darstellt (Deiters 1992, S. 7 f.).

Der Straßenverkehr erscheint wesentlich irrational. Eine Dynamik des „selbstinduzierten Verkehrs" verweist auf anscheinend unbegrenzte „Mobilitätsbedürfnisse" des modernen Menschen, die der Massentourismus bestätigt. Die moderne Gesellschaft erscheint als „globale Reisegesellschaft", die jenseits aller ökonomischen Rationalität und ohne Rücksicht auf Opfer und Zerstörungen an Mensch und Natur dem Sog der Straße verfallen ist. Alle auf die Zukunft gerichteten Verkehrsprognosen führen letztlich zu der Erkenntnis, daß im Umgang mit der Straße die „Vorstellung des klassischen wahlfreien, rational handelnden ‚homo oeconomicus'" aufgegeben werden muß" (Bamberg/Schmidt 1994, S. 82). Die „Humanisierung des Straßenverkehrs" scheitert an einer „allgemeinen Disziplinlosigkeit" und „Asozialität" des Lebens auf der Straße. Der von der motorisierten Maschine hervorgerufene Zuwachs an Macht und Kraft setzt „zahlreiche Emotionen und Aggressionen" frei, die die Errungenschaften der Zivilisation in Frage stellen (Kaan 1974, S. 21, S. 32 ff.) und einen „anarchischen" Grundzug des Straßenverkehrs offenbaren, der gegen die sozialen Ansprüche den rücksichtslosen „Einzelwillen" triumphieren läßt (Holzer 1983, S. 13).

Alles in allem erscheint die Straße und deren Ausbreitung als Selbstzweck. Die „Störung" des menschlichen Lebens durch die Straße scheint auf eine wesentliche Funktion dieser Störung für das Leben in unserer Kultur zu verweisen. Ich möchte mich deshalb in einer historischen Annäherung an das anthropologisch unterbelichtete Problem der Straße auf einen ganz spezifischen Blickwinkel konzentrieren: auf die Untersuchung der skizzierten Sonderform der Straße und die darin enthaltene Geschichte einer Erfahrung und eines Erlebnisses der Straße, die mit der Konstitution des Menschen als Subjekt im neuzeitlichen Europa zusammenhängt und die spezifische Relationen zwischen der Straße und dem umgebenden geographischen und sozialen Raum errichtet.

Völkerwanderung und Pilgerschaft

Die Konstitutionsphase der europäischen Gesellschaften war von Jahrhunderte durchziehenden Wanderbewegungen geprägt, die im 9. Jahrhundert allmählich ihren Abschluß fanden. Elias beschreibt die Entstehung der mittelalterlichen Gesellschaften vom Zustand des Krieges und der Völkerwanderung aus. Das Seßhaftwerden der mobilen, militärischen Bevölkerung Europas etablierte ein spezifisches, dynamisches Verhältnis zwischen Seßhaftigkeit und Straße. Die Seßhaften

richteten sich in einem allgemeinen Belagerungszustand ein, umgaben ihre Siedlungen und Festungen mit Schutzzäunen und -wällen und hatten mit einer mobilen Bevölkerung der Straße zu rechnen (Elias 1982, S. 41, S. 93). Parallel zur Konsolidierung sozialer und territorialer Verhältnisse entstand ein Heer von Nichtintegrierten. „Die Ausgegrenzten verschwanden in einer erzwungenen Reisebewegung". Sie „wurden zu physischen Kräften im Niemandsland ...; eine tolerierte Bewegung von gefährlichen Pilgerschaften, Kinderkreuzzügen, armen Leuten und ‚berufslosen Vagabunden' (Virilio 1980, S. 97). Die Ausgegrenzten bewohnten die Straße – einen undefinierten Zwischenraum (Gurjewitsch 1980, S. 89 f.), der die Zentren und Ordnungen der Gesellschaft bedrohlich umschloß. Zugleich blieb die Straße Bestandteil des Lebens der Seßhaften: Sie wurde zum Raum von militärischen Prozessionen und Machtdemonstrationen der seßhaften Herrscher, die sich auf diese Weise ihrer Vorherrschaft über das Territorium versicherten (Duby 1986, S. 223 f., S. 500 ff.; Sting 1991, S. 27 ff.).

Die mittelalterliche Gesellschaftsbildung transformierte die sozialen Spannungen in ein dynamisches Verhältnis zwischen der sozialen Ordnung, der Seßhaftigkeit und der Asozialität und Unordnung der Straße, das in den neuzeitlichen Gesellschaften erhalten blieb. Die sozialen Zwänge zur Aufrechterhaltung der Ordnung gingen allmählich in Selbstzwänge über, die dem einzelnen Subjekt abverlangt wurden. Die europäische Zivilisation etablierte eine „Kulisse gespeicherter Gewalt", die nach „Abfuhr" und Bewegung auf der Straße drängte. Todorov beschreibt, wie die religiöse Topographie den Drang auf die Straße verstärkte. „Seit langem liegt Jerusalem, ihr geheiligter Ort par excellence, ihr symbolisches Zentrum, ... anderswo" (Todorov 1985, S. 133). Die christliche Kirche vermehrte die Bevölkerung der Straße durch Pilger, Kreuzfahrer und Missionare, die das Streben nach dem jenseitigen Heil mit dem sozialen Jenseits der Straße verknüpften. Zugleich versuchte sie, die soziale Mobilität in eine Ordnung der Straße zu überführen. Seit den Visionen des heiligen Augustinus gewahrte der Blick in den Himmel und die Heilige Schrift eine große himmlische Prozession, eine geordnete Wanderung der Menschheit zum Heil in einer rein geistigen Sphäre, unabhängig vom Gang der alltäglichen Verrichtungen (Duby 1986, S. 105 f.). Das Motiv der Wanderung zum Heil bot sich den Fluchtbewegungen und Ausbrüchen aus dem Alltag der Seßhaften zur Orientierung an. Es verdichtete sich zu einer imaginären Figur und sozialen Praxis, die die Bewegung auf der Straße als heilsbringende, fromme Übung erscheinen ließ. Die Bewegung auf der Straße sollte unabhängig von der sozialen Gemeinschaft das Seelenheil des individualisierten, mittelalterlichen Pilgers befördern und zu einer sinnlichen Er-Fahrung des in der Schrift verzeichneten Heiligen führen. Die Pilgerfahrt konstituierte die Straße als spezifischen Lebensraum, der eine nichtalltägliche Erfahrung des Heiligen ermöglichte. Sie durchzog den Alltagsraum; sie errichtete Verbindungslinien zwischen „hohen Orten" und heiligen Stätten (Kamper/Wulf 1981, S. 9 f.) und war durchdrungen von heiligen Schriften und Imaginationen, die die Erfahrung der Straße in „christlichen Topographien" erfolgen ließ, in denen sich geographische Mitteilungen und biblische Motive vermischten (Gurjewitsch 1980, S. 73).

Die Nähe der Pilgererfahrung zur Schrift und daran geknüpften *Imaginationen* führte zu einer eigentümlichen Distanz zum durchfahrenen *Raum* und dessen Bewohnern. Röhricht und Meisner verzeichnen für das 14. Jahrhundert einen ganzen Katalog von Verhaltensweisen, der die Pilger im heiligen Land von den Einheimischen isolierte und auf die Wahrnehmung der eigenen Bewegung hin orien-

tierte (Röhricht/Meisner 1880, S. 27). Die Bewegung der Pilger war durch Linearität und Zielstrebigkeit gekennzeichnet. Sie verlieh dem Leben des einzelnen Pilgers eine heilige Bedeutung, eine Annäherung an das subjektive Heil und eine *Erfahrung*, die nie mehr ganz in die alltägliche Gemeinschaft zurückgeführt werden konnten. Bei der Rückkehr in die soziale Ordnung wurde der Pilger zu einem anderen, innerlich Besonderen, der durch seine Er-Fahrung die Spannung zwischen Seßhaftigkeit und Straße internalisierte und sich als einzigartiges Subjekt in Distanz zu den anderen konstituierte (Sting 1994, S. 234 f.).

Im Verlauf des Mittelalters setzte sich die *Pilgerfahrt* als nicht mehr aufzuhebender Bestandteil des sozialen Lebens durch. Zum einen brachte sie den Ausbau der Straße mit sich, durch die Befestigung der Wegstrecken, den Bau von Brükken und die Errichtung einer Infrastruktur aus Pilgerherbergen, -hospitälern und -kirchen (Kamper/Wulf 1981, S. 30 f.). Zum anderen wurde die Pilgerfahrt zu einer Massenbewegung, die die Erschütterungen der Bevölkerung durch eine geordnete Mobilität kompensieren sollte. Beispielsweise veranlaßte die Kirche gegen den sozialen Zerfall infolge der Pest und des 100jährigen Krieges im 14. Jahrhundert Millionen von Christen aus ganz Europa, nach Rom zu pilgern (Tuchman 1980, S. 121 f.). Auf diese Weise verallgemeinerte sich die Komplementarität zwischen dem seßhaften Alltag und der Erfahrung der Straße.

Fortschreiten und Reisen

Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts finden sich Anzeichen dafür, daß die Erfahrung der Straße durch die Pilger orientierende Funktionen für die innere Erfahrung des sich konstituierenden neuzeitlichen *Subjekts* übernahm. Das vorreformatorische Subjekt identifizierte sein Leben, das ein „Wandeln" nach dem Vorbild Christi sein sollte, unter der Hand mit den „Wanderungen" derer, die nach den Stätten Christi pilgerten. So tauchte in der Nachfolge des Engländers Wyclif das Bild des „Lebens als innerer Pilgerfahrt" auf (Friedenthal 1972, S. 91). Erasmus differenzierte diese imaginäre Figur und zog sie als Modell für den Prozeß der Selbsterkenntnis und Selbstbildung des Subjekts heran. Sein „christlicher Streiter" war in einen lebenslänglichen inneren Kampf zwischen gut und böse verwickelt, der als Flucht nach vorn vor inneren Widersachern vorgestellt wurde. Die Flucht vor dem abgespaltenen Selbst wurde in kleine Schritte zerlegt: Die innere Auseinandersetzung entwirrte sich in kleine Kämpfe, die sich entlang der Linie der subjektiven Lebenszeit aneinanderreihten und zur Fiktion eines schrittweisen Fortschreitens zum Besseren verhalfen. Die Biographie des Subjekts wurde von einer kontinuierlichen inneren Bewegung erfüllt, die seine innere Spannung und Unruhe in die Vorstellung einer geordneten Bewegung durch den Raum transformierte: in die „innere Pilgerfahrt" auf der „Straße zum Heil" (Erasmus 1968, S. 155 ff., S. 181 f.).

John Bunyan lenkte die innere *Pilgerfahrt* in eine feste Bahn mit klarem Ausgangspunkt und vorgegebenem Ziel: „the pilgrim's progress". Er errichtete eine Ordnung des *Fortschreitens*, die das Leben des Subjekts als lebenslängliche Wanderung auf der Straße zum Heil imaginieren ließ: Die Ereignisse des äußeren und inneren Lebens wurden auf die Bewegung eines inneren, imaginären Pilgers projiziert, die in Stationen und Wegstrecken aufgeteilt wurde und als Kampf gegen Hindernisse, drohenden Stillstand oder Abkommen vom Weg erschien. Die Wan-

derung wurde zum pausenlosen Vorwärtsdrängen auf dem geraden Weg; jede erreichte Etappe war nur Vorstufe und Übergang zur Weiterfahrt auf der Straße, wobei das letztendliche Ziel, die ewige Seligkeit, in unerreichbarer Ferne am Ende der Straße lag (Bunyan 1967, S. 47 ff.). Zugleich lag die Straße jenseits des sozialen Lebens; sie war durch „Mauern" zu beiden Seiten des Weges abgeriegelt. Die Beziehung zur umgebenden Welt wurde nicht völlig aufgehoben. Die innere Progression sollte zugleich nach außen gerichtete Prozession sein; sie sollte von außen zu beobachten und zu beurteilen sein (Bunyan 1967, S. 104, S. 179 ff.) Die Perspektive des Pilgers blieb einer unstillbaren „Sehnsucht nach der Ferne" verhaftet und auf einen imaginären Fluchtpunkt ausgerichtet. Besserung und Bewegung, Zeit und Raum, näherten sich einander an, indem der „irreversible Zusammenhang der Zeitstellen" – nach Blumenberg Kennzeichen der Fortschrittsstruktur (Blumenberg 1986, S. 102) – mit der irreversiblen Überwindung von Wegstrecken, also den zurückgelegten Kilometern, identifiziert wurde.

Das innere Fortschreiten vollzog sich nicht ohne äußeres Reisen, prototypisch hierfür sind die Wanderungen des Thomas Platter an der Schwelle zur Neuzeit. Platter entfernte sich zum Zweck der Selbstbildung von seinem Herkunftsort. Der Wunsch nach innerem Fortschreiten führte zur äußeren Mobilisierung, die um 1500 noch in keinen geordneten Bahnen verlief. Er begab sich auf die Straße, um Schulen hinterher zu ziehen. Er integrierte sich in eine Bevölkerung der Straße, wo zwischen Ausgestoßenen, Flüchtlingen und Fortschreitenden kaum zu unterscheiden war – ein gefährliches, mißtrauisch beäugtes „Herumschlampen", das ihn von seinem sozialen Kontext distanzierte; er wurde zum Fremden und Reisenden, der zu einem Dasein unterwegs, auf der Straße verurteilt war (Platter 1977, S. 26 f., S. 20). Platter schaffte es, die Mobilität in Bildung und Fortschreiten zu überführen. Seine Karriere erschien als Resultat seines individuellen Lebensweges, seiner besonderen biographischen Wanderung, die ihn aus der elterlichen Berghütte heraus in seine „vier Häuser mit ziemlichem Hausrat" in die Stadt Basel führte, zwischen denen er mehrfach hin und her zog (Platter 1977, S. 46-68).

Für das moderne *Subjekt* blieb die *Erfahrung* der Straße wichtig. Der Prozeß der Zivilisation erhöhte die Spannung zwischen dem geordneten sozialen Dasein und der Flucht des Subjekts auf die Straße. Der Drang zum Reisen blieb Ausdruck einer inneren Unruhe, die durch die Ausrichtung auf ein Ziel die „Einbildungskraft gefangennimmt" und damit die Gefahr des „Umherirrens" vermied (Rousseau 1985, S. 106). Rousseau wurde im Verlauf seines Lebens immer wieder von einer „Reiselust" gepackt, die ihn vor seinen sozialen Abhängigkeiten fliehen und in eine Welt subjektiver Phantasien aufbrechen ließ. Flucht und Rückzug, realisiert in Form von Spaziergängen, Wanderungen und Reisen, waren integraler Bestandteil seiner Biographie. Das Unterwegssein, abgekoppelt von allen sozialen Verbindungen, wurde ihm zu einer Zeit des Glücks, die er durch „süße Traumgespinste" und „die Glut (s)einer Einbildungskraft" anreicherte und die ihn die Begegnung mit anderen meiden ließ (Rousseau 1985, S. 238 f.). Gehen und *Reisen* steigerten die „Kühnheit des Denkens" und das Selbsterleben. Innere Mobilisierung des Subjekts und äußeres Umherwandern konvergierten schließlich in den „Träumereien eines einsamen Spaziergängers". Das Subjekt Rousseau erfuhr sich losgelöst von allen sozialen Beziehungen im Jenseits der Straße: als „Flüchtling auf Erden" und „Bewohner eines fremden Planeten". Dieses Jenseits erschien ihm als „Insel des Glücks", als Nicht-Ort einer Abwesenheit von Welt, wo sich Fiktion und Wirklichkeit vermischten und das Subjekt ganz mit der inneren Be-

wegung, der „Erdichtung seiner selbst" verschmolz (Rousseau 1978, S. 643 f., S. 701).

Anton Reiser alias Karl Philipp Moritz erfuhr auf ähnliche Weise die „Veränderung des Orts" als Erweiterung der Seele. Die räumliche Entfernung vom „Gewühle der Stadt" führte im Rückblick zu deren Verkleinerung und zum „Emporstreben" des „Selbstgefühls". Der einsame Gang auf der Straße drängte Reiser zwar „aus allen Verhältnissen ... in dieser großen öden Welt" heraus, doch trug er zugleich „mehr zur eigentlichen Bildung seines Geistes bei – als alle Schulstunden, die er je gehabt hatte, zusammengenommen" (Moritz 1979, S. 237 ff.). Für Reiser wurde der Drang auf die Straße unwiderstehlich. Er verband Wandern mit Phantasieren; Begegnungen auf der Landstraße vermied er, „indem er sich in Ansehung dieser Menschen, die ihn nicht kannten, seine Existenz hinwegdachte" (Moritz 1979, S. 286). Seine Reisen folgten den Prämissen der Straße: der Distanz zur Umgebung, dem pausenlosen Vorwärtsdrängen, dem Bezug zur Imagination; doch ohne Orientierung an der Ordnung des Pilgerns und Fortschreitens erschienen sie als labyrinthische Irrfahrten, angestoßen vom „unwiderstehlichen Trieb nach Veränderung seiner Lage". Ohne Ziel wurde die Bewegung auf der Straße zu einem willkürlich hervorgerufenen Zustand, der Fiktion und Wirklichkeit in der „Macht der Poesie" aufhob und an dessen Ende der Zusammenbruch der Phantasiegebäude drohte. Deshalb wünschte er sich das Ziel immer weiter weg (Moritz 1979, S. 321 f., S. 351).

Goethe spannte die labyrinthische Unruhe des modernen Subjekts wieder in die geordnete Bahn der Pilgerstraße ein. Seine „Italienische Reise" begann wie die Wanderungen Reisers als Flucht aus den bisherigen Verhältnissen; doch sollte sie einen inneren, geistigen Zweck erfüllen. Sie stellte eine innere Progression zum Künstler dar, die über den Ausdruck seiner poetischen und bildnerischen Fähigkeiten erfahrbar wurde. Die Reise wurde von einem imaginären Traum geleitet, von der Vorstellung der inneren Wiederbelebung der Antike. Sie verlief entlang eines Phantasmas, das wenig mit dem aktuell durchfahrenen *Raum* zu tun hatte, das eher als „Wiedersehen" eigener Projektionen denn als Begegnung mit dem Fremden erlebt wurde (Goethe 1986, S. 93). Der „Trieb, die Unruhe, die hinter mir ist, läßt mich nicht rasten, und ich eile sogleich wieder fort" (Goethe 1986, S. 24). Das Vorwärtsdrängen distanzierte vom Aufenthaltsort, dessen Bewohner Goethe schlicht als „dem Naturzustande ... ziemlich nahe" erschienen (Goethe 1986, S. 28). Erfahrung des Raums und Erfahrung des Selbst konvergierten in der Absicht, „mich an den Gegenständen kennen zu lernen" (Goethe 1986, S. 43).

Das Ziel der Pilgerfahrt war Rom, die Kunststadt und „Hauptstadt der Welt", ein heiliger Ort, an dem es „nichts Kleines" gab, denn alles „hat teil an der allgemeinen Großheit genommen". Der Weg dahin, die Straße, wurde als „langer, einsamer Weg" und Suche nach dem „Mittelpunkt" erfahren, die „gleichsam unterirdisch" verlief (Goethe 1986, S. 127, S. 118). Doch auch am Ende der Straße wurde die Trennung von der Umgebung nicht aufgehoben. „Ich will Rom sehen, das bestehende, nicht das mit jedem Jahrzehnt vorübergehende" (Goethe 1986, S. 139, S. 145). Goethes ewiges Rom hatte nichts mit den existierenden Römern zu tun. „Von der Nation wüßte ich nichts weiter zu sagen, als daß es Naturmenschen sind, die unter der Pracht und Würde der Religion und der Künste nicht ein Haar anders sind, als sie in Höhlen und Wäldern auch sein würden" (Goethe 1986, S. 135). Goethes Desinteresse an der Fremde band ihn an die Welt der Straße und der eigenen Projektionen. Die Sehnsucht nach der Ferne trieb ihn über das Ziel

hinaus, nach Neapel und Sizilien, in die endlose Fortsetzung einer Flucht zum Selbst gegen die sozialen Zwänge seiner Zeit.

Der Aufstand der Straße

Mit der Industrialisierung und der *Eisenbahn* wurde das Reisen normalisiert. Geradlinigkeit, Zielstrebigkeit, pausenlose Bewegung und Distanz zum durchfahrenen Raum vollendeten sich in der Bahnfahrt sowie im panoramatischen Blick des Eisenbahnreisenden aus dem Abteilfenster (Schivelbusch 1989, S. 59 ff.). Dabei verkümmerte allerdings die Eigenbewegung des Subjekts; es wurde der mit der Erfahrung der Straße verbundenen Emotionen, Phantasmen und Entladungen beraubt. Die Entwicklung des *Automobils* am Ende des 19. Jahrhunderts erschien daher weniger als Effektivierung des Reisens, denn als Rückkehr zur Straße: als „Reaktion" auf die Eisenbahn und Wiederbelebung einer „Kunst des Reisens", die die „Unfreiheit des Fahrplans" und die Degradierung zum „Transportgut" beendete (Bierbaum 1979, S. 232 f., S. 252 f.; Bachmair 1986, S. 7).

Bierbaum, der im Jahre 1902 den Spuren Goethes per Automobil folgte, setzte das selbstbestimmte Fahren der Gefangenschaft in der Eisenbahn entgegen. Das Gefühl der Freiheit wurde durch die klar bemerkten Abhängigkeiten vom technischen Material, vom Maschinisten Riegel und von den Benzinlieferanten nicht revidiert (Bierbaum 1979, S. 19 f., S. 102, S. 117 f., S. 156). Die automobile Bewegung wurde durch ihre Nähe zum durchfahrenen Raum charakterisiert, die jederzeitiges Anhalten und Aussteigen nach Belieben des fahrenden Subjekts erlaubte. Auf diese Weise fragmentierte sie die Reise in diskontinuierliche Ankünfte, „intime Bekanntschaften" mit der Gegend, die jedoch die Distanz des Fahrenden wahrten (Bierbaum 1979, S. 74 f., S. 50, S. 165). Die Fahrt auf der glatten, festen Straße wurde als „angenehmer Bewegungsrausch" und „Entlastung des Gemüts" empfunden, die den Vorsatz des langsamen Reisens subvertierte. Mit fortschreitender Reise konzentrierte sich das Interesse Bierbaums immer mehr auf die Bewegung und die Straße selbst. Die Ankunft in Rom erzeugte nur noch einen „Wirbel der Seele, und ich sage mir heute, es wäre doch besser gewesen, sofort nach der ersten Umfahrt weiterzureisen" (Bierbaum 1979, S. 145). Nach dem Verlassen Roms fand Bierbaum zusehends Gefallen am „Dahinschweben" auf der Straße, am Fahren selbst und an der *Geschwindigkeit*. Am Ende der Reise phantasierte er über das „Idealautomobil", während die Reise in einer physiologisch erfahrenen „Reisekur" verschwand: „Alle Lebenskräfte sind aufgewacht, alles Verhockte, Verstockte, Faule, Grämliche ist weggeblasen, alle guten Geister der Kraft und Gesundheit sind mobil. Bewegung, Kraft- und Saftumsatz, Rhythmus und Raumüberwindung – das hat's getan. Wer die Wollust dieses Dahinrollens kennt, ersehnt sich nicht mehr die Kunst des Fliegens" (Bierbaum 1979, S. 229, S. 212).

Bierbaums *Erfahrung* der Straße unterlag in der Folgezeit zwei wesentlichen Veränderungen: Die individuelle Automobilität verlor ihren elitär-aristokratischen Charakter und wurde zur Massenbewegung (Bachmair 1986, S. 7). Außerdem erforderten die Besonderheiten des Autoverkehrs eine stärkere Abgrenzung der Straße vom umgebenden Raum. Die neuen Straßenkonstrukteure begannen mit der Versiegelung der Erddecke zu glatten Oberflächen. 1909 entstand in Deutschland der Plan einer ersten „Nur-Autostraße" als Renn- und Teststrecke für die Auto- und Straßenbauindustrie (AVUS). In Norditalien wurde bis 1925

ein Netz „kreuzungsfreier" Straßen ausgebaut, das sich an den Anforderungen des pausenlosen, zielstrebigen Dahinrollens des Automobils gegen alle geographischen Hindernisse ausrichtete (Norden 1983, S. 24-33).

Massenhafter Individualverkehr auf Nur-Autostraßen wurde eine Leitidee der Nazis. Eine geordnete Mobilität der Straße sollte die sozialen Unruhen beseitigen, während der Autobahnbau als Mittel zur Disziplinierung und Militarisierung von Arbeitern und Arbeitgebern diente (Virilio 1980, S. 35 f.; Norden 1983, S. 67, S. 90-93). Die *Autobahn* erfüllte trotz ausdrücklicher Berücksichtigung militärischer Erfordernisse auch davon abweichende ästhetische und politische Zwecke. Die Fahrt auf der Straße sollte zu einem von der Bewegung hervorgerufenen Erlebnis der Landschaft und des Raums führen. „Daher muß auch Bedacht genommen werden auf die Aufeinanderfolge der Räume, auf die Übergänge und auf den Wechsel." Die Straße hatte sich zur Landschaft als „herrschendes Element" zu verhalten, indem sie den umgebenden Raum aus der Perspektive des bewegten Blicks erfahren und umgestalten ließ. Dies erforderte die Beteiligung von Gartenarchitekten und Forstleuten am Straßenbau (Fritz Todt, zit. nach Norden 1983, S. 160-163). Zugleich wurde die Straße zum Symbol für den Aufstieg des NS-Staates. Das Fortschreiten auf der Straße verlagerte sich auf den Fortschritt der Straße selbst: Ihr Ausbaustand wurde in einer Serie internationaler Straßenausstellungen dokumentiert, die den NS-Aktivitäten nach außen politisches Prestige verschafften, während nach innen die sich unaufhaltsam durch die Landschaft fressende Straße die Vision des „Volks ohne Raum" plastisch vor Augen führte (Norden 1983, S. 109 ff., S. 128-135). Der „Lebensraum" der Nazis verschmolz mit der Straße, dem Raum der Bewegung. Der „dromologische Fortschritt" identifizierte das Leben eines Körpers mit seiner *Geschwindigkeit* und mit der Fähigkeit, möglichst schnell an vielen Orten zu sein (Virilio 1978, S. 19 f.; Virilio 1980, S. 177).

Nach dem II. Weltkrieg wurde der Ausbau der Straße in allen industrialisierten Staaten expansiv fortgesetzt. Das „System individueller Mobilität", bestehend aus Straßen- und Autobau, Mineralölwirtschaft, Polizei und Verwaltung, hat in den 50er und 60er Jahren „nicht nur alle unsere Lebensbereiche durchdrungen; es ist innerhalb von nur zwei Jahrzehnten zu unserem Leben geworden" (Bachmair 1986, S. 8 f.). Die Entwicklung der Straße zum umfassenden Straßennetz, das das Territorium möglichst gleichmäßig in immer engeren Maschen durchdringt (Reimann/Rosenkranz 1983, S. 126 f.), hat den *Straßenverkehr* zur regulären, streng geordneten Institution des sozialen Alltagslebens normalisiert. In dieser Situation werden seine Irrationalität, sein Spannungsverhältnis zur sozialen Ordnung, seine Beziehung zum Imaginären und sein Fluchtcharakter problematisch. Mit dem Hinweis auf das Ende des „Mythos des Autos" geht die Feststellung einher, daß die Geschwindigkeit und Abgeschlossenheit des Straßenverkehrs zu einer radikalen Verkümmerung der Eigenbewegung des Fahrenden führt. Die Bewegungslosigkeit des Rennfahrers oder das im Sicherheitssitz festgeschnallte Kind werden zu Bildern für den Mobilitätsverlust auf der Straße (Virilio 1978, S. 80; Virilio 1980, S. 188; Bachmair 1986, S. 11). In der „unbeweglichen Fortbewegung" wird der Freiraum des Subjekts auf das Zusammenspiel von Lenken und Vorwärtsstarren reduziert, so daß Virilio die Beherrschung der „dromoskopischen Projektion", der „Kunst des Fahrtbildes" auf der Windschutzscheibe, in die Nähe des Videospiels rücken kann (Virilio 1980b, S. 136 f.). Bachmair spricht dem Auto seine „Öffnungsfunktion" ab und erkennt nur noch in der Um-

lenkung der an die Straße geknüpften Phantasien, Projektionen und Fluchtbewegungen auf die imaginären Welten des *Bildschirms* und der vernetzten Informationssysteme eine Chance für deren Ausleben (Bachmair 1986, S. 10).

Hierbei wird allerdings vergessen, daß die an die Erfahrung der Straße geknüpften *Imaginationen* trotz ihrer Realitätsferne immer an reale Bewegungen des Körpers gebunden geblieben sind, die in unserer Kultur für die Wahrnehmungsfähigkeit und Realitätstüchtigkeit ebenso unabdingbar zu sein scheinen wie „für die Ichbildung" (Virilio 1978, S. 38 f.). Die Selbstbewegung des *Subjekts* scheint durch keine Medien-Perzeption ersetzbar zu sein. Dementsprechend plädiert Schmalstieg für einen Aufstand der Straße gegen die Straße: „Aussteigen und sich selbst bewegen" – diese Forderung charakterisiert das ambivalente Verhältnis der Straße zur sozialen Ordnung, das im Verlauf der Geschichte immer wieder gegen die Integration in soziale Zwänge auf die „freie Auto-Mobilität des Menschen" setzt (Schmalstieg 1990, S. 55). Wenn die Unruhe, die auf die Straße drängt, sich gegenwärtig gegen die Straße selbst richtet, dann verweist dies weniger auf ein Ende der Mobilität im „Land der Geschwindigkeit", als auf die historisch wiederkehrende Suche nach der Eigenbewegung des neuzeitlich-modernen Subjekts, für das die Erfahrung der Straße und die daran geknüpften Hoffnungen und Imaginationen konstitutiv zu sein scheinen.

Literatur

Bachmair, B.: Auto und Fernsehen. Objekte der Begierde. In: Pädagogik heute 7-8 (1986), S. 4-11. Bamberg, S./Schmidt, P.: Auto oder Fahrrad? In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1 (1994), S. 80-102. Bierbaum, O. J.: Eine empfindsame Reise im Automobil, München/Wien 1979. Blumenberg, H.: Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt/M. 1986. Bunyan, J.: Pilgerreise zur ewigen Seligkeit, Lahr-Dinglingen 1967. Deiters, J.: Auto-Mobilität und die Folgen. In: Geographie heute 102 (1992), S. 4-11. Duby, G.: Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus, Frankfurt/M. 1986. Elias, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, Bd. 2, Frankfurt/M. 1982. Erasmus von Rotterdam: Handbüchlein eines christlichen Streiters. In: Erasmus von Rotterdam: Ausgewählte Schriften, Darmstadt 1968. Friedenthal, R.: Ketzer und Rebell. Jan Hus und das Jahrhundert der Reformationskriege, München 1972. Goethe, J. W. v.: Italienische Reise, München 1986. Gurjewitsch, A. J.: Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen, München 1980. Holzer, M.: Das Automobil. In: Roehler, K. (Hg.): Das Autobuch, Darmstadt/Neuwied 1983. Kaan, W. G.: Autologie, Wien/München 1974. Kamper, D./Wulf, Ch.: Im Schatten der Milchstraße, Tübingen 1981. Moritz, K. P.: Anton Reiser, Frankfurt/M. 1979. Norden, P.: Unternehmen Autobahn, Bayreuth 1983. Platter, T.: Lebenserinnerungen, Basel 1977. Reimann, S./Rosenkranz, A.: Beton und Asphalt. Straßenbau, Umweltzerstörung, Alternativen, Freiburg 1983. Röhricht, R./Meisner, H.: Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande, Berlin 1880. Rousseau, J.-J.: Bekenntnisse, Frankfurt/M. 1985. Rousseau, J.-J.: Träumereien eines einsamen Spaziergängers. In: Rousseau, J.-J.: Schriften, München 1978. Schivelbusch, W.: Geschichte der Eisenbahnreise, Frankfurt/M. 1989. Schmalstieg, D. O.: Aussteigen und sich selbst bewegen. Mobilität, Auto-Befreiung, Ethik, Genf 1990. Sting, S.: Der Mythos des Fortschreitens, Berlin 1991. Sting, S.: Fortschreiten als Aus-Weg des Subjekts. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Anthro-

pologie nach dem Tode des Menschen, Frankfurt/M. 1994, S. 232-244. TODOROV, T.: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/M. 1985. TUCHMANN, B.: Der ferne Spiegel, Düsseldorf 1980. VIRILIO, P.: Fahren, fahren, fahren ..., Berlin 1978. VIRILIO, P.: Geschwindigkeit und Politik, Berlin 1980a. VIRILIO, P.: Die Dromoskopie oder das Licht der Geschwindigkeit. In: Konkursbuch 5 (1980b), S. 135-149.

Gert Mattenklott

Stadt

Die Stadt ist ein Faktum der Siedlungs- und Sozialgeschichte, der Philosophie, Ökologie, Soziologie und Kulturgeographie. Neben zahllosen wertvollen Monographien geben einige umfangreiche Anthologien detailreicher Einzelstudien darüber Auskunft (Choay 1965; Ansay/Schoonbrodt 1989; Roncayalo/Paquuot 1992). Darüber hinaus ist sie ein Datum aus der Geschichte von Phantasien über die wahre Natur des Menschen; die gebaute Metapher eines bestimmten menschlichen Verhältnisses zu seiner Umwelt. Ebenso ist Urbanität nicht nur eine komplexe Folgeerscheinung der Städte als der Niederlassungen von Händlern und Gewerbetreibenden, Ansammlungen von Residenzen und Verwaltungen, Bildungsstätten und kulturellen Institutionen, sondern eine Sinnfigur eigener Art, die sich im Städtebau verwirklicht. Diese ist mit dem Prozeß der Individuation und des Ideals freier Assoziation dieser Individuen eng verbunden. In diesem Verständnis sind Städte historische Verwirklichung eines anthropologischen Potentials. Es würde die gebauten Städte nicht geben, wären sie nicht als eine Möglichkeit des Menschen, sich zu sich selbst und seinesgleichen zu verhalten, schon immer angelegt. Umgekehrt wüßten wir vermutlich kaum etwas von dem anthropologischen Potential Urbanität, wenn es die historische Pragmatik nicht geben würde, durch die es entbunden wird und durch die seine kulturellen und epochalen Formen bestimmt werden. Die wirklichen Städte entstehen auf einem Koordinatenkreuz. Dessen eine Achse ist die Symbolik menschlicher Selbstauslegung; die andere ist historische Zweckmäßigkeit. Stirbt einer dieser Äste ab, verfällt die Stadt.

Im jüdisch-christlichen Kulturkreis geben vor allem drei Mythen über die anthropologischen Phantasmen Auskunft, die sich hier mit der Stadt verbinden. Sie gelten Chanoch, Babel und Jerusalem. – Im 1. Buch Mose steht die Erzählung vom Brudermord Kains an Abel. Die Tat hat weitreichende Folgen: die ewige

Wanderschaft des Verbrechers und eine erste Stadtgründung. Die Genesis-Philologie vermutet, daß die Geschichte des Gesetzesbrechers, *outlaws* und ewigen Wanderers entstehungsgeschichtlich einem anderen Zusammenhang zugehört als die des Städtegründers Kain, mit der der Stadtbewohner als dritter Archetyp neben den Ackerbauern und den Viehzüchter tritt. Aber Kains Gründung von Chanoch, obschon ohne erkennbaren Bezug zu der erzählten Theorie des Nomadenlebens, hat dennoch weitere Parallelen, die ebenfalls Stadtgründung und Verbrechen in einen Zusammenhang stellen. So soll Rom der Legende nach durch Banden von *outlaws* gegründet worden sein, denen der Brudermörder Romulus verbunden gewesen sei. Ähnliche Berichte über Stadtgründungen gibt es in der phönizischen Überlieferung, so daß aus solchen Parallelen auf einen gemeinsamen babylonischen Ursprung geschlossen wird, der die Geschichte der Zivilisation in der Bindung an das Verbrechen wie in einer weltliterarischen Keimform enthalten haben könnte.

Stadtluft, von der es später heißen wird, daß sie frei macht, gilt hier als die Luft der Vogelfreien, die außerhalb der agrikulturellen Gesellschaften leben; und ein weiteres: Die Stadt ist in der mythologischen Konstellation auch in dem Sinne ein luftiger Ort, daß sie nicht die bergende Gediegenheit der Ackerbau- und Viehzüchterkulturen haben kann. Die Namen der Städte sind Wegmarken der ewigen Wanderschaft Kains. Der organischen, der gewachsenen und an Wachstum gebundenen Agrikultur gegenüber bezeichnet die gebaute Kultur der Stadt die Zivilisation in ihrer anorganischen und abstrakt verzeitlichten Form. Städte sind allemal konstruierte Durchgangspunkte einer unendlichen Geschichte, Ablagerungen am Weg des ewigen Juden Ahasver, der motivgeschichtlich in der Kain-Tradition steht. In der literarischen Mythologie wird Kain der Gewährsmann der Moderne, die nicht mehr grund- und bodenständig ist, sondern sich frei entwirft um den Preis der Verschuldung des Menschen an seinen Brüdern. Städte sind Bilder dieses Selbstentwurfs. Sie sollen dem Wanderer Zuflucht bieten.

In dieser Konstellation kehrt eine Figur immer wieder, die für die Anschauungen über die Stadt in allen zeitlichen Phasen und allen typischen Gestalten ihrer Entwicklung von Bedeutung zu sein scheint: die Figur eines Widerspruchs. In der biblischen Erzählung ist die Stadt eine Bewegung im Stillstand. Die Bewegung ist der schuldhaft sich vollziehende Abfall von Gott; ihre Form ist das leidenschaftliche Leben; ihre Spur das Verbrechen. In der Stadt kommt diese Bewegung nicht zur Ruhe; kein Ort des Friedens also, sondern allenfalls eines Einstands, in welchem eine Fluchtbewegung eine temporär entlastende Qualität gewinnt: Urbanität. Die Ästhetiken der Stadt bieten Momentaufnahmen metaphysischer Flüchtlinge. Die Interpretationen des Städtischen bleiben im Bann dieser Figur, auch wenn sie sich weit von deren theologischem Verständnis absetzen. Das leidenschaftlich bewegte, profan verselbständigte Leben in Standbildern des Innehaltens, das ist eine Formel von so nachhaltiger Suggestivkraft, daß sie sich an den epochalen Schwellen der Stadtgeschichte wie von selbst einstellt, wenn auch in immer verschiedener Auslegung.

Ihnen gemeinsam ist, daß sie Stadt und Modernität in eine feste Konjunktion binden, diese aber in einer steten Bewegung und ewigen, durch keine Teleologie bestimmten Wandels sehen, so daß das Verständnis der Stadt als des eigentlichen Orts der Moderne selbst protheische Züge annimmt. Das Irgendwo der Stadt ist ein Nirgendwo vor Gott, und seine einzige Bestimmtheit ist – topographisch gesprochen – jenseits von Eden. Sie ist Natur zweiten Grades von Grund auf. Von

ihrem ersten Architekten Kain an ist das Mal der Abtrünnigkeit von der Natur auch auf sein Produkt, die Stadt, übergegangen, Architektur aus der Willkür eines freien Geistes. Die Selbstherrlichkeit des über sich und seine Verhältnisse souverän bestimmenden Menschen ist zugleich das philosophische *credo* der Renaissance, die die Auffassungen über Modernität für Jahrhunderte ebenso nachhaltig bestimmt hat wie die über Urbanität als privilegierte Form ihrer Verwirklichung.

In seinem Traktat „De Hominis Dignitate" von 1486 entwirft der Florentiner Neuplatoniker Pico della Mirandola (1463-1494) den Menschen als einen Protheus. Ein Sprichwort der Chaldäer kommentierend schreibt er: „‚Der Mensch ist ein Wesen von abwechslungsreicher, vielfältiger und sprunghafter Natur.' Aber warum dies? Damit wir einsehen, nachdem wir nun einmal unter solchen Bedingungen geboren sind, daß wir das sind, was wir sein wollen" (Pico 1988, S. 14). Die ewige Wanderschaft und die Beliebigkeit des Wohnsitzes, das protheische Wesen und das sprunghafte Temperament, all jene Eigenschaften, die unter dem Siegel des Kainsmals verschlossen waren, sind hier als *Humaniora* schlechthin offengelegt und mit Stolz als das Fundament eines modernen Verständnisses der *conditio humana* bezeichnet. „Unstet und flüchtig" ist bei Pico nicht erst Kain, sondern bereits der erste Mensch, in dessen Hand es gelegt ist, ob er sich bei den Tieren, bei den Engeln oder bei seinesgleichen ansiedelt. – Welche Funktionen erfüllen in diesem Zusammenhang die Befestigungen der Stadt. Sind sie nicht – den transitorischen Phantasien entgegen – auf Dauer und Stabilität angelegt? Eher auf die Ausgrenzung eines Bezirks erweiterter Möglichkeiten.

Lewis Mumford hat betont, daß die Rolle der Stadtmauern sich bereits in der Antike nicht in der Bergungs- und Schutzfunktion erschöpft: „Die Mauer diente ... nicht nur der Verteidigung und Herrschaft, der religiösen Vereinheitlichung und dem Schutz, sondern hatte noch eine weitere Rolle zu spielen: sie begründete einen klaren, formalen Gegensatz zwischen Stadt und Land ... Diese scharfe Trennung muß eine ebenso starke ästhetische Wirkung gehabt haben" (Mumford 1963, S. 78 f.). Mumford zufolge „begründete und unterstützte die Kunst mit einer Wirkung, die weit über bloße Worte hinausging, alles, was die neue Ordnung eingeführt hatte, um die Dimensionen des alten, rein agrarischen Reimes zu ändern: vor allem die Macht der gezügelten Phantasie selber, das Mögliche in das Wirkliche zu verwandeln und die bescheidenen Gewohnheiten des täglichen Lebens zu prachtvollen Gebilden zu vergrößern" (Mumford 1963, S. 79). Daß das Bild des Menschen zu seiner eigenen Disposition steht, wird später erst recht zur Maxime der Renaissance-Ästhetik. Deren Stadtentwürfe sind Menschenbilder, und ihre Architektur ist gebaute Metaphorik auf das einzige Geschöpf der Welt, dem es gegeben ist, zu sein, was es will.

So entsteht im 15. Jahrhundert eine Stadtliteratur, die buchstäblich Entwurfsliteratur von Bildern möglicher Städte ist. Literarische Stadt- und Architekturbilder hatte auch das Mittelalter schon gekannt, aber bloß als märchenhaften oder anderweitig phantastisch ausgestalteten Vorwand zur Gestaltung eines allegorisch Gemeinten. Das Genre bedurfte, um frei zu werden, der Freiheit der Architekten. Das gilt nochmals buchstäblich: Es bedurfte des Durchbrechens der Isolation, in der die Baukunst in den Bauhütten gefesselt lag. Denn deren Überlieferung war lediglich mündliche und bildliche Handwerkertradition. Damit der Autor zum Architekten imaginärer Städte werden kann, muß zuvor erst der Architekt zum Autor werden: die Überschreitung der Schwelle, durch die die zünftige Baukunst von der neuen *ars liberalis* geschieden ist (Goebel 1971, S. 33). Fortan

war sie keine mechanische Kunst mehr, sondern frei im Sinne einer selbstgewählten Disziplin. Filippo Brunelleschi (1377-1446) in Florenz war der erste Stadtbaumeister, der seine Arbeitsmethode gänzlich aus dieser Auffassung abgeleitet hat. Sein Grundsatz war die Trennung aller Planungsarbeiten von denen der Ausführung. Der Architekt ist ausschließlich entwerfender Künstler. Sein Plan muß vollständig und in detaillierter Präsenz das Bild liefern, das die Handwerker ausführen. Das Bild ist das Ideal, konkretisiert nach den allgemeinen Ideen des Schönen, die in der der antiken Baukunst schon einmal beispielhaft vor Augen standen (Benevolo 1982, Kap. 8). Damit war die Souveränität der Einbildungskraft herausgefordert, deren Visionen der zweiten, gebauten Natur so konkret sein mußten, daß die Verwirklichung nicht an den Tücken der ersten: Schwer- und Fliehkräfte, Materialeigenschaften, Standortbesonderheiten etc. scheiterten.

Im Stadtbaumeister als Künstler ist die Erinnerung an die Willkür des Verbrechers Kain erloschen und nur die Aura übriggeblieben, von der auch der Genesis-Text schon weiß. Mit dem Kainsmal wird dessen Träger ja nicht gebrandmarkt, sondern unter den persönlichen Schutz Gottes gestellt, der nicht will, daß der Verbrecher erschlagen wird. So ist die Markierung das Zeichen einer zweideutigen Exklusivität, Index einer metaphysischen Auszeichnung und Verurteilung zugleich. Zugunsten der zeugenden Potenz freier künstlerischer Einbildungskraft wird seit Pico von ihrer hybriden und verbrecherischen Nachtseite zumeist geschwiegen.

Neben Chanochs Gründung durch Kain gibt es eine weitere Stadtgründung im Alten Testament, gleich der ersten ein Urbild der jüdisch-christlichen Mythologie der Großstadt und gleich der kainitischen von dämonischer Doppeldeutigkeit: Babel. „Babylon, der Ursprungsort aller Kultur, ‚die Stadt', ist ein Mahnmal und gleichsam zu einem anderen Kains-Mal geworden" (Borst 1984, S. 20). Otto Borst hat das Antlitz des Janus einmal mehr in der Babelsymbolik gefunden. Stadtarchitektur, so erläutert er es an der Babel-Mythe, kann Ordnung und Gesetz bedeuten, andererseits aber auch Eitelkeit, Hybris und Herrschsucht: Bild „geistiger Entfaltung" und von „Geschichte" überhaupt, zugleich aber auch Inbegriff des menschlichen Sündenfalls, wie die Sprachverwirrung ihn symbolisiert. Der Fall Babylons kann unter diesen Umständen zum Sinnbild nicht nur aller städtischen, sondern von irdischer Vergänglichkeit werden.

Mehrere Elemente der Babelmythe einschließlich ihrer kainitischen Vorgeschichte bieten sich als anthropologische Aussagen an: zuallererst die Stadt als Inbild der zweiten, vom Menschen und gemäß von ihm erdachter Ordnung geschaffenen Natur, stets etwas Abgeleitetes, Sekundäres, aus eigener Kunst und Verantwortung Produziertes. Mit dieser Zweitrangigkeit setzt sich die Stadt dem Urteil aus, ästhetisch wie moralisch. Die Schöpfung hat der Mensch nicht zu verantworten, wohl aber das Selbstgeschaffene. Was aus der Einbildungskraft hervorgegangen und selbstverantwortet ist, stellt sich dem Gericht.

Die hochgebaute Stadt entsteht jenseits der natürlichen Ordnung. Anders als der Fuchsbau oder der Termitenhügel, bleibt sie nicht der Welt biologischer Zwecke und Notwendigkeiten verhaftet. An diesen metaphorischen Komplex von Stadt als zweiter Natur schließt sich ein anderer, nicht minder anthropologisch interpretierbarer an, der mit der Betonung in der Vertikalen in der Stadtarchitektur symbolisiert wird. Wie mit dem aufrechten Gang und diesem entsprechend, unterscheidet sich der Mensch mit der hochgebauten Stadt von aller übrigen Kreatur. Die Turmarchitektur des babylonischen Zikkurats steht als Gleichnis und Pathos-

formel für diesen herausgehobenen Zustand. Mit der Stadt bezeichnet der Mensch das Anspruchsniveau, auf dem er sich von aller Natur unterscheiden möchte.

Richard Sennett hat an einem plastischen Detail gezeigt, wie das Schönheitsideal körperlicher Nacktheit in der Öffentlichkeit des griechischen *polis*-Bürgertums, das den sexuellen Körper einschloß, nicht etwa aus einem forcierten Naturalismus hervorging -- im Gegenteil. Es war eng an eine bestimmte soziale Elite gebunden, die Nacktheit als ein Zeichen ihrer Nobilitierung erfunden hatte, und seine Normen – bis hin zu denen sexuellen Würdeverhaltens – waren sozial und geschlechtsspezifisch exklusiv. Frauen waren in der Stadt zuallermeist bekleidet (Sennett 1994, S. 42-45). – Wie kein anderes Feld menschlicher Tätigkeit ist diese Abgrenzung von der Tiernatur durch Techniken bestimmt, die die *physis* beherrschen wollen, um von ihrer Verhaftung frei zu werden; soziale Techniken der Abgrenzung wie generell solche der Neutralisierung materieller Bindungen. So symbolisiert die hochgebaute Stadt von Babel an bis zu den emphatisch getürmten Hochhausbauten des frühen 20. Jahrhunderts unter der Excelsior-Parole der Jahrzehnte Nietzsches profane Metaphysik, das Verlangen nach Erdungebundenheit.

Dergestalt sind in der Stadtmetapher die ästhetischen, moralischen und metaphysischen Ansprüche des Menschen auf eine selbstentworfene eigene Geschichte über der Natur zusammengeführt. Wenn wir diese Ansprüche als Elemente von Anthropologie verstehen, so ist damit auch deutlich, daß diese mit der biologischen Natur des Menschen nur rechnet, um sie hinter sich zu lassen. Als besonderes anthropologisches Merkmal erscheint vielmehr eben Geschichtlichkeit. In welchem Maße aber dieser Typus von Anthropologie selbst eine bestimmte geschichtliche Signatur trägt, erhellt daraus, daß keine andere Stadtkultur der alten oder neuen Welt, keine indische oder chinesische, ägyptische oder altamerikanische das Kainszeichen, bzw. ein vergleichbar zweideutig geprägtes Mal zu tragen scheint als die jüdisch-christliche. Hier nur ruhen die Fundamente der Stadt auf einer Theologie der Revolte, sind sie von prometheischen Empörern und Abtrünnigen gelegt, und nur hier behält dieses Referenzsystem bis auf unsere Zeit seine Gültigkeit, so daß negative Erfahrungen in der Stadt im hermeneutischen Horizont dieses kulturellen Vorbewußten gedeutet werden. Otto Borst hat Belege dafür bis in die neueste Zeit gesammelt (Borst 1963, S. 86-121). Ebenfalls nur für die jüdisch-christliche Kultur scheint der scharfe Gegensatz zwischen erster und zweiter Natur zu liegen, in welcher Ordnung die aus dem Geist geschaffene Stadt gegen die Natur der gottgeschaffenen Welt steht. Die Stadt ist der Ort aller Abstraktionen. Von hier aus wird schon im Altertum die Welt interpretiert, von hier aus wird in der Neuzeit die Natur bewertet nach ihrem Tauschwert und von hier aus wird sie kapitalisiert. Die Stadt als denaturierender und nivellierender Schmelztiegel, Urbanität als Erosionsform der agrarischen Ständeordnung, nach deren Zerfall eine Neuzuweisung aus der Rangordnung freien Geistes möglich wird – der Turm zu Babel als Bibliothek –: derart eng verbindet sich die Auffassung des Städtischen mit der spezifisch abendländischen Anthropologie der problematischen Geistbestimmtheit des Menschen. Die Geschichte der Stadt als eines Ortes angeblicher animalischer Verrohung will die Kehrseite dieser Geisthybris offenbaren.

Wie das Kainsmal bereits doppeldeutig Merkmal eines Unheils und ein Schutzzeichen zugleich war, so ist doch auch die Stadtmythologie der jüdisch-christlichen Kultur nicht einzig und allein durch das vorwiegend negativ geprägte

Babel bestimmt. Gegenüber liegt Jerusalem. Will man Babel als das *Alpha* der Stadtmythologie geleten lassen, so ist ihr *Omega* Jerusalem. Steht das eine am Anfang der Genesis, so steht die Vision des anderen am Ende: in der Offenbarung Johannis. „Erst die jüdisch-christliche Geschichtsschau bringt mit den Parolen ‚Babylon' und ‚Jerusalem' eine weltanschauliche, am Ende die ‚Stadt' in ihrer Existenz und Daseinsberechtigung fassende Auseinandersetzung in Gang" schreibt Otto Borst unter Hinweis darauf, daß Ninive, Borsippa oder die chinesische Stadt Xibo, mehrere tausend Jahre alte Städte mit jeweils mehreren hunderttausend Einwohnern, sich offenbar ohne derartige ideologische Bewertung hätten entwickeln können (Borst 1984, S. 43 f.).

Mag das Negativbild Babel auch keine Vorläufer oder Parallelen haben, so ist das bezeichnenderweise für die Stadtutopie Jerusalem anders. Aus der Keilschriftliteratur des Zweistromlandes zwischen Euphrat und Tigris, aus Babylonien, stammt das wohl früheste Bild einer Idealstadt. Es steht am Anfang und Ende, auf der ersten und der elften Tafel des Gilgamesch-Epos, in dem nach letzten Annahmen ein Dichter namens Sin-leque-unníni im 12. vorchristlichen Jahrhundert eine vermutlich fast doppelt so alte vielsprachige Tradition von Gilgamesch-Dichtungen im Raum von Südbabylonien bis Kleinasien in einem Werk konzentriert und seinerseits traditionsbildend geformt hat. In dieser frühesten Stadtliteratur, einem der ersten im Zusammenhang überlieferten Texte unseres Kulturkreises überhaupt, gilt die Stadt nicht als ein Wohnort oder der Schnittpunkt gewisser Tätigkeiten, wie von Handel und Gewerbe, sondern als Agglomeration um ein Denk- und Schriftmal. Die Bewohner der Stadt, von denen hier gar nicht die Rede ist, haben wir uns als verehrende Leser der Schrifttafel vorzustellen, die an das Leben des Gilgamesch erinnern. Ihre Häuser sind um ein Zentrum gebaut, das – städtebaulich gesprochen – Denkmalsarchitektur ist. Die Anlage der Stadt mit ihren Mauern und Gärten ist einer Kapsel vergleichbar, die ihrerseits wiederum die Kapsel des Heiligen Haines birgt, in der jene Kapsel aus Kupfer geborgen ist, die den „Schatz" enthält, die Schrift (Das Gilgamesch-Epos 1986, S. 15 f.). Die Stadt braucht der Epiker nur, um einen Ort zu haben, an dem das Buch des Lebens gutgeschrieben und für alle Zeiten aufbewahrt ist, eine Heiligung des Lebens, indem es in die Stadt als eine symbolische Ordnung eingeschrieben erscheint.

Vom Standpunkt des bloßen Lebens aus wäre die epische Erzählung ein Nichts: zu nichts nütze. Das Ein und alles und deshalb Heiligtum ist sie aber für ein Leben, das sich selbst innehat und eben darin zu menschlichem Leben wird: Menschwerdung durch Spiegelung. Die Stadt ist der eigens aus diesem Bedürfnis gegründete Ort; gegenüber der episch ewigen Wanderschaft der Ort reflexiver Einkehr. Hier erhält das episch fließende Leben seinen Einstand als geschriebenes Epos, in dessen Formen die losen Enden der Lebensläufe zu sinnvollen Geschichten geknüpft sind. Hier wird das bloße Leben heilig, indem es erzählerisch den Göttermythen verbunden wird. Die Ordnung des Lebens in seiner zitierbaren Schriftform bildet dergestalt das Stadtzentrum. – Nichts als Belletristik? Durchaus nicht. Auch Historiker, die die Bedeutung ökologischer, wirtschaftlicher und politischer Bedingungen für die Entstehung von Städten sehr hoch ansetzen, wie Frank Kolb in seiner Studie über „Die Stadt im Altertum" konzediert: „Ob die Genese städtischer Zivilisation mit der Errichtung monumentaler Kultzentren – sei es als architektonischer Ausdruck eines nunmehr die gesamte Gesellschaft beherrschenden religiösen Mittelpunktes oder als Stapelplatz agrari-

scher Überflüsse – zu erklären ist, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls begleitet der Tempelbau die Anfänge der Stadt" (Kolb 1984, S. 22; Engel 1993).

Besonderen Wert legt der Epiker der Gilgamesch-Erzählungen auf die genaue Angabe der Abmessungen etwa der Palmengärten und Flußniederungen. Ähnlich genau hält es später der Evangelist bei der Schilderung Jerusalems: 144 Ellen Mauerdicke, kubische Großform, Länge X Breite X Höhe auf 12.000 Feldwege etc. Eine naturalistische Absicht ist dabei auszuschließen. Wir können uns die Stadt danach kaum besser vorstellen, zumal am Ende doch alles nur auf den Schrein mit der Schrift hinausläuft, für den die Abmessungen in pragmatischer Hinsicht unwichtig sind. Die genauen Maße und Zahlen stehen vielmehr für eine Symbolik. Ihre Angaben im Hinblick auf das heilige Denk- und Schriftmal im Gilgamesch-Epos – bei Johannes der Gottesstadt am Ende der Geschichte – erscheinen dem Erzähler notwendig, um die Würde des utopischen Ortes hervorzuheben. Es handelt sich um einen idealen Ort. Als solcher darf er nicht naturwüchsig vorgestellt werden, keine willkürlich gewachsene Stadt, sondern Konstruktion aus dem Geist der geometrischen und algebraischen Ordnung. In der Wahrnehmung ihrer Zeit stand diese abstraktive Ordnungswelt der reinen Formen und Zahlen in mancherlei Entsprechungen zu Konstellationen des Kosmos, der Elemente, von Gezeiten und Klängen. Zu diesen tritt die Ordnung der Stadt in ein logisches Verhältnis. Der Sprach- und Schriftsinn der heiligen Texte im Zentrum wird in den geometrischen und algebraischen Zahlenverhältnissen nach außen symbolisch.

Auf das Gilgamesch-Epos und die biblische jüdisch-christliche Tradition scheint die Vorstellung beschränkt zu sein, daß die ideale Stadt erst am Ende einer Geschichte oder *der* Geschichte steht. Die Gründung der Stadt um die Schriftkapsel herum geschieht im Gilgamesch-Epos nach der endlichen Heimkehr des Helden. Der Evangelist aber gibt seine Heilige Stadt und „geschmückte Braut", diesen ewigen utopischen Wohnort einer erlösten Menschheit, als *„neues* Jerusalem", nachdem das alte zerstört ward, also in eschatologischer Perspektive. In diesem neuen Jerusalem liegt das Buch der Offenbarung aufgeschlagen. Von ihrem Ende her ist die Geschichte überschaubar und lesbar geworden. Nicht daß das Buch die Stadt interpretiert, sondern die Stadt ist in ihrem heiligen Kern selbst das Buch, aus dem sich nun das Leben lesen läßt.

Daß sich Straßen und Häuserzeilen gleich Literatur buchstabieren lassen, ist von hier aus zu einem *topos* der Stadtliteratur geworden. In deutschsprachiger Literatur hat sich dabei bis zu Arno Holz, Alfred Döblin, Rainer Maria Rilke und Georg Heym die Konstellation erhalten, daß die Stadt als aufgeschlagenes Buch nicht bloß von sich selbst spricht, sondern vom Leben. Das Städtischwerden des Buches und seiner literarischen Formen heißt in diesem Verstande, die scharfe Trennung von der Natur nachvollziehen, die außerhalb der Mauern bleibt. Hier wird nicht die Stadt interpretiert, sondern diese selbst ist es, die mit ihren Formen das Leben deutet. – Zur fluchwürdigen, unheilträchtigen Hure Babel tritt mit dem neuen Jerusalem als sinngebendem Ort ein Gegenbild. Stadtschelte und Stadtlob folgen nicht einander, sondern bilden eine bipolare Konjunktion, die von keiner synthetischen Ordnung mehr überwölbt, sondern in den Quellentexten zur Stadtgeschichte und -literatur in ihrer inneren Widersprüchlichkeit ausgetragen wird.

Kains *Chanoch* – die temporäre Zuflucht des Menschen der Revolte –, *Babel* – Zeichen des aufrechten Ganges mit hoch erhobenem Gang und zugleich der Hy-

bris – und *Jerusalem* – utopischer Hort des Textes, der am Ende der Geschichte das seiner selbst bewußtgewordene Leben offenbart, sind Stadtarchitekturen aus dem Urgestein unseres Kulturkreises. Es ist nicht schwer, sie als bis in 20. Jahrhundert gültig gebliebende Modelle zu verifizieren. – Von Chanoch, der Großstadt als dem prekären Ort, an dem das Verbrechen geschieht und die Verbrecher „untertauchen", berichten die Autoren der klassischen Moderne von Poe und Zola bis Döblins „Berlin Alexanderplatz", zeugt die reiche Dokumentarliteratur über die Verbrechen im Schutz der städtischen Labyrinthe, kolportieren tagaus tagein die journalistischen Reportagen; Babel, Inbegriff des Lasters, wie überhaupt der Denaturierung, der Hybris und Anmaßung des Geistes dem Leben gegenüber ist gleich gegenwärtig von Baudelaire bis Brecht und Heym, von Kafka bis Borges und Georges Steiner; Jerusalem endlich, die Gottesstadt, gibt ihren religiösen Nimbus preis, um ihn desto zuverlässiger als Aura des Angedenkens wiederzugewinnen: in der „Lektüre" der Stadt von Rilke und Walter Benjamin bis zu Michel Butor. Dieser hat vorgeschlagen, die großen Städte nach den Stilen der in ihr dominierenden Texte zu unterscheiden: „Man kann dies je nach ihrer Textdichte klassifizieren – wobei die Archivviertel die maximale Anhäufung darstellen –, je nach dem Grad der Zurschaustellung ihres Textes, der Textmenge, die dort gleichzeitig zu sehen ist – da kämen dann die Geschäftsviertel oder manche Vergnügungsviertel an erster Stelle – je nach der Eigenschaft des Textes, nach seiner Färbung, so kann jeder Gewerbezweig zum Beispiel seine eigenen Straßen haben" (Butor 1992, S. 14).

Über Jahrtausende hinweg knüpft Butor – wohl ohne es zu wissen – an die Gründungsmythe der Stadt Uruk im Gilgamesch-Epos an, wenn er die wesentlichen Funktionen der Stadt aus ihrer Funktion deutet, das Leben in den Formen seines Eingedenkens zu spiegeln: die Stadt als gebautes Buch und getürmte Bibliothek, darin aber nicht ein Ort der Hybris, sondern der Verheißung, „solange Polytheismus herrscht, das heißt, solange die Stadt in ihrem Schoß die Vertretung anderer gleichwertiger Zentren akzeptiert, ihrer Sprachen und Stile" (Butor 1992, S. 21; Stierle 1993).

Die Anthropologie des Städters in den Entwürfen des 20. Jahrhunderts ist folgerichtig darauf aus, die monarchische Würde der individuellen Solitäre zu ehren, die sich dort zu ihrem eigenen Gedächtnis niedergelassen haben und ihre Besonderheiten kultivieren; andererseits aber auch allgemeine Verkehrsformen zu etablieren und stabil zu halten, die das Zusammenleben erlauben, auch wenn diese Individuen als Nervöse, Hysteriker und Stadtneurotiker mit ihren Empfindlichkeiten, Ticks und Obsessionen auftreten, wie seit Baudelaire und Rilke, seitdem aber allgegenwärtig.

Bereits kurz nach der Jahrhundertwende erschien in Berlin ein Essay des Philosophen und Soziologen Georg Simmel unter dem Titel „Die Großstädte und das Geistesleben". Seine These: die modernen Großstädte bringen einen charakteristischen Typus von Individualität hervor, der das gesamte seelische und geistige Leben erfaßt und prägt. Tempo und Mannigfaltigkeit des wirtschaftlichen, beruflichen und gesellschaftlichen Lebens würden das Individuum des alten, d. h. agrarischen Typs überfordern, wenn dieses nicht wandlungsfähig und zur Ausbildung von „Schutzzonen" in der Lage wäre. Von der Flüchtigkeit und Leichtgewichtigkeit städtischen Lebens, seiner Tendenz zur „Entwurzelung" ausgehend, entwirft Simmel seinen Großstädter als „intellektualistischen Charakter". Damit ist das Vermögen bezeichnet, sich durch nichts erschüttern zu lassen. Ist der agra-

rische Typus dadurch gekennzeichnet und gefährdet, daß er sich auf veränderte Situationen nicht einstellen kann, ohne sich im Gemüt betroffen und zur Stellungnahme herausgefordert zu sehen, so läßt Simmel den Städter mit einer Forcierung der Verstandestätigkeit reagieren und das Gemüt dahingestellt bleiben. Das authentische Leben ist lebensgefährlich. Das Überleben in der Stadt ist daran gebunden, den verletzlichen Kern des Wesens auszugrenzen und an seiner Stelle eine Rhetorik symbolischer Markierungen ins Spiel zu bringen.

Das authentische Leben, so hat der New Yorker Richard Sennett diese These wiederholt, sei in der Stadt verloren, weil es sich mit jeder Reaktion ungeteilt aufs Spiel setzt. In der Rhetorik verstandesmäßig lesbarer Zeichen tritt statt dessen nach außen, was am Individuum vergleichbar und insofern auch austauschbar ist: Angebot und Nachfrage der Leistungen, sei es geschäftlicher oder persönlicher Art. Was am Individuum darüber hinaus noch sein sollte, ist dem urbanen Leben entzogen. Sennett spricht von einer „Tyrannei der Intimität", wenn jemand sich auf derartig innerliche Eigentlichkeit beruft (Sennett 1983). In einer späteren Studie schreibt er über das „Talent" der Städtebauer „zur Sterilität": „Diese zwanghafte Neutralisierung der Umwelt wurzelt in einem uralten unglücklichen Bewußtsein, in einer Angst vor der Lust und dem Vergnügen, die die Menschen dazu trieb, ihre Lebenswelt so neutral wie möglich zu gestalten. Der moderne Städteplaner steht im Bann einer protestantischen Raum-Ethik" (Sennett 1991, S. 64).

Die Rhetorik der Leistungen und Interessen funktioniert nach den selben Regeln wie das Geld im Umschlag der Waren: universale, frei konvertierbare Verkehrsmittel. In diesem Zusammenhang fällt der Begriff, der für das erste Jahrhundertdrittel zur Parole der Moderne geworden ist: Sachlichkeit (Simmel 1957, S. 228 ff.). Sachliches Verhalten ist auf Richtigkeit im Sinn von Korrektheit aus; gerecht muß es deshalb nicht zugehen. So wird die konventionelle Oberfläche der Kultur auf Kosten des Gemüts aufgewertet, und in diesem Sinne ist dann auch Oberflächlichkeit das mentale Äquivalent dieser Entlastung von Erschütterungen, denen das Individuum nicht gewachsen wäre. Simmels Theorie leugnet keineswegs das erschütterbare, sensible, in atomisierter Differenziertheit vereinzelte Individuum der Moderne, wie es zur selben Zeit durch Psychologie und die Künste zu sorgfältigster Darstellung gelangt. Ja man darf als den Hintergrund seiner theoretischen Anstrengung die Frage vermuten, wie es denn denkbar sei, daß diese Nervenbündel moderner Individualität unter den Bedingungen des Städtischen überleben können.

Gerade weil es sie gibt, so die Strategie seiner Gedankenführung, bedarf es der Verabredungen von Höflichkeit und Pünktlichkeit, Berechenbarkeit und Exaktheit als einer urbanen Geschäftsgrundlage. Die „irrationalen, instinktiven, souveränen Wesenszüge" – Simmel findet sie für seine Zeit bei den großen Stadtverächtern und „selbstherrlichen Existenzen" Nietzsche und Ruskin – müssen marginalisiert oder ausgeschlossen werden, um den Gesamtorganismus des semiotischen Systems Stadt nicht zu gefährden (Simmel 1957, S. 231). Pierre Ansay und René Schoonbrodt (1989, Chap. IV) haben dieses Spannungsverhältnis von anarchischer Individualisierung und urbaner Selbstdisziplin von Max Weber über Simmel und Sennett bis zu Foucault, Jean Ladrière und Jacques Ellul verfolgt. Es zeugt für die hohe prognostische Qualität von Simmels Scharfblick, wenn er im selben Zusammenhang die Entwertung der aufklärerischen Ideale des Allgemeinmenschlichen als Konsequenz erblickt, dergestalt, daß die versachlichte

großstädtische Moderne, deren Wahrheit – mit Brecht zu sprechen – in die Funktionale gerutscht ist, und eine exzentrisch sich in die äußersten Fluchtpunkte nicht gesellschafts-, d. h. vergesellschaftungsfähiger Abweichungen zurückziehende Individualität sich beziehungslos gegenüberstehen.

Literatur

Ansay, P./Schoonbrodt, R.: Penser la ville. Choix de textes philosophiques, Bruxelles 1989. Benevolo, L.: Die Geschichte der Stadt, 6. Aufl., Frankfurt/M./New York 1982. Borst, O.: Babel oder Jerusalem, Stuttgart 1984. Butor, M.: Die Stadt als Text, aus d. Frz. v. H. Scheffel, Graz 1992. Choay, F. (Ed.): L'urbanisme, utopies et réalités, Paris 1965. Das Gilgamesch-Epos: Übers. u. m. Anmerkungen versehen v. A. Schott, neu hg. v. W. v. Soden, Stuttgart 1986. Engel, E.: Die deutsche Stadt des Mittelalters, München 1993. Goebel, G.: Poeta Faber. Erdichtete Architektur in der italienischen, spanischen und französischen Literatur der Renaissance und des Barock, Heidelberg 1971. Kolb, F.: Die Stadt im Altertum, München 1984. Mumford, L.: Die Stadt. Geschichte und Ausblick, Köln/Berlin 1963. Pico della Mirandola, G.: De Hominis Dignitate (1486). Über die Würde des Menschen, aus dem Neulateinischen übertr. v. H. W. Rüssel, Zürich 1988. Roncayalo, M./Paquuot, T.: Villes et civilisation urbaine. XVIIIe – XXe Siècle, Paris 1992. Sennett, R.: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, aus dem Amerikanischen übers. v. R. Kaiser, Frankfurt/M. 1983. Sennett, R.: Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds, aus dem Amerikanischen übers. v. R. Kaiser, Frankfurt/M. 1991. Sennett, R.: Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation, Berlin 1994. Simmel, G.: Die Großstädte und das Geistesleben (1903). In: Simmel, G.: Brücke und Tor, hg. v. M. Landmann u. M. Susmann, Stuttgart 1957. Stierle, K.: Der Mythos von Paris. Zeichen und Bewußtsein der Stadt, München 1993.

Hajo Eickhoff

Haus

Das Haus ist der angehaltene Atem des Menschen. Häuser sind veräußerlichte Träume, Gedanken und Empfindungen und Ausdruck innerer Formensprache und Grammatik. Durch das Haus spricht der Mensch zur Welt wie die Erde durch den Baum oder der Himmel durch die Götter zu ihm. Die anfängliche Existenz des Menschen ist ein Wohnen unter der Abwesenheit des Hauses.

Das Haus ist der angehaltene Wind, der Atem des Alls. In ihm kann der Mensch im Sicht- und Windschatten der Wände und unabhängig vom Wetter und von den Jahreszeiten ein gemäßigtes Leben führen. Hier kann er das Feuer bewahren, abgegrenzt von Nachbarsippen leben und sich abgeschirmt vom göttlichen All unter einem Dach aufhalten. Das Haus ist der zum Gefäß gewordene und auf ein faßliches Maß geschrumpfte *Kosmos*, in dem das Bild von Mensch und Welt neu geformt ist. Das Haus ist ein Prisma, das einen Blick in die verborgene Geschichte von Mensch und Kosmos öffnet.

Bevor der Mensch Häuser errichtet, baut er an sich selbst. Ein *Bauen*, das sich aus den Formen seines Denkens, Fühlens, Wollens und seiner leiblichen Verfassung ablesen läßt. Der Mensch ist Architekt der eigenen Physis und Psyche. Zunächst bildet er Fertigkeiten aus, die ihm ein Leben als Sammler und Jäger ermöglichen. Daß er baut, heißt, daß er Kulturwesen ist und sich für eine Lebensform entscheiden muß. Entweder bleibt er eng eingebunden in den Kreislauf der Natur oder er realisiert die Möglichkeit, ungebundener von der Natur Kulturprodukte und Erzeugnisse der Technik zu schaffen. Häuser sind eine bloße Möglichkeit menschlicher Existenz, keine Notwendigkeit. Weder haben alle Kulturen Häuser gebaut, noch tun sie es heute. Zunächst trägt der Mensch den Ort seiner Bestimmung, der ihm Heimat ist und in dem er wohnt, in sich. Dinglich im Außen kann er erst auf einer späten Entwicklungsstufe bauen. Bauen bezieht sich etymologisch auf Sein. *Ich bin* und *ich baue* oder *buan* haben dieselbe Wurzel. Hiervon leitet sich das Wohnen ab. Wohnen und Bauen sind besondere Weisen des Seins (Heidegger 1954, S. 139-156). Heidegger spricht auch von der Sprache als dem „Haus des Seins".

Das Haus ist das erste Gestell. Mit ihm entstehen Ort, Platz und Stelle. Im Haus werden ein Stück Erdboden und ein Stück *Raum* eingefaßt. An dieser Stelle erhält die Natur eine neue Verfassung. Die Form der Verfassung sagt etwas darüber aus, wie man sein Verhältnis zum Umraum organisieren, wie man sich in dem gefaßten Raum einrichten und bewegen, wie man wohnen möchte. Häuser sind Bestimmungsorte des Menschen, bestimmte und bestimmbare Orte. Die Stelle des Hauses wird zum Ort der Orientierung, auf den hin alle möglichen Räume des Alls bezogen werden können. Das All erhält im Haus eine Mitte, von der aus die Erde erschlossen werden kann.

Häuser sind Orte des Verschließens. Der Mensch muß sich nach außen verbergen, wenn er sich nach innen verschließt. Nach dem Grad seiner Verschlossenheit

beginnt er im Außen zu bauen, Ausdruck seiner nach außen entlassenen Angst. Das Dasein wird verräumlicht und das Draußen kann gegenüber dem Wohnen im Haus als Differenz, als das Rauhe, Fremde oder von den Göttern Geschaffene erlebt werden. Ohne Haus lebt der Mensch drinnen, im amorphen Unraum des Alls. Das Grundelement des verschließenden Hauses ist die Wand. Wände sind Hintergründe, vor denen sich das menschliche Leben abspielt. Organisch eingebettet lebt der Mensch in einer naturhaften Umgebung, ohne sich von ihr abzuheben, bis ihn die Wand einer Hütte, eines Zeltes oder eines Hauses aus dem Einssein mit der Natur entläßt.

Die Wand bietet dem Menschen ein Gegenüber. Dieses Gegenüber, das Andere zur Natur, betont die kulturelle Seite des Menschen. Die Wand bremst den Bewegungsdrang und bringt den Menschen in einen Abstand zu sich selbst (Eickhoff 1994a). Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie eines, hier die Natur, zudeckt, um ein anderes, hier das kollektive Leben des Menschen, in den Vordergrund treten zu lassen. Im Spiel der Wand von Verdecken und Aufdecken liegt ein Moment des Verstehens. Der Blick auf eine Wand verweist immer auf ein dahinter Liegendes. Rhythmus und Tätigkeit der Hände haben die Wände aus dem Innen des Menschen herausgewunden. Die Ordnung der Wand schiebt sich in die Abgeschlossenheit des Kosmos und läßt den Menschen zum ersten Mal als Kulturwesen in Erscheinung treten.

Häuser sind, wie Wände, Orte der Gestaltung und Verwandlung. Sie sind Orte, an denen sich der Mensch vom Jäger und Sammler zum *Homo domesticus* umwandelt. Seine allseitige Begrenzung begünstigt zum einen die Konzentration auf die eigene Gestaltung der Welt und zum anderen die Ausbildung geistiger Fertigkeiten wie Voraussicht und Planung. Das Wohnen im Haus ist ein Ausdruck der Seßhaftigkeit und Einschnitt in äußere und innere Haushalte, die wir Domestizierung, Bindung an den *Domus*, das Haus, nennen. Seßhaftwerdung ist ein Prozeß, in dem die menschliche, universelle Unruhe vermindert und die Liebe zum Horizont reduziert wird. Der Mythos von Kain und Abel verweist auf den Beginn der Seßhaftigkeit. Erste Zeichen der Seßhaftwerdung der Sumerer sind ihre Häuser des Himmels, Wohnorte der Götter. Im arabischen Raum beginnt die Seßhaftwerdung mit *Mohammed*. Medina heißt Stadt und die Gemeinschaft der Gläubigen ist das „Haus des Islam". Der Koran verheißt, daß die gesamte Erde die Moschee Allahs sei.

Der Mensch wohnt unter dem Dach des Himmels, einer Höhle oder eines Baumes oder unter dem Dach des von ihm errichteten Hauses. Höhlen waren vorwiegend Kulträume, keine Behausungen des Menschen (Leroi-Gourhan 1984, S. 136). Während Höhlen keine Architektur des Menschen sind, nimmt der Mensch im Hausbau die Stelle des Schöpfers ein. In der Vollendung des Hauses findet die Kulturarbeit des Menschen ihren ersten sichtbaren Ausdruck. Der umschlossene und verdunkelte Raum gibt dem Menschen eine neue spirituelle und emotionale Haltung. Der befriedete Bezirk erzeugt Gefühle der Sicherheit, fördert aber auch Kräfte, die die gerade errichteten Grenzen wieder niederreißen oder ausdehnen wollen. Selbstbewußter als zuvor treten die Hausbewohner nach außen, dringen in umliegendes Land und gliedern es dem häuslichen Bereich ein.

Hausbau bedeutet Weltbegründung und Weltende. Plätze, an denen Häuser errichtet werden sollen, müssen magische Kräfte besitzen. Erschaffung und Ende der Welt verweisen auf den Tod und auf die Götter. Das gebaute Haus für die Toten ist eine ebenso späte Einrichtung wie das für einen Gott. In vielen Kulturen

war es, und ist es noch, Brauch, die Toten hauslos der Erde zurückzugeben. Den Ägyptern galt das irdische Dasein nur als Vorbereitung auf das Leben nach dem Tod als dem wahren Leben. Dazu bedurfte es zweier Häuser: Die in der Mumifizierung erhaltene Leibesgestalt als Haus für die Kräfte *Ka* und *Ba* und das Grab als Haus der Toten – Pyramide oder Mastaba –, in dem sie mit Mitteln versorgt wurden, die man zum Leben braucht. Bevor man die Götter domestizierte, konnten sie überall wohnen: in Bergen und Bäumen, im Himmel und im Wasser, unter der Erde, in der Luft oder in einem Lebewesen. Bevor man ihnen Häuser baute, errichtete man Kultstätten im Freien. In Gestalt der Ahnen wohnen Götter oft in besonderen Abschnitten des Hauses. Später entstehen Zikkurate, Tempel, Synagogen, Moscheen, Kathedralen oder Pagoden. Die geweihten Handlungen können im Innern des Gotteshauses oder vor seinen Toren vollzogen werden.

Häuser sind Häute. Wie Höhle, Hütte oder Hort, wie Halle, Hose oder Hölle leitet sich Haus von Scheune ab, das auf *skeu*, bedecken und verhüllen, zurückgeht. Die Scheune als das Bedeckende ist das erste Haus. Sie ist ein Einraumhaus für Vorräte, in dem zugleich die Sippe mit den Haustieren wohnt. Seit dem Neolithikum bilden Mensch und Haus eine untrennbare Einheit. Die erste Behausung des Gattungsmenschen ist das All, die des einzelnen Menschen, des Exemplars, der Uterus. Zwei absolute Ordnungen, zwei Unräume, die nicht unterscheidbar eins sind mit dem, was sie umfassen. Wohnen in solchen Räumen impliziert Urvertrauen. Im gebauten Haus, der erweiterten Haut des Menschen, verschmelzen die kosmischen und kulturellen Elemente zu einer neuen Einheit und geben dem Menschen ein Selbstbewußtsein.

Häuser machen Raum überhaupt erst sichtbar. Als Endpunkt und Beginn von Wegen verräumlichen sie einen Bereich des Alls. Der Mensch holt Horizont, Himmel und Götter nah an sich heran. Der Horizont erhält Zimmerweite und das umherstreifende Laufen im Freien wird in der kurzen Distanz der Häuslichkeit zu kleinen, disziplinierten Bewegungen und Gesten des Leibes umgeformt. Im Haus lernt der Mensch, in sich hineinzuhören. Rachen, Ohr und Haus entsprechen einander: Die Muschel ist eine Urform des Hauses. Wie der Hohlraum des Rachens die Laute miterzeugt, so fördert der Raum des Hauses das Sprechen. Die Laute sollen nicht verhallen, sondern an den Hauswänden gebrochen, verstärkt und für andere hörbar und unterscheidbar gemacht werden. Die sozialen Beziehungen werden geformt, indem die Sinne mehr und mehr an kleine Distanzen gewöhnt werden. Der Mensch übt neue, mit dem Haus gegebene Tätigkeiten aus: Muskulatur und Atmung organisieren sich entlang des häuslichen Tuns, das Denken, Verhalten und Empfinden formt. Wie der Mensch mit Garten und Acker Pflanzen und mit dem Gehege Tiere züchtet und zähmt, so bezähmt er sich im Haus selbst und macht sich zum *Homo domesticus*, zum Wesen, das seine eigene Natur zu beherrschen trachtet. Unter häuslichen Bedingungen läßt sich nur imaginär ausleben, was in der freien Natur sinnlich erfahren wurde. Das Erlebte wird geträumt, erinnert und das Nachfühlen vergangener Zeiten gefestigt und mit dem Vordenken und Planen verbunden. Die vielfältige Begrenzung des Leibes und der Sinne prägt den seelischen Raum, der sich entlang der Elemente Schwelle, Wand und Tür entfaltet. Häuser schaffen reproduzierbare Strukturen: Ordnungen des Raumes (Ort, Stelle, Platz), des Kosmisch-Sakralen (Kultstätten), der Ökonomie (Anbau von Pflanzen, Zähmung von Tieren) und des Sozialen (Familie, Sippe, Stamm).

Ausgehend von dieser einräumigen, aber vielgestaltigen Parzelle beginnen die Menschen, die mit dem Haus ein Stück Technik in sich gefestigt haben, die Schöpfung in einen menschlich gestalteten Kosmos zu überführen. Schrittweise wird das Terrain um das Haus in immer weiter greifenden, konzentrischen Kreisen der Wildnis entzogen und zum Bestand des Hauses gemacht. Die Raum gewinnende Einfassung erweitert jedes Zentrum und das Einflußgebiet des Menschen und verschachtelt ihn zunehmend in immer weiter gesteckte Grenzen. Mit dieser von den Häusern ausgehenden konzentrischen Eroberung schiebt der Mensch Raum um Raum, Polster um Polster zwischen sich und die Natur. Er verwandelt Natur in Kulturland – Garten, Dorf, Stadt und Revier –, das ihn diszipliniert und zu einem zivilen Wesen macht.

Die Vorstellung von einem Haus reift mit der Idee des Menschen, das unstete Leben aufzugeben und den Bestimmungsort nicht in sich, sondern in einem festen Ort des Geländes zu sehen. Häuser sind Manifestationen der Gesten des An- und Innehaltens und Orte der Sammlung und Versammlung. Mit dem räumlichen Bestimmungsort fügt der Mensch dem Kosmos das Element der Dauer hinzu.

Die Basis für das feste Haus sind Zelte, Jurten und Hütten. Die ältesten Hütten, eine halbe Million Jahre alt, überdachten um einen Herd versammelte Menschen. Flüchtige Behausungen auf langen Wegen. Auf ovalem Grundriß waren sie Dächer aus schräggestellten Ästen. Sie bilden den Übergang von einer Architektur des menschlichen Leibes zu einer Architektur des Hauses, von einer organischen zu einer technischen Bauweise. Die ältesten Zelte sind nach dem Prinzip der ersten Hütten konstruiert. Die Araber nennen ihre meist aus Ziegenfell gefertigten Zelte „Haus aus Haaren". Ein Zelt wird von einer Familie, ein Zeltdorf von einer Sippe bewohnt, ein Stamm erstreckt sich über mehrere Zeltdörfer. Die Plätze im Innern werden nach dem Rang zugewiesen, den jemand in der sozialen Hierarchie einnimmt. Zelte werden von Frauen hergestellt. Sie imprägnieren die von ihnen angefertigten Stoffe und vernähen sie zu Planen. Nachts dienen Zelte dem Schlaf, am Tage wahren sie die Ordnung der abwesenden Familie. Auch die afrikanische Rundhütte folgt oft dem Bauprinzip der ersten Hütte. Sie ist mit Gras bewachsen oder mit Lehm gefestigt und abgedichtet. Das soziale Leben spielt sich um die Feuerstelle vor der Hütte ab. Die *Jurte*, das älteste zusammenfaltbare Haus, besteht aus Filz. Ihr Verbreitungsgebiet ist die zentralasiatische Steppe. Die Herdstelle in der Mitte des Raumes ist das „Quadrat der Erde", ein geheiligter Ort. Während die Ureinwohner Australiens, die Aborigines, nur einen Windschutz, den *Wurley* kennen, hat das alte Nordamerika vielfältige Behausungen entwickelt.

Nomadische Orte des Aufenthalts sind solche, in denen sich der Mensch für kurze Zeit aufhält und verwandelt, um sich wieder von ihnen abzustoßen. Die Häuser der Seßhaften dagegen bleiben, ihre Siedlungen dauern. Sie zwingen zu Flucht und Wiederkehr. Denn die Bewohner des Hauses erkennen sich als Kulturwesen und müssen sich dieser Erkenntnis und ihres Bestimmungortes immer wieder versichern.

Weiter gesteckte Orte der Bestimmung sind Städte und Dörfer. Dörfer versammeln Nomaden oder Seßhafte. Die Seßhaften wohnen in Häusern, die Nichtseßhaften in Zelten, Hütten oder Jurten. Städte versammeln Handwerker und seßhafte Händler. In der ältesten Stadt der Menschheit, Jericho im Hochland von Jordanien, wohnten im Schutz hoher Mauern bereits Tausende von Menschen. Entwickelt aus dem Rundzelt waren seine frühesten Häuser bienenkorbförmig,

die späteren rechteckig. In Çatal Hüyük in Anatolien, der zweitältesten Stadt – Jericho und Çatal Hüyük sind vor etwa zehntausend Jahren entstanden –, wurden von Anfang an rechteckige Häuser gebaut. Sie standen ohne Abstand aneinander. Zugang hatte man über eine Öffnung im Dach. Einräumig und durch hochliegende Fenster erhellt, besaß jedes Haus einen Herd und durch Podeste gegliederte Wohnbereiche. Kultstätten unterschieden sich von den Wohnhäusern lediglich durch die Ausschmückung der Innenräume. Schlug die Rundhütte einen erlebbaren und gedanklichen Kreis um den Menschen, wendet sich die Rechteckform vom Organischen ab und die Architektur des Hauses im engeren Sinn beginnt. In der Abwendung vom Rundbau verlegen die Menschen ihr Tun auf die technisch-kulturelle Seite. Beide Städte, die bereits Häuser für eine kommunale Verwaltung besaßen und Züge einer Stadtverwaltung aufwiesen, bilden den Übergang von einer nomadischen zu einer seßhaften Daseinsform. Die große Ansammlung Gleichgesinnter schied den Kosmos in Stadt und Land, Zivilheit und Wildheit, Ordnung und Chaos und bot Schutz gegen das *Fremde*, das an der Stadtmauer aufgehalten wird. Die Stadt faßt den Menschen zweifach ein: durch die Wände des Hauses und durch die Mauern der Stadt. Das Haus, dem Korpus der Stadt untergeordnet, domestiziert den Menschen, die Stadt zivilisiert ihn.

Die Abgrenzung gegenüber Fremden durch Zelte, Häuser und Mauern hatte auch Lücken. Arabische Zeltbewohner kennen fünf Regeln der Gastlichkeit: eine offene Tür, Fußwaschung, Speise, Unterkunft und Hilfe für die Weiterreise. Den Germanen galt als Pflicht, einem Fremden Kost und Logis zu gewähren. Konnte der Fremde nicht länger versorgt werden, übernahm ein Nachbar des Gastgebers die Bewirtung. Bedeutet „Gast" ursprünglich „fremd" und „feindlich", ist die Gastfreundschaft des gastlichen Hauses die Kultivierung der Freundschaft dem Fremden gegenüber.

Den Griechen war das Haus ein *Oikos*, eine autarke und abgeschlossene Welt. Ihr ältester Haustyp ist das *Megaron*, ein langgezogenes Rechteckgebäude aus Flechtwerk mit Vorhalle, von dem sich der griechische Tempel herleitet. Später integrierte man das *Atrium*, einen rechteckigen Innenraum, der von Arkaden umlaufen wird. Das Atrium hat eine weite, quadratische Öffnung im Dach. Ein Bekken unterhalb der Dachöffnung fing das Regenwasser auf. Das nach innen fließende Wasser war ein Bild für die Autarkie des Hauses. Wie sich das Haus um seine Mitte, den Herd, ordnet, so lagern sich antike Städte um einen freien Platz, auf dem sich das öffentliche Leben abspielt: Die *Agora* ist der Schauplatz aller Stadtbürger. Hier traf man sich zwanglos oder es fanden Versammlungen, Märkte und religiöse Feste statt. Bei den Römern hieß der öffentliche Platz *Forum*. Auch sie wohnten in Häusern mit *Atrium*. Die Patrizier bevorzugten das *Peristyl-Haus*, das durch einen unüberdachten Innenhof, das Peristyl, erweiterte Atrium-Haus. Daß der Wille zur Besetzung des Bodens und die Domestizierung von Mensch und Natur vorangeschritten waren, zeigen nicht nur die Größe römischer Städte, sondern ebenso ihre Überschaubarkeit durch die parallel und senkrecht verlaufenden Straßenzüge, die die Stadt gliederten. Die rechtwinklig aufeinanderstoßenden Straßen faßten die Häuser und Häuserblöcke wie Inseln (*insulae*) in rechtekkige Blöcke ein. Das äußere Gerüst der römischen Stadt hat eine innere oder moralische Größe: die Verwaltungsleidenschaft und das Beamtentum.

Griechen und Römer verbrachten viel Zeit auf dem Forum und der *Agora*. Auch ihre geweihten Kulte zelebrierten sie vor den Tempeln, deren Außen Vorrang vor dem Innen hatte. Dagegen bewahrten die *Christen* ihre Heiligtümer im

Innern eines Gebäudes – der Arche, dem Schiffhaus vergleichbar. Christliche Heiligtümer wollen räumlich eingefaßt und geschützt sein. Zu dem Zweck bringen sie die Kirche als Gebäude überhaupt erst hervor und gestalten deren Form wesentlich mit: Über das Gebein eines Heiligen, den Tisch (Altar) und den Bischofsstuhl (Kathedra) erheben sich die Räume der christlichen Gotteshäuser.

Der Norden mußte immer erst die Wildnis roden, sollte Raum für Häuser geschaffen, sollten Häuser in die Wildnis eingeräumt werden. Da die germanischen Stämme trotz der Eroberung die römischen Städte nicht einnahmen, sondern ihre dörfliche Siedlungsform beibehielten, beginnt mit dem Aufstieg der germanischen Stämme die Entwicklung von Haus, Dorf und Stadt im Abendland noch einmal.

Das 12. Jahrhundert, eine Zeit der Errichtung von Burgen und Städten sowie der Gründung von Klöstern, ist eine Zeit des Mauerbaus. Die Städte, in der Regel von Mauern umschlossen, lagen vor den Toren einer geschützten Wohn- und Verteidigungsanlage. Die adlige Familie mit Gesinde wird in der Burg versammelt. Ihr überragender Bau ist der Bergfried, Wohnturm und Verlies des Grundherren. Das Wesen des Wohnens in der Burg ist die Verteidigung. Eine von der Verteidigung separate Form adligen Wohnens entsteht erst mit der Erfindung von Feuerwaffen, da sie die Burg wehruntüchtig machten. Vor den Toren der Burg, auch einer Pfalz oder eines Klosters, schufen Handwerker, Kaufleute und Bauern einen Markt, um den herum Gebäude entstanden. Der Markt wurde zum Zentrum eines architektonischen Plans – zur Mitte der entstehenden Stadt.

Das Typische mittelalterlicher Städte sind Stadttor, Fachwerkhaus, öffentlicher Platz und Stadtmauer. Ihre Einheit und Abgeschlossenheit hielten das Fremde auf Distanz. Mauern und bewachte Tore, die Schwellen der Stadt, schieden die Bürger von Nichtbürgern und Fremden. Das mittelalterliche Stadthaus war allen Bürgern zugänglich. Es war karg eingerichtet: neben Truhe und Bett gab es den Eßtisch, der aus zwei Böcken mit aufgelegter Holzplatte bestand und den man nach dem Mahl an die Wand stellte. Um sich in den engen Räumen ungehindert bewegen zu können, ließ man die Räume unverstellt.

Ist das Wesen des Wohnens in der Burg die Verteidigung, ist es im Schloß die Repräsentation. Im Schloß wohnt man nicht, man residiert. Oder das Wohnen im Schloß ist der repräsentative Aufenthalt. Auch die Städte werden, wie das Schloß, geöffnet und ungeschützt gelassen. Man öffnet ihre Tore oder zerbricht ihre Mauern. Ideell werden die Burgen zu Schlössern und die Stadtmauern zu Landesgrenzen. Innen nach Ständen geordnet und außen militärisch gesichert, waren Stadt und Schloß nicht länger schutzbedürftig. Absolutistische Herrscher und das Bürgertum erschließen mit dem Merkantilsystem die Infrastruktur einer Nation, die in ein homogenes und befriedetes System von Beziehungen und Verkehrswegen mündet, das Dörfer, Städte und Landstriche politisch, militärisch und ökonomisch zusammenfaßt. Die konzentrische Weitung der Häuser zu Garten und Acker, zu Dorf und Stadt, zu Gau und Fürstentum gelangt mit der Aufteilung der Welt in autonome Nationalstaaten und den von ihnen abhängigen Kolonien an ihr Ende und das Einfassen des Menschen durch Hauswände, Stadtmauern und Kulturland findet ihr ideelles Maß im bürgerlichen Individuum. Mit dem Aufstieg der Bürger, die Gott und König sein wollen, domestiziert sich der Mensch im Raum des Hauses und im Stadtraum ein zweites Mal: Im Mietshaus erhält er eine Wohnung, im Stuhl übernimmt er die herrscherliche Geste des Thronens.

Die Mietwohnung ist eine kleine Wohneinheit moderner Stadthäuser. Mietshäuser sind Räume, die nur über einen Mietzins zur Nutzung überlassen werden. Nicht mehr das Wohnen einer Familie unter einem Dach, sondern der Aufenthalt vieler Familien charakterisiert das Mietshaus, das grundlegend das Sozialgefüge verändert. Mietshäuser bringen die Menschen in solchen Massen zusammen, daß die mit dem Haus verbundene kosmische Geste des Bauens im Selbstbild des einzelnen verschwindet. Der Mensch findet sich selbst und seinen bürgerlichen Zustand in ständiger Produktion und Reproduktion des immer gleichen und seiner Isolation wieder. Mietshaus und Mietwohnung lösen die enge Bindung des Menschen an das Haus der Großfamilie, sind aber zugleich der Ausdruck des Bemühens, den Grundbesitz des Adels und wohlhabenden Bürgertums zu demokratisieren. Das Wesen des Wohnens im Mietshaus ist der Aufenthalt, die vervielfältigte Form des Wohnens.

Die kleinstmögliche Wohneinheit ist der Stuhl, der seit der Mitte des 15. Jahrhunderts ins bürgerliche Haus der Oberschicht gelangt. Stühle schränken den Aktionsraum des Menschen ein und ändern das häusliche Raumgefüge. Sie werden zum neuen Territorium im Raum des Sozialen und ordnen die sozialen Beziehungen innerhalb des Hauses: Sie fügen die Menschen in feste Rahmen und gestalten neue Formen der Geselligkeit. Anstelle des Herdes, einer der Anlässe für den Hausbau, wird der Tisch in der Wohnstube die gesellschaftliche Mitte des Hauses. So verliert die Küche ihre symbolische Bedeutung und wird Nutzraum. Der Stubentisch wird der Ort, an dem sich der Mensch äußerlich versammeln und innerlich sammeln will. Stuhl und Tisch werden zu Ordnungsstiftern der Räumlichkeit des bürgerlichen Hauses, die die Menschen voneinander separieren und ihnen ein erhöhtes Maß an Disziplin abverlangen (Eickhoff 1993, S. 879).

Mietshaus und Stuhl etablieren sich endgültig im 19. Jahrhundert. Das Mietshaus enteignet den Menschen vom eigenen Boden, indem er nicht mehr Mitglied der Großfamilie mit eigenem Haus ist, sondern eine Wohnung erhält, die ihm zur Miete überlassen wird. Das Haus der Großfamilie zerfällt. Die Idee des Hauses als fester Ort und *Heimat* löst sich auf und reduziert das Haus auf seinen äußerlichen Wert. Zunächst sind es Arbeiter, die Wohnungen mieten, bis das Mietwohnen auch auf die Bürger übergreift und dem einstigen Besitzbürger den Besitz nimmt. Mit der Industrialisierung entstehen die Arbeiterviertel und Slums aus unzulänglich gebauten Mietskasernen, mit deren Ausbreitung die Idee der mittelalterlichen Stadt zerfällt. Der Stuhl enteignet die Füße vom Boden und der Mensch findet Halt auf dem Gesäß. Der zum Haus verkleinerte Kosmos verdichtet sich zum Stuhl, dem kleinstmöglichen Aufenthaltsort des Menschen. Sitzen auf Stühlen ist der körperliche und symbolische Ausdruck der Seßhaftigkeit, die sich in der Alltäglichkeit des Sitzens vollendet. Im Stuhl wird das Haus zur verinnerlichten Seßhaftigkeit.

Mittelalterliche Städte umschlossen eine Bedeutung tragende Mitte, um die sich konzentrisch Häuser und Straßen ordneten. Eingebunden in die Funktion des Marktes war sie Kirchplatz, später Rathausplatz. Diese Mitte, das Herz der Stadt, gehörte allen Bürgern, denen sie Orientierung und Identität gab. Mit dem Ende der traditionellen Gesellschaft verliert die Stadt ihre Mitte und das Haus seinen öffentlichen Charakter. Man unterwirft Verkehr und Kommunikation den modernen Bedürfnissen und überzieht die Städte mit einem Netz abstrakter, architektonischer und verkehrstechnischer Beziehungen. Die dezentrale Vernetzung der Mitte in viele gleichwertige Raumpunkte ist das Symbol für die offene

Stadt, die sich beliebig umgestalten läßt, ohne ihren Charakter zu ändern. Ihr entspricht die Blockbebauung.

War das mittelalterliche Haus ein eigenständiges Gebäude, schließt man Häuser im Absolutismus zu einem geschlossenen Block mit gleicher Gesimshöhe, einer durchlaufenden Arkadenreihe und einheitlich gegliederten Fassaden zusammen. Das architektonische Element der Blockbebauung, die Umrahmung eines freien Platzes durch Wohnhäuser, wird zum bestimmenden ästhetischen Faktor der Großstadtarchitektur, und gliedert durch ein Rechteckraster den gesamten Stadtkörper.

Die Architekten haben das Haus dem formalen Schema eingefügt und der Maschine angepaßt. Städte waren ehemals Orte der Kreativität, in denen die Menschen neue Moden und Produktionsformen, neue Verhaltensweisen und Denkformen entwickelt und in Reformen und Revolutionen über Städte und Landstriche ergossen haben. Heute sind sie Orte einer unablässigen *Urbanisierung*. Die Arbeitsteilung hat jedem neuen Tun und jeder neuen Funktion des Lebens einen eigenen Haus-typ hinzugefügt. Demgegenüber wird die Mietwohnung durch eine standardisierte Bauweise in ein monotones Wohnschema gezwängt. Hinter der Tür der Mietwohnung der Kleinfamilie hat die Privatheit ihr Domizil gefunden. Die Mietwohnung wird die neue Mitte des Daseins und das Mietwohnen das Bild für das von der Öffentlichkeit radikal abgeschiedene Leben.

Garagen, Fabriken und Bahnhöfe sind Häuser für Maschinen. Gekennzeichnet durch Helligkeit (Licht und Glas), harte und kalte Werkstoffe (Eisen und Beton) sowie durch eine optische Leichtigkeit sollen sie funktional und sachlich, nicht monumental sein. Doch die Vorstellung selbst, alles sei Maschine, ist ein Pathos des Sachlichen und der Exaktheit, das die Bauweise von Fabrikanlagen und Garagen auf das Wohnhaus übertragbar macht. Der Aufenthalt der Maschinen in Garagen und Werkhallen wird zu einem Vorbild für das Wohnen des Menschen. Wohnungen, die diesem Ideal folgen, sind Garagen für den Aufenthalt des Menschen, in denen er abgestellt wird oder sich abstellt.

Lokomotiven, Schiffe und Automobile sind bewegliche Häuser. Das Territorium wird in horizontaler Richtung durchquert, um es in Augenschein und Besitz zu nehmen. Umfassend wird unwegsame Natur begehbar, befahrbar und belebbar gemacht, bis die Erde urban umschlossen ist. Ist der Erdboden in der Horizontalen angeeignet und aufgeteilt, türmt und schachtelt man ihn künstlich auf und lenkt die konzentrische Aneignung des Territoriums in die Vertikale. Das weithin sichtbare Zeichen dieses Tuns ist das *Hochhaus*, das das gesamte vom Menschen gestaltete All, alle Haustypen und alle modernen Formen des Wohnens absorbiert und dem Menschen dafür einen passiven Aufenthalt zurückgibt. Seine Geschichte beginnt zwölfstöckig in New York und Chicago als Verwaltungs- und Bürogebäude. Erst später wohnt man auch hoch. Zunächst an Kathedralen und Türmen ausgerichtet, wird es bald zur geradlinig-scharfkantigen *Schachtel* ohne Bezug auf anthropomorphe Formen: ohne Dach und feste Wand, meist kellerlos. Das Hochhaus ist Ausdruck des Willens zur Aneignung. Es ist Rakete und Phallus, Zeuge des rechten Winkels und der Künstlichkeit. Mit ihm möchte man die Bewegungsabläufe im Stadtraum in geordnete Rhythmen bringen und der horizontalen Aneignung des Bodens die vertikale hinzufügen. Hochhäuser sind die modernen Kultstätten der Zivilisation: gigantische Skulpturen, Städte in der Stadt, vertikale Städte. Im zwanzigsten Stockwerk arbeitet man vielleicht im Büro, fährt mit dem Lift, der vertikalen U-Bahn, ins fünfte und kauft ein, oder ins Dachge-

schoß und geht in die Sauna, trifft sich im vierzigsten mit Freunden in einem Café, während man in einem der übrigen Geschosse wohnt. Das Wesen des Wohnens im Hochhaus ist der bodenlose und introvertierte Aufenthalt, die technische Form des Wohnens. Das Hochhaus ist der erfrorene Atem unserer Zeit, das eine Fluchtbewegung erfordert.

Das Fliegen, die Fortbewegung in einem Flughaus, ist diese Flucht und zugleich die Eroberung des Luftraums. Es vereint die horizontale Aneignung der Welt mit der vertikalen. Flugzeug und Space-Lab teilen den Erdraum endgültig auf, kontrollieren ihn und machen den Menschen allgegenwärtig und omnipotent. Aber der Mensch bedarf eines ihm fremden und zugleich vertrauten Ortes, um seine Ideale niederlegen und aufbewahren zu können. Dieser *geheime* Ort ist die Ebene, von der er sich abstoßen kann. In der Kontrolle der realen Orte bringt die Eroberung des Luftraums die imaginären und rätselhaften zum verschwinden. Im Flugzeug hebt das erste Gestell des Menschen, das Haus, vom Boden ab. Sein Flug soll die Seßhaftigkeit des Planeten Erde in der Galaxis installieren. Das Fliegen in Flughäusern ist der melancholische Ausdruck der Heimatsuche des modernen Menschen.

Das moderne Heim ist zugestellt mit einem unermeßlichen Arsenal an Einrichtungsgegenständen und hochtechnischen Werkzeugen und Gebrauchsgütern. Aber obwohl der Lebensraum in der Mietwohnung enger wird, nimmt der Bewegungsradius zu. Denn der Mensch kann überall sein, ohne anwesend sein zu müssen, kann sich über alles informieren, ohne seinen Ort verlassen zu müssen und in bewegten Bildern kann er sich virtuellen Gefahren aussetzen, die die Sinne erregen, ohne daß er sich den Gefahren stellen müßte. Die Virtualität irritiert die Sinne und der Mensch kann die Impulse seines Leibes nicht mehr deuten. Erst die Medien und sein häusliches Territorium sind seine vertraute und sichere Welt. Die Fülle an Information, die Wahl der Kanäle und die Gegenwart Abwesender verkürzt die sozialen Kontakte auf ihren technischen Aspekt und macht den Menschen in der gut gewappneten Wohnzelle selbstgenügsam.

Über ein hochkomplexes Geflecht von Energieströmen, Informationsflüssen und Verkehrswegen ist die Erde urban umspannt. Im Haus sind dieselben Kanäle und Rohrsysteme gelegt, die sich nahtlos an die Mikrostruktur der Mietwohnung, die kleinste Zelle der Stadt, und die Makrostruktur der erdumspannenden Systeme anschließen und die Wohnungen mit jedem Ort der Erde in ein festes Verhältnis bringen. Die perfekt eingerichteten Wohnräume befreien den modernen Menschen immer mehr von der Handarbeit und vom Zwang zur Bewegung. An das Nervensystem der Technik angeschlossen hat er sich – ausgehend vom Nomadentum, über die Seßhaftigkeit, das Leben in Häusern, in Städten und Megastädten – vom dachlosen Kosmos nach und nach abgestoßen und über den Stamm, die Sippe und die Familie zum unabhängigen Einzelwesen, zum Individuum entwickelt, das sich im privaten Kosmos der mit hochtechnischen Werkzeugen und Kommunikationsmitteln ausgerüsteten Mietwohnung aufhält. Die kosmische Einbindung des Menschen zwischen Erde und Himmel ist einer Schwindel erregenden technischen Abhängigkeit gewichen.

Was der Mensch einst im großen Kosmos suchen mußte, findet er heute im Haus per Knopfdruck. Seiner Autonomie und zunehmenden Enteignung von sinnlichen Tätigkeiten steht eine wachsende Abhängigkeit von der Vernetzung der Systeme der Kommunikation und der Versorgung gegenüber. Symbol gleichermaßen für die Freiheit wie für das hohe Maß an Abhängigkeit und Isolation

ist das Phänomen der Selbstbedienung. Ein Zeichen für die paradoxe Gestalt aus Herrschen und Dienen, aus Herr und Knecht, ist sie das Symptom selbstproduzierter Handlungs- und Kommunikationsunfähigkeit. Während *Wohnen* einst das Hegen und Pflegen dessen war, was der Mensch im Kosmos vorfand, hält er heute das kulturelle Niveau aufrecht, indem er das vorgegebene technische Arsenal ständig verbessert und beschleunigt und dabei mit zunehmender Verkümmerung seiner Sinne sich selber fremd wird. Für die Illusion der Technik hat er seine Geheimnisse und magischen Orte zwischen Himmel und Erde preisgegeben. Die Kanäle, Rohrsysteme und Reisebahnen sind Verdinglichungen von Wegen, die der Mensch einst zu Fuß zurücklegte, um Kontakt zu knüpfen und zu wahren. Unter den Bedingungen der Selbstgenügsamkeit und der Isolation wird das soziale Wesen Mensch spröde und brüchig.

Wer im Sozialen über keine Räume verfügt, beschreitet den Weg ins Innen mit der Hoffnung, Orte einer sozialen Geographie in sich zu finden, die die Rätsel bewahren und Geborgenheit bieten. Ist die anfängliche Existenz des Menschen ein Wohnen unter der Abwesenheit des Hauses, lebt der Mensch heute im Kosmos seiner Leere und verschachtelt in seinem technischen Universum.

Literatur

BACHELARD, G.: Poetik des Raumes, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1975. BOLLNOW, O. F.: Mensch und Raum, Stuttgart 1980. EICKHOFF, H.: Der Tisch. In: Bauwelt 17 (1993), S. 877 ff. EICKHOFF, H./KEUSCH, W.: Die Verneinung der Wüste, Regensburg 1994. EICKHOFF, H.: Wände und Bilder. In: Obere Galerie im Haus am Lützowplatz, Katalog zur Ausstellung: Aus der Sicht, Berlin 1994a. FAEGRE, T.: Zelte, die Architektur der Nomaden, Hamburg 1980. HANDWÖRTERBUCH des deutschen Aberglaubens, hg. v. H. Bächthold-Stäubi, Berlin/New York 1987. HEIDEGGER, M.: Bauen Wohnen Denken. In: Heidegger, M.: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954. HEINE, E. W.: New York liegt im Neandertal, Zürich 1986. KLOTZ, H.: Von der Urhütte zum Wolkenkratzer, München 1991. LEROI-GOURHAN, A.: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt/M. 1984. LYOTARD, J. J.: Domus und die Megalopole. In: Lyotard, J. J.: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit, Wien 1989. MEIER-OBERIST, E.: Kulturgeschichte des Wohnens im abendländischen Raum, Hamburg 1956. SELLE, G.: Die eigenen vier Wände. Zur verborgenen Geschichte des Wohnens, Frankfurt/M./New York 1993.

Silvia Bovenschen

Kleidung

Kleiderfragen

Nur Menschen haben Kleider. Für die Kostümhistorikerin Erika Thiel liegt darin ein bemerkenswertes anthropologisches Datum: „Die Geschichte der Kleidung ist so alt wie die Geschichte der menschlichen Kultur. Als durch den Arbeitsprozeß der entscheidende Schritt vom Tierzustand zur Menschwerdung vollzogen war, als der Mensch einfache Geräte herzustellen und Feuer zu entfachen verstand, ging er schon dazu über, sich Kleidung zu schaffen. Er unterschied sich auch dadurch vom Tier" (Thiel 1980, Vorwort).

Kleidung, das ist, so mag es scheinen, eine Hülle, die den menschlichen Körper schützt (etwa vor den Unbilden der Witterung, dem schamlosen Blick), eine zweite (gewissermaßen „uneigentliche") Haut, die das Innen vom Außen trennt, eine materiale Grenze zwischen Leib und Raum, zwischen Organischem und Anorganischem, zwischen Ich und Welt. Mit der Reklamation solcher Aspekte ist ein arg-loser, aber auch naiver Versuch der thematischen Annäherung beschrieben. Nun ist der Hinweis auf die Schutzfunktion der Kleidung ja nicht ganz von der Hand zu weisen und auch nicht die gestalterische Orientierung auf den menschlichen Körper. Aber diese schnellen zur Definition drängenden Funktionszuweisungen provozieren sogleich eine Reihe von Einwänden, die ihre „Frag-würdigkeit" entlarven: zu fragen wäre beispielsweise, ob die grenzziehende Kleidung mehr zum Ich oder mehr zur Welt gehöre; ob der Körper (letzte Bastion des Essenzialismus?) tatsächlich als konstante Gegebenheit genommen werden dürfe (gewissermaßen als eine Körpernatur, die historisch und individuell nur immer wieder vestemisch umdekoriert wurde); ob denn der Streit um die (vermeintliche) Ursprünglichkeit der Scham (Elias vs. Duerr) wirklich schon entschieden sei; und schließlich die Frage, wie das Phänomen Kleidung herauszuhalten wäre aus den turbulenten Beziehungen, die zwischen den Vorstellungen vom Ich (subjektive Selbsteinschätzung) und den Vorstellungen von der Welt (Wirklichkeitskonzeption) bestehen.

Wie auch immer die Antworten auf diese Fragen ausfallen mögen, soviel läßt sich vorgreifend sagen: Das Phänomen Kleidung in seiner historischen Variationsbreite ist wohl kaum auf utilitaristische Aspekte reduzierbar. Ein Blick auf die zuweilen bizarre Geschichte der abendländischen Kleiderformierung – etwa auf die Absurdität eines überdimensionierten Schnabelschuhs, einer ballongroßen *Braguette*, einer spanischen Heerpauke, eines gewaltigen *Cul de Paris*, einer sperrigen *Krinoline*, eines peinigenden Schnürleibs oder einer riskanten Plateausandalette – hat auch Kostümhistoriker, die nicht im Verdacht eines wilden oder subversiven Denkens stehen, dazu veranlaßt, andere Gesichtspunkte für die Erklärung des Kleiderwechsels heranzuziehen. Sie konzedieren beispielsweise eine fließende Grenze zwischen Schmuck und Kleidung und manche Forscher gehen

sogar davon aus, daß sich Kleidung aus Schmuck entwickelt habe (Fetischattribute) (Thiel 1980, Vorwort). Aufs Ganze gesehen scheint man übereingekommen zu sein, die verschiedenen Kleidercodes als eine Kulmination sozialer, kultureller, religiöser (kultischer), ästhetischer und nicht zuletzt erotischer Ausdrucksformen zu lesen.

Es ist daher naheliegend, daß sich die Diskursivierung der Kleidung, vor allem in der Eignung, die sie unter dem Stichwort „Mode" neuzeitlich angenommen hat, nicht in die gängigen akademischen Rubrizierungen einpaßt. Die synchronischen und diachronischen Forschungsanstrengungen sind angesiedelt in den segmenthaften Überschneidungen heterogener wissenschaftlicher Disziplinen: Kulturgeschichte – Sittenschichte (Fuchs, Elias), Kulturtheorie – Kulturphilosophie (Benjamin), Zivilisationskritik – Ökonomie und Wirtschaftsgeschichte (Sombart), Soziologie (Simmel, König, Matthiesen), (Sozial-)Psychologie – empirische Sozialforschung (Richardson/Kroeber), Psychoanalyse (Flügel), Kulturanthropologie und Ethnologie (Steinmetz), Ästhetik (Vischer), Stilanalytik – Semiologie (Barthes), Kommunikationstheorie (Schwarz).

Körper – Bild – Kleidung

Zwar hat man auch auf der Basis archäologischer Funde (z.B. Werkzeuge zur Kleiderherstellung aus der Altsteinzeit und Stoffreste aus der Jungsteinzeit) auf vergangene Bekleidungsweisen und -formen geschlossen, aber es sind vor allem Abbildungen (von frühen Felszeichnungen und Höhlenmalereien bis zu späteren Gemälden und Photographien), die den Historikern Auskunft gegeben haben über die Geschichte der Bekleidungen. Die Kostümgeschichte ist im wesentlichen eine Bildergeschichte. Diese Bilder bebildern das kleiderästhetisch konstituierte Körperbild. Die *Kostümgeschichte* ist, so gesehen, die Geschichte einer doppelten Bebilderung.

Bilder generieren Bilder. Wir bilden mit Hilfe dieser Bilder Vorstellungen vom jagenden und sammelnden Neandertaler, von Alexander dem Großen in seiner Kampfausrüstung, vom in die Toga gehüllten Cäsar während seiner Reden vor dem Senat, vom Habit des vor dem Papst auf die Knie sinkenden Heinrich IV., und davon, wie Jeanne d'Arc „wirklich" aussah, als sie vor dem Dauphin stand etc. Da es aber bekanntlich die Unschuld des Auges nicht gibt, ist es doch sehr fraglich, ob auf diese Weise ein „authentisches" Bild dieser vergangenen Gestalten entsteht. Ermöglicht diese Bilderaneignung nur die Kostümgeschichte oder führt sie nicht vielmehr zur Kostümierung dessen, was wir Geschichte nennen? Die Sehnsucht nach Authentizität hat es nicht immer gegeben. Die Künstler des Mittelalters und der Renaissance sahen kein Problem darin, die biblischen Gestalten in die Gewänder ihrer eigenen Zeit zu hüllen und die Nazarener steckten sie wiederum in die Kostüme der Renaissance.

Neben der Sehnsucht nach Authentizität scheint die Kleiderdiskussion über weite Strecken von einer Sehnsucht nach einem externen Fluchtpunkt, einer Entität geprägt, die ihr Bezug, Stabilität und Bestimmtheit verschaffen soll. Diese Entität glaubte man zeitweise im menschlichen (Natur-) Körper gefunden zu haben. Auf den Bildern, die sich die Menschen von den Menschen gemacht haben, sind sie meist bekleidet – und sei es nur mit einem Feigenblatt. Jedenfalls gilt dies für das Abbild des Menschen in christlich-abendländischen Bildarchiven.

Gleichwohl konstituiert sich diese Sicht der Kleidung immer auch in der Differenz zu potentieller (vermeintlich primärer) *Nacktheit*, die im christlichen Kontext ihrerseits ambivalent konnotiert ist: sowohl im Verweis auf ursprüngliche Reinheit als auch auf verschuldete Sündhaftigkeit. In diesem Traditionszusammenhang haben die Menschen die Kleidung dem Verlust ihrer Unschuld und der Distanzierung von der sie umgebenden (paradiesischen) Welt (Erkenntnis) zu verdanken. So kamen nach biblischem Zeugnis Erkenntnis, Kälte und Scham und mit ihnen die Kleidung in die außerparadiesische Welt.

Dort aber, wo die Abgebildeten nicht bekleidet sind (etwa in der Aktdarstellung, oder in der Pornographie), sind sie dies so ausdrücklich nicht, daß die Betrachter gezwungen sind, die abwesende Kleidung zu imaginieren. Das Nackte wird betrachtet als das, was es nicht ist. Nacktheit erscheint dann als Bekleidung ohne Kleidung. Zudem ist die Ostentation der Nacktheit, der ersten Haut, in dieser Bildgeschichte von den gleichen allgemeinen Formveränderungen (Stil- und Epochennormen) diktiert, denen auch die visuellen Konzeptionen des kostümierten Körpers unterworfen sind. Der unbekleidete Körper kann in der Weise, wie er imaginiert wurde und wird, keineswegs als das invariante natürliche Substrat gelten. Eher ließe sich persiflierend behaupten, daß sich der Faltenwurf der ersten Haut dem der zweiten anschmiegt, daß die Konzeption des Nackten die eines Hautgewandes sei. (Die Anstrengungen des Bodystylings unserer Tage stehen in der Konsequenz einer langen Entwicklung.) Die Überlegungen zum Stichwort Kleidung sollten daher der Versuchung widerstehen, Kleidung (zweite Ordnung, Signifikant) vor der Folie einer primären Blöße (erste Ordnung, Signifikat) zu denken; diese Blöße ist vielleicht nichts anderes als eine Wirkung der Entblößung – der mehr oder weniger kleidsamen Entkleidung. Die Bedeutungen, die wir der Kleidung jeweils zuschreiben, wären, so verstanden, sowohl Konstituens als auch Effekt der jeweiligen Körper und Geschlechtskonstruktionen.

Gleichwohl kann es bei diesen Überlegungen nicht um die Figur einer bloßen Verkehrung gehen. Das Denken bleibt auf das alte Ordnungsmuster, die alte Opposition und Temporisation von Primärem und Sekundärem, bezogen – auch und gerade dann, wenn der Bezug auf ein Absolutes, der Bezug auf die Wahrheit des Nackten, auf die nackte Wahrheit, nicht mehr möglich ist.

Sprachregelungen

Was ist gemeint mit dem Wort „Kleidung"? Gehört beispielsweise die Bemalung des Körpers, wie sie schon von den Neandertalern vorgenommen wurde, zur Kleidung? Gehören Tätowierungen, körperverändernde Einschnürungen zur Kleidung? Sicher nicht, wenn man darauf besteht, daß Kleidung einer beliebigen Austauschbarkeit bzw. Wiederverwendbarkeit unterliegen muß; sicher doch, wenn das Referenzkriterium darin liegt, daß dem Körper ein fremdes Material hinzugefügt wird.

Was nun dieses Material betrifft, so scheint es keine Einschränkungen zu geben. Am Anfang standen wohl natürliche Materialien, Pflanzenfasern, Blattwerk, Tierhäute und -felle, die schließlich methodisch bearbeitet wurden (man weiß von paläolithischen Flechtmethoden und neolithischen Webstühlen). Später wurden Metalle (Panzerungen) und zunehmend auch synthetische Materialien herangezogen.

Zur Herkunft des Wortes „Kleid" (Kleidung, Kleider) meldet das Deutsche Wörterbuch von Hermann Paul, daß es erst seit dem 12. Jahrhundert nachweisbar sei (in der Grundbedeutung von „Zeug"): „Dann ist es zur Bezeichnung für ein daraus gefertigtes Gewandstück geworden, zunächst ganz allgemein, wie noch im Plural ... Jetzt wird der Singular in Norddeutschland gewöhnlich nur für das weibliche Oberkleid gebraucht, in Süddeutschland noch wie früher für den Rock des Mannes. Die allgemeinere Bedeutung liegt auch dem Verb *kleiden* (ank., ausk., bek., verk.) zugrunde" (Paul 1935, S. 228).

Kleid bzw. Kleidung wäre demzufolge eine vergleichsweise allgemeine Bezeichnung, die für das Phänomen der Körperverhüllung und -schmückung gefunden werden kann. Ihrem Bedeutungsspektrum entspricht heute sowohl das Phänomen des Lendenschurzes wie auch das der Abendgarderobe, während die ältere Bezeichnung „Gewand" im gegenwärtigen Sprachgebrauch semantische Einschränkungen (Bühnenkleidung, feierliche Kleidung, Amtskleidungen) aufweist und allenfalls noch in seiner mundartlichen Verwendung auf Alltagsbekleidungen bezogen ist. Auch das Wort „Tracht" ist reduziert auf spezifische Varianten (regionale, volkstümliche Bekleidungen, Berufskleidungen).

Interessanter ist das Verhältnis der Bezeichnungen Kleidung und Mode. Der Begriff *Mode* kommt im 15. Jahrhundert in Frankreich auf, abgeleitet von *modus* und setzt sich im 17. Jahrhundert auch in den germanischen Ländern durch – zu einer Zeit also, in der die ständischen Kleiderprivilegien (Kleiderordnungen) zunehmend unterlaufen und abgebaut wurden.

Zuständigkeiten

„Gab es in der Antike Moden? Oder hat die ‚Gewalt des Rahmens' sie untersagt?", fragt Walter Benjamin (1982, S. 114).

Es gibt in der Literatur eine Diskussion darüber, unter welchen historischen Bedingungen Kleidung unter den Einfluß der Mode kam. Oder ob sie nicht sogar immer schon eine Variante der Modegeschichte war. So betitelte Max von Boehn seine achtbändige kulturhistorische Arbeit, die der Geschichte der Kleidung großen Raum gibt, als „Geschichte der Mode" (Boehn 1923). Mode ist hier der Oberbegriff, Kleidung das wichtigste Exponat für die Demonstration des alltagsästhetischen Formenwechsels. Teilweise wurden und werden die Begriffe auch synomym gebraucht, ohne daß die Einschränkung des Modischen auf den Kleideraspekt problematisiert würde.

Für den Soziologen René König ist Mode ein elementares und universales Phänomen (König 1967, S. 38; 1985) Kleidung stand demzufolge immer schon unter ihrem Gesetz. Er formuliert die Überzeugung, daß „Mode auf seelischen und sozialen Grundverhältnissen ‚aufsitzt': Der scheinbare Widerspruch zwischen Wandel und Beharrung löst sich nämlich in dem Moment auf, in dem wir begreifen, daß die Mode zugleich in einer Tiefen- und einer Oberflächenschicht der menschlichen Natur gründet" (König 1967, S. 39).

Modisches Verhalten korreliert demzufolge mit konstanten Elementen in der menschlichen Triebstruktur, ja mehr noch: „Sogar bei den Spielen der Tiere" (Neugier- und Nachahmungsverhalten) könne man „von eigentlichen Moden sprechen" (König 1967, S. 39). König gehört mit dieser anthropogenetischen Fixierung des Modephänomens allerdings zu einer Minderheit unter den Mode-

theoretikern. Auch der Sittenhistoriker Eduard Fuchs hatte in seiner Arbeit über „Die Frau in der Karikatur. Sozialgeschichte der Frau" aus dem Jahre 1906 den modischen Kleiderwechsel aus einem „angeborenen biologischen Verlangen nach Verstärkung und Verschönerung des Geschlechtsreizes" erklärt, hatte sich dabei allerdings im Versuch, diese biologistische Grundlegung mit marxistisch entfremdungskritischen Theorieelementen zu versöhnen, in methodologische Schwierigkeiten gebracht (Fuchs 1906; Gorsen 1986). Der „Erklärungswert" solcher Ansätze wurde von Udo H. A. Schwarz in seiner Untersuchung über „Das Modische" erst kürzlich wieder bezweifelt: „Die Mode nur als Derivat der Anthropogenese zu begreifen, verstellt eher die Möglichkeit ihrer soziologischen Deutung als Kulturprogramm einer bestimmten Gesellschaft. Was die Affekt- und die Triebstruktur der Menschen angeht, so ist zu vermuten, daß der Prozeß der Beeinflussung in umgekehrter Richtung verläuft: Auch sie werden den ‚Bedürfnissen' der Mode unterworfen, werden dann allerdings die ‚Macht' modischen Verhaltens potenzieren" (Schwarz 1982, S. 11).

In seiner Untersuchung zum Verhältnis von „Wirtschaft und Mode", die er 1902 veröffentlichte, beantwortet Werner Sombart die Frage, „ob denn wirklich erst die Gegenwart es sei, die die ‚Mode' in die Geschichte eingeführt habe" mit der Unterscheidung zwischen Mode und „moderner Mode". Zwar habe es schon in den italienischen Städten des 15. Jahrhunderts so etwas wie Mode gegeben, welche sich dann in den darauffolgenden Jahrhunderten auch in nördlicheren Gegenden ausgebreitet habe, aber von einer Mode im modernen Sinne könne erst im Zuge bestimmter aktueller wirtschaftlicher Entwicklungen gesprochen werden. Die „moderne Mode", die durch *„absolute Allgemeinheit"* und das *„rasende Tempo des Modewechsels"* charakterisiert sei, könne allein „aus dem Wesen der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung" erklärt werden (Sombart 1902, S. 18).

Auch Erika Thiel führt in ihrer „Geschichte des Kostüms" aus, daß der Begriff „Mode" historisch allenfalls für die Beschreibung der Kostümgewohnheiten der „privilegierten Schichten" angemessen sei, da bis zur Zeit der Französischen Revolution die Bekleidungen der unteren Schichten sich über weite Strecken nur sehr langsam und vergleichsweise undramatisch veränderten. Im strengen Sinne könne erst im Zuge der „Demokratisierungen" im 19. und 20. Jahrhundert eine Ausweitung des modischen Verhaltens auf alle Bevölkerungsschichten festgestellt und von Kleidermode gesprochen werden (Thiel 1980). Dieser Befund wird weitgehend geteilt. Er findet sich bereits in den Schriften zu Anthropologie von Immanuel Kant, der davon spricht, daß „alle Moden ... schon ihrem Begriff nach veränderliche Lebensweisen" seien, daß sie „zum Ton der Hofleute, vornehmlich der Damen" gehörten, und daß sich „die niedrigen Stände noch lange damit schleppen, wenn jene sie schon abgelegt haben". Aber er sieht zugleich eine Tendenz zur Verallgemeinerung der Mode, das heißt, er vermerkt etwas unwillig, daß es vor dem „Law of Fashion" (Locke), das „unter dem Titel der Eitelkeit" auftrete, auch für jene, die weder zu den Hofleuten noch zu den Damen gehörten, kaum noch ein Entrinnen gibt: „*In der Mode* sein ist eine Sache des Geschmacks; der *außer* der Mode einem vorigen Gebrauch anhängt, heißt *altväterisch*; der gar einen Wert darin setzt, außer der Mode zu sein, ist ein *Sonderling*. Besser ist es aber doch immer, ein Narr in der Mode als ein Narr außer der Mode zu sein" (Kant 1964, S. 572).

Waren die Kleidergewohnheiten über lange Zeit Gegenstand gesetzlicher Erlasse und Regelwerke (*Kleiderordnungen*) sowie moralpädagogischer Einsprüche

(Weiberschelte, Schelte der Putzsucht, der Verschwendung, der Unbeständigkeit, der Oberflächlichkeit), so können die kurzen Ausführungen Kants, ungeachtet der deutlichen Skepsis, die in ihnen nachhallt, verstanden werden als Ausdruck eines neuen Verständnisses der Bekleidungsmodi. Das, was schließlich ein mehr oder weniger anerkanntes Thema kulturphilosophischer und soziologischer Untersuchungen zur Mode werden sollte: Kleidung als *Zeichensystem*, als Modus sozialer Differenzierungsprozesse und individueller Selbstdarstellungen, klingt hier schon an. Das Verhältnis von Mode und Moderne, das nun in den Blick kommt, erzwingt neue Redeweisen. Der Modediskurs war eröffnet.

Der Modediskurs

Am Anfang des Modediskurses aber stand ein scharfer moralischer Einspruch. In seiner Schrift „Mode und Zynismus" (1879) eröffnet Friedrich Theodor Vischer den neuen Diskurs mit alten (moralischen) Einwänden. Noch einmal wird der Gegensatz von flatterhafter Mode und beständiger Tracht reklamiert, noch einmal wird die Mode dem Verdacht des Unechten, Unwahren, bloß Äußerlichen unterstellt. Vischer, der das später von Sombart konstatierte Vordringen der Mode in alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und in alle Schichten der Bevölkerung unmutig vorausahnte, wollte mit Hilfe einer normativen Ästhetik das alte Ordnungsverhältnis von innerer Wahrheit und äußerem Schein, von Essenzialität und Akzidentialität, von Notwendigkeit und Zufälligkeit restituieren. „Die Mode", so lautete sein Schuldspruch, „ist nivellierend, Völker wie Individuen eingleichend" (Vischer 1879, S. 30).

Aber in seinen verbalen Kampf gegen das Nivellement der Mode, gegen die Kontingenz des Äußerlichen, die den auf das Verweisungsverhältnis von Innen und Außen angewiesenen physiognomischen Blick an einer von Außen bestimmten Oberfläche erkenntnisarm abgleiten läßt, mischen sich schon resignative Töne: „Wir können aus der Mode, nachdem sie die Stelle der Tracht eingenommen, nicht heraus; sie repräsentiert ja ... durch und durch den scharf geweckten Geist der modernen Bildung, freilich mit allen seinen Unarten" (Vischer 1879, S. 30).

Sehr viel gelassener hatte Hegel reagiert auf diesen „Geist der Moderne", in dessen Zeichen die Entkoppelung von innerer Verfaßtheit und äußerer Erscheinung stand: „Besondere Persönlichkeit überhaupt sowie Äußerlichkeit in der Tracht und dergleichen sind in neueren Zeiten nicht mehr so wichtig. Man läßt sich durch die allgemeine Gewohnheit (Mode) bestimmen, weil es an und für sich äußerlich gleichgültig ist, hierin nicht eigenen Willen zu haben, sondern gibt dies Zufällige der Zufälligkeit preis und folgt nur dieser äußeren Erscheinung der Vernünftigkeit als im Äußeren" (Hegel 1971, S. 227). Ihm schien „die Abhängigkeit von der Mode ... immer noch besser als die von der Natur" (Hegel 1971, S. 557), aber er schränkte deren Geltungsbereich in seiner Polemik gegen „die Modephilosophie" doch energisch ein.

Diese Grenze wollte auch Georg Simmel gewahrt wissen. Das Wirken der Mode schien ihm unerträglich in Bereichen, in denen „nur sachliche Entscheidungen gelten sollten" (Simmel 1911), etwa in Philosophie, Religion und Politik. Gleichzeitig aber erkennt er in der Mode ein allgemeines Strukturmerkmal der Moderne. In seiner 1911 erschienen grundlegenden Arbeit „Die Mode", in der er

sich in den veranschaulichenden Passagen fast ausschließlich auf die Kleidermode bezieht, heißt es: „Deshalb gehört zu den Gründen, aus denen die Mode heute so stark das Bewußtsein beherrscht, auch der, daß die großen dauernden, unfraglichen Überzeugungen mehr und mehr an Kraft verlieren ... Der Bruch mit der Vergangenheit, den zu vollziehen die Kulturmenschheit seit mehr als hundert Jahren sich unablässig bemüht, spitzt das Bewußtsein mehr und mehr auf die Gegenwart zu. Die Betonung der Gegenwart ist ersichtlich zugleich Betonung des Wechsels" (Simmel 1911, S. 42).

Mode aber bezeichnet die Permanenz des Wechsels. Und so ist sie nicht nur die Indikation einer Krise (Traditionserosion, Beschleunigung des Wechsels), sondern sie ist krisenhaft in sich selbst. Simmel hat auf den „logischen Widerspruch", der schon im Begriff der Mode angelegt ist, hingewiesen: Eine neue Mode kommt auf, drängt auf Verbreitung, sobald sie aber zur Verallgemeinerung tendiert, hört sie auf, eine neue Mode zu sein und wird von einer neuen neuen Mode verdrängt: „Sie gehört somit dem Typus von Erscheinungen an, deren Intention auf immer schrankenlosere Verbreitung, immer vollkommenere Realisierung geht – aber mit der Erreichung dieses absoluten Zieles in Selbstwiderspruch und Vernichtung fallen würden" (Simmel 1911, S. 34).

In dieser permanenten Krisenhaftigkeit sieht Simmel ihre problemgeschichtliche Verwandtschaft mit der Moderne. Aber Simmel hat nicht nur das Phänomen einer Art Selbstmord der Mode (das Paradoxon, daß sie im Moment ihrer Verallgemeinerung „an dem logischen Widerspruch gegen ihr eigenes Wesen sterben" müsse) thematisiert (Simmel 1911, S. 40), er hat zugleich einen weiteren Widerspruch der Mode herausgearbeitet, der die Modetheoretiker noch lange beschäftigen sollte, den Widerspruch nämlich, daß Mode über lange Zeitstrecken sowohl für Distinktion wie für Assimilation, sowohl für Differenz als auch für Egalität stand.

Gleichwohl sah Simmel noch die Möglichkeit, in der Mode außer der Mode zu sein. Da diese doch „nie den ganzen Menschen" ergreife und sich an der „Peripherie der Persönlichkeit" ablagere, gebe es die Möglichkeit, sich ihrer als „einer Art Maske" zu bedienen und sich in das „verhüllende Nivellement" der Mode zu flüchten zum Zwecke der Rettung der „inneren Freiheit" (Simmel 1911, S. 42). Damit ist die (physiognomische) Semiotik der unmittelbaren Innen-Außen-Korrelation zwar erschwert, aber der Geltungsanspruch des Innen-Außen-Schemas selbst nicht in Frage gestellt. Es sei zeitlich vorgreifend vermerkt, daß dessen Infragestellung erst sehr viel später durch die linguistisch orientierte Semiologie Roland Barthes' erfolgte.

Barthes' Arbeit „Système de la mode" (Barthes 1967; Goebel 1986) ist als eine Grundlegung im doppelten Sinne zu verstehen: Er hat nicht nur am Beispiel der Mode seine semiologische Methode ausdifferenziert, sondern im Zuge dessen auch eine Semiologie der Mode vorgetragen. Er kennzeichnet das, was Kleidung genannt wird, als die Herausbildung eines Systems von Zeichen, dessen Bedeutungen nicht dauerhaft sind. Mode ist eine geregelte *Kombinatorik* und verfügt als solche über einen unendlichen Vorrat an Elementen. Barthes geht aus von der „beschriebenen" Kleidung, das heißt, von jener Kleidung, die in Modemagazinen behandelt wird: Kleidung wird, so Barthes, nur dadurch wirklich bedeutsam, daß sie in den Bereich der gesprochenen und geschriebenen Sprache eindringt.

Die Kunst, Kleidermode zu lesen bzw. zu „dechiffrieren", hatte schon Walter Benjamin in seinem zwischen 1927 und 1940 entstandenen Passagen-Werk faszi-

niert. Ihn interessierte allerdings weniger das physiognomische Rückschlußverfahren, er attestiert der Mode antizipatorische Qualitäten: „Das brennende Interesse der Mode liegt für den Philosophen in ihren außerordentlichen Antizipationen ... Jede Saison bringt in ihren neuesten Kreationen irgendwelche geheimnisvollen Flaggensignale der kommenden Dinge. Wer sie zu lesen verstünde, der wüßte im voraus nicht nur um neue Strömungen der Kunst, sondern um neue Gesetzbücher, Kriege und Revolutionen. – Zweifellos liegt hierin der größte Reiz der Mode, aber auch die Schwierigkeit, ihn fruchtbar zu machen" (Benjamin 1982, S. 112).

Die Lesbarkeit der Kleidermode scheint vor allem in unserem Jahrhundert zunehmend erschwert, während die Kostümhistoriker und Modetheoretiker für die retrospektive Deutung der Kleidermoden vergangener Epochen großräumige klassifikatorische Ordnungsangebote bereitstellen. Mit einigem Mut zur Pauschalisierung lassen sich die *Kleiderordnungen* feudaler Gesellschaften als Ausdruck eines ständestaatlichen Repräsentationswillens (Ausdruck einer in letzter Instanz theologisch beglaubigten Hierarchisierung) interpretieren und die Modeerscheinungen des bürgerlichen Zeitalters vor allem als kompliziertes Regelsystem im Bemühen um *Distinktion* (Mode als Indikator von Klassenunterscheidungen, bzw. von Prozessen sozialer Differenzierungen) erklären.

Allerdings hatte sich das Repräsentionselement auch in bürgerlicher Zeit im Zuge einer merkwürdigen Verschiebung weiterhin erhalten. Der amerikanische Soziologe Thorstein Veblen machte bereits im Jahre 1899 in seiner „Theorie der feinen Leute" darauf aufmerksam, daß das Bürgertum die Akte des *demonstrativen Konsums* – die Ausstellung von Luxus und Müßiggang – auf das weibliche Geschlecht übertragen hatte. Den Frauen der bürgerlichen Schichten kam in dieser Übertragung eine Art von Stellvertretung zu. Das ökonomisch weitgehend machtlose Geschlecht repräsentierte eine ökomische Macht, von der es gerade infolge dieser Geschlechtszugehörigkeit eigentlich ausgeschlossen war. Auf sie, diese repräsentierenden Frauen, waren fortan die Bemühungen der Modeindustrie, der Modezeitschriften und der großen Modehäuser gerichtet. (Einer der ersten, der die Notwendigkeit dieser systematischen „Zielgruppenorientierung" Mitte des 19. Jahrhunderts erkannte, war der Couturier Charles Frederic Worth.) In den Entwürfen weiblicher Kleidung wurde Weiblichkeit immer wieder aufs neue entworfen. Dem korrespondiert die Beobachtung, daß sich die Männer (gerade sie waren in den Feudalzeiten durch besondere Kleiderpracht und Kleiderinnovation auffällig) im 19. Jahrhundert gewissermaßen aus der Mode verabschiedeten; eine Beobachtung, die René König wohl als erster heraustellte. Seit dieser Zeit hat sich die nurmehr in zahmen Grenzen modifizierte Trias von Jacke, Hose und Weste als Grundelement der bürglichen Männerkleidung bis heute (trotz einiger Aufweichungen dieser Bekleidungsform in den Subkulturen und im Sport- und Freizeitbereich) erhalten.

Mit solchen Beobachtungen werden die Oppositionen, in denen der Modediskurs sich bewegt (Unten/Oben, Innen/Außen, Neu/Alt), von der Opposition Männlich/Weiblich überlagert. Selbstverständlich hat dieser Aspekt der geschlechtlichen Differenz in den Überlegungen zu Kleiderfragen immer eine Rolle gespielt. Schließlich war gerade auch die vestemische Herausstellung erotischer Reize ein ständiger Gegenstand moralisierender Kleiderschelte.

Diesen Beziehungen zwischen den geschlechtlichen Attraktionen und den kleidertechnischen Strategien des Enthüllens und Verbergens ist der Psychoana-

lytiker J. C. Flügel in seiner „Psychologie der Kleidung" nachgegangen. „Wer sich ernsthaft mit dem Problem der Kleidung auseinandersetzt, wird unschwer erkennen, daß unter allen Motiven, Kleidung zu tragen, die mit der Sexualität in Verbindung stehenden vorherrschen" (Flügel 1966, S. 16).

Allerdings bewegt sich Flügel im Kontext seiner kleiderbezogenen Ausführungen zu Phänomenen wie Narzißmus und Fetischismus wiederum in sehr traditionellen Fahrwassern, wenn er betont, daß es gerade für die Frauen darauf ankomme, eine Balance zwischen Natur und Kultur, zwischen Natürlichem und Artifiziellem herzustellen. Seine Argumentation gilt, wie gezeigt wurde (Garcia Düttmann 1986), der Abwehr eines modischen *l'art pour l'art*, eines Ästhetizismus der Mode. Flügel beschwört die „Gefahr", daß die Frauen mit Hilfe von Kleidung und Schminke sich von der „Wirklichkeit entfernen" und ein „künstliches Ideal pflegen" (Flügel 1966, S. 188): „nehmen jedoch die Lippen eine so intensive Rotfärbung an, wie sie die Natur nicht einmal ihren liebenswertesten und gesündesten Töchtern vorbehalten hat, ist der Schritt in die Barbarei ein kleiner und endgültiger" (Flügel 1966, S. 188). Dieser Schritt in die angebliche Barbarei ist der Schritt in den Ästhetizismus.

Gerade um diesen Schritt, um den Verlust dieser Balance, ging es Baudelaire, der an die Versöhnung von Kultur und Natur nicht glauben mochte. Ihm, der alle Barbarei, alle Bestialität und alle Häßlichkeit in der Natur begründet sah, konnten, wie er in seiner „Lobrede auf die Schminke" ausführte (Baudelaire 1989), die Lippen nicht rot genug sein, (am besten so rot und so künstlich, daß gerade jede Assoziation auf eine Körpernatur davon getilgt wird): „Wer mich recht verstanden hat, wird sich daher hüten, das Gesicht mit der gemeinen, verborgenen Absicht zu bemalen, die schöne Natur nachzuahmen und mit der Jugend zu wetteifern ... Wer möchte es wagen, der Kunst die leere Aufgabe zuzuerkennen, die Natur nachzuahmen" (Baudelaire 1989, S. 250)?

Damit war der Mode eine Art „Autonomie" zugesprochen, die sie in die Nähe der Kunst rückte. Künstler wie Baudelaire, Proust und Mallarmé – er gab über einige Zeit eine Modezeitschrift heraus – wandten sich diesem Phänomen zu. In dem Moment aber, in dem Kleidung und Schminke dem freien Spiel der ästhetischen Maskeraden überantwortet werden, gerät auch das Repräsentionsprinzip etwas ins Wanken.

Mode vornehmlich unter dem Gesichtspunkt von Repräsentation bzw. Distinktion zu sehen, hatte solange Plausibilität, wie der Adel bzw. ihn ablösend das Bürgertum den Modeton vorgab, den dann die jeweils unteren Schichten der Bevölkerung nachzuahmen bemüht waren. Aber schon Simmel, der diese Spirale von „Abscheidung" und „Nachahmung" als ein Movens der Modeentwicklung gedeutet hatte, sah doch andererseits das Schema einer Entwicklung von oben nach unten durchbrochen. Er hat darauf hingewiesen, daß die „moderne" Mode nicht mehr so sehr von oben nach unten diktiert werde, sondern zunehmend an den Rändern der Gesellschaft, in der *„demi-monde"* ihren Ursprung habe. Er führt schlüssig aus, daß der Lebenstil dieser Schichten jene Merkmale des Flüchtigen, Transitorischen aufweise, die dem Wesen der Mode entsprechen. Figuren des modernen Großstadtlebens, etwa die Kurtisane, abgelöst durch den Dandy, die Homosexuellen, die Bohemiens, die Schauspieler etc. galten nun als Protagonisten des Kleiderspiels (Figuren zudem, deren geschlechtliche Identität nicht eben als gefestigt gilt). Diese Mode aber steht nicht mehr so sehr im Dienst der Unterscheidungen, sie hat ihren Nährboden auch in der Lust an der Verwirrung

(Ausbruch aus den sozialen Stratifizierungen und geschlechtsdifferentiellen Zuweisungen).

Die Annahme, daß die Mode nicht nur eine von Modeschöpfern willkürlich diktierte, durch gezielte Verwertungsinteressen manipulierte und von klassenspezifischen Unterscheidungs- und Ordnungsvorstellungen bestimmte Erscheinung sei, sondern vielmehr ihren eigenen immanenten (ästhetischen?) Gesetzen folge, erhielt ganz unerwartet von seiten der empirischen Sozialforschung Unterstützung.

In ihrer kulturanthropologischen Studie „Drei Jahrhunderte Frauenkleidung. Eine quantitative Analyse" untersuchten A. L. Kroeber und J. Richardson im Jahre 1940 zum Beispiel die Proportionen der weiblichen Abendgarderobe in den vorhergehenden 150 Jahren. Das heißt, sie haben die Weite und Länge der Röcke, den Umfang der Taillen, die Breite und Tiefe der Dekolltagen vermessen und zueinander in Beziehung gesetzt, und sie sind dabei zu dem Befund gekommen, daß auf größere Distanzen gesehen, die Rhythmen des Modewechsels (veranschaulicht als Schwingungsperioden in graphischen Darstellungen), die „Grundproportionen und Eigenschaften" dieser Bekleidung erstaunlich gleichmäßig waren (etwa in der Relation des jeweiligen Taillenumfangs zur jeweiligen Rockweite). Die großen historischen Brüche und Einschnitte (Kriege, Revolutionen, technische Innovationsschübe etc.) haben, dieser Studie zufolge, nur bis zu einem gewissen Grade und vorübergehend (im Sinne kurzfristiger Stagnationen bzw. Beschleunigungen und „Verzerrungen") Einfluß auf das „bereits existierende Stilmuster" (Richardson/Kroeber 1952).

Gerade diese Verselbständigung der Mode, ihre Eigengesetzlichkeit, die auch vor der „Sitte nicht halt macht" (Benjamin 1982, S. 121), ihr Formalismus, der ihre „exzentrischen, revolutionären und surrealistischen Möglichkeiten" eröffnet, und ihre Frivolitat, mit der sie sich und die Welt und in sich die Welt und das „Neueste im Medium des Ältesten" eigenmächtig zitiert, mit der sie in ihrem „undurchdringliche(n) lautlosen(n) Nebelreich" die „Traumenergie einer Gesellschaft" (Benjamin 1982, S. 113) bindet, gerade diese Momente, vor deren Hypostasierung die konservativen Modetheoretiker zu warnen nicht müde wurden, waren es, die Walter Benjamin im Anschluß an Baudelaires Ausführungen zu Mode und Moderne faszinierten. Die Mode, so behauptet er, schreibe „das Ritual vor, nach dem der Fetisch Ware bedient sein" wolle. Sie bewege sich stets in Extremen, ihre „äußersten Extreme" aber seien „die Frivolität und der Tod" (Benjamin 1982, S. 119): „Jede (Mode) steht im Widerstreit mit dem Organischen. Jede verkuppelt den lebendigen Leib der anorganischen Welt. An den Lebenden nimmt die Mode das Recht der Leiche wahr. Der Fetischismus, der dem sex-appeal des Anorganischen unterliegt, ist ihr Lebensnerv."

Wenn aber im Mode-Fetischismus die „Schranken zwischen organischer und anorganischer Welt" fallen, wenn in ihm das Prinzip des Lebens, der „Sexus", in die Welt des Toten, des „Anorganischen", in die „Stoffwelt" gelockt wird (Benjamin 1982, S. 118), wenn Kleidung dem Körper einverleibt bzw. der Körper dem fetischisierten Kleidungsstück anverwandelt werden soll, dann entfällt auch jene – eingangs erwähnte – Funktion der Kleidung, als Grenzmarkierung zwischen dem organischen Leib und anorganischem Material. Die Herrschaft der Mode kann, nach Benjamin, nurmehr durch die großen Grenzstationen des Lebens „Geburt und Tod" eingeschränkt werden. Der Tod, so heißt es, sei „die dialektische Zentralstation, die Mode das Zeitmaß". Wenn etwas, so repräsentiere die

Mode diese Pole des Daseins: sei doch die Geburt als „die Neuschöpfung des Lebens" in der modischen „Nouveautät ‚aufgehoben'" und der Tod im modischen „sex appeal des Anorganischen" (Fetischismus) (Benjamin 1982, S. 130).

Mit solchen Überlegungen hatte das Thema Mode gerade jenes Terrain erobert, aus dem es doch nach Meinung beispielsweise Kants, Hegels und Simmels herausgehalten werden sollte. Mit Benjamin hielt der Modediskurs Einzug nicht nur in die Theorien der geschlechtlichen Differenz und der Ästhetik, er drang auch ein in philosophische, ja theologische Argumentationszusammenhänge.

Modefragen

Das Modekarussell dreht sich weiter. Etwas schneller vielleicht. Sombarts These von der Allgemeinheit der Mode hat sich bestätigt; auch Simmels Behauptung, daß die Mode ihre Entstehungsimpulse weniger aus den oberen Schichten, sondern eher aus der „demi-monde", oder wie man heute sagen würde, aus den Subkulturen erhält. Die Formveränderungen in der Männerkleidung sind immer noch unspektakulär. (Hin und wieder gibt es erfolglose Versuche, den Rock für Männer zu lancieren, während sich die Anleihen der Frauenbekleidung bei der Männermode problemlos vollziehen.) Dabei scheinen sich Souveränitätsgewinne abzuzeichnen. Die Frauen bauen, wenn es gut geht, die vergangenen vestemischen Weiblichkeitskonzepte in ihre Bekleidungen als verspielte Zitationen ein (wie dies immer schon die Transvestiten taten). Die Modelandschaft ist durch die Zitier- und Collagetechniken, die die Kleidungsgewohnheiten vor allem der Jugendlichen auszeichnen, etwas unübersichtlicher geworden (es gibt inzwischen den Beruf des Trendaufspürers).

Es bleibt indes abzuwarten, ob der augenfällige Gegensatz zwischen den (verzweifelten) Bemühungen um kleiderstilistische Selbstprofilierungen (Originalitätskult) einerseits und der entschlossenen Anpassung an die (von der Kleidung auf den Körper übergreifenden) allgemeinen Body-und Outfit-Vorgaben (nicht die Kleidung – das ganze Mannequin – ist die Botschaft) andererseits, tatsächlich aufgelöst wird in den (vermeintlich) kreativen Akten einer individuellen Kombinatorik massenindustriell vorgefertigter Bekleidungsmuster. Ob also, wie Ulf Matthiesen in seinem Aufsatz „Outfit & Ichfinish" vermutet, die neuen „Collagierstile gewissermaßen eine *ironisch gefederte Physiognomik*" beleben, „die sich bei ihrem Verweisungsspiel allerdings selbst noch über die Schulter zu schauen versucht" (Matthiesen 1988, S. 445), oder ob dieses selbstreferentielle Moment weniger die Intention heutiger Akteure auszeichnet, sondern eine Spielart der Kleiderästhetik betrifft, die sich retrospektiv auch schon an älteren Stilphasen ablesen läßt (Zitat des Zitats, Überbietungs-, Ironie- und Parodie-Elemente; vgl. etwa die Geschichte der *Braguette*).

Auch der Modediskurs geht weiter. Er kristallisiert sich allerdings noch immer in den beiden Positionen, in denen Matthiesen die „gängigen Fehler des Modediskurses" sieht: „die informierte kritiklose Dauerемphase" und „den ahnungsärmeren moralisierend-kritischen Dauerton" (Matthiesen 1988, S. 444). In letzter Zeit sind die moralpolitischen Bedenken gegen den modischen Kleiderwechsel nur noch selten zu hören (zu Zeiten der Studentenbewegung hatte das Theorem von der profitorientierten Marktmanipulation große Anhängerschaft). Diese etwas morosen entfremdungstheoretischen und konsumkritischen Einwände (sie

ruhen auf den alten Modellen: Sein vs. Schein, Wahrheit vs. Lüge, Innerlichkeit vs. Äußerlichkeit etc.) werden zur Zeit übertönt von jenen Stimmen, die jetzt der Mode (oder der Mode nach der Mode: Vinken 1993) jene subversiven Aufgaben zuschreiben wollen, die man vordem einmal der Kunst und der Politik abforderte. Walter Benjamin hatte mit dem Blick auf die Russische Revolution die Vermutung formuliert, daß die Geschichte einmal die Mode einholen, daß die Mode also an der Geschichte sterben könnte. Darin lag eine Unterschätzung der Mode (oder eine Überschätzung der Geschichte). Aber die Geschichte ist auch nicht an der Mode gestorben. Es sieht so aus, als oszillierte der Modediskurs in den Figuren der Unter- und Überschätzung seines Gegenstandes.

Literatur

BARTHES, R.: Die Sprache der Mode, Frankfurt/M. 1985. BAUDELAIRE, Ch.: Lobrede auf das Schminken. In: Baudelaire, Ch.: Schriften zur Kunst, Sämtliche Werke, Bd. 5, hg. v. F. Kemp u. C. Pichois, München 1989. BENJAMIN, W.: Das Passagen-Werk, Schriften V. 1, Frankfurt/M. 1982. BOEHN, M. v.: Die Mode, München 1923. BOVENSCHEN, S. (Hg.): Die Listen der Mode, Frankfurt/M. 1986. BRUNKHORST, H.: So etwas angenehm frisch Geköpftes. In: Bovenschen, S. (Hg.).: Die Listen der Mode, Frankfurt/M. 1986. FLUGEL, J. C.: Psychologie of Clothes, London 1966. FUCHS, E.: Die Frau in der Karikatur, München 1906. GARCIA DUTTMANN, A.: Die Ehrfurcht vor der Maske. Mode. Erotik. Geschlecht. In: Bovenschen (Hg.): Die Listen der Mode, Frankfurt/M. 1986. GOEBEL, G.: Roland Barthes' „System der Mode". In: Ästhetik und Kommunikation 21, Jg. 6. GOEBEL, G.: Notizen zur Semiotik der Mode. In: Bovenschen, S. (Hg.): Die Listen der Mode, Frankfurt/M. 1986. GORSEN, P.: Mode u. Erotik bei Eduard Fuchs. In: S. Bovenschen (Hg.): Die Listen der Mode, Frankfurt/M. 1986. HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke Bd. 18, Frankfurt/M. 1971. KANT, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Werke Bd. XII, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1964. KÖNIG, R.: Kleider und Leute, Frankfurt/M. 1967. KÖNIG, R.: Menschheit auf dem Laufsteg – Die Mode im Zivilisationsprozeß, München 1985. MATTHIESEN, U.: Outfit & Ichfinish. Zur beschleunigten Wandlungstypik der gegenwärtigen Bekleidungsmoden. In: Soziale Welt, Sonderband 6, Kultur und Alltag, hg. v. H.-G. Soeffner, Göttingen 1988. PAUL, H.: Deutsches Wörterbuch, Stichwort „Kleid", 4. Aufl., Halle 1935. RICHARDSON, J./KROEBER, A. L.: The Nature of Culture, Chicago 1952. SCHWARZ, U. H. A.: Das Modische. Zur Struktur sozialen Wandels in der Moderne, Soziologische Schriften, Bd. 38, Berlin 1982. SIMMEL, G.: Die Mode. In: Simmel, G.: Philosophische Kultur, Leipzig 1911. SOMBART, W.: Wirtschaft und Mode, Wiesbaden 1902. THIEL, E.: Geschichte des Kostüms, Wilhelmshaven 1980. VEBLEN, Th.: Theorie der feinen Leute, Koln 1958. VINKEN, B.: Mode nach der Mode. Frankfurt/M. 1993. VISCHER, F. Th.: Mode und Zynismus, Stuttgart 1879.

Claus-Dieter Rath

Nahrung

Das Feld der Nahrung umfaßt die Mühen und Techniken ihrer Beschaffung, Konflikte um ungleiche Verteilung, historische Höhen und Tiefen der Kochkunst und der Tischsitten, sich wandelnde Vorstellungen von Bekömmlichkeit und Schädlichkeit einzelner Speisen. Bestimmt wird es von *Mangel*, Hunger und Appetit, dimensioniert von Maß und Unmäßigkeit. Wenn auch Ernährungsfragen in Alltagsgesprächen und in den Massenmedien ihren festen Platz haben, liegt über den täglich sich wiederholenden Handlungen, über Vorlieben und Abneigungen des einzelnen, eine gewisse Scheu.

Am leichtesten sprechen wir über die Nahrung der Fremden: daß jene sich – auf uns befremdende Weise – an Dingen nähren, die wir nicht verzehren können. Gerne auch zählen wir auf, was uns der Nahrung entfremde: Umweltgifte, Lebensmittelpreise, Kalorienprobleme und ein Verfall der Eßkultur. Doch schwerlich nur vermögen wir anzugeben, weshalb wir die Fremden dafür bewundern, beneiden oder verachten und warum wir selbst so essen, wie wir essen. Schulterzukkend verweisen wir darauf, daß jene – „andere Länder, andere Sitten" – eben primitiver oder kultivierter (ja vielleicht sogar überkultiviert) seien und daß wir selbst nun einmal unseren eigenen „Nahrungsgewohnheiten" folgten. Ernähren müsse man sich, um zu überleben; es gelte „die Brötchen zu verdienen", die Familie zu unterhalten und den Haushalt zu besorgen. Gewiß, Essen habe auch einiges mit Genießen zu tun und jeder stelle da seine eigenen Ansprüche.

Daß eine Vertiefung des Themas schnell peinlich wirkt und als zu banal abgetan wird, zeigt, daß einiges daran der Verdrängung unterliegt. Seine Brisanz besteht darin, daß die uns vertraute Nahrung, die „Leib und Seele zusammenhalten" soll, in mehrfacher Hinsicht ein Fremdkörper ist. Anders als bei der hörenden, tastenden oder sehenden Einverleibung schnappen wir beim Essen nach einem habhaften Stück Umwelt, um es zu zerbeißen, zu zermalmen und – zu einem Speisebrei verflüssigt – in Säurebädern und bakteriellen Milieus fast vollends aufzulösen; der so vernichtete Gegenstand unseres Wohlgefallens wird in unserem Körper verwandelt und endlich ausgeschieden. Mit dem Deckmantel des „Banalen" verhüllen wir aber auch, daß sich an der Nahrung besonders deutlich ein Mangel erweist, der die Subjekte der Gattung Mensch konstituiert; er entspringt der Abhängigkeit des einzelnen vom anderen: sowohl von dem Individuum, ohne dessen Hilfe sich das hungrige Kleinkind nicht sättigen kann, als auch von einem unpersönlichen anderen: der *symbolischen Ordnung*, die definiert, was Nahrung sei und die gesellschaftlichen Formen ihrer Gewinnung, ihres Erwerbs, ihrer Zubereitung und ihres Verzehrs vorschreibt.

Wir wollen nicht allzu genau wissen, was die Natur unserer Nahrungsansprüche, unseres Bedürfnisses und *Begehrens* zu Essen bestimmt: die Vergesellschaftung des *Hungers* mit Sexual- und destruktiven *Trieben*, die mit einer symbolischen, kulturellen, Ordnung verwoben sind.

Das Nahrungsbedürfnis des kleinen Menschenkindes, das sich aufgrund seiner ungenügenden Instinktausstattung nicht alleine ernähren kann, ist von Anfang an mit der *Libido* vergesellschaftet. Seine Mund-Lippenzone entwickelt sich durch den häufigen und regelmäßigen Gebrauch zu einer der *erogenen Körperzonen*, also zu der Triebquelle, an der sich der Oraltrieb erregt und befriedigt. Der Säugling begehrt nicht nur die durststillende und sättigende Milch, sondern vor allem das Triebobjekt *Brust*, das die Triebspannung lindern kann, und, später, die Person, die sie ihm gibt oder verweigert. Seine Nahrungsforderung zielt daher sowohl auf Bedürfnisbefriedigung als auch auf die Erfüllung eines Liebesanspruchs. Die Nahrungsaufnahme sättigt das Kleinkind also nicht in einem rein biologischen Sinn (Schrübbers 1995).

Die orale Sexualbetätigung macht sich erst später von der zur Lebenserhaltung dienenden Funktion selbständig (Freud 1905d, S. 88 f.). Das Kind beginnt sich dann – etwa in Gestalt des Daumenlutschens – autoerotisch zu betätigen und wird sich erst nach der Überwindung der Latenzzeit, also mit dem Einsetzen der Pubertät, der Brust wieder als einem Sexualobjekt zuwenden. Freud vermutet, daß das Kind die Brust als bewußtes Objekt wahrscheinlich zu der Zeit verliert, als es ihm möglich wird, „die Gesamtvorstellung der Person, welcher das ihm Befriedigung spendende Organ angehörte, zu bilden" (Freud 1905d, S. 126). Das Bild des gesättigt von der Brust zurücksinkenden Kinds wird „auch für den Ausdruck der sexuellen Befriedigung im späteren Leben maßgebend" bleiben (Freud 1905d, S. 88 f.). „Nicht ohne guten Grund ist das Saugen des Kindes an der Brust der Mutter vorbildlich für jede Liebesbeziehung geworden" (Freud 1905d, S. 126). Ein Leben lang hält das Subjekt an seiner Befriedigungsforderung fest und sucht ein nachträglich als Totalbefriedigung phantasiertes Erlebnis zu wiederholen.

Neben den an die Oralzone und ihr Objekt, die Brust, geknüpften Erregungen und Befriedigungen rühren die *plaisirs de la bouche* von weiteren Trieben, Triebquellen und -objekten, denn die Nahrung ist auch Gegenstand des Blicks („Mit den Augen essen"; zeigen, wie gut man ißt), der Stimme (d. h. der Anrufung), des Takts, der Geruchs- und Geschmackssinne, sie durchläuft Magen und Eingeweide, betrifft alle am Stoffwechsel beteiligten Organe und beschäftigt das Subjekt schließlich bei der Ausscheidung als Harn und Kot. Die Triebe – die untereinander verschiedene Legierungen bilden – bleiben als solche der Wahrnehmung unzugänglich; sie werden durch Affekte repräsentiert, also durch Vorstellungen, Signifikanten, an denen größere oder geringere Affektbeträge haften. Gefühlt, d. h. dem Bewußtsein zugänglich, werden diese Affekte jedoch meist nur als verschobene. Man kann deshalb nicht schlicht behaupten, neurotische Esser „schluckten" eben ihre „nicht zugelassenen" *Gefühle* in sich hinein; es gilt vielmehr den verdrängten Inhalt eines *bestimmten* Gefühls zu entziffern und dessen Verknüpfung mit den Bedeutungen einer bestimmten Speise oder Speisesituation herauszufinden.

Entgegen allen Verklärungen ist schon die frühe Kindheit kein Schlaraffenland; lange vor der Trennung von der Brust – oder ihrem Substitut, der Schnullerflasche – treffen Ansprüche und Bedürfnisse des Kindes auf Versagungen, sobald das ihm hilfreiche Individuum nicht ständig verfügbar ist, weil dieses sich anderen und anderem zuwendet und sein Begehren in der Regel nicht allein dem Kind gilt. Von Anfang an – gleichsam „mit der Muttermilch" – eignet sich das Kind durch das Dazwischentreten eines Dritten, der diese *Versagung* repräsen-

tiert, auch eine (kulturelle) *Struktur* an: zu ihr zählen die Weise der Fütterung, die Art der Nahrung, die die Milch ersetzen soll, die Namen und Klassifikationen der Speisen sowie allmählich sich verschärfende Forderungen der Mäßigung und des guten Benehmens bei Tisch. Man kann sagen: Das Kind wird bei der Ernährung auch mit Struktur unterfüttert. Diese Elemente einer Ordnung und die Übersetzung der kindlichen Bedürfnisschreie durch die Erwachsenen lassen das Kind in das Universum der Sprache eintreten, dessen Träger es wird und das es ihm erlaubt, das was ihm fehlt, als Wunsch zu formulieren. Der Verlust nötigt das Kind, intellektuelle Prozesse auszubilden, die es befähigen, die sich ihm bietenden Gegenstände auf wunscherfüllende Eigenschaften hin zu prüfen, also zu beurteilen, ob sie seinen an die Brust und andere Triebobjekte geknüpften Erwartungen entsprechen.

Somit beschneiden jene Imperative zwar seine Ansprüche auf unmittelbare Bedürfnisbefriedigung, befähigen es aber, die eingeschränkten Bedürfnisse dauerhafter zu befriedigen, also gegenwärtige Unlust zu beheben und weiteren Unlusterlebnissen vorzubeugen (Freud 1925h, S. 374; Rath 1993).

Daß dem Nahrungsbereich wie nur wenigen anderen so sehr die Vorstellung anhaftet, früher sei alles besser gewesen, mag mit dem Verlust jener „vorbildlichen" Lusterfahrungen zusammenhängen. Die Idealisierung eines fiktiven Urzustandes rührt aber auch daher, daß das orale In-den-Körper-Hineinnehmen selbst als das Vorbild der *Identifizierung* gelten kann (Freud 1905d, S. 103), also des Prozesses der Aneignung gewisser Züge eines fortgeschritteneren, vollkommeneren anderen, dem man gleich werden will.

Dieser Bezug auf das *Ideal* verschafft den Subjekten bei der Nahrungsaufnahme eine narzißtische Befriedigung. Als Einverleibung eines Objekts der Wertschätzung und als Modus der Befriedigung verschiedener Partialtriebe ist der Verzehr mit einer Reihe von Heilsvorstellungen verknüpft. Zu ihnen zählt sowohl die mystische Idee einer Zufuhr von „Lebenskraft", wie auch die rationalere, ein „Nachfüllen" von Nährstoffen bringe verbrauchte Energien zurück und „regeneriere" den Körper. Das Wort „Nahrung" selbst deutet darauf hin: Es stammt von *nara* (ahd.) und *nar* (mhd.) ab, die „Heil, Rettung, Nahrung, Unterhalt" bedeuten, und „Nähren" heißt ursprünglich „genesen machen", also „davonkommen machen, retten, am Leben erhalten" (Duden 1989, S. 479). Wer sich ernährt, füttert sich mit Signifikanten des Heils, die kulturellen Ordnungen oder individuellem Wahn entspringen. Mit diesen Signifikanten operiert auch die Nahrungsmittel- und Gastronomiewerbung (Giaccardi 1995, S. 91-104).

Immer fehlt dem einzelnen etwas zur Vollkommenheit – eben eine entscheidende Kleinigkeit, die, als Mangel, Lücke, Riß oder Defekt das Ideal der Intaktheit des eigenen wie des Gesellschaftskörpers kränkt. Das Essen und Trinken, das, wie man sagt, „Leib und Seele zusammenhält", ist eines der wichtigsten Mittel, derartige Löcher zu stopfen, eine imaginäre Ganzheit wiederherzustellen, zu restaurieren. (Ursprünglich bezeichnete „Restaurant" im Französischen eine nahrhafte Kraftbrühe.) So strebt der Esser danach, sich vermittels Nahrung zu vervollständigen, sich „in Form" zu bringen und Leistungsfähigkeit, Figur und Körpergewicht seinen Idealen entsprechend zu regulieren.

Bekanntlich geht der Glauben, „daß die Eigenschaften des als Nahrung einverleibten Tieres dem, der es ißt, als Charakter verbleiben werden, ... auch in die Begründung des Kannibalismus ein und wirkt in der Reihe der Gebräuche der

Totemmahlzeit bis zur heiligen Kommunion fort", wo Wein und Brot den Leib Christi symbolisieren sollen (Freud 1923b, S. 297).

Die Identifizierung vollzieht sich zweifach. Zum einen läßt sie das in der Speise verkörperte Ideal gleichsam im Subjekt aufgehen: Verinnerlichung der Verbote und Gebote einer Kultur mit ihren spezifischen Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit, ihrer Regeln (ihrer Grammatiken) und ihrer Ideale, repräsentiert durch den symbolischen Vater, Gott oder ein geheiligtes Tier. (Von daher redet man vom Lieben wie vom Wissenserwerb oft in Termini der oralen Einverleibung: jemanden zum Fressen gerne mögen; jemanden vernaschen; einem das Mark aus den Knochen saugen; die Weisheit mit Löffeln gefressen haben; unverdautes Wissen von sich geben; kein Kostverächter sein; Blut geleckt haben usw. Zugleich verbindet sie den einzelnen mit jenen anderen, die sich dieselbe Speise einverleiben und damit eine gemeinsame idealisierte Substanz anerkennen (im Falle des heiligen *Abendmahls* ist dies die christliche Gemeinde). Eine derartige Identifizierung mit den Nebenmenschen (durch gemeinsamen Bezug auf ein Ideal) läßt Differenzen und Unstimmigkeiten schwinden, mindert Eigenliebe und Aggression und veranlaßt sogar zu gegenseitiger Hilfeleistung (Freud 1921c, S. 103). Der andere, mit dem man das Brot teilt, wird zum *compagno*, *copain*, Kumpel (von lateinisch *panis*, Brot); der Fremde hingegen, der sich – auf uns befremdende Weise – an Dingen nährt, die wir nicht verzehren können, wird feindselig mit seinen als unrein, minderwertig oder suspekt erachteten Speisen identifiziert (Rath 1991). Sentimentale Äußerungen wie „Bei Muttern schmeckt's am besten", die Gefühlsbindungen an die Küche von Haus und Heimat ausdrücken, bezeichnen daher mehr als eine lediglich dyadisch gedachte Beziehung zwischen Mutter und (ehemaligem) Kind: Sie verweisen auf Bindungen an einen Ort der phantasierten ursprünglichen, vollen Befriedigung, der zugleich Ort des Verlustes, Ort einer idealen – im weitesten Sinne sprachlichen – Ordnung und Ort der Verbundenheit mit den anderen ist, die derselben Ordnung unterstehen.

In den *Speiseverboten*, die auf einem „tabuistischen Unreinheitsgedanken" beruhen, sieht Max Weber „eine Quelle der so weittragenden Bedeutung des Instituts der Tischgemeinschaft", die sich jeweils auf „Genossen der gleichen magischen Qualifikation" beschränkt (Weber 1976, S. 265). Das Mahl kann also einerseits mit bestimmten anderen nicht geteilt werden, und andererseits „ist die Herstellung der Tischgemeinschaft sehr oft eines derjenigen Mittel, religiöse und damit unter Umständen auch ethnische und politische Verbrüderungen herbeizuführen" (Weber 1976, S. 265).

Viele wissenschaftliche Annahmen über Art und Ausmaß des Nahrungskonsums („Ernährungsgewohnheiten") unterscheiden nicht zwischen Bedürfnis, Anspruch und Begehren der Subjekte und lassen die spezifische symbolische Ordnung, der diese unterstehen, außer Betracht. Wenn wir vom *richtig essen* und von einem *richtigen, gehörigen* Essen reden, grenzen wir Akt und Gegenstand der Nahrungsaufnahme gegen das *Fressen*, gegen den *Fraß* und gegen bloße Brennstoffzufuhr ab. Wir heben hervor, daß die Lust auf eine Speise, d. h. deren antizipierter „Genußwert" wesentlich von deren symbolischer „Reinheit" und „Natürlichkeit", ihrem kultischen oder Prestige-Wert, der ihr zugeschriebenen Sättigungskraft usw. abhängt. „Nicht aus der Erkenntnis der Notwendigkeit einer Versorgung mit Nährstoffen strebt die Menschheit nach Nahrung, sondern aus Lust am Essen. Die Verknüpfung mit der Lust ist das Mittel der Natur, um den Vollzug lebensnotwendiger Handlungen zu sichern" (Glatzel 1959, S. 7).

Mit solcher Idealisierung und Identifizierung hängt auch zusammen, daß einzelne, Gruppen oder ganze Völker nicht ohne weiteres die vielleicht reichhaltiger, raffinierter, vernünftiger oder wertvoller erscheinenden Nahrungsweisen anderer übernehmen. Das mit den Nebenmenschen geteilte Ideal wird hauptsächlich durch den *guten Geschmack* und durch die *Mahlzeitordnung* repräsentiert.

Der Ethnologe Gerd Spittler hat die Ernährungsweise der Kel Ewey Tuareg untersucht, deren Einkommen unter der vom Weltbankbericht definierten Armutsgrenze liegt. Die Familien, deren Alltagsessen sehr einfach und jeden Tag gleich ist (mit Ausnahme besonderer Festspeisen anläßlich von Familienfeiern und großen islamischen Festen), empfinden die Vollkommenheit eines Gerichtes als „größer, wenn dazu keine aufwendigen Zutaten notwendig sind" (Spittler 1991, S. 69); es verleihe Kraft, Gesundheit und Zufriedenheit. „Sie würden es für keineswegs erstrebenswert halten, das Festtags- zum Alltagsgericht zu machen" (Spittler 1991, S. 69). Die Hungermonate werden zwar als Reduktion der Mahlzeiten, Ausweichen auf weniger geschätzte Nahrungsmittel und Verlust an Körpergewicht erlebt, „doch geben sie zu keiner besonderen Beunruhigung Anlaß, sondern bilden Teil eines jährlichen Zyklus von Fülle und Mangel" (Spittler 1991, S. 75). Als *Armut* werde der Mangel erst dann empfunden, wenn ein Prozeß der Ausgrenzung aus der Gesellschaft einsetzt, die Gruppe sich als unterlegen betrachtet und andere zum Maßstab nimmt. Es führe also nicht die bloße Information über die größeren Konsummöglichkeiten der anderen (per Massenmedien, Wanderarbeit und Emigration) zur Aufgabe der herkömmlichen Lebensweise, sondern die Auflösung des traditionellen Wertesystems. Von nun an können die Tuareg ihr einfaches Mahl z. B. nicht mehr einem Präfekten vorsetzen und mancher läßt sich in der Stadt „nur noch ungern zum Essen einladen, weil er mit den neuen Gerichten und der neuen Art zu essen – an Tischen und Stühlen, von Tellern, mit Gabel und Messer – nicht vertraut ist" (Spittler 1991, S. 84 f.).

Nahrung zu *genießen* heißt mehreres: daß man es versteht, in ihren Genuß zu gelangen, sie auf ihre Eigenschaften hin zu prüfen und ihrem Verzehr Lust abzugewinnen, sie also auszukosten.

Was sich dem einzelnen im Vorgeschmack als Erwartung angekündigt hat und was sich dann – als Bestätigung, als glückliche Überraschung oder Enttäuschung – im Geschmack mitteilt und bewirkt, daß er diese Speise zurückweist, erbricht oder genießen kann, ist ein Effekt der *Bedeutungen*, die sie für ihn im konkreten Fall hat. Er wird Appetit oder Ekel empfinden, sobald Elemente einer bestimmten Speise (d. h. deren Geschmack, Anblick oder Namen, die Situation, in der sie einmal genossen wurde usw.) in dem Signifikantennetz, das sein Leben strukturiert, als – zugelassene oder verdrängte – Vertreter der Objekte des Begehrens erscheinen. Auch wenn heute vielfach *bewußt* der Gesundheitswert, Nährwert usw. von Speisen genossen wird, geht es nicht ohne die *unbewußte* Lust bzw. das Genießen. Die vom Esser bewußt empfundenen Genuß-Gefühle sind Abkömmlinge seines unbewußten Genießens, das nie völlig fühlbar und benennbar sein wird, also seiner verdrängten Vorstellungen, die sein Denken und viele seiner Handlungen bestimmen. Die geschmacklichen Lust- und Unlustempfindungen des einzelnen stehen daher immer in einem gewissem Spannungsverhältnis zum kulturellen Kanon des *guten Geschmacks*. So kann es zum Bruch kommen, wenn sich eine nahestehende Person an einem anderen, fremden, Geschmacksideal zu orientieren beginnt und dadurch kundgibt: „Bei euch schmeckt's mir nicht mehr."

Doch ist das Schmecken als eine Reaktion auf mögliche Ersatzobjekte, die dem einzelnen Kind, Jugendlichen, Erwachsenen in dem jeweiligen kulturellen Universum begegnen, nichts „Ursprüngliches", Natürliches. Selbst die empfindlichste Nase oder Zunge und der „unbestechliche Gaumen" stehen allemal schon im Dienste einer Sprache der Gerüche und der Geschmäcke der Umwelt; wer sich an ihr nicht geschult hat, dem wird es schwerfallen, die gustativen und olfaktorischen Dimensionen einer Speise zu ergründen („Was der Bauer nicht kennt, das frißt er nicht") oder sie kreativ „abzuschmecken". Eine Vielzahl weiterer Eindrücke prägen das Geschmacksbild: das Gegenüber und das Geschehen bei Tisch, die Präsentation der Speisen, der Raum, die Gespräche und Geräusche – all das, was man verschwommen Stimmung, Laune und Atmosphäre nennt. (Zur Bedeutung der *Reinheitsgebote* für den Geschmack vgl. das autobiographische Zeugnis von Sarah Kofman 1995.)

Guter Geschmack meinte am französischen Königshof eine besondere Sensibilität für kleinste Nuancen in Sprache, Gestik, Kleidung, Sprache, Geruch usw., die innerhalb der höchst differenzierten Verkehrsordnung der Adligen – der höfischen Etikette – eine wichtige Rolle spielte (Elias 1976, Bd. 2, S. 410 f.). Das französische Bürgertum bemühte sich (am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert) den guten Geschmack, die feine Lebensart und die raffiniertere Eßkultur jener besseren Kreise zu übernehmen, setzte ihr aber, wo sie allzu „überkünstelt" schien, neue Maßstäbe einer „vernünftigen" Küche und Ernährung entgegen (vgl. die Abhandlungen der Gastrosophen Jean Anthèlme Brillat-Savarin (1913) und – in Deutschland – Karl-Friedrich von Rumohr (1978)). Die Übereinstimmung im guten Geschmack oder *Life Style* soll gewährleisten, daß die einzelnen Mitglieder einer Gesellschaft zu ähnlichen Kompromissen zwischen den Forderungen der verschiedenen Partialtriebe und dem Imperativ ihrer Verdrängung finden, daß sie also *Symptome* bilden, die gesellschaftlicher Standard geworden sind. Dazu gehört u. a. die Ablehnung oder besondere Veredelung von Speisen, die in Geschmack, Geruch und Aussehen stark an verpönte Körpergerüche und -teile oder an Elend, Tod und Verwesung erinnern (Bourdieu 1982; Sjögren-De Beauchaine 1988). Niederschlag solcher Symptome im Bereich der Gastronomie sind die sogenannten *Spezialitäten*. Der einzelne wird dort, wo die Realisierung seiner Gelüste allzusehr die Spuren verschiedener Partialtriebe aufweist, dieser „Geschmacksverirrung" entweder heimlich nachgehen oder die Gesellschaft einiger anderer suchen, die ungeniert demselben Laster frönen. (So bietet sich ein Berliner Lokal namens „Klo" als Ort der Realisierung koprophager Neigungen an; Dundes 1985, S. 30). Ein Beispiel für sozial tolerierte „Geschmacksverirrungen" sind die Schwangerschaftsgelüste.

Von der kulturellen Kodifizierung des Geschmacks ist die genußfeindliche Disziplinierung des Schmeckens zu unterscheiden: ihre Devisen „Hauptsache, man kann es essen" oder „Hauptsache, man hat was Warmes im Bauch", die das Motiv der „Hungerstillung" gegen das der „Feinschmeckerei" ausspielen wollen, verleugnen die Differenz zwischen gefundener und geforderter Befriedigungslust und denunzieren Ansprüche an den Wohlgeschmack als geschmäcklerische Extravaganzen. Die Nahrungsaufnahme gilt ihnen als eine entsexualisierte und von der kulturellen Ordnung abgekoppelte reine Bedürfnisbefriedigung. (Zu den Maßnahmen der „Schwarzen Pädagogik" gegen die als schädlich betrachtete „Lekkerhaftigkeit" der Kinder: Rutschky 1977, S. 257 f., S. 357.)

Die verschiedenen Aspekte der Nahrungsproduktion, -zubereitung und -konsumption bündeln sich im System der *Mahlzeit*. Ihre Elemente und deren festgelegtes Zusammenspiel lassen sich anhand eines Modells untersuchen, das Ulrich Tolksdorf (1976) im Anschluß an Überlegungen von Günter Wiegelmann entworfen hat.

Zunächst wird die Mahlzeit nach *Speise* und *Speisesituation* differenziert. Die Speise (das Gericht, der Kost-Komplex), die einen bestimmten Namen trägt und festgelegten Kombinationsregeln entspricht, geht ihrerseits aus den Elementen *Nahrungsmittel* und *kulturelle Technik* hervor. *Nahrungsmittel* sind, was innerhalb der verfügbaren Gesamtheit von Pflanzen, Tieren und Mineralstoffen in einer bestimmten Kultur überhaupt als eßbar – also nicht für ungenießbar oder tabu – gilt. Gastronomie ist – zusammengesetzt aus *gastrós*, Magen, und *nómos*, Gesetz, Norm – die Kunst, Lebensmittel gut zuzubereiten und zu kochen, also Rohstoffe in etwas zu verwandeln, das eine bestimmte Kultur ein Essen nennt. Ausschlaggebend sind dabei magische, religiöse und wissenschaftliche Vorstellungen über die Wirkung dieser „Rohstoffe", aber auch ökonomische, ökologische und ethische Fragen der Agrikultur, des Fangs und der Aufzucht von Tieren usw.

Die *kulturelle Technik* umfaßt sowohl die handwerklichen und industriellen Verfahren, die Gerätschaften und Maschinen, mit denen die Rohprodukte in Speisen verwandelt werden (z. B. Gartechniken), als auch die Gesetze, Repertoires und das *Savoir faire* nationaler und regionaler, religions- und standesspezifischer Kochkunst, die durch Einübung und per Küchenliteratur (Wiswe 1970) überliefert werden. Hierher gehören auch die kreativen, interpretatorischen Fähigkeiten im Umgang mit solchen Vorschriften.

Die zweite Hauptgruppe ist die *soziale Situation*, in der die Speise eingenommen wird, also der einsame Genuß des Eigenbrötlers, die Kantinenmahlzeit wie das Festmahl. An ihr lassen sich *soziale Zeit* und *sozialer Raum* unterscheiden. Die eine betrifft die Dauer der Mahlzeiten (schneller Imbiß, ausgiebige Tafelei), ihre Einnahme im Tageslauf (Frühstück, Mittagessen, Abendessen), innerhalb der Arbeits- oder Freizeit und der Werk- oder Feiertage, „Hunger- und Notzeiten oder bestimmte jahreszeitliche Termine wie Frühling und Herbst oder Weihnachten und Ostern" sowie „lebensgeschichtliche Situationen wie Kindheit, Krankheit, Schwangerschaft, Alter ..., denen z. B. bei ‚Nahrungsmitteln' bzw. ‚Speise' Kinder- und Krankenkost entspricht" (Tolksdorf 1976, S. 89, S. 80; das Wort *Mahl* war ursprünglich identisch mit *Mal*: Zeitpunkt, festgesetzte Zeit; Duden 1989, S. 433).

Zum *sozialen Raum* gehören die Verzehrsorte im Haus und außer Haus, also Speisezimmer, Küche, Gastwirtschaft, Straße (Imbiß-Situation), sowie die entsprechenden Ordnungen und Rituale der „einfachen Leute" wie der „guten Gesellschaft". „Das Fehlen eines Tisches (bei Parties, Picknicks, Stehhallen, Mahlzeiten auf dem Feld usw.) bedeutet einen weitreichenden Verlust von dem, was wir traditionellerweise mit Eßkultur verbinden, da es keine feste Sitz- und Tischordnung, keine Tafelsitten, keine festen Tischpartner und Tischgespräche usw. mehr gibt. Weiterhin hat diese Verzehrs-Situation bestimmte Auswirkungen auf die Auswahl und Zubereitung der Nahrungsmittel" (Tolksdorf 1976, S. 80 f.).

Als idealisiertes System von *Speisen* und Speise-Situationen ist die Mahlzeit eine wichtige Verkehrsform der Menschen (Tokarev 1971, S. 301 f.). Sie bekräftigt gesellschaftliche Bande und schafft Bindungen und Verbindlichkeiten, etwa als Festmahl oder als gemeinsames Essen zur Besiegelung eines Vertrags (Simmel

1957, S. 248). (So verweist eine weitere – als ungesichert geltende – wortgeschichtliche Ableitung für *Mahl* auf das altnordische Wort *mal*: Sprache, Vertrag, Rechtssache: Grimm/Grimm, Bd. 12, Sp. 1454.) Für Georg Simmel ist deshalb nicht der individuelle Essensgenuß, sondern die Suche nach einem sinnvollen Zusammensein „gewissermaßen die Seele" der Mahlzeit. An einer *Table d'hôte* hingegen – bei der am Wirtshaustisch ein heterogenes Publikum zusammensitzt – begegne man sich „nur des Essens wegen, das Zusammensein wird nicht als eigener Wert gesucht" (Simmel 1957, S. 247).Wenn Simmel dabei von der notwendigen „Überwindung des bloßen Naturalismus des Essens" spricht, läßt er außer Betracht, daß das menschliche Subjekt beim Essen von Anfang an zweifach auf einen anderen bezogen ist: auf den, der über das Befriedigungsobjekt verfügt und auf den Dritten, der die Ordnung repräsentiert.

Nur die Sozialisierung, die dem einzelnen einen Verzicht auf den bloßen Eßzweck abverlangt, kann das Essen „zur Bedeutsamkeit des Opfermahles, zu der Stilisierung und Ästhetisierung seiner schließlichen Formen" aufsteigen lassen (Simmel 1957, S. 250). Dies wird durch eine Reihe von Regulierungen gewährleistet: neben *Speiseverboten* und bestimmten historischen *Verboten der Tischgemeinschaft* betreffen sie vor allem die *Form der Konsumierung*. Hierzu gehören die zeitliche „*Regelmäßigkeit* der Mahlzeiten" (nämlich zu essen, wenn „zu vorbestimmter Stunde" ein Kreis sich zusammenfindet, und nicht, wenn ein jeder gerade Hunger oder Appetit hat), die *Einheitlichkeit* der *Eßgeräte*, die *Reihenfolge*, in der man sich bei Tisch bedient und die „Regulierung der *Eßgebärde*" – „ein Kodex von Regeln, von der Haltung von Messer und Gabel bis zu den angemessenen Themen der Tischunterhaltung" (Simmel 1957, S. 246).

Eine historische Entwicklungslinie weg von den grob sinnlichen Praktiken der Kommensalen hin zur Verfeinerung und Ästhetisierung der Verhaltensformen zieht Norbert Elias. Ihr jeweiliger Standard entspreche „einer ganz bestimmten Gesellschaftsstruktur" (Elias 1976, Bd. 1, S. 87). Nach dem Ausgang des Mittelalters, das noch durch das Essen mit den Händen gekennzeichnet ist, kommt es zu einer „Phase relativ rascher Bewegung und Veränderung, etwa das 16., 17. und 18. Jahrhundert umfassend, in der die Zwänge zur Durchformung des Verhaltens beim Essen dauernd in einer Richtung vorangetrieben werden, einem neuen Standard der Umgangsformen, der Eßgebote und -verbote entgegen" (Elias 1976, Bd. 1, S. 142). Anhand der in Tischzuchten und Benimmbüchern formulierten Anstandsforderungen rekonstruiert Elias, worin die jeweils neuen Einschränkungen der Esser bestanden haben müssen: Nach und nach unterdrückt man seine spontanen Gelüste, man ißt und trinkt nicht mehr aus gemeinsamen Gefäßen, das Messer wird nicht mehr zum Munde geführt usw. Auch bei der Darbietung der Speisen achtet man auf die Vermeidung triebhaft – vor allem aggressiv – wirkenden Gierens und Genießens: So wird nicht mehr das ganze Tier bei Tisch tranchiert, sondern „die tierische Form durch die Kunst der Zubereitung und der Zerlegung so verdeckt und verändert, daß man beim Essen kaum noch an diese Herkunft erinnert wird" (Elias 1976, Bd. 1, S. 162). In der französischen Oberschicht ist kurz vor der Revolution „annähernd jener Standard der Eßgebräuche ... erreicht, der allmählich dann in der ganzen ‚zivilisierten' Gesellschaft als selbstverständlich gilt" (Elias 1976, Bd. 1, S. 139). War vor allem das Unterscheidungsbedürfnis der höfischen Schichten der Motor dieser Verfeinerung und Fortbildung des Verhaltens, so beginnt mit der Herrschaft des Bürgertums die Etikette „ihre Bedeutung als Instrument der sozialen Auszeichnung" einzubüßen (Elias 1976,

Bd. 1, S. 141 f.); Geldbesitz, Leistungen und Produkte der Menschen werden wichtiger als ihr Gebahren.

Am Ende der von Norbert Elias dargestellten Bewegung einer Zivilisierung der Subjekte kommt es zu einer „Informalisierung", die aber nicht eine völlige Enthemmung bedeutet, da sie auf der Verinnerlichung der Zwänge des einmal erreichten sozialen Standards beruht. Dabei spielen nicht allein die Erziehung, sondern, wie oben ausgeführt, die frühe Identifizierung und die Verankerung in der sprachlichen Struktur eine wesentliche Rolle. Die damit einhergehende Erschütterung der Institution *Mahlzeit* verdankt sich verschiedenen Umwälzungen (Mennell 1988; Mennell/Murcott/Otterloo 1992). Umfassende Industrialisierung der Nahrungsproduktion, Perfektionierung von Konservierungstechniken und Welthandel führen zu einer nie gekannten Verfügbarkeit von Nahrungsmitteln und Speisen. (Die damit verbundene Loslösung von regionalen Produkten und Zubereitungsweisen wird inzwischen als Verlust erlebt. Die Tendenz „zurück zum Heimatlichen" hat die allgemeine Bewegung nicht rückgängig gemacht, sondern moduliert; sie ist oft auch Inszenierung einer fiktiven unbeschadeten Ursprünglichkeit; Köstlin 1975.) Differenzierungen des Familien- und Soziallebens (Singles, Wohngemeinschaften, Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau usw.), der Arbeits- und Freizeitbereiche, sowie die Vielfalt städtischer Speiseangebote (Restaurants, Kantinen, Mensen, Schnellimbisse in Lokalen, an Buden und in Lebensmittelläden) lockern die zeitliche und räumliche Struktur des Essens. Die Differenz zwischen *Festtag* und *Alltag* schwindet; das Leben wird bunter und vielfältiger und richtet sich weniger als zuvor an verbindlichen Zeremonien und Ritualen aus. Man kann deshalb (für die westlichen Gesellschaften) von einer allgemeinen – aber sicher nicht gleichmäßigen – Tendenz zur Auflösung des *Mahls* sprechen, das noch zu Beginn des Jahrhunderts vom Bürgertum als das alltägliche Ritual und Symbol idealisiert worden war, „an dem sich die Sicherheit des Zusammengehörens immer von neuem orientierte" (Simmel 1957, S. 145).

Ob diese *Informalisierung* lediglich einen gelasseneren Umgang der einzelnen mit den Kulturforderungen bedeutet, ob es sich um einen Übergang zu einer neuen, stabileren Ordnung handelt oder ob sich mit ihr ein Zerfall symbolischer Formen überhaupt ankündigt (Elias 1980; Wouters 1979), ist schwer zu beurteilen. Die Frage ist, in welchem Ausmaße die Subjekte die Zwänge eines sozialen Standards tatsächlich noch verinnerlichen – sich zugunsten einer dauerhaften, sozial organisierten Bindung ihrer Triebstrebungen in die symbolische Ordnung einschreiben – und inwieweit sie ihre Verantwortlichkeiten veräußerlichen, d. h. ob sie sich mit dem sich wandelnden Text der eigenen Kultur auseinandersetzen oder ihn verleugnen und sich dafür verstärkt von aktuellen Moden und personalem autoritärem Zwang abhängig machen.

Die relative Freiheit, die die Informalisierung bedeutet, hat für die einzelnen ein neues Unbehagen mit sich gebracht: diesmal nicht infolge übergroßer Forderungen der Triebkontrolle, sondern infolge einer größeren Ungebundenheit derjenigen ihrer Triebstrebungen, deren Verdrängung nicht gelungen ist. So führt der Wegfall manch sozialer Bindung zur vermehrten Produktion individueller *Neurosen*, die sich auch in Bezug auf die Nahrung als Ängste, Phobien und Zwangshandlungen äußern. Freud hatte dies schon im Zusammenhang mit dem Schwinden der religiösen Illusionen beobachtet (Freud 1921c, S. 132).

Es scheint geradezu, als stünde die Nahrung im Mittelpunkt neuer Idealforderungen an die Lebensweise (so die alte Bedeutung von *Diät*) und löse damit das

von Michel Foucault diagnostizierte *Sexualitätsdispositiv* ab. Diese Umwertung ändert nichts daran, daß das Essen – im Freudschen Sinn – selbst eine Sexualpraktik ist. – Was die Psychoanalyse Sexualität nennt, deckt sich „keineswegs mit dem Drang nach Vereinigung der verschiedenen Geschlechter oder nach Erzeugung von Lustempfindung an den Genitalien, sondern weit eher mit dem allumfassenden und alles erhaltenden *Eros* des Symposions *Platos*" (Freud 1925e, S. 105).

Mit dem *Zerfall* der sozialen Grammatiken des Nahrungskonsums konzentrieren sich Heilsideen und Unheilserwartungen auf die *Inhaltsstoffe* der Nahrung. Mit teils beträchtlichem Geld- und Zeitaufwand beschaffen sich die Esser von heute Speisen, die sie nicht krank zu machen versprechen. Vielen erscheint das Essen nun, da es eine völlig zwanglose und beliebige Angelegenheit geworden zu sein scheint, als eine Ansammlung von Fremdstoffen, gegen die sie Überempfindlichkeiten (Allergien) ausbilden. Ob etwas als „Gift" wirkt, ist eine Frage der Dosis: des Maßes und der Unmäßigkeit (Rath 1984).

Dabei hat die Wissenschaft eine doppelte Funktion: Zum einen hat sie im Kampf gegen die Unbilden der Natur und im Interesse der Produktionssteigerung durch die Entwicklung neuer Pestizide, Düngemittel und Wachstumshormone gefährliche Stoffe in die *Nahrungskette* eingebracht. Zum anderen bemächtigt sich der wissenschaftliche Diskurs – als ein Sicherheitsgarant – des Lebens der Subjekte: Sie unterwerfen sich den Imperativen der wissenschaftlichen Forschung und Publizistik, die in bislang nicht erhellten Bereichen neue Gefahrenquellen entdeckt, verschiedene Formen von „Ernährungsfehlverhalten" diagnostiziert (Magerkeit und Übergewicht gelten nun als pathologische Abweichungen von wissenschaftlich berechneten Normen) und aufgrund „objektiver Bedarfsermittlungen" Standards setzt. Der damit verbundene Glauben an eine vollständige Kontrollierbarkeit und Korrigierbarkeit des Körpers – genauer: der Triebe und des Verdrängten – (für den auch der Versuch steht, unmäßige Ansprüche mit Hilfe von „Appetitzüglern" zu bändigen) verbaut den Subjekten den Zugang zu der Frage, welchen Anteil alte Wunsch- und Versagungsmotive an ihren Reaktionen auf aktuelle „Gift"meldungen haben. Die Entdeckung der Unheimlichkeit des Vertrauten läßt sie in Bilderwelten und religiösen Systemen Zuflucht suchen, die ihnen Trost, Sinn und Illusionen liefern. Dazu gehören Mythen der Natürlichkeit, sektiererische Nahrungs„religionen", ein Subjektivismus des Sich-wohl-Fühlens, die Orientierung an Markennamen (besonders im Bereich des Fast-Food), die ein Höchstmaß an Kontrolle versprechen, und der Rekurs auf vermeintlich uralte Sitten und Bräuche des eigenen oder eines fremden Kulturkreises. Solcher Folklorismus und Exotismus bedeutet gerade das Umgehen einer Auseinandersetzung mit den Traditionen, auf denen – positiv oder als Vermeidungsversuch – die aktuelle Kultur beruht. Diese Phänomene sind allesamt Ausdruck einer neuen Suche nach Strenge: Sage mir, was ich tun soll. Wie sollen wir uns ernähren? Was ist verboten, was ist erlaubt?

Informalisierung bedeutet jedoch nicht vollständige Auflösung verbindlicher *Gesellungsformen* und erst recht nicht Aufhebung der ursprünglichen *Vergesellschaftung* der Nahrung, die, wenn wir sie herstellen, erwerben, zubereiten, anbieten, verzehren, assimilieren oder ausscheiden, immer über den anderen vermittelt ist.

Auch dort, wo kein *Potlatsch*-System erkennbar ist und Gesetze der Gastfreundschaft verkümmert sind, gelten immer noch Regeln der Dankesbekundung

und der Erwiderung einer Gabe. Darauf beruhen die an kleine Kinder gerichtete Warnung, von Fremden keine Süßigkeiten anzunehmen, und Fragen wie: Was bezweckt der andere mit seiner Einladung zum Essen? Verfolgt er bestimmte (sexuelle, politische, geschäftliche, ...) Absichten?

Das Kind, das als Fremder ins Leben der Erwachsenen getreten ist, kommt nicht umhin, gleichsam als Gast „anderer Leute Brot zu essen", ja den Organismus der Mutter auszusaugen (Lacan 1978, S. 205) (sozial akzeptabler ist die Vorstellung dieses Verhältnisses, wo sie auf die Ausbeutung der „Mutter Erde" verschoben ist) und die Pflegepersonen, die einem „Broterwerb" nachgehen müssen, zu veranlassen, sich ihm zuliebe manches „vom Munde abzusparen".

In diesem Zusammenhang muß es sich auch den Ansprüchen seiner Ernährer stellen. Es weiß nicht nur, daß sie es wachsen und gedeihen sehen wollen und daß auf ihrer Seite auch ein Begehren zu füttern, ja sich fressen zu lassen, im Spiel ist – „Jetzt noch ein Löffelchen für die Mama, ..." oder später: „Hat es denn nicht geschmeckt? Nehmen sie doch noch etwas, mir zuliebe" –, sondern auch, daß sie von ihm für die Pflege Dankbarkeit, Gehorsam und Liebe beanspruchen; so hat es manchesmal gehört: „Man soll nie in die Hand beißen, die einem das Essen reicht", und: „Wes' Brot ich ess', des' Lied ich sing'".

Es kann dabei unterschiedliche Erfahrungen machen: daß der Ernährer sich als Tyrann benimmt, der Regeln diktiert („Solange du deine Beine unter meinen Tisch steckst, tust du, was ich sage!"), denen er sich selbst vielleicht nicht unterwirft, und – wie Kronos im Mythos – seine Kinder verschlingt, weil sie seine absolute Herrschaft gefährden könnten, oder daß die fürsorgende Person die notwendige Pflege des Kindes mit einem Liebesgeschenk verwechselt.

Die *Maßlosigkeit* der Tyrannei wie die der „erdrückenden Liebe" verunmöglicht es dem Kind, ein eigenes Begehren zu entwickeln, denn zum einen erfährt es keine verbindlichen Spielregeln (Gesetz, symbolische Ordnung) und zum anderen kann es das Objekt Brust nicht als etwas Verlorenes erfahren – und somit auch suchen. Im Gegensatz zu der verbreiteten Annahme, viele „Ernährungsstörungen" rührten daher, daß das Kind nicht liebevoll genug gefüttert worden sei, verweigert „gerade das Kind, das man mit dem höchsten Maß an Liebe nährt, ... die Nahrung und spielt mit seiner Weigerung wie mit einem Begehren (mentale Anorexie)" (Lacan 1975, S. 219). Dem grenzenlos „bemutterten" Kind mangelt ein Mangel. Indem es sich einer solchen erdrückenden Liebe entzieht, teilt es gleichsam mit: „Es ist nicht das, was ich von dir will!" „Fordert nicht das Kind, das sich weigert, den Anspruch der Mutter zu befriedigen, daß diese außer ihm noch ein Begehren habe, weil hier der Weg zum Begehren ist, der ihm fehlt" (Lacan 1975, S. 219; Raimbault 1982)?

Franz Kafka hat diese beiden Momente einer mangelnden Einschreibung in die symbolische Ordnung eindringlich formuliert. Der „Brief an den Vater" stellt dar, wie sich die Welt für ihn dreiteilt: in diejenige, in der er als „Sklave lebte, unter Gesetzen, die nur für mich erfunden waren und denen ich überdies, ich wusste nicht warum, niemals völlig entsprechen konnte, dann in eine zweite Welt, die unendlich von meiner entfernt war, in der Du lebtest, beschäftigt mit der Regierung, mit dem Ausgeben der Befehle und mit dem Ärger wegen deren Nichtbefolgung, und schliesslich in eine dritte Welt, wo die übrigen Leute glücklich und frei von Befehlen und Gehorchen lebten. Ich war immerfort in Schande" (Kafka 1994, S. 187 f.). Kafkas „Hungerkünstler", der als „größter Hungerkünstler aller Zeiten" für seine Fähigkeit zu hungern keine Grenzen fühlt, demonstriert eine abso-

lute Autonomie; er untersteht gleichsam nur seinem eigenen Gesetz und macht sich mit den anderen nicht gemein. Kulturell verbindliche Fastenzeiten, etwa das Intervall von 40 Tagen, spielen für ihn keine Rolle. (Das Wort „fasten" bedeutet zunächst „(fest)halten, beobachten, bewachen", und bekommt erst von hier aus den christlichen Sinn „an den (Fasten-)Geboten festhalten", also zu festgelegten Zeiten sich bestimmter Speisen (z. B. Fleisch) oder der Nahrung überhaupt zu enthalten; Duden 1989, S. 177.) Als der Hungerkünstler, dessen Hungerdarbietungen lange Jahre umjubelt waren und dann keine Beachtung mehr fanden, im Sterben liegt, flüstert er einem Aufseher zu: „Immerfort wollte ich, daß ihr mein Hungern bewundert." Als ihm nun der Aufseher dies entgegenkommend zusagt, weist er das zurück: „Ihr solltet es aber nicht bewundern." Wieso er dann hungere? „Weil ich hungern muß, ich kann nicht anders ... Weil ich nicht die Speise finden konnte, die mir schmeckt. Hätte ich sie gefunden, glaube mir, ich hätte kein Aufsehen gemacht und mich vollgegessen wie du und alle" (Kafka 1952, S. 136).

Der Anorektiker, der dem Hungern fanatisch ergeben ist, hat weder einen Zugang zur symbolischen Ordnung gefunden (die ja bekanntlich auch gewitzte Auslegungen zuläßt), noch zu seinem Appetit. (Der Appetit – vom lateinischen *appetitus* „Verlangen" und dem Verb *ap-petere* „nach etwas hinlangen; verlangen; begehren" – setzt eben gerade ein verlorenes Objekt voraus. *Anorexia* heißt „Appetitlosigkeit".)

Trotz des Aufsehens, das diese Hungernden bei Forschung und Publizistik finden (Habermas 1994, S. 155 ff.), bleibt ihr Begehren unerhört. Die Faszination, die von ihrer Art des Selbstzwangs ausgeht, ist derart groß, daß man sich selbst – neben den Versuchen, sie „aufzufüttern" – ausschließlich auf die Dimension des kontrollierenden *Blicks* einläßt, von der sie selbst gefangen sind (Blick auf die Waage, aufs Maßband und auf die Laborwerte; man konzentriert sich auf das klinische *Bild*) und es unterläßt, der *Rede* des anorektischen Subjekts Gehör zu schenken, um von da aus zu ergründen, was die Frage ist, auf die es mit diesem Symptom antwortet. So wäre zu unterscheiden zwischen einer – bewußten oder vorbewußten – aufs Körper*bild* bezogenen *Intention* der Anorektiker und ihrem unbewußten *Begehren*. Nimmt man ihre Symptome wörtlich, so kann man sie mit der Frage verbinden: „Nehme ich – in Deiner Gunst – ab?", „Was zähle ich?"

Die Dramen um die Annahme und Zurückweisung von Nahrung zeigen, daß der Umgang mit Nahrung, ihre Produktion und Konsumption, nicht von einem biologisch definierbaren Hunger abhängt und daß es gilt, die an sie geknüpften (kulturellen und subjektiven) Hoffnungen und Ängste zu entziffern. Dabei gilt es nicht nur darauf zu *sehen*, was der Mund des Essers aufnimmt oder verweigert, sondern auch auf das zu *hören*, was dieser – als Sprachorgan – von sich gibt.

Literatur

AURELL, M./DUMOULIN, O./THELAMON, F.: La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges, Rouen 1992. BOURDIEU, P.: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M. 1982. BRILLAT-SAVARIN, J. A.: Physiologie des Geschmacks oder Betrachtungen über transzendentale Gastronomie, 2 Bde., hg. v. H. Conrad, München 1913. DOUGLAS, M.: Deciphering a Meal. In: Douglas, M.: Implicit Meanings. Essays in Anthropology, London 1975. DUDEN, Bd. 7., Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache,

2. Aufl., Mannheim/Wien/Zürich 1989. DUNDES, A.: Sie mich auch! Das Hinter-Gründige in der deutschen Psyche, Weinheim/Basel 1985. ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt/M. 1976. ELIAS, N.: Die Zivilisierung der Eltern. In: „... und wie wohnst Du?", hg. v. L. Burkhard, Berlin 1980. FOUCAULT, M.: Sexualität und Wahrheit, Bd. 1, Der Wille zum Wissen, Frankfurt/M. 1977. FREUD, S. (1905d): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Studienausgabe, Bd. 5., Frankfurt/M. 1968 ff., S. 37 ff. FREUD, S. (1912-13): Totem und Tabu, Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt/M. 1968 ff., S. 287 ff. FREUD, S. (1921c): Massenpsychologie und Ich-Analyse, Studienausgabe, Bd. 9, Frankfurt/M. 1968 ff, S. 61 ff. FREUD, S. (1923b): Das Ich und das Es, Studienausgabe, Bd. 3, Frankfurt/M. 1968 ff., S. 273 ff. FREUD, S. (1925e): Die Widerstände gegen die Psychoanalyse, Gesammelte Werke, Bd. 14, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1969, S. 222 ff. FREUD, S. (1925h): Die Verneinung, Studienausgabe, Bd. 3, Frankfurt/M. 1968 ff., S. 371 ff. GIACCARDI, Ch.: I luoghi del quotidiano. Pubblicità e costruzione della realtà sociale, Milano 1995. GLATZEL, H.: Vom Genußwert der Nahrung (Schriftenreihe des Bundes für Lebensmittelrecht und Lebensmittelkunde, H. 26), Wiesbaden/Berlin 1959. GOODY, J.: Cooking, Cuisine and Class. A Study in Comparative Sociology, Cambridge 1982. GRIMM, J./GRIMM, W.: Deutsches Wörterbuch, Bd. 12, München 1984. HABERMAS, T.: Zur Geschichte der Magersucht. Eine medizinpsychologische Rekonstruktion, Frankfurt/M. 1994. KAFKA, F.: Ein Hungerkünstler. In: Kafka, F.: Das Urteil und andere Erzählungen, Frankfurt/M./Hamburg 1952, S. 127-137. KAFKA, F.: Brief an den Vater (Faksimile), Frankfurt/M. 1994. KÖSTLIN, K.: Revitalisierung regionaler Kost. In: Ethnologische Nahrungsforschung, Helsinki 1975. KOFMAN, S.: Rue Ordener, rue Labat. Autobiographisches Fragment, Tübingen 1995. LACAN, J.: Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht. In: Lacan, J.: Schriften 1, Frankfurt/M. 1975, S. 171-239. LACAN, J.: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse (Seminar 11), Olten/Freiburg i. Br. 1978. MENNELL, S.: Die Kultivierung des Appetits. Die Geschichte des Essens vom Mittelalter bis heute, Frankfurt/M. 1988. MENNELL, S./MURCOTT, A./OTTERLOO, A. H. v. (Hg.): The sociology of food. Eating, Diet and Culture, London/Newbury Park/New Dehli 1992 (= Current Sociology, Vol. 40, n. 2, 1992). MONTANARI, M.: Der Hunger und der Überfluß. Kulturgeschichte der Ernährung in Europa, München 1993. RAIMBAULT, G.: Clinique du réel. La psychoanalyse et les frontières du medical, Paris 1982. RATH, C.-D.: Reste der Tafelrunde. Das Abenteuer der Eßkultur, Reinbek 1984. RATH, C.-D.: Begehrte Fremde. In: Lorbeer, M./Wild, B. (Hg.): Menschenfresser – Negerküsse. Das Bild vom Fremden im deutschen Alltag, Berlin 1991, S. 12-19. RATH, C.-D.: Zur Psychoanalyse der Eßkultur. In: Wierlacher, A. u. a. (Hg.): Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder, Berlin 1993, S. 151-176. RUMOHR, K. F. v.: Geist der Kochkunst, Frankfurt/M. 1978. RUTSCHKY, K. (Hg.): Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung, Frankfurt/M. 1977. SCHRÜBBERS, Ch.: Über das Stillen. In: Arbeitshefte Kinderpsychoanalyse, Nr. 21, Kassel 1995, S. 89-107. SIMMEL, G.: Soziologie der Mahlzeit. In: Simmel, G.: Brücke und Tür, Stuttgart 1957. SJÖGREN-DE BEAUCHAINE, A.: The Bourgeoisie in the Dining-Room. Meal Ritual and Cultural Process in Parisian Families of Today, Stockholm 1988. SPITTLER, G.: Armut, Mangel und einfache Bedürfnisse. In: Zeitschrift für Ethnologie 116 (1991), S. 65-89. TEUTEBERG, H.-J./WIEGELMANN, G.: Der Wandel der Nahrungsgewohnheiten unter dem Einfluß der Industrialisierung, Göttingen 1972. TOKAREV, S. A.: Zur Methodik der ethnographischen Erforschung der Nahrung. In: Studia

ethnographica et folkloristica in honorem Bela Gunda, Debrecen 1971, S. 297-302. Tolksdorf, U.: Strukturalistische Nahrungsforschung. Versuch eines generellen Ansatzes. In: Ethnologia Europea 9 (1976), S. 64-85. Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1976. Wierlacher, A./Neumann, G./Teuteberg, H. J. (Hg.): Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder, Berlin 1993. Wiswe, H.: Kulturgeschichte der Kochkunst. Kochbücher und Rezepte aus zwei Jahrtausenden m. e. lexikalischen Anhang zur Fachsprache v. E. Hepp, München 1970. Wouters, C.: Informalisierung und der Prozeß der Zivilisation. In: Gleichmann, P. u. a. (Hg.): Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie, Frankfurt/M. 1979. Zischka, U./Ottomeyer, H./Baumler, S. (Hg.): Die anständige Lust. Von Eßkultur und Tafelsitten, München 1993.

Genealogie und Geschlecht

Gerburg Treusch-Dieter

Fortpflanzung und Genetik

Fortpflanzung der Geschlechterdifferenz

Erst in der Moderne hat sich das konstituiert, was „man mit dem relativ neuen Wort ‚Sexualität' umschreibt", so Michel Foucault (1977, S. 7), der unter ihr weder „Natur" noch „Trieb" versteht, sondern einen „Erkenntnisbereich" (Foucault 1977, S. 7), der die Körper der Individuen mittels eines „wissenschaftlichen" Zugriffs erfaßt. Diesem Zugriff der Moderne können die Epochen des Mittelalters und der Antike gegenübergestellt werden, die sich um eine metaphysisch oder theologisch codierte Fortpflanzung zentrieren. Sie ist durch die Trennung von Geist und Materie bestimmt, die mit der Differenz von Männlichem und Weiblichem identisch ist.

Ausgehend davon gilt, daß der Fortpflanzung im Unterschied zur Sexualität der Moderne nicht das Individuum, sondern das Paar vorausgesetzt ist. Sie ist *Fortpflanzung der Geschlechterdifferenz*, die, in der Verbindung von Mann und Frau, die Trennung von Männlichem und Weiblichem analog der Trennung von Geist und Materie aufrechtzuerhalten hat. Das Geschlecht ist Materie und weiblich. Es muß durch den männlichen Geist überwunden werden. Ihm sind *beide* Geschlechter unterstellt. Denn auch am Mann, obwohl er den Geist repräsentiert, ist das Geschlecht „weiblich", das er zugunsten der Fortpflanzung der Geschlechterdifferenz zu transzendieren hat, während die Frau Materie bleibt.

Als Repräsentant des Geistes leistet der Mann die Fleischwerdung des „zeugenden Worts", die nicht nur die Frau, sondern die fleischliche Zeugung schlechthin *verneint* (Ariès 1984, S. 51 ff.; Hammer-Tugendhat 1987, S. 13 ff.). Anhand einer *Parabel*, die der antike Autor Hesiod (1984, S. 59: Theogonie, Vers 595-612) zwischen die Tragödie der Umwertung des weiblichen Opfers (1984, S. 56: Theogonie, Vers 535 ff.) und die Komödie der Erschaffung der „ersten Frau" einführt (1984, S. 309: Erga, Vers 42 f.), läßt sich dieses metaphysische oder theologische Konzept der Fortpflanzung als sprachliche Konstruktion demonstrieren.

Denn Hesiod zeigt am Beispiel von „Biene" und „Drohne", daß die Geschlechterdifferenz *diskursiv* funktioniert. Das „Natürliche" des Geschlechtsunterschieds verhält sich ihr gegenüber indifferent oder trans-, bi- und homosexuell, da erst das „zeugende Wort", wenn es „Fleisch" wird innerhalb der fleischlichen Zeugung, die Differenz von Männlichem und Weiblichem konstituiert. Ausgehend davon ist in Hesiods *Parabel*, die er unter der Voraussetzung des „zeugenden Worts" erzählt, die *weibliche* „Biene" *Mann*, die *männliche* „Drohne" *Frau*.

Daß angesichts solcher Physis eine metaphysische Fortpflanzung der Geschlechterdifferenz unmöglich ist, steht außer Zweifel. Noch sind „Biene" und „Drohne" Transsexuelle, soweit die weibliche „Biene" männlich, und die männliche „Drohne" weiblich ist. Resultieren können daraus bestenfalls zwei „Weib-

Männer" als Bisexuelle. Wie also aus solcher Physis eine metaphysische Fortpflanzung der Geschlechterdifferenz werden soll, steht in Frage.

Befragt man das „zeugende Wort", ist dessen Antwort von Anfang an vorweggenommen im Sinne dessen, daß das Weibliche dem Männlichen, die Materie dem Geist unterzuordnen ist. Da jedoch noch kein diskursiver Effekt der Geschlechterdifferenz eingeführt ist, trifft diese Antwort für beide „Weib-Männer" zu, aus denen sich so zwei „Mann-Weiber" oder Homosexuelle ergeben, die als Repräsentanten des Phallus jedoch ungeeignet sind. Denn er zielt auf die Negierung des Weiblichen, die diese „Mann-Weiber" noch keineswegs an sich vollzogen haben. Das Fehlen, der Mangel des Phallus kennzeichnet sie. Sie sind kastriert.

Wie die vorausgesetzte Geschlechterdifferenz nachträglich in die Physis von „Biene" und „Drohne" als diskursiver Effekt eingeführt wird, das muß – leider – unaussprechlich bleiben. Da sie jenem Fehlen, jenem Mangel des Phallus entspringt, dessen „zeugendes Wort" körperlos ist. Wird dennoch nach seiner Verkörperung gefragt, dann gilt, daß es eben diese Frage ist, welche die Abwesenheit des Phallus zu einer anwesenden werden läßt, die als sprachliche Differenz in der „natürlichen" Indifferenz von „Biene" und „Drohne" wirksam wird.

Denn die anwesende Abwesenheit des Phallus, sein fehlendes Zeichen, löst ausgehend von der „Drohne", dem männlichen Weib, Kastrationsdrohung aus. Sie ist es, durch die sich die „Biene", der weibliche Mann, in seiner Kastrationsangst selbst transzendiert: hin auf dieses Zeichen, das die abwesende Anwesenheit des Phallus symbolisiert. Mit ihm bezeichnet *sie* sich, die „Biene", als *er*. Damit ist am Ende der vorausgesetzte Anfang, daß der Geist die Materie, das Männliche das Weibliche sich unterzuordnen hat, nachträglich durch die „Fleischwerdung" des „zeugenden Worts" erfüllt.

Die „Biene" ist zum „ganzen Mann" geworden, an dem die „halbe Frau" ausgeschlossen ist. Den Phallus repräsentierend, ist *„sie"* nun *„er"*, der „alles gibt" (Hesiod 1984, S. 59: Theogonie, Vers 595-599), während die „Drohne", die sich nicht transzendierte, „halber Mann" bleibt, an dem die „ganze Frau" ausgeschlossen ist. Sie repräsentiert nichts, gibt nichts. Stattdessen „rafft (sie) fremde Mühe in ihren Bauch" (Hesiod, Theogonie, Vers 599), der nur reproduziert, was der Geist produziert.

Inzestverbot und Kastrationsdrohung

Hesiods *parabolische* Demonstration, daß die Differenz der Geschlechter diskursiv funktioniert, führt in eine lange Diskursgeschichte hinein, für die Aristoteles exemplarisch ist. Denn er ist es, der sie bis hin zum Paradigmenwechsel durch Charles Darwin (1982), bis dahin, daß „sich das Biologische im Politischen reflektiert" (Foucault 1977), in eine *dialektische Bewegung* bringt unter der Voraussetzung, daß auch „das Widernatürliche natürlich zugeht" (Aristoteles 1959, S. 190). „Natürliches" ist männlich, während das Weibliche, „in dem die Natur gewissermaßen aus der Art geschlagen ist" (Aristoteles 1959, S. 181), für das „Widernatürliche" steht, das vom „Natürlichen" wie das Werdende vom Seienden unterschieden ist.

Trans-, Bi- oder Homosexuelles ist aus der Aristotelischen *Dialektik* im Unterschied zur Hesiodschen *Parabolik* ausgeschlossen. Denn davon auszugehen, daß das „ganze Geschöpf" männlich oder weiblich sei, als ob es „in jedem seiner Glie-

der Weibchen oder Männchen (ist)", ist mit dem Zweck der Zeugung unvereinbar, der auf den „Unterschied von Männlich und Weiblich in den Dingen" zielt, und „in Bezug auf eine bestimmte Wirkung und ein bestimmtes Glied" funktioniert (Aristoteles 1959, S. 23, S. 72).

Mit Aristoteles wird das „ganze Geschöpf" zu einer Funktion der Fortpflanzung und ihres *teleologos* der Geschlechterdifferenz, der auf die Anatomie rekurriert, indem „gewisse Glieder der Zeugung und Paarung dienen, und diese müssen in ihrem Unterschied gerade die sein, nach denen sich Weibchen und Männchen (wie Stoff und Form) unterscheiden werden" (Aristoteles 1959, S. 23). Die Form oder Artkonstanz wirkt im stofflichen Samen des Mannes „begrifflich". Durch sie wird er zu einer „Gestalt, die schöpferisch" ist, weil „er den Lebensquell ... hat ..., während (das Weibchen) nur Stoff bietet". Denn „das Gegenteil zum Männchen ist ... das Weibliche, und weiblich ist etwas aus Mangel" (Aristoteles 1959, S. 48, S. 178).

Als „verkrüppeltes Männchen" (Aristoteles 1959, S. 89) durch das Fehlen des Phallus bezeichnet, wird das Weibliche zur Kastrationsdrohung für den Mann, der sich seinerseits in Kastrationsangst hin auf die Erhaltung der Art transzendiert. Denn nur wenn „der männliche Same mit (dem Stoff) ... fertig (wird), ... zwingt er ihn in die eigene Form" (Aristoteles 1959, S. 178). Zwingt er ihn nicht, kommt es zum Inzest, der die „Geburt von Weibchen" und damit „Entartung" bedingt.

Mit Aristoteles wird das Inzestverbot zu einem „Funktionsgesetz" des Phallus (Irigaray 1980, S. 61), das den „Fortschritt" der Fortpflanzung, vermittelt über die Kastrationsdrohung, durch die Angst vor dem „Rückfall" erzwingt. In der Kastrationsangst reproduziert der Mann die Abstraktion vom Weiblichen, das phobisch zurückgewiesen wird, während er zugleich „seine" Differenz des Geschlechts produziert, die den „Fortschritt" der *Art nach* gegen den immer drohenden „Rückfall der *Zahl nach* garantiert (Schumacher 1972).

Durch die männliche Art wird sowohl der Geist „fortgepflanzt", indem sie den „Vernunft- und Bewegungsursprung" weitergibt; wie die juridische Machtstruktur des Gesetzes, indem sie dessen Repräsentanten Vater und Sohn hervorbringt; desgleichen bewahrt sie, indem sie das „Natürliche" für sich in Anspruch nimmt, vor dem „Widernatürlichen", soweit von ihr die „Gestalt (ausgeht) ... infolge der Bewegung, die im Stoff davon entsteht" (Aristoteles 1959, S. 67).

Indem der Geist „Wissen" und das Gesetz „Regel" wird, „bewegen die Hände oder sonst ein Glied (den Stoff) in einer ganz bestimmten Bewegungsart, nach der sich dann das richtet, was entstehen soll. Ist die Bewegung dieselbe, ist auch das Erzeugnis dasselbe" (Aristoteles 1959, S. 67). Die Art behält gegenüber geistiger, rechtlicher oder natürlicher „Entartung" wie Wahnsinn, Unrecht oder Krankheit nach dem Grundsatz, daß „das Männliche immer das Höherwertige, das Weibliche immer das Minderwertige ist" (Aristoteles 1959, S. 7), die „Oberhand".

Innerhalb dieser Wissens-, Macht- und Zeugungsstruktur, in der die Fortpflanzung der Geschlechterdifferenz mit dem „Fortschritt" der Art identisch ist, untersteht die Frau als Ausgeschlossene dem Inzest-Verbot, als Eingeschlossene dem Kastrationsdrohungs-Gebot. Die männliche Phobie vor dem Inzest, die mit dem weiblichen Mangel des Phallus kongruiert, *verbietet* die Regression, indem sie die Progression *gebietet*. Sich selbst verbietend und durch Kastrationsdrohung gebietend, ist die Frau diejenige, die als Aus- und Eingeschlossene „nicht existiert". Gleichzeitig ist es dieses *Loch* als Dreh- und Angelpunkt der „Bedeutungsökono-

mie des Mannes" (Irigaray 1980, S. 61), von dem aus sich die *vertikale Trennung* der Geschlechter in ihrer *horizontalen Verbindung* sowohl der Art wie der Zahl nach aufrechterhält.

Ausgehend davon, daß der Aristotelische *teleologos* seine *„Fernwirkungen"* in einer mehr als zweitausendjährigen Geschichte bis hin zur „biologischen Modernitätsschwelle" (Foucault 1977, S. 170) entfaltet, gilt zwar, daß er einerseits an das Verhältnis von Metaphysik und Physis gebunden ist. Da aber andererseits schon bei Aristoteles die Form im Stoff, die Art in der Zahl angelegt ist, steht seiner Transformation in einen *biologos* nichts entgegen, die sich in der Moderne entsprechend dem vollzieht, daß die „Regel" des „Natürlichen" sich von der Metaphysik „emanzipiert", um sich nur mehr als eine physische zu definieren (Neuer Berliner Kunstverein 1989; Stafford 1993; Sonntag 1989, S. 543 ff.).

René Descartes (1960) ist es, der diese „Emanzipation"von der Metaphysik als Verhältnis der subjektiven „Vernunft" zu sich selbst als „Natur" für das moderne Subjekt formuliert. Die Aufklärung überträgt diese „Vernunft" auf das Allgemeine, das sich die „Natur" des Besonderen zu unterwerfen hat, sei es bezogen auf das Individuum, wie es der *citoyen* im Verhältnis zu sich selbst als *bourgeois* darstellt (Negt/Kluge 1972); sei es bezogen auf die Gesellschaft, die in der Moderne in eine öffentliche und private, in eine Sphäre der Produktion und der Reproduktion zerfällt (Habermas 1971).

In dem Maß aber, wie in diesem Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem, von „Vernunft" und „Natur", die metaphysische Differenz der Geschlechter als physische wiederkehrt im Sinne dessen, daß die von „Natur" gleiche Frau (Harten/Harten 1988; Honegger/Heintz 1981) weiterhin ungleich an „Vernunft" sein soll, um, aus der Öffentlichkeit und der Produktion ausgeschlossen, in das Private der Reproduktion eingesperrt zu sein (Deuber-Mankowsky/Rammig u.a. 1989; Lloyd 1984), in dem Maß verschärft sich der Geschlechtsunterschied, der sich im Zuge des 19. Jahrhunderts zunehmend biologisch formuliert.

Denn die Moderne betreibt, als „halbierte Moderne" (Beck 1986), entgegen ihren Reformen und Revolutionen eine „ständische Reorganisation" der Geschlechterdifferenz, die der Frau den „Rückschritt" und einen „natürlichen" Schwachsinn zuweist (Mixa 1994), während der Mann den „Fortschritt" und die „natürliche" Vernunft okkupiert. Indem sich einerseits eine *allgemeine Anthropologie* der Moderne (Kamper 1973) konstituiert, die vorrangig den Mann als „Mensch" und „Erhalter der Art" legitimiert, entsteht andererseits eine *Sonderanthropologie* der „Frau" (Honegger 1992), die nicht nur ihre Zweitrangigkeit, nicht nur ihre „Unart", sondern in dem Maß ihre „Abnormität" formuliert, wie sich das Soziale auf eine „biologistische" Norm reduziert (Bergmann 1992).

Sie soll die Ungleichheit der Geschlechter, trotz postulierter Gleichheit garantieren, je weniger die Moderne sich zu ihren Transformationsprozessen zu verhalten imstande ist, sei es, daß sie sich in der Depotenzierung des Gesetzes des Vaters, sei es, daß sie sich in der Mobilisierung der Frauen, sei es, daß sie sich insgesamt in der Entstrukturierung von Ehe und Familie manifestieren, die insbesondere im Sinne der „halbierten Moderne" massiven, „sozialstaatlichen" Eingriffen unterliegt (Donzelot 1979). Foucault pointiert, „daß die Entdeckung des Ödipus (durch Freud) zeitlich mit den französischen Gesetzen von 1889 und 1898 zusammenfällt, die den Entzug des elterlichen Erziehungsrechts regeln" (Foucault 1977, S. 156).

Freuds „Entdeckung" des Ödipus ist darum in gesellschaftlicher Hinsicht *dreifach* zu beziehen: auf die Grundfrage der Psychoanalyse nach „Vatermord" und „Reinstitutionalisierung" des Gesetzes des Vaters; auf die Restauration der „kulturellen Ehe"; auf Geschlechtskonstruktion und -identität. Dabei reagiert Freud nicht nur auf die Depotenzierung des Gesetzes des Vaters und die *erste Frauenbewegung* in ihrem Kampf *gegen* „Zwangsehe" und *für* „freie Liebe", sondern er tritt auch den *Entartungs-Diskursen* entgegen, die von einer inzestuösen Verseuchung der Geschlechterbeziehungen ausgehen. „Während auf der einen Seite das Inzestverhalten verfolgt wird, arbeitet die Psychoanalyse ... daran, den Inzest als Begehren an den Tag zu bringen und ... die Unerbittlichkeit der Verdrängung aufzuheben" (Foucault 1977, S. 156). Allerdings „bemüht" sich Freud, „in Reaktion" auf die zeitgenössischen Entartungs-Diskurse, dem Begehren „das Gesetz zugrundezulegen – das Gesetz der Allianz, das Gesetz der verbotenen Blutschande, das Gesetz des Vater-Souveräns". „Um das Begehren (sollte) wieder die ganze alte Ordnung der Macht zusammengerufen werden" (Foucault 1977, S. 179).

Wie Freud diese „alte Ordnung der Macht" zusammenruft, zeigt sich in *zwei Konstellationen* in „Totem und Tabu" (1969b). Dabei gesteht er hinsichtlich der *ersten Konstellation*, daß er die „Muttergottheiten" nicht einzuordnen weiß (Freud 1969b, S. 180), außer daß sie im „Inzest" mit dem „Sohn" befangen sind (Freud 1969b, S. 183 f.), *was auch für Ödipus gilt*. Indem Freud diesen „Sohn" auf den „gestorbenen und wiedergeborenen" *Adonis* (Tammuz, Attis) bezieht, erklärt er ihn zu einem Opfer für den „Vater", der an ihm den „Mutterinzest" straft (Freud 1969b, S. 183 f.). Dem ist entgegenzuhalten, daß *Adonis* (Tammuz, Attis etc.) und *auch Ödipus* kultisch und mythisch mit der *Heiligen Hochzeit* verbunden sind, so daß in dieser „Strafe" des „Sohnes" durch den „Vater" die „bestrafte" Selbstvergöttlichung (vgl. Titanen-Mythen), und in dessen „Mutterinzest" die Umwertung des Opfers zu erkennen ist, das gleichermaßen zum „Inzest" wie zum Verbrechen des „Muttermords" wird; eine Erkenntnis, die Freud allerdings entgeht (Treusch-Dieter 1987, S. 251 ff.).

Bei der *zweiten Konstellation* in „Totem und Tabu" handelt es sich nicht um den „Mutter-Inzest", sondern um den „Vatermord" (Freud 1969b, S. 171 ff.), *der ebenfalls für Ödipus zutrifft*: Die „Söhne" morden den „Vater", um dann sein Gesetz aufzurichten, das mit dem Inzestverbot identisch ist, denn die „Söhne" morden den „Vater" der „begehrten Frauen" wegen (Freud 1969b, S. 174 f.). Dieses, aus der Überwindung des Inzests entstandene Gesetz des Vaters ist grundlegend dafür, daß „die Kultur begonnen hat", wobei Freud vermutet, es könne sich dabei vielleicht um die „Ablösung" des „Mutterrechts" durch die „patriarchalische Familienordnung" (Freud 1969b, S. 174 f.) handeln.

Verbindet man *beide Konstellationen*, dann wird deutlich, in welcher Weise Freud „um das Begehren die alte Ordnung der Macht zusammenruft". Denn der Mutterinzest einerseits, seine Überwindung durch die Aufrichtung des Gesetzes des Vaters andererseits, ergeben die *Neukonstruktion der Genealogie* im Alten Testament und bei Hesiod, die im *individuellen Maßstab* als „Anfang" der Kultur (Freud 1969b, S. 175, S. 188) stets aufs Neue etabliert werden muß. Dem entspricht, daß sich Freuds Interesse ausschließlich auf das Vater-Sohn-Verhältnis richtet, während er die „Mutter", die er als „Göttin" in „Totem und Tabu" nicht

einzuordnen weiß, in dem Maß „übersieht" (Olivier 1980), wie sie mit der Abschaffung des Opfers, um den Preis seiner Internalisierung, *totgesagt* wird.

Wie dieses internalisierte Opfer im Namen des Vater-Souveräns weitergeht, zeigt Freuds Gesetz der Allianz (Freud 1972a, S. 213 ff.), dessen „Wesen der Monogamie" im „ausschließlichen Besitzrecht auf ein Weib" besteht, das seinerseits eine „Besessene" ist; denn die „geschlechtliche Hörigkeit", die „bis zum Verlust jedes selbständigen Willens und bis zur Erduldung der schwersten Opfer am eigenen Interesse" gehen kann, ist „unentbehrlich zur Aufrechterhaltung der kulturellen Ehe" (Freud 1972a, S. 213). Das „entscheidende Moment" für diese „Hörigkeit" ist „die Größe des überwundenen Sexualwiderstandes ..., dazu die Konzentration und Einmaligkeit des Vorganges dieser Überwindung" (Freud 1972a, S. 214).

Allerdings kann Freud dem „Eindruck" sich nicht verschließen, „daß der Libido mehr Zwang angetan (wird), wenn sie in den Dienst der weiblichen Funktionen gepreßt ist, und daß – um teleologisch zu reden – die Natur ihren Ansprüchen weniger sorgfältig Rechnung trägt als im Falle der Männlichkeit" (Freud 1969c, S. 141). Doch er folgert: „Das mag – wiederum teleologisch gedacht – seinen Grund darin haben, daß die Durchsetzung des biologischen Ziels der Aggression des Mannes anvertraut und von der Zustimmung des Weibes einigermaßen unabhängig gemacht worden ist" (Freud 1969c, S. 141). Während der *teleologos*, biologisch durchsetzt, weiterwirkt, zeugt der Vater-Souverän, „einigermaßen unabhängig", ohne „Mutter". Die dabei unausbleibliche „Frigidität" des „Weibes" aber legt den „Beitrag eines anatomischen Faktors nahe" (Freud 1969c, S. 141).

Auch bei Junge und Mädchen ist ein „anatomischer Faktor" ausschlaggebend dafür, daß das Gesetz des Vaters Geschlechtskonstruktion und -identität strukturiert. Nach Freud ist der „Ödipus-Komplex" ein „mitgebrachtes Programm" (Freud 1972b, S. 246), für das „nur ein Genitale, das männliche, eine Rolle spielt. Es besteht also nicht ein Genitalprimat, sondern ein Primat des Phallus" (Freud 1972b, S. 238), das den entscheidenden „Augenblick" der phallischen Phase konstituiert. Für ihn steht fest: „das männliche Genitale wird entdeckt", während „das weibliche unentdeckt geblieben (sein wird)" (Freud 1972b, S. 240). Dieser „Kastrations-Augenblick" tritt beim Jungen „nachträglich", beim Mädchen „sofort" ein.

Dementsprechend ist für das Mädchen „die Anatomie das Schicksal" (Freud 1972b, S. 249), für den Jungen nicht. Das männliche Genitale erblickend, ist das Mädchen „im Nu fertig ... Sie hat es gesehen, weiß, daß sie es nicht hat, und will es haben" (Freud 1972b, S. 261). Anders der Junge, der das weibliche Genitale erblickend „zunächst wenig interessiert (ist) ..., erst ... wenn eine Kastrationsdrohung auf ihn Einfluß gewonnen hat, (regt) ... diese Beobachtung ... den Glauben an die Wirklichkeit der ... Androhung (in ihm an), die sein Verhalten zum Weibe dauernd bestimmen (wird): Abscheu vor dem verstümmelten Geschöpf oder triumphierende Geringschätzung desselben" (Freud 1972b, S. 260 f.).

In diesem „Abscheu" identifiziert sich der Junge mit dem „Vater", dem Repräsentant des Phallus, bis hin dazu, daß der „Ödipus-Komplex" „zerschellt", während das Mädchen in ihn wie „in einen Hafen" einläuft; sein „Penisneid" wird zum Wunsch nach einem „Kind vom Vater". Durch die Überwindung des inzestuösen Begehrens wird der Junge zum Subjekt, das Mädchen zum Objekt. „Frau werdend", nimmt es einen „Geschlechtswechsel" vor, indem an die Stelle der dem Jungen analogen „Klitorissexualität" die „passive Vagina" tritt (Schlesi-

er 1980; Chasseguet-Smirgel 1981, S. 7 ff.; Rohde-Dachser 1992). Mit der phallischen Phase ist die infantile Sexualorganisation abgeschlossen (Freud 1972b, S. 238). Sie versinkt in „Latenz", da „erst mit ... der Pubertät ... die sexuelle Polarität mit männlich und weiblich zusammen(fällt)" (Freud 1972b, S. 241).

Durch „Triumph" und „Überwindung" des Weiblichen beim Jungen, durch „Anerkennung seiner narzißtischen Wunde" und die Ausbildung von „Minderwertigkeitsgefühl" beim Mädchen, wird die *Entgegensetzung* der Geschlechter ebenso hergestellt wie ihre *Komplementarität* (Freud 1972b, S 262). Denn das Mädchen teilt in seinem „Männlichkeitskomplex ... (die) Geringschätzung ... für das (eigene) ... verkürzte Geschlecht, und hält in diesem Urteil an der eigenen Gleichstellung mit dem Mann fest" (Freud 1972b, S. 262). Indem Freud sich gegen die „Feministen" richtet, schließt er eine „völlige Gleichstellung und Gleichschätzung der Geschlechter" aus (Freud 1972b, S. 262).

Emanzipation

Sie, die „Feministen" der *ersten Frauenbewegung*, lassen sich auf das Gesetz des Vaters und seine komplementär-entgegengesetzte Strukturierung der Geschlechterdifferenz, die gleichermaßen „Zwangsehe" und „Prostitution" bedingt, allerdings nicht mehr verpflichten (Janssen-Jurreit 1986). Sie fordern: „Befreiung vom Joche der Herrenmoral" in der „Zwangsehe" (Pappritz 1986, S. 93), ein Ende der „Menschenopfer" in der „Prostitution" (Guillaume-Schack 1986, S. 61); Schluß mit der „geschlechtlichen Ausnutzung der Frau" (Stöcker 1986, S. 114), ihrer Herabwürdigung „zur willenlosen Sklavin des Mannes" (Augspurg 1986, S. 115) in Geschlechterbeziehungen, die „einem schauerlichen Hospital von Inkurablen gleichen" (Dohm 1986, S. 136); Schluß mit der Verachtung und Ignoranz gegenüber dem „Weib ... als Menschenwesen" (Elberskirchen 1986, S. 70) in einer Gesellschaft, die „mit dem wahrheitsliebenden Weibe nichts anzufangen weiß" (Bernau 1986, S. 78). Die „neue Frau, die zum Bewußtsein ihres Menschentums erwacht ist" (Bré 1986, S. 99), wird insbesondere von Hedwig Dohm gegen die Frau als „lebende Tote" im kulturgeschichtlichen Maßstab postuliert: „Frauen! Verschüttet seit Jahrtausenden waren ihre Kräfte. Gewonnen sind sie nun für die Kultur ... Die Seelen all der Frauen, die ihr Leben nicht leben durften, kämpfen mit uns für die Menschwerdung des Weibes, wie die Geister der Gefallenen in jenen sagenhaften Kriegen an der Seite der Lebendigen kämpften" (Dohm 1986, S. 145).

Die *neue Frauenbewegung* nimmt diesen „sagenhaften Krieg" mit Beginn der 70er Jahre wieder auf. Ihre „schlagenden" Begriffe, die ihrerseits im kulturgeschichtlichen Maßstab auf den „Logos", auf seine „Logik des Diskurses", auf seine „Herrschaft des Köper-gewordenen Geistes" zielen, sind gegen die „Unterwerfung des einen Geschlechts unter das andere", gegen die erzwungene „Identifizierung mit Männern" auf der Basis einer „totalen Selbstaufgabe der Frau" zugunsten eines „autoritären und repressiven Kulturprinzips", gerichtet: „der Feminismus (ist) eine Theorie, die alle Bereiche des Menschlichen betrifft und den patriarchalen Gehalt aller kulturellen Hervorbringungen des Mannes (der sich traditionell als Mensch schlechthin definiert) bloßlegt und kritisiert" (Pusch 1993, S. 14 ff.).

In ihrem für die neue Frauenbewegung grundlegenden und umfangreichen Werk „Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau" (1968), stellt Simone de Beauvoir zum ersten Mal gezielt die Frage nach der Produktion der „Frau" als „Spiegel" und „Kehrseite" des Mannes. Ihre Antwort: „Sie wird bestimmt und unterschieden mit Bezug auf den Mann, dieser aber nicht mit Bezug auf sie ... Er ist das Subjekt; er ist das Absolute: sie ist das Andere" (Beauvoir 1968, S. 11), das ausgehend von einer fundamentalen Zurückweisung innerhalb des dafür konstitutiven Subjekt-Objekt-Verhältnisses hervorgebracht wird.

„Modell" für die Produktion der „Frau" ist das Hegelsche Herr-Knecht-Verhältnis (Hegel 1970, S. 145 ff.; Beauvoir 1968, S. 11 ff.), innerhalb dessen der Knecht durch die „Todesdrohung" des Herrn, die der Zurückweisung der Frau entspricht, zwar *totgesagt* ist, aber den Aufschub dieses Todes durch seine Arbeit erreichen kann, von welcher der Herr, wie der Mann von der Reproduktion der Frau, abhängt. Eben darum eröffnet sich dem Knecht, umgekehrt, die Perspektive der Emanzipation, die Hegel auf die bürgerliche Revolution (Ritter 1985, S. 125 f.), Beauvoir auf die „Befreiung" der Frau durch ihren Einstieg in den Produktions- und Erwerbsbereich bezieht, der ihre Autonomie und Anerkennung als „Andere" im Sinne eines gleichberechtigten, gleichgestellten und gleichgeschätzten Gegenübers bringen wird.

Letztendlich ist dieses Konzept, das die Aufkündigung der weiblichen Reproduktionsfunktion und die Inanspruchnahme der subjektiven Vernunft durch die Frau einschließt, trotz aller Fraktionierungen der neuen Frauenbewegung das verbindliche Emanzipations-Konzept geblieben, das aus der Unmündigkeit des Objekts zur Mündigkeit eines weiblichen Subjekts, aus der „Knechtschaft" zur „Befreiung" und Selbstbestimmung führen sollte: durch die Verfügung über den eigenen Körper; die Aufhebung geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung; durch Entdiskriminierung; gleichen Lohn für gleiche Arbeit; gleiche Qualifikations- und Bildungschancen; Gleichstellung bei gleicher Leistung und gleiches Recht auf Repräsentation in der Politik (Schenk 1990; Gerhard 1990; Menschik 1977; Janssen-Jurreit 1986; Knäpper 1984; Anders 1988).

Keine dieser Forderungen ist bisher in relevantem Maßstab erfüllt. Sie scheinen stattdessen die „Verhältnisse", gegen die sie gerichtet sind, zu reproduzieren (Treusch-Dieter 1993a, S. 89 ff.). Luce Irigaray hält deshalb diesem Emanzipations-Konzept in ihrem gleichfalls umfangreichen Werk „Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts" (1980) entgegen, daß beide Formen des „Anderen", ob die Frau „nichtanerkanntes Objekt" oder „anerkanntes Subjekt" ist, sich homolog zur Zwangsheterosexualität des Phallogozentrismus verhalten. Eingeschlossen in die männliche Ordnung der Repräsentation, wie von ihr ausgeschlossen, ist die Frau für alle „zukünftigen dialektischen Operationen" die „Reserve (an) Negativität" (Irigaray 1980, S. 24).

Umgekehrt ist es dieses „Nichts ..., (was) in Gefahr bringen kann ..., (weil) es Spalte, Fehlen, Mangel, Abwesenheit ist, außerhalb des Systems der Repräsentationen, der Selbstrepräsentationen ..., Loch in seiner (des Mannes) Bedeutungs-Ökonomie ..., bedrohlich ... für den Prozeß der Produktion, der Reproduktion, der Kontrolle und Verwertung des Sinns, der vom Phallus beherrscht wird ..., dessen Funktionsgesetz das Auftauchen, das Wiederauftauchen ... eines *Heterogenen*, das fähig wäre, das Prinzip seiner Autorität anzutasten, ungeschehen macht" (Irigaray 1980, S. 61). Unter Bezug auf dieses *Heterogene* wird die Frau als Differenz an sich, als diejenige, die „nicht eins" ist, sich „eine (eigene) Ökonomie der Re-

präsentation ihrer sexuellen Realität geben" (Irigaray 1980, S. 60). Sie ist es, die den „Hauptsignifikanten" Phallus außer kraft setzen wird.

Ende der Geschlechterdifferenz

In „Unbehagen der Geschlechter" (1991) wendet sich Judith Butler sowohl gegen die „Immanenz" des Emanzipationskonzepts wie es von Simone de Beauvoir aus verbindlich geworden ist, wie gegen die „Transzendenz" des *Heterogenen*, wie es Irigaray verficht. Beide, der juridische Diskurs der Gleichberechtigung und der metaphysische Diskurs des Anderen, wiederholen nach Butler „Spiegel" und „Kehrseite" des Weiblichen in Bezug auf den Mann. Ob gleiches „weibliches Subjekt" oder anderes „weibliches Geschlechts-Wesen" , sie bleiben auf den „Hauptsignifikanten" Phallus fixiert, während Butlers Politik der „Performanz" jenseits der Geschlechterdifferenz ansetzt, die, referenzlos, sich selbst parodiert: „gender parody reveals that the original identity ... itself is itself an imitation without origin" (Butler 1990, S. 238).

Dennoch ist diese referenzlose „Imitation" zumindest auf sich selbst bezogen. Sie rekurriert auf ein inzestuöses Begehren nach dem Selben. Es wird durch die „Zwangsheterosexualität" in dem Maß produziert, wie sie es negiert (Butler 1991, S. 113-122). Zwecks Erklärung nimmt Butler eine „Umbeschreibung" des Inzestverbots vor (Butler 1991, S. 120). Sie kann dahingehend zusammengefaßt werden, daß dieses mit Homosexualität gleichgesetzte Begehren durch das Inzestverbot „nachträglich", und darum ohne „Ursprung", als „Imitation" oder „Ersatz" im Sinne eines „Phantasmas" der Zwangsheterosexualität hervorgebracht wird (Butler 1991, S. 119 f.).

Zweifelsohne geht Butler davon aus, sie habe damit ihre Kritik an Beauvoir und Irigaray eingelöst. Denn wie Beauvoir bezieht sie sich auf die juridische Machtstruktur des Gesetzes, auf seine Funktion des Inzestverbots. Doch an die Stelle der geforderten Gleichberechtigung tritt das Begehren nach dem Selben, dessen „Homosexualität" dem *Heterogenen* des Weiblichen bei Irigaray nicht „außerhalb des Systems der Repräsentationen", sondern innerhalb derselben entgegengesetzt wird. Der „Hauptsignifikant" Phallus, auf den sich Beauvoir positiv, Irigaray negativ bezieht, scheint als „Ursprung" doppelt ausgehebelt. Erstens, weil das durch ihn konstituierte Inzestverbot, indem es funktioniert, sich selbst aufhebt; zweitens, weil das dabei produzierte Begehren sich auf ein Jenseits der Geschlechterdifferenz bezieht, ohne ihr vorausgesetzt zu sein. Denn als „nachträglich" produziertes Begehren nach dem Selben ist es ein „Original" ohne Original (Butler 1991, S. 122).

Folgt man Butler, dann hat sie nicht nur Beauvoir und Irigaray „überwunden", sondern auch „Foucaults Kritik an der Repressionhypothese auf das Inzesttabu – das paradigmatische Gesetz der Repression – an(gewendet)", da sie zeige, „daß das Gesetz *sowohl* die sanktionierte Heterosexualität *als auch* die das Gesetz übertretende Homosexualität hervorbringt. Beide sind nämlich *Effekte*, die zeitlich wie ontologisch auf das Gesetz folgen, und die Illusion einer Sexualität ‚vor dem Gesetz' ist selbst das Produkt des Gesetzes" (Butler 1991, S. 116). Ausgehend von Foucaults Analytik der Macht ist dem entgegenzuhalten, daß diese Analytik sich nur „unter der Bedingung konstituieren (kann), daß man reinen Tisch macht und sich von einer bestimmten Vorstellung der Macht löst ..., die ...

hinter dem Thema der Repression wie ... hinter der Theorie von der Begründung des Begehrens durch das Gesetz (steht)" (Foucault 1977, S. 102). Entsprechend dieser Aussage hat Butler in keiner Weise „reinen Tisch" gemacht. Stattdessen setzt sie „das Thema der Repression" und „die Theorie von der Begründung des Begehrens durch das Gesetz" fort.

Denn die von der „sanktionierten Heterosexualität" verdrängte „Homosexualität" übertritt, aufgrund ihrer Verdrängung, das mit dem Inzestverbot identische Gesetz, von dem sie umgekehrt hervorgebracht wird: „die Homosexualität offenbart sich als ein Begehren, das gerade produziert werden muß, um verdrängt zu bleiben" (Butler 1991, S. 120). Das Gesetz selbst ist es, das die „Befreiung" des „unterdrückten" Begehrens hervorbringt, damit es aufs neue unterdrückt werden kann. Mit Foucault gilt jedoch, daß „das Denken der Ordnung des Sexuellen in den Begriffen des Gesetzes ... letztlich nur eine nostalgische Rückwendung in die Geschichte ist. Man muß das Sexualitätsdispositiv von den Machttechniken her denken, die ihm zeitgenössisch sind" (Foucault 1977, S. 179).

Butler verfehlt den Ausgangspunkt der Foucaultschen Analytik der Macht, weil sie das Gesetz selbst zum „Ursprung" eines Begehrens ohne „Ursprung" macht. Indem sie „die Ordnung des Sexuellen" in den „Begriffen des Gesetzes" denkt, gehen allerdings die „Machttechniken", die dem Sexualitätsdispositiv „zeitgenössisch" sind, dennoch in diese „Begriffe" ein. Denn während Butler einerseits eine „nostalgische Rückwendung in die Geschichte" vollzieht, als ob der postulierten Gesetzesüberschreitung noch der Ruch der Blutschande anhafte, als ob es noch um die Transzendierung des Inzestverbots gehe, wird andererseits nichts (mehr) transzendiert, nichts (mehr) „befreit". Mit der Dialektik von Verbot und Überschreitung ist es in dem Maß vorbei, wie dieses Gesetz nichts mehr verbietet, was es nicht selbst produziert (Butler 1991, S. 120).

Das Begehren nach dem Selben ist bei Butler folglich eine Funktion des Gesetzes oder, anders ausgedrückt, die von ihm produzierte „Homosexualität" funktioniert als selbstreferentielle Gesetzmäßigkeit, soweit sich das Gesetz entsprechend ihren Begriffen „generativ" verhält (Butler 1991, S. 120). Indem sie zwischen dieser „generativen" Gesetzmäßigkeit und der juridischen Funktion des Gesetzes nicht unterscheidet, entgeht ihr die Verschiebung des Gesetzes zur Norm, die in der grundsätzlichen Forderung Foucaults ausgesprochen ist, „den Sex ohne das Gesetz und die Macht ohne den König zu denken" (Foucault 1977, S. 112). Denn im Schnittpunkt der Bevölkerungspolitik und der Disziplinierung der Körper ist der Sex mit der Norm, nicht mit dem Gesetz verbunden. Selbst wenn die Bevölkerungspolitik einerseits von der Machtstruktur des Gesetzes nicht zu trennen ist, gilt andererseits, daß das Sexualitätsdispositiv der Moderne das Allianzdispositiv der Ehe, Familie, Erb- und Generationenfolge bis hin zu einem Punkt infiltriert, wo von einer Dichotomie von „Zwangsheterosexualität" und „Homosexualität", die mit derjenigen von Gesetz und Begehren identisch wäre, keine Rede mehr sein kann.

Allerdings läßt sich Butlers „Foucault-Mißverständnis" auch dahingehend behandeln, daß die Verschiebung vom Gesetz zur Norm auf sie selbst angewendet wird. Wird so verfahren, dann trifft erstens zu, daß das „Generative" ihres Gesetzesbegriffs mit dieser Verschiebung konvergiert; zweitens, daß das Verhältnis von „Zwangsheterosexualität" und „Homosexualität" auf die bevölkerungspolitische und disziplinarische Funktion des Sexualitätsdispositivs zu beziehen ist; drittens,

daß die „Homosexualität", ihr Begehren nach dem Selben, mit dieser Disziplinarfunktion zusammenfällt.

Wenn folglich die „Homosexualität" durch die „Zwangsheterosexualität" als „Phantasma" negiert *und* hervorgebracht wird unter der Bedingung, daß das Inzestverbot sowohl *funktioniert*, wie *aufgehoben* wird, dann läßt sich dies auf die gegenwärtigen Entwicklungen übertragen, doch *anders* als Butler es intendiert. Denn unter dem bevölkerungspolitischen Aspekt einer ins Stadium ihrer Technologisierung eingetretenen „Zwangsheterosexualität", der die Lebensentstehung außerhalb des weiblichen Körpers vorausgesetzt ist, *ist das Inzestverbot aufgehoben*. Gleichzeitig *funktioniert es*, da die „Befruchtungstechnik ohne Körper", die In-Vitro-Fertilisation, das Inzestverbot strikter denn je *realisiert*.

Für die „Körpertechniken ohne Befruchtung", die der Disziplinarfunktion des Sexualitätsdispositivs angehören, heißt dies, daß sie keineswegs ihren „Lüsten" überlassen bleiben, sondern sie werden desto schärfer über Präventionsstrategien mit dem Ziel ihrer Entsexualisierung reguliert, wie der Sex durch die Gen- und Reproduktionstechnologie insgesamt in Frage steht, weil ihr Ausgangspunkt ein *asexueller* ist. Mit Butlers „Phantasma" eines Begehrens, das sich als „Imitat" oder „Ersatz" seiner selbst bestimmt, ist dies allerdings aufs Beste zu vereinen. In dem Maß aber, wie die reproduktionstechnologische Lebensentstehung heute jenseits der Geschlechterdifferenz beginnt, in dem Maß wird auch das von seiner Geschichte her auf die *Verhütung* der Lebensentstehung gerichtete Begehren von *Safer Sex* bis zu *Cyber Sex* technologisiert. Verbindend für beide Strategien ist das Lebens-Geheimnis der Gentechnologie, um die sich heute die „Machttechniken" zentrieren, die dem Sexualitätsdispositiv „zeitgenössisch" sind, indem sie seine Transformation in ein biotechnologisches Dispositiv initiieren.

AIDS (Düttmann 1993) ist die Symbolisierung dieser Transformation. Sein „Vollbild" fungiert als „Kehrbild" der Gentechnologie, die alle Körper einem Immunschwächeverdacht unterstellt, der sie für eben das anfällig macht, worauf diese „Machttechniken" in Ablösung des Sex-Geheimnisses zielen – für das Gen. Jede und jeder ist zunehmend bereit, seine „sexuelle Identität" auf ein Gen-Geheimnis zu beziehen, sie durch eine „genetische Identität" zu ersetzen, wie sie dem Embryo bereits unter der Bedingung zugesprochen wird, daß er potentiell „elternlos" ist. Bei dieser Ersetzung geht es nicht mehr um eine Fleischwerdung des „Worts", sondern um eine „Verwörtlichung" des Fleisches, an dem das Geschlecht nicht mehr nur negiert, sondern aufgehoben wird.

Es wird zunehmend von der Linguistik des genetischen Codes zersetzt, der alle Körper asexuell definiert und hin auf ihre Klonung oder Selbstreplikation orientiert. Wie dieses Jenseits der Geschlechterdifferenz ihr Diesseits entstrukturiert und entsymbolisiert, entspricht dem Butlerschen Begehren ohne „Ursprung". Denn was ihrem „Original" ohne Original fehlt, ist das Geschlecht. Als Begehren nach dem Selben, was kein Anderes mehr kennt, korrespondiert es mit der Perspektive der Klonung, die nach Baudrillard „das letzte Stadium in der Geschichte der Körpermodellierung (ist), das Stadium, in dem das auf seine abstrakte genetische Formel reduzierte Individuum zur seriellen Demultiplikation bestimmt ist ... Das Original ist verloren ..., die Dinge sind von Anfang an auf ihre grenzenlose Reproduktion hin angelegt" (Baudrillard 1992, S. 136 f.).

Diese „grenzenlose Reproduktion" ist auf die Selbstreplikation des genetischen Codes zu beziehen, und sie auf das „Generative" von Gesetzmäßigkeiten, die auf kein Gesetz mehr zu bringen sind. Dem Gesetz bleibt nur, die vom geneti-

schen Code ausgehende Macht-Wissensproduktion zu legalisieren. Dabei zersetzt es sich in dem Maß, wie es diese Wahrheitsproduktion akzeptiert, die nicht mehr auf Inkarnation basiert, sondern auf der Exkarnation einer Lebensentstehung außerhalb des weiblichen Körpers. Ob das Gesetz die „genetische Identität" dieses entstehenden Lebens zum „Rechtssubjekt" erklärt oder nicht: Über sein „Recht" zum „Subjekt" entscheidet die Norm seines genetischen Lebenswerts, der von dessen Unwert nicht mehr zu unterscheiden ist. Denn jede Entscheidung zu seiner „Ausscheidung" kann sich auf jene „grenzenlose Reproduktion" berufen, darauf, daß das Leben ab jetzt ohne Ausgangs- und Endpunkt *unendlich* ist.

Kulturelles und genetisches Erbe

Als Ausgangs- und Endpunkt allen Lebens versprach das Gesetz die „Hoffnung" auf Unsterblichkeit. Das „Übel" der durch die Frau hervorgebrachten Sterblichkeit hatte sich nach ihr zu richten und die „Erbsünde" des fleischlichen Begehrens, seine „Schuld", mittels der „Technik des Sprechen-Machens" in der Beichte einzugestehen (Hahn 1991, S. 493 ff.; Weiß 1993, S. 105 ff.). Folgt man Foucault, dann löst sich das Geständnis, das „bis heute die allgemeine Matrix (der) Produktion des wahren Diskurses über den Sex" geblieben ist, mit dem 16. Jahrhundert vom „Bußsakrament ..., um, vermittelt über Seelenführung und Gewissenslenkung ..., in die Pädagogik einzuwandern, in die Beziehungen von Erwachsenen und Kindern, in die familiären Verhältnisse, in die Medizin und Psychiatrie", wobei sich ein „komplexes Dispositiv installiert ... Und erst aufgrund dieses Dispositivs hat als Wahrheit des Sexes und seiner Lüste eine Sache wie die Sexualität auf den Plan treten können" (Foucault 1977, S. 81, S. 87).

„Allgemeine Arbeitshypothese" Foucaults ist demnach, daß die Gesellschaft der Moderne den Sex nicht „verdrängt", sondern „im Gegenteil, (es wird) ein ganzer Apparat in Gang gebracht, um ... seine geregelte Wahrheit zu formulieren. Als verdächtige sie ihn eines kapitalen Geheimnisses ... Auf diese Weise ist er (etwa ab dem 17. Jahrhundert) ... zum großen Gegenstand des Verdachts geworden ..., zum schwachen Punkt, von dem uns Unheil droht; zum Stück Nacht, das jeder von uns in sich trägt" (Foucault 1977, S. 89).

Dieses Sex-Geheimnis schließt zwei aufeinander verweisende „Prozesse" ein: „wir sagen dem Sex seine Wahrheit, indem wir entzifferen, was er uns von sich sagt; er sagt uns die unsere, indem er befreit, was sich davon entzieht". Die Wahrheitssuche und -findung als permanente (Selbst-)Prüfung und (Selbst-)Kontrolle konstituiert „das Projekt einer Wissenschaft vom Subjekt, (das) immer engere Kreise um die Frage des Sexes gezogen (hat). Die Kausalität im Subjekt, das Unbewußte des Subjekts, die Wahrheit des Subjekts im anderen, der weiß ..., was es selber nicht weiß – all das hat im Diskurs über den Sex seine Entfaltung finden müssen ... als Funktion von Machttaktiken, die diesem Diskurs immanent sind" (Foucault 1977, S. 90).

Diese „Machttaktiken" sind nicht auf das Gesetz, sondern auf die Norm, nicht auf das Recht, sondern auf die Kontrolle, nicht auf die Strafe, sondern auf Techniken zur „Verwaltung und Bewirtschaftung des Lebens" gerichtet, die ihr Ziel einer „konservativen und nützlichen Sexualität" prinzipiell dadurch erreichen, daß von der Abweichung auf die Norm geschlossen wird (Foucault 1977, S. 60 f.; Weiß 1993, S. 127 ff.). Aus ihr folgen weitere Kontrollen und Techniken, die alle erfas-

sen, Männer, Frauen, Jugendliche, Kinder, Kranke oder Irre (Meschnig 1993, S. 72 ff.). Alle haben das „Stück Nacht" in sich zu erhellen, insofern die kirchliche, psychiatrische, medizinische, pädagogische, familiale oder juridische Macht-Wissensproduktion vom Sex nur über den Willen zum Wissen aller von ihren Trieben, Antrieben, Ursachen und Motivationen möglich ist (Sonntag 1988, S. 146 ff.). Der mit dem „Übel" der Sterblichkeit und der „Hoffnung" auf Unsterblichkeit (Treusch-Dieter 1991a, S. 15 ff.) verbundene Gegensatz von „Sünde" und „Heil" transformiert sich im Zuge dieser Macht-Wissensproduktion (Treusch-Dieter 1991b, S. 145 ff.) in den „großen monotonen Gegensatz" von Normalität und Pathologie, wobei die Sexualität der „Erkenntnisbereich" für beides wird, für die Bevölkerungspolitik und die Disziplinierung der Körper (Meschnig 1993; Weiß 1993; Sonntag 1988).

Der Sex ist der unter Verdacht gestellte „pathologische" Ausgangspunkt, den es, bezogen auf das „Paar", ebenso zu normalisieren gilt wie bezogen auf das „Individuum". In dem Maß aber, wie jedes Individuum Teil eines Paars wird, jedes Paar aber in seine Teile zerfallen kann, setzt die Normalisierung des inzestuösen Sex (Foucault 1977, S. 63 ff.) geschlechtsunspezifisch beim Kind an (Ariès 1976). Dabei sind die *Onanie-Diskurse* entscheidend (Jacobs 1973; Spitz 1952/53), die zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert noch mit „Sünde", ab dem 19. Jahrhundert nur noch mit Pathologie und ihren Folgen „Wahnsinn und Tod" verbunden sind, wobei die Onanie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowohl chirurgisch behandelt wird, als auch in das eskalierende Syndrom der „Neurasthenie" eingeht (Szasz 1976, S. 197 ff.); sie wird auf Enthaltsamkeit und Selbstbefriedigung zurückgeführt entsprechend dem, daß die bürgerliche Gesellschaft auf der Produktion und „Frustration" von Bedürfnis basiert (Berger 1992).

Den Onanie-Diskursen korrespondiert deshalb eine *Pädagogisierung des kindlichen Sex* (Ariès 1976; Dreßen 1982). Ihr ist vorausgesetzt, daß Kinder eine „Vorstufe" des Erwachsenseins und darum aufs Schärfste dem Regressions-Verbot und der mit ihm verbundenen Kastrationsdrohung zu unterstellen sind (Glantschnig 1987); eine Konstellation wie sie auch für die phallische Phase der Psychoanalyse gilt, obwohl Freud das Gegenteil von „Dressur" intendiert; ihm geht es um Internalisierung.

Die Wissensproduktion vom kindlichen Sex, die sich aus seiner Pädagogisierung mittels der Verfolgung und Bekämpfung der Onanie ergibt (Foucault 1977, S. 56 f., S. 126 ff.), ist Ende des 19. Jahrhunderts für den *Einsatz der Sexologie* ausschlaggebend, weil sie von „primitiven", schließlich „höheren Stufen" des Sexuallebens ausgeht (Treusch-Dieter 1989, S. 485 ff.). Erst innerhalb der Emanzipations-Diskurse der 70er Jahre dieses Jahrhunderts kommt es zu einer Umbewertung der Onanie, die zum „Kampfbegriff" wird (Pilgrim 1985) und sich dabei nicht nur auf die Psychoanalyse-Rezeption von Wilhelm Reich (1965) und Herbert Marcuse (1971) beruft, sondern auch auf die „Aufhebung der Verdrängung" einer im Kontext der „Protestbewegung" entwickelten kritischen Sexologie (Schmidt/Schorsch 1975; Schmidt 1988).

Soweit die Onanie innerhalb der Macht-Wissensproduktion vom Sex das inzestuöse Begehren schlechthin ist, impliziert sie alle weiteren Ausdifferenzierungen von „Perversionen" (Krafft-Ebing 1984; Foucault 1977, S. 127), die beim „Manne" die Unfähigkeit bedingen, dem Progressions-Gebot überwundener Kastrationsangst Folge zu leisten, was Ende des 19. Jahrhunderts durch eine *Homosexualität* bewiesen scheint, die sich von ihrem „neurasthenischen" Ausgangs-

punkt her als „Verweiblichung" des Mannes definiert (Foucault 1977, S. 58 ff.), während diese Homosexualität weiblicherseits (Kokula 1981) eine Weiterentwicklung des „Männlichkeits-Komplexes" sei, der aus dem „Penisneid" der Frau als „verstümmeltem Geschöpf" resultiere (Torok 1981, S. 192 ff.; McDougall 1981, S. 233 ff.).

Männlicherseits wird ab der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in politisch organisierter und sexologisch begründeter Form gegen die Zumutung der „Entartung" und Kriminalisierung protestiert (Kennedy 1993, S. 32 ff.; Lindemann 1993, S. 91 ff.; Baumgart 1993, S. 117 ff.; Altendorf 1993); weiblicherseits wird der Versuch einer Auseinandersetzung über Lesbianismus in der *ersten Frauenbewegung* initiiert, doch eine Öffentlichkeit gelingt nicht; nur wenige Frauen schließen sich dem Kampf der Homosexuellen im Sinne ihrer eigenen, verschwiegenen Interessen an (Treusch-Dieter 1993c, S. 55 ff.). Erst mit den Emanzipations-Diskursen der 70er Jahre stellt sich ein explizites Bündnis her (Pätzold 1984; Berlin Museum 1984), bis die Lesben sich durch Identifikation mit ihrer eigenen Sexualität autonomisieren (Kokula 1983).

Die unterschiedliche Verlaufsform des Homosexuellen- und Lesben-Kampfes verweist auf die Nicht-Repräsentation der Frau, auf ihr „Bezeichnet-werden" (Irigaray 1980), das mit dem *weiblichen Körper als Objekt des medizinisch-biologischen* (Geyer-Kordesch/Kuhn 1986) *und psychiatrischen Wissens* (Chesler 1977) auf seinen „Nenner" kommt. Dabei ist der parallel zu den *Hexenprozessen* (Honegger 1978; Treusch-Dieter 1991b, S. 145 ff.) zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert verlaufenden Medizinierung, die mit der Vernichtung der Hebammen oder ihrer Indienstnahme beginnt (Simon 1993; Heinsohn/Steiger 1985), die fundamentale „Schändung" dieses Körpers durch geheime Folter und öffentliche Verbrennung vorausgesetzt.

Sie kann als die entscheidende Enttabuisierung (Schade 1983, S. 56 ff.) für die *Durchsetzung der modernen „Geburtenkontrolle"* gelten (Duden 1980), die durch die Gynäkologie mit dem Ende des 19. Jahrhunderts (Bergmann 1992; Fleischer 1993) eine äußerste Intensivierung bis dahin erfährt, daß ihrem reproduktionsmedizinischen Wissen 1971 die *Herausnahme der Lebensentstehung* aus der Frau gelingt (Treusch-Dieter 1990, S. 200 ff., 1994b). Zum gleichen Zeitpunkt demonstriert die *neue Frauenbewegung* für das *Recht auf Abtreibung* mit dem Ziel sexueller Selbstbestimmung (Janssen-Jurreit 1986, S. 15 ff.; Friedrichsen 1991; Jütte 1993; Zentrum Interdisziplinäre Frauenforschung/ZIF 1993).

Im Kampfbegriff der *sexuellen Selbstbestimmung* ist die Fortpflanzung entsprechend ihrer Geschichte als „zwangsheterosexuell" vorausgesetzt, die das weibliche Begehren in dem Maß tabuisiert, wie die Frau „nichts" hervorzubringen imstande ist. Wie dieses Begehren sich gegen die Fortpflanzung sexualisiert, ist aus der psychiatrischen Diagnostik der *Hysterie* (Fischer-Homberger 1979, S. 115 ff.) abzulesen, die parallel zu den Hexenprozessen mit der Entdämonisierung der Frau zur Hysterikerin einsetzt (Szasz 1976, S. 114 ff.). Noch im 18. Jahrhundert wird die Hysterie wie in der Antike (Platon 1959, S. 211, 91a-d) mit der Schwangerschaft als „Wahnsinn" verbunden (La Mettrie 1988, S. 29), während sie sich im Zuge des 19. Jahrhunderts hin zur „Scheinschwangerschaft" oder einer „gemimten" Somatisierung der Frau verschiebt, die auf ihr inzestuöses Begehren verweist (Treusch-Dieter 1990, S. 3 ff.), das Mitte des 19. Jahrhunderts als „Kehrseite" ihrer Frigidität erscheint (Foucault 1977, S. 126; Schaps 1982, S. 114 ff.),

ohne daß „Selbstbefruchtung" und „Selbstbefriedigung" schon definitiv geschieden sind.

Erst Ende des 19. Jahrhunderts verschwindet die „Schwangerschaft" aus der Diagnose der Hysterie, während ihr sexualisiertes Begehren eine psychiatrische „Hochkonjunktur" erfährt (Schneider 1988, S. 138), die umgekehrt mit der *ersten Frauenbewegung* zusammenfällt, deren radikaler Flügel auf einem „Sexualtrieb" besteht, der dem „Manne" gleicht (Treusch-Dieter 1993b, S. 19 ff.). Für Freud ist der hysterische Anfall ein „Koitusäquivalent", in dem „beim Weibe ein Stück Sexualbetätigung wieder ein(gesetzt wird), das in den Kinderjahren bestanden hatte und damals exquisit männlichen Charakter erkennen ließ" (Freud 1969a, S. 238), insofern diese „Sexualbetätigung" der „Klitorissexualität" des Mädchens entspricht, das in der phallischen Phase noch ein Junge ist (Irigaray 1980, S. 29 ff.), bevor es einen „Geschlechtswechsel" hin zur „passiven Vagina" vornimmt.

Die Emanzipations-Diskurse der *neuen Frauenbewegung* greifen die Hysterie unter dem doppelten Gesichtspunkt von „Zwangsheterosexualität" und Sexualisierung des Begehrens auf. Denn die Hysterie schließt ein, „daß es die Frau nicht gibt ..., es gibt kein *ich*, kein Sexualwesen, und der Beweis für diese Schlußfolgerung wird geliefert, indem die Frau als in-existent erklärt wird" (Braun 1988, S. 68). Gleichzeitig ist die „Ichlosigkeit" der Hysterie „nichts als die Weigerung, das *ich* dem ICH unterzuordnen; die Weigerung, die Geschlechtszugehörigkeit, die Unvollständigkeit aufzugeben zugunsten eines vollständigen, asexuellen ICHs" (Braun 1988, S. 68 f.).

Indem die Onanie, die männliche und weibliche Homosexualität, ebenso die Hysterie mit Beginn der 70er Jahre dieses Jahrhunderts *die Ansatzpunkte* der gegen „Patriarchat, Penetration und Paragraphen" gerichteten Emanzipations-Diskurse werden (Treusch-Dieter 1990, S. 129 ff., S. 140 ff.), kann scheinbar gelten, daß die „Verdrängung" der Sexualität gegen die mit dem Gesetz verbundene Fortpflanzung ins Feld zu führen ist. Nimmt man jedoch von hier aus Foucaults Analytik der Macht auf, dann ist es eben diese der „Repressionshypothese" entsprechende Frontstellung, die verkennt, was „die Macht macht" (Foucault 1977, S. 8, S. 184), wenn sie das Begehren beim Gesetz einklagt.

Denn unter der Bedingung seiner Negierung durch das Gesetz wird das Begehren durch die moderne Macht-Wissensproduktion vom Sex *als Sex* „befreit". Seine Negierung ist die Voraussetzung dafür, daß der Sex für die „Verwaltung und Bewirtschaftung des Lebens" verwertbar ist. Das Gesetz verhält sich stets so weit legitimatorisch, wie es einerseits dem „Fortschritt" der Lebenskontrolle verschrieben ist, die es andererseits in der Hand behalten will. Es kann darum gelten, daß Gesetzes- und Lebensmacht hinsichtlich dieses „Fortschritts" untrennbar verbunden sind. Eine *strukturelle Krise* entsteht jeweils dann, wenn die Auflösung des Allianzdispositivs durch das Sexualitätsdispositiv eskaliert, wie dies für die 70er Jahre dieses Jahrhunderts, insbesondere aber für die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zutrifft (Gay 1986, S. 187 ff.; Bergmann 1992), deren Krise das *Ende der Genealogie* heute vorbereitet.

In dieser Krise sind es die seit Mitte des 19. Jahrhunderts expandierenden *Entartungs-Diskurse*, die um die Jahrhundertwende eine gesamtgesellschaftliche Regression im Sinne einer zur „Verseuchung" gewordenen „Geschlechtskrankheit Zivilisation" postulieren (Treusch-Dieter 1993b, S. 19 ff.; 1992a). Der *teleo- und biologos* der Fortpflanzung scheint durch den inzestuösen Sex (Braun 1989, S. 81 ff.), durch seine „neurasthenischen", onanistischen, homosexuellen, lesbi-

schen, hysterischen, in weitere „Perversionen" sich ausdifferenzierenden Effekte (Krafft-Ebing 1984), grundlegend in Frage gestellt.

Daß es sich umgekehrt verhält, daß die inzestuöse Entwicklung des Sex der Effekt einer Macht-Wissensproduktion ist, die „über das Leben der Körper" auf „das Leben der Gattung" zielt (Foucault 1977), erweist *die Genetik*, die aus den Entartungs-Diskursen die entgegengesetzten Konsequenzen zieht wie Freud, der das „kulturelle Erbe" der „Gattung" durch das „mitgebrachte Programm" des „Ödipus-Komplexes" zu sichern sucht, während sie auf das „genetische Erbe" der „Gattung" jenseits der Geschlechterdifferenz zielt.

In Fortsetzung der *Darwinschen Evolutionstheorie* (Baumuk/Rieß 1994), deren Intention keine andere ist als Gott, der „Artkonstanz" geschaffen habe, durch die „subjektive Vernunft" außer Kraft zu setzen, indem sie die „Entstehung der Arten" und die „Abstammung des Menschen" auf kein Gesetz des Vaters mehr bezieht (Treusch-Dieter 1994a, S. 105 ff.); in Fortsetzung dieser Theorie sucht die Genetik das „Erbe" der Art dort, wo es von Kultur und Zivilisation unabhängig ist. Ausgehend von der *Chromosomenanalyse*, die 1900 die *Mendelschen Erbgesetze* verifiziert, wird das von der sexuellen Fortpflanzung unabhängige Weitergeben von Erbfaktoren zu ihrem Gegenstand des Wissens, bis diese „Erbfaktoren" schließlich 1953 in der Desoxyribonukleinsäure (DNS) entdeckt werden, in deren Molekül sie als physikalisch-chemische *Information* gespeichert sind, die alles Leben, nicht nur das des Menschen, genetisch codieren (Weß 1989, S. 9 ff.).

Anders ausgedrückt: Das Erbe der Art wird da gefunden, wo der Mensch durch den Menschen aufzulösen ist (Treusch-Dieter 1992b, S. 83 ff.). Der Weg dahin schließt ein, daß das jahrtausendelange Doppelspiel zwischen Gott und Mensch in der Moderne sich auf ein Doppelspiel des Menschen mit sich selbst reduziert (Dreyfus/Rabinow 1987, S. 44 ff.). Nicht mehr Gott als der *Andere* des Menschen ist der Erhalter der menschlichen Art, sondern er selbst, der Mann als Mensch, der „Ursprung" und „Objekt" seines Wissens ist und eben darum seine Art inzwischen in ihre Gene zerlegt: „Jahrtausende hindurch ist der Mensch das geblieben, was er für Aristoteles war, ein lebendes Tier, das auch einer politischen Existenz fähig ist. Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht" (Foucault 1977, S. 171).

Literatur

ALTENDORF, M.: Bisexualität. Zweigeschlechtliches Begehren und zweigeteiltes Denken, Pfaffenweiler 1993. ANDERS, A. (Hg.): Schlüsseltexte der Neuen Frauenbewegung seit 1968, Frankfurt/M. 1988. ARIÈS, Ph.: Geschichte der Kindheit, München/Wien 1976. ARIÈS, Ph.: Paulus und das Fleisch. In: Ariès, P. u.a. (Hg.): Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt/M. 1984. ARISTOTELES: Über die Zeugung der Geschöpfe, Paderborn 1959. AUGSPURG, A. v.: Ein typischer Fall der Gegenwart (Gesetzliche oder freie Ehe 1905). In: Janssen-Jurreit, M. (Hg.): Frauen und Sexualmoral, Frankfurt/M. 1986. BAUDRILLARD, J.: Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene, Berlin 1992. BAUMGART, M.: Das Institut für Sexualwissenschaft (1919-1933). In: Lautmann, R. (Hg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte, Frankfurt/M./New York 1993. BAUMUNK, B.-M./RIESS, J. (Hg.): Darwin und Darwinismus. Eine Ausstellung zur Kultur- und

Naturgeschichte. Eine Veröffentlichung des Dresdener Hygiene-Museums, Berlin 1994. Beauvoir, S. de: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek 1968. Beck, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986. Berger, W.: Das Bedürfnis und sein Schatten. Vorarbeiten zu einer philosophischen Anthropologie, Freiburg/München 1992. Bergmann, A.: Die verhütete Sexualität. Die Anfänge der modernen Geburtenkontrolle, Hamburg 1992. Berlin Museum (Hg.): Eldorado. Homosexuelle Frauen und Männer in Berlin 1850 – 1950. Geschichte, Alltag, Kultur, Berlin 1984. Bernau, A.: Hunger und Liebe in der Frauenfrage (1901). In: Janssen-Jurreit, M. (Hg.): Frauen und Sexualmoral, Frankfurt/M. 1986. Braun, Ch. v.: Nicht ich (Logik, Lüge, Libido), Frankfurt/M. 1988. Braun, Ch. v.: Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Zum Verhältnis von Geschlecht und Geschichte, Frankfurt/M. 1989. Bré, R.: Staatskinder oder Mutterrecht? (1904). In: Janssen-Jurreit, M. (Hg.): Frauen und Sexualmoral, Frankfurt/M. 1986. Butler, J.: Gender Trouble. Feminist Theory and Psychoanalytic Discourse. In: Nicholson, L. (Hg.): Feminism/Postmodernism, New York/London 1990. Butler, J.: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M. 1991. Chasseguet-Smirgel, J. (Hg.): Psychoanalyse der weiblichen Sexualität, Frankfurt/M. 1981. Chesler, P.: Frauen – das verrückte Geschlecht, Reinbek 1977. Darwin, Ch.: Die Abstammung des Menschen, Göttingen 1982. Descartes, R.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg 1960. Deuber-Mankowsky, A./Ramming, U (Hg.): 1789/1989 + Die Revolution hat nicht stattgefunden, Tübingen 1989. Dohm, H.: Über Ehescheidung und freie Liebe (1909). In: Janssen-Jurreit, M. (Hg.): Frauen und Sexualmoral, Frankfurt/M. 1986. Donzelot, J.: Die Ordnung der Familie, Frankfurt/M. 1980. Dressen, W.: Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewußtseins in Preußen/Deutschland, Berlin 1982. Dreyfus, L. H./Rabinow, P.: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt/M. 1987. Duden, B.: „Keine Nachsicht gegen das schöne Geschlecht". Wie sich Ärzte die Kontrolle über die Gebärmütter aneigneten, In: Paczensky, S. (Hg.): Wir sind keine Mörderinnen!, Reinbek 1980. Düttmann, A. G.: Uneins mit AIDS. Wie über einen Virus nachgedacht und geredet wird, Frankfurt/M. 1993. Elberskirchen, J.: Sozialdemokratie und sexuelle Anarchie (1897). In: Janssen-Jurreit, M. (Hg.): Frauen und Sexualmoral, Frankfurt/M. 1986. Fischer-Homberger, E.: Krankheit Frau. Und andere Arbeiten zur Medizingeschichte der Frau, Bern 1979. Fleischer, E.: Die Frau ohne Schatten. Gynäkologische Inszenierungen zur Unfruchtbarkeit, Pfaffenweiler 1993. Foucault, M.: Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt/M. 1977. Freud, S.: Studien zur Hysterie (1906-1909). In: Freud, A. u.a. (Hg.): Sigmund Freud, Gesammelte Werke, Bd. VII, 1969a. Freud, S.: Totem und Tabu (1913). In: Freud, A. u.a. (Hg.): Sigmund Freud, Gesammelte Werke, Bd. IX, 1969b. Freud, S.: Das Tabu der Virginität (1918), Studienausgabe, Bd. V, Frankfurt/M. 1972a. Freud, S.: Die infantile Genitalorganisation (1923); Der Untergang des Ödipus-Komplexes (1924); Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds (1925), Studienausgabe, Bd. V, Frankfurt/M. 1972b. Freud, S.: Die Weiblichkeit (1932). In: Freud, A. u.a. (Hg.): Sigmund Freud, Gesammelte Werke, Bd. XV, 1969c. Friedrichsen, G.: Abtreibung. Der Kreuzzug von Memmingen, Frankfurt/M. 1991. Gay, P.: Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter, München 1986. Gerhard, U.: Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung, Reinbek 1990. Geyer-Kordesch, J./Kuhn, A. (Hg.): Frauenkörper. Medizin. Sexualität, Düsseldorf 1986. Glantschnig, H.: Liebe als Dressur. Kindererzie-

hung in der Aufklärung, Frankfurt/M./New York 1987. GUILLAUME-SCHACK, G.: Über unsere sittlichen Verhältnisse (1882). In: Janssen-Jurreit, M. (Hg.): Frauen und Sexualmoral. Frankfurt/M, 1986. HABERMAS, J.: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Neuwied/Berlin 1971. HAHN, A. u.a.: Beichte und Therapie als Formen der Sinngebung. In: Jüttemann, G./Sonntag, M./Wulf, Ch. (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991. HAMMER-TUGENDHAT, D.: Venus und Luxuria. Zum Verhältnis von Kunst und Ideologie im Hochmittelalter. In: Barta, I./Breu, Z. u.a. (Hg.): Frauen+Bilder+Männer+Mythen. Kunsthistorische Beiträge, Berlin 1987. HARTEN, E./HARTEN, H.-Ch.: Frauen – Kultur – Revolution 1789 – 1799, Pfaffenweiler 1989. HEGEL, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes. In: Hegel, G. W. F.: Werke in 20 Bänden, Bd. 3, Frankfurt/M. 1970. HEINSOHN, G./STEIGER, O.: Die Vernichtung der Weisen Frauen, Herbstein 1985. HESIOD: Sämtliche Gedichte. Theogonie. Erga. Frauenkataloge, übers. u. erläutert v. W. Marg. Zürich/München 1984. HONEGGER, C. (Hg.): Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, Frankfurt/M. 1978. HONEGGER, C.: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, Frankfurt/M./New York 1992. HONEGGER, C./HEINTZ, B. (Hg): Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen, Frankfurt/M. 1981. IRIGARAY, L.: Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt/M. 1980. JACOBS, K. F.: Die Entstehung der Onanie-Literatur im 17., 18. Jahrhundert, München 1973. JANSSEN-JURREIT, M. (Hg.): Frauen und Sexualmoral, Frankfurt/M. 1986. JÜTTE, R.: Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart, München 1993. KAMPER, D.: Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologie-Kritik, München 1973. KENNEDY, H.: Karl Heinrich Ulrichs. In: Lautmann, R. (Hg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte, Frankfurt/M./New York 1993, S. 32 ff. KNÄPPER, M.-Th.: Feminismus – Autonomie – Subjektivität. Tendenzen und Widersprüche in der neuen Frauenbewegung, Bochum 1984. KOKULA, I.: Weibliche Homosexualität um 1900 in zeitgenössischen Dokumenten, München 1981. KOKULA, I.: Formen lesbischer Subkultur. Vergesellschaftung und soziale Bewegung, In: Lautmann, R. (Hg.): Sozialwissenschaftliche Studien zur Homosexualität, Bd. 3, Berlin 1983. KRAFFT-EBING, R. v.: Psychopathia sexualis (1886), München 1984. LAMETTRIE, J. O. de: Der Mensch als Maschine (1748), Nürnberg 1988. LAUTMANN, R. (Hg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte, Frankfurt/M./New York 1993. LINDEMANN, G.: Magnus Hirschfeld. In: Lautmann, R. (Hg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte, Frankfurt/M./New York 1993. LLOYD, G.: Das Patriarchat der Vernunft. „Männlich" und „weiblich" in der westlichen Philosophie, Bielefeld 1984. MARCUSE, H.: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1971. MENSCHIK, J.: Feminismus. Geschichte-Theorie-Praxis, Köln 1977. MENSCHNIG, A.: Die Seele: Gefängnis des Körpers. Die Beherrschung der Seele durch die Psychologie, Pfaffenweiler 1993. MIXA, E.: Erröten Sie Madame! Anstandsdiskurse der Moderne, Pfaffenweiler 1994. NEGT, O./KLUGE, A.: Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Frankfurt/M. 1972. NEUER BERLINER KUNSTVEREIN (Hg.): MaschinenMenschen, Berlin 1989. OLIVIER, Ch.: Jokastes Kinder. Die Psyche der Frau im Schatten der Mutter, München 1989. PÄTZOLD, A. (Hg.): Frauenliebe Männerliebe. Bilder und Dokumente zur „Homosexualität" in Deutschland, Marburg 1984. PAPPRITZ, A.: Herrenmoral (1905). In: Janssen-Jurreit, M. (Hg.): Frauen und Sexualmoral, Frankfurt/M. 1986. PILGRIM, V. E.: Der selbstbefriedigte Mensch. Freud und Leid

der „Onanie", Reinbek 1985. PLATON: Timaios, Sämtliche Werke, Bd. 5, Reinbek 1959. PUSCH, L. F.: Zur Einleitung: Feminismus und Frauenbewegung – Versuch einer Begriffsklärung. In: Pusch, L. F. (Hg.): Feminismus. Inspektion der Herrenkultur, Frankfurt/M. 1983. REICH, W.: Die Funktion des Orgasmus. Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens, Amsterdam 1965. RITTER, J.: Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/M. 1965. ROHDE-DACHSER, Ch.: Expedition in den dunklen Kontinent. Weiblichkeit im Diskurs der Psychoanalyse, Berlin/Heidelberg/New York 1992. SCHADE, S.: Schadenszauber und die Magie des Körpers. Hexenbilder der frühen Neuzeit, Worms 1983. SCHAPS, R.: Hysterie und Weiblichkeit. Wissenschaftsmythen über die Frau, Frankfurt/M./New York 1982. SCHENK, H.: Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland, München 1990. SCHLESIER, R.: Die totgesagte Vagina. Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Feminismus. Eine Trauerarbeit. In: Wartmann, B. (Hg.): Weiblich – Männlich. Kulturgeschichtliche Spuren einer verdrängten Weiblichkeit, Berlin 1980. SCHMIDT, G.: Das große Der Die Das. Über das Sexuelle, Reinbek 1988. SCHMIDT, G./SCHORSCH, E.: Sexuelle Liberalisierung und Emanzipation. In: Schmidt, G./Schorsch, E. (Hg.): Ergebnisse zur Sexualforschung. Arbeiten aus dem Hamburger Institut für Sexualforschung, Köln 1975. SCHNEIDER, M.: Nachwort. In: Charcot, J.-M./Richer, P.: Die Besessenen in der Kunst, Göttingen 1988. SCHUMACHER, J.: Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums, Frankfurt/M. 1972. SIMON, M.: Heilige Hexe Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert, Berlin 1993. SONNTAG, M.: Die Seele als Politikum. Psychologie und die Produktion des Individuums, Berlin 1988. SONNTAG, M.: „Lebenskraft". Die Biologie vor 1859. In: Clair, J./Pichler, C. u. a. (Hg.): Wunderblock. Eine Geschichte der modernen Seele, Wien 1989. SPITZ, R.: Autorität und Onanie. In: Psyche, Bd. VI, 4, (1952/53). STAFFORD, B. M.: Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment, Art and Medicine, 2. Aufl., Cambridge (Mass.)/London 1993. STÖCKER, H.: Zur Reform der sexuellen Ethik (1905). In: Janssen-Jurreit, M. (Hg.): Frauen und Sexualmoral, Frankfurt/M. 1986, S. 110 ff. SZASZ, Th. S.: Die Fabrikation des Wahnsinns, Frankfurt/M. 1976. TOROK, M.: Die Bedeutung des „Penisneides" bei der Frau. In: Chasseguet-Smirgel, J. (Hg.): Psychoanalyse der weiblichen Sexualität, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1981. MCDOUGALL, J.: Über die weibliche Homosexualität. In: Chasseguet-Smirgel, J. (Hg.): Psychoanalyse der weiblichen Sexualität, Frankfurt/M. 1981. TREUSCH-DIETER, G.: Das Kästchenproblem. In: Wissenschaftliches Zentrum II (WZ II) der Gesamthochschule Kassel, Universität (GhK) (Hg.): Fragmente, Schriftenreihe zur Psychoanalyse. Neurotische Rätsel und psychotische Klartexte zwischen den beiden Weltkriegen, H. 23/24, Kassel 1987. TREUSCH-DIETER, G.: Freud und die Sexualwissenschaft. In: Clair, J./Pichler, C. u. a. (Hg.): Wunderblock. Eine Geschichte der modernen Seele, Wien 1989. TREUSCH-DIETER, G.: Von der sexuellen Rebellion zur Gen- und Reproduktionstechnologie, Tübingen 1990. TREUSCH-DIETER, G.: Metamorphose und Struktur. Die Seele bei Platon und Aristoteles. In: Jüttemann, G./Sonntag, M./Wulf, Ch. (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991a. TREUSCH-DIETER, G.: Hexe – Seele – Dämon. Zur Transformationsproblematik der Seele zwischen 15. und 17. Jahrhundert. In: Jüttemann, G./Sonntag, M./Wulf, Ch. (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991b. TREUSCH-DIETER, G.: Das Modell der Pest. Zum Disziplinarregime des Schwarzen Todes. In: Comparativ, Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung, H. 3, Leipzig 1992a. TREUSCH-DIETER, G.:

Jenseits der Geschlechterdifferenz. Das Knacken des genetischen Codes. In: Kulturinitiative '89 und Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität Berlin (Hg.): Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung (MKF) 15, H. 31, Berlin 1992b. TREUSCH-DIETER, G.: Lückenhafte Bemerkungen zu Müttern und Amazonen. In: Maresch, R. (Hg.): Zukunft oder Ende. Standpunkte, Analysen, Entwürfe, München 1993a. TREUSCH-DIETER, G.: Die Sexualdebatte in der ersten deutschen Frauenbewegung. In: Lautmann, R. (Hg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte, Frankfurt/M./New York 1993b. TREUSCH-DIETER, G.: Das Schweigen der Frauenbewegung zur lesbischen Frage. In: Lautmann, R. (Hg.): Homosexualität. Handbuch der Theorie- und Forschungsgeschichte, Frankfurt/M./New York 1993c. TREUSCH-DIETER, G.: Schreibarten der Entartung. Zum verschwundenen Bild des Menschen. In: Wetzel, M./Wolf, H. (Hg.): Der Entzug der Bilder. Visuelle Realitäten, München 1994a. TREUSCH-DIETER, G.: Genomwürde des Menschen – Menschenwürde des Genoms. In: Ästhetik & Kommunikation 23, H. 85/86, Themenschwerpunkt: Im Dschungel der politisierten Gesellschaft. Ulrich Beck in der Diskussion, 1994b. WEISS, V.: Wißbegierde und Geständniszwang. Die Formierung der sexuellen Identität, Pfaffenweiler 1993. WESS, L. (Hg.): Die Träume der Genetik. Gentechnische Utopien von sozialem Fortschritt, Schriften der Hamburger Stiftung für Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, Nördlingen 1989. ZENTRUM INTERDISZIPLINARE FRAUENFORSCHUNG (ZIF) (Hg.): Ohne Frauen ist kein Leben. Der § 218 und moderne Reproduktionstechnologien. Dokumentation der Ringvorlesung 1992 an der Humboldt Universität Berlin, Berlin 1993.

Christoph Wulf

Sexualität

Begriffsbestimmung, Abgrenzung

Wenn von „Sexualität" die Rede ist, denken wir nicht an die leidenschaftliche *Liebe* der Troubadoure, in der die Unerfüllbarkeit des Verlangens Voraussetzung für die Entstehung der Liebe ist. Vor Augen steht uns kein Gefühl, bei dem der Liebende sich in unstillbarer Sehnsucht nach der Geliebten verzehrt, indem er mehr die Liebe als eine bestimmte Frau liebt. Nicht von der *folie* Tristans ist die Rede, in der die Liebenden Tristan und Isolde Opfer ihrer Leidenschaft werden, auch nicht von dem Glücksgefühl, das das zarte Lächeln Beatrices dem jungen Dante gewährt oder dem sehnsüchtigen Verlangen Werthers, das ihn den Tod suchen läßt. Diese Formen der leidenschaftlichen Liebe haben etwas mit der geschlechtlichen Spaltung des Menschen zu tun, doch sind es literarische Produkte, die die Liebesgefühle der Menschen zwar vor- und mitstrukturieren, in der Regel jedoch nicht mit ihnen zusammenfallen.

Auch Sexualität und *Erotik* unterscheiden sich, obwohl ein erfülltes sexuelles Leben ohne Erotik nicht möglich ist. Für Bataille ist Erotik die „Zustimmung zum Leben bis in den Tod hinein" (Bataille 1974). Sie dient nicht der Fortpflanzung, sondern bezeichnet den beim Menschen ins Psychische und Geistige hineinwirkenden Überschuß des Sexuellen, der Leben und Tod verbindet. Jede Form der Erotik zielt auf die Überwindung der Diskontinuität der Menschen, die sich nach Kontinuität sehnen. Dies gilt für die Erotik der Körper genauso wie für die Erotik der Herzen und die heilige Erotik, die mit der Gottesliebe verschmilzt. Bei Bataille umfaßt Erotik ein Element der Gewalt, das für die Aufhebung der Diskontinuität der Menschen unerläßlich ist. Erotik birgt die Kraft zur Gewinnung der Kontinuität, auf die sich alles Verlangen richtet; sie ist maßlos und zerstörerisch und dabei zugleich den Menschen über sich hinaustragend.

Nach Rousseaus Auffassung lassen sich im Liebesgefühl zwei Teile unterscheiden, der „leibliche Teil" und der „geistige Teil" (Rousseau 1981). Der „leibliche Teil" bewirkt die allgemeine Begierde, die ein Geschlecht dazu bringt, sich mit dem anderen zu vereinigen. Der „geistige Teil" des Liebesgefühls richtet die *Begierde* auf eine Person und legt sie fest. Er ist keine natürliche Entscheidung, sondern ein kulturelles Produkt; er ist das Ergebnis einer Entscheidung, die auf Phantasie und Geschmack basiert. Daher kann Liebe nicht aus dem geschlechtlichen Begehren allein erklärt werden. Denn dieses ist kurzlebig und erlischt nach seiner Befriedigung. Im Unterschied zum bloßen geschlechtlichen Begehren, das von vielen Personen hervorgerufen werden kann, wird Liebe durch eine bestimmte Person und ihre Ausschließlichkeit als Liebesobjekt erregt. Dieses Gefühl wird zu einem erheblichen Teil durch die Einbildungskraft bewirkt, mit deren Hilfe das sexuelle Verlangen an einen Menschen gebunden wird. So gesehen, entsteht Liebe aus dem Begehren, das das Begehren des anderen wünscht, und

richtet sich auf das Imaginäre. Hier zeigt sich bereits die bis in die Gegenwart bestimmende Unterscheidung zweier Elemente, deren Verschränkung die Liebe ausmacht, die jedoch bis heute selten so deutlich gesehen wird.

Der Begriff „Sexualität" erscheint m. W. erstmals 1820 in dem Titel des Buches von August Henschel „Von der Sexualität der Pflanzen". Das Buch stellt eine botanische Untersuchung zur Fortpflanzung von Pflanzen dar, die parallel zu der von Tier und Mensch gesehen wird. Hier heißt es: „Als höchstes Resultat steht nun die sexuelle Pflanze, ein Wesen tierähnlicher Art, in der Funktion der Vermehrung da, und dies ist nicht die Frucht einer hypothetischen Voraussetzung, sondern die Betrachtung selbst hat es uns gelehrt ... (so) erkennen wir die Sexualität des Gewächses" (Henschel 1984, S. XI). Der in diesem Kontext eingeführte Begriff dringt in den seit dem 18. Jahrhundert geführten Diskurs über das Geschlechtliche, auf den ich später noch näher eingehen werde, und faßt ihn entsprechend zusammen. Ein Begriff ist gewonnen, der neutral und wissenschaftlich klingt, der ohne Scham verwendet werden kann, der allerdings mit seiner Akzentuierung der Fortpflanzung und der biologischen Seite des Geschehens eine Einengung vornimmt, die eine Belastung darstellt, deren Nachteil in der eifrigen Rezeption des Begriffes nicht wahrgenommen wurde und unter der die Verwendung des Begriffs leidet. Noch heute beinhaltet der Begriff die Betonung der physischen Seite des Geschehens. Von den einen wird diese als Befreiung von überkommenen Hemmungen und als Möglichkeit des Genusses ungebrochener Lust gepriesen, von den anderen als Reduktion der Liebe auf ihre physische Seite kritisiert. Der Begriff „Sexualität" ist ambivalent. Er verweist auf ein Spannungsverhältnis, das für den Menschen unter unseren kulturellen und zivilisatorischen Bedingungen konstitutiv ist.

Die Relativität des Sexuellen

Die Relativität des Sexuellen von Männlichkeit und Weiblichkeit ist grundlegend. Sie zeigt sich, folgt man den Überlegungen Wolfgang Wicklers (Wickler 1969), bereits bei den einzelligen Lebewesen, läßt sich die Tierreihe aufwärts weiterverfolgen und gilt uneingeschränkt beim Menschen, bei dem kulturelle Faktoren die Differenzierungen zwischen männlich und weiblich bestimmen. Dazu zwei Beispiele:

Im Darm einer amerikanischen holzfressenden Schabe lebt ein Geißeltierchen mit Namen *Trychonympha*. Im Sexualakt dringt das männliche Individuum von hinten durch eine besondere Plasmazone in das weibliche Individuum und verschmilzt mit ihm. Ein typisches Trychonymphaweibchen hat in seinem hinteren Zellabschnitt viele zu einem dunklen Ring geordnete Körnchen. Das Männchen hat hingegen nur ganz wenige solcher Körnchen. Zwischen diesen Extremen gibt es zahlreiche Mischformen. Bei einer typischen Kopula dringt ein nur wenige Körnchen enthaltendes Männchen in ein viele Körnchen besitzendes Weibchen. Das wenige Körner enthaltende Männchen wird jedoch zum Weibchen, wenn es auf ein Individuum trifft, das noch weniger Körnchen enthält. So kommt es sogar vor, daß drei Individuen kopulieren, wobei das mittlere, das in das vordere dringt, dem hinteren als Weibchen dient. Eine derartige relative Sexualität ist bei den niederen Pflanzen (Algen, Pilzen) und einzelligen Tieren häufig, kommt aber auch bei recht hochentwickelten Tieren vor.

Bei den Ringelwürmern, dem im Meer lebenden *Ophyotrocha puerilis*, gelten Tiere mit mehr als 20 Körpersegmenten als Weibchen. Werden diese in einem Versuch auf 5-10 vordere Segmente zurückgeschnitten, so werden sie wieder zu Männchen, bis sie die 20 Körpersegmente wiedererreicht haben und abermals zu Weibchen werden. Ein Fall von *Proterandrie*, also „Zunächst-Männlichkeit", die dann der Weiblichkeit weicht.

Aus diesen beiden Beispielen wird ersichtlich, daß es selbst bei den Tieren eine bis in die biologische Konstitution hineinreichende *Relativität der Sexualität* der Geschlechter und der sexuellen Rollen gibt. Noch deutlicher ist die Relativität des sexuellen Verhaltens beim Menschen. Sie wird durch diachronische, also historische Untersuchungen im Rahmen eines Kulturkreises, sowie durch synchronische Untersuchungen verschiedener Kulturen belegt. Von der historischen Relativierung sexueller Verhaltensweisen soll später noch die Rede sein. Als Beleg für die grundlegende Relativierung sexueller Verhaltensweisen durch synchronische Arbeiten soll an die bekannten, in letzter Zeit wieder kontrovers diskutierten kulturanthropologischen Untersuchungen von Margaret Mead (1970) erinnert werden. Danach scheinen Eigenschaften, die bei uns als feminin oder maskulin gelten, mit dem Geschlecht eher lose verbunden zu sein. So sollen etwa bei den Arapesh Männer und Frauen Verhaltensweisen entwickelt haben, die nach unseren kulturellen Vorstellungen eher als mütterlich-weiblich gelten. Demgegenüber sollen bei den Mundugumor Männer und Frauen eher aggressive, nach unseren Normen als männlich geltende sexuelle Verhaltensweisen zeigen. Und schließlich treffen wir nach Margaret Meads Ausführungen bei den Tschambuli auf sexuelle und sonstige Verhaltensweisen, die die in unserer Kultur im allgemeinen als männlich und weiblich geltenden Verhaltensweisen genau umdrehen. Die Frauen sind die Herrschenden, Sachlichen und Lenkenden, die Männer die Weicheren, gefühlsmäßig besser Ansprechbaren. Ohne auf die Problematik der diesen Untersuchungen zugrunde liegenden Kategorien eingehen zu können, sollen sie hier lediglich zur Verdeutlichung der Relativität des sexuellen Verhaltens dienen.

Für die Herausbildung jedes sexuellen Verhaltens bedarf es der Zuwendung und des sozialen Kontakts. Bleiben diese aus, so zeigen sich kaum überwindbare Störungen. Einen deutlichen Beleg für diese These bietet die Geschichte des 1800 gefundenen, etwa 12jährigen „Wilden von Aveyron", dessen Umformung in ein Kulturwesen mit den Mitteln der damaligen *Psychologie* und *Pädagogik* versucht wurde. Für unseren Zusammenhang gilt es, aus dem Bericht des verantwortlichen Arztes Itard einige Sätze festzuhalten (Malson u. a. 1972, S. 211 ff.): „Doch was im affektiven System dieses Knaben noch erstaunlicher und ganz unerklärlich zu sein scheint, ist seine Gleichgültigkeit gegenüber Frauen, inmitten der gebieterischen Regungen einer sehr ausgeprägten Pubertät ... Ich habe", fährt Itard fort, „diese so ersehnte Pubertät kommen oder vielmehr ausbrechen sehen und auch gesehen, wie sich unser junger Wilder in Begierden von äußerster Heftigkeit und erschreckender Kontinuität verzehrte, ohne daß er ahnte, welches ihr Ziel sei und ohne für irgendeine Frau auch nur das leiseste Gefühl einer Bevorzugung zu verspüren. Statt dieses expansiven Dranges, der ein Geschlecht zum anderen treibt, sah ich bei ihm nur eine Art von blindem und schwach ausgeprägtem Trieb, der ihn zwar die Gesellschaft von Frauen der von Männern vorziehen ließ, doch ohne daß sein Herz irgendeinen Anteil an diesem Unterschied hatte." Im weiteren berichtet Itard, wie Victor, so hatte man den Wilden von Aveyron genannt, unbehol-

fen versuchte, sich Frauen durch sanftes Hand-, Arm- und Kniedrücken zu nähern, „bis er spürte, daß seine unruhigen Wünsche wuchsen, statt sich durch diese seltsamen Liebkosungen zu beruhigen, und, da er das Ende seiner peinsamen Erregung nicht absehen konnte, plötzlich sein Verhalten änderte, mißmutig die Dame fortstieß, die er mit einer Art Begeisterung aufgesucht hatte, und sich sofort einer anderen zuwandte, bei der er sich auf die gleiche Weise verhielt." ... „Wenngleich", fährt Itard fort, „dieser unglückliche junge Mann seit dieser Zeit vom Aufruhr seiner Organe nicht weniger gequält wurde, so hat er doch aufgehört, in solchen ohnmächtigen Zärtlichkeiten eine Erleichterung für seine unruhigen Wünsche zu suchen." Statt dessen verfällt er in jähe Wutanfälle, in deren Verlauf er schreit, sich die Kleider vom Leibe reißt und seine Erzieherin kratzt und beißt, denen aber bald Traurigkeit und Niedergeschlagenheit folgen.

Auf eine detaillierte Interpretation dieses Dokuments muß verzichtet werden. Es verrät genausoviel über den Berichterstatter, sein Verhältnis zur Sexualität und die ihn leitenden pädagogischen Überzeugungen, wie über die geistige Situation um die Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jahrhundert und über den jungen „Wilden" von Aveyron. Erstaunlich die Prüderie des Berichts und der naive Glaube an die Omnipotenz der Erziehung! Für unseren Zusammenhang zeigt dieser Bericht eindringlich, daß sexuelles Verhalten Teil des allgemeinen sozialen, geistigen und sinnlichen Verhaltens des Menschen ist und daß bereits in den ersten Lebensjahren die Grundlagen dafür gelegt werden oder – wie in diesem Fall – ausbleiben. Offensichtlich ist sogar die Fähigkeit zu sexuellem Verhalten dem Menschen nicht von Natur aus einfach gegeben; vielmehr bedarf sie wie andere Fähigkeiten zu ihrer Entwicklung umfangreicher Lernprozesse.

Auf die besondere Bedeutung, die die in der Mutter-Kind-Beziehung stattfindenden frühkindlichen *Lernprozesse* auch für die Entwicklung des sexuellen Verhaltens haben, hat René Spitz hingewiesen (Spitz 1964). Nach seinen Untersuchungen spielten Kinder, die in einer harmonischen Mutter-Kind-Beziehung lebten, bereits im Verlauf des ersten Lebensjahres an ihren Genitalien. Kinder mit problematischen Mutter-Kind-Beziehungen taten dies seltener und Kinder ohne Mutter-Kind-Beziehungen unterließen diese Form der auto-erotischen Bestätigung in diesem Alter vollends und begannen damit erst im vierten Lebensjahr. Nach diesen Beobachtungen von René Spitz werden wir erst durch das erotische Zusammenspiel mit unserer ersten Bezugsperson zu sexuellen Wesen.

Lust und Moral – Selbsterkenntnis und Geschlecht

Michel Foucault hat in den kurz vor seinem Tode erschienenen Studien „Der Gebrauch der Lüste" und „Die Sorge um sich" zwei wichtige Untersuchungen zur Sexualität vorgelegt, die seine ihnen vorausgehenden Arbeiten entschieden weiterführen (Foucault 1986).

Im Mittelpunkt des ersten Bandes steht die Frage nach den Entwicklungen, die bereits in der *Antike*, in der griechischen Klassik, dazu geführt haben, daß sich ein Individuum als *sexuelles Subjekt* begreift. Warum haben Individuen begonnen, ihr Begehren zu untersuchen, sich als Wesen zu begreifen, die durch ihr Begehren und die Art, wie sie sich dazu verhalten, konstituiert werden? Mit diesem Problem verbindet sich die Frage, wie sich der Mensch zu sich selbst verhält und wieweit er in der Lage ist, den Wahrheitsgehalt dieses Verhältnisses zu sich selbst zu

erfassen. Entscheidend für die gesamte kulturelle Entwicklung Europas ist, daß der Mensch beginnt, sich als geschlechtliches Wesen zu problematisieren und das sexuelle Verhalten und die Lust zum zentralen Gebiet der Entwicklung und Ausformung der Ethik zu machen. Die ethische Reflexion bildet sich im Nachdenken über die folgenden vier miteinander verschränkten Themenkomplexe: 1. das Verhältnis zum Körper und zum Sexuellen; 2. das Verhältnis zur Ehefrau und zur Ehe; 3. das Verhältnis des Mannes zu Knaben und der Homosexualität sowie 4. das Verhältnis zur Wahrheit.

Die Problematisierung der Lust und damit die Selbstproblematisierung des Menschen in lebenspraktischer und ethischer Hinsicht erfolgt in bezug auf den *Körper* und das Sexuelle mit Hilfe einer ausgearbeiteten Gesundheitslehre, in bezug auf die Ehe mit einer detaillierten ökonomischen Lehre vom Haushalt, in bezug auf das Verhältnis von Mann und Knabe mit detaillierten Vorstellungen über Erotik. Die ethische Reflexion richtet sich auf das Zusammenspiel zwischen dem Geschlechtsakt, der Lust und dem Begehren. In der Antike ist das Sexuelle nichts Schlechtes. Vielmehr ist es natürlich, zur Erhaltung des Menschen erforderlich. Nur der sexuelle Exzeß gilt als negativ und soll mit Hilfe von Regeln vermieden werden, die um so mehr erforderlich sind, als das Sexuelle aufgrund seiner Natur dazu neigt, exzessiv zu werden. Nur mit Hilfe bestimmter Regeln kann man Herr des Sexuellen werden. Zwar muß man es als Bedürfnis akzeptieren, jedoch darf man sich ihm nicht ausliefern. Man muß es zum rechten Zeitpunkt und in der rechten Form leben. Diese rechte Form zu finden, setzt die Arbeit des Selbst an sich voraus. Das Selbst muß in der Lage sein, den anderen Teil des Menschen zu beherrschen, der zu ihm in einer antagonistischen Beziehung steht. Verlangt wird, daß man Sieger über sich selbst wird. Nur wenn man Herr seiner Triebe ist, ist man frei und kann die Wahrheit erkennen. Sich selbst und sein Begehren zu bestimmen, sein Haus zu führen und seine Liebesangelegenheiten zu meistern, ist die Aufgabe des Menschen.

Für diesen Versuch, sein Schicksal in die Hand zu nehmen, gibt es bereits in der Klassik codifizierte Regeln und Ratschläge. Mit ihrer Hilfe soll die im Sexuellen enthaltene Gewalt und Unberechenbarkeit, in der das Leben den Tod berührt, eingedämmt werden. Foucault nennt diesen Bereich *Diätetik*.

Der zweite Bereich, in dem es um die Gestaltung des Sexuellen geht, ist die *Ökonomie* in Ehe und Hausgemeinschaft. Hier entstehen bestimmte Anforderungen und Pflichten, deren Erfüllung ebenfalls einen kontrollierenden Umgang mit dem Sexuellen erfordert. Hier wird die asymmetrische Beziehung zwischen Mann und Frau noch deutlicher. Der Mann ist der Vorstand des Hauses. Er hat sexuelle Freiheiten, die der Frau, von der Treue erwartet wird, nicht eingeräumt werden. Trotz der Ungleichheit der Geschlechter wird hier demnach eine reflektierte, durch Gesetze und Sitten gesicherte Einschränkung des Triebes erwartet. In diesem Bereich finden sich trotz im allgemeinen anderer Lebenspraxis bereits erste Zeugnisse, die von der wechselseitigen Treue von Mann und Frau als Grundlage der Ehe ausgehen, die damit nicht länger als neues und spezifisches Postulat der christlichen Moral angesehen werden kann.

Der dritte Bereich, der zum Ausgang psychischer und ethischer Reflexionen wird, ist das Verhältnis des Mannes zum Knaben, die *Knabenliebe*, die von Foucault etwas überspitzt als *der* Bereich der *Erotik* bezeichnet wird. Es geht um die Frage, was erlaubt ist und was nicht. Trotz der sexuellen Freizügigkeit der griechischen Klassik hat hier auch die Entsagung ihren Platz – man denke an den

Versuch des Alkibiades, den Sokrates zu verführen, und an dessen Widerstand. Möglicherweise war im vierten Jahrhundert vor Christi Geburt die Knabenliebe für Männer in erotischer Hinsicht besonders attraktiv. Allmählich, also etwa bis zum zweiten Jahrhundert nach Christi Geburt, verlor dieser Bereich an Bedeutung, wobei wahrscheinlich auch die Aufwertung der Ehe mit den entsprechenden Ansprüchen zwischen Mann und Frau eine Rolle spielte.

Die drei genannten Bereiche – Diätetik, Ökonomie und Erotik – haben Einfluß auf die Liebesdinge, die *Aphrodisia*. In ihnen muß der Mensch sich zu sich selbst verhalten. Mit seiner Herausbildung als sexuelles Subjekt konstituiert er sich zugleich als ethisch handelndes Individuum.

In Foucaults zweiter Studie „Die Sorge um sich" werden die im ersten Band angesprochenen Fragen für die ersten beiden Jahrhunderte nach Christi Geburt weiterverfolgt. Mit Hilfe der Analyse der Klassifikation der Lustträume des Artimedor werden Träume als Ausdruck eines sich mehr und mehr differenzierenden Inneren angesehen. Dabei werden drei Arten von Träumen identifiziert: *die mit den Gesetzen konform sind*, die *gegen sie* und die *widernatürlich* sind. Zu den gegen die Gesetze verstoßenden Träumen gehören Inzestträume; zu den widernatürlichen gehören Träume, in denen Fellatio oder Cunnilingus oder lesbische Liebe eine Rolle spielen. In der Analyse dieser Traumklassifikation wird deutlich, daß es in der Antike vor allem um die Konstitution des Mannes als sexuelles Subjekt geht. Männlich sein bedeutet aktiv sein und Herr über sich und den Sexualpartner sein. Passiv sein – und das bestätigen auch die Untersuchungen von Paul Veyne – ist für den Mann verachtenswürdig. Passiv sein ist Sache der Frauen und Sklaven. Diese Einstellung gilt ungebrochen auch in der virilen Kultur Roms in den ersten beiden Jahrhunderten nach Christi Geburt.

Immer stärker bildet sich eine Kultur des *Individuums*, eine Kultur des *Selbst* heraus, die vom Individuum die Regulierung seines sexuellen Verhaltens verlangt, eine Entwicklung, die die europäische Geschichte bis in die Gegenwart bestimmt. Um das Sexuelle beherrschen zu können, also einen Teil des Menschen durch einen anderen lenken zu können, muß die Entwicklung des Selbst zum Gegenstand der Reflexion, ja zur Arbeit werden.

Vor allem in den ersten beiden Jahrhunderten nach Christi Geburt kommt es zu einer Aufwertung der *Ehe*, die allmählich zu einer öffentlichen Institution wird. Man will Herr über sich, seine häusliche Gemeinschaft und die anderen werden und als solcher anerkannt sein. Die Aufwertung der Ehe geht auf den Einfluß der Stoiker zurück. Sie betonen den spezifischen Charakter dieser eine sexuelle Lebens- und Wohngemeinschaft bildenden Institution und stellen die Bedeutung der affektiven Bindungen zwischen Mann und Frau für den Bestand der Gemeinschaft heraus. Damit geht einher die Forderung, den sexuellen Verkehr auch für den Mann auf die Ehe einzuschränken und so die Ehe zum ausschließlichen Ort geschlechtlicher Liebe zu machen. So entsteht bereits in den ersten beiden Jahrhunderten nach Christus die Programmatik für eine Ethik der ehelichen Existenz, die den folgenden drei Gesichtspunkten genügen soll: kein Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe; keine ausschließliche Bindung des ehelichen Geschlechtsverkehrs an die Lusterfüllung; Geschlechtsverkehr mit dem Ziel, Nachkommen zu haben.

Mit dieser Programmatik der ehelichen Liebe – wie sie sich etwa bei Plutarch findet – geht eine Umwertung der Knabenliebe einher. Während diese im vierten Jahrhundert vor Christi Geburt noch als rein, wahr und seelenbezogen angesehen

wurde und die Liebe zwischen Mann und Frau als niedrig und vulgär galt, so ändert sich diese Einstellung nun. Die Knabenliebe wird abgewertet; die Liebe zwischen Mann und Frau gewinnt allmählich die erotisch-seelische Qualität, die zuvor eher der Knabenliebe vorbehalten war. Eine neue *Erotik* entsteht, die eindeutig heterosexuell ist und durch die Polarisierung zwischen Mann und Frau bestimmt wird. Ansatzweise zeichnen sich hier bereits Züge einer Ethik ab, die das *Christentum* weiterentwickeln und differenzieren wird, und für die Enthaltsamkeit, eheliche Treue und Ablehnung der Knabenliebe zentral sind.

Bereits in der Antike kommt also dem Sexuellen eine besondere Rolle bei der Herausbildung des Individuums und seiner Fähigkeiten zur Selbststeuerung und Selbstbestimmung zu. Auch wurde deutlich, daß die christliche Moral Vorläufer in der Antike hatte, die das Christentum aufnahm und integrierte.

Die Zurichtung des Körpers, Repression der Sexualität versus Ausweitung des sexuellen Diskurses

Die „sexuelle Revolution" der 60er Jahre richtete sich auf die Befreiung der Sexualität. Der damalige Diskurs ging davon aus, daß mit der Entstehung der bürgerlichen, kapitalistisch organisierten Gesellschaft eine *Repression* des Sexuellen erfolgt sei. Im Namen des Leistungsprinzips als der bestimmenden Form des Realitätsprinzips sei es zur Subsumierung der Partialtriebe unter die Herrschaft der Genitalität gekommen, die es nun im Interesse einer erfüllten Sexualität zu entmachten gelte. Man setzte mit Marcuse seine Hoffnungen in eine herrschaftsfreie Gesellschaft, in der es im Verlauf der Selbstregulierung der Sexualität zu ihrer „Selbstsublimierung" kommen sollte.

Man begriff die Geschichte der letzten 200 Jahre als eine Geschichte zunehmender *Rationalisierung* und *Disziplinierung* des Körpers, in deren Verlauf der Unterdrückung des Sexuellen besondere Bedeutung zukam. In dieser Zeit lernte man, sich von den Affekten zu distanzieren und Abstraktionsvermögen und Rationalität hoch zu werten. Der Körper wird zu einem Arbeitswerkzeug, dessen Einsetzbarkeit in der sich ausweitenden bürgerlichen Industrie zu einem zentralen Kriterium des Umgangs mit ihm wird.

Die „pädagogische Maschine" bemächtigt sich der Kinder und vergrößert den Abstand zwischen ihnen und den Erwachsenen. Fähigkeiten wie die zur Langsicht und Selbstkontrolle gewinnen an Wichtigkeit. Eine strenge Erziehung der Kinder soll den Schutz vor Müßiggang und sittlichem Fehlverhalten garantieren. Sie soll die Fähigkeiten sichern, die das Bürgerkind braucht, um sich in der Gesellschaft zu behaupten. Dazu gehören auch innerweltliche Askese, Sparsamkeit und Konsumenthaltung. Man lernt, die Befriedigung von Bedürfnissen aufzuschieben, die Lust der Leistung unterzuordnen und persönliches Glück der Pflichterfüllung hintanzusetzen. Ein bürgerlicher Sozialcharakter bildet sich heraus, in dessen Zentrum ein ausgeprägter ökonomischer Sinn steht: Ökonomie des Geldes, der Zeit, der Gefühle, des Lebens. Steigende Rationalisierung, Abstraktheit der Lebenszusammenhänge und autoritätsbezogene Unterordnung sowie wachsende Fremdbestimmung erscheinen als Folgen. Das „Andere der Vernunft" (Böhme/Böhme 1983) gerät aus dem Blick. Der Anspruch auf Universalität vernichtet das Individuelle und Konkrete. Die zunehmende Verwissenschaftlichung der Alltagswelt, die Verstaatlichung des sozialen Lebens, die Technisierung von

Arbeit, Verkehr und Kommunikation tragen dazu bei, daß immer mehr Rationalität realisiert wird, mit deren Wachsen aber auch Irrationalität und Unvernunft in zunehmendem Maße produziert werden. Angesichts dieser Entwicklung kann es heute nicht mehr nur darum gehen, das Projekt der Moderne zu vollenden; vielmehr kommt es darauf an, es zu revidieren.

Zweifellos haben die Arbeiten von Elias, Foucault u. a. gezeigt, daß im Verlauf der letzten 200 bis 300 Jahre des Zivilisationsprozesses die Disziplinierung des Körpers und seine Zurichtung für die Erfordernisse der Neuzeit bzw. der Moderne zugenommen haben. Daß dabei die Kontrolle des Sexuellen eine zentrale Rolle spielt, haben die Vertreter der Repressionshypothese deutlich gesehen. Das sich entwickelnde Militär-, Gefängnis- und Krankenhauswesen enthält zahlreiche Beispiele für den intensivierten Zugriff der gesellschaftlichen Macht auf Körper und Sinnlichkeit der Menschen. Die Geschichte der *Pädagogik* ist voller Beispiele für die Macht der Erziehung über die Sexualität des Kindes. Besonders augenfällig ist der Kampf gegen die *Masturbation*. Nicht weniger tiefgreifend sind viele andere Formen der Steuerung der Sinnlichkeit und Kontrolle des Körpers, die von Körperstrafen über Demütigungen bis zu den Alltagszwängen der allmählich immer umfassender werdenden Institution Schule reichen. Ziel ist der zur Selbststeuerung und Selbstkontrolle befähigte junge Mensch.

Folgt man den Untersuchungen des holländischen Historikers Jos van Ussel (1979), so setzt der in unseren Augen fast hysterische Kampf gegen die Selbstbefriedigung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein. Bis dahin spielt die Masturbation selbst in Beichtbüchern und Katechismen kaum eine Rolle. Nicht einmal bei Thomas von Aquin und Ignatius von Loyola findet sie Beachtung. Anders im 18. Jahrhundert. 1710 erscheint in England eine anonyme Schrift, möglicherweise des englischen Arztes Becker, mit dem Titel „Onanie, oder die abscheuliche Sünde der Selbstbefleckung und all ihre erschreckenden Folgen für beide Geschlechter, unter Berücksichtigung einiger Ratschläge für Geist und Körper". 1760 wird die französische Fassung des lateinisch geschriebenen Buches des französischen Arztes S. A. Tissor „De l'onanisme" publiziert. Hier wird Onanie nicht als sittliche Unzulänglichkeit, sondern als Krankheit begriffen. Tissots Schrift ist ein berühmter Markstein im Kampf gegen die Onanie. 1769 erscheint die erste deutsche Anti-Onanie-Schrift des Arztes Börner in Leipzig.

Mit Engagement werden die vorgetragenen Verdächtigungen und Urteile von den Pädagogen, besonders den Philantropen, aufgegriffen und zu einem festen Bestandteil der Erziehung gemacht. Nun meint man, das Böse entdeckt zu haben, und macht sich mit einem heute erschreckenden Eifer daran, es zu verhindern – als hinge das Heil der Jugend an der Vermeidung der Selbstbefriedigung. Dabei sind erstaunlicherweise selbst so bekannte Pädagogen wie Campe, Oest, Salzmann, Villaume für die Nebenwirkungen blind, die sie mit ihren Handlungen gegen die Onanie bewirken. Man entwickelt zahlreiche Maßnahmen, um dieser Versuchung Herr zu werden. Dazu gehören eine spezifische Diät, das Schlafen in kalten Räumen, das Anziehen eines Schlafanzugs, die Vermeidung von Nacktheit, der Verzicht auf Liebkosung der Kinder durch die Eltern. Doch damit nicht genug: Die Onanie, zu der man sehr unterschiedliche Aktivitäten wie die Masturbation, den unterbrochenen Beischlaf, den Mundverkehr und das Petting rechnet, wird als Selbstschwächung, ja Selbstbefleckung bezeichnet. Die Onanie wird zum Symbol für die Sexualität des Kindes und des Jugendlichen überhaupt, die sich dem Zugriff der Pädagogik immer wieder zu widersetzen versucht. Die zwanghaf-

ten, gerade auch im Abgrenzungskampf gegenüber dem Adel entwickelten Ordnungs- und Vernunftswünsche des aufsteigenden Bürgertums sind mit den im Sexuellen gegebenen Lustgefühlen und Verwirrungen unvereinbar. Sie erscheinen den im Traum von der vollständigen Erziehbarkeit gefangenen Pädagogen als Gefährdung ihrer eigenen Disziplinierungsbemühungen. Daher gipfelt der Kampf gegen die Onanie in dem stolzen Bericht Campes von einem Jungen, der sich einen Draht durch die Vorhaut bohrte und diesen so befestigte, daß Erektionen kaum mehr möglich waren – und wenn, nur unter großen Schmerzen (Rutschky 1977).

Der Kampf gegen die Selbstbefleckung gewinnt dadurch seine besondere Bedeutung, daß er zur Legitimierung des verstärkten Zugriffs der Pädagogen und überhaupt der Erwachsenen auf die Kinder dient. Im Namen des Anti-Onanie-Kampfes verlangt man die körperliche Abhärtung, die Aufgabe von Müßiggang, ein ausreichendes Maß an Arbeit, den Schutz vor Verführung, den Verzicht auf warme Federdecken und einen Aufenthalt im Bett ohne Schlaf. Man verlangt das Getrennt-Schlafen und die Reinlichkeit der Kinder sowie den Verzicht auf Kinderspiele, in denen sie Mann und Frau spielen. Man verlangt sogar, sie sollten nicht auf dem Rücken, sondern auf der Seite liegend schlafen, und fordert die Aufklärung „über die schrecklichen Folgen eines jeden Mißbrauchs der Zeugungsglieder" (Rutschky 1977). Die vermeintliche Gefährdung der Kinder durch Onanie dient Pädagogen und Eltern dazu, ein ausgeklügeltes Überwachungssystem zu errichten. Der sich herausbildende pädagogische Blick erscheint als der beste Garant dieser auf die Formung der Jugendlichen mit Nachdruck ausgerichteten Intentionen, in denen sich ein umfangreicher, die Pädagogik von nun an leitender Machtanspruch artikuliert (Wimmer 1984).

Zweifellos sind das Beispiele für eine Unterdrückung des Sexuellen und der damit verbundenen Gefühle, deren Auswirkungen die Generationen am Anfang des Jahrhunderts noch erfahren haben. Die mutmaßlichen Zusammenhänge zwischen sexueller Repression und politisch konservativem Verhalten bzw. der Entstehung von Untertanengeist und Faschismus sind verschiedentlich betont worden und werden noch näher zur Sprache kommen.

Heute muß man der Frage nachgehen, ob nicht die bürgerliche Gesellschaft neue Formen des Umgangs mit Sexualität entwickelt hat, deren repressiver Charakter nicht mehr in gleichem Maße augenfällig ist. In den sechziger und siebziger Jahren unseres Jahrhunderts sind in der Bundesrepublik eine Reihe von *Liberalisierungen* durchgesetzt worden: Lockerung von Rechtsvorschriften (z. B. Verbot von homosexuellen Handlungen), Anerkennung einer Jugendsexualität (Masturbation wird weitgehend akzeptiert); vorehelicher Geschlechtsverkehr wird ebenfalls toleriert; Toleranz auch gegen nicht zum Fortpflanzungsgeschehen gehörende Verhaltensweisen (z. B. Petting, oral-genitale oder sogar anale Kontakte). Ob und inwieweit aber diese Liberalisierungen dem Menschen ein höheres Maß an Lust verschaffen, ist offen. Offen ist auch, welche gesellschaftliche Funktion ein höherer Lustgewinn für immer mehr Menschen hat. Nach der Repressionshypothese wäre dieser Lustgewinn auch nur ein Mittel der Gesellschaft, die Menschen ihre gegebenen Lebensbedingungen besser aushalten zu lassen. – Doch machen wir uns nichts vor: In jedem Fall verlangt ein kulturelles Leben die Sublimierung des Triebes. Positionen, die dies leugnen, sind in Gefahr, einem neuen Rousseauismus das Wort zu reden.

In „Sexualität und Wahrheit" hat Foucault 1977 darauf aufmerksam gemacht, daß die Repression des Sexuellen im Verlauf der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft von vielen Äußerungen und Publikationen begleitet worden ist, in denen vom Sexuellen in einer Form die Rede ist, die vor dieser Zeit unmöglich gewesen wäre. Innerhalb weniger Generationen entsteht ein *sexueller Diskurs*. Wie entsteht diese Form des Sprechens über das Sexuelle? Wie bildet sich ein Erkenntnisbereich heraus, der mit dem Wort „Sexualität" bezeichnet wird? Wie entsteht ein Gültigkeit beanspruchendes Wissen, bei dessen Herausbildung religiöse Institutionen, pädagogische Handlungen, medizinische Techniken und Familienstrukturen zusammenwirken?

Auf dem Hintergrund dieser Fragen läßt sich die Hypothese von der Repression des Sexuellen als Teil des Diskurses der Unterdrückung begreifen, in dem der moderne Puritanismus mit seinen Untersagungen und seiner Existenz-Leugnung des Sexuellen kritisiert und daraufhin befragt wird, welchen Gewinn derjenige hat, der in dieser Weise über das Sexuelle spricht. Dem, der die Repression geißelt, gelingt es, sich im Sprechen ein wenig ihrer Macht zu entziehen. Vielleicht antizipiert er eine mögliche künftige Freiheit. So sprach man noch vor einigen Jahren kaum vom Sex, ohne sich dabei eines Bewußtseins zu rühmen, das sich der herrschenden Ordnung widersetze, das subversiv sei und das durch eine Kritik der unzulänglichen Gegenwart eine bessere Zukunft antizipiere.

Der Gewinn, den wir aus der Beteiligung an diesem Diskurs haben, liegt darin, daß wir unterschiedlich hochwertige Ziele im Sprechen zusammenziehen. „Den Mächten widersprechen, die Wahrheit sagen und den Genuß versprechen; Aufklärung, Befreiung und vervielfachte Wollüste aneinander binden; einen Diskurs halten, in dem die Wißbegierde, der Wille zur Änderung des Gesetzes und der erhoffte Garten der Lüste verschmelzen – ohne Zweifel liegen hier die Gründe für die Beharrlichkeit, mit der wir vom Sex in Begriffen der Unterdrückung sprechen" (Foucault 1977, S. 16). Erstaunlicherweise nimmt diese Form des Sprechens über das Sexuelle häufig die Form einer Predigt an. Man kritisiert die alte Ordnung, ihre Heuchelei und preist den unmittelbaren und authentischen Sex. Doch verhindert nicht bereits der Diskurs „den Fall einer Gesellschaft zu prüfen, die seit einem Jahrhundert lautstark ihre Heuchelei geißelt, redselig von ihrem eigenen Schweigen spricht und leidenschaftlich und detailliert beschreibt, was sie nicht sagt, die genau die Mächte denunziert, die sie ausübt, und sich von den Grenzen zu befreien verspricht, denen sie ihr Funktionieren verdankt" (Foucault 1977, S. 18)?

Gegen die Hypothese von der *Repression* des Sexuellen ergeben sich drei Einwände. Es ist fraglich, ob sie historisch haltbar ist; auch wäre nachzuweisen, daß sich in unserer Gesellschaft die Mechanik der Macht wirklich in erster Linie der Unterdrückung bedient. Schließlich wäre zu überprüfen, in welchem Ausmaß dieser sexuelle Diskurs selbst zur Ordnung der Unterdrückung gehört. Inwieweit diese Einwände die Repressionshypothese in Frage stellen, ist beim gegenwärtigen Wissensstand kaum entscheidbar. Doch sensibilisieren sie auf jeden Fall für die Entstehungsbedingungen und die Auswirkungen des Repressionsdiskurses und den in der „Diskursivierung des Sexes" enthaltenen Umgang mit der Macht. Zweifellos stellt die „Diskursivierung des Sexes" ein effizientes Verfahren der Selbstentblößung und Selbsterforschung dar und fördert die Ausdehnung der Kontrolle oder auch Selbstkontrolle bis ins Innerste der Menschen. Indem man sich am Sexualitätsdiskurs beteiligt und das ehemals Geheime öffentlich macht,

wird man selbst zum Wirkungsfeld dieses neuen Sexualitäts-Dispositivs, das sich rasch in Familie und Schule ausweitet und in dessen Namen es zur Verfolgung der sich immer mehr artikulierenden vielfältigen peripheren Sexualität kam. Die Ausführungen über den Kampf gegen die Onanie waren dafür ein Beispiel.

Die im 19. Jahrhundert entstehende *Sexualwissenschaft* leistet ebenfalls einen Beitrag zur Ausweitung und Differenzierung des sexuellen Diskurses. Hier geht es um die Entwicklung des sexuellen Wissens, nicht jedoch im Sinne einer *ars erotica*, die in Europa nur ansatzweise entfaltet ist, sondern im Sinne der Gewinnung und Sicherung eines wissenschaftlichen, den Sex verfügbar machenden Wissens.

Nach der Analyse Foucaults versucht die Macht, Einfluß auf die Sexualität zu gewinnen. Unter Macht versteht er „die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; diese Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen, und deren große Linien und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern" (Foucault 1977, S. 113).

Die so bestimmte Macht bindet die Sexualität an sich. Neue Figuren erscheinen: „Die nervöse Frau, die frigide Gattin, die gleichgültige oder von mörderischen Obzessionen gequälte Mutter, der impotente, sadistische oder perverse Gatte, die hysterische oder neurasthenische Tochter, das frühreife und bereits erschöpfte Kind, der junge Homosexuelle, der die Ehe verweigert oder seine Frau schlägt" (Foucault 1977, S. 133). Die Macht verwendet im 19. Jahrhundert im Bereich der Sexualität vier große Strategien, um sich durchzusetzen: die Sexualisierung des Kindes, die Hysterisierung der Frau, die Spezifizierung der Perversen und die Regulierung der Bevölkerung.

Orgasmuszentrierung und Simulation

Mit dem Entstehen der Sexualwissenschaft rückt der *Orgasmus* allmählich ins Zentrum des Sexuellen und des sexuellen Diskurses. Dies gilt noch nicht für die Zeit der ersten Geburt der Sexualwissenschaft im 19. Jahrhundert, die durch die Namen Heinrich Kaan und von V. Krafft-Ebing mit seiner „Psychopathia sexualis" von 1886 charakterisiert ist, in der es zunächst um die Beschreibung und Klassifizierung sexueller Devianzen ging. Die zweite Geburt der Sexualwissenschaft fand in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts statt. 1922 entdeckte Wilhelm Reich (1969, S. 286) die „orgastische Potenz". Natürlich waren diese Erkenntnisse nicht ohne die Arbeiten Freuds zur Entdeckung bzw. Wiederentdekkung der kindlichen Sexualität, zur Zentrierung der Partialtriebe auf eine entwikkelte Genitalität und zur von der Kultur verlangten Sublimierung der sexuellen Energie möglich. Darüber hinaus entwickelte sich in den 20er Jahren in Berlin das Magnus Hirschfeld-Institut mit seinen umfangreichen sexualwissenschaftlichen Forschungen.

Die Orgasmuszentrierung der Sexualwissenschaften nach ihrer zweiten Geburt ist kaum bestreitbar. Freud schreibt noch: „Wir sind derzeit nicht im Besitze eines allgemein anerkannten Kennzeichens für die sexuelle Natur eines Vorgangs,

es sei denn wiederum die Zugehörigkeit zur Fortpflanzungsfunktion, die wir als zu engherzig ablehnen müssen" (Freud 1969, S. 311). Reich geht hier schon weiter: „Die Orgasmusfunktion wird zum Gradmesser des psycho-physischen Funktionierens deshalb, weil sich in ihr die Funktion der biologischen Energie ausdrückt" (Reich 1969, S. 286).

Noch stärker rückt der Orgasmus ins Zentrum des Sexuellen bei Kinsey: „Andererseits ist der Orgasmus ein bestimmtes und spezifisches Phänomen, das im allgemeinen bei der Frau ebenso erkennbar ist wie beim Manne. Es diente uns daher als konkrete Einheit ... Der Orgasmus unterscheidet sich von allen anderen im Leben eines Tieres auftretenden Erscheinungen, und das ‚Vorhandensein eines Orgasmus' kann gewöhnlich, wenn auch nicht immer, als Beweis für die sexuelle Natur einer Reaktion gelten" (Kinsey 1954, S. 48, S. 103).

Während Freud noch sein Nicht-Wissen der sexuellen Natur eines Vorganges eingestand und Reich in ihm die biologische Energie überhaupt ausgedrückt fand, gilt der Orgasmus nun Kinsey „als Beweis für die sexuelle Natur einer Reaktion". Für Kinsey ist der Orgasmus die Operationalisierung des Sexuellen, der seinerseits weiter durch die Identifikation bestimmter physiologischer Konstellationen operationalisierbar gemacht werden kann.

Mit der empirischen Erforschung des sexuellen Verhaltens – zum Teil unter Laboratoriumsbedingungen – geht eine Tendenz zur Veröffentlichung des bisher Intimen einher, die dazu führt, daß das nun Offensichtlich-Intime besser genormt und kontrolliert werden kann. Wahrscheinlich vollzieht sich heute die *Normierung* der Sexualität über ihre Diskursivierung, zu der auch wissenschaftliche Forschungsergebnisse einen erheblichen Beitrag leisten.

Der gesellschaftliche Aufwand zur Kodifizierung und Normierung des sexuellen Verhaltens und damit der scheinbar intimen Innenräume der Menschen ist beträchtlich. Deutlich zeigt dies auch der von Klaus Eichner und Werner Habermehl erstellte, 1978 erschienene „Ralf-Report", der „Ersten repräsentativen Analyse sexueller Lebensformen", in der 2000 Männer und Frauen in der Bundesrepublik Deutschland nach ihrem sexuellen Verhalten befragt werden. Frappierend die Gleichförmigkeit der Antworten. Man spricht *eine* Sprache, um sein Begehren, seine Wünsche und seine Erlebnisse zu artikulieren. So redet man vom Vor-Spiel – man beachte das Wort –, das für die beiderseitige Befriedigung als wichtig gilt. Dazu gehören Küssen, Streicheln, häufig auch Fellatio und Cunnilingus. Darauf folgt der Koitus: Hier wird getreu über die verschiedenen Stellungen und den Stellungswechsel sowie über die bevorzugten Arten der Penetration und ihre Dauer berichtet. Schließlich wird vom „Nach-Spiel" gesprochen. Um möglichst nicht als verklemmt, sondern als vielseitig erfahren zu erscheinen, kommt es darauf an, viele Stellungen auszuprobieren, als garantierten sie die Intensität des Erlebens. Entscheidend jedoch ist für fast alle Befragten Qualität und Häufigkeit des Orgasmus. Ein Beispiel für viele: Eine zwischen 21 und 30 Jahren alte verheiratete Angestellte mit drei Kindern berichtet:

„Am häufigsten liegt mein Partner auf dem Rücken, und ich bin oben, ich mache zunächst langsame, dann schnellere kreisende Bewegungen (mit Phantasie) – komme (in) zwischen zwei und fünf Minuten zum Orgasmus. Mindestens fünf bis sechs Orgasmen, dann (wenn ich genug habe) drehe ich mich auf den Rücken und mein Partner macht zu Ende. Pro Tag ca. zwei bis zehn Orgasmen. Monatlich ca. 40 Orgasmen. Analverkehr ganz selten" (Eichner/Habermehl 1978, S. 123).

Solche Aussagen angemessen zu interpretieren, ist schwierig. Denn nichts wissen wir von der Sprachfähigkeit der jungen Frau und dem Kontext, in dem diese Antwort gegeben wurde. Wir haben nur diese Worte, die vieles bedeuten können. Daher will ich mit aller Vorsicht drei Einschätzungen wagen. Einerseits scheinen derartige Aussagen Ausdruck einer gewissen sexuellen Liberalität zu sein, sonst könnte man sicherlich nicht so offen beschreibend sprechen. Andererseits erschreckt der hier zum Ausdruck kommende mechanistische, instrumentelle Charakter der Vereinigung. Schließlich überrascht der stolze Ton, in dem von der Zahl der Orgasmen berichtet wird. Es wirkt, als brauche die Befragte sie, um sich der eigenen (sexuellen) Erlebnisfähigkeit zu versichern und zu zeigen, wie leistungsstark und wie vorzüglich sie als Frau sei. Ähnliche Aussagen finden sich übrigens in diesem Bericht auch zum sexuellen Verhalten von Männern.

Der „Ralf-Report" enthält viele Zeugnisse, bei denen man den Eindruck hat, Sex sei zur Arbeit geworden, bei der dem Partner und dem eigenen Anspruchsniveau Leistungen wahrscheinlich auf Kosten der Lust zu erbringen sind. Die *Partialisierung* und *Instrumentalisierung* des Körpers bzw. einzelner Körperteile sind unübersehbar. Der Orgasmus gibt den vielfältig Verunsicherten die Gewißheit, in der Ordnung zu sein – ein erfülltes Leben zu führen. Er ist die Norm, die als Anspruch belastet, deren Erfüllung aber von Unsicherheit und Zweifel entlastet. Er scheint sichtbar zu sein, kann daher identifiziert werden und als Garant erfüllten sexuellen Lebens gelten. Erst allmählich erschüttern Zweifel aus dem Umfeld der Frauenbewegung und aus der therapeutischen Arbeit die zentrale Stellung des Orgasmus im Sexuellen.

Mit der immer weiter gesteigerten Sichtbarmachung und Versprachlichung des Sexuellen ist das Sexuelle *obszön* geworden. Der Drang nach Ausstellung des Nichtausstellbaren, nach Sichtbarmachung des Nichtsichtbaren ist das Obszöne der Sexualität heute. Werbung und Pornographie sind die Vehikel des Obszönen. In pornographischen Filmen dient das meist sichtbar hervorgebrachte Ejakulat als Garant von Orgasmus und Lust, obwohl Darsteller und Zuschauer wissen, daß Lust und Befriedigung hier nur simuliert werden. Die Simulation hat das Sexuelle in Besitz genommen. Man spielt vorgegebene Rollen nach und versucht so, Gefühle zu wecken, die nie da waren oder die sich bereits wieder verflüchtigt haben. Man simuliert, um die Leere einer funktional gewordenen Sexualität nicht zu empfinden, um sich selbst zu täuschen. Simulacren der sexuellen Erfüllung überall: im Fernsehen, im Film – im Leben selbst. Immer weiter wird das Sexuelle ins Obszöne und in die Simulation getrieben. Immer stärker nähert es sich der *Implosion*.

„Sex im Cyberspace" ist zu einem Schlagwort geworden, in dem die Implosion des Sexuellen ihren deutlichen Ausdruck findet. Im Unterschied zu den erotischen und pornographischen Sendungen, die in den Nachtstunden über den Bildschirm des Fernsehers flimmern, und in denen sich das Geschehen vor dem Betrachter zweidimensional als Bild vollzieht, ermöglicht der *Cyberspace* die Fiktion eines virtuellen Raums, in den der Zuschauer bzw. sein „Stellvertreter" eintritt. Wie entsprechende Versuche zeigen, kann der Zuschauer hier zum Interaktionspartner werden. Bilder können mit Bildern Sex haben. Der Zuschauer kann – zum „handelnden Bild" geworden – mit anderen „handelnden Bildern" in allen möglichen (und unmöglichen) Positionen kopulieren. Intime erotische Wünsche sind bildlich inszenierbar und scheinbar erfüllbar. Durch das Überstreifen spezieller Anzüge soll ein körpernahes Erleben des Bildersex möglich werden; denn

mit ihrer Hilfe werden Tast- und Berührungserfahrungen simuliert. Wenn die Geliebte im *Cyberspace* das Bild unseres Körpers streichelt, überträgt der Anzug ihre Berührungen auf unsere Haut. Sehen, Hören und Tasten sollen die Simulation sexueller Spiele unterstützen, damit eine Hyperrealität entsteht, vor deren Reiz die körperliche Begegnung mit einem anderen Menschen verblaßt. Befürworter des *Cybersex* verweisen auf seine Vorteile im Bereich der Hygiene: Kein Speichel, kein Blut – kein Aids. „Safer-Sex" mit Bildern in virtuellen Räumen. Keine Irritation durch einen anderen Menschen mit divergierenden Gefühlen und Empfindungen. Die Welt der Bilder macht den anderen überflüssig: ungebrochenes Begehren in störungsfreien Räumen.

Die neue Liebesunordnung

Diesen Titel haben Pascal Bruckner und Alain Finkielkraut einem Buch gegeben, das eine heftige Polemik gegen die Dominanz der Genitalität und die Orgasmuszentrierung der Sexualität enthält. Beide werden in Zusammenhang mit der Unterdrückung der Frau gebracht. Der Orgasmus wird als Valiumersatz, als doppelte Tötung, nämlich als Tötung des Verlangens und als Tötung der Lust bezeichnet. In der Orgasmuszentrierung der Sexualität sehen die Autoren eine Apotheose des Funktionalismus und eine übertriebene Wertschätzung des utilitaristischsten aller Körpermechanismen. Entschieden wenden sie sich gegen den Traum der sexuellen Revolution von der Herstellbarkeit eines Gleichgewichts zwischen Begehren und Macht, zwischen der Unberechenbarkeit des Triebes und den gesellschaftlichen Zwängen der Arbeit. Sie wenden sich gegen den Versuch, das Ziel des Begehrens in seiner momentanen Befriedigung zu sehen und damit gegen die Vorstellung, die der Orgasmuszentrierung zugrunde liegt. Das *Begehren* ist keine Krankheit, von der man geheilt werden muß. Es ist konstitutiv prinzipiell nicht zu befriedigen und ein kaum veränderbarer Bestandteil des Menschen. Wenn man vom Sex das Heil, ja die Erlösung im religiösen Sinne erhofft, wird zuviel erwartet. Alle Gefühle werden im Sex zusammengefaßt und in bezug auf ihn bewertet. Es entsteht ein „orgastischer Realismus", eine *Übersexualisierung* der Welt, die den Verzicht auf Innovationen und Improvisationen nahelegt.

Das Schicksal der Geschlechter ist die Dominanz der männlichen Sexualität. In der Pornographie und in der Prostitution kommt sie dem *Mann* ungebrochen entgegen. Dort hofft der Mann, dem zu begegnen, was ihm seine Phantasie als wünschenswert vorspielt, bis er erfährt, daß er das Ersehnte dort gerade nicht findet, da alles inszeniert ist, um ihn einer Täuschung aufsitzen zu lassen. Weder in der Pornographie noch in der Prostitution begegnet er der Frau. Eine Playboy-Karrikatur bringt diese unvermeidliche Verfehlung der Frau und das Zurückgeworfenwerden des Mannes auf sich selbst so zum Ausdruck: Ein Mann schläft mit einer Frau, die er mit einem Bild zugedeckt hat, einem Bild seines Begehrens, das die Frau und ihr Begehren ihm verdeckt. Das Verlangen des Mannes und seine Lust sind die Norm.

Der gegenwärtigen Liebesordnung fehlt es nicht an orgastischer Potenz, jedoch an Komplexität und Differenziertheit des Liebesgefühls. Es gibt keine Liebes-, sondern lediglich eine *Sexkultur*. Die im Rahmen sexueller Emanzipation entwickelte Vorstellung von der Aufhebung der Tabus und dem dadurch erreich-

baren Glück scheint sich nicht zu erfüllen. Denn die Aufhebung jedes Tabus schafft neue Tabus. An *jeder* Grenze findet sich der Wunsch, sie zu überschreiten.

Das Problem liegt in der Eingrenzung des Sexuellen auf das Genitale, in der Eindämmung der alle Schranken überschreiten wollenden Erotik und des ihr innewohnenden Begehrens, das von seiner Unerfüllbarkeit weiß und aus diesem Wissen die Kraft zur Liebe nimmt, ohne diese auf Sexualität zu reduzieren. Doch die Reduktion von Liebe auf Sex findet große Zustimmung. Denn sie trägt dazu bei, die Unsicherheit der Liebe und die quälende Sehnsucht des Begehrens zu vermeiden. Beim Sex weiß man, was man hat, und gibt sich zufrieden.

Die neue Liebesunordnung kann nur dort entstehen, wo sich die Erotik des Mannes vom Männlichkeitscode lossagt, wo der Mann wieder – so Bruckner/Finkielkraut – seine *Polymorphie* entdeckt, wo er sich nach dem Zerfall des ehelichen Modells des Gefühls, des androgenen Modells des Koitus und des genitalen Modells des Geschlechts mehr der Lust der *Frau* öffnet, von der erwartet wird, daß sie nicht so sparsam, so atemlos und so knapp wie die Lust des Mannes ist. Dem Anderssein der Lust der Frau soll sich der Mann hingeben, anstatt sie durch seine Dominanz, in der er die Frau mit ihrem Geschlecht gleichsetzt, zu zerstören. Daraus ergibt sich, „daß die Männer sich von der homosexuellen Einseitigkeit ihrer Erotik lösen; daß sie sich nicht mehr im Akt verlieren, um anschließend wieder zu sich zurückzufinden, heimzukehren in ihre gewohnte Welt und aus diesem kurzen Besuch in der Unterwelt zusätzliches Prestige und noch größere Macht zu beziehen, daß sie aufhören, die Frauen als jenes kleine Außen zu betrachten, in dem sie sich zu vergessen vorgeben, um ihr eigenes Innen besser zu sichern und ihren Machtanspruch nachdrücklicher zu unterstreichen" (Bruckner/Finkielkraut 1979, S. 226).

Die neue Liebesordnung soll eine Unordnung sein, in der man den bisherigen Normen der Liebe und des Sexes zu entkommen sucht. In ihr soll – ein alter Mythos – die Frau wieder bestimmend werden; sie soll den Mann zu neuen Erlebnissen führen. Dazu sollen auch Erfahrungen aus der tantrischen Liebeskunst herangezogen werden: der Koitus reservatus etwa, der durch den Verzicht auf schnelle Lust und Leidenschaft Befriedigung wachsen läßt. Doch damit nicht genug: Die Genitalisierung soll der Aufmerksamkeit auf den ganzen Körper und seine Erregbarkeit weichen. Neue Formen der Liebe und des Genusses werden erprobt, in denen das „Verlangen nach der gegenseitigen Fremdheit, das sich nie verringernde Nichtwissen um den Anderen erhalten bleiben" soll. In dieser neuen Liebesunordnung soll Raum für die Koexistenz, die absolute Gleichwertigkeit sexueller Minderheiten sein. Es muß ein „Nebeneinander aller Gefühlsakkorde als Anerkennung der ganzen Affektvielfalt, als des Strebens nach einer Kompatibilität aller sexuellen Entfaltungsweisen" geben. „Die neue Unordnung zerschlägt nicht die Ordnung, sie nimmt lediglich ihren Ultimaten die Überzeugungskraft und schmälert ihren Einfluß; sie zersetzt weniger ihre Inhalte (eine bestimmte Art von Sexualität und von Lust) als die hierarchischen Beziehungen zwischen ihnen, also die Wirkung des Liebescodes" (Bruckner/Finkielkraut 1979, S. 317). Sie tritt für eine Tolerierung aller Unvereinbarkeiten ein im Sinne des Nietzschewortes „wo nichts wahr ist, ist alles erlaubt".

Literatur

ARIÈS, Ph. u. a.: Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit, Frankfurt/M. 1984. BATAILLE, G.: Der heilige Eros, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1974. BAUDRILLARD, J.: Agonie des Realen, Berlin 1978. BAUDRILLARD, J.: Der symbolische Tausch oder der Tod, München 1982. BOHME, G./BOHME, H.: Das Andere der Vernunft, Frankfurt/M. 1983. BRUCKNER, P./FINKIELKRAUT, A.: Die Liebesunordnung 1979. EICHNER, K./HABERMEHL, W.: Der Ralf-Report. Das Sexualverhalten der Deutschen, Hamburg 1978. FOUCAULT, M.: Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt/M. 1986. FOUCAULT, M.: Die Sorge um sich, Frankfurt/M. 1986. FOUCAULT, M.: Sexualität und Wahrheit, Frankfurt/M. 1977. FREUD, S.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. In: Freud, S.: Gesammelte Werke, Bd. 11, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1969. HENSCHEL, A.: Von der Sexualität der Pflanzen, Breslau 1820. HÖRISCH, J. (Hg.): Ich möchte ein solcher werden wie... Materialien zur Sprachlosigkeit des Kaspar Hauser, Frankfurt/M. 1979. KAMPER, D./WULF, Ch. (Hg.): Das Schicksal der Liebe, Weinheim 1988. KENTLER, H. (Hg.): Sexualwesen Mensch, Hamburg 1984. KINSEY, A.: Das sexuelle Verhalten der Frau, Berlin 1954. MALSON, L./ITARD, J./MANNONI, O.: Die wilden Kinder, Frankfurt/M. 1972. MEAD, M.: Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften, Bd. 1-3, München 1970. PAGLIA, C.: Die Masken der Sexualität, München 1995. REICH, W.: Funktionen des Orgasmus, Köln 1969. ROUSSEAU, J.-J.: Emil oder Über die Erziehung, Paderborn/München/Wien/Zürich 1981. ROUSSEAU, J.-J.: Julie oder Die neue Héloise – Briefe zweier Liebender aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen, Berlin 1922. RUTSCHKY, K. (Hg.): Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1977. SPITZ, R. A.: Zum Problem des Autoerotismus. In: Psyche 18, H. 5 (1964), S. 241-272. USSEL, J. v.: Sexualunterdrückung, Geschichte der Sexualfeindschaft, 2. Aufl., Gießen 1979. WICKLER, W./SEIBT, U.: Männlich weiblich. Der große Unterschied und seine Folgen, München 1983. WICKLER, W.: Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe, München/Zürich 1969. WIMMER, M.: Erziehung und Leidenschaft. Zur Geschichte des pädagogischen Blicks. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Der Andere Körper, Berlin 1984, S. 85-101. WULF, Ch. (Hg.): Lust und Liebe. Wandlungen der Sexualität, München 1985.

Eckart Liebau

Generation

Generation ist ein sperriger Begriff. Einerseits gehört er zu den meistgebrauchten, selbstverständlich benutzten Begriffen in den Sozialwissenschaften, der Erziehungswissenschaft und im pädagogischem Alltag; die Rede vom Generationenverhältnis und vom Generationenkonflikt gehört zu den Standardtopoi (Flitner 1984; Hornstein 1983). Andererseits zeigen sich bei näherer Hinsicht höchst unterschiedliche Begriffsverwendungen. In pädagogisch-anthropologischen Kontexten lassen sich mindestens drei deutlich zu unterscheidende Generationsbegriffe finden, ein historischer, ein genealogischer und ein genuin pädagogischer. Der sozialpolitische Generationenbegriff, wie er der Rede vom „Generationenvertrag" zugrunde liegt, wird hier nicht behandelt (Winterstein 1980).

Der Begriff Generation wird benutzt:

- zur Unterscheidung kollektiver historisch-sozialer Gruppierungen, die sich durch ihre gemeinsame Lage im historischen Raum, durch gemeinsame prägende Erlebnisse und durch gemeinsame Verarbeitungs- und Handlungsformen auszeichnen (historischer Generationenbegriff im Anschluß an Dilthey (1875) und Mannheim (1928) – so bei Fogt (1982) und Herrmann (1987));
- als Kategorie zur Unterscheidung der Abstammungsfolgen in Familien, wie sie aus dem Alltag und der Familiensoziologie bekannt sind (genealogischer Generationsbegriff, so bei Schmied (1984));
- als pädagogisch-anthropologische Grundkategorie im Anschluß an Schleiermacher (1826) (pädagogischer Generationsbegriff, so bei Sünkel (1985)).

Das theoretisch-systematische Verhältnis dieser Begriffe zueinander ist nach wie vor ungeklärt und offen; einstweilen werden sie, im jeweiligen Kontext mehr oder minder eindeutig definiert, nebeneinander benutzt. Gemeinsam ist den drei Begriffen lediglich ein Moment der Bestimmung: Immer geht es um *Alters- bzw. Altersgruppendifferenzen* und ihre Folgen. Es ist evident, daß in historisch-anthropologischem Zusammenhang auf keine der in den drei Begriffen angesprochenen Dimensionen verzichtet werden kann. Ob ein integrierter historisch-anthropologischer Generationsbegriff allerdings denkbar ist oder ob man sich mit der Situation divergenter Begriffsverwendungen abfinden muß, ist ebenso eine offene Frage wie die Frage danach, in welchem Verhältnis die drei Begriffe zueinander stehen.

Um diesen Fragen nachgehen zu können, ist zunächst eine präzisere Auseinandersetzung mit den bisher vorliegenden Generationsbegriffen nötig. Dabei bietet es sich zugleich an, auch die Fruchtbarkeit der Begriffe für aktuelle empirisch-pädagogische Fragen zu prüfen. Erst vor diesem doppelten Hintergrund lassen sich die beiden Fragen beantworten.

Die historisch-soziologische Dimension

Karl Mannheim hat als wesentliche Elemente einer Generation die gemeinsame Generationenlagerung, den Generationszusammenhang und die Generationseinheit bestimmt. Der historisch spezifische Erlebniszusammenhang in den für die politische und gesellschaftliche Haltung prägenden Jahren – in der westlichen Moderne etwa zwischen dem 17. und dem 25. Lebensjahr – sei es, der aus kontingenten, nur zeitlich zu unterscheidenden Altersgruppen Generationen als historisch definierte Erlebens- und Handlungseinheiten mache. Mannheim hat den Generationenbegriff bekanntlich in Analogie zum Klassenbegriff konzipiert; dementsprechend ist er durch objektive Merkmale (gemeinsame Zugehörigkeit zu einer Altersgruppe im historisch diskontinuierlichen Zeitraum: *Generationenlagerung*), durch praktische, Objektivität und Subjektivität verbindende Merkmale (gemeinsame praktische Betroffenheit durch schicksalhafte historische Konstellationen und Ereignisse: *Generationszusammenhang*) und schließlich durch subjektive Merkmale (gemeinsame, tendenziell interaktiv aufeinander bezogene Orientierungs- und Handlungsmuster: *Generationseinheit*) bestimmt. Nur die Verbindung eines (synchronen, strukturell orientierten) klassentheoretischen Ansatzes mit dem (diachronen, historisch orientierten) generationentheoretischen Ansatz kann danach zu einer wissenschaftlich tragfähigen Analyse bzw. zu einem angemessenem Verständnis von Generationsgestalten und den für sie konstitutiven und ihnen zugehörigen politisch-gesellschaftlichen Habitualisierungen führen. Hans Jäger (1977) für die Geschichtswissenschaft, Joachim Matthes für die Soziologie (1985), Ulrich Herrmann (1987) für die Erziehungswissenschaft haben die Aktualität und Unverzichtbarkeit dieses Generationenbegriffs in jüngerer Zeit hervorgehoben; Johannes Bilstein (1994) hat vor kurzem das Konzept für die Analyse alltagsästhetischer Phänomene fruchtbar gemacht.

Mannheims These besagt, daß die Mitglieder einer Generation durch kollektiv erlebte historisch-soziale Primärerfahrungen in ihrer sozialen Jugendphase so stark geprägt werden, daß sie eine Erlebnisgemeinschaft bilden; sie entwickeln vor dem Hintergrund historischer, epochenbestimmender Schlüsselerlebnisse ein „natürliches Weltbild", das die politischen und sozialen Haltungen in der Regel lebenslang prägt. Zwischen den Generationen finden sich dementsprechend deutliche Unterschiede in den kognitiven Weltbildern, ja im gesamten Habitus, also den Wahrnehmungs-, Urteils-, Deutungs- und Handlungsmustern. Die Diskontinuität der historischen Zeit wird als „selektive Lücke" zwischen den Generationen (Fogt 1982, S. 50) sichtbar. Die historische Entwicklung resultiert danach wesentlich aus der gesellschaftlichen Bearbeitung der Differenzen zwischen den Generationen; die jüngeren Generationen gelten dabei als die Motoren der Entwicklung.

Dieser Generationenbegriff berücksichtigt also explizit die spezifische soziale Lagerung in den Räumen der gesellschaftlichen Positionen und der Lebensstile (wenn Mannheim auch die Geschlechterdifferenz noch nicht behandelt) im spezifischen, Haltungen prägenden historischen Kontext. Er rekurriert also nicht nur, wie der Kohorten-Ansatz (Ryder 1965), auf die Altersgruppendifferenz: Erst aus dem Zusammenspiel von sozialer Lage, Geschlecht – so ist zu ergänzen – und Altersgruppe im durch *spezifische* Ereignisse bzw. Konstellationen bestimmten historisch-sozialen Epochen-Kontext lassen sich nach Mannheim generationskonstituierende Praktiken und Habitualisierungen einigermaßen plausibel erklären.

Die Unterscheidung von Generationenlagerung, Generationszusammenhang und Generationseinheit macht dabei darauf aufmerksam, daß die historisch gleiche Ausgangslage keineswegs zu gleichen Praktiken und Habitualisierungen führen muß: Ob die entsprechenden Altersgruppen, nach sozialer Lage und Geschlecht differenziert, das Kriegsende 1945 als Befreiung oder als Niederlage, die Adenauer-Ära als Restaurations- oder als (Wieder-)Aufbauzeit, die sozialliberale Reformperiode als Zerstörung oder als Modernisierung erlebt haben, hängt eben auch davon ab, in welchem Generationszusammenhang und, darüber hinaus, in welcher Generationseinheit die Menschen gelebt haben. Davon hängt es auch ab, welche Ereignisse zu „Schlüsselereignissen" werden, die die sozial differenzierten Generationsgestalten prägen können: Das KPD-Verbot mag für die Generationseinheit der gewerkschaftlich engagierten Jungarbeiter als politisches Erlebnis höchst bedeutsam gewesen sein; für die Generationseinheit der studierenden, nach Schelsky (1957) „skeptischen", nach Habermas u. a. (1967) „unpolitischen" Jugend der Zeit war vermutlich eher der 17. Juni ein Schlüsselereignis.

Der historisch-soziologische Generationenbegriff ist also ein sehr differenziertes Analyse-Instrument, das nur bei präziser Anwendung zu tauglichen Ergebnissen führen kann; die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes hat Fogt (1982) in seiner bemerkenswerten Studie unter Beweis gestellt.

Im öffentlichen Sprachgebrauch findet sich demgegenüber in der Regel ein radikal vereinfachtes Generationsverständnis; die bis heute alltäglichen Begriffsverwendungen, in denen komplette Altersgruppen unter ein Etikett gebracht werden – die Kriegs-, die Nachkriegs-, die Wohlstands-, die 68er-, die Krisengeneration etc. – sind aber prinzipiell zu pauschal. Sie schließen, so könnte man mit Mannheim sagen, aus der Generationenlagerung unmittelbar auf die Generation selbst. Die immer wieder neuen Versuche, zusammenfassende Begriffe zu finden, scheitern deshalb in schöner Regelmäßigkeit; die jüngste deutsche Diskussion über die „89er" (Leggewie 1995), die die Debatte über die „Narzißten" abgelöst hat, bietet dafür den aktuellen Beleg. Auf internationaler Ebene mag man an die absurde Diskussion über die „Generation X" denken. Unter einer generationstheoretisch differenzierenden Perspektive zeigt sich schnell, daß hier in der Regel bestimmte, das öffentliche Bewußtsein und die öffentliche Wahrnehmung besonders stark beeinflussende Gruppierungen beschrieben werden, deren Haltungen als allgemeine behauptet werden. Solche, von den Medien gern aufgegriffenen und aus ökonomischen Gründen ebenso gern verbreitete, Charakterisierungen beinhalten aber in der Regel nichts anderes als nach jeweiligem Marktbedarf schnell wechselnde Generationen-Bilder.

Versucht man nun, die von Mannheim entwickelte Begrifflichkeit für die Analyse der Gegenwart fruchtbar zu machen, so stößt man allerdings auf ein neues Problem: Während der Begriff „Generationenlagerung" weiterhin relativ problemlos angewandt werden kann, wird es schon beim „Generationszusammenhang" schwierig; ob „Generationseinheiten" überhaupt noch identifiziert werden können, ist auch theoretisch sehr fraglich. Denn aus der Jugend- bzw. allgemeiner: der Altersgruppenforschung wissen wir inzwischen um die wachsende Differenzierung auch quer zu den sozialen Gruppen; die Lebensstilforschung (Schulze 1992) hat darüber hinaus nachhaltig darauf aufmerksam gemacht, daß der früher sehr enge Zusammenhang zwischen objektiver gesellschaftlicher Lage im sozialen und historischen Raum und subjektiven Haltungen zumindest schwächer geworden ist. Die Entstandardisierung bzw. Biographisierung der Lebensläufe, das

soziale Ende der Normalbiographie, die wachsende Kontingenzerfahrung, die tendenzielle Verflüssigung von *Habitus-Formen* zugunsten von *Patchwork-Identitäten* stellen auch die Konstitution von Generationszusammenhängen und insbesondere Generationseinheiten in Frage; charakteristische Generationsgestalten mit tendenziell einheitlichem sozialen und politischen Habitus lassen sich in den einschlägigen Altersgruppen nicht ohne weiteres identifizieren (Liebau 1992). Wenn Enttraditionalisierung, Pluralisierung und Individualisierung – selbstverständlich unter Bedingungen struktureller Ungleichheit – als zentrale Kennzeichen *postmoderner Entwicklungen* angesehen werden müssen, wird die Rede von Generationseinheiten, die ja objektive Lagen, vorherrschende Praktiken und subjektive Haltungen umfassen, sehr schwierig.

Denn die epochentypische postmoderne Konstellation der *Risikogesellschaft* (Beck 1986) betrifft tendenziell die gesellschaftliche Praxis und das gesellschaftliche Bewußtsein aller Gesellschaftsmitglieder. Die Risiko-Erfahrung – auf technologischer, ökologischer, politischer, sozialer, individueller Ebene – ist eben gerade nicht altersgruppenspezifisch und damit generationskonstituierend; es ist ja ein Merkmal der neueren Entwicklung, daß Risiko-Erfahrung und Risiko-Bewußtsein quer zu den gesellschaftlichen Altersgruppen gewachsen sind, wenn sie auch, gewiß, in den jüngeren Altersgruppen noch stärker ausgeprägt sind als in den älteren. Aber Risikobewußtsein findet sich heute schon bei kleinen Kindern, selbstverständlich dann verstärkt bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen, aber eben auch bei Erwachsenen im mittleren Lebensalter, bei jungen und bei alten Alten. Die Modernisierungs- und Modernisierungsfolgenerfahrung bleibt nicht auf spezifische Gruppen der Jüngeren beschränkt. Sie wirbelt in dieser oder jener Form auch die überkommenen Habitusformen der Älteren auf. Daß z. B. eine ökologische Neuorientierung notwendig ist, gehört inzwischen zum allgemeinen gesellschaftlichen Wissen.

Was bleibt dann aber vom historisch-soziologischen Generationenbegriff übrig? Als unverzichtbar bleibt der Verweis auf die Generationenlagerung und damit auf die jeweiligen historisch-sozialen „Bedingungen des Aufwachsens" (Fend 1988) bzw. auf die Probleme, die sich den Jugendlichen und jungen Erwachsenen in diesem Zusammenhang stellen oder gestellt haben. Besonders wichtig gegenüber einseitig struktur-soziologischen Konzepten ist dabei die Betonung der historischen Dimension; die Konstellationen, auf die Jugendliche und junge Erwachsene treffen, sind eben nicht nur strukturell bestimmt, sondern auch historisch. Aufwachsen in der Bundesrepublik der 80er Jahre unterscheidet sich durchaus wesentlich vom Aufwachsen im Deutschland der 90er Jahre. Dementsprechend ist es nach wie vor angemessen, von, nach sozialen Kategorien entsprechend differenzierten, generationstypischen Problemlagen zu sprechen; aber man wird tendenziell keine einheitlichen Bewältigungsmuster mehr finden. Die Suche nach Generationszusammenhängen mag noch aussichtsreich sein, wenn man den Blick auf typische Praktiken der Lebensbewältigung richtet. Die Generationseinheiten jedoch als eindeutig identifizierbare soziale Großgruppen verflüchtigen sich unter postmodernen Bedingungen allmählich; sie werden tendenziell durch altersgemischte Stilgruppen abgelöst – Oma und Enkel können sich u. U. durchaus an der gleichen Rock-Musik erfreuen. Johannes Bilstein (1994) hat dies am Beispiel des Umgangs mit der Kunst nachdrücklich illustriert. Auf dieser Ebene verliert der historisch-soziologische Generationenbegriff für die Gegenwart gewissermaßen an gesellschaftlicher Substanz. Wie aber das Verhältnis der Alters-

gruppen zueinander zu denken ist und was das dann für das Aufwachsen in bestimmten historischen Zeiten bedeutet, ist damit natürlich noch nicht geklärt und kann auch im Rahmen dieses Artikels nicht geklärt werden.

Der historisch-soziologische Generationenbegriff richtet die Aufmerksamkeit auf makro-soziologische Zusammenhänge; der zweite hier zu behandelnde Begriff, der genealogische bzw. familiensoziologische, rückt dagegen mikro-soziologische Perspektiven in den Vordergrund. Allerdings zeigt sich schnell, daß auch sie nur im Rahmen makro-soziologischer Perspektiven angemessen behandelt werden können.

Die genealogisch-familiensoziologische Dimension

Eine historisch neue Generationserfahrung, immerhin, ist kennzeichnend für die heutigen Jugendlichen und jungen Erwachsenen: Sie sind die erste Generation, die im Durchschnitt bis zum frühen, immer häufiger sogar bis zum mittleren Erwachsenenalter mit zwei Elterngenerationen aufwächst – 30jährige mit zwei lebenden Großelternpaaren bilden keine absolute Ausnahme mehr.

Der genealogisch-familiensoziologische Generationenbegriff ist vergleichsweise eindeutig und einfach: Hier ist die Generationenfolge in der Familie bzw. der Verwandtschaft gemeint, also die Abstammungslinie im genealogischen Sinn. Dieser Begriff hat in unserem Kulturkreis, allem sozialen Wandel zum Trotz, an theoretischer Plausibilität wenig eingebüßt. Gewiß haben sich die Familienformen vervielfacht; gewiß sind damit auch die Verwandtschaftsverhältnisse und die familiären Beziehungsverhältnisse komplizierter geworden. Aber die genealogischen Linien lassen sich nach wie vor klar zeichnen. Hier ist also weniger der Begriff als vielmehr die empirische Entwicklung interessant.

Denn zweifelsfrei hat sich die Familie im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung deutlich verändert. Ich beschränke mich auf die Entwicklung der Familie in Deutschland; die allgemeinen Tendenzen gelten aber darüber hinaus mindestens für die modernen Gesellschaften westlichen Typs insgesamt. Die erste und wichtigste Voraussetzung dafür ist die markante Verlängerung der Lebenserwartungen. Sie hat zur Folge, daß erstmals in der Geschichte die *Dreigenerationenfamilie* zur Normalität, ja selbst die Viergenerationenfamilie nicht zur Ausnahme wird. Für Kinder, die heutzutage aufwachsen, ist es normal, daß sie wenigstens bis zum Alter von 20 oder 25 Jahren, häufig aber darüber hinaus, mit Großeltern aufwachsen. In der frühen Kindheit werden immer häufiger auch noch Urgroßeltern erlebt. Die Entwicklung der Drei- oder Viergenerationenfamilie ist ein Produkt der Moderne. Im Gegensatz zu verbreiteten Ideologien handelt es sich hier um eine im Blick auf die massenhafte Verbreitung historisch sehr junge Erscheinung.

Die Verlängerung der Lebenserwartungen hat sehr weitreichende Folgen. Sie konstituiert nicht nur das Alter als eine neue, ausgedehnte und in sich gegebenenfalls wiederum in das junge und das alte Alter gegliederte Lebensphase; sie konstituiert auch neue Familienverhältnisse. Gemeinsam mit der durchschnittlichen Verringerung der Kinderzahlen bewirkt sie eine Neustrukturierung der durchschnittlichen Lebensverläufe. Aus dem traditionellen Zwei-Phasen-Modell wird das Drei- bzw. Vier-Phasen-Modell: Kindheit und Jugend, Familienphase, nachelterliche Gefährtenschaft im leeren Nest, Witwenschaft (Imhof 1990).

Im großen und ganzen läßt sich feststellen, daß bis zum Beginn dieses Jahrhunderts der Elterngeneration nur eine sehr kurze Zeitspanne zwischen der Verselbständigung des letzten Kindes und dem eigenen Todeszeitpunkt verblieb: Alter war eine kurze Übergangsphase der Vorbereitung auf den Tod, nach einem von Familie und Arbeit ausgefüllten Leben. Das Leben war dementsprechend in zwei Hauptphasen gegliedert; auf Kindheit und Jugend folgten Elternschaft und Familienleben in der Zweigenerationen-Familie; die ersten Kinder der dritten Generation konnten ggf. noch in deren Kleinkindzeit erlebt werden.

Heute hat sich demgegenüber die Situation radikal verändert. Frauen haben heute eine Lebenserwartung von mehr als 30 Jahren nach dem Flüggewerden des letztgeborenen eigenen Kindes; sie stehen dann also eher in der Mitte als am Ende ihres Lebens. Bei Männern ist die Tendenz ähnlich; allerdings ist deren durchschnittliche Lebenserwartung erheblich geringer. Daraus folgt, daß das traditionelle Zwei-Phasen-Schema heute für Frauen durch ein Vier-Phasen-Schema abgelöst wird bzw. worden ist: auf Kindheit und Jugend (etwa 20-25 Jahre) folgt die Phase von Familie und Elternschaft (etwa 20-25 Jahre); dann folgt die Phase der nachelterlichen Partnerschaft (etwa 20-25 Jahre); am Schluß ist eine längere Witwenschaft von etwa 8-10 Jahren zu erwarten.

Natürlich sind dies nur Durchschnittszahlen; im Einzelfall können die Verhältnisse sich vollkommen anders gestalten. Denn der beschriebene typisierte Verlauf basiert auf dem traditionellen *biographischen Ablaufschema*, insofern nur von einer Ehe und einer Familie im Lebenslauf ausgegangen wird: Das Leben in neuen Lebensformen oder in Zweit- oder Drittfamilien ist hier nicht vorgesehen. Auch die Zusammenfassung von Kindheit, Jugend und junger Erwachsenheit zu einer einzigen Phase ist eine radikale Vereinfachung, die nur um der Deutlichkeit des Modells willen akzeptiert werden kann. Die empirische Realität von Ehe, Familie und Lebensformen unterscheidet sich erheblich von dem idealtypischen Modell.

Dabei hat auch die Kern-Familie einen erheblichen Formwandel durchlaufen. Die Kinderzahlen sind deutlich zurückgegangen; heute ist das Einzelkind oder das Geschwisterpaar die Norm. Diese Entwicklung geht vor allem auf veränderte Motive beim Kinderwunsch zurück: Kinder werden heute vor allem aus immateriellen Motiven geboren. Es geht, so schreibt Rosemarie Nave-Herz, insbesondere um „die Befriedigung emotionaler Bedürfnisse ..., die Freude, sie (die Kinder) aufwachsen zu sehen; das Zärtlichsein" (Nave-Herz 1994, S. 22). Kinder in unserer Gesellschaft sind zumeist Wunschkinder zur Befriedigung von Sinnbedürfnissen und Gefühlswünschen von Erwachsenen; sie werden nicht aus materiellen Motiven – als Renten- und Pflegeversicherung, als Haushalts- und Wirtschaftsgehilfen, als Miterzieher oder als Erben – in die Welt gesetzt, wie das in früheren, insbesondere in vorindustriellen Zeiten häufig der Fall war, sondern „um ihrer selbst willen und/oder zur ... psychischen Bereicherung" (Nave-Herz 1994, S. 23) der Eltern.

Kinder sind heute vielfach gewissermaßen extrem aufwendige „Luxusgüter" – und dies nicht zuletzt in ökonomischer Hinsicht. Wenn man die geringen Kinderzahlen verstehen will, muß man auch diese ökonomische Dimension berücksichtigen. Denn hier schlägt sich auch die objektive Belastung der Familie mit mehreren Kindern nieder. Da die Kosten und die Arbeit für die Kinder ganz überwiegend von den Familien selbst aufzubringen sind, bedeutet jedes weitere Kind von vornherein eine massive Einschränkung des materiellen und zeitlichen Lebensstandards.

Die geringen Kinderzahlen tragen ihrerseits zu dem Vier-Stufen-Schema des Lebenslaufs bei. Wenn die letztgeborenen Kinder im Alter von 20 Jahren die Haushalte verlassen, sind die Mütter im Durchschnitt nicht älter als 48/49 Jahre. Die dadurch zusätzlich „gewonnenen Jahre" (Imhof 1981) müssen also gefüllt werden, und zwar auf gesellschaftlich akzeptable Weise. Die Berufstätigkeit bietet dazu die Chance. Es ist nicht zuletzt diese Entwicklung, die zur *Frauenberufstätigkeit* wesentlich beiträgt. Denn natürlich können die Frauen nicht erst zu diesem Zeitpunkt eine Berufstätigkeit, zumal eine qualifizierte, aufnehmen; die Berufstätigkeit kann vielmehr nur für wenige Jahre, für den Zeitraum der frühen Kindheit der Kinder, ganz unterbrochen werden, wenn ein Anschluß später gelingen soll.

Angesichts des großen privaten ökonomischen Reichtums der Großeltern-Generation in den oberen zwei Dritteln der Gesellschaft und der gleichzeitigen schlechten ökonomischen Lage der Kern-Familien mit – insbesondere mehreren – Kindern hängt die materielle Lage der mittleren und der Enkel-Generation häufig in erheblichem Umfang von den ökonomischen Transfer-Leistungen der Großeltern an die beiden nachfolgenden Generationen ab. Umgekehrt ist es nach wie vor eher die Regel als die Ausnahme, daß die mittlere Generation Pflege- und Versorgungsleistungen für die Großelterngeneration erbringt – bisher meist unentgeltlich, in Zukunft durch die Pflegeversicherung unterstützt. Für die Angehörigen der *Sandwich-Generation* ist also ein familiärer Doppel-Status kennzeichnend: Sie bleiben auch als Erwachsene Kinder bezogen auf ihre Eltern und sind zugleich selbst Eltern bezogen auf ihre Kinder. Angesichts der geringen Kinderzahlen wird dabei tendenziell aus dem traditionellen breit ausladenden Familien-Baum eine Bohnenstange: in der vertikalen Dimension immer länger, in der horizontalen immer schmaler. Familie wird immer mehr zu einem Lebenszusammenhang von Erwachsenen unterschiedlicher familiärer Generationen.

Aus der Forschung wissen wir bisher sehr wenig über die inneren Strukturen dieser neuen Drei- bis Vier-Generationen-Familien. Wir wissen wenig darüber, was es für Kinder bedeutet, mit zwei bis drei älteren Generationen aufzuwachsen; wir wissen wenig darüber, was es für die Sandwich-Generation bedeutet, zugleich Kinder- und Elterngeneration zu sein; wir wissen wenig darüber, was es für die Großelterngeneration bedeutet, mit zwei nachfolgenden Generationen zu leben. Hier klafft trotz erster interessanter Ansätze (Bertram 1991) in der Forschung eine riesige Lücke.

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist die Tatsache, daß familiärer Generationsstatus und sozialer Status sich stärker denn je entkoppelt haben: Die mittlere Generation behält den familiären Kinder-Status ggf. bis zum eigenen Renten-Alter. Die Ablösung der (Groß-)Eltern-Generation ist für den sozialen Status der Angehörigen der mittleren Generation inzwischen in der Regel irrelevant; sie ist kein definierendes Merkmal *sozialer Erwachsenheit* mehr. Das bedeutet eine radikale Veränderung gegenüber traditionalen Verhältnissen: Nicht Erbschaft und Nachfolge, sondern individuelle bzw. familiäre Lebensführung sind unter modern-postmodernen Lebensverhältnissen für den sozialen Status entscheidend. Das Leistungs- bzw. genauer: das Erfolgsprinzip gibt dabei noch immer den vorherrschenden, allerdings keineswegs alleingültigen Maßstab ab.

Der *genealogisch-familiensoziologische* Generationenbegriff muß daher weniger theoretisch neu definiert als vielmehr empirisch neu gefüllt werden. Die genealogischen Kategorien bleiben zwar bestehen; ihre empirische Bedeutung da-

gegen wandelt sich erheblich. Welche Bedeutung die Entwicklung zur Drei- bis Vier-Generationen-Familie für die tendenzielle Auflösung altersgruppenspezifischer Lebensstile hat, ist bisher nicht erforscht; es ist aber durchaus naheliegend, hier einen engen Zusammenhang zu vermuten. Wer über die Mitte seines Berufslebens hinaus oder gar sein ganzes Berufsleben lang zugleich im familiären Kontext Kind bleibt, wer also mehr als die Hälfte oder gar zwei Drittel seiner Lebenszeit in familiärer Hinsicht im Kinder-Status bleibt, wird wahrscheinlich eher geneigt sein, jugendliche Habitusformen beizubehalten, als derjenige, der im frühen oder mittleren Erwachsenenalter bereits zur ältesten Familiengeneration gehört und damit die volle Verantwortung zu übernehmen hat. Die vielbeschriebene Verjugendlichung des Erwachsenenlebens, die einen wesentlichen Hintergrund der Auflösung der historisch-soziologischen Generationen zugunsten von Lebensstilgruppen darstellt, hat vermutlich einen harten, bisher allerdings nicht erforschten familiensoziologischen Hintergrund.

Wie die gleichzeitig zu beobachtenden Phänomene der immer weiteren Ausdifferenzierung und Trennung der Altersgruppen (Böhnisch 1992; Flitner 1984) und der Entmischung der Altersgruppen zugunsten von Lebensstilgruppen (Wagner-Winterhager 1990; Schulze 1992) angemessen zu interpretieren sind, ist eine höchst interessante Forschungsfrage, die jedoch erst auf der Grundlage der entsprechenden soziologischen Differenzierungen (Bourdieu 1982) mit einiger Aussicht auf Erfolg angegangen werden kann; *die* Familie gibt es ebensowenig wie *die* Generation.

Die pädagogische Dimension

Fragt man nach dem pädagogischen Generationenbegriff, so landet man unweigerlich bei Schleiermachers Vorlesungen aus dem Jahre 1826. „Was will denn eigentlich die ältere Generation mit der jüngeren?" (Schleiermacher 1966, S. 9), hat er gefragt und diese Frage zum Ausgangspunkt seiner erziehungstheoretischen Überlegungen gemacht. Schleiermacher geht also im Gegensatz sowohl zum historisch-soziologischen wie auch zum familiensoziologischen Generationenbegriff von exakt zwei Generationen aus, einer „älteren" und einer „jüngeren". Die erzieherische Tätigkeit der älteren Generation dient dazu, die Angehörigen der jüngeren Generation als je einzelne zur Mitwirkung an der Vervollkommnung der menschlichen Verhältnisse zu befähigen; sie ist also ethisch motiviert. Sie hat gleichzeitig den Sinn der Ablösung der älteren Generation durch die jüngere – die jüngere Generation muß sich nach dem „Ende der Erziehung" am Werk der älteren beteiligen und dieses Werk dauerhaft fortführen. Nur so läßt sich historische Kontinuität und Entwicklung angesichts der Tatsache der Mortalität des Menschen sichern.

Bestandserhaltung und Entwicklung stehen somit im Vordergrund von Schleiermachers Überlegungen. *Erziehung* ist dafür da, die jüngere Generation möglichst rasch auf den Entwicklungsstand der älteren zu bringen, damit dann neue Entwicklungskapazitäten für die Vervollkommung des Zusammenlebens in Staat und Gesellschaft frei werden. Daß Vervollkommnung möglich und nötig sei, sieht Schleiermacher in der *menschlichen Natur*, im Gattungswesen, begründet, das auf das Gute angelegt sei; er argumentiert also mit einer anthropologischen Entelechie. Ziel der Entwicklung ist dementsprechend die ethisch bestimmte sittliche

Gemeinschaft, Ziel der Erziehung *Mündigkeit* als Kompetenz zur selbständigen Mitwirkung an der Gemeinschaftsentwicklung. Ver- bzw. Behüten, Gegenwirken und Unterstützen tragen dazu bei, daß der Educandus seine natürlichen Anlagen bestmöglich im Sinne des Erziehungsziels entwickeln kann. *Individualität* (soweit sie nicht böse ist) als Entwicklung der Eigentümlichkeit der Person und *Universalität* als Tüchtigkeit für die größeren sittlichen Gemeinschaften sollen dabei miteinander verbunden werden.

Dieses Konzept, das sich in radikal vereinfachter und popularisierter Form bis heute in den alltäglichen Erziehungsvorstellungen findet, ist genau solange in vollem Umfang plausibel, wie die Vorstellung haltbar ist, daß die entscheidende gesellschaftliche Entwicklungsarbeit durch die ältere Generation der Erwachsenen allein geleistet wird, die dementsprechend die jüngere zur Beteiligung am Gemeinschaftswerk zu qualifizieren hat. Es verliert genau in dem Moment an Plausibilität, in dem diese Voraussetzung ins Wanken gerät bzw. sich tendenziell auflöst, also in Zeiten der Diskontinuität und strukturellen historischen Wandels (Liebau 1995).

Solche historischen und kulturellen Umbrüche sind aber nichts Ungewöhnliches, sondern ein typisches Kennzeichen der Neuzeit. Spätestens mit Beginn der eigentlichen Moderne in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts haben sie sich von der Ausnahme zur Regel verallgemeinert. In unserem Jahrhundert haben sich die Entwicklungen noch einmal so beschleunigt, daß Kontinuität hauptsächlich als permanenter Wandel erscheint. Das hat insofern grundsätzliche Folgen auch für das pädagogische Verhältnis der Generationen, als nunmehr häufig die historisch jüngere der historisch älteren in vielen Hinsichten strukturell „voraus" ist. Das ist z. B. die entscheidende Bedingung für das moderne Phänomen „Jugend" und für postmoderne Lebens- und Aneignungsformen, wie sie schon von älteren Kindern (Böhnisch 1992), besonders aber von Jugendlichen und jungen Erwachsenen entwickelt werden; es ist gleichzeitig die entscheidende Voraussetzung für die Durchsetzung des Jugendlichkeits-Ideals, das ja inzwischen bis in die Altersgruppe der „jungen Alten" hinein weit verbreitet ist und kräftige Folgen für die Lebensführung zeitigt.

Bei historischen oder kulturellen Kontinuitätsbrüchen kann sich dementsprechend das pädagogische Generationenverhältnis umkehren. In modernen und postmodernen Strukturen wird dies tendenziell sogar von der Ausnahme zur Regel. Die jüngere Generation kann in zentralen Hinsichten zur pädagogisch älteren, die ältere zur pädagogisch jüngeren werden. Zahllose Beispiele lassen sich dafür anführen, etwa im Blick auf Technikbeherrschung, Mediennutzung, Lebensstilfragen, Geschmacksentwicklungen, Beziehungen zu Bildung und Arbeit. „Was will denn eigentlich die jüngere Generation mit der älteren?", wird hier häufig zur angemessenen Frage.

Andererseits bleibt die Situation im Kindesalter, etwa bis zum Ende der Grundschulzeit, doch einigermaßen eindeutig. Hier kann das pädagogische Generationenverhältnis im Sinne Schleiermachers noch relativ problemlos unterstellt werden. Denn hier bleibt das Erziehungsverhältnis im klassischen Sinn, also der *pädagogische Bezug* in der Eltern-Kind-Relation, deutlich dominant, wenn dieser Bezug auch selbst in diesem Alter schon – etwa durch Medien-Einflüsse – teilweise unterminiert wird. Aber schon bei den älteren Kindern im Kids-Alter wird es schwierig, im Jugendalter fast aussichtslos. Der neue Typus der „Verhandlungsfamilie", der sich in den letzten Jahrzehnten ausgebildet und nicht zuletzt unter

kräftigem pädagogischen Einfluß immer weiter ausgebreitet hat, deutet bereits darauf hin, daß der klassische pädagogische Bezug, sozial gesehen, in den auf das Kindesalter im engeren Sinne folgenden Altersstufen offenbar seinem Ende entgegengeht (Giesecke 1985).

Dies zeigt sich auch an der wachsenden Schwierigkeit, den Zeitpunkt des „*Endes der Erziehung*" und damit der Mündigkeit, des Erwachsenseins, soziologisch einigermaßen genau zu bestimmen. Dieser Zeitpunkt läßt sich nicht mehr eindeutig definieren. Auf der einen Seite finden sich Verfrühungen, etwa im Bereich der sozio-kulturellen Selbständigkeit, die häufig schon von Kids erreicht wird; auf der anderen Seite finden sich Verspätungen, etwa im Bereich der ökonomischen Selbständigkeit, die häufig erst im mittleren Erwachsenenalter, wenn überhaupt, erreicht wird. Wir finden also, den klassisch pädagogischen und den rechtlichen Normierungen zum Trotz, eine *Biographisierung* und innere Zersplitterung von Mündigkeit; zumindest diese Übergangsphasen sind durch eine diskontinuierliche und z. T. kontingente Mischung von Lernen im Status des „Educandus" und kompetenter Mitwirkung im Status der „Erwachsenheit" gekennzeichnet (Zinnecker 1990).

Erwachsene und junge Menschen, ältere und jüngere Generation, stehen heute in manchen Hinsichten strukturell vor gemeinsamen Bewältigungsaufgaben in Alltag, Arbeit, Bildung, Öffentlichkeit und Politik, für die sie ihre unterschiedlichen Ressourcen und Kompetenzen einsetzen können und müssen (Wagner-Winterhager 1990). Die Übergänge zwischen Erziehung und gesellschaftlicher Arbeit werden dabei fließend. Dementsprechend fließend werden die pädagogischen Generationenverhältnisse. Diese Prozesse näher zu untersuchen, ist eine der zentralen theoretischen und empirischen Aufgaben einer zeitgemäßen pädagogisch-historischen Anthropologie.

Ist ein integrierter historisch-anthropologischer Generationenbegriff denkbar?

Der Durchgang durch die drei vorherrschenden Generationenbegriffe macht deutlich, daß diese Begriffe nicht ineinander übersetzbar, nicht in einem Begriff zusammenfaßbar sind. Sie bezeichnen je unterschiedliche Sachverhalte, die nicht ineinander überführt werden können, auch wenn sie Beziehungen zueinander haben. Zwar kann kein Zweifel daran bestehen, daß die mit dem historischen, dem genealogischen und dem pädagogischen Generationenbegriff bezeichneten Sachverhalte gemeinsam sozialem Wandel im Sinne der gesellschaftlichen Modernisierung unterliegen; dennoch bleibt es dabei, daß die je angesprochenen Phänomene als strukturell und wesensmäßig different angesehen werden müssen. Der Generationenbegriff eignet sich nicht dafür, das Gemeinsame dieser Entwicklungen zusammenzufassen. Der gemeinsame Nenner liegt im Begriff der gesellschaftlichen Modernisierung; für die Fülle der Phänomene, die aus Alters- und Altersgruppendifferenzen resultieren, gibt es einstweilen keinen plausiblen gemeinsamen Begriff.

Eine elegante Lösung des begrifflichen Problems ist auch vorerst nicht in Sicht. Man wird sich dementsprechend damit zufriedengeben müssen, die drei Begriffe auch weiterhin nebeneinander zu verwenden; jeder für sich ist unverzichtbar, bezeichnet spezifische Sachverhalte und muß je für sich unter Berücksichtigung der historisch-sozialen Entwicklung weiterentwickelt werden.

Allerdings ist es möglich, eine phänomenologisch begründete Zuordnung der Begriffe unter anthropologischen Gesichtspunkten zu versuchen: Dabei zeigt sich dann interessanterweise, daß der *pädagogische Generationenbegriff*, wenn man ihn von seinen durch Schleiermacher definierten teleologisch-entelechischen Elementen befreit, die größte Reichweite aufweist. Er weist auf ein universales anthropologisches Muster hin. Alle denkbaren Gesellschaften haben das Problem der Kontinuität angesichts der Mortalität ihrer Einzelmitglieder; für alle denkbaren Gesellschaften stellt sich dementsprechend das Problem der Bestands- und Entwicklungssicherung, also das Problem der Erziehung der jüngeren Generation durch die ältere (Sünkel 1985); dies wird ja auch durch die postmodernen Entwicklungen nicht prinzipiell, sondern nur in Ausmaß, Formen und Reichweite verändert. Dementsprechend kann der pädagogische Generationenbegriff als der anthropologisch fundamentale angesehen werden.

Der *genealogische Generationenbegriff* weist demgegenüber nur eine geringere Reichweite auf: Denn die genealogischen Grundkategorien sind nur in biologischer Hinsicht universal, in gesellschaftlich-historischer Hinsicht aber außerordentlich plastisch, wie ein einziger Blick in die Ethnologie und ihre Rekonstruktionen der Verwandtschaftssysteme zeigt. Unseren gewohnten genealogischen Kategorien kann somit Universalität nicht zugesprochen werden. Sie gelten zwar für unseren Kulturkreis und haben insoweit eine sehr hohe soziale und historische Reichweite; sie sind aber nicht universal gültig.

Die geringste Reichweite hat der *historische Generationenbegriff* in der Fassung, die Dilthey, Mannheim und ihre gegenwärtigen Nachfolger ihm gegeben haben. In einem präzisen Sinn kann er nur für neuzeitliche, für moderne Gesellschaften verwendet werden. Auf traditionale Gesellschaften paßt die Begrifflichkeit nicht, da die entsprechenden Phänomene dort gar nicht anzutreffen sind. Dieser Generationenbegriff wird dementsprechend durch den aktuellen Strukturwandel auch am stärksten tangiert; es könnte sich längerfristig herausstellen, daß die mit ihm bezeichneten Phänomene lediglich Phänomene einer gerade zuende gehenden Großepoche unseres Kulturkreises sind bzw. gewesen sind. Dies betrifft besonders den Begriff der Generationseinheit.

Der Begriff der *Generationenlagerung* wird dadurch allerdings am wenigsten berührt – hier bleibt es bei Goethes berühmtem Einleitungswort aus „Dichtung und Wahrheit": „ein jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach außen betrifft, ein ganz anderer geworden sein" (Goethe 1982, S. 9).

Literatur

Beck, U.: Risikogesellschaft, Frankfurt/M. 1986. Bertram, H. (Hg.): Die Familie in Westdeutschland, Opladen 1991. Bilstein, J.: Kunst im Generationenspiel. In: Neue Sammlung 34 (1994), S. 645 ff. Böhnisch, L.: Sozialpädagogik des Kindes- und Jugendalters, Weinheim/München 1992. Bourdieu, P.: Die feinen Unterschiede, Frankfurt/M. 1982. Dilthey, W.: Über das Studium der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875). In: Dilthey, W.: Gesammelte Schriften, Bd. V, Stuttgart/Göttingen 1957, S. 31 ff. Fend, H.: Sozialgeschichte des Aufwachsens, Frankfurt/M. 1988. Flitner, A.: Isolierung der Generationen? In: Neue Sammlung 24 (1984), S. 345 ff. Fogt, H.: Politische Generationen, Opladen

1982. GIESECKE, H.: Das Ende der Erziehung, Stuttgart 1985. GOETHE, J. W. v.: Dichtung und Wahrheit. In: Goethe, J. W. v.: Werke, Bd. IX., hg. v. E. Trunz, München 1982. HABERMAS, J. u. a.: Student und Politik, 2. Aufl., Neuwied 1967. HERRMANN, U.: Das Konzept der „Generation". In: Neue Sammlung 27 (1987), S. 364 ff. HORNSTEIN, W.: Die Erziehung und das Verhältnis der Generationen heute. In: Zeitschrift für Pädagogik, 18. Beiheft, Weinheim 1983, S. 59 ff. IMHOF, A.: Die gewonnenen Jahre, München 1981. IMHOF, A.: Historische Entwicklung des Zusammenlebens. In: Arbeitsgemeinschaft für Gefährdetenhilfe und Jugendschutz in der Erzdiözese Freiburg (Hg.): Ich bin dir gut – wenn du mir nützt. Die Ökonomisierung zwischenmenschlicher Beziehungen, Freiburg 1990, S. 9 ff. JÄGER, H.: Generationen in der Geschichte. In: Geschichte und Gesellschaft 3 (1977), S. 429 ff. LEGGEWIE, K.: Die 89er, Hamburg 1995. LIEBAU, E.: Die Kultivierung des Alltags, Weinheim/München 1992. LIEBAU, E.: Überlegungen zu einer praxeologischen Bildungstheorie. In: Leonhard, H. W./Liebau, E./Winkler, M. (Hg.): Pädagogische Erkenntnis. Grundlagen pädagogischer Theoriebildung, Weinheim/München 1995. LIEBAU, E./WULF, Ch. (Hg.): Generation. Versuche über eine pädagogisch-anthropologische Grundbedingung, Weinheim 1996. MANNHEIM, K.: Das Problem der Generationen. In: Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie 7 (1928), S. 157 ff., S. 309 ff. MATTHES, J.: Karl Mannheims „Das Problem der Generationen" neu gelesen. In: Zeitschrift für Soziologie 14 (1985), S. 363 ff. NAVE-HERZ, R.: Familie heute, Darmstadt 1994. RYDER, N. B.: The Cohort as a Concept in the Study of Social Change. In: American Sociological Review 30 (1965), S. 843 ff. SCHELSKY, H.: Die skeptische Generation, Düsseldorf/Köln 1957. SCHLEIERMACHER, F. D. E.: Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826. In: Schleiermacher, F. D. E.: Pädagogische Schriften, Bd. 1, hg. v. E. Weniger u. Th. Schulze, 2. Aufl., Düsseldorf 1966, S. 1-369. SCHMIED, G.: Der soziologische Generationsbegriff. In: Neue Sammlung 24 (1984), S. 231 ff. SCHULZE, G.: Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt/M. 1992. SÜNKEL, W.: Theorie der Erziehung. Scriptum zur Vorlesung, zusammengestellt von E. Birzer, u. C. Sommer, Erlangen 1985. WAGNER-WINTERHAGER, L.: Jugendliche Ablösungsprozesse im Wandel des Generationenverhältnisses. In: Die Deutsche Schule 82 (1990), S. 452 ff. WINTERSTEIN, H.: Das System der Sozialen Sicherung in der Bundesrepublik Deutschland, München 1980. ZINNECKER, J.: Kindheit, Jugend und soziokultureller Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Büchner, P. u. a. (Hg.): Kindheit und Jugend im interkulturellen Vergleich, Opladen 1990, S. 17 ff.

Ulrich Herrmann

Familie

Die anthropologische Bedeutung von „Familie" im Kontext einer Historischen Anthropologie zu erörtern, hätte zur Voraussetzung, zunächst einmal eine Reihe unterschiedlicher realgeschichtlicher wechselseitiger Bedingungs- und Bedeutungszusammenhänge von Familien*konstellationen*, Familien*lebensformen* und Familien*erfahrungen* zu rekonstruieren. Das kann der Sache nach nur in historischen und kulturvergleichenden Analysen und Darstellungen geschehen, wie sie – neben den familienhistorischen Monographien und Sammelbänden – in den entsprechenden Kapiteln der zahlreichen Bände der Reihe „La vie quotidienne" vorliegen (Herrmann 1980). In diesem Handbuchartikel kann aber selbst davon keine knappe Zusammenfassung geleistet werden, da für unsere Kultur und Gesellschaft jene Familien*form* im Mittelpunkt stehen muß, die als Familien*norm* zugleich deren anthropologische Bedeutung formulierte: die bürgerliche Familie.

„Die" Familie gibt es nicht

Die vorliegenden Forschungen zeigen „Familie" als einen Sachverhalt, der – mit Max Weber zu reden – je nach historischer Epoche und in der jeweiligen sozial- und kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise in ökonomischer, politischer, juristischer, gesellschaftlicher und nicht zuletzt in kultureller Perspektive auf ganz unterschiedliche Weise bedingt, relevant und/oder intendiert erscheint:

- „Familie" kann durch eine *Wirtschaftsordnung* als intern funktionsdifferenzierte ökonomische Kooperative bedingt sein (z. B. im Handwerk, in der Landwirtschaft), für die gesamtgesellschaftliche Arbeitsorganisation relevant sein (z. B. durch Heim- oder Kinderarbeit), sie kann für bestimmte Verfügungsregelungen über Eigentum in bestimmter Form intendiert sein (z. B. Realteilung oder Anerbenrecht);
- „Familie" kann als Ordnung von Abhängigkeitsverhältnissen (z. B. der Frau und der Kinder vom Familienoberhaupt) durch eine *politische Ordnung* (von patriarchalisch organisierter Herrschaft) bedingt und für die Aufrechterhaltung dieser politischen Ordnung (einer patrilinearen Rechts-, Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung) in der jeweiligen Form relevant bzw. intendiert sein;
- „Familie" kann in einer *Rechtsordnung* als Eigentums- und Erbordnung bedingt, als Ordnungsfaktor stellvertretender Verantwortung relevant und als Element von Eigentumssicherung intendiert sein;
- „Familie" kann als Ordnung *sozialer Beziehungen* von Geschlechtern (Mann und Frau), von Generationen (alt und jung), von Selbständigen und Abhängigen durch den wirtschaftlichen, juristischen und gesellschaftlichen Kontext ihrer Existenz- und Funktionsbedingungen bedingt, aber ebenso für die Aufrechterhaltung dieser Rahmenbedingungen relevant sein, weswegen in einer

Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit die mit „Familie" verbundenen Intentionen alternativ kodiert sein können: einige Lebensformen von „Familie" werden privilegiert, andere diskriminiert;
- „Familie" in den alltäglichen Lebensvollzügen ist immer *kulturell* von spezifischen Lebensformen eines Kultur- und Sozialmilieus bedingt, und sie erscheint im Wechsel der Generationen für die Kontinuierung dieser Milieus nicht nur relevant, sondern hinsichtlich spezieller Kulturtraditionen innerhalb dieser Milieus auch intendiert.

„Familie" ist ein sozialer, ökonomischer, politischer, kultureller Sachverhalt, der sich durch eine Vielfalt von Lebens*formen*, Lebens*erfahrungen* und Lebens*deutungen* auszeichnet (Laslett/Wall 1972; Rabb/Rotberg 1973; Weber-Kellermann 1974; Conze 1976; Beuys 1980; Reif 1982; Schlumbohm 1983; Wall 1983). „Die" Familie gab und gibt es nicht. Es kann sich zum Beispiel um einen Familienverband („Sippe") handeln oder um die moderne Kernfamilie („Kleinfamilie"), um einen Personenverband, den wir „Verwandtschaft" nennen, oder um eine Gruppe von Menschen, die um einen Herd oder einen Tisch sitzen (woran noch der Sprachgebrauch im Französischen erinnert: *foyer* bedeutet „Herd" und „Haushalt"); es kann sich um das Zusammenleben mehrerer (blutsverwandter) Generationen und (nicht nur blutsverwandter) Familien unter einem Dach handeln („das ganze Haus", „Großfamilie"); der Verantwortungsbereich eines (männlichen) Familienoberhauptes („Hausvater") kann gemeint sein, der Wirkungsbereich einer Hausfrau und Mutter („Hausmutter") oder der Erlebnis- und Erfahrungsraum kleiner Kinder („Familienkindheit"); es kann sich um eine Wirtschafts- und Versorgungsgemeinschaft auch nicht-blutsverwandter Menschen („Haushalt") oder um eine Rechtsgemeinschaft handeln.

Demzufolge zeigen die historischen und kulturvergleichenden Analysen und Darstellungen eine Fülle von Sozialformen, die als „Familie" bezeichnet werden, und die jeweilige Betrachtungsweise läßt „Familie" in jeweils spezifischen sozialen, ökonomischen, kulturellen und affektiven Konstitutions-, Bedingungs- und Bedeutungszusammenhängen erscheinen (zusammenfassend: Mitterauer/Sieder 1977, 1982; Sieder 1987). Demzufolge kann es auch in anthropologischer Betrachtung nicht „die" Bedeutung von „Familie" bzw. von Familienerfahrung und Familienleben für Menschen geben; denn was sie als „Familie" leben und erleben, kann zum Beispiel ein statisches System von Rollen und Funktionen sein, die von Männern und Frauen, Alten und Jungen innerhalb einer traditionalen Kultur und Gesellschaft selbstverständlich übernommen, gelebt und weitergegeben werden (müssen): mit festgelegten Normen- und Verhaltenssystemen, festen Initiationsriten, streng limitierten Statuspassagen, fixierten „Bildern" und Symbolwelten des Erwachsenenlebens. Es kann sich aber auch um ein flexibles, offenes Gefüge von sozialen und affektiven Beziehungen und ausdifferenzierten Erfahrungsräumen in einer Gesellschaft handeln, in der die Auflösung und Neuformierung von Ehe- und Familienleben, das Kinderleben in Stieffamilien oder mit alleinerziehenden Elternteilen nichts ungewöhnliches und eine „Normalfamilie" nicht mehr die Norm ist; wo sich die überkommenen Geschlechtsrollenstereotypisierungen und Statuszuweisungen verwischen. Aber auch heute kann in der „westlichen" Gesellschaft und Kultur der Gegenwart noch dasjenige Familienmuster gelebt und erlebt werden, das vielfach als eine überzeitliche und universelle Norm betrachtet wurde und wird: die intimisierte und privatisierte „bürgerliche" Kernfamilie der beiden Ehegatten mit ihren (wenigen) Kindern.

Tatsächlich handelt es sich bei dieser Familienform in Geschichte und Gegenwart nur um eine unter vielen. Aber als die Familienform des Bürgertums wurde sie „die" moderne familiale Lebensform schlechthin: zunächst in Europa im 18. und 19. Jahrhundert im Zuge der Formierung des modernen Wirtschafts- und Bildungsbürgertums (Nipperdey 1983; Wehler 1987; Kocka 1987, 1988; Bildungsbürgertum 1985/89), der Ausprägung des dazu komplementären Habitus „Bürgerlichkeit" (Vierhaus 1981; Lepsius 1987; Herrmann 1989; Killy 1996) und der Etablierung der bürgerlichen Gesellschaft, sodann mit deren weltweiter Übertragung auf alle entwickelten Industriegesellschaften. „Die bürgerliche Familie" wurde als Lebensform und Lebensstil, als Regulierung des Sexuallebens und des generativen Verhaltens, mit der Gestaltung der kommunikativen und affektiven Ehegatten- und der Eltern-Kind-Beziehungen – besonders mit der Ausgestaltung einer affektiv aufgeladenen Kultur der Familiarität und Häuslichkeit und vor allem aber durch ihre Bedeutung für die Bildung der modernen Individualität und Subjektivität –, die universelle moderne Familiennorm schlechthin: In Europa hat das bürgerliche Familienmodell früh den Adel und im ausgehenden 19. Jahrhundert die Arbeiterschaft erreicht und für Jahrzehnte die sozialen Vorgaben für den Rechtsrahmen des Ehe- und Familienrechts gebildet (Limbach 1989), über Europa hinaus mit seinem Einfluß in anderen Kulturen und Gesellschaften nachhaltige Umstrukturierungsprozesse des sozialstrukturellen und mentalitären Wandels – Enttraditionalisierung, Mobilisierung, Modernisierung – in Gang gesetzt. (Zur Geschichte der bürgerlichen Familie: Müller 1969; Schwab 1975, S. 271 ff.; Flandrin 1978; Schlumbohm 1981; Rosenbaum 1978; 1982, S. 121 ff., S. 251 ff.; Herrmann 1987; Sieder 1987, S. 125 ff.)

Um die anthropologische Bedeutung der bürgerlichen Familie als Lebensform für die in ihr lebenden Personen und die in ihr etablierten Beziehungen verstehen zu können, ist eine kurze Verständigung nötig über das sozio- und psychogenetisch Spezifische der strukturellen Wechselwirkungen von bürgerlicher Gesellschaft bzw. Bürgertum auf der einen und Bürgerlichkeit als Lebensstil auf der anderen Seite (Elias 1969). „Die welthistorisch einzigartige Rolle des Bürgertums bei der Zersetzung des absolutistischen Königtums, der Auflösung der altständischen Gesellschaft und der Freisetzung der Marktkräfte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und im 19. Jahrhundert beruht auf der Kraft einer *Ordnungsidee* ... Zur Formierung des welthistorisch mächtigen Bürgertums bedurfte es eines *ideellen* Interesses, das die unterschiedlichen *materiellen* Interessen verbinden konnte. Dies ideelle Interesse wurde durch Intellektuelle artikuliert und mit den Machtmitteln des Wirtschaftsbürgertums durchgesetzt. Erst das Zusammenfallen einer Ordnungsidee mit den materiellen Interessen verschiedener Schichten ermöglichte deren Vergesellschaftung auf einer höheren Aggregatsebene sowie die Durchsetzung einer neuen gedachten Ordnung, die zugleich die materiellen Interessen freisetzen und legitimieren konnte. Die Idee der Bürgerlichen Gesellschaft entwickelt sich in der Aufklärung und umfaßt eine neue politische Ordnungsidee, eine neue Wirtschaftstheorie und eine neue Strukturvorstellung für die Gesellschaft. Aus der Doktrin der Volkssouveränität folgt der Selbstbestimmungs- und Selbstverwaltungsanspruch der politisch Qualifizierten, aus der klassischen Wirtschaftstheorie die Befreiung des Marktes von ständischen und staatlichen Regulierungen, aus der Gesellschaftstheorie die freie Interessenformierung

der naturrechtlich Gleichen. Dazu tritt die neue Bildungsidee des sich selbst bildenden und religiös nicht bevormundeten Individuums" (Lepsius 1987, S. 88 f.).

Die Wertideen des Bürgertums – Freiheit, Selbständigkeit, Selbstverantwortlichkeit – sind die Organisations- und Verfassungsprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft als einer Wirtschafts- und Rechtsordnung, in der die herausgehobenen Positionen nicht durch Herkunft und Geburt besetzt werden, sondern zu deren Erlangung Bildung, Qualifikation und Leistung das neue Rekrutierungsmuster bilden. Um diese Gesellschaftsordnung zu verwirklichen und auf Dauer zu stellen, muß ein spezifischer Vergesellschaftungsprozeß „den Bürger" hervorbringen: „Dem vergesellschafteten Bürgertum entspricht eine spezifische Art der Lebensführung, die man als Bürgerlichkeit bezeichnen kann ... Das Bürgertum ist die Vergesellschaftung von Mittelschichten, die Bürgerlichkeit ist die typische Art der Lebensführung dieser Vergesellschaftung. Sie ruht auf Sozialisationsprozessen, die spezifische Wertorientierungen, Verhaltensweisen und Konventionen prämieren. Im Vordergrund stehen dabei die Wertvorstellungen der Selbständigkeit und der Selbstverantwortlichkeit" (Lepsius 1987, S. 96). Die bürgerliche Berufsethik heißt „Arbeitspflicht bei Konsumaskese"; das Lebens- und Persönlichkeitsideal lautet „äußere Selbständigkeit – innere Selbstverantwortlichkeit"; die Lebensführung steht unter dem Gebot der Selbstbildung im Medium eigener Sprachformen und spezifischer Symbolsysteme zum Zwecke der Aneignung (und Tradierung) eines spezifisch bürgerlichen Habitus; das Ziel ist die Erweiterung von Kompetenzen und Qualifikationen zum Zwecke der Selbstprivilegierung und Innovationsfähigkeit in Staat und Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Kultur (Lepsius 1987, S. 96 ff.).

Die systemischen Bedingungszusammenhänge von Bürgertum, bürgerlicher Gesellschaft und Bürgerlichkeit erklären die besondere Aufmerksamkeit, die Lernen und Bildung, Unterricht und Ausbildung am historischen Beginn des Konstitutions- und Formierungsprozesses dieser Zusammenhänge im ausgehenden 18. Jahrhundert erfuhren, sei es durch die Reformen der „öffentlichen Erziehung und Unterrichtung in Schulen, sei es durch die Neubewertung der Familie als einer Agentur spezifisch bürgerlicher Sozialisation, Erziehung und Bildung. Der Grund ist leicht einzusehen: Im Kontext der sich konstituierenden bürgerlichen Gesellschaft galt es, Zugang zu Startchancen und Kompetenzen zu erlangen, um Aufstieg und Status abzusichern. Neben der „Bürgerschule" und dem Gymnasium (als der Bildungsanstalt des neuen Standes „Bildungsbürgertum") wurde die (bürgerliche) Familie jetzt als derjenige Erlebnis- und Erfahrungsraum verstanden, in welchem in der Kindheit und im Jugendalter die grundlegenden Prozesse der Persönlichkeitsprägung hinsichtlich der angestrebten Bürgerlichkeit – als individueller Habitus und als kollektive Lebensform – organisiert werden sollten; wo die Vermittlung der grundlegenden Normen und Werte der bürgerlichen Gesellschaft dadurch sichergestellt werden sollten, daß hier der bürgerliche Lebensstil vorgelebt und verinnerlicht wurde. Den Positionen und Beziehungen in dieser bürgerlichen Familie wurden daher im 18. Jahrhundert nicht nur neue soziale, ökonomische, kulturelle und affektive Bedeutungen, sondern eben dadurch auch neue *anthropologische* Qualitäten zugeschrieben. Dadurch erlangte diese Familienform dauerhaft normative Bedeutungen, die weit über die Realität der tatsächlichen oder einer möglichen bürgerlichen Familienkultur hinausreichen. Das gilt insonderheit für die im ausgehenden 18. Jahrhundert sich ausprägenden

„Geschlechtscharaktere" von Mann und Frau, in denen die neue Anthropologie von Männlichkeit und Weiblichkeit sinnenfällig wird.

Mann	*Frau*
Bestimmung für Außen Weite Öffentliches Leben	*Bestimmung für* Innen Nähe Häusliches Leben
Aktivität Energie, Kraft, Willenskraft Festigkeit Tapferkeit, Kühnheit	*Passivität* Schwäche, Ergebung, Hingebung Wankelmut Bescheidenheit
Tun selbständig zielgerichtet, wirksam erwerbend gebend Durchsetzungsvermögen Gewalt Antagonismus	*Sein* abhängig betriebsam, emsig bewahrend empfangend Selbstverleugnung, Anpassung Liebe, Güte Sympathie
Rationalität Geist Vernunft Verstand Denken Wissen Abstrahieren, Urteilen	*Emotionalität* Gefühl, Gemüt Empfindung Empfänglichkeit Rezeptivität Religiosität Verstehen
Tugend Würde	*Tugenden* Schamhaftigkeit, Keuschheit Schicklichkeit Liebenswürdigkeit Taktgefühl Verschönerungsgabe Anmut, Schönheit

(Tabelle n. Hansen 1976, S. 368)

Die Anthropologie der bürgerlichen Familie

Die Anthropologie einer jeden Familienform resultiert aus dem Zusammenspiel der Anforderungen und Regelungen der Gesellschaft und Kultur, deren Bestand-

teil sie ist; aus der familieninternen Arbeitsteilung, nach der sie organisiert wird; aus den affektiven Beziehungen, die für „Familie" konstitutiv sind. Bürgerliche Gesellschaft als Ordnungsrahmen und Bürgerlichkeit als Lebensform definieren mithin über die normativen Vorgaben des Ordnungsrahmens die Rollen und Funktionen der Geschlechter, über die Verhaltenserwartungen die Organisationsform der Geschlechterverhältnisse und über den Aspekt der Zukunftssicherung die Interpretation und Organisation des Generationenverhältnisses.

Das Ergebnis war eine *Polarisierung* der Geschlechter. Sie war historisch neu und hatte demzufolge das Erfordernis einer neuen affektiven und sozialen *Kohäsion* der Geschlechter zur Folge, weil sonst „bürgerliche Familie" nicht hätte etabliert werden können. Unter der Voraussetzung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben – die in den Wirtschafts- und Familienformen der Bauern, städtischen Gewerbetreibenden und im „alten Handwerk" nicht vollzogen werden konnte (und kann) – mußte diese „Kohäsion" der Form und der Sache nach ermöglicht und vollzogen werden:

- als Begründung einer Ehe auf Zuneigung und Liebe und nicht auf Arrangement und Überlebensnöte in einer Ökonomie und Kultur der „Sachzwänge";
- als Gestaltung des Familienlebens durch Kommunikation und kulturelle Interaktion („Beziehungsarbeit") und nicht durch Kooperation und Arbeitsteilung im Bereich der materiellen Reproduktion;
- als Investitionen in Stabilisierungen eines prinzipiell instabilen affektiven Beziehungssystems und in eine strukturell gefährdete Zukunftssicherung.

Es ist offensichtlich, daß in dieser neuen Konstellation der (Ehe-)Mann im Berufs- und Erwerbsleben *extra-familial* aufgewertet und innerhalb der Familie mit dem Problem konfrontiert wird, *binnen-familial* noch als Autorität des „Hausvaters" und „Familienoberhaupts" erfahrbar und in Erscheinung treten zu können. Bei einem Zuwachs an weitgehend alleiniger Verantwortung für die materielle Existenz und Reproduktion seiner Familie wird er nämlich zugleich binnen-familial *marginalisiert*. Gleichzeitig wird – einhergehend mit dem Zuwachs an weitgehender Alleinverantwortung für die affektive Existenz und für die sozial-kulturellen und affektiven Reproduktionsleistungen der Familie – die (Ehe-)Frau extra-familial marginalisiert und binnen-familial *aufgewertet*. Es liegt auf der Hand, daß die (Ehe-)Frau mit ihren neuen Verantwortungen innerhalb des („privaten") Familien- und außerhalb des („männlich-öffentlichen") Berufs- und Erwerbslebens mit dem Problem konfrontiert wird, binnen-familial eine „Autorität" als „Gattin" und „Mutter" erlangen zu sollen. Kinder werden in dieser Konstellation – gemessen an den überkommenen Lebensformen der Land- und Hauswirtschaft – *funktionslos*: Sie können weder zum Wirtschafts- noch zum Affekthaushalt dieser „Familie" aktiv beitragen; denn sie sind sowohl auf den materiellen Unterhalt als auch auf die emotionale Stabilisierung in und durch ihre Familie angewiesen. Mehr noch: Sie sind zugleich Hoffnungsträger für die Zukunft dieser bürgerlichen Familie (Herrmann 1991, S. 123 ff.).

Die Anthropologie der Kindheit und des Jugendalters formuliert – seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert – in pädagogisch-lebensgeschichtlicher und gesellschaftspolitisch-kollektiver Hinsicht genau diesen Sachverhalt: *Kindheit* ist die Zeit des Lernens von Ich-Stärke als Selbstvertrauen, ermöglicht durch stabile pädagogisch konstruierte und arrangierte primäre soziale Beziehungen, medial vermittelt durch die Anbahnung und Erfahrung differenzierten Sprechens und Denkens im Rollenspiel (Lidz 1971). *Jugend* ist die Zeit des Lernens von Ich-Du-

Beziehungen, ermöglicht durch die Öffnung des Zugangs zu selbstreflexiven Verhaltensmustern und dabei in der Pubertät zu sexuellen und erotischen Selbstfindungsprozessen. *Erwachsenwerden* in der bürgerlichen Familie bedeutet, Selbstfindungsprozesse erproben zu dürfen im Hinblick auf eine individuell offene, instabile Zukunft, die sich zugleich an den Zukunftserwartungen der Herkunftsfamilie zu orientieren hat. Mit einem Wort: Leben ist *Entwurf*, ohne sichergestellte Aussicht auf Erfolg, ohne gesamtgesellschaftliche Sicherungsmechanismen, ohne vorgegebene Identität. Der Vater repräsentiert das Vorbild und die Realität (Objektivität), die Mutter vermittelt das Selbstbild und das Gefühl (Subjektivität, „Mutterliebe") (Badinter 1981; Schütze 1988); die Familie steht für *Stabilität* und *Innovativität* im Prozeß von Selbstfindung und Übergang. Die bürgerliche Familie als Eltern-Kind-Beziehung ist demzufolge wirksam und fraglich, normierend und individualisierend *zugleich*.

Alternativen – Zukünfte

„Die" bürgerliche Familie als Lebens- und Erfahrungsform war und ist auch in unserer Kultur und Gesellschaft eine Sozialform von und für *Minderheiten*. Ihre normative Kraft beruhte und beruht auf der Betonung eines anthropologischen Sachverhalts, den sie zuerst zur Geltung brachte, der aber auch in anderen „Familien"-Konstellationen realisiert werden kann: das „Realitätsprinzip", das „Affektprinzip", das „Zukunftsprinzip". In dem Maße, wie „Bürgerlichkeit" als Vergesellschaftungsprinzip verschwindet zugunsten neuer Medien der Erzeugung gesellschaftlicher Kohäsion und Stratifikation, zugunsten neuer Selbst- und Rollen-Definitionsprozesse und damit zugunsten neuer Individualisierungs- und Risikoprozesse, verschwindet „Familie" auch in der Form ihrer bürgerlichen Normativität und erzeugt bzw. erfordert funktionale Äquivalente. Dabei zeigt sich sogleich, daß die für die primäre Sozialisation so wichtige Stabilität und Intimität der Sozialbeziehungen auch in anderen Erwachsenen-Kind-Konstellationen sichergestellt werden könne; daß die Öffnung der sekundären peer-group-Sozialisation auch anders organisierbar ist; daß an die Stelle von fixierten Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen erfolgreiche „Netzwerke" treten können. Über die Vor- und Nachteile der lebensgeschichtlichen Bedeutungen und Wirkungen der solchermaßen modifizierten Lebenserfahrungen und der sich damit modifizierenden Anthropologie der Lebensalter und Generationenverhältnisse wissen wir allerdings noch sehr wenig.

Literatur

BADINTER, E.: Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute, München/Zürich 1981. BEUYS, B.: Familienleben in Deutschland, Reinbek 1980. BILDUNGSBÜRGERTUM im 19. Jahrhundert, 4 Bde., Stuttgart 1985-1989. CONZE, W. (Hg.): Sozialgeschichte in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976. ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, 1. Bd., 2. Aufl., Bern/München 1969. FLANDRIN, J.-L.: Familien. Soziologie-Ökonomie-Sexualität, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1978. HAUSEN, K.: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere" – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, W. (Hg.): Sozialge-

schichte in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, S. 363-393. HERRMANN, U. u. a.: Bibliographie zur Geschichte der Kindheit, Jugend und Familie, München 1980. HERRMANN, U.: Familie, Kindheit, Jugend. In: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Bd. III: 1800-1870, München 1987, S. 53-69. HERRMANN, U. (Hg.): „Die Bildung des Bürgers". Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft und die Gebildeten im 18. Jahrhundert, 2. Aufl., Weinheim/Basel 1989. HERRMANN, U.: Historische Bildungsforschung und Sozialgeschichte der Bildung, Weinheim 1991. KILLY, W.: Von Berlin bis Wandsbeck. Zwölf Kapitel deutscher Bürgerkultur um 1800, München 1996. KOCKA, J. (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987. KOCKA, J. (Hg.): Bürgertum im 19. Jahrhundert, 3 Bde., München 1988. LASLETT, P./WALL, R. (Eds.): Household and Family in Past Time, Cambridge 1972. LEPSIUS, M.: Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit. In: Kocka, J. (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987, S. 79-100. LIDZ, Th.: Familie und psychosoziale Entwicklung. Frankfurt/M. 1971. LIMBACH, J.: Die rechtlichen Rahmenbedingungen von Ehe und Elternschaft. In: Nave-Herz, R./Markefka, M. (Hg.): Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Bd. 1: Familienforschung, Neuwied/Frankfurt/M. 1989, S. 225-240. LUSCHER, K.: Von der ökologischen Sozialisationsforschung zur Analyse familialer Aufgaben und Leistungen. In: Nave-Herz, R./Markefka, M. (Hg.): Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Bd. 1: Familienforschung, Neuwied/Frankfurt/M. 1989, S. 95-112. MARKEFKA, M.: Symbolischer Interaktionismus, Ethnomethodologie und Familienforschung. In: Nave-Herz, R./Markefka, M. (Hg.): Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Bd. 1: Familienforschung, Neuwied/Frankfurt/M. 1989, S. 63-79. MITTERAUER, M.: Entwicklungstrends der Familie in der europäischen Neuzeit. In: Nave-Herz, R./Markefka, M. (Hg.): Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Bd. 1: Familienforschung, Neuwied/Frankfurt/M. 1989, S. 179-194. MITTERAUER, M.: Historisch-anthropologische Familienforschung: Fragestellung und Zugangsweisen. Wien/Köln 1990. MITTERAUER, M./SIEDER, R.: Vom Patriarchat zur Partnerschaft. Zum Strukturwandel der Familie, 3. Aufl., München 1984. MITTERAUER, M./SIEDER, R.: Historische Familienforschung, Frankfurt/M. 1982. MOLLER, H.: Die kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert. Verhalten und Gruppenkultur, Berlin 1969. NAVE-HERZ, R./MARKEFKA, M. (Hg.): Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Bd. 1: Familienforschung. Neuwied/ Frankfurt/M. 1989. NIPPERDEY, Th.: Deutsche Geschichte 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat, München 1983. RABB, Th. K./ROTBERG, R. I. (Eds.): The Family in History, New York/London 1973. REIF, H. (Hg.): Die Familie in der Geschichte, Göttingen 1982. ROSENBAUM, H. (Hg.): Familie und Gesellschaftsstruktur, Frankfurt/M. 1978. ROSENBAUM, H.: Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1982. SCHLUMBOHM, J.: „Traditionale" Kollektivität und „moderne" Individualität: Einige Fragen und Thesen für eine historische Sozialisationsforschung. Kleines Bürgertum und gehobenes Bürgertum in Deutschland um 1800 als Beispiel. In: Vierhaus, R. (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung, Heidelberg 1981, S. 265-320. SCHLUMBOHM, J. (Hg.): Kinderstuben. Wie Kinder zu Bauern, Bürgern und Aristokraten wurden, 1700-1850, München 1983. SCHWAB, D.: Art. „Familie". In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 253-301. SCHUTZE, Y.: Mutterliebe – Vaterliebe. Elternrollen in der bürgerlichen Familie des 19. Jahrhunderts. In: Frevert, U. (Hg.): Bürgerinnen und Bürger, Göttingen 1988, S. 118-133. SGRITTA, G. B.: Histo-

risch-materialistische Theorien in der Familienforschung. In: Nave-Herz, R./Markefka, M. (Hg.): Handbuch der Familien- und Jugendforschung, Bd. 1: Familienforschung, Neuwied/Frankfurt/M. 1989, S. 21-30. SHORTER, E.: Die Geburt der modernen Familie, Reinbek 1977. SIEDER, R.: Sozialgeschichte der Familie, Frankfurt/M. 1987. VIERHAUS, R. (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung, Heidelberg 1981. WALL, R. u. a. (Eds.): Family Forms in Historic Europe, Cambridge 1983. WEBER-KELLERMANN, I.: Die deutsche Familie. Versuch einer Sozialgeschichte, Frankfurt/M. 1974. WEHLER, H.-U.: Deutsche Gesellschaftsgeschichte, 1700-1845/49, 2. Bde. München 1987.

Elisabeth Beck-Gernsheim

Eltern

Im Alltagsverständnis erscheint die Beziehung zwischen Eltern und Kind als ein gleichsam ewiges Verhältnis, vorgegeben qua Natur und qua Menschheitsgeschichte. Aber sozialwissenschaftliche Untersuchungen zeigen eindringlich, wie dies scheinbar ewige Verhältnis eine je eigene Gestalt gewinnt je nach Kultur, Land und Epoche (Ariès 1978; Björnberg 1991; Scheper-Hughes 1992; Schülein 1990). Sie machen unmittelbar deutlich: Die Beziehung zwischen Eltern und Kind ist ein gesellschaftliches Verhältnis. Sie ist, in den äußeren Formen wie im inneren Kern, von sozialen und historischen Bedingungen geprägt, von kulturellen Erwartungen, ökonomischen Zwängen, politischen Leitbildern.

Der folgende Beitrag beginnt mit einem kurzen historischen Rückblick und diskutiert dann aktuelle Entwicklungstendenzen, um von daher den epochalen Gestaltwandel sichtbar zu machen, der die Konturen von Elternschaft in der Moderne bestimmt. Er will zeigen, wie im Lauf der Moderne Elternschaft immer mehr zum Gegenstand privater Planungen und Entscheidungen, öffentlicher Sorge und Fürsorge wird; wie das, was scheinbar eine Naturkategorie ist, immer mehr für gezielte Eingriffe sich öffnet, damit neue Dynamik gewinnt, in neue Lebensformen hineinführt; und wie in der Summe all dieser Veränderungen, Wahlmöglichkeiten und Eingriffe ein neues Verhältnis des Menschen nicht nur zu seinen Nachkommen, sondern auch zu sich selbst und seiner eigenen Natur aufleuchtet.

An dieser Stelle ist eine Einschränkung wichtig. Was nämlich Sozialwissenschaftler großzügig als „die" Moderne bezeichnen, das ist – schaut man genauer hin – meist nur ein kleiner Ausschnitt derselben. Es ist derjenige Ausschnitt, der

ihnen vertraut ist, also der der hochindustrialisierten westlichen Welt. Dieser Theorie- und Forschungstradition ist nur schwer zu entrinnen, sie ist verankert in unseren Annahmen, unseren Fragen, unseren empirischen Daten. Auch der vorliegende Beitrag kann sich davon nicht losmachen, doch will er die Perspektivenverengung, die ansonsten stillschweigend stattfindet, hier wenigstens bewußt machen. In diesem Sinne sind die Entwicklungstrends, die herausdestilliert werden, in dieser Form sicher nicht gültig für „die" Moderne, sondern nur für bestimmte ihrer Regionen, vor allem für Westeuropa und die USA.

Optimale Förderung als Gebot der Moderne

Aus vielen sozialhistorischen Untersuchungen ist bekannt, daß es Kindererziehung im eigentlichen Sinn – bezogen auf die Altersstufe und persönliche Entwicklung des Kindes – lange Zeit gar nicht gab. Stattdessen sollten die Eltern sorgen für moralische Anleitung und für die Einübung in Gottesfurcht, Gehorsam und Arbeit. Ansonsten bezog sich die Versorgung auf die elementaren Bedürfnisse des Kleinkindes, Nahrung und Kleidung. Darüber hinaus gab es eine gewisse Beaufsichtigung, um vor Gefahren wie Sturz und Ertrinken zu schützen, und viel körperliche Zurechtweisung, nicht selten in Form von Prügeln.

Erst mit dem Übergang zur modernen Gesellschaft beginnt die „Entdeckung der Kindheit" (Ariès) – und damit in eins auch eine neue Ära in der Geschichte der Eltern. Das *Credo* der neuen Einstellung zum Kind heißt, daß die Eltern durch angemessene Pflege und Erziehung zum gesunden Gedeihen des Kindes beitragen können, ja den Grundstock legen für das gesamte spätere Schicksal. Ein wichtiger Motor in dieser Entwicklung ist der Bildungsanspruch, der von der Philosophie der Aufklärung ausgeht: „Der Mensch kann nur werden durch die Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht" (Kant). Je mehr diese Maxime den Charakter eines kulturellen Leitbilds gewinnt, desto mehr wachsen die pädagogischen Aufgaben an. Das gesellschaftliche Lernen, die Sprache und Bildung des Kindes, seine Moral und sein Seelenheil – all das werden jetzt Pflichten, die die Arbeit der Eltern vermehren. „Der ganze Anspruch der Aufklärungsphilosophie, mit ihrem Respekt vor dem Menschen als einem Subjekt unveräußerlicher Rechte, und ihrem Willen, in jedem Menschen ein Individuum, ein selbständig denkendes und entscheidungsfähiges Wesen zu sehen, wird nun auch dem Kind schon zuteil, zumindest prospektiv; als eine *Aufgabe der Eltern*, das Kind in solche Rechte einzusetzen" (Flitner 1982, S. 21).

Ein Blick auf die Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts zeigt, daß es zugleich auch ein tiefgreifender Wandel in der Sozialstruktur der Gesellschaft ist, der dieses neue Interesse an der Erziehung fördert. Denn dies ist die Epoche, in der ein schubweiser Übergang stattfindet von der traditionalen, ständisch bestimmten Gesellschaft zur industriellen Gesellschaft, die von den Gesetzen des Marktes reguliert wird. Damit wird die soziale Position mehr offen und machbar, und in der Folge gewinnt Ausbildung immer größere Bedeutung, denn wo Positionen nicht mehr einfach vererbt werden, da wird zunehmend nach Fähigkeiten und Kenntnissen gefragt. Zuallererst im aufstiegsorientierten Bürgertum (erst später auch in breiteren Bevölkerungsgruppen) konzentrieren sich nun Erziehungsbemühungen auf das Kind, die Bildung und Ausbildung in den Vordergrund

rücken: um damit die soziale Stellung zu behaupten, gegen Abstieg zu sichern und möglichst noch zu verbessern.

Als weiterer Aspekt in der Ausweitung elterlicher Pflichten kommt das Thema *Gesundheit* hinzu, das im 19. Jahrhundert seinen Aufschwung nimmt. Zum Auslöser werden hier die Fortschritte der Medizin, der es zunehmend gelingt zu entschlüsseln, aus welchen Ursachen die Krankheiten des Kleinkindes entstehen und was die Hintergründe der hohen Säuglingssterblichkeit sind. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken damit Regeln für die angemessene Hygiene und Ernährung des Kleinkindes. Auch hier sind es zunächst die Frauen des gehobenen Bürgertums, die sie bereitwillig übernehmen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beginnt dann eine massive Aufklärungskampagne, die sich vorrangig an die städtischen Arbeiterfrauen wendet. Ein „Prozeß der hygienischen Zivilisierung der Arbeiterfamilie" (Frevert 1985) wird eingeleitet, von allgemeiner Gesundheitsaufklärung über Ernährungsregeln bis zur Propagierung des Stillens.

Dieser Förderungsanspruch, der mit der Moderne beginnt, wird in der Folgezeit immer weiter vorangetrieben (Beck-Gernsheim 1989, S. 109 ff.). Durch verschiedene Entwicklungen gewinnt er insbesondere in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch zusätzliches Gewicht. Da sind zunächst weitere Fortschritte in Medizin, Psychologie, Pädagogik, die das Kind in wachsendem Maß gestaltbar werden lassen. So werden z. B. körperliche Behinderungen, die um die Jahrhundertwende noch schicksalhaft hingenommen werden mußten, zunehmend behandelbar und korrigierbar. In der Psychologie setzt sich eine neue Forschungsrichtung durch, die noch weit stärker als früher die Bedeutung der ersten Lebensjahre betont, ja das Unterlassen von Förderung mit verlorenen Entwicklungschancen gleichsetzt. Zur selben Zeit wird ein deutlicher Anstieg der Einkommen verzeichnet, wodurch Förderungsmöglichkeiten, die früher einer kleinen Schicht vorbehalten waren, nun für breite Gruppen erreichbar werden. Auch gehen die Geburtenzahlen zurück, immer mehr Kinder wachsen als Einzelkind auf oder zu zweien, und entsprechend konzentrieren sich die Zukunftshoffnungen, Ambitionen, Investitionen der Eltern: der Nachwuchs als „knappe Ressource", dessen Gelingen gesichert sein soll. Darüber hinaus wird auf politischer Ebene eine Bildungswerbung in Gang gesetzt, die sich an die bis dahin benachteiligten Gruppen wendet. Schließlich setzt auch die öffentliche Gesundheitswerbung sich fort, wird transportiert über Kinderärzte, Beratungsstellen, Volkshochschulkurse: Die „fürsorgliche Belagerung" (Frevert 1985) der Eltern wird auf vielen Ebenen betrieben.

Als Resultat dieser und ähnlicher Bedingungen verstärkt sich der kulturell vorgegebene Druck: Das Kind darf immer weniger hingenommen werden, so wie es ist, mit seinen körperlichen und geistigen Eigenheiten, vielleicht auch Mängeln. Es wird vielmehr zum Zielpunkt vielfältiger Bemühungen. Möglichst alle Mängel sollen korrigiert werden (nur kein Schielen, Stottern, Bettnässen mehr), möglichst alle Anlagen sollen gestärkt werden (Konjunktur für Klavierstunde, Sprachferien, Tennis im Sommer und Skikurs im Winter). Auf dem Bücher- und Zeitschriftenmarkt erscheinen unzählige Ratgeber zum Thema Erziehung. So unterschiedlich sie im einzelnen sind, sie enthalten im Kern doch eine ähnliche Botschaft: Das Gedeihen des Kindes wird als private Aufgabe und persönliche Verantwortung der Eltern/der Mutter definiert. Und überall lautet der Auftrag ähnlich: Die Eltern sollen alles tun, um dem Kind „optimale Startchancen" zu geben.

So viel zum allgegenwärtigen Anspruch. Wie empirische Untersuchungen zeigen, lassen sich seine Spuren heute im Alltag vieler Familien nachweisen. Wiederum sind es die Familien des Bürgertums, die für die pädagogische Botschaft besonders empfänglich sind. Aber das bedeutet heute nicht mehr nur das Bildungsbürgertum im klassischen Sinn, eine kleine, gesellschaftlich abgehobene Schicht. Vielmehr hat die Bildungsexpansion längst schon breite Gruppen erfaßt, und entsprechend größer geworden ist die Zahl derer, die weitergehende Erwartungen, Ansprüche, Zukunftspläne entwickeln. Darüber hinaus gibt es im Zeitalter der Massenmedien und der Massenkultur zahlreiche Instanzen, die pädagogische Ideen unters Volk bringen: Illustrierte, Fernsehen, Ratgeberspalten erreichen auch Kleinbürgertum, Familien der Unterschicht, die Bevölkerung auf dem Land. Aus solchen unterschiedlichen Quellen entsteht heute eine „dauerhafte Tendenz zur familieninternen Verschulung der Kindheit" (Zinnecker 1988, S. 124), die in immer weitere Kreise hineinreicht und mit den Kindern zugleich auch die Eltern, vor allem die Mütter erfaßt.

Zusammenfassend kann man sagen, in der hochindustriellen Gesellschaft ist zwar die physische Versorgung des Kindes in mancher Hinsicht einfacher geworden, dank Technisierung des Haushalts und vorgefertigten Produkten wie Wegwerf-Windel und Baby-Kost. Aber dafür wurden mit der Entdeckung der Kindheit zunehmend neue Themen und Aufgaben entdeckt, die sich in wachsende Anforderungen an die Eltern umsetzen. So lautet das Fazit einer breitangelegten familiensoziologischen Untersuchung, daß die „Norm verantworteter Elternschaft" sich immer weiter durchsetzt, ja die „ethische und soziale Verantwortung der Eltern ... heute ein historisch ungeahntes Ausmaß" erreicht (Kaufmann u. a. 1984, S. 10).

Elternschaft im Zeitalter der Medizintechnologie

Das 20. Jahrhundert ist nicht zuletzt das Jahrhundert enormer Innovationen in Naturwissenschaften, Technik und Medizin. Ihre Folgen lassen auch den privaten Bereich nicht unberührt, ja verändern – in teils leisen, teils spektakulären Schritten – auch die Rahmenbedingungen von Elternschaft.

Empfängnisverhütung als Norm

Schon im 18. und 19. Jahrhundert kam die Idee auf, Eltern sollten die Zahl ihrer Nachkommen beschränken und nur so viele Kinder in die Welt setzen, wie sie auch angemessen ernähren und aufziehen konnten. Aber erst im 20. Jahrhundert, als immer zuverlässigere Methoden der Empfängnisverhütung verfügbar wurden, gelangte diese Idee zur massenhaften Verbreitung. Unter dem Eindruck der neuen Möglichkeiten der Geburtenkontrolle verschoben sich allmählich die Einstellungen, Normen, Erwartungen, was Elternschaft angeht. Insbesondere die Einführung der Pille hatte hier nachhaltige Wirkung: Indem die Pille enorm schnell in die Schlagzeilen der Massenmedien rückte und zu vehementen Diskussionen in der Öffentlichkeit führte, wurde auch ein Bewußtseinsprozeß ausgelöst. Bis ins letzte Dorf hinein wurde sichtbar, daß die Biologie nicht mehr Schicksal ist, daß es vielmehr Optionen gibt, nämlich die Entscheidung für oder gegen ein Kind. Im

Wechselspiel der Fragen, Standpunkte, Argumente, die in der öffentlichen Diskussion ausgetauscht wurden, veränderten sich allmählich die Gewichte der „Beweislast": Aus dem Entscheidenkönnen wurde gewissermaßen die Pflicht zur bewußten Entscheidung. „Die neue Moral heißt bewußte, rationale, technisch-sichere Verhütung. Ihr Leitbild ist der aufgeklärte moderne Mensch, der verantwortungsbewußt mit dem Akt der Zeugung umgeht ... Fast wird derjenige verdächtig, der im Zeitalter der unbegrenzten Verhütungsmöglichkeiten keinen Gebrauch davon macht. Verhütung wird vom notwendigen Übel zur aufgeklärten Staatsbürgerpflicht" (Häussler 1983, S. 65).

Expansion von Verantwortung

Darüber hinaus haben sich in den letzten Jahren in Fortpflanzungs- und Gentechnologie enorm schnelle Entwicklungen vollzogen, die ganz neue Möglichkeiten der Elternschaft einleiten. Zu nennen sind hier vor allem die Perfektionierung der künstlichen Befruchtung mittels Tiefkühltechnik und Samenbank; dann die Befruchtung im Reagenzglas mit Embryo-Transfer; und schließlich die neuen Techniken der pränatalen Diagnose. Auch diese Technologien haben anfänglich leidenschaftliche Diskussionen ausgelöst, ja manchen Sturm der Entrüstung, und auch heute noch gilt, daß sie in einigen Gruppen auf massiven Widerstand stoßen. Aber dennoch finden sie inzwischen zunehmend Verbreitung. Hier ist der entscheidende Ansatzpunkt wohl, daß diese Technologien dazu eingesetzt werden können, um den Auftrag der Moderne zu erfüllen: die „Optimierung" der Startchancen fürs Kind.

Man nehme als bekanntes Beispiel die Pränataldiagnostik, die in den sogenannten Risikogruppen (z. B. bei erhöhtem Alter der Mutter) heute häufig genutzt wird. Diese Verfahren dienen dazu, vorgeburtliche Schädigungen des Kindes zu erkennen. In einem ärztlichen Informationsblatt heißt es dazu: „Die pränatale genetische Diagnostik verhilft im wesentlichen zur Geburt von gesunden Kindern" - ein Ziel, das der allgemeinen Zustimmung sicher sein kann, wobei die Formulierung freilich an einem entscheidenden Punkt unpräzise ist. Erst im Nebensatz nämlich deutet sich an, wie die Verheißung gesunder Kinder eingelöst wird, nämlich „indem Kinder mit schweren körperlichen oder geistigen Störungen frühzeitig erkannt werden, womit auch ein Abbruch der Schwangerschaft möglich wird" (Diese Formulierungen sind einem Informationsblatt entnommen, das ein Freiburger Frauenarzt an seine Patientinnen ausgibt). Solche Entscheidungen kollidieren mit dem herkömmlichen Begriff der Elternliebe, erinnern an dunkle Zeiten der Eugenik, kurz: Sie rühren Tabuzonen an und werden deshalb oft mit Strategien des Schweigens, Umschreibens, Vermeidens umgangen. So ist es nicht zufällig, wenn oft Formulierungen verwandt werden, die das Ziel nicht direkt ausformulieren. Stattdessen ist in öffentlichen Kontexten eher von „Prävention" oder „prophylaktischen Maßnahmen" die Rede. Jedoch: Was im Klartext gemeint ist, ist die Vermeidung behinderter Kinder. Schon gibt es Tendenzen, ein solches Verhalten zu rühmen, als Ausdruck neuer Verantwortung eben, die die Kinder vor einem „grausamen Schicksal" bewahrt (Markl 1989).

Schon gewinnen Gedanken an Raum, wie sie etwa der Philosoph Martin Sass formuliert: Er hält risikoreiche Fortpflanzungsentscheidungen für „unverantwortlich der Gesellschaft gegenüber, die einen so schwerst Benachteiligten in die Soli-

dargemeinschaft aufnimmt" (zit. n. Bundesministerium für Forschung und Technologie 1983, S. 123). Schon deuten im Alltagsbewußtsein neue Stimmungslagen sich an, schon gelten Frauen, die die Angebote der Pränatal- und Gendiagnostik nicht zielstrebig nutzen, manch einem für egoistisch, ignorant oder dumm: „Die stecken wohl lieber den Kopf in den Sand, als die Wahrheit zu erfahren" (Interviewaussage in: Schindele 1990, S. 66). Und in einer aktuellen Umfrage stimmen schon 70 Prozent der befragten Frauen der Aussage zu: „Eine Frau, die ein Kind mit einer schweren geistigen oder körperlicher Behinderung zur Welt bringt, weil sie die vorgeburtliche Diagnose nicht durchführen lassen wollte, handelt unverantwortlich" (Nippert 1994, S. 74). Was hierin zum Ausdruck kommt, ist der schleichende Bedeutungswandel, den der Begriff der *Verantwortung* durchmacht. Mit dem wachsenden Angebot der Testmöglichkeiten wird der Begriff der Verantwortung neu gefüllt, dehnt sich aus, wird unmerklich dem technisch Machbaren angepaßt. Wer nicht mitmacht, erscheint in dieser Logik als verantwortungslos, sprich: suspekt, wenn nicht gar schuldig. Nach Einschätzung einschlägig tätiger Mediziner könnte – falls dieser Trend nicht durch gesetzliche Auflagen abgebremst wird – aus solchen Optimierungsbemühungen am Ende gar eine Art „Pflicht zum unbehinderten Kind" sich entwickeln (Hepp 1994, S. 267).

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch ein Blick auf andere Kulturkreise und Länder. Bekanntlich kann die Pränataldiagnostik auch eingesetzt werden, um das Geschlecht des Kindes frühzeitig zu erkennen und Kinder mit dem unerwünschten Geschlecht gegebenenfalls zu „vermeiden". Genau dies ist in Ländern wie Indien, China und Korea der Fall, wo, wenn das Testergebnis ein Mädchen ankündigt, in vielen Fällen ein Schwangerschaftsabbruch erfolgt. Nach westlichen Empfindungen gilt ein solches Verhalten als barbarisch, als Verletzung elementarer Tabugrenzen, als Ausdruck von Egoismus und unbegreiflicher Herzlosigkeit der Eltern. Aber wenn man den Standpunkt verändert und den Blickwinkel wechselt, wenn man die Wertmaßstäbe und Lebensbedingungen der entsprechenden Länder zur Grundlage nimmt, dann könnte man argumentieren – und tatsächlich wird auch so argumentiert –, daß es sich hier nicht um ein Fehlen elementaren Verantwortungsbewußtseins handelt, sondern umgekehrt um den Ausdruck bewußter elterlicher Verantwortung. Schließlich ist unumstritten, daß Mädchen und Frauen in jenen Ländern geringere Wertschätzung erfahren, ja vielfältigen Benachteiligungen ausgesetzt sind. Dieses bedenkend, kommt man schnell zu der Folgerung und Frage: Wenn es gestattet, ja vielleicht sogar moralisch geboten sein soll, einem Kind das grausame Schicksal der Behinderung zu ersparen – warum soll dann nicht legitim sein, das vielleicht nicht weniger grausame Schicksal des falschen Geschlechts vermeiden zu helfen?

Kinderwünsche und Wunschkinder

Im Bereich der Reproduktionsmedizin hat sich in den letzten Jahren ein breites Spektrum mehr oder minder komplizierter Verfahren entwickelt, um denen Hilfe anzubieten, die ungewollt kinderlos sind. Hierher gehören – dies der bekannteste Fall – diejenigen Paare, die aufgrund biologischer Hindernisse nicht zur Erfüllung ihres Kinderwunsches kommen. Darüber hinaus kommen – was im öffentlichen Bewußtsein weniger präsent ist – mit der Pluralisierung der Lebensformen zunehmend auch neue Gruppen hinzu, die aus anderen Gründen auf die medizi-

nisch assistierte Erfüllung ihres Kinderwunsches drängen: Frauen und Männer, die sich zunächst sterilisieren ließen, aber diese Entscheidung später (z. B. im Rahmen einer neuen Partnerschaft) wieder bereuen; Frauen, die die Menopause schon hinter sich haben und über Eispende auf späte Mutterschaft hoffen; schwule und lesbische Paare, die gemeinsame Elternschaft anstreben; und schließlich Alleinstehende, die zwar partnerlos sind, aber dennoch nicht ohne Kind bleiben wollen.

So unterschiedlich diese Motive auch sind, sie führen offensichtlich in eine ähnliche Richtung: zu dem, was „technisch assistierte Fortpflanzung" heißt und was gewissermaßen unter der Hand den Weg in neue Formen der Elternschaft bahnt. Denn im Zuge der technischen Umsetzung und der Möglichkeiten, die sich dabei eröffnen, kann der Wunsch, ein Kind zu bekommen, sich mit dem Wunsch verbinden, auf die Art und Beschaffenheit dieses Kindes Einfluß zu nehmen. Was im Bereich der Pränataldiagnostik gilt, ist erst recht in der Reproduktionsmedizin zu beobachten: „Mit diesen medizintechnischen Fortschritten werden weitere Begehrlichkeiten geweckt und vertieft" (Hepp 1994, S. 267). Prospektive Eltern verstehen die medizintechnischen Angebote als Serviceleistung und entwickeln, wie Mediziner beklagen, ausgeprägte Symptome einer „Konsumentenhaltung" (Hepp). Nicht mehr nur ein Kind, nein: ein besonderes Kind soll es sein, eine neue Form der „Wunschkind-Mentalität" (Daele 1986, S. 157 ff.) erlebt ihren Aufstieg. All dies ist kein Zufall, auch nicht bloß Ausdruck egoistischer Motive der Eltern. Vielmehr ist es im Verfahren schon vorprogrammiert, macht doch die Reproduktionsmedizin Auswählen möglich, ja oft sogar nötig.

Ein exemplarisches Beispiel hierfür sind diejenigen Fälle, in denen der Kinderwunsch über Samenspender, Eispenderin oder Leihmutter erfüllt werden soll. In den USA ist es bereits gängige Praxis, daß die Interessenten einen Katalog bekommen, in dem die Samenspender/Eispenderinnen/Leihmütter fein säuberlich aufgelistet sind nach den als relevant geltenden Eigenschaften. Daraus können, nein: müssen die Klienten nun wählen. Wenn aber Wahl – warum dann nicht die „bessere" Wahl? Wer wird, wenn er zwischen verschiedenen Artikeln aussuchen muß, bewußt den nehmen, der ihm wenig gefällt? Und ähnlich auch hier: Da ja in jedem Fall eine Wahl stattfinden muß, liegt es doch nahe, nach dem eigenen Wunschbild zu wählen, um das genetische Roulette in Richtung bestimmter Eigenschaften zu lenken. Dementsprechend setzen manche „Auftraggeber" dann auf Intelligenz, manche auf Gesundheit, andere auf blaue Augen oder sportliche Leistung. Dabei sind diese Wünsche freilich nicht zufallsverteilt, vielmehr ist ein Trend zur Optimierung auch hier unverkennbar. Wie ein Bericht über die größte Samenbank der USA zeigt, soll nach den Erfahrungen der dortigen Kundenbetreuer „bei Verheirateten ... der Spender dem Ehemann so ähnlich wie möglich sehen, ‚aber bitte ohne die dicke Nase'" oder sonstige Mängel, „kurz: das Beste des Angetrauten, vermischt mit einigen Spenderkorrekturen" (Biel 1995, S. 32). Alleinstehende Frauen dagegen schicken oft Fotos von Filmstars, um das angestrebte Spenderideal – und damit das Wunschbild vom künftigen Wunschkind – anzuzeigen.

Viele der geschilderten technischen Eingriffe werden tagtäglich in Deutschland praktiziert, einige sind in der Bundesrepublik nicht erlaubt, werden jedoch in anderen Ländern massenhaft durchgeführt. Viele der Beispiele sind uns vertraut, andere mögen fern, ja exotisch erscheinen. So oder so, in der Summe wird an allen ein durchgängiger Sachverhalt sichtbar: Die neuen Technologien leiten immer mehr Möglichkeiten einer gezielten „Konstruktion" von Elternschaft ein. Die „programmierte Vererbung" (Bräutigam/Mettler 1985) wird in Ansätzen greifbar, der „Mensch nach Maß" (Daele 1986) zur Vision einer möglichen Zukunft. „Die moderne Biologie macht Eigenschaften der menschlichen Natur, die bislang Grenzen und Bezugspunkte technischen Handelns waren, nunmehr selbst zu Objektbereichen dieses Handelns ... Die menschliche Natur wird unter dem Einfluß von Wissenschaft und Technik kontingent, d. h. sie kann auch anders sein, als sie gegenwärtig ist. Damit wird sie entscheidungsfähig und entscheidungsbedürftig. Selbst der Verzicht auf jeden Eingriff erscheint dann noch als bewußter Akt der Herstellung menschlicher Natur" (Daele 1986, S. 11 ff.).

Unter diesen Bedingungen ist Elternschaft weniger denn je ein natürliches Verhältnis. Vielmehr ist Elternschaft in der Moderne von Theorien umgeben, von Experten umzingelt, um die neuen Wahlmöglichkeiten der Technik erweitert. In der Folge wird Elternschaft immer mehr zum Planungsprojekt, zum Gegenstand vieler Bemühungen und Optimierungsversuche. Ob alles genutzt wird, was heute technisch möglich ist oder morgen technisch möglich sein wird, ob der Trend zur genetischen Perfektionierung des Nachwuchses eines Tages sich ungebremst durchsetzen wird oder ob in absehbarer Zukunft hier noch Schranken bestehen – dies kann heute niemand mit Sicherheit sagen. Neben der technischen Entwicklung spielen hier auch gesetzliche Regelungen, politische Anreize oder Sanktionen, ökonomische Bedingungen und kulturelle Leitbilder herein. Aber viele Anzeichen sprechen dafür, daß in der Summe der technischen Eingriffschancen eine menschliche Steuerung eröffnet wird, „die das Konzept von Elternschaft verändert: Entsprechend den technologischen Möglichkeiten dehnt sich elterliche Verantwortung für das entstehende Leben aus" (Hoffmann-Riem 1988, S. 40). Wenn diese Prognose zutreffen sollte – dann sind die Eltern der Zukunft vor ganz neue Fragen, Handlungslasten und Entscheidungszwänge gestellt.

Literatur

Ariès, Ph.: Geschichte der Kindheit, München 1978. Beck-Gernsheim, E.: Mutterwerden – der Sprung in ein anderes Leben, Frankfurt/M. 1989. Biel, M.: Ähnlichkeiten mit lebenden Personen erwünscht. In: Süddeutsche Zeitung Magazin, 5./6. Januar 1995, S. 28-32. Björnberg, U. (Ed.): European Parents in the 1990s. Contradictions and Comparisons, New Brunswick/London 1991. Bräutigam, H. H./Mettler, L.: Die programmierte Vererbung. Möglichkeiten und Gefahren der Gentechnologie, Hamburg 1985. Bundesministerium für Forschung und Technologie (Hg.): Ethische und rechtliche Probleme der Anwendung zellbiologischer und genetischer Methoden am Menschen. Dokumentation eines Fachgespräches im Bundesministerium für Forschung und Technologie, München 1983. Daele, W. v. d.: Mensch nach Maß? Ethische Probleme der Genmanipulation und Genthera-

pie, München 1985. Daele, W. v. d.: Technische Dynamik und gesellschaftliche Moral. Zur soziologischen Bedeutung der Gentechnologie. In: Soziale Welt 2-3 (1986), S. 149-172. Flitner, A.: Konrad, sprach die Frau Mama ... Über Erziehung und Nicht-Erziehung, Berlin 1982. Frevert, U.: „Fürsorgliche Belagerung": Hygienebewegung und Arbeiterfrauen im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Geschichte und Gesellschaft 4 (1985), S. 440-446. Häussler, M.: Von der Enthaltsamkeit zur verantwortungsbewußten Fortpflanzung. Über den unaufhaltsamen Aufstieg der Empfängnisverhütung und seine Folgen. In: Häussler, M. u. a.: Bauchlandungen. Abtreibung-Sexualität-Kinderwunsch, München 1983, S. 58-73. Hepp, H.: Ethische Probleme am Anfang des Lebens. In: Honnefelder, L./Rager, G. (Hg.): Ärztliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik, Frankfurt/M. 1994, S. 237-283. Hoffmann-Riem, Ch.: Chancen und Risiken der gentechnologisch erweiterten pränatalen Diagnostik. Eine qualitative Studie bei Klienten humangenetischer Beratungsstellen, Ms., Hamburg 1988. Kaufmann, F.-X. u. a.: Familienentwicklung in Nordrhein-Westfalen. IBS-Materialien Nr. 17, Universität Bielefeld 1984. Markl, H.: Genetik und Ethik. Rede anläßlich der Verleihung des Arthur-Burkhardt-Preises am 24.6.1989, Ms., 1989. Nippert, I.: Frauen und Pränataldiagnostik. Gesellschaftliche Diskussionsansätze und vorläufige Ergebnisse einer empirischen Untersuchung. In: Neuber-Miebach, Th./Tarneden, R. (Hg.): Vom Recht auf Anderssein. Anfragen an pränatale Diagnostik und humangenetische Beratung, Marburg/Düsseldorf 1994, S. 71-78. Scheper-Hughes, N.: Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil, Berkeley 1992. Schindele, E.: Gläserne Gebärmütter. Vorgeburtliche Diagnostik – Fluch oder Segen?, Frankfurt/M. 1990. Schülein, J. A.: Die Geburt der Eltern. Über die Entstehung der modernen Elternposition und den Prozeß ihrer Aneignung und Vermittlung, Opladen 1990. Zinnecker, J.: Zukunft des Aufwachsens. In: Hesse, J. J. u. a. (Hg.): Zukunftswissen und Bildungsperspektiven. Baden-Baden 1988, S. 119-139.

Bärbel Schön

Mutter

Einleitung

Menschliche Gesellschaften sind keine starren, ein für allemal fixierten Gebilde. Menschen unterliegen wie alles Lebendige dem Gesetz der *Sterblichkeit*. Nur eine kontinuierliche Abfolge von Generationen kann das Aussterben verhindern. Gesellschaften sind damit auf die Mutter als die Trägerin neuen menschlichen Lebens existenziell angewiesen. In dem Maße jedoch, wie historisch-gesellschaftlich die Beherrschung der Natur und die Säkularisierung voranschritten, wurden auch die Prozesse des Gebärens und Sterbens aus dem gesellschaftlichen Bewußtsein verdrängt. Geburt und Tod wurden in vom übrigen Leben getrennte separierte Institutionen abgeschoben und damit individualisiert und privatisiert.

Mit der Metapher der Krankheit wurde der Prozeß des Sterbens (Richter 1986, S. 230 ff.) wie auch die Bedeutung der Kreation neuen Lebens und damit die Funktion der Mutter (traditionell als „*Reproduktion*" oder „*Reproduktionsarbeit*" bezeichnet; zur Kritik des Begriffs Ortmann 1990) in seiner Bedeutung für das gesellschaftliche (Über-)Leben bis zur Unkenntlichkeit heruntergespielt.

Der mit Mutterschaft gegebene Verweis auf das weibliche Geschlecht wie auf die Natur ist für moderne Gesellschaften ein doppeltes Ärgernis: In Gesellschaften, die sich die Naturbeherrschung, die Kontrolle, Effektivierung, Rationalisierung aller natürlichen Prozesse zum Ziel gesetzt haben, verweist Mutterschaft auf die Begrenztheit der Naturbeherrschung. In Gesellschaften, in denen patriarchale Strukturen herrschen und zugleich eine scheinbare Gleichheit der Geschlechter betont wird, verweist Mutterschaft auf die Differenz der Geschlechter und auf die Bedeutung des Weiblichen.

Ich nähere mich bedeutsamen Aspekten des Themas aus der Perspektive einer feministischen Erziehungswissenschaftlerin (Nyssen/Schön 1992) und auf dem Hintergrund langjähriger eigener Erfahrungen mit mütterlicher Praxis, ohne diese hier näher darzustellen. Die Trennung der Aspekte hat analytische Funktionen, die einzelnen Aspekte verweisen aufeinander. Bei meiner Darstellung konzentriere ich mich auf Mutterschaft in modernen Gesellschaften, obwohl einzelne beschriebene Aspekte auch unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen zum Tragen kommen.

Wissenschaft, Frauenforschung und Mutterschaft

Mit dem Thema Mutter/Mutterschaft/mütterliche Praxis tun sich die Sozialwissenschaften schwer. Die von der *Frauenforschung* seit den siebziger Jahren vehement kritisierte Subsumierung des weiblichen Geschlechts unter das männliche Geschlecht hat auch dazu geführt, daß die Gebärfähigkeit der Frau und die aus

sozialer Mutterschaft resultierenden Arbeitsanforderungen und Lebenszusammenhänge in der wissenschaftlichen Diskussion systematisch ausgeblendet wurden oder allenfalls als defizitär beschrieben wurden.

Wir verfügen gegenwärtig bezüglich dieses Themas weder über eine umfassende Theorie noch über eine angemessene Sprache jenseits von Medizin oder romantischer Idealisierung. Dies gilt auch für die Erziehungswissenschaft – obwohl mit dem damit unmittelbar angesprochenen Generationen- und Geschlechterverhältnis konstitutive Elemente des pädagogischen Prozesses zum Ausdruck kommen.

Die Erziehungswissenschaft hat zwar seit der Aufklärung die (private, unbezahlte) Arbeit der Mutter als „natürliche" Aufgabe der Frau und als Naturnotwendigkeit für das Kind deklariert. Sie hat damit wesentliche Fundamente für die Ideologie der Zweigeschlechtlichkeit (Hagemann-White 1984) geliefert. Andererseits aber hat die Erziehungswissenschaft die soziale Geschlechterhierarchie, die geschlechtspezfische Arbeitsteilung, den geschlechtsspezifischen Arbeitsmarkt und den aus diesen Faktoren resultierenden weiblichen Lebenszusammenhang weitgehend ignoriert. Damit hat sie für Erziehungsprozesse wesentliche Strukturen des Geschlechter- und Generationenverhältnisses systematisch negiert.

Während feministische Erziehungs- und Sozialwissenschaftlerinnen inzwischen begonnen haben, alle Aspekte weiblicher Realität, also auch Mutterschaft näher zu beleuchten, ignoriert der *mainstream* der Erziehungswissenschaft diese Erkenntnisse nach wie vor. Exemplarisch sei hier auf den Grundkurs „Erziehungswissenschaft" verwiesen, in dem nicht einmal im dritten Kapitel „Träger pädagogischer Tätigkeit" die Mutter auftaucht, obwohl hier nach Darstellung des Herausgebers „die wichtigsten Träger des erzieherischen Handelns ausgewählt wurden" (Lenzen 1994, S. 8).

Auch in der soziologischen und pädagogischen Frauenforschung fand zunächst keine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Mutterschaft statt. In der zweiten Frauenbewegung und Frauenforschung war das Thema bis in die achziger Jahre hinein tabuisiert bzw. ausschließlich mit negativen Metaphern besetzt.

In dem öffentlichen Bekenntnis „Ich habe abgetrieben", das vielfach als Ausgangspunkt der zweiten Frauenbewegung gesehen wird, wurde 1971 in der Bundesrepublik Deutschland eine längst überfällige gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Paragraphen 218 erzwungen. Bis zu diesem Zeitpunkt waren abtreibende Frauen mit Strafe bedroht, der Diskriminierung und hohen gesundheitlichen Risiken bis zum Tod ausgesetzt. In dieser Kampagne gegen den Paragraphen 218 wurde Mutterschaft als dramatische Notsituation aufgezeigt und eine explizite Verweigerung gegenüber Mutterschaft („mein Bauch gehört mir") propagiert. (In der damaligen DDR waren Abtreibungen erlaubt.)

Frauen empörten sich öffentlich, weiterhin ihrem Körper als Schicksal (Shorter 1977) ausgeliefert zu sein. Sie prangerten die Doppelmoral in der Gesellschaft und die fehlende Verantwortung der Männer an. Sie kritisierten fehlendes Wissen, mangelnde Verfügbarkeit von Verhütungsmitteln und das Verbot der *Abtreibung*. Da Frauen vielfach nicht einmal frei entscheiden konnten, ob sie sexuelle Kontakte mit Männern wollten oder nicht, erschien Mutterschaft in dieser Bewegung häufig nur als Ausdruck gesellschaftlicher wie persönlicher Unterdrückung der Frau.

Die explizite Formulierung dieser Diskrimierungen und Benachteiligungen von Frauen war notwendig und wichtig. Millionen von Frauen, auch viele Mütter,

haben sich mit dieser Bewegung identifiziert und längst überfällige Reformen eingefordert und schließlich eingeleitet.

Aber Mutterschaft ist nicht nur Ausdruck von Unterdrückung, sondern muß auch als Ausdruck einer spezifischen und unverzichtbaren *gesellschaftlichen Praxis* und eines spezifisch weiblichen Lebenszusammenhangs verstanden werden. Die Lebenswirklichkeit der meisten Frauen ist ohne Berücksichtigung ihrer Mutterschaft und den daraus resultierenden Erfahrungen und Belastungen nicht zu verstehen. Auch wenn die gesellschaftlichen Bedingungen problematisch sind, sind die Erfahrungen von Müttern als patriarchale Unterdrückung unzureichend beschrieben.

Mutterschaft, mütterliche Praxis, antwortet – unter gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung und männlicher Dominanz – auf die jeweilige historische Realität eines biologischen Kindes in einem spezifischen sozialen Umfeld. Mitte der achziger Jahre hat die Frauenforschung begonnen, sich explizit mit diesem Thema auseinanderzusetzen. Durch das „Müttermanifest" der Grünen (abgedruckt in Pass-Weingartz/Erler 1989) wurden – vor allem unter Frauen mit und ohne Kind – heftige Kontroversen ausgelöst, die sich auch in der soziologischen und pädagogischen Frauenforschung in einer Reihe von Veröffentlichungen niedergeschlagen haben (Beck-Gernsheim 1989; Frohnhaus 1994; Interdisziplinäre Forschungsgruppe 1989; Mamalogie 1988; Müller 1988; Pass-Weingartz/Erler 1989; Ruddick 1993; Schön 1989; Schütze 1986).

Mutterschaft, Natur und Gesellschaft

Die Gleichsetzung von *Natur* und Mutterschaft und damit die Verleugnung ihrer gesellschaftlich-historischen Bedeutung und Gestaltung hat eine lange historische Tradition, die auch in der Frauenbewegung zunächst beibehalten wurde: „Auf alle Fälle sind Gebären und Stillen keine Aktivitäten, sondern natürliche Funktionen; kein Entwurf ist dabei im Spiel ... passiv unterzieht sie (die Frau) sich ihrem biologischen Geschick. Die häuslichen Tätigkeiten, denen sie sich widmet, da nur diese sich mit den Lasten der Mutterschaft vereinigen lassen, beschränken sich auf Wiederholung und Immanenz; Tag für Tag kehren sie in gleicher Form wieder, die fast unverändert die Jahrhunderte überdauert, es geht nichts Neues aus ihnen hervor" (Beauvoir 1951, S. 71; Wolf-Graaf 1981). Mutterschaft und damit untrennbar verbunden Empfängis/Zeugung, Schwangerschaft, Geburt von Kindern, sind jedoch gleichermaßen elementare natürliche, biologische Ereignisse wie soziale und gesellschaftliche Prozesse.

In Mutterschaft symbolisieren sich zwei konstitutive Bestandteile gesellschaftlichen Zusammenlebens: das Geschlechterverhältnis und das Generationenverhältnis. Ohne die Begegnung, die sexuelle Begierde, heterosexuelle Kontakte kommt es nicht zur Empfängnis/Zeugung (noch die neuesten medizinisch-technologischen Varianten benötigen weibliche Eizellen, männliche Samen und einen weiblichen Körper zur „Beherbergung"). Ohne Unterstützung (Versorgung und sorgende Anteilnahme) durch mindestens eine erwachsene Person, in der Regel die biologische Mutter, ist der Säugling nicht überlebensfähig.

Bereits Empfängnis/Zeugung und Schwangerschaft sind biologische und soziale Akte, begleitet von Wünschen, Ängsten, Phantasien, Hoffnungen der Beteiligten, aber sie sind auch gesellschaftlich reguliert. Dies zeigen gesetzliche Regelun-

gen (z.B. Heiratsgebote und -verbote, Zugang zu Verhütungsmitteln, Abtreibung), deren Gestaltung deutlich männlichen Einfluß und Macht zeigt, aber auch unauffällige und selbstverständlich erscheinende alltägliche Gegebenheiten: Umstandsmode, Mutterschafts-„urlaub" und Öffnungszeiten von Kindergärten regulieren mütterliche Praxis.

Schwangerschaft und Geburt und die anschließende Periode des Stillens sind an den weiblichen Körper gebunden. In diesem Sinne ist die Frau und werdende Mutter in ganz anderem Sinn als der Mann *Körper*. Während die Mutter einzigartige biologische Potenz verkörpert, sind Männer auf Frauen biologisch verwiesen, wenn sie Väter werden wollen. Die differenzierte Beteiligung von Mann und Frau an Empfängnis/Zeugung und Schwangerschaft/Geburt bringt es mit sich, daß Frauen jeweils ihr eigenes Kind gebären, Männer jedoch auf ein monogames Verhalten „ihrer" Frauen angewiesen sind, wenn sie sicher sein wollen, daß dieses Kind von ihnen selbst gezeugt ist. Im Gegensatz zu dem von der Psychoanalyse häufig beschworenen Penisneid der Frauen wurde der Potenz- und Gebärneid von Männern allerdings nur von „Außenseitern" (Bettelheim 1982) beschrieben. Der Versuch, Frauen patriarchalisch zu domestizieren und zu unterdrücken, mag auch hier eine Ursache haben.

Die Verknüpfung von hetero-sexuellem Verkehr und Schwangerschaft/Mutterschaft kann gleichermaßen als *Naturpotenz* wie als *Naturgewalt* erfahren werden. Erleben und Erfahrungen sind eingebettet in biographische Erfahrungen und Möglichkeiten, in die Gestaltung der jeweiligen Beziehungen zwischen Mutter und Vater und nicht zuletzt in patriarchale gesellschaftlich-historische Strukturen: Mütter wie ihre Kinder galten häufig als Besitz des Mannes und standen unter seiner Verfügungsgewalt.

Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft sind keine ein für allemal fixierten, gesellschaftliche und historische Wandlungen überdauernde Prozesse. Auch wenn bestimmte Momente anscheinend durch physiologische und entwicklungsbedingte Gesetzmäßigkeiten „verursacht" sind, nehmen sie jeweils spezifisch historisch-gesellschaftliche Gestalt an.

Mutterschaft ist eine Form menschlicher Praxis und Arbeitserfahrung. Als menschliche Praxis und Arbeitserfahrung unterscheidet sie sich grundlegend von anderen Formen der Reproduktion/Kreation neuen Lebens, wie wir sie etwa bei Pflanzen und Tieren beobachten können. Sie beinhaltet Entscheidungen, Reflexionen, Interpretationen, Deutungen durch die betreffende Mutter selbst, aber auch durch die soziale Umgebung und gesellschaftliche Institutionen: Eine Geburt etwa kann als Gebärvorgang der schwangeren Frau, also als aktiver Prozeß, beschrieben werden, aber auch als Vorgang, bei dem die Mutter, selbst passiv, von einem – in der Regel männlichen – Experten, dem Arzt, entbunden wird (Martin 1989). Auch die Suche nach der Natur in der kindlichen Entwicklung oder die „natürliche Geburt" sind soziale und kulturelle Leistungen. Sie gestalten sich in hochindustrialisierten Gesellschaften zwangsläufig anders als etwa in der Türkei, die für ihre Mitglieder andere Normen, Rituale, Unterstützungsprozesse bereithält. Schnack/Neutzling (1993) haben darauf verwiesen, daß die „natürliche Geburt" die Mutter – und den Vater – häufig überfordert: kulturelle Assoziationen von Natur, Glück, Harmonie, Schönheit, Freiheit, Leichtigkeit entsprechen unter unseren Bedingungen nicht den Erfahrungen einer Geburt, die häufig auch mit Schmerzen, medizinischen Eingriffen einhergeht und nur mit Hilfe von Schmerz-

mitteln bewältigt werden kann, was dann als persönliches Versagen interpretiert und erlebt wird.

Mutterschaft, soziale Geschlechterhierarchie und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung

Mutterschaft in modernen Gesellschaften ist eingebunden in eine sozio-kulturelle *Geschlechterhierarchie*. Diese Hierarchie zeigt sich konkret in verschiedenen Lebenszusammenhängen der beiden Geschlechter, wobei die Beziehung zum Kind und die damit verbundene Haus- und Erziehungsarbeit von zentraler Bedeutung sind. Die Lebenszusammenhänge von Müttern, geprägt durch ihre alltägliche Verantwortung für das Kind, werden in modernen Gesellschaften einerseits ignoriert („meine Frau arbeitet nicht"), andererseits an der männlichen Norm gemessen und diskriminierend als defizitär eingeschätzt.

Eine neutralisierende Beschreibung familialer Arbeit, wie sie in der Erziehungswissenschaft weitgehend favorisiert wird („die Eltern helfen bei den Hausaufgaben"), steht in der Gefahr, die faktisch von Müttern geleistete Arbeit zu ignorieren und damit die bestehenden Defizite und Ungleichheiten stillschweigend zu verlängern. Denn familiale Arbeit könnte sehr wohl auch von Vätern geleistet werden. Üblicherweise aber haben Väter auch in den modernen, „partnerschaftlichen" Familien eine andere Funktion und ein anderes Selbstverständnis (Schnack/Neutzling 1990; Ruddick 1993).

Die dominante geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in der Gesellschaft weist Frauen die alltägliche unbezahlte, „private" Haus- und Erziehungsarbeit zu, und zwar unabhängig davon, ob sie „zusätzlich" Erwerbsarbeit leisten. Die männliche Normalbiographie dagegen beinhaltet auch für Väter nach wie vor die Nicht-Teilnahme an Haus- und Erziehungsarbeit und eine Konzentration oder Reduktion auf bezahlte Erwerbsarbeit. Dies gilt, wie etwa die Studie von Notz/Braecker (1989) zeigt, sogar verstärkt, wenn Frauen Mütter und Männer Väter werden. Mutterschaft ist insofern eine Falle zur weiblichen Normalbiographie, selbst wenn die Frau erwerbstätig bleibt.

Im Gegensatz zu Vätern, die – selbst wenn sie erwerbslos werden – immer noch vorrangig über Erwerbsarbeit definiert werden und sich auch selber so definieren, vollzieht sich das Leben von Frauen in beiden Bereichen, beziehen sie sich auch subjektiv auf beide Bereiche. Berufsorientierung hat sich auch für Frauen und Mütter durchgesetzt. Familienorientierung bleibt zwar zentraler Bestandteil der biographischen Erwartungen und Hoffnungen beider Geschlechter. Familienarbeit aber bleibt Muttersache. Diese geschlechtsspezifische Arbeitsteilung wird objektiv gesellschaftlich sowohl stillschweigend vorausgesetzt als auch – vor allem durch die Bedingungen des Arbeitsmarktes und fehlende öffentliche Kinderbetreuungseinrichtungen – immer wieder hergestellt und eingefordert.

Die mangelnde Bereitschaft der Väter, sich an der Haus- und Familienarbeit zu beteiligen, schürt Streitigkeiten und Konflikte (Metz-Göckel 1986). Ist das Kind erst einmal geboren, wird die Zuständigkeit der Mutter für das Kind normativ geboten und faktisch auch häufig erpreßt „einmal Mutter, immer Mutter – ganz Mutter, dann auch richtige Mutter" (Müller 1989, S. 59). Die Verknüpfung biologischer und sozialer Mutterschaft stellt eine – in dieser Gesellschaft anti-

quierte – Form ständischer Arbeitsteilung dar: qua Geschlecht, d.h. über ein Geburtsmerkmal, wird Frauen diese Arbeit nach wie vor aufgeherrscht.

Gleichzeitig wird diese Arbeit als Natur entwertet und den Frauen in zentralen gesellschaftlichen Bereichen (Qualifikationskriterien für Einstellungen, Berechnung von Dienstalter, Rentensystem) als Defizit zugerechnet. „Der Begriff ‚Frauenarbeitsplatz' ist ein Synonym für schlechte Bezahlung, instabile Beschäftigungssituation, hohe psychische Belastung, fehlende Karrieremuster und geringes soziales Ansehen. Die gesellschaftlichen Vorstellungen über die Erwerbsbiographie der Frau sind die eines Trümmerhaufens und die Unterstellung einer ‚weiblichen Normalbiographie' ist geeignet, diesen ‚Trümmerhaufen' ideologisch zu rechtfertigen" (Hoerning/Krais 1987, S. 209). Die Trümmerhaufen oder, freundlicher formuliert, „Patchworkdecken" weiblicher Berufstätigkeit sind aber nur die andere Seite der Zuständigkeit des weiblichen Geschlechts für Haus- und Familienarbeit und der Entlastung des männlichen Geschlechts von Haus- und Reproduktionsarbeit.

Die Beschreibung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung trägt aber zur Mystifizierung bei, wenn die Mutter zur einzigen Bezugsperson des Kindes stilisiert wird, indem jede andere Form der Arbeitsteilung als für das Kind schädlich deklariert wird. Viele Probleme in der kindlichen Sozialisation entstehen erst durch die Alleinverantwortung der Mutter für das Kind, die damit häufig zugleich über- und unterfordert ist, und dienen der Schuldzuschreibung an die Frau, um von der Verantwortung des Vaters wie von anderen Einflüssen und Ereignissen abzulenken (Hagemann-White 1987; Schön 1993).

Mütterliche Praxis wird nicht hinreichend begriffen, wenn sie nicht *auch* als Ausdruck von *Ohnmacht* in einer durch Macht bestimmten Welt begriffen wird. „Durch die gesamte Geschichte hindurch haben die meisten Frauen ihr Muttersein unter den Bedingungen militärischer und sozialer Gewalt ausgeübt – und oft unter den Bedingungen extremer Ohnmacht. Sie sind von Männern regiert worden und zunehmend von Managern und Experten beider Geschlechter, deren Politik Mütter weder beeinflussen noch kontrollieren können" (Ruddick 1989, S. 43 ff.).

Mutterschaft, biographische Planung und Individualisierung

Die Biographie- und Lebenslaufforschung hat uns darauf aufmerksam gemacht, daß sich biographische Prozesse und Entscheidungen nicht im luftleeren Raum vollziehen, daß sie vielmehr im Kontext gesellschaftlicher Strukturen angesiedelt sind. Frauen haben heute zweifellos mehr Entscheidungsmöglichkeiten als früher über die Gestaltung ihres Lebens. Die individuelle Verfügbarkeit von Verhütungsmitteln und die relative Liberalisierung der Abtreibung heben die Naturwüchsigkeit und Schicksalhaftigkeit des Mutterwerdens ansatzweise auf. Sie eröffnen tendenziell Entscheidungsmöglichkeiten darüber, ob, wieviel und in welchem zeitlichen Abstand Kinder geboren werden. Die *Planbarkeit* von Mutterschaft bewirkt aber auch neue Zwänge, vor allem dann, wenn rationalistische Verkürzungen von Biographien zu beruflicher Karriere und Planung aller Lebensprozesse zu neuen Normen gerinnen.

Individualisierung – als das Auf-sich-allein-Gestelltsein – und Mutterschaft, also zunächst biologische, dann soziale Verknüpfung mit einem individuell nicht

lebensfähigen Kind, bilden scharfe Kontraste. Ein Kind paßt nicht in die individualisierte Normalbiographie der Erwachsenen hinein: Nur ein kinderloses Leben garantiert Verfügbarkeit für den Erwerbsarbeitsmarkt, Unabhängigkeit, Mobilität und die Freiheit, zumindest in Krisensituationen immer wieder neu zu entscheiden, wie man in Zukunft leben will.

Dagegen bedeutet Mutter zu werden Abhängigkeit. Zwar kann und wird auch eine Ehe mit Kindern geschieden, doch die Beziehung Mutter-Kind läßt sich nicht einfach „scheiden", zu sehr ist das Kind auf mindestens eine bleibende Bezugsperson angewiesen. Die Freiheit der Erwachsenen ist unter diesem Gesichtspunkt zumindest ambivalent zu bewerten. Die Biographien von Vätern und teilweise auch Müttern sind heute weniger eingezwängt durch traditionelle Vorgaben, offener für neue Möglichkeiten. Die Familien verlieren dadurch aber auch stabile Rahmenbedingungen, Bezüge und Bindungen, die ihnen nicht nur Kontrolle beschert haben, sondern auch Sicherheit und Geborgenheit gegeben haben. Das Risiko der Abhängigkeit trägt vor allem die Mutter, die „mit Kind am Hals" immer nur „einen Mann weit" von der Armut entfernt ist. Unter diesen Bedingungen ist eine Entscheidung für Kinder – also für Mutterschaft – hoch brisant. Sie muß affektiv getroffen werden, auch wenn rationalistische Gründe dagegen sprechen.

Was für die Gesellschaft insgesamt (über-)lebensnotwendig ist, um ihren Fortbestand zu sichern, ist für die jeweilige Frau bzw. das Paar individueller und affektiver Luxus und „privates" Risiko. In den zusammengebastelten, konstruierten Patchworkbiographien der Erwachsenen ist das Kind emotional positiv bedeutsam, aber gleichzeitig Streß- und Belastungsfaktor. Die gesellschaftliche Vorgabe, daß ein Kind unter allen Umständen(!) geplant werden muß, führt auch dazu, daß Mütter mit gesellschaftlicher Unterstützung nicht rechnen können. Dies zeigt sich besonders drastisch, wenn Mütter unter schwierigen Bedingungen ihre Kinder bekommen, etwa im Studium (Schön u.a. 1994) oder in der Adoleszenz (Bier-Fleiter/Grossmann 1989).

Wenn die „Sehnsucht des Lebens nach sich selbst" dennoch Frauen auch unter schwierigen gesellschaftlichen Bedingungen zu Müttern macht, so zeigt sich darin vielleicht der Anspruch auf einen Lebenszusammenhang, der komplexer, vielfältiger und facettenreicher ist als eine stromlinienförmige Berufskarriere. In der Entscheidung, Mutter zu werden, drücken sich auch Bedürfnisse nach tragfähigen und kontinuierlichen Beziehungen aus, nach Zuwendung, Zeit und Zärtlichkeit, nach unmittelbarer Sinnlichkeit und Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens (Schön 1990).

Mutterschaft, strukturelle Kinderfeindlichkeit und ökologische Krise

In unserer hochtechnisierten und durchrationalisierten Welt sind die elementaren Interessen von Müttern auf Lebenserhaltung, Wachstum und Akzeptanz des Kindes widersprüchlich bestimmt (Ruddick 1989).

Zunächst einmal ist die elementare Lebenserhaltung erleichtert: Säuglings- und Kindersterben wird von Müttern in hochmodernisierten Gesellschaften nur noch extrem selten befürchtet oder erlebt. Dies gilt auch dann, wenn der Säugling nicht gestillt wird, da industrialisierte Fertignahrung relativ gut auf die Bedürfnisse des Kindes abgestimmt ist. Auch Wohnung, Kleidung und Ernährung des Kin-

des sind – zumindest noch beim gegenwärtigen Stand der Sozialhilfegesetzgebung in Deutschland (anders etwa in den USA) – auch für arme und alleinstehende Mütter/Familien vergleichsweise gut gesichert, selbst wenn die Schere zwischen arm und reich und die hohen durchschnittlichen Ansprüche Kinderaufzucht unter den Bedingungen von Armut schwierig machen. Andererseits erfordert die ökologische Krise und die strukturelle Kinderfeindlichkeit von allen Müttern erhöhte Anstrengungen und *Arbeitsleistungen* zur Durchsetzung der kindlichen Interessen.

Unser öffentliches Leben, unsere öffentlichen Institutionen sind mit Ausnahme der für Kinder bestimmten Zonen (Spielplätze, Schulen, Kindergärten) ausschließlich für Erwachsene konzipiert. Kinder sind dort extrem gefährdet (etwa wenn sie sich allein im Straßenverkehr oder einer Fabrik bewegen) oder sie stören dort (wenn sie etwa in politische Versammlungen oder Seminarveranstaltungen in der Hochschule mitgenommen werden). Diese Struktur zwingt auch die Mütter in separate, von der übrigen Erwachsenenwelt getrennte Räume: Wohnungen, in denen sie mit ihren Kindern alleine sind, Spielplätze, auf denen nur Mütter und Kinder sind. Die strukturelle Isolierung von Müttern an ihrem „Arbeitsplatz" war wohl historisch nie so ausgeprägt wie heute.

Mütterliche Praxis vollzieht sich vorrangig in der spezifischen, exklusiven Beziehung zwischen der jeweiligen Mutter und „ihrem" Haushalt, „ihrem" Kind. Viele Mütter sind in der strukturellen Isoliertheit einer Dreizimmerwohnung unter den Bedingungen oft selbst lebensgeschichtlich erfahrener Gewalt und in der Abhängigkeit von einem Mann überfordert. Auch sexueller Mißbrauch, Kindesvernachlässigung, Kindesmißhandlung vollziehen sich in diesem von der übrigen Welt abgeschirmten Raum. Mütter sind oft ebenfalls Opfer von (männlicher) Gewalt, Dulderinnen oder Täterinnen. Die Exklusivität der Mutter-Kind-Beziehung und die strukturelle *Isolierung* der einzelnen Mütter in ihren jeweiligen Beziehungen, in ihren Wohnungen, ihren voneinander isolierten Arbeitsplätzen behindern bisher auch wirksam das Erkennen, Artikulieren und Durchsetzen gemeinsamer Interessen von Kindeswohl und „Mutterwohl": Wie sollte eine Mutter das Kindeswohl garantieren können, wenn es ihr selber schlecht geht?

Wachsende Diskrepanzen zwischen kindlichen Bedürfnissen und strukturell kinder- und lebensfeindlichen Bedingungen hochindustrialisierter Gesellschaften erzwingen *individuelle* mütterliche Aktivitäten zur Sicherung des kindlichen Lebens und der Entfaltung seiner Bedürfnisse.

Unsere professionelle Aufmerksamkeit macht uns sensibler und empathischer für die (Entwicklungs-)Bedürfnisse von Kindern, die durch gesellschaftliche Einschränkungen und ökologische Zerstörungen schwieriger zu befriedigen sind. Wir wissen z. B., daß Kinder zu ihrer Entwicklung auch schreien, toben, matschen müssen, daß sie Kontakt zu Pflanzen, Tieren, Natur, Menschen brauchen, aber wir finden die dafür notwendigen Bedingungen in der normalen *Umwelt* immer weniger vor.

Je größer die Schere wird zwischen den wahrgenommenen Bedürfnissen des Kindes und den Möglichkeiten zu ihrer „natürlichen" Befriedigung, um so mehr erwarten wir von der aufgeklärten Mutter, daß sie aktiv wird, um ihren Kindern solche Erfahrungen zu ermöglichen: Wo Autoverkehr und Privatisierung von Grund und Boden kindliches Spielen im Umkreis der Wohnung verhindern, besteht mütterliche Praxis z. B. darin, das Kind auf den Spielplatz zu begleiten; wo Geschwister- und/oder Nachbarkinder fehlen, erwarten wir von der Mutter, daß

sie Kontakte aktiv herstellt; wo Kinder aufgrund der Luftverschmutzung besonders häufig an Atemwegerkrankungen leiden, übernimmt die Mutter die häusliche Pflege – und zwar unabhängig davon, ob sie sich politisch für eine Verminderung der Schadstoffemissionen engagiert; wo Kinder in der Schule versagen, stehen Mütter als Hilfslehrerinnen, Sozialtherapeutinnen und Disziplinierungsinstrumente bereit, um dem Scheitern ihrer Kinder in der Schule und der damit drohenden Ausgrenzung aus dem gesellschaftlichen Leben entgegenzuwirken.

Mütterliche Praxis als konstitutive Bedingung für gelingende kindliche Sozialisation

Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt, Stillen und die Aufzucht von Kindern sind Prozesse, in denen körperliche, affektive und kognitive Momente ganzheitlich miteinander verknüpft sind. In der typischen Vermischung von Versorgung und „sorgender Anteilnahme" setzt mütterliche Praxis faktisch der herrschenden Tauschwertorientierung eine Gebrauchswertorientierung entgegen. Kinderaufzucht läßt sich nicht beliebig effektivieren oder rationalisieren. Dies spricht nicht dafür, daß Mütter und ausschließlich Mütter rund um die Uhr für das Kind zuständig sein müssen, aber dafür, daß jedes Modell angemessener Kinderbetreuung anstrengungs-, zeit- und kostenintensiv ist.

Die geringe gesellschaftliche Wertschätzung familialer und haushaltlicher Tätigkeiten basiert auf einer zunehmenden Dominanz ökonomischen Denkens in allen Lebensbereichen. Aber auch unter den Bedingungen der fortgeschrittenen industriellen Warenproduktion stellt der Beruf als entlohnte Erwerbstätigkeit nur eine Form der Sicherung des alltäglichen Lebens dar, während die ganzheitliche und übergreifende „private Reproduktionsarbeit" die notwendig andere Form darstellt.

Unabhängigkeit und Autonomie, Gleichheit/Gleichbehandlung machen nur einen Teil menschlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens aus. Abhängigkeit, Verantwortung, Bindung, *Fürsorge* für andere sind der andere Pol. „Die andere Stimme" (Gilligan 1982) der Mütter propagiert – meist implizit – ein Menschenbild und eine Lebensorientierung, die auch in hochmodernisierten Gesellschaften unverzichtbar ist. Hier bewahrt sich die Behauptung der Nicht-Austauschbarkeit von Menschen und die Unverzichtbarkeit menschlicher Bindungen.

Diese andere Stimme kann allerdings nur dann gesellschaftlich bedeutsam werden, wenn perspektivisch die Grenzen der Privatheit überschritten werden. Wo sich Verantwortlichkeit, Gebrauchswertorientierung und Bindung auf die eigenen Kinder beschränken, aber schon beim Umgang mit dem Nachbarkind Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit vorherrschen, stellt mütterliche Praxis nicht mehr als eine Kompensation des Mangels dar, akzeptiert mütterliche Praxis herrschende gesellschaftliche Bedingungen.

Dennoch: Mütterliche Praxis ist gegenwärtig vielleicht der letzte Bereich, in dem eine existenzielle Verbindung mit ganzheitlichen Lebensprozessen gelebt wird oder doch werden kann. Die Anteilnahme an Prozessen des Lebendigen, an den Spuren von Wachstum und Vergänglichkeit auch des eigenen Körpers ist vielleicht das, was mütterliche Praxis anderen Bereichen gegenwärtiger gesellschaftlicher Praxis voraus hat. Daß Emanzipation nicht nur Individuation, Loslösung, Beherrschung, Macht bedeutet, sondern Verantwortlichkeit, Bindung, Teilnahme

am Strom des Lebendigen, könnte nicht nur die Wissenschaft von Müttern lernen.

Literatur

Beauvoir, S.: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1951. Beck-Gernsheim, E.: Mutterwerden – der Sprung in ein anderes Leben, Frankfurt/M. 1989. Bettelheim, B.: Die symbolischen Wunden. Pubertätsriten und der Neid des Mannes, Frankfurt/M. 1982. Bier-Fleiter, C./Grossmann, W.: Mutterschaft in der Adoleszenz. Biographien jugendlicher Mütter, Frankfurt/M. 1989. Fronhaus, G.: Feminismus und Mutterschaft. Weinheim 1994. Gillian, C.: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. München 1984. Hagemann-White, C.: Sozialisation: weiblich – männlich, Opladen 1984. Hagemann-White, C.: Macht und Ohnmacht der Mutter. In: Rommelspacher, B.: Weibliche Beziehungsmuster, Psychologie und Therapie von Frauen, Frankfurt/M./New York 1987. Hoerning, E. M./Krais, B.: Der Ausbruch aus der Normalbiographie. Milieuuntypische Lebensläufe von Arbeitertöchtern. In: Bolder, A./Rodax, K. (Hg.): Das Prinzip der aufge(sc)hobenen Belohnung. Die Sozialisation von Arbeiterkindern für den Beruf, Bonn 1987. Interdisziplinäre Forschungsgruppe Frauenforschung (IFF) (Hg.).: La Mamma! Beiträge zur sozialen Institution Mutterschaft, Bielefeld 1989. Lenzen, D. (Hg.): Erziehungswissenschaft. Ein Grundkurs, Reinbek 1994. Mamalogie: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 21/22, hg. v. Verein sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V., Köln 1988. Martin, E.: Die Frau im Körper. Weibliches Bewußtsein, Gynäkologie und die Reproduktion des Lebens, Frankfurt/M./New York 1989. Metz-Göckel, S./Müller, U.: Der Mann, Weinheim/Basel 1986. Müller, U.: Das Geschlechterverhältnis im Berufs- und „Privatleben". Empirische Ergebnisse und konzeptionelle Vorschläge zur Analyse, Habilitationsschrift Universität Bremen 1988. Müller, U.: Warum gibt es keine empanzipatorische Utopie des Mutterseins? In: Schön, B. (Hg.): Emanzipation und Mutterschaft, Weinheim 1989. Notz, G./Braecker, S.: Die Gründungsphase der Kernfamilie. Die Arbeitsteilung zwischen Mutter und Vater bei der Geburt des ersten Kindes. In: Schön, B.: Emanzipation und Mutterschaft, Weinheim/München 1989. Nyssen, E./Schön, B.: Traditionen, Ergebnisse und Perspektiven feministischer Schulforschung. In: Zeitschrift für Pädagogik. 38 (1992), S. 855 ff. Ortmann, H.: Bildung geht von Frauen aus. Überlegungen zu einem feministischen Bildungsbegriff, Frankfurt/M. 1990. Pass-Weingartz, D./Erler, G. (Hg.): Mütter an die Macht. Neue Frauenbewegung, Reinbek 1989. Richter, H.-E.: Die Chance des Gewissens. Erinnerungen und Assoziationen, Hamburg 1986. Ruddick, S.: Mütterliches Denken. In: Schön, B. (Hg.) Emanzipation und Mutterschaft, Weinheim/München 1989. Ruddick, S.: Mütterliches Denken. Für eine Politik der Gewaltlosigkeit, Frankfurt/M./New York 1993. Shorter, E.: Der weibliche Körper als Schicksal. Zur Sozialgeschichte der Frau, München 1987. Schnack, D./Neutzling, R.: Kleine Helden in Not. Jungen auf der Suche nach Männlichkeit, Reinbek 1990. Schnack, D./Neutzling, R.: Die Prinzenrolle. Über die männliche Sexualität, Reinbek 1993. Schön, B.: Abweichung als Chance? In: Schlüter, A. u. a. (Hg.): Was eine Frau umtreibt. Frauenbewegung – Frauenforschung – Frauenpolitik, Pfaffenweiler 1990. Schön, B.: Therapie statt Erziehung? Chancen und Probleme der Therapeutisierung pädagogischer und sozialer

Arbeit, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1993. SCHÖN, B. u. a.: Gratwanderungen. Eine Studie über Studentinnen mit Kindern, 2. erw. Aufl., Weinheim 1994. SCHÜTZE, Y.: Die gute Mutter. Zur Geschichte des normativen Musters „Mutterliebe", Bielefeld 1986. WOLF-GRAAF, A.: Frauenarbeit im Abseits. Frauenbewegung und weibliches Arbeitsvermögen, München 1981.

Dieter Lenzen

Vater

Zu den elementaren Beziehungen jedes Menschen gehört die Beziehung zu seinem Vater. Jeder Mensch hat einen Vater. Dieses ist so lange eine universelle Tatsache, wie die Erzeugung von Menschen durch Genmanipulation noch nicht faktisch vollzogen wurde. Die Tatsache, daß jeder Mensch einen Vater hat, bedeutet noch nicht, daß jeder Mensch auch eine Beziehung zu seinem Vater besitzt. So kann der Vater aus vielfältigen Gründen (Tod, Trennung der Eltern usw.) abwesend sein. Eine solche Abwesenheit ist ein wachsendes Charakteristikum von Vaterschaft in den westlichen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts geworden, weil einerseits Väter in nie gekanntem Maßstab durch Kriegseinwirkung ihr Leben verloren haben, und andererseits, weil der Zerfall der Familien ein besonderes Charakteristikum des Verlusts gemeinsamer, orientierender Weltanschauungen ist, die die Wahrnehmung von Vaterfunktionen zu ihren Grundwerten zählten.

Die Betrachtung dieser Situation zeigt, daß Vaterschaft differenziert werden muß. Wenn vom „Vater" die Rede ist, dann kann damit zum einen seine Rolle als „Genitor", als Erzeuger eines Kindes, gemeint sein. Dieser Begriff hebt auf die reproduktive Rolle des Vaters vor der Geburt (*ante partum*) ab. Ebenso bezeichnet „Vater" aber auch eine Funktion nach der Geburt (*post partum*). Sie umfaßt im wesentlichen drei Grundfunktionen, die teilweise auch in der Etymologie des indogermanischen Verbstamms *pa* enthalten sind: Nähren, Schützen, Zeigen.

Der ältere Vaterbegriff der jüdisch-christlichen Tradition verstand den Vater immer in beiderlei Hinsicht. Dieses spiegelt sich im Vaternamen Gottes, der auf die Schöpfungstat Gottes verweist und auf seine Tätigkeit als „Versorger und Behüter der Welt und aller Wesen" (Grimm/Grimm 1956, Sp. 21). Am Beispiel der anthropologischen Tatsache, das jeder Mensch einen Vater besitzt, läßt sich die Historizität jeder Anthropologie illustrieren. Der historische Prozeß zeigt, wie eine ursprünglich hochkomplexe und differenzierte Konzeption des Vaters im Verlauf von mehreren tausend Jahren eine Reduktion erfährt, die im Blick auf

die prinzipiell mögliche technische Schöpfung von Leben inzwischen selbst die Vatertatsache als nur noch vermeintliche erweist. So läßt sich die Entwicklung des Vaterkonzepts als Prozeß einer ungewöhnlichen Demontage und Reduktion in einer Reihe von historischen Etappen historisch-anthropologisch rekonstruieren.

Die Rekonstruktion des Wandlungsprozesses von Vaterschaft kann in einer der Herkunftskulturen des europäischen Denkens, im alten Ägypten, einsetzen. Hier finden sich die ersten wichtigen Quellen für die reproduktive Funktion des Vaters *post partum*. Wegen des Fehlens schriftlicher Zeugnisse aus weiter zurückliegenden Epochen wäre die Rekonstruktion von Vaterschaft spekulativ. Sie könnte nur durch eine Analogieannahme bzw. einen Vergleich mit der Rolle von Vätern in heute noch existierenden Stammesgesellschaften rekonstruiert werden. Dabei würde sich herausstellen, daß die genetische Funktion des Vaters nicht zu jedem Zeitpunkt als bekannt vorausgesetzt werden kann, so daß Väter sich von anderen Kommunikationspartnern der Mütter, wie deren Geschwister oder anderen Stammesmitgliedern, nicht unterscheiden. Vielmehr besteht eine gemeinsame Versorgungsverantwortung von männlichen Stammesmitgliedern für die nachwachsende Generation.

Die altägyptische Namensgebung war nicht mit dem Vater verbunden, sondern mit der Mutter. Die Ehen wurden neolokal geschlossen, d. h. die Erben verblieben nicht im Vaterhause. Der Vater konnte die Vaterschaft aufkündigen, so daß die nur untergeordnete Bedeutung der genetisch-reproduktiven Funktion des Vaters aufscheint. Überhaupt leitete sich sein Stellenwert weniger aus der Vergangenheit (im Sinne der Herkunft) ab, als vielmehr aus seiner Reproduktionsaufgabe. Diese Aufgabe war aber nicht nur ökonomisch verstanden, sondern in besonderer Weise hinsichtlich der Sozialisation oder der Erziehung der nachwachsenden, insbesondere männlichen Generation. Als Versorger war der ägyptische Vater sowohl für die Ernährungs- als auch die Schutzkomponente dieser Art von Reproduktion zuständig. Das Recht zur Erziehung der Söhne war ein Exklusivrecht des Vaters, womit die Steuerung der Zukunft umfaßt war. Diese Funktion wurde als Einführung des Sohnes „ins Leben und in die Gesellschaft" verstanden. Sie richtete sich nicht in erster Linie auf Wissen und Fertigkeiten, sondern besonders auf habituelle Dispositionen, die die Verbindung zwischen Vater und Sohn betrafen. Da die intensivste Phase dieser Vater-Sohn-Verbindung in dem Zeitraum nach dem Tode des Vaters zu suchen war, verstand sich die erzieherische Exklusivtätigkeit des Vaters als eine Vorbereitung auf die Zelebrierung des Totenkultes. Für diesen war der Sohn als Nachfolger des Vaters zuständig. Seine Pflicht bestand darin, für den Verbleib des Vaters in der Gemeinschaft der Lebenden durch den Totenkult Sorge zu tragen (Holanbek 1986).

Wendet man den Blick vom alten Ägypten auf das alte Israel, so wie es sich im Alten Testament darstellt, dann verdeutlicht sich eine hohe Ähnlichkeit, die wegen der historischen und kulturellen Nähe nicht weiter verwundert. Diese Ähnlichkeit bezieht sich auf die ökonomische bzw. auf die pädagogische Reproduktionsfunktion des Vaters. Der Vater war Hausherr und als solcher Ernährer. Er war hervorgehoben als Lehrer des Sohnes, und zwar sowohl im Kultisch-Religiösen (2. Mose 12, 26 f.; 3, 14; 5. Mose 6, 20-24; Josua 4, 6 f.) als auch in allen Angelegenheiten des Lebensweges (Sprüche 22, 6; 1, 8; 6, 20-23). Abweichend von der ägyptischen Situation, leitete der israelitische Vater seine nachgeburtliche Funktion aber aus seiner vorgeburtlichen Erzeugerrolle ab, denn die Gehorsamserwartung

gegenüber dem Vater wurde mit der Tatsache begründet, daß er der Erzeuger des Sohnes ist (Sprüche 23, 22). Die gesellschaftliche und als solche wohl primäre Bedeutung des Vaters war die eines Stammesvaters, der Tradition stiftet. Die gesamte Figuration der israelitischen Vaterschaft wurde so durch dieses genealogische Prinzip strukturiert. Er war Hausvater über seine Nachkommen und auch über entferntere Verwandte wegen der genetischen Verbindung zu ihnen. Seine Nachkommen benannte man nach ihm. Bis auf die zwölf Stämme der Urväter ließ sich seine Abstammung rekonstruieren, wodurch das Vaterhaus Kontinuität in die Vergangenheit hinein sicherte. In die Zukunft hinein existierte ein anderer Typus der Kontinuität: das Prinzip der Strafandrohung an Kindern bis zur fünften Generation (2. Mose 20, 5 f.) sowie die von dem jeweils eigenen Vater, also dem Großvater des Kindes, bezogenen Erziehungsnormen. Dieses Kontinuitätsprinzip, dieses genealogische Prinzip, war für eine Gesellschaft ein wichtiger sozialer Ordnungsfaktor, die sich wegen ihrer Halbseßhaftigkeit und einer andauernden territorialen Suche ihre Identität nicht primär aus der Zugehörigkeit zu geographischen Räumen sichern konnte.

Für die griechische Antike war dieses genealogische Prinzip gleichfalls die zunächst vorherrschende Orientierung (Gadamer 1976, S. 105 f.). Es sind uns indessen zumindest auf literarischem Wege Motive überliefert, die dieses Prinzip der Tendenz nach bedrohten, und vielleicht findet sich hier der erste Auflösungspunkt der altorientalischen Vaterkonzeption. Bis in die Gegenwart fungieren diese individuell-psychologischen Motive als Relativierungen der Vaterposition. So gehört dazu das Motiv des Vater-Sohn-Konfliktes, wie es im Ödipusmythos überliefert ist, aber auch in den „Wolken" des Aristophanes oder in Platons „Eutypheron". Hier ist deshalb auch wohl der Entstehungsort eines zweiten progressivistischen Moments, wenn gefordert wird, der Sohn solle ein glücklicheres oder besseres Leben führen als der Vater. So ist es bei Homer und Sophokles zu lesen. Zum ersten Male in der europäischen Kulturgeschichte tritt in der „Ilias" in der Gestalt des *Phönix* nun auch dem leiblichen Vater ein zweites väterliches Individuum zur Seite, ein geistiger Vater und Erzieher (Lemke 1976, S. 26). Und schließlich rückt die Beziehung zwischen dem Vater und der Tochter, in diesem Fall *Antigone* im Ödipusmythos, in den Fokus der Aufmerksamkeit. Eine ungewöhnlich enge Beziehung zum Vater setzt sie in Gegensatz zu dessen Sohn *Polyneikes*.

Das christliche Denken des Neuen Testaments differenziert in gleicher Weise zwischen zwei Vaterindividuen, wenn die genetische Dimension von Vaterschaft von einer pädagogischen abgesetzt wird. Denn einerseits ist Jesus Christus leiblicher Nachkomme Davids (Römer 1, 3 f.), andererseits ist er der (auferstandene) Sohn Gottes. Im übertragenen Sinne interpretiert die zweite Komponente der Christusfigur die Vaterschaft Gottes als eine Eigenschaft, die auf die ältesten Vorstellungen von Nähren, Hüten und Schützen rückgreift. In der aramäischen Anrede Gottes durch Jesus als *Abba* ist diese Zuschreibung deutlich enthalten. Es handelt sich um eine kindliche Diminutivform (Galater 4, 6; Römer 8, 15). Dabei sind es nicht die Christen, die den Vaternamen Gottes eingeführt haben. Er existiert bereits in Babylonien, Ägypten und im Hellenismus (Bornkamm 1976, S. 136). Zugleich verdeutlicht die christliche Entwicklung aber auch den Beginn einer folgenreichen Diremption. Die Vatereigenschaften werden von der Figur des leiblichen Vaters abgerückt und in der Zuschreibung auf Gott deifiziert. Einerseits erfahren auf diese Weise die leibhaftigen Väter eine Art Vergötterung, andererseits

kann aber die Erfüllung der Erwartungen an die Väterlichkeit irdischer Väter wegen der Gefahr der Blasphemie immer nur als defizienter Modus göttlicher Väterlichkeit erscheinen. Der Vater ist von diesem Augenblick an eine Kopie.

Daß das Christentum im Römischen Reich nicht ohne Erfolg und Resonanz blieb, ist u. a. auch der Tatsache geschuldet, daß die sozialen Elemente der Vaterfunktion von Nähren, Schützen und Zeigen und deren Vergöttlichung durch die Frühchristen in Rom auf eine verwandte Denkstruktur trafen, wodurch sie unterstützt und weitergeführt wurden. In Rom stand nicht die genetische Reproduktionsfunktion des Vaters im Vordergrund. Die Bezeichnung *pater* ist die Bezeichnung für eine Macht- und Rechtsposition, derjenigen des *pater familias*. Es darf aber nicht übersehen werden, daß diese Funktion mit Erwartungen und Pflichten verknüpft war, die in der Geschichte vielleicht in besonderer Weise mit dem Begriff Väterlichkeit versehen werden dürfen. So besteht Marcianus beispielsweise darauf, daß die *patria potestas*, die väterliche Gewalt, nicht auf Unbarmherzigkeit (*atrocitas*) beruhen darf, sondern auf *pietas*, auf dem Pflichtgefühl, basieren muß. Cicero oder Seneca sind Autoren, die nachhaltig das Bild eines gütigen und gnädigen Vaters skizzieren (Wlosok 1978, S. 25). Für die römische Welt ist es charakteristisch, daß das Pater-Modell über das familiale Haus hinaus in den öffentlichen Raum der Stadt, des Staates erweitert wird. Dieser Vorgang dürfte zu den wichtigsten kulturhistorischen Entwicklungsmomenten Roms gehören. Er spiegelt sich in der Bezeichnung *pater* für das Senatorenamt, in dem Begriff *pater patratus* für ein Priesteramt. Der Landesvater erhielt den Namen *pater patriae*, und selbst noch in den Kultnamen für Gottheiten lassen sich etymologisch die Spuren des *pater* rekonstruieren, so in *jup-piter* und *mars-piter*.

Wenn man die Doppelfunktion dieser römischen Vaterschaft genauer betrachtet, wenn man berücksichtigt, daß sie auf der einen Seite ein gütiges Moment in der Schutz- und Fürsorgepflicht enthielt und auf der anderen Seite ein strenges in der Form der Herrschafts- und Strafgewalt des *dominus*, dann verdeutlicht sich, warum die späteren Kirchenväter wie Tertullian und Laktanz ihre spezifische Gottesvorstellung erfolgreich plazieren konnten. Die Väterlichkeit des von ihnen propagierten Gottesbildes bestand eben nicht mehr nur aus Güte und Gnade, sondern eben auch in der Funktion des Richter- und Strafamtes Gottes. Umgekehrt erfuhr diese Ordnungsfunktion irdischer Väter auf diese Weise in der Folge der Ausbreitung christlicher Ideen tendenziell eine „Vergöttlichung" ebenso wie das Bild väterlicher Gnade und Güte. Für die Zeit des Frühchristentums läßt sich im übrigen eine doppelte, gegenläufige Tendenz feststellen: Zum einen findet sich eine schon bei Platon angelegte Neigung zur Universalisierung der göttlichen Vaterfigur, indem nun zunehmend Vater nur noch jene Instanz genannt wurde, „die jenseits des welthaften Seins bleibt" (Schindler 1978a, S. 58). Die ursprünglich bedeutsame Differenzierung von vorgeburtlichen und nachgeburtlichen Funktionen erfuhr auf diese Weise einen Bedeutungsschwund bei Augustinus und bei Paulus (Schindler 1978b, S. 70). In gleicher Weise wirkte zum anderen eine Praxis des alltäglichen Lebens, der Vaterschaft Gottes im Konfliktfall eine Präferenz vor der irdischen Vaterschaft eines konkreten Vaters einzuräumen. Aus dieser kirchlich beglaubigten Tendenz erwuchsen verschiedene bis heute erhaltene Übertragungen in den kirchlichen Raum. So wurde die Vater-Nomenklatur auf das Amt des Bischofs bereits im 3. Jahrhundert (*papa*) projiziert. Die Kirchenschriftsteller im 5. Jahrhundert, die „Kirchenväter", sind ein weiteres Beispiel, ebenso wie die Amtsbezeichnung des römischen Bischofs seit dem 6. Jahrhundert (*Papst*). Damit war

eine erhebliche Relativierung der leiblichen Vater-Kind-Beziehung verbunden, die schon wegen der geistlichen Unterweisungspflicht durch den christlichen, leiblichen Vater eine zusätzliche Vergeistigung durchmachte.

Der Prozeß der Differenzierung genetischer und sozialisatorischer Funktionen setzte sich im Mittelalter unaufhaltsam fort. Mit der Entstehung der Klöster und der Klosterschulen konnte die Instrumentalisierung der christlichen Erziehung institutionalisiert werden. Daran änderte auch ein an sich einflußreicher Autor wie Thomas von Aquin nichts, wenn er die doppelte Funktion des leiblichen Vaters *ante* und *post partum* hervorhob (Specht 1978). Der leibliche Vater wurde in seiner Funktion weiter relativiert, indem die väterlichen Funktionen nach der Geburt an nunmehr familienfremde Männer übertragen wurden. In der benediktinischen Mönchsregel wurde die Anrede des Klostervorstehers mit „abt" (von *abba*, Vater) auch verankert (Benedikt 1965, S. 10).

Interessanterweise führten kritische Ereignisse aus Hochmittelalter und Frühneuzeit, summierend die Krise des Papsttums, d. h. die Säkularisierung des Amtes, die Einführung des Ablaßsystems und das große abendländische Schisma mit der gleichzeitigen Wahl zweier Päpste sowie die ersten theoretischen Zweifel an der Unfehlbarkeit des Papstes durch Wiclif, nicht zu einer Erschütterung des Prinzips, demzufolge wichtige Vaterfunktionen den leiblichen Vätern entrissen worden waren. Dieser Prozeß führte nicht zu einer Rekonstruktion der Funktion des leiblichen Vaters, sondern zu einer ersten Korrumption des Prinzips der Väterlichkeit als solchem. Andere Ereignisse haben diese Entwicklung unterstützt, auch wenn sie aus nicht-religiösen Kontexten in den Diskurs über den Vater gelangten. Dazu mag die Entdeckung außereuropäischer Völker gehört haben, wodurch die monogenetische Abstammungsidee des Menschen unwahrscheinlich wurde. Der vermeintlich *eine* Vater Adam schien Brüder gehabt zu haben. Und wichtiger noch: Das Erstarken des weiblichen, besonders mütterlichen Prinzips mußte sich ruinierend für das Konzept des Vaters auswirken. Die Marienverehrung erreichte im Laufe des 15. Jahrhunderts ihren Höhepunkt und problematisierte tendenziell das Konzept der Dreieinigkeit aus Gott, Vater, Sohn und Heiligem Geist. Und nicht zuletzt erlebte Europa an verschiedenen Orten, daß Macht und Gewalt faktisch nicht auf Männer beschränkt blieben, sondern daß Frauen diesen in Konsequenz und Grausamkeit um nichts nachstanden, so die Schreckensherrschaft einer Katharina von Medici in Frankreich oder das blutige Wirken von Maria der Katholischen und von Elisabeth I. in England.

Der bis hierhin skizzierte Verfallsprozeß erfährt „ideologisch" durch die Reformation eine Verlangsamung. Luther beispielsweise stellte sich selbst gern als Familienvater dar, der ein Vorbild des protestantischen Familienlebens sein wollte und sollte. Es darf aber nicht übersehen werden, daß er diese Rolle nicht mehr konkurrenzlos in seiner Familie innehatte. Katharina von Bora repräsentierte neben ihm das Leitbild der tüchtigen Ehefrau. Diese Selbstkonzeptionierung stand indessen im Widerspruch zu einer später faktisch stattfindenden Funktionalisierung des leiblichen Vaters, die Luther nicht vorausgesehen haben mochte, als er der standesamtlichen Trauung neben der kirchlichen zustimmte und damit eine Verstaatlichung der Ehe tolerierte, in der der Vater eine Art verlängerter Arm des Staates in die Familie hinein zu werden drohte.

In der Tat kam es dann auch durch die Auflösung des Hausvater-Prinzips im 17. Jahrhundert zu einer solchen Entwicklung, als dem Gesinde eines Hausvaters die Gründung von Subfamilien gestattet wurde. Das Haus als kleinste politische

Einheit unter Einschluß nichtverwandter Arbeitnehmer verschwand, und die Staatstätigkeit erstarkte (Kuczynski 1982). Das beginnende Aufklärungsdenken wirkte in die gleiche Richtung. Wenn genetisch verankerte Vaterschaft mit einem Traditionsprinzip, d. h. auch einem Traditionsprinzip der Richtigkeit normativer Sätze verknüpft war, so mußte die Erstarkung des Wahrheitsprinzips im Denken eines Descartes zu Veränderungen führen. Langfristig richteten die Prinzipien von Vernunft, Kritik, Freiheit und Toleranz sich auch gegen jede Form unbegründeter Autorität, d. h. auch gegen eine solche, die wie die väterliche „nur" auf Zeugungsschaft gründete. In eine ähnliche Richtung wies der Gedanke Shaftesburys, demzufolge Gott es aufgegeben habe, in die Schöpfung einzugreifen. Der Vater des Universums hatte demzufolge aufgehört, seine väterliche Funktion zu erfüllen. Sodann ebnete der Gleichheitsgedanke virtuell auch die Differenz zwischen den Generationen und Geschlechtern ein. Als Bildung und Erziehung zunehmend in die Hände des Staates gerieten, rückte der „Vater Staat" in der Gestalt seiner Lehrer und später seiner Lehrerinnen an die Stelle des leiblichen Vaters, der einmal die Funktion des Zeigens von Welt innegehabt hatte.

Im 19. Jahrhundert erfuhr dieser Prozeß der Marginalisierung des leiblichen Vaters eine sichtbare Beschleunigung. Die Auflösung der Produktionsfamilie leistete dazu den durchschlagenden Beitrag. Der arbeitende Vater verließ das Haus, das nicht länger Produktionsstätte war, in die Richtung der anonymen Werkstätten, in die die Kinder keinen Einblick mehr hatten. Seine verbliebenen Funktionen übernahmen in der Familie die Frau und außerhalb ihrer die Staatsschulen.

Im 20. Jahrhundert kodifiziert das Privatrecht in seiner Entwicklung gewissermaßen diese Dynamik (Hattenhauer/Buschmann 1967). Im „Allgemeinen Landrecht" für die preußischen Staaten von 1794 war noch das Recht der „väterlichen Gewalt" verankert als Übernahme aus dem römischen Recht. Über das Bürgerliche Gesetzbuch von 1900 und zahlreiche Gesetzesänderungen besonders im Scheidungs- und Scheidungsfolgenrecht haben sich die Verhältnisse in der Familie umgekehrt. Die Mutter ist eindeutig an die Stelle des Vaters getreten (Lenzen 1985, S. 147 ff.). Bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein hat sich diese Position gehalten, derzufolge die Mutter in der Regel als wichtigste Bezugsperson gesehen wird. So wurde bis vor kurzem nur in 7 % aller Scheidungsfälle das Sorgerecht dem Vater zugesprochen. Darin findet sich eine außerordentlich verbreitete Auffassung wieder, derzufolge auch aus feministischer Perspektive der Mann als Vater für überflüssig (Behr/Häsing 1980, Bronnen 1978) oder sogar für gefährlich (Kavemann/Lohstöter 1984) gehalten wird.

Diese Denunziation des Vaters hat in den 90er Jahren einen Höhepunkt in der durch die Medien angeheizten Debatte um den sogenannten väterlichen Kindesmißbrauch gefunden. Obgleich nachgewiesen werden konnte (Rutschky 1992), daß die angenommenen empirischen Zahlen in der Regel falsch sind, wird der Diskurs über den Vater als Sexualtäter so weitergeführt, als ob es sich dabei um eine in nennenswerten Zahlen vorkommende Erscheinung handele. Diese Diskussion ist aber nur ein weiteres Beispiel für zahlreiche Denunziations- und Demontageversuche an der väterlichen Person, die gern auch als Projektionsfläche für eigene Schuldängste verwendet wird. Hinzu kommt, daß nicht nur die väterliche Funktion nach der Geburt, sondern auch die Rolle des Vaters als leiblicher (Mit-)Erzeuger an der Wende zum 3. Jahrtausend instabil wird. Beschleunigt wird diese Entwicklung durch die neuen Reproduktionstechnologien (Delaisi de Parseval 1985; Lenzen 1987). Auch die sogenannte „neue Väterlichkeit" ist kaum ge-

eignet, das alte Vaterkonzept der europäischen Tradition wiederzubeleben (v. Canitz 1982; Motschmann 1987; Parke 1982; Schneider 1989). Genaugenommen handelt es sich um einen Entdifferenzierungsvorgang der Geschlechter im Kontext der Elternrolle, wobei die Rollenspezifika von Vater und Mutter aufgelöst zu werden drohen, wenn gleichzeitig eine „neue Mütterlichkeit" propagiert wird (Pasero/Pfäfflin 1986; Bopp 1984). Die höhere Beteiligung von Frauen am Erwerbsleben bei gleichzeitigem Verlust der Arbeitsmöglichkeit für Männer wirken in die gleiche Richtung.

Gegenwärtig ist noch nicht klar erkennbar, ob neue Differenzierungsformen an die Stelle überbrachter Differenzierungen treten, die ihren Stellenwert verloren haben. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß eine neue Männerbewegung auch die Rolle des Vaters thematisiert und versucht, ihm verlorengegangene Funktionen zurückzugeben. Unter den Bedingungen einer grundlegenden Veränderung der Arbeitsgesellschaft sind die Chancen dafür nicht schlecht, weil der Mann als Vater in erheblich höherem Maße in diesen Familienhaushalt, nicht nur durch Arbeitslosigkeit, sondern insgesamt durch Arbeitszeitverkürzung zurückverbracht wird, so daß sein mit der Industrialisierung verbundener Exodus teilweise eine Revision erfährt. Neben den Männervereinigungen haben sich auch Vätervereinigungen etabliert, die nicht nur das Selbstbewußtsein der Väter stabilisieren wollen, sondern diese wieder zu gleichberechtigten Elternteilen zu machen beabsichtigen.

Insgesamt zeigt die Geschichte des sukzessiven Funktionsverlustes des Vaters, der Demontage seiner Position und der Entdifferenzierung ehemals elementarer elterlicher Funktionen, daß selbst leibgebundene Konstellationen wie die zwischen Vätern und Kindern einem tiefgreifenden historischen Wandel unterliegen können (Lenzen 1991). Gleichzeitig deutet sich darin der Konstruktcharakter des „Vaters" an.

Literatur

ASSMANN, J.: Das Bild des Vaters im Alten Ägypten. In: Tellenbach, H. (Hg.): Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, Stuttgart u. a. 1976, S. 12 ff. BEHR, S./HÄSING, H.: „Ich erziehe allein", Reinbek 1980. BENEDIKT: Mönchsregel. In: Schoelen, E. (Hg.): Erziehung und Unterricht im Mittelalter, Paderborn 1965, S. 10 ff. BOPP, J.: Die Mamis und die Mappis. Zur Abschaffung der Vaterrolle. In: Kursbuch, Nr. 76 (1984), S. 53 ff. BORNKAMM, G.: Das Vaterbild im Neuen Testament. In: Tellenbach, H. (Hg.): Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, Stuttgart u. a. 1976, S. 136 ff. BRONNEN, B.: Mütter ohne Männer, Düsseldorf/Wien 1978. CANITZ, H.-L. v.: Väter. Die neue Rolle des Mannes in der Familie, Frankfurt/M./Berlin 1982. DELAISI DE PARSEVAL, G.: Was wird aus den Vätern? Künstliche Befruchtung und das Erlebnis der Vaterschaft, Weinheim/Basel 1985. GADAMER, H.-G.: Das Vaterbild im griechischen Denken. In: Tellenbach, H. (Hg.): Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, Stuttgart u. a. 1976, S. 102 ff. GRIMM, J./GRIMM, W.: Deutsches Wörterbuch, Bd. 25, Leipzig 1956. HATTENHAUER, H./BUSCHMANN, A.: Textbuch zur Privatrechtsgeschichte der Neuzeit mit Übersetzungen, München 1967. HAUSEN, K.: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere" – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Conze, W. (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, S. 363 ff. HOLANBEK, J.: Vater. In: Lexi-

kon der Ägyptologie, Bd. 6, Wiesbaden 1986, Sp. 913 ff. KAVEMANN, B./LOHSTÖTER, I.: Väter als Täter, Reinbek 1984. KUCZYNSKI, J.: Geschichte des Alltags des deutschen Volkes, Bd. 1, Köln 1982. LEMKE, W.: Das Vaterbild in der Dichtung Griechenlands. In: Tellenbach, H. (Hg.): Das Vaterbild in Mythos und Geschichte, Stuttgart u. a. 1976, S. 116 ff. LENZEN, D.: Mythologie der Kindheit, Reinbek 1985. LENZEN, D.: In-vitro-Fertilisation und Funktionswandel der Familie. In: Medizin, Mensch, Gesellschaft 12, H. 1 (1987), S. 33 ff. LENZEN, D.: Vaterschaft. Vom Patriarchat zur Alimentation, Reinbek 1991. MOTSCHMANN, E. (Hg.): Väter heute. Männer entdecken ihre Vaterrolle, Neuhausen/Stuttgart 1987. PARKE, R. D.: Erziehung durch den Vater, Stuttgart 1982. PASERO, U./PFÄFFLIN, U. (Hg.): Neue Mütterlichkeit, Gütersloh 1986. RUTSCHKY, K.: Erregte Aufklärung. Kindesmißbrauch: Fakten und Fiktionen, Hamburg 1992. SCHINDLER, A.: Gott als Vater in Theologie und Liturgie der christlichen Antike. In: Tellenbach, H. (Hg.): Das Vaterbild im Abendland I, Stuttgart u. a. 1978a, S. 55 ff. SCHINDLER, A.: Geistliche Väter und Hausväter in der christlichen Antike. In: Tellenbach, H. (Hg.): Das Vaterbild im Abendland I, Stuttgart u. a. 1978b, S. 70 ff. SCHNEIDER, W.: Die neuen Väter: Chancen und Risiken. Zum Wandel der Vaterrolle in Familie und Gesellschaft, Augsburg 1989. SPECHT, R.: Über die Funktion des Vaters nach Thomas von Aquino. In: Tellenbach, H. (Hg.): Das Vaterbild im Abendland I, Stuttgart u. a. 1978, S. 95 ff. WLOSOK, A.: Vater und Vatervorstellungen in der römischen Kultur. In: Tellenbach, H. (Hg.): Das Vaterbild im Abendland I, Stuttgart u. a. 1978, S. 18 ff.

Ruth Hampe

Geburt

„Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität. Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen" (Horkheimer/Adorno 1982, S. 12).

Im Verlauf der Geschichte sind Schwangerschaft und Geburt als existentielle Lebenserfahrungen durch einen Wandel in der sozialen Integration und der Bedeutungsgebung geprägt worden. Da sie stets kulturell verankert und somit an ein symbolisches System gebunden sind, ist der biologisch-physiologische Handlungszusammenhang einer *symbolischen Ordnung* einverleibt und weist über den Prozeß der Zivilisation Veränderungen auf. In dem Zusammenhang haben Schwangerschaft und Geburt mit dem Aufkommen der medizinisch-technischen

Apparatemedizin, auch im Sinne einer Pathologisierung, einen Verlust an Sinnlichkeit und Bezogenheit auf die primäre Natur erfahren. Ein Verstehen als Übergangszeit, dem in traditionell verankerten kulturellen Verbänden mittels Mythen und Riten zum Schutz und zur Abwehr negativer Einflüsse begegnet wurde, ist von einer Psychologisierung und zunehmenden Entsozialisierung der sozialen Mutterschaft abgelöst worden. Entsprechend einer gesteigerten Rationalität im Umgang mit Lebensprozeßformen sind Schwangerschaft und Geburt zu einem relativ entweihten Ereignis geworden, das zudem im Erleben der Frau eine traumatische Besetzung erhalten kann.

War der Blick auf das heranwachsende Kind im Inneren des mütterlichen Leibes früher allgemein verschlossen, so sind heutzutage mittels medizinisch-technischer Geräte über Ultraschall schon die ersten Entwicklungsschritte zu verfolgen. Es werden technisch machbare Vorstellungsbilder eines Kindes vermittelt, die in dieser frühzeitigen Erfassung gleichfalls mit rationalen medizinischen Interventionsformen einhergehen. Zugleich wird die sinnliche Präsenz des Kindes an der visuellen Schablone eines technischen Gerätes festgemacht, was zu einer Überlagerung der sinnlichen Erfahrung des heranwachsenden Kindes im Mutterleib beigetragen hat. Aus anatomischen Studien ist bereits seit der Renaissance eine Vorstellung des fötalen Lebens bekannt gewesen, wie sie sich beispielsweise in den Zeichnungen Leonardo da Vincis u. a. (Duden 1993) finden läßt. In der Herauslösung des Fötus aus seinem organischen Zusammenhang mit nur punktueller Andeutung des Körpers der Mutter hat dies zu einem Verstehen nicht mehr als „Leibesfrucht", sondern als eigenständiges Leben geführt. Mit der naturwissenschaftlichen Rationalität in dem Erfassen und Handhaben primärer Lebensprozeßformen ist aber im Rahmen heutiger medizinisch-technischer Zugriffsmaßnahmen eine neue Wende zustande gekommen. Einhergehend mit einer erweiterten Einflußnahme auf die Steuerung des entstehenden Lebens und einer gewandelten elterlichen und medizinischen Verantwortlichkeit als ethische und soziale Problematik (Beck-Gernsheim 1993) wäre dies in Relation zu einem mythisch-rituellen, biologisch-physiologischen und bio-sozialen Verstehen zu problematisieren, d. h. auch in der Thematisierung von Schwangerschaft und Geburt als Übergangszeiten im Lebenszusammenhang.

Mythen und Riten zur Geburt in stammeskulturellen Lebensverbänden

Im Hinblick auf frühkulturelle, traditionelle Gesellschaftsformen werden Mythen und Riten als ein wesentliches Teilmoment des gesellschaftlichen Lebens wahrgenommen. Als Sinnstrukturen im kulturhistorischen Verarbeitungsprozeß werden sie unter „prälogischer" Prämisse verstanden, der Mehrdimensionalität zukommt. So versteht Alfred Lorenzer in Anlehnung an Susanne Langer Mythos und Ritual als präsentative Symbolformen, die als lebenspraktische Symbole die kollektive Praxis zum Ausdruck bringen, d. h. in der Artikulation von Lebensformen als Niederschlag und Regulativ. Präsentative Symbole wirken als Ganzheiten, „weil sie aus ganzen Situationen, aus Szenen hervorgehen und Entwürfe für szenisch entfaltete Lebenspraxis sind" (Lorenzer 1981, S. 31). In dem Sinne vermitteln sie zwischen Sinnlichkeit und Bewußtsein bzw. stehen nicht individuell lebensgeschichtlich isoliert, sondern sind kollektiv verbindlich und tragen insofern Bedeutung in der Identitäts- und Kollektivitätsausbildung. Entsprechend hebt Lorenzer

hervor: „Ritual und Mythos markieren am Punkt des Individuums die Stelle, an der sich die beiden großen Bewegungen der Symbolbildung fundamental kreuzen: die Linie von unbewußter Sinnlichkeit zum Bewußtsein und die Spannung zwischen Individualität und Kollektivität, wobei diese Bewegungen das Individuum da treffen, wo Körperlichkeit, Emotionalität und Bewußtsein noch getrennt zusammen sind: in den leiblichen Gesten" (Lorenzer 1981, S. 34 f.).

Diese Einheit von Mythos und Ritual bestimmt die Übergangsrituale, denen auch eine Sozialisationsfunktion zukommt. Sie tragen eine Vermittlungsstruktur in der prozessualen Veränderung eines Zustandes hinsichtlich menschlicher Reifungsphasen vom Kind zum Erwachsenen, von Geburt zum Tod, von jahreszeitlichen Phasen u. a. In der kulturvergleichenden Analyse von Übergangsritualen unterscheidet Arnold van Gennep zwischen Trennungsriten („rites de séperation"), Schwellen- bzw. Umwandlungsriten („rites de margé") und Angliederungsriten („rites d'agrégation"; v. Gennep 1986, S. 21). Diese Übergangsriten sind vielfach als transkulturell bzw. in den unterschiedlichen Prägungen als kulturübergreifend wahrzunehmen. In einer Untersuchung rumänischer Übergangsriten weist Iaona-Maria Ionescu auf den dynamischen Aspekt dieser Riten hin, die nicht als drei statische Kategorien zu verstehen sind, d. h., „einerseits kann jeder von ihnen nur im Rahmen des gesamten Übergangsritus vollzogen werden, andererseits setzt die Vollziehung eines von ihnen auch die Vollziehung der anderen beiden als obligatorisch voraus" (Ionescu 1987, S. 19). Für sie sind die Brüche von Bedeutung, also die Überwindung des Übergangskerns in der allmählichen Trennung von dem alten Zustand, in der Vorbereitung für den Wendemoment und die anschließende Integration in den neuen Zustand. Von daher bestimmen Separations- und Integrationsriten Lebensprozesse in transkultureller Sicht und erhalten jeweils eine kulturhistorische Prägung durch das ihnen zugrundeliegende dynamische Prinzip.

Auch Schwangerschaft und Geburt sind als Übergangszeiten wahrzunehmen, die infolgedessen in traditionell orientierten Gesellschaftsformen von entsprechenden Ritualen begleitet werden. Dies betrifft die Zeit der Empfängnis, die pränatale, perinatale und postnatale Phase, wobei die einzelnen Phasen auf die Geburt zulaufen, sich darauf konzentrieren und entsprechend an Separations- und Integrationsrituale gebunden sind. Für van Gennep bilden Schwangerschafts- und Niederkunftsriten einen einheitlichen Zeremonialkomplex, d. h.: „Zunächst werden oft Trennungsriten vollzogen, die die Schwangere aus der Gesellschaft, aus ihrer Familie und manchmal sogar aus der Gruppe der Frauen ausgliedern. Dann folgen die Riten, die sich auf die Schwangerschaft selbst als eine Übergangs- bzw. Umwandlungsphase beziehen. Und schließlich sollen die Riten anläßlich der Niederkunft der Wöchnerin wieder in die Gruppen, denen sie zuvor angehört hatte, reintegrieren oder ihre neue Rolle als Mutter in der Gesellschaft bestätigen – besonders dann, wenn sie ihr erstes Kind oder ihren ersten Sohn geboren hat" (v. Gennep 1986, S. 47).

Gleichzeitig betreffen diese Riten auch den Schutz des zu erwartenden Kindes, die Abwehr von möglichen negativen Einflüssen wie auch die Annahme als neues Mitglied in der Gemeinschaft. Die Sinnstruktur, die den Mythen und Riten in dem kulturellen Lebenszusammenhang zukommt, ist vielfach auf ein Referenzsystem bezogen, das eine Vermittlung zum Sakralen aufweist bzw. auf primäre Naturbezüge, eine *Re-ligio*, zurückverweist. Das Referentielle dieser Rituale bezieht sich somit meist auf einen gemeinsamen Ursprung, über den eine Regeneration

und Neugeburt erfolgen soll. Abhängig von der kulturellen Einbindung der Mythen und Riten in stammeskulturellen Verbänden, d. h. von einer kognatischen, als sowohl nach der Vater- und Mutterseite ausgerichteten, oder matrilinearen/matrilokalen oder patrilinearen/patrilokalen Verwandtschaftsbeziehung, wahren diese Rituale spezifische Gestaltungsformen. So ist entsprechend dem mythologischen Kontext keine unmittelbare Einheitlichkeit im Umgang als existentielles Lebensereignis wahrzunehmen, d. h. beispielsweise in der Sozialisierung der Schwangeren, der Bedeutungsgebung des Geburtsortes, der Annahme des Kindes nach der Geburt und der sozialen Integration von Mutter und Kind. Anhand der Aborigines in Australien kann die symbolische Besetzung der Riten hinsichtlich der sozialisatorischen Funktionen im kulturellen Lebensverband exemplarisch veranschaulicht werden.

Bei den Aborigines in Australien stellt die Vater- und Mutterschaft eine rein soziale Beziehungsform dar, da eine physische Vaterschaft verleugnet wird. Die Verwandtschaftsbeziehung der Aborigines ist sowohl auf matrilineare als auch patrilineare Abstammung bezogen, wobei im Süden Gesellschaften mit matrilinearen Hälften und im Norden patrilineare Hälften vorherrschen und Heiratsbeziehungen in Ergänzung der anderen Hälfte erfolgen. Der Ursprung des Kindes wird mit einer Geistverwandtschaft in Beziehung gestellt, die die Zeugung bestimmt. Die Notwendigkeit der Frau zur Geburt des Kindes wird zwar anerkannt, aber der Entwicklung des Geistkindes untergeordnet. Das Kind wird als Wiedergeburt eines Ahnen wahrgenommen, der älter als die Lebenden des Stammes ist. Der Zeugung eines Geistkindes geht eine mythische Begegnung voraus, indem das Kind von dem Vater in seinem menschlichen Aussehen geträumt wird und erst dann in den Körper der Frau eintritt. Es werden auch heilige Orte wie Quellen und Wasserlöcher angenommen, wo sich Geister aufhalten sollen. Frauen, die sich ein Kind wünschen, gehen zu solchen Plätzen und warten mit gespreizten Beinen oder bitten einen Kindergeist, ihnen nach Hause zu folgen. In manchen Gebieten, wie in Kimberley, werden Geistkinder nicht auf die Ahnen, sondern auf eine Regenbogen-Schlange mit phallischer Bedeutung bezogen. Wenn der Ehemann von einem Tier träumt, kann dies das Zeugungstotem, *djering,* des möglichen Kindes werden (Berndt 1985, S. 152). Demzufolge wird das Geistkind als bereits existierendes selbständiges Wesen vor Eintritt in den Mutterleib angenommen, das seinen Ursprung aus einer überirdischen Quelle hat und selber seine irdische Mutter aussuchen kann. Während der *Schwangerschaft* soll die angehende Mutter Regenbogen-Geister, *maritji,* nicht verärgern und deshalb nicht im Meer oder in Wasserbehältern baden. Es bestehen bestimmte Taburegeln, was das Plazieren der Nahrung auf dem Feuer oder das Hineinspucken in das Feuer anbelangt. Beides könnte ein Drehen des Kindes im Mutterleib verursachen und somit Schmerzen herbeiführen. Laut Stammesglauben darf auch bestimmte Nahrung, insbesondere Schlangen, Fische, Meeresschildkröten, Eier von Krokodilen oder Schlangen, nicht verzehrt werden. Weiterhin soll das Verzehren von Jamwurzeln, die in der feuchten Jahreszeit zu wachsen beginnen, bei Tiwi-Frauen zum Tod des Kindes durch die unsichtbare *tarni*-Krankheit führen (Goodale 1980, S. 144). In früheren Zeiten ist die Frau vor dem Spaziergehen im Busch bei Dunkelheit gewarnt worden, da ein anderer Geist in ihren Körper eintreten könnte und es folglich zu einer Zwillingsgeburt käme.

Im Gebiet der Großen Victoria Wüste vollzieht sich beispielsweise die Geburt in Hockstellung der Frau über einem Loch, während ältere Frauen ihr den Rük-

ken massieren. Danach wird die Nabelschnur mit den Händen gedreht und mit einem scharfen Feuerstein durchtrennt. Aus der Nabelschnur wird ein Ring geformt, den das Kind als Schutz vor späterem lauten Weinen um den Nacken trägt. Die Nachgeburt wird in dem Loch vergraben. Bei den Tiwi-Frauen geht die Frau mit einer Anzahl von Verwandten wie auch anderen Stammesmitgliedern, ausgenommen ihres womöglich ängstlichen Mannes, in den Busch. Die Geburt verläuft in Kniestellung, während von den behilflichen Frauen der Rücken mit warmen Blättern massiert und der Bauch gedrückt wird. Die Nabelschnur ist früher durch Reiben zwischen zwei Steinen durchtrennt worden, wofür neuerdings eine Rasierklinge benutzt wird. Die Nachgeburt wird in einer Vertiefung nahe dem Geburtsort vergraben und mit Erde und Asche sowie einigen brennenden Holzscheiten zuoberst bedeckt (Goodale 1980, S. 147). Das Kind wird nach der Geburt am Feuerplatz mit warmer Erde abgerieben, um es zu trocknen. Seine Augen werden gereinigt und sein Kopf symbolisch zum Schutz für das Wachstum gedrückt. Der Vater wird über einen Stock von dem Geschlecht des Kindes informiert. Bei einem Mädchen erhält er einen kurzen Stock, dagegen bei einem Jungen einen langen Stock oder einen Speer. Die Frau bleibt fünf Tage an dem Ort und wird am Ende der Trennungsperiode, bevor sie mit dem Kind zum Wohnplatz zurückkehrt, bemalt. Sie erhält vorne und hinten rote senkrechte Streifen auf dem Körper sowie auf den oberen Armen, und im oberen Teil des Gesichtes eine rote und im unteren Teil eine schwarze Färbung, ähnlich der Bemalung, als sie ihre Pubertät erreichte. Das Kind wird mit Milch eingerieben und mit Holzkohle bestrichen. Damit hat die junge Mutter eine neue Lebensstufe erreicht. Bei der Geburt eines Mädchens wird sie dann *pernamberdi* genannt, bei einem Jungen *awri-awri,* bis sie ein weiteres Kind mit anderem Geschlecht gebiert.

Im Hinblick auf die heutige Situation der Ureinwohner Australiens, die mit der klinischen Geburt konfrontiert werden, liegen Bestrebungen vor, die Geburt wieder mit den alten Traditionen zu verknüpfen bzw. Räume zu schaffen, in denen die Mythen und Riten bewahrt bleiben können. Darüber gibt der Alukura-Kongreß mit seinem Pilot-Gesundheitsprogramm von 1989 Auskunft, der sich diesem Problem im besonderen gewidmet hat. Die Kritik richtet sich hauptsächlich gegen die klinische Umgebung bei der Geburt als nicht familiären Ort, die medizinischen Untersuchungs- und Behandlungsformen in der Pathologisierung der Mutter, die Beschneidung natürlicher Bewegungsformen und die Teilhabe von fremden Männern als Ärzte an dem intimen Prozeß.

Dagegen wird auf drei grundsätzliche Prinzipien Wert gelegt:

- Aborigines sind eine andere und lebensfähige kulturelle Gruppe mit einem eigenen kulturellen Glauben und mit eigenen Praktiken, eigenen Gesetzen und sozialen Nöten;
- jede Frau hat das Recht, an ihrer Schwangerschaft und Kindsgeburt voll teilzunehmen und die Umgebung sowie die Art der Versorgung zu bestimmen, solange medizinische Konfliktsituationen nichts anderes erfordern;
- jede Frau der Aborigines hat das Recht, die Traditionen um Schwangerschaft und Kindsgeburt aufrechtzuerhalten und ihr eigenes Erbe, ihre Bräuche, Sprache und Institutionen zu benutzen oder andere Entscheidungen zu wählen, wie sie es wünscht (Carter u. a. 1987, S. 3).

1984 sind mehrere hundert Frauen der Aborigines Zentralaustraliens zum ersten Mal zusammengekommen, um über Formen des Gebärens zu sprechen. Das Gebären und Geboren-Werden wird im Bewußtsein der Aborigines als ein heiliger

Prozeß wahrgenommen, der mit großer Vorsicht behandelt werden muß. Ein wesentliches Moment bei der Geburt ist auch, daß das Kind den Boden berührt bzw. auf dem Boden geboren wird, mit dem es traditionelle Verbindungen hat und auf dem es heranwachsen soll. Um dies zu gewährleisten, sind im Rahmen des Gesundheitsprojektes zum einen Gebärorte unweit von klinischen Gebäuden des Alice-Springs-Krankenhauses im Buschland errichtet worden, wo die Frauen der Aborigines mit ihren Helferinnen die Geburt in Anlehnung an traditionelle Riten vollziehen können sowie die Möglichkeit erhalten, bei Komplikationen schnell das Klinikgebäude aufzusuchen. Zum anderen wird auf die Ausbildung von älteren Geburtsassistentinnen aus der Gemeinschaft Wert gelegt, so daß eine weibliche Betreuung während des Krankenhausaufenthaltes gewährleistet werden kann. Weiterhin soll es ermöglicht werden, daß die Frau auf dem Boden gebiert, sie und ihr Kind nach der Geburt mit Rauch gereinigt werden können, die Nachgeburt begraben wird sowie die familiäre Gruppe sie bis zur Geburt begleiten darf. In dem Sinne wird nach einem Raum für sich kreuzende kulturelle Funktionen verlangt, um eine Vermittlung mit der Gesundheitsversorgung herzustellen und gleichzeitig traditionelle Riten und Mythen zu würdigen (Carter u. a. 1987, S. 27). Das Alkura-Gesundheitspilotprogramm kann hinsichtlich dieses Anspruches erste Ergebnisse vorlegen, wie es der Jahresbericht von 1989 belegt (Mills 1989).

Am Beispiel der Aborigines in Australien wird deutlich, in welcher Form traditionelle Riten und Mythen das Geburtsgeschehen mitbestimmen, obwohl ihre originäre Bedeutung nicht mehr genau nachvollzogen werden kann. Der Geburtsakt wird von sakralen Handlungen begleitet, denen eine sozialisatorische Funktion in der Herstellung einer Beziehung zum Lebensort anhaftet. Zusammenfassend ist anzumerken, daß Schwangerschaft und Geburt als existentielle Lebensereignisse von Mythen und Riten begleitet werden, die soziokulturell verankert sind, einhergehend mit einer psychosozialen Stützung der Frau und ihres Mannes. Die Vermittlung des Profanen mit dem Sakralen prägt die Handlungen und läßt ihnen eine besondere Bedeutung zukommen. In diesem Zusammenhang bestimmt das sinnlich-unmittelbare Erleben die Handlungen, bei denen das Kind noch als inkarnierte Seele angesehen wird, die unmittelbar mit dem Schöpfungsmythos in Beziehung steht.

Der Geburt kommt, wie auch Mircea Eliade ausführt (1987, S. 125), eine mikrokosmische Version zu. In der Hinsicht tragen Fruchtbarkeit und Geburt eine kosmische Struktur, die in Riten widergespiegelt und der in der ewigen Erneuerung der Natur mit ihren Wandlungsformen gefolgt wird. Die Geburt beinhaltet folglich eine Wiederholung des *Schöpfungsmythos* bzw. hat ihr Referentielles in einem imaginären Ursprungsbezug, aus dem Erneuerung erfolgt. Daran wird auch die Bedeutungsgebung der Erde als *Terra Mater* in vielen Stammeskulturen deutlich, die einhergeht mit der Berührung des Neugeborenen mit dem Boden, der Bestattung der Nachgeburt, der Plazenta, in der Erde wie auch teilweise der Nabelschnur.

Auch die Beziehung der Niederkunft zur Feuerstelle scheint in einigen Kulturen Bedeutung zu tragen, wobei dem Feuer eine mythische Sinngebung als Urkraft anhaftet, die vielfach schon in Vergessenheit geraten ist, und das Ritual nur noch der Form halber beibehalten wird. Bereits im Paläolithikum soll die Feuerstelle ein Symbol des Weltzentrums im Rahmen des menschlichen Wohnsitzes eingenommen haben, und dem Feuer sollen Gottheiten zugesprochen worden

sein. Demzufolge erfolgt die Geburt aus der Welt der Mitte, und mit der Namengebungszeremonie wird die Verbindung des Kindes zu den Ahnen symbolisiert.

Übertretungen von Verhaltensregeln während der Schwangerschaft, wie Ernährung, Geschlechtsverkehr u. a., werden als Auslöser für mögliche Geburtsschwierigkeiten wie auch Fehlgeburt, Totgeburt, Mißgeburt, in manchen Stammeskulturen auch Zwillingsgeburten, wahrgenommen. Kindstötung stellt den ethnologischen Berichten zufolge eine Seltenheit dar und betrifft hauptsächlich Anomalien, um das kulturelle Lebenssystem aufrechtzuerhalten (Douglas 1988, S. 57 ff.).

Zudem wird dem Neugeborenen noch eine unmittelbare Verbindung zur Ursprungsgottheit zugesprochen, so daß eine Kindstötung eine direkte Zurücksendung zu dieser Gottheit beinhaltet, damit es zu einem anderen Zeitpunkt unter besseren Bedingungen neu reinkarnieren kann. Allgemein wird die Geburt von Kindern als Symbol der Fruchtbarkeit und zur Erhaltung der Sippe gedeutet, wobei der Geburt von Zwillingen entsprechend dem Mythos einer Stammeskultur entweder eine bedrohliche oder glücksbringende Funktion zugesprochen werden kann (Hampe 1995, S. 49 ff.). In der Form gilt das Kind auch als Mittler, das eine Beziehung zum Schöpfungsmythos, zur Welt der Ahnen und zum Weiterleben der Gemeinschaft wahrt. Die Übergangsriten zur Separation, Kernphase und Integration sind sozialisatorisch geprägt und in ihrer sakralen Fundierung auf die Vermittlung von Mikro- und Makrokosmos ausgerichtet. Im Hinblick darauf kann in traditionellen Stammeskulturen von einer sinnlich-unmittelbaren Interaktionspraxis ausgegangen werden, bei der ein symbolischer Tausch mit einem Ursprungsmythos erfolgt, auf den sich die Riten beziehen und der das existentielle Lebensereignis als soziales Geschehen in bestimmten Übergangssituationen sakralisiert.

Zum Verhältnis von Tradition und Moderne

Historisch gesehen bilden Tradition und Moderne Gegenpole und gehen mit einem zunehmenden Verlust an Sinnlichkeit und Bezogenheit auf die primäre Natur einher. Zudem wird die Moderne von einem fortwährenden Bruch mit der Tradition und einer zunehmenden Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens bestimmt, was allgemein zu einer Diskontinuität im Austausch beiträgt. In dieser Hinsicht wird auch von einem Übergang eines Ritualismus zum Antiritualismus (Douglas 1974) bzw. zum undurchschauten Ritualismus (Schoeffner 1992, S. 103) gesprochen.

Im Hinblick auf einen kulturellen Wandel von der Tradition zur Moderne haben in der europäischen Kultur existentielle Lebenserfahrungen von Schwangerschaft und Geburt früher ähnliche Riten aufgewiesen wie stammeskulturelle Praktiken, indem sie auf einem kollektiven kultursymbolischen Verstehen in Referenz zur primären Natur basierten. Bezogen auf Übergangsriten zur Geburt sind gleichfalls in der Tradition der europäischen Kultur Riten zur Empfängnis eines Kindes, zur Schwangerschaft, zur Geburt einhergehend mit dem Ort der Niederkunft, der Hebemutter, dem Umgang mit der Nachgeburt und der Nabelschnur sowie der frühen Sozialisation des Kindes zu finden. Zu welchen Mitteln dabei gegriffen worden ist, entspricht vielfach einem sinnlichen Verstehen von Schutz- und Abwehrmitteln, die als konkret handhabbar und symbolisch nach-

vollziehbar wahrgenommen wurden (Ploß 1911; Gélis 1989). Über die Verwissenschaftlichung der Geburtshilfe ist der Glaube an eine höhere Macht mehr und mehr ausgehöhlt und durch einen Glauben an die medizinisch-technische Machbarkeit jenseits eines sakralen Bezuges abgelöst worden, so daß bereits von einer Reproduktionsmedizin gesprochen wird (Hauser-Schäublin 1991, S. 317 f.). Ein lebensweltliches Wissen über den Verlauf der Schwangerschaft und der Geburt ist hinsichtlich einer Verwissenschaftlichung des Geburtsvorganges in den synthetischen Raum der Klinik verlagert worden. In dem Sinne hebt auch Gernot Böhme hervor: „Der Fortschritt in der wissenschaftlichen Geburtslenkung transformiert die Geburt selbst aus einem natürlichen, spontanen Ereignis in einen kontrollierten Vorgang, die programmierte Geburt. Dadurch kommt das Gebären in der Geburtshilfe nicht mehr als subjektiv persönliches, sondern nur noch als objektiv sachliches Ereignis vor" (Böhme 1980, S. 449).

Die damit einhergehende Säkularisierung hat dem Erfahrungswissen, als auf Tradition beruhend, eine andere Wahrnehmungsform um das Geburtsgeschehen entgegengestellt. So ist im medizinisch-technischen Raum mit seinem linearen Zeitgefüge das Geburtsgeschehen aus einem der Lebenspraxis angeschlossenen Raum- und Zeitbezug abgedrängt bzw. das zyklische Zeitbewußtsein von einem quantitativ meßbaren, fragmentarischen Zeitverständnis überlagert worden. Die Frau wird in diesem künstlichen Zusammenhang von einer klinischen Apparatemedizin zunehmend selbstbestimmten und körperbewußten Erfahrungsformen entfremdet.

In dieser Hinsicht liegt ein Übergang von einem kosmogonischen Verstehen im Umgang mit lebenspraktischen Bezügen zu einem medizinisch-technischen Verstehen des Machbaren vor. Die sozial eingebettete Hausgeburt ist verstärkt durch die Klinikgeburt abgelöst worden, wobei das Klinikmilieu vielfach durch Formen des Erduldens, des passiven Hingebens an Handlungsanforderungen der klinischen Behandlung wie auch der Unterwerfung unter klinische Versorgungsbedingungen geprägt ist. Selbstreguliertes und selbstbestimmtes Handeln sind im Klinikalltag meist nur noch in Stadien relativer Gesundheit möglich, solange keine Abhängigkeitsstrukturen bestehen. Über die Pathologisierung von Schwangerschaft und Geburt ist dieser Lebensbereich mit Störvariablen belegt worden, gegen die Interventionen vorgenommen werden.

Ein Niederschlag dieser gesellschaftlichen Praxisform läßt sich in besonderer Weise in der Problematik der Risikoschwangerschaft wahrnehmen, die heutzutage keine Seltenheit im modernen Krankenhauswesen darstellt. In diesem Zusammenhang werden in den neueren Theorien eine einseitige somatische Verursachung oder eine besondere psychische Persönlichkeitsstruktur wie auch standardisierbare sozio-kulturelle Auslösesituationen verneint und statt dessen psychosoziale Verstehensformen angeführt (Prill 1981), wenn auch psychologische Untersuchungen bezogen auf eine Pathologie der Frau Faktoren einer Ich-Störung, einer neurotischen Störung und einer unbewußten Ablehnung des Kindes herausstellen. Aus der Sicht psychosomatischer Ansätze werden vermehrt Lebensumstände und Verhaltensweisen diskutiert, wobei physische und psychische Überbelastung als Reizklima anerkannt werden. Angesichts einer Vermittlung psychosozialer und psychodynamischer Aspekte der Risikoschwangerschaft ist auch das subjektive Moment der Krise einer Patientin im Rahmen von Lebensprozeßformen mit ihren psychosozialen Determinanten zu bedenken, um einer einseitigen Pathologisierung der Frau entgegenzutreten.

Im Hinblick auf eine Krisenanfälligkeit wäre in diesem Sinne auf die Schwangerschaft als Lebenskrise einzugehen, wobei auch soziale und kulturelle Determinanten in bezug auf die Wandlung des Eltern- und Familienbildes, der Geschlechterrollen wie auch der gesellschaftlichen Lebensängste und der Leistungsanforderungen an die Schwangere zu berücksichtigen sind. Da der Verlust von Gefühlen der Geborgenheit und der Lebensfähigkeit in einer beschädigten Umwelt eine vertrauensvolle innere Haltung während der Schwangerschaft einschränkt, sind Formen der Lebensbejahung und des Sicheinbringens in einem sozialen Austauschprozeß vielfach blockiert oder deformiert.

Zudem ist die Befindlichkeit der Frau mit drohender Frühgeburt in der Klinik durch starke Belastungssituationen geprägt. Medikamentöse Therapien und Überwachung, die langdauernde Immobilisierung mit strikter Bettruhe sowie die Ausgrenzung von lebendigen Erfahrungsprozessen bedingen eine besondere psychische und physische Streßsituation für die Patientin, wobei die künstliche Kontrolle des Körpers eine Verunsicherung gegenüber dem eigenen Körper zur Folge hat. Als Risikoschwangere wird die Frau aufgrund der verstärkten Abhängigkeit in der Verrichtung ihrer lebensnotwendigen Bedürfnisse im Krankenhaus förmlich zur Regression auf frühkindliche Verhaltensschemata und Bindungen gezwungen, wodurch ihr Selbstwertgefühl und ihre Selbstständigkeit in starkem Maße in diesem Abhängigkeitsverhältnis belastet werden. Gleichfalls wird der existentiellen Lebenserfahrung der Geburt ihre Intimität und soziale Integrität genommen, da fremdbestimmte Vorkehrungen ihren Verlauf in der Klinik regeln. Meist regulieren nicht Nähe und Geborgenheit das Geschehen, sondern Distanz und Mangel an Kontinuität in bezug auf eine vertrauensvolle Umsorgung und Stützung. Demzufolge wird die medizinisch-technische Versorgung in der Klinik als Kontrollinstanz von Frauen kritisiert (Kitzinger 1980), die zu einer Entfremdung der Frauen von ihrem eigenen Körperempfinden führen kann und die den psychosexuellen Akt des Gebärens zu einem medizinischen Ereignis macht, wodurch Schwangerschaft und Geburt ihre besondere Bedeutung als Übergang im Leben der Frau und ihrer Familie verlieren. In der Betrachtung der Geburt als organismisches Ereignis haben ebenso die Nabelschnur und die Plazenta ihre tradierte symbolische Beziehung verloren, d. h. in der Handhabung als organisches Abfallmaterial.

Weiterhin scheint mit der Aufgabe einer kollektiv verankerten rituellen Praxis diese auf eine andere Ebene verlagert und zugleich verdeckt worden zu sein sowie vielfach fragmentarische und individuell gebundene Umwandlungen erfahren zu haben. So sind in hochindustrialisierten Gesellschaften ebenfalls bestimmte Handlungsanweisungen wahrzunehmen, die einzelne Phasen des Übergangs betreffen. Dies beinhaltet gesetzlich verankerte Strukturen wie die humangenetische Beratung, Schwangerschaftsüberwachung, den Mutterschutz einhergehend mit einer zunehmenden Instrumentalisierung des Subjekts in seiner physischen Präsenz u. a. (Hampe 1995, S. 215). Im Hinblick darauf umfassen diese Strukturen Handlungszusammenhänge, die einer verdeckten ritualisierten Praxis (Schoeffer 1992, S. 103) nahe kommen, aber als säkularisierte individuelle Interaktionsrituale undurchschaut bleiben.

Der Mythos der Aufklärung und die soziale Schwangerschaft

Die medizinischen Überprüfungs- und Interventionstechniken zu Schwangerschaft und Geburt scheinen heutzutage traditionelle Mythen mittels des Mythos der Technik abgelöst zu haben, der im Versuch, über Technik die Natur zu beherrschen, durch Irreversibilität geprägt ist. Schwangerschaft und Geburt haben zugleich im Erleben und Erfahren der Frau in der modernen Gesellschaft eine veränderte Gestalt erlangt, die im Rahmen psychosozialer Verstehensformen als Kulturpraxis zu reflektieren ist. So wird einer Psychologisierung der sozialen Mutterschaft von Maya Nadig (1990) eine Kritik an einer systematischen „Entsozialisierung" der Mütter entgegengestellt, die von seiten der Psychoanalyse als gesellschaftliche Realität und Ideologie nicht aufgedeckt wird, während Christa Rohde-Dachser (1990, S. 37 ff.) die Gefahr einer Grenzverwischung von Mutter-Imago und historischer Mutterfigur sieht, wo in einer Art primärprozeßgesteuerten Gleitens Omnipotenz- und Schuldzuweisungen von der Imago zur historischen Mutter hinüberwandern. Im zivilisatorischen Prozeß hat demnach eine Spaltung von Mutterschaft und öffentlicher Kultur zu einer Pathologisierung der Mutterschaft beigetragen.

In diesem Zusammenhang ist bereits die Konzeption eines Kindes einer wissenschaftlichen Rationalität zugänglich, die Befruchtung nicht mehr zu einem zufälligen Ereignis, sondern planbar macht. Es ist das Moment des Machbaren, was das Geschehen um die Geburt mehr und mehr aus der Intimsphäre herausgehoben hat. So wird über die Reproduktionstechnologie versucht, unfruchtbare Frauen vom Trauma ihrer Sterilität zu befreien und einem „Muttersein" zuzuführen, wobei auf der Gegenseite die Frauen in ihrer Gebärfähigkeit hinsichtlich bestehender Zeugungs- und Schwangerschaftslabore zunehmend verunsichert werden. Die Gentechnologie mit ihrer frühzeitigen Analyse von Störungen hat ein Weiteres dazu beigetragen und das Vertrauen auf das natürliche Werden von Leben durch die Zuhilfenahme von labortechnischen Untersuchungen in Frage gestellt.

Mit der Möglichkeit der Gentechnologie wird auch eine „neue Schöpferrolle" (Jonas 1985, S. 204) entworfen, die das Gespenst einer Selbstüberschätzung in dem Entwurf einer gerechten Schöpfungsordnung aufkommen läßt und eine ethische Diskussion herausfordert, die Fragen nach Lebenszusammenhängen neu zu stellen. Die gentechnischen Eingriffe, die sich auf Körperzellen wie auch auf Keimbahnzellen beziehen können, bedürfen dabei rechtlicher Regelungen, um vor einem Mißbrauch zu schützen bzw. Schutz vor nicht absehbaren Folgen zu bieten.

Als anachrone Strukturen sind Bestrebungen erkennbar, mit Schwangerschaft und Geburt bewußter und selbstbestimmter umzugehen, was zu einer Distanzierung von technologischen Untersuchungsmethoden und Hilfsmaßnahmen geführt hat. Angesichts eines Wandels der Lebenseinstellung von Frauen zu Schwangerschaft und Kind sind Formen einer Wiederaneignung und Integration tradierter Handlungsformen in Überwindung patriarchalischer Einstellungen zu bemerken. So wird im Rahmen der Schwangerschaftsbetreuung berichtet, daß einem sozial integrierten, auch körpernahen Umgang mit der Schwangeren neben der medizinischen Versorgung ein wesentlicher Faktor zukommt. Darüber können möglicherweise auftretende psychische Belastungssituationen rechtzeitig bearbeitet, gemindert oder gelöst werden (Hampe 1988; Hauffe/Barz/Neubüser 1994).

Auch Männer nehmen in dieser Hinsicht mehr Anteil, bereits von Anfang an, und sind zu 60-90% bei der Geburt anwesend, während die Anwesenheit von Freundinnen, Müttern sowie anderen Bezugspersonen weitaus seltener ist. Als Geburtshaltung wird neben der „Steinschnittlage", bei der die Gebärende mit gespreizten Beinen auf dem Rücken liegt, die Geburt im Wasserbecken oder mittlerweile wieder die Geburt in vertikaler Haltung auf einem Gebärstuhl, am Seilstrang u. a. (Kuntner 1985) vollzogen. Vielfältige Formen der Begleitung von Schwangeren, wie von der Geburtsvorbereiterin, der Hebamme, dem Arzt, der Arzthelferin und der Psychologin, werden in diesem Zusammenhang ausprobiert, die in ihrer beruflichen Orientierung den modernen Ersatz für die traditionelle Großfamilie darstellen. Dabei hat sich gezeigt, daß eine psychosoziale Integration der Schwangeren, eine Vertrauensebene zu den professionellen Begleitern, eine Schaffung eines Raum- und Zeitbezuges zur Selbstwahrnehmung, Mitteilung und Teilhabe an dem veränderten Lebensgefühl Bedingungen für eine Risikoschwangerschaft herabzusetzen vermögen. Eine Übernahme des Prinzips einer sozialen Mutterschaft von interdisziplinären Beziehungsinstanzen in der modernen Gesellschaft kann, solange sich das gesellschaftliche Gefüge nicht umorientiert, aber nur eine Ersatzfunktion erfüllen.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß mit dem Wandel des Umgangs mit Schwangerschaft und Geburt einerseits tradierte Werte aufgelöst und andererseits bewußtere, rationale Handlungsformen inszeniert wurden. Dabei wird vermehrt die Schwangerschaft medizinalisiert, was zu einer Entsubjektivierung beiträgt und mit einer Fremdsteuerung der Frau im Sinne eines Reproduktionskörpers einhergehen kann. Auch wenn aufgrund zunehmender Berufstätigkeit der Frau die Fruchtbarkeit nicht mehr alleiniges Moment sozialer Anerkennung ist und die Schwangerschaft mehr zu einer gewollten geworden ist sowie Kinderlosigkeit nicht mehr als ein Makel angesehen wird, kann von Frauen versucht werden, hinsichtlich einer narzißtischen Verdoppelung in der idealen Mutterschaft (Tubert 1994, S. 656) eine festgestellte Unfruchtbarkeit teilweise mit modernsten medizinisch-technischen Mitteln zu überwinden. Mit dieser Weltsicht einer medizinisch-technischen Machbarkeit hat aber der Mythos von Schwangerschaft und Geburt seine sakrale Dimension verloren und in der zunehmenden Profanisierung zu einer Enteignung des Körpers der Frau geführt. Dennoch kann es nicht darum gehen, „ritualisierte" Rituale als entleerte Formträger in Zeiten des Übergangs mitzuschleppen, sondern vielmehr sich der sinnlichen Bezogenheit des existentiellen Ereignisses von Schwangerschaft und Geburt bewußt zu werden bzw. auch eines lebensweltlichen Wissens von einer weiblichen Kultur. Im Hinblick auf ein neues Weiblichkeitsparadigma wären folglich auch Aspekte der sozialen Einbindung der Frau als gleichwertiges gesellschaftliches Mitglied, als Berufstätige und als Mutter zu thematisieren, wobei ein Rückblick auf vergangene Lebensstrukturen einer „Re-ligio" gleichkommen kann.

Literatur

BECK-GERNSHEIM, E.: Was ist Leben? Neue Technologien, neue Ethik: die Pränataldiagnostik. In: Staupe, G./Vieth, L. (Hg.): Unter anderen Umständen, Berlin 1993, S. 127-134. BERNDT, C. H./BERNDT, R. M.: The World of the first Australiens, 4. überarb. Aufl., Adelaide 1985. BÖHME, G.: Wissenschaftliches und lebensweltli-

ches Wissen am Beispiel der Verwissenschaftlichung der Geburtshilfe. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 22 (1980), S. 445-463. CARTER, B. u. a.: Borning: Pmere Laltyeke Anwerne Ampe Mpwaretyeke. In: Australien Aboriginal Studies 1 (1987). DOUGLAS, M.: Reinheit und Gefährdung, Frankfurt/M. 1988. DOUGLAS, M.: Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Frankfurt/M. 1981. DUDEN, B.: „Ein falsch Gewächs, ein unzeitig Wesen, gestocktes Blut". Zur Geschichte von Wahrnehmung und Sichtweise der Leibesfrucht. In: Staupe, G./Vieth, L. (Hg.): Unter anderen Umständen, Berlin 1993, S. 27-35. ELIADE, M.: Das Heilige und das Profane (1957), Frankfurt/M. 1987. GÉLIS, J.: Die Geburt, München 1989. GENNEP, A. v.: Übergangsriten (1908), Frankfurt/M. 1986. GOODALE, J. C.: Tiwi Wives, 2. Aufl., Seattle/London 1980. HAMPE, R.: Kunsttherapie im Rahmen einer Integrierten Psychosomatik. In: Hampe, R. (Hg.): Aurora und das Pferd im 2. Stock. Zur Klinischen Kunsttherapie und Integrierten Psychosomatik, Bremen 1988. HAMPE, R.: Frau und Geburt im Kulturvergleich. Eine kunst- und kulturanalytische Studie, Frankfurt/M. 1995. HAUFFE, U./BARZ, S./NEUBÜSER, D.: Konzept der Wochenstation im Zentralkrankenhaus Bremen-Nord: Wiederbelebung weiblichen Wissens. In: Kentenich, H./Rauchfuß, M./Diederichs, P. (Hg.): Psychosomatische Gynäkologie und Geburtshilfe 1993/94, Berlin/Heidelberg 1994, S. 177-180. HAUSER-SCHÄUBLIN, B.: „Verwandtschaft" und ihre „Reproduktion". Vaterschaft, die Entleiblichung der Frau und die Entstehung des Menschen. In: Hauser-Schäublin, B. (Hg.): Ethnologische Frauenforschung, Berlin 1991, S. 306-331. HORKHEIMER, M./ADORNO, Th.W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1982. IONESCU, I.: Rumänische Übergangsriten, Münster 1987. JONAS, H.: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt/M. 1985. KITZINGER, S.: Frauen als Mütter. Mutterschaft in verschiedenen Kulturen, München 1980. KUTNER, L.: Die Gebärhaltung der Frau. Schwangerschaft und Geburt aus geschichtlicher, völkerkundlicher und medizinischer Sicht, München 1985. LORENZER, A.: Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt/M. 1981. MILLS, A.: Report on Review of the Congress Alukura Pilot Health Programme, Alice Springs 1989. NADIG, M.: Die gespaltene Frau – Mutterschaft und öffentliche Kultur: In: Psyche 1 (1990), S. 53-70. PRILL, H. J.: Psychologie und Psychopathologie der Schwangeren, Gebärenden und Wöchnerin. In: Käser, O./Friedberg, V. (Hg.): Schwangerschaft und Geburt 1, Bd. II/1, 2, 1981, 2. neubearb. Aufl., Stuttgart/New York, S. 371-392. PLOSS, H.: Das Kind, hg. v. B. Renz, Leipzig 1911. SOEFFNER, H.-G.: Die Ordnung der Rituale, Frankfurt/M. 1992. TUBERT, S.: Die Forderung nach einem Kind und der Wunsch, Mutter zu sein. In: Psyche (1994), H. 7, S. 653-681. RHODE-DACHSER, Ch.: Weiblichkeitsparadigma in der Psychoanalyse. In: Psyche (1990), H. 1, S. 30-51.

Gerburg Treusch-Dieter

Geschlecht

Sex und Gender

Die Geschlechterforschung behauptet, ein neues Wissen zu produzieren. Doch ihre Untersuchungen zeigen, daß immer schon ein Wissen vom „Geschlecht" vorhanden war (Barthes 1977). Daraus ergeben sich drei Fragen: Warum wird dieses Wissen heute neu thematisiert (Conrad/Konnertz 1986)? Wird dabei nicht das alte Wissen reproduziert (Beer 1990)? Wie ist über die Kritik hinaus eine Veränderung der Geschlechterbeziehungen möglich (Schaeffer-Hegel 1984)?

Die Geschlechterforschung sieht sich mit einer *Struktur* konfrontiert, die alle geschichtlichen und gesellschaftlichen Bereiche ihres Untersuchungsgebiets der abendländischen Kultur durchzieht (Treusch-Dieter 1990). Auch in der ethnologischen und ethnopsychoanalytischen Geschlechterforschung kehrt sie wieder (Nadig 1984; Meillassoux 1976; Müller 1984). Es ist die *Struktur* eines Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnisses, das eine je spezifische Ordnung von Männlichem und Weiblichem repräsentiert (Beauvoir 1968; Irigaray 1980).

Obwohl diese *Struktur* empirisch aufs äußerste relativierbar ist im Sinne dessen, daß die Zwänge der Geschlechterbeziehungen wechselseitige und soziokulturell stets verschiedene sind (Becker-Schmidt/Knapp 1987), kann die Relevanz dieser *Struktur* nur dann herausgearbeitet werden, wenn sie auf eine symbolische Ordnung bezogen wird (Trabant 1989; Eco 1977). Sie setzt sich unabhängig von den Geschlechtern durch. Gleichzeitig ist sie in ihrer Vorstellung gegenwärtig, sie ist imaginär präsent (Wissenschaftliches Zentrum II der Gesamthochschule Kassel 1990).

Bezugspunkt dieser *Struktur* ist die Geschlechtskonstruktion (Wartmann 1980). Kulturell produziert, wird sie über die symbolische Ordnung reproduziert, indem sie die Geschlechtsidentität und das Begehren bestimmt (Benjamin 1990; Heitmüller 1994). Allerdings wird diese Pro- und Reproduktion nicht als solche kenntlich, da die Geschlechtskonstruktion *naturalisiert* funktioniert. Wird dies in der Geschlechterforschung nicht kritisch reflektiert, kehren *Anthropologismus* und *Biologismus* wieder, die an sich ihre entscheidenden Angriffspunkte sind (Snitow/Stansell u. a. 1985).

Um diesem Problem zu entgehen, hat sich in der Geschlechterforschung methodisch die Unterscheidung von *Sex* und *Gender* durchgesetzt. Unter *Sex* ist die diskursiv produzierte, epistemologisch und soziokulturell bestimmbare, in allen gesellschaftlichen Bereichen strukturell wirksame Symbolisierung des *Geschlechts*; unter *Gender* ist die davon abhängige, Selbstbild, Selbstwert, Selbstwahrnehmung u. a. determinierende *Geschlechtsidentität* zu verstehen, die bezogen auf Rolle, Funktion, Verhalten etc. sozial kalkulierbar ist (Benhabib/Butler u. a. 1993; Knapp/Wetterer 1992).

Doch Sex und Gender sind nicht nur eine methodische, in allen interdisziplinären Bereichen der Geschlechterforschung handhabbare Unterscheidung (Harding 1990; Nagl-Docekal/Pauer-Studer 1980), sie sind auch ein Instrument der politischen Analyse und Aktion, die auf strukturelle Veränderung der Geschlechterbeziehungen drängt (Beer 1987; Uremovic/Oerter 1994). *Drei Momente* sind dabei zu akzentuieren:

- Erstens stellt diese Unterscheidung die Kausal- und Identitätslogik von Sex und Gender in Frage;
- zweitens führt sie zu einer Entsymbolisierung der Geschlechtskonstruktion, die der Geschlechtsidentität imaginäre Entidentifizierungen eröffnet;
- drittens entcodiert sie das Begehren. Sie entzieht ihm die naturalisierte Referenz (Hegener 1992, S. 40 ff.): Es wird (wieder) „phantasmatisch".

Eine entscheidende Vertreterin dieser Politik ist Judith Butler (1991). Ihr theoretisches und politisches Ziel ist eine referenzlose Disponibilität des Begehrens, das die Geschlechterdifferenz nur mehr „mimt", ohne mit ihr identisch oder über einen Sex identifizierbar zu sein. Jeder „Repräsentations- und Identitätspolitik", auch der emanzipatorischen, werde damit die Geschlechtskonstruktion entzogen, auf der sie basiert (Hark 1992, S. 16 ff.).

Die von Butler vertretene *Politik der Performanz* als „Bezeichnungspraxis" soll „die Prämissen der Identitätspolitik ... destabilisieren", um ihnen „ihre phantasmatische Dimension zurückzuerstatten". Die „naturalisierten Identifizierungen" werden zum „Schauplatz" einer „entnaturalisierten Performanz". Sie enthüllt den „performativen Status des Natürlichen" durch „Parodie" mittels „Vervielfältigung von Geschlechtsidentitäten", welche die „Geschlechtsnormen ... verschieben" (Butler 1991, S. 214 ff.).

Das *Konzept des Transvestismus* von Marjorie Garber (1993) entspricht dieser „Bezeichnungspraxis". Ausgehend davon, daß Geschlechtsidentitäten die Inszenierungen von Zeichen sind, rekurriert die phantasmatische Verkleidung auf keine Geschlechtskonstruktion, sondern sie legt die „Nacktheit" dieser nichts als sich selbst bezeichnenden Zeichen bloß, da der „Transvestismus ... eine Urszene repräsentiert". Er ist die „Installation" seiner selbst „als Metapher – nicht als das, wofür eine wortwörtliche Bedeutung gefunden werden müßte, sondern ... als das, ohne das es so etwas wie Bedeutung erst gar nicht gäbe" (Garber 1993, S. 544 f.). Barbara Vinken (1993) erklärt dementsprechend den Transvestit zum „einsamen Star", der sich jenseits der durch die Mode reproduzierten „Geschlechtsstereotypen" bewegt.

Vom sexuellen Subjekt zum geschlechtslosen Selbst

Entscheidend für Butlers *Politik der Performanz* und Garbers *Konzept des Transvestismus* ist die Installation von „Bedeutung", die jenseits der Geschlechterdifferenz ansetzt, um das Diesseits der Geschlechtsstereotypen imaginär zu durchbrechen (Bovenschen 1979; Barta/Breu u.a. 1987). Aus dieser Perspektive gilt, daß die *bisherigen Emanzipations*-Diskurse „veraltet" sind, ob sie seitens der Frauen-, Lesben- oder Homosexuellen-Bewegung (Knäpper 1984; Anders 1988; Califia 1981; HOSI 1984) eine andere Geschlechtsidentität postulierten – die Frau als sexuelles Subjekt; oder eine andere Geschlechtskonstruktion intendierten – das

Weibliche als Sein an sich; oder ob sie ein mit sich selbst identisches, männliches Begehren proklamierten – den Trieb als Sprengkraft.

Ausgehend von Butlers und Garbers „Bezeichnungspraxis" ist der Rekurs auf das Geschlecht suspendiert. Das Bekennen einer „anderen" Geschlechtsidentität, die Identifizierung mit einer „anderen" Geschlechtskonstruktion, die Befreiung eines „anderen" Triebs ist zugunsten einer *Denaturierung* des Geschlechts aufgegeben. Dennoch besteht zwischen jenen „veralteten" Emanzipations-Diskursen und den neuesten Denaturierungs-Konzepten ein Zusammenhang. Denn das „coming out" der Frauen, Lesben und Homosexuellen kündigte die Entsymbolisierung der Geschlechtskonstruktion an.

Heute sind die Geschlechts-Identitäts-Zeichen verfügbar (Badinter 1987; Lindemann 1993; Amstutz/Kuoni 1994) und mit keinem Geständnis von „Verdrängtem" mehr verbunden. Jean Baudrillard (1992) diagnostiziert einen postmodernen „Transsexualismus", der aus dem „Ende der Orgie" moderner Emanzipationen und aus dem Zusammenbruch aller Oppositionen, vor allem derjenigen der Geschlechterdifferenz resultiert. Die Fragmentierung der Geschlechterbeziehungen nimmt zu. In den europäischen und US-Metropolen stehen fünfzig Prozent Singles (Jaeggi 1992) und dreißig Prozent eheähnliche Verbindungen zwanzig Prozent Verheiratete gegenüber. An die Stelle der modernen Kleinfamilie ist die postmoderne Restfamilie getreten (Lüscher/Schultheis u. a. 1990), die häufig nur mehr aus einer (oder einem) „Alleinerziehenden" mit Kind besteht (Krappmann 1990, S. 131 ff.).

„Die neue Liebesunordnung" (Bruckner/Finkielkraut 1980) hat sich in „Das ganz normale Chaos der Liebe" (Beck/Beck-Gernsheim 1990) aufgelöst. Ihm steht eine zunehmende Eskalation der Gewalt gegenüber, die aus den Bruchstellen der Geschlechterbeziehungen dringt: Kindesmißbrauch, geschlagene Frauen, Vergewaltigung (Brückner 1987; Rush 1988; Burgard 1988; Abel 1988). Nicht nur der Ehe- und Familien-, sondern der „Generationenvertrag" insgesamt ist in Frage gestellt (Lüscher/Schultheis u. a. 1990).

Der Weg vom „sexuellen Subjekt" der Moderne zum „geschlechtslosen Selbst" der Postmoderne ist zurückgelegt. Wolfgang Hegener (1992) folgt ihm bis zum *Wendepunkt*, wo er ins Jenseits der Geschlechterdifferenz führt. Hier hat die Denaturierung der Geschlechtskonstruktion durch die Gen- und Reproduktionstechnologie längst begonnen (Treusch-Dieter 1990; Corea 1986; Zipfel 1987). Claus Koch (1994) quittiert sie mit einem paradoxen Plädoyer für das *Ende der Genealogie*. Es wird durch zwei epochale Fakten markiert. Zum einen durch die Lebensentstehung außerhalb des weiblichen Körpers per In-vitro-Fertilisation (IVF); zum zweiten durch die Desoxyribonukleinsäure (DNS)-Rekombination, die per IVF auch am menschlichen Embryo praktiziert werden kann. In Verbindung mit dem Einfrieren von Ei-, Samen- und totipotenten Zellen, dem Embryotransfer und der Aufteilung der Geschlechter in genetische, biologische und soziale Funktionen annoncieren beide Fakten grundlegende, *transformatorische Perspektiven* der postmodernen Geschlechterbeziehungen (Beck-Gernsheim 1990, S. 201 ff.; Treusch-Dieter 1992a, S. 83 ff.; Koch 1994, S. 89 ff.).

Nach Michel Foucault (1977) sind diese Perspektiven der Effekt einer „komplexen strategischen Situation der Macht", die in der Moderne auf historisch ungleichzeitigen Dispositiven basiert. Das (ältere) „Allianzdispositiv" bestimmt die Individuen hinsichtlich Ehe, Familie, Erb- und Generationenfolge als „Rechtssubjekte", während das (jüngere) „Sexualitätsdispositiv" auf einem „Erkenntnisbe-

reich" basiert, „den man mit dem relativ neuen Wort ‚Sexualität' umschreibt" (Foucault 1977, S. 7). Er ist die Bedingung dafür, daß „die Tatsache des Lebens nicht mehr der unzugängliche Unterbau ist", sondern auf der Ebene der Politik erscheint. Denn die Macht der Moderne hat es „nicht mehr bloß mit Rechtssubjekten" zu tun, sondern mit „Lebewesen, deren Erfassung sich auf dem Niveau des Lebens halten muß" (Foucault 1977, S. 170).

Auf jenen *Wendepunkt* und die epochalen Fakten der IVF und der DNS-Rekombination bezogen, gilt, daß die Erfassung der Individuen vollständig gelungen ist. Ausgehend davon ist die Geschlechterforschung zugleich auf die Vergangenheit und auf die Zukunft der Geschlechterbeziehungen in einer Gegenwart verwiesen, in der das *Ende der Genealogie* schon begonnen hat. Von ihm aus erhält die Geschichte der Geschlechterdifferenz eine neue Relevanz.

Geist und Materie

Aristoteles (1959) teilt die „Welt" in Männliches und Weibliches ein, die sich wie „Geist" und „Materie" entgegengesetzt sind. Gleichzeitig verhalten sie sich wie „Form" und „Stoff" komplementär. Das durch den Phallus symbolisierte Männliche, sein transzendenter „Vernunft- und Bewegungsursprung", wird immanent durch das stoffliche Geschlecht des Mannes repräsentiert, während das Weibliche nichts bezeichnet; eine dem Phallus analoge Symbolisierung des Weiblichen fehlt. *Lebensquelle* ist der Phallus, das Weibliche bringt nichts hervor, sondern es reproduziert nur, was die männliche Form produziert, die den passiven Stoff gemäß der Genealogie bewegt, daß wieder ein Mann oder ein ihm „Gleiches" entsteht, soweit sein Äquivalent im Stoff angelegt ist, ohne daß das Weibliche daran Anteil hat (Treusch-Dieter 1990, S. 9 ff., S. 63 ff.).

Sollte die Form gegenüber dem sich dennoch selbst bewegenden Stoff nicht die „Oberhand" behalten, dann entsteht ein „Weibchen", was „Entartung" einschließt (Aristoteles 1959, S. 181). Doch der männlichen Form entgegengesetzt, ist dieses „Weibchen" nichts, während es komplementär auf sie bezogen „verkrüppeltes Männchen" ist (Aristoteles 1959, S. 89). Die Frau *existiert nicht* (Irigaray 1980; Appelt 1989). Ihre *Lebensquelle* ist in dem Maß totgesagt, wie sie sich *nicht selbst zu bezeichnen* imstande ist.

Geht man davon aus, daß diese genealogische Problemlösung auf eine archäologische Problemkonstellation verweist, dann fällt die epochale Relevanz der beiden Mythen von *Adam* und *Eva* im Alten Testament, von *Prometheus* und *Pandora* in Hesiods „Theogonie" und „Erga" auf (Hesiod 1984, S. 56 ff.; S. 309 ff.). Denn in beiden Mythen ist die weibliche *Lebensquelle* ebenfalls totgesagt. *Eva* und *Pandora* bringen nichts als „Erbsünde" oder „Übel" hervor (Lutherbibel 1972, 1. Mos. 3, 6; Hesiod 1984, Erga, Vers 100 ff.).

Versuche, dieser Entwertung des Weiblichen auf die Spur zu kommen, liegen in der *Matriarchats-Forschung* vor, doch um den Preis einer „ursprungsmythischen" Rekonstruktion, die am Grunde der Dinge eine „allmächtige Mutter" entdeckt (Galahad 1975; Mulack 1983; Ranke-Graves 1981; Daly 1985). Allerdings ist dieser Forschung so weit recht zu geben, wie bezogen auf *Eva* und *Pandora* – in der Tat – jede Nachfrage „ursprungsmythisch" tabuisiert ist: Beide werden als „erste Frau" erschaffen (Lutherbibel 1972, 1 Mos. 2, 18; Hesiod 1984, 58-59, Theogonie 570-584, 310, Erga Vers 60-83). Eine Enttabuisierung dieser „ursprungsmy-

thischen" Konstruktion gelingt nur dann, wenn diese „erste Frau" als *Effekt* einer *Neukonstruktion der Genealogie* betrachtet wird (Panofsky 1992). Sie war für die abendländische Kultur bisher verbindlich, und ist für ihr heute sich abzeichnendes Ende konstitutiv.

Befragt man diese Neukonstruktion der Genealogie auf ihre Zeugungsstruktur, dann bringt im Alten Testament *Jehova* den Menschen als Mann hervor (Lutherbibel 1972), aus diesem aber die Frau (1 Mos. 2, 7, 21-24), die als „erste Frau" folglich „das Letzte" ist. Auch bei Hesiod sind *Zeus* und *Prometheus* schon vorhanden (Hesiod 1984, S. 56, Theogonie, 535 ff.), wenn jener diesem den Befehl erteilt, *Pandora* zu schaffen, die ihrerseits „das Letzte" ist. Allerdings ist *Prometheus* bei Hesiod *Zeus* nur *unterstellt*. Er ist nicht, wie Adam, durch Gott *hervorgebracht*. Hesiod läßt eine „Lücke", die durchschaubar macht, daß der Mensch den ihm übergeordneten Gott nur repräsentiert, was auch für Adam gilt.

Wird diese Neukonstruktion der Genealogie mit Aristoteles verglichen, dann liegt eine *genaue Entsprechung* vor: zum einen bezogen auf *Zeus*, *Jehova* und den Aristotelischen „Vernunft- und Bewegungsursprung" (Aristoteles 1966, 1091b 4, S. 332), den der Mensch als Mann repräsentiert; zum zweiten bezogen auf das Weibliche, das Stoff ist, wie *Eva* und *Pandora* „Erde"; zum dritten bezogen auf die männliche Form, die alles Stoffliche, auch die mit ihm identische Frau, formiert (Aristoteles 1966, 1071b 30, S. 275). Und so wie Eva „Mennin" ist (Lutherbibel 1972, 1 Mos. 2, 23) und *Pandora* nur „einer Jungfrau *gleicht*" (Hesiod 1984, 58, Theogonie 573), so ist die Frau bei Aristoteles „verkrüppeltes Männchen" oder „Entartung" (Aristoteles 1959, S. 89, S. 181), was mit *Eva* und *Pandora* als „Erbsünde" und „Übel" korrespondiert.

Eine weitere Befragung scheint ausgeschlossen. Greift man jedoch die Hesiodsche „Lücke" auf, dann folgt daraus historisch, *Prometheus* hat „vor" *Zeus* existiert. Sollte damit eine Genealogie verbunden sein, der das Ende bereitet wird, dann muß ihre Positivierung „Geschichtserzählung" bleiben (Lyotard 1993, S. 87 ff.). Mit Foucault (1977) kann sie jedoch darauf rekurrieren, daß Macht sich nie nur über die Aneignung von Leben konstituiert, sondern immer auch eine bestimmte Form von Leben „verspricht". Was Prometheus und Adam betrifft, so muß es ein unsterbliches Leben gewesen sein, da ihre Namen sonst verschwunden wären.

Folgt man Hesiod, gibt es für die Konstituierung von Macht nur *zwei Möglichkeiten*. Er stellt sie in einem, allgemein als „Opfertrug" betitelten Doppelspiel *Zeus – Prometheus* dar, in dem es entweder um das Opfer eines „Rindes" oder um das Opfer einer „Jungfrau" geht (Hesiod 1984, S. 56-59, Theogonie, 535 ff.). Denn Macht ist an der Enthüllung ihres Lebens-Geheimnisses nicht interessiert (Treusch-Dieter 1991a, S. 57 ff.). Die erste der beiden Möglichkeiten ist die, daß der Mensch Gott als den *Anderen* seiner selbst repräsentiert; die zweite die, daß er sich *selbst* als Gott institutionalisiert.

In der Neukonstruktion der Genealogie ist Gott der *Andere* des Menschen. Es bleibt also nur, daß der Mensch in der Genealogie, der ein Ende bereitet wird, *selbst* Gott gewesen ist. Und da in jener Neukonstruktion eines definitiv ausgeschlossen ist: die Leben- oder Alles-gebende Frau, obwohl *Eva Leben* (Lutherbibel 1972, 1 Mos. 3, 20) und *Pandora Allesgebende* heißt (Gemoll 1965), kann es nur das *weibliche Opfer* einer „Jungfrau" und nicht das *tierische Opfer* eines „Rindes" gewesen sein, durch das sich die Macht des Menschen als Gott konstituierte.

Allerdings wird dieser Mensch als Gott durch den Fluch *Jehovas* zum Tier erniedrigt (Lutherbibel 1972, 1 Mos. 3, 14-15), zur „Schlange" (Hesiod 1984, S. 57, Theogonie, 546, 310; Erga, Vers 77). Sie verführt *Eva* zum Griff nach dem „Baum des Lebens", zum Griff nach einer Unsterblichkeit, die ihr durch *Eva* zweifellos dargereicht worden wäre, wäre der „Baum des Lebens" im Alten Testament nicht zum „Baum der Erkenntnis" *umcodiert*. Er aber schließt, im Gegensatz zum „Baum des Lebens", eine *weiblich gegebene* Form der Unsterblichkeit aus.

Das Lebens-Geheimnis der Genealogie, der ein *tierisches Ende* bereitet wird, muß folglich ein weibliches Opfer gewesen sein, über das sich die Macht des Menschen als Gott konstituierte. Umgewertet und entwertet ist es noch immer darin zu erkennen, daß *Adam* in *Evas* „Apfel" beißt, während *Prometheus* vom „Rinde" speist (Hesiod 1984, S. 56, Theogonie, 536 f.). Beide aber sind mit der „Schlange", der Ikone der Unsterblichkeit, identisch.

Selbstvergöttlichung und Opfer

Die „Geschichtserzählung" kann damit fortgesetzt werden, daß zur Archäologie des Menschen als Gott umfassende Zeugnisse vorliegen (Pausanias 1898). Sie beziehen sich auf die monarchische Herrschaftsform des *Heiligen Königtums*, die zur Entstehungszeit des Adam/Eva- und Prometheus/Pandora-Mythos zwischen 800-600 v. Chr. auf eine ca. 2000jährige Dauer im östlichen Mittelmeerraum und Ägypten zurückblicken kann (Engnell 1987; Ohnefalsch-Richter 1893). Gleichzeitig weisen unzählige mythische Zeugnisse auf Geburts-Göttinnen hin, die nicht nur „Mutter", sondern auch „Braut" und „Gattin" sind, ob sie *Ischtar, Isis, Astarte, Artemis, Aphrodite* oder *Demeter* heißen (Langdon 1914; Virolleaud 1938; Preller 1894; Roschers Mythologisches Lexikon).

Für den Menschen als Gott-König (Roschers Mythologisches Lexikon: Dionysos) ist vor allem seine Unterordnung unter den *Anderen* seiner selbst überliefert. Doch „Einer für Alle" (diese Gott-Könige) ist „Bräutigam" geblieben: *Adonis* oder *Aidoneus* – „Herr", der gleichzeitig den Tod unter dem Aspekt der Tötung repräsentiert (Roschers Mythologisches Lexikon: Dionysos; Treusch-Dieter 1984, S. 176 ff.; 1987a, S. 579, A. 22). Als Gott-König beherrscht er, der als *Aidoneus* oder *Adonis* auch *Hades* ist, die Unterwelt: den *Tartaros* (Roschers Mythologisches Lexikon). An seiner Seite als „Vater" und „Gatte" thront die „Mutter" und „Gattin" *Persephone*. Als „Braut" wird sie von ihm, dem „Bräutigam", *geraubt* (Treusch-Dieter 1984, S. 195 ff.; 1987a, S. 583, A. 66; 1988, S. 380, A. 167, 213).

Der „Sinn" dieser mythischen Zeugnisse des *Heiligen Königtums*, die von einem „Bräutigam" berichten, der einer „Braut" durch *Raub* oder *Tötung* höchstes Glück verspricht (Artemidor 1979, S. 213) – dieser „Sinn" scheint zu fehlen. Vielleicht verhält es sich mit ihm wie mit dem „Unheimlichen", was letztlich das in die „Fremde" projizierte „Heimliche" ist (Freud 1970, S. 241 ff.; Bronfen 1994, S. 169 ff.; Treusch-Dieter 1987b). Kein Zweifel, die Selbstvergöttlichung der Herrschaftsform des *Heiligen Königtums* wurde unheimlich. Die *Hybris* oder Selbstüberhebung ist in allen Mythen der Titanen, die diese Gott-Könige repräsentieren, der Anlaß ihrer Strafe: ihrer Verbannung an den Ort des „Fremden", des *Tartaros* (Hesiod 1984, S. 70, Theogonie, 620 ff.; Roschers Mythologisches Lexikon). Unheimlich wurde auch die *Geburt*, die kultisch „Wiedergeburt" des toten

Herrschers durch ein ihm dargebrachtes *weibliches Opfer* ist. Die Geburts-Göttinnen selbst verhängen über sie einen „fremden" Wahnsinn (Preller 1894, 160 ff., *Hera*; 638 ff. *Rhea*, *Kybele* etc.).

Das „Heimliche" an diesem Unheimlichen aber liegt so nah, daß es übersehen wird. Denn wird der „Bräutigam" oder Gott-König mit der „Braut" oder Geburts-Göttin verbunden, dann ergibt sich eine *Heilige Hochzeit*, die als profane bei der Gründung eines *Heims* im „kleinen Kreis" noch immer gefeiert wird. Es hat sich demnach im Kleinen eine *Struktur* erhalten, die im Großen, im Maßstab von Stadtstaaten mit Palastökonomie (Polanyi 1979, S. 300 ff.), das Kultzentrum der Herrschaftsform des *Heiligen Königtums* in der Form einer *Heiligen Hochzeit* war (Langdon 1914; Schrader 1904).

Sie schließt eine Vermählung des toten („im Kampf gefallenen") Herrschers mit einer ihm (vom Nachfolger, Priester etc.) geopferten „Braut" ein (prototypisch *Kore* oder *Semele*, Roschers Mythologisches Lexikon; Pausanias 1898, IX 12, 3). Durch den kultischen Tötungsakt, der mythisch Zeugungsakt ist, wird er, der „Bräutigam" und „Gatte", sein eigener „Sohn" als „Vater", der aus der *Lebensquelle* des weiblichen Bluts „wiedergeboren" wird, was nicht nur seine, sondern auch ihre Vergöttlichung einschließt (Pausanias 1898, V 7, 2; IX 31, 3; II 31, 9; Ovid 1980, V 575 ff.; Treusch-Dieter 1986, S. 127 ff.). Denn als „Mutter" und „Gattin" ist sie der *Ursprung* seiner und ihrer Unsterblichkeit.

Als „Braut" bleibt sie sterblich (Contenau 1914). Denn nur dann, wenn ihr die Tötung höchstes Glück bedeutet; nur dann, wenn sie erst als „Gattin" und „Mutter" unsterblich wird, kann sich die Macht mittels Aneignung des Lebens der „Braut" durch *Wiedergeburt und Selbstvergöttlichung* stets aufs neue konstituieren, indem die „Braut", „Eine für Alle", ihr Leben jeweils aufs neue gibt, während *das Opfer als Ausgangspunkt dieser Genealogie* sich Kultzyklus um Kultzyklus wiederholt (Treusch-Dieter 1987a, S. 579, A. 17, 18; Ovid 1980, V, S. 437-439).

Das nie endende Ende dieser „Geschichtserzählung" ist bekannt. Sie geht in allen Kindermärchen weiter, in denen ein „Königssohn" eine „Braut" wie „Aschenputtel" etc. „heimführt" (Brüder Grimm 1982; Apuleius 1980: Das Märchen von Amor und Psyche, S. 159 ff.; Treusch-Dieter 1988, S. 345 ff.). Und „wenn sie nicht gestorben sind", dann lebt dieses „unsterbliche Paar" noch heute als sterbliches Paar „daheim". Hier ihren *Heiligen König* physisch und psychisch regenerierend, gibt sie, die Gattin und Mutter, für ihn ihr Leben, das er, der Gatte und Vater, nimmt wie eh und je (Theweleit 1989; Bronfen 1994; Wieck 1988; Norwood 1986), obwohl Selbstvergöttlichung und Opfer zumindest der Intention nach ca. ab 800 v. Chr. abgeschafft werden. Denn das „Heimliche" an diesem Kult der *Heiligen Hochzeit*, der ab 600 v. Chr. in Griechenland zum Mysterienkult wird (Treusch-Dieter 1987a, S. 579, A. 10, 11), wird beibehalten: das *Heim* als eigenes „Reich", in dem über Jahrtausende die monarchische Verfassung gilt, daß Er herrscht und Sie ihm dient (Wiedemann 1993).

Gesetz und Blutsbande

Trotz aller postmodernen Fragmentierung der Geschlechterbeziehungen ist der Vermählung des Mannes mit der Frau „seines Lebens" und umgekehrt, die Formel, „bis daß der Tod euch scheidet" noch immer vorausgesetzt, die auf die einstige „Vermählung im Tod" verweist. Desgleichen sind die „Opferblutsbande" der

Heiligen Hochzeit, die als „Blutsbande" die symbolische Ordnung von Ehe und Familie konstituieren, noch immer in die juridischen Bande des Allianzdispositivs eingeschlossen, obwohl diese Verbindung von Gesetz und Blutsbanden einen fundamentalen Konflikt impliziert (Hegel 1970, S. 333, S. 335, S. 342; Irigaray 1989, S. 18 ff.). Er ist in der gegenwärtigen Auflösung dieser Blutsbande durch die Gen- und Reproduktionstechnologie virulent.

Wird dieser Konflikt auf die Neukonstruktion der Genealogie bezogen, dann gilt prinzipiell, daß sie sich *gegen beides* projektiert, gegen Selbstvergöttlichung *und* Opfer. *Tatsächlich aber richtet sie sich ausschließlich gegen die weiblich gegebene Form der Unsterblichkeit. Sie wendet sich ausschließlich gegen den Ursprung aus der Frau.* Indem sie grundlegend von der *Lebensquelle* des weiblichen Opferbluts abstrahiert, wird die Genealogie durch einen *Wechsel des Zeugungsparadigmas* neu konstruiert. Der Wiedergeburt, die den weiblichen Ursprung repräsentiert, wird ein männlicher Ursprung aus dem Geist entgegengesetzt, dessen *Lebensquelle* der Phallus symbolisiert. Insgesamt kulminiert diese Neukonstruktion *in einer Trennung von Geist und Körper*, die jede weitere Entwicklung der abendländischen Kultur determiniert (Treusch-Dieter 1990, S. 15 ff., S. 63 ff.; Irigaray 1980, S. 167 ff.; Braun 1988, S. 83 ff.).

Hätte der Geist je gehalten, was er versprach, dann hätte diese Neukonstruktion der Genealogie das Ende der durch die Geburt hervorgebrachten Generationenfolge bedeutet. Denn ihre fundamentale Abstraktion vom Weiblichen schließt, umgekehrt, dessen phobische Zurückweisung ein: „Die Öffnung der Mutter, sogar die Öffnung zur Mutter (erscheint) als Bedrohung, als Gefahr vor Ansteckung, vor Krankheit, als Abgrund, der zu Krankheit, zum Wahnsinn führt" (Irigaray 1989, S. 36; Devereux 1981).

In der antiken Metaphysik und in der aus ihr hervorgehenden, christlichen Theologie ist der Schrecken vor dem weiblichen Blut noch mit der Wiedergeburt verbunden, die bereits bei den Vorsokratikern (1968, S. 40-43, S. 82), weitergehend bei Platon (1958,614a-621d, S. 314 ff.; 1959, 91a-92c, S. 211 ff.), zum Alptraum eines „labyrinthischen Strafmechanismus"wird. Die christliche Theologie offenbart diesen Schrecken, indem sie die „unbefleckte Empfängnis" Mariens dogmatisiert, zu deren Erinnerung der katholische Feiertag „Mariä Empfängnis" am 8. Dezember eingerichtet wurde. Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, wird die Befleckung durch das Blut ihrer, sie gebärenden Mutter Anna wegzensiert. Der profanen, christlichen Frau haftet diese Befleckung jedoch an. Denn nicht zuletzt durch sie wird begründet, daß die Frau zum priesterlichen Amt nicht zuzulassen ist (Ramig 1973, S. 9).

Während der Menstruation oder nach der Geburt hat die Frau aufgrund ihrer blutigen Befleckung Kirchenverbot. Dabei ist sie nach der Geburt eines Mädchens doppelt so lange unrein wie nach der Geburt eines Jungen. Insgesamt verbindet sich dieser Schrecken zunehmend mit dem immer fließenden Menstruationsblut (Bächtold-Stäubli 1952, S. 33 ff.; Sonderheft Delaney/Lupton 1979), dessen „tödliche Auswirkungen" noch in den Seuchen- und Berührungsängsten der Moderne wirksam sind (Fischer-Homberger 1979, S. 61 ff.; Treusch-Dieter 1992b, S. 128 ff.; Dürr 1995, S. 130 ff.).

Obwohl die Neukonstruktion der Genealogie das Weibliche zur *Todesquelle* erklärt, ist kein Ende der durch die Geburt hervorgebrachten Generationenfolge eingetreten. Die Abschaffung von Selbstvergöttlichung und Opfer markiert zwar einen epochalen *Wendepunkt* bis hin zur Verfluchung des „unsterblichen Paars",

das im Alten Testament aus dem „Paradies", bei Hesiod aus dem „Uterus" vertrieben wird: *eine Revolution* im Kontext gravierender, historischer Transformationen (Lefèbvre 1972, S. 113 ff.; Müller 1977, S. 326 ff.), die u.a. die Umstellung von der Palast- auf die Markt-Ökonomie, die Trennung von sakraler und profaner Stadt, ebenso die Ablösung der Kauf- durch die noch heute geltende Mitgiftehe (Erdmann 1954) einschließen.

Gleichzeitig war es *keine Revolution*. Zwar ist der sich *naturalisierenden* Generationenfolge jetzt ein profanes Paar vorausgesetzt, für das *Adam* und *Eva* nach dem „Sündenfall" ebenso prototypisch sind wie der Hesiodsche *Epimetheus*, der die „erste Frau", die keine Frau mehr ist, von *Prometheus* zum „Geschenk" erhält und auf ihr, diesem *Gefäß* voller „Übel", sitzenbleibt (Hesiod 1984, S. 311, Erga, Vers 89). Aber Adam und Epimetheus haben von nun an das „Nachsehen" (=*Epimetheus*) gegenüber dem *Anderen* ihrer selbst, der seinerseits derselbe geblieben ist. Denn Aristophanes spottet in seiner Komödie „Die Wolken", daß die Selbstvergöttlichung des Menschen in den „Wolken" weitergeht. Im Gegensatz zum irdischen Paradies der *Heiligen Hochzeit* ist er lediglich in den „Wolken" als Gott, der sein eigener *Ursprung* ist, unbeweibt, weshalb auch hier auf Erden alles, was mit Bezug aufs Männliche „weiblich" ist, neu erlernt werden muß (Aristophanes 1980, S. 138 ff.).

Was Aristophanes als Komödie zeigt, führt Aischylos in „Die Eumeniden" als Tragödie vor (1977, S. 199 ff.). Einerseits ist *alles verändert*: Das Opfer ist unter der Bedingung seiner Abschaffung zum „Muttermord" entwertet, zum Verbrechen, das *Orestes* als *Heiliger König* beging, als ihm die „Mutter" *Klytemnaistra* als „Braut" zugeführt wurde. Andererseits hat sich *nichts verändert*. *Orestes* wird durch den *Anderen* seiner selbst in den „Wolken" gemäß der Neukonstruktion der Genealogie freigesprochen. *Apollon*, der diesen *Anderen* repräsentiert, spricht dessen „gerechtes Wort": „Nicht ist die Mutter ihres Kindes Zeugerin ... Es zeugt der Vater ... sie bewahrt das Pfand ... Denn Vater kann man ohne Mutter sein" (Aischylos 1977, 658-663, S. 220).

Dieser „Vater" führt die Selbstvergöttlichung *ohne* „Mutter" weiter. Sie aber, an der das, was mit Bezug aufs Männliche „weiblich" ist, neu erlernt werden muß, ist zur *Leihmutter* geworden. Die Leihmutter tritt an die Stelle des Opfers. Denn die Neukonstruktion der Genealogie, das Gesetz ihrer juridischen Machtstruktur, verbietet die Opferung des Opfers. Dementsprechend hat sich die Frau als „Mutter" *für* dieses Opfer in dem Maß zu opfern, wie ihre *Lebensquelle* zur *Todesquelle* geworden ist.

Die zahlreichen Versuche heute, „Leben aus totem Körper" zu produzieren (am spektakulärsten bisher der „Fall" Marion P., Erlangen 1993), sind als ein später Effekt dieser jahrtausendelangen Tragödie anzusehen, daß die „Mutter" mit Bezug auf die *Lebensquelle* des „Vaters" totgesagt und „verschuldet" ist (Schlesier 1984, S. 332 ff.). Denn als „Mutter", in der das Leben dennoch entsteht, übertritt sie das Gesetz des Vaters permanent. Die „Schuld" dafür hat sie als „Erbsünde", „Übel" und „Entartung" insbesondere dann abzutragen, wenn sie keinen Sohn, sondern ein „Weibchen", eine Tochter gebiert, auf die sie ihre „Schuld" überträgt (Chodorov 1985; Chesler 1977; Dritte Sommeruniversität für Frauen e. V. 1979).

Aischylos führt vor, daß das zum „Muttermord" entwertete Opfer sich in eine Negierung der Frau transformiert, die diese an sich selbst zu vollziehen hat (Métral 1981; Weiß 1993, S. 93), während das Gesetz des Vaters ihre *Lebensquelle* ok-

kupiert. Auf Geheiß' *Jehovas* bewacht ein Engel mit Flammenschwert das „Paradies" mit dem „Lebensbaum", der *Eva* symbolisiert. *Zeus* hingegen schließt den Deckel des *Gefäßes*, das an *Pandoras* Stelle tritt (Hesiod 1984, Erga, Vers 98-99, S. 311). Die „unter Verschluß" gehaltene weibliche *Lebensquelle* ist das Lebens-Geheimnis des Gesetzes des Vaters, kraft dessen er sich als Ausgangs- und Endpunkt allen Lebens setzt.

Die *Dialektik* allerdings, daß das zum „Übel" Erklärte gleichzeitig die „Hoffnung" der Macht auf weitere Macht ist, kündigt an, daß dieses Lebens-Geheimnis nicht im verschlossenen *Gefäß* der Leihmutter bleiben, sondern aus ihm herausgeholt werden wird. Hippolytos spricht es in Euripides' gleichnamiger Tragödie bei seiner Anrufung *Zeus'* aus: „War es dein Plan, daß Menschenart sich mehrt, ganz ohne Frauen sollte dies geschehen. In deinen Tempeln müßte man um Geld ... der Kinder Samen kaufen" (Hyppalytos 1981, 618-622, S.30). Unter der paradoxen Bedingung, daß das *Ende der Genealogie* sich in dem Maß erfüllt, wie es von Anfang an in ihre Neukonstruktion eingeschlossen ist, wird diese Konsequenz heute eingelöst (Arditti/Duelli Klein u.a. 1985).

Samenspender und Leihmutter

Daß das weibliche *Gefäß*, trotz Euripides' Perspektive, über zweitausend Jahre verschlossen blieb, hat sowohl mit der Transformation von Theologie in Technologie zu tun (Mumford 1978), wie damit, daß das vom „Vater" unter Verschluß gehaltene Lebens-Geheimnis die Basis seiner juridischen Machtstruktur ist.

Ihrer dreiteiligen Stufenfolge entsprach ein analoger Aufbau der Seele, die ihre Internalisierung zu leisten hatte (Treusch-Dieter 1990, S. 15 ff.; 1991b, S. 15 ff.; S. 145 ff.). Ausgehend von Gott-Vater, der objektiven Vernunft, führte diese Stufenfolge über Gott-Sohn, die Inkarnation dieser Vernunft, abwärts bis zur Frau, die jahrtausendelang die Basis dieser Stufenfolge war. Nur vermittelt über den „Sohn" konnte sie am „Vater" partizipieren (Kristeva 1989, S. 214 ff., S. 228 ff.). Dabei gilt diese Stufenfolge nicht nur für den antiken *Oikos* (Foucault 1986a, S. 181 ff.; 1986b, S. 191 ff.) und die mittelalterliche Hauswirtschaft (Métral 1981), sondern sie sollte auch noch für die „ständische Reorganisation" der modernen Kleinfamilie gelten (Beck 1986).

Heute ist die moderne Kleinfamilie auf die postmoderne Restfamilie reduziert (Lüscher/Schultheis u.a. 1990). Euripides' Perspektive vom käuflichen „Samen der Kinder" ist realisiert. Dem Rechtsstaat, dem Repräsentanten des Gesetzes des Vaters, sind die „Keimzellen" von Ehe und Familie aus der Hand genommen (Treusch-Dieter 1994). Ihr Lebens-Geheimnis ist der Lebensmacht überliefert, die mit der Gesetzesmacht im Bunde ist (Foucault 1977). Dementsprechend legitimiert der Rechtsstaat einerseits, was aus den epochalen Fakten der In-vitro-Fertilisation und der DNS-Rekombination resultiert. Andererseits versucht er auf die Stufenfolge der juridischen Machtstruktur zu rekurrieren, der jedoch inzwischen die Basis fehlt.

Dennoch wird u.a. der „Samenspender", der genetische Vater, sowohl verrechtlicht wie am juridischen oder sozialen Vater geleugnet; ebenso ist der Frau außerhalb von ehelichen oder eheähnlichen Beziehungen verboten, was ihr andererseits geboten ist: sich selbst zur Leihmutter zu machen; desgleichen avanciert die „genetische Identität" des Embryos zum „Rechtssubjekt" (Bayer 1993), da-

mit die juridifizierten Blutsbande erhalten bleiben, obwohl sie durch die faktische und rechtliche Trennung von Mutter und Kind aufgelöst sind, während die „genetische Identität" des Embryos sich bereits „elternlos" definiert (Fleischer/Winkler 1990). Alles soll bleiben, *wie es war*, obwohl die *Revolution*, die aus dem *Ende der Genealogie* resultiert, mit allen Mitteln vorangetrieben wird (Rifkin 1986).

Dieser *Revolution* ist heute kein „profanes Paar" mehr vorausgesetzt. Sie beginnt jenseits der Geschlechterdifferenz und schließt diesseits ihre Entstrukturierung und Entsymbolisierung ein. Die Geschlechter sind nur mehr hinderliche Vehikel zur Übertragung von „Erbfaktoren", die besser und kontrollierbarer ohne sie weitergegeben werden. Ihre *Parodie* böte sich an, wie sie die postmodernen Denaturierungs-Konzepte durch die *Politik der Performanz* oder des *Transvestismus* postulieren, würde sie sich nicht konform dazu verhalten, daß Geschlechtskonstruktion und -identität bereits in genetische, biologische und soziale Funktionen aufzuteilen sind.

Mittels des Einfrierens von Ei- und Samenzellen oder Embryonen wird Euripides' Perspektive vom „käuflichen Samen" der Kinder realisiert. Ein *Ende der Genealogie* kündigt sich an, das sich zu ihrer Neukonstruktion in den Zeiten des Alten Testaments und Hesiods asymmetrisch entgegengesetzt verhält. Denn damals wurden die Geschlechter aus dem Paradies vertrieben, heute aber werden sie in dem Maß aus dem Leben selbst vertrieben, wie ihr „Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht" (Foucault 1977, S. 171). In der gegenwärtigen *Revolution, die nicht mehr die gesellschaftlichen Verhältnisse, sondern die Körper umstrukturiert*, bleibt also nur, sich an die Geschichte der Geschlechterdifferenz zu erinnern.

Literatur

Abel, M. H.: Vergewaltigung. Stereotypen in der Rechtsprechung und empirische Befunde, Weinheim/Basel 1988. Aischylos: Sämtliche Tragödien, München 1977. Amstutz, N./Kuoni, M. (Hg.): Theorie – Geschlecht – Fiktion, Basel/Frankfurt/M. 1994. Anders, A. (Hg.): Schlüsseltexte der Neuen Frauenbewegung seit 1968, Frankfurt/M. 1988. Appelt, H.: Die leibhaftige Literatur. Das Phantasma und die Präsenz der Frau in der Schrift, Weinheim/Berlin 1989. Apuleius: Der Goldene Esel. Metamorphosen, München 1980. Arditti, R./Duelli Klein, R. u.a. (Hg.): Retortenmütter. Frauen in den Labors der Menschenzüchter, Reinbek 1985. Aristophanes: Sämtliche Komödien, München 1980. Aristoteles: Über die Zeugung der Geschöpfe, Paderborn 1959. Aristoteles: Metaphysik, Hamburg 1966. Artemidor von Daldis: Das Traumbuch, München 1979. Badinter, E.: Ich bin Du. Die neue Beziehung zwischen Mann und Frau oder die androgyne Revolution, München/Zürich 1986. Bächtold-Stäubli: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 1952/53. Barta, I./Breu, Z. u.a. (Hg.): Frauen+Bilder+Männer+Mythen. Kunsthistorische Beiträge, Berlin 1987. Barthes, R.: Fragmente einer Sprache der Liebe, Frankfurt/M. 1984. Baudrillard, J.: Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene, Berlin 1992. Bayer, V.: Der Griff nach dem ungeborenen Leben. Zur Subjektgenese des Embryos, Pfaffenweiler 1993. Beauvoir, S. de: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek 1968. Beck, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986. Beck, U./Beck-Gernsheim, E.: Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M. 1990.

BECK-GERNSHEIM, E.: Von der Pille zum Retortenbaby. Neue Handlungsmöglichkeiten, neue Handlungszwänge im Bereich des generativen Verhaltens. In: Lüscher, K./Schultheis, F. u.a. (Hg.): Die postmoderne Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz 1990. BECKER-SCHMIDT, R./KNAPP, G.-A.: Geschlechtertrennung – Geschlechterdifferenz. Suchbewegungen des sozialen Lernens, Bonn 1987. BEER, U.: Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik, Bielefeld 1987. BEER, U.: Geschlecht, Struktur, Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses, Frankfurt/M./New York 1990. BENHABIB, S./BUTLER, J. u.a. (Hg.): Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt/M. 1993. BENJAMIN, J.: Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse. Feminismus und das Problem der Macht, Basel/Frankfurt/M. 1990. BOVENSCHEN, S.: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt/M. 1979. BRAUN, Ch. v.: Nicht ich (Logik, Lüge, Libido), Frankfurt/M. 1988. BRONFEN, E.: Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik, München 1994. BRUCKNER, P./FINKIELKRAUT, A.: Die neue Liebesunordnung, München 1980. BRUCKNER, M.: Die janusköpfige Frau. Lebensstärken und Beziehungsschwächen, Frankfurt/M. 1987. BRUDER GRIMM: Kinder- und Hausmärchen, 2 Bde., textkrit. rev. u. m. Nachw. v. H. Rölleke, nach der zweiten u. verbess. Aufl. von 1819, Köln 1982. BURGARD, R.: Mut zur Wut. Befreiung aus Gewaltbeziehungen, Berlin 1988. BUTLER, J.: Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M. 1991. CALIFIA, P.: Sapphistrie. Das Buch der lesbischen Sexualität, Berlin 1981. CAPELLE, W.: Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte, Stuttgart 1968. CHESLER, P.: Frauen – das verrückte Geschlecht, Reinbek 1977. CHODOROW, N.: Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter, München 1985. CONRAD, J./KONNERTZ, U. (Hg.): Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik, Tübingen 1986. CONTENAU, G.: La déesse nue babylonienne. Étude d'iconographie comparée, Paris 1914. COREA, G.: MutterMaschine. Reproduktionstechnologien. Von der künstlichen Befruchtung zur künstlichen Gebärmutter, Berlin 1986. DELANEY, J./LUPTON, M. u.a. (Hg.): Menstruation. Die Kulturgeschichte eines Tabus. In: Courage 1, Sonderheft 1, 1979. DALY, M.: Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, München 1985. DEVEREUX, G.: Baubo. Die mythische Vulva, Frankfurt/M. 1981. DRITTE SOMMERUNIVERSITÄT für Frauen 1978 e.V. (Hg.): Frauen und Mütter, Berlin 1979. DUERR, H. P.: Obszönität und Gewalt. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Frankfurt/M. 1993. ECO, U.: Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt/M. 1977. ENGNELL, I.: Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Oxford 1967. ERDMANN, W.: Die Ehe im alten Griechenland, München 1934. EURIPIDES: Hippolytos, Stuttgart 1981. FISCHER-HOMBERGER, E.: Krankheit Frau. Und andere Arbeiten zur Medizingeschichte der Frau, Bern 1979. FLEISCHER, E./WINKLER, U. (Hg.): Die kontrollierte Fruchtbarkeit. Neue Beiträge gegen die Reproduktionsmedizin, Wien 1993. FOUCAULT, M.: Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt/M. 1977. FOUCAULT, M.: Sexualität und Wahrheit, Bd. 2, Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt/M. 1986a. FOUCAULT, M.: Sexualität und Wahrheit, Bd. 3, Die Sorge um sich, Frankfurt/M. 1986b. FREUD, S.: Das Unheimliche, Studienausgabe Bd. IV, Frankfurt/M. 1970. GALAHAD, S.: Mütter und Amazonen. Liebe und Macht im Frauenreich, München/Berlin 1975. GARBER, M.: Verhüllte Interessen. Transvestismus und kulturelle Angst, Frankfurt/M. 1993. GEMOLL, W.: Griechisch-Deutsches

Schul- und Handwörterbuch, München/Wien 1965. HARDING, S.: Feministische Wissenschaftstheorie. Zum Verhältnis von Wissenschaft und sozialem Geschlecht, Hamburg 1990. HARK, S.: Vom Subjekt zur Subjektivität. Feminismus und die Zerstreuung des Subjekts. In: Kulturinitiative '89 und Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität Berlin (Hg.): Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung (MKF) 15, H. 31, Berlin 1992. HEGEL, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes. In: Hegel, G. W. F.: Werke in 20 Bänden, Bd. 3, Frankfurt/M. 1970. HEGENER, W.: Das Mannequin. Vom sexuellen Subjekt zum geschlechtslosen Selbst, Tübingen 1992. HEGENER, W.: Zur Dekonstruktion der Kategorie „Sexualität". In: Kulturinitiative '89 und Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität Berlin (Hg.): Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung (MKF) 15, H. 31, Berlin 1992. HEITMÜLLER, E.: Zur Genese sexueller Lust. Von Sade zu SM, Tübingen 1994. HESIOD: Sämtliche Gedichte. Theogonie. Erga. Frauenkataloge, übers. und erläutert v. W. Marg, Zürich/München 1970. HOSI (Homosexuelle Initiative) Wien/Auslandsgruppe: Rosa Liebe unterm roten Stern. Beitrag zum Internationalen Lesbisch-Schwulen Aktionsjahr, Wien 1984. IRIGARAY, L.: Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt/M. 1980. IRIGARAY, L.: Genealogie der Geschlechter, Freiburg 1989. JAEGGI, E.: Ich sag' mir selber Guten Morgen. Single – eine moderne Lebensform, München 1992. KNAPP, G. A./WETTERER., A. (Hg.): Traditionen – Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie, Freiburg 1992. KNÄPPER, M.-T.: Feminismus – Autonomie – Subjektivität. Tendenzen und Widersprüche in der neuen Frauenbewegung, Bochum 1984. KOCH, C.: Ende der Natürlichkeit. Eine Streitschrift zu Bio-Technik und Bio-Moral, München 1994. KRAPPMANN, L.: Über die Verschiedenheit der Familien alleinerziehender Eltern – Ansätze zu einer Typologie. In: Lüscher, K./Schultheis, F. u.a. (Hg.): Die postmoderne Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz 1990. KRISTEVA, J.: Geschichten von der Liebe, Frankfurt/M. 1989. LANGDON, S.: Tammuz and Ishtar. A Monograph upon Babylonian Religion and Theology. Containing Extensive Extracts from the Tammuz Liturgies and all of the Arbela Oracles, Oxford 1914. LEFEBVRE, H.: Die Revolution der Städte, München 1972. LINDEMANN, G.: Das paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl, Frankfurt/M. 1993. LÜSCHER, K./SCHULTHEIS, F. u.a. (Hg.): Die postmoderne Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, Konstanz 1990. LUTHER, M.: Die gantze Heilige Schrifft. Deudsch 1545. Auffs new zugericht. In: Volz; H./Blanke, H. (Hg.): Letzte zu Luthers Lebzeiten in Wittenberg 1545 erschienene Ausgabe, München 1972. LYOTARD, J.-F.: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, 2. Aufl., Wien 1993. MEILLASSOUX, C.: Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft, Frankfurt/M. 1976. MÉTRAL, M. O.: Die Ehe. Analyse einer Institution, Frankfurt/M. 1981. MULACK, C.: Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes, Stuttgart 1983. MÜLLER, K. E.: Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts, Frankfurt/M./New York 1984. MÜLLER, R.W.: Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbwußtsein und Rationalität seit der Antike, Frankfurt/M./New York 1977. MUMFORD, L.: Mythos Maschine. Kultur, Technik und Macht. Die umfassende Darstellung der Entdeckung und Entwicklung der Technik, Frankfurt/M. 1978. NADIG, M.: Frauen in der Kultur – Macht und Ohnmacht. Zehn ethnopsychoanalytische Thesen. In: Gehrke, C./Treusch-Dieter, G./Wartmann, B. (Hg.): Frauen Macht. Konkursbuch 12, Tübingen 1984. NAGL-DOCEKAL, H./PAUER-STUDER H. (Hg.): Denken der Ge-

schlechterdifferenz. Neue Fragen und Perspektiven der feministischen Philosophie, Wien 1990. NORWOOD, R.: Wenn Frauen zu sehr lieben. Die heimliche Sucht gebraucht zu werden, Reinbek 1986. OHNEFALSCH-RICHTER, M.: Kypros. Die Bibel und Homer, Beiträge zur Kultur-, Kunst- und Religionsgeschichte des Orients im Alterthume. Mit besonderer Berücksichtigung eigener 12-jähriger Forschungen und Ausgrabungen auf der Insel Zypern, Berlin 1893. OVID, M.: Epos in 15 Büchern, Stuttgart 1980. PANOFSKY, D./PANOFSKY, E.: Die Büchse der Pandora. Bedeutungswandel eines mythischen Symbols, Frankfurt/M./New York 1992. PAUSANIAS' Description of Greece, in Six Volumes, translated with a Commentary by J. G. Frazer, London/New York 1898. PLATON: Politeia, Sämtliche Werke, Bd. 3, Reinbek 1958. POLANYI, K.: Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1979. PRELLER, L.: Griechische Mythologie in zwei Bänden, Berlin 1894. RAMIG, I.: Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Eine rechtshistorisch-dogmatische Untersuchung, Wien 1973. RANKE-GRAVES, R. v.: Die weiße Göttin. Sprache des Mythos, Berlin 1981. RIFKIN, J.: Genesis zwei. Biotechnik – Schöpfung nach Maß, Reinbek 1986. RUSH, F.: Das bestgehütete Geheimnis. Sexueller Kindesmißbrauch, Berlin 1988. SCHAEFFER-HEGEL, B. (Hg.): Frauen und Macht. Der alltägliche Beitrag der Frauen zur Politik des Patriarchats, Berlin 1984. SCHLESIER, R.: Können Mythen lügen? Freud, Ödipus und die anstiftenden Mütter. In: Schaeffer-Hegel, B./Wartmann, B. (Hg.): Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, Berlin 1984. SCHRADER, O.: Totenhochzeit. Ein Vortrag gehalten in der Gesellschaft für Urgeschichte zu Jena, Jena 1904. SNITOW, A./STANSELL, C. u. a. (Hg.): Die Politik des Begehrens. Sexualität, Pornographie und neuer Puritanismus in den USA, Berlin 1985. STEINER, R.: Prometheus. Ikonologische und anthropologische Aspekte der bildenden Kunst vom 14. bis zum 17. Jahrhundert, München 1991. THEWELEIT, K.: Buch der Könige, Bd. 1: Orpheus und Eurydike, Basel/Frankfurt/M. 1988. TRABANT, J.: Zeichen des Menschen. Elemente der Semiotik, Frankfurt/M. 1989. TREUSCH-DIETER, G.: Analyse des Demeter-Kore-Mythos. Zur Dramaturgie des bewilligten Raubes. In: Schaeffer-Hegel, B./Wartmann, B. (Hg.): Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, Berlin 1984. TREUSCH-DIETER, G.: Das Gelächter der Frauen. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Lachen-Gelächter-Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln, Frankfurt/M. 1986. TREUSCH-DIETER, G.: Entheiligtes Opfer – Geheiligtes Verbrechen. Zur Struktur des Mysteriums im Dionysoskult. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt/M. 1987a. TREUSCH-DIETER, G.: Das Kästchenproblem. In: Wissenschaftliches Zentrum II (WZ II) der Gesamthochschule Kassel, Universität (GhK) (Hg.): Fragmente, Schriftenreihe zur Psychoanalyse. Neurotische Rätsel und psychotische Klartexte zwischen den beiden Weltkriegen, H. 23/24, 1987b. TREUSCH-DIETER, G.: Das Märchen von Amor und Psyche In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos, Berlin 1988. TREUSCH-DIETER, G.: Von der sexuellen Rebellion zur Gen- und Reproduktionstechnologie, Tübingen 1990. TREUSCH-DIETER, G.: Pandoras Büchse ist leer oder „Des leidigen Neides tödliche Wunde". In: Ästhetik & Kommunikation 20, Themenschwerpunkt: Neid, H. 77, 1991a. TREUSCH-DIETER, G.: Metamorphose und Struktur. Die Seele bei Platon und Aristoteles. In: Jüttemann, G./Sonntag, M./Wulf, Ch. (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991b. TREUSCH-DIETER, G.: Das Knacken des genetischen Codes. In: Kulturinitiative '89 und Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität Berlin (Hg.): Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung (MKF) 15,

H. 31, Berlin 1992a. TREUSCH-DIETER, G.: Das Modell der Pest. Zum Disziplinarregime des Schwarzen Todes. In: COMPARATIV, Leipziger Beiträge zur Universalgeschichte und vergleichenden Gesellschaftsforschung, H. 3, Leipzig 1992b. TREUSCH-DIETER, G.: Genomwürde des Menschen – Menschenwürde des Genoms. In: Ästhetik & Kommunikation 23, Themenschwerpunkt: Im Dschungel der politisierten Gesellschaft. Ulrich Beck in der Diskussion, H. 85/86, 1994. UREMOVIC, O./OERTER, G. (Hg.): Frauen zwischen Grenzen. Rassismus und Nationalismus in der feministischen Diskussion, Frankfurt/M./New York 1994. VIROLLEAUD, Ch.: La déesse Anat. Poème de Ras Shamra, Paris 1938. VINKEN, B.: Mode nach der Mode. Kleid und Geist am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1993. WARTMANN, B. (Hg.): Weiblich – Männlich. Kulturgeschichtliche Spuren einer verdrängten Weiblichkeit, Berlin 1980. WEISS, V.: Wißbegierde und Geständniszwang. Die Formierung der sexuellen Identität, Pfaffenweiler 1993. WIEDEMANN, I.: Herrin im Hause. Durch Koch- und Haushaltsbücher zur bürgerlichen Hausfrau, Pfaffenweiler 1993. WIECK, W.: Männer lassen lieben. Die Sucht nach der Frau, Stuttgart 1988. WISSENSCHAFTLICHES ZENTRUM II (WZ II) der Gesamthochschule Kassel Universität (GhK) (Hg.): X/Y. Zwiespalt der Geschlechter. In: Fragmente, Schriftenreihe zur Psychoanalyse, H. 34, 1990. ZIPFEL, G.: Die Enteignung der weiblichen Natur, Hamburg 1987.

Dieter Lenzen

Kind

Eines der größten deutschsprachigen Konversationslexika benötigt kaum mehr als eine Seite, um alles über das Kind zu sagen:

„In der körperlichen Entwicklung des Kindes lassen sich verschiedene Wachstumsperioden unterscheiden, wobei Längen- und Massenzunahme nicht parallel gehen. Phasen der Massenzunahme (2.-4. Jahr, 8.-10. Jahr) wechseln mit solchen der Längenzunahme (5.-7. Jahr, 11.-15. Jahr). Die 2. Streckung setzt bei Mädchen früher ein als bei Knaben. 12- bis 14jährige Mädchen sind durchschnittlich etwas größer als gleichaltrige Knaben; diese holen später auf und überflügeln die Mädchen. Während des Wachstums ändert sich das Verhältnis von Kopf zu Rumpf; beim Neugeborenen ist der Kopf relativ sehr viel größer. Auch das Verhältnis des Gewichts der einzelnen inneren Organe zum Gesamtgewicht ist verschoben, z. B. beträgt das Gewicht des Gehirns des Neugeborenen 13-14 % (beim Erwachsenen 2 %), das Gewicht der Leber des Neugeborenen 1/20 des Körpergewichts (beim

Erwachsenen 1/50). Stoffwechsel, Atmung, Puls u. a. sind beim Kind lebhafter und nähern sich im Lauf der Entwicklung den Werten des Erwachsenen. Die Knochen sind elastischer und biegsamer und, z. T. z. B. in den Wachstumszonen, erst aus Knorpel vorgebildet.

In den Phasen der geistig-seelischen Entwicklung vollzieht sich unter Einfluß von Familie, Kindergarten, Schule und Gesellschaft ein wesentlicher Teil der Sozialisation (‚2. Geburt' als sozio-kulturelle Persönlichkeit). Als entscheidend werden besonders in der frühen Phase die Zuwendung durch die Bezugsperson(en) und der Aufbau von Vertrauen (‚Urvertrauen') und Geborgenheit (‚Nestwärme') hervorgehoben; deren Fehlen (z. B. bei manchen Formen der Heimerziehung) kann zu bleibenden Schäden führen (Deprivation, Hospitalismus).

Die sprachliche Entwicklung (Kindersprache) nimmt ihren Ausgang im Übergang vom Schreien zum Rufen (2. Monat). Das artikulatorische Können wird durch Selbst- (Lallmonologe) und Fremdnachahmung geübt. Ab dem 8. Monat werden Wörter, später ganze Sätze nachgesagt (Echosprache). Entscheidend ist die Entdeckung, daß Lautgebilde Gegenstände und Vorgänge bezeichnen (Benennen). Der Zeitpunkt ist von Begabung und Sprachmilieu abhängig. Im Kleinkindalter (frühe Kindheit) schult das Kind zunächst seine Bewegungen (Experimentierspiel). Sein Wortschatz, der mit 1 1/2 Jahren rasch anwächst, enthält vorerst hauptsächlich Gegenstands-, dann Tätigkeits- und schließlich Eigenschaftsbezeichnungen. Zunächst macht sich das Kind durch Ein-Wort-Sätze verständlich; über ein Stadium des Zwei-Wort-Satzes geht die Entwicklung zum Mehr-Wort-Satz, der vorerst agrammatisch ist. Zwischen dem Alter von 2 1/2 und 3 Jahren schreitet die Entwicklung der Phantasie (Fiktions- oder Rollenspiel) und des Willens schnell voran. Bei erwachendem Ich-Bewußtsein opponiert das Kind häufig gegen die Erwachsenen (Trotzperiode). Vom 4. Lebensjahr ab tritt der Wunsch nach Selbständigkeit und nach Umgang mit Gleichaltrigen hervor. Die zahlreichen Fragen des Kindes (Fragealter) verraten sein Interesse am Geschehen; sein Denken bleibt jedoch noch der Anschauung verhaftet. Aus den Kritzeleien und Farbklecksen des Kleinkindes entwickeln sich Formen, die erkennen lassen, was das Kind meint, indem es Eindrücke und Vorstellungen festzuhalten sucht, ohne sich um Richtigkeit der Größenverhältnisse, des Formzusammenhangs usw. zu kümmern. Gegen Ende des Kleinkindalters wendet sich das Kind dem Konstruktionsspiel mit Materialien wie Bausteinen, Papier und Zeichenstift zu. Im beginnenden Schulkindalter werden Gemeinschaftsspiele und Gruppenunternehmungen bevorzugt. Mit 10 Jahren erreicht die körperliche Verfassung in der kindlichen Entwicklung den Höhepunkt. Das Kind ist leistungswillig; Abstraktionsfähigkeit und schlußfolgerndes Denken machen große Fortschritte. Es versucht, in die Bereiche der Natur und Technik einzudringen, indem es experimentiert und sammelt. Das 10-14jährige Schulkind löst sich mehr und mehr aus der unmittelbaren mütterlichen Pflege und beginnt Einsicht in die Aufgaben innerhalb der Gesellschaft zu gewinnen" (Der Große Brockhaus 1984, S. 334).

Dieser Lexikoneintrag spiegelt eine gängige Praxis im Umgang mit wissenschaftlichem Wissen. Empirische Durchschnittswerte werden zugrunde gelegt, wenn ein Phänomen, in diesem Fall das Kind, idealtypisch beschrieben werden soll. Statistisch gesehen bedeutet dieses, daß kaum ein einzelnes Individuum alle diese Daten in sich vereinigt. Das Maß der Abweichungen, der Streuung, ist erheblich, trotzdem werden die Daten über „das Kind" idealtypisch überhöht und normativiert. Daraus wird deutlich, daß das aus wissenschaftlichen Daten, seien

sie anthropologischer, psychologischer oder soziologischer Natur, konstituierte „Kind" ein Konstrukt ist.

Konsequenterweise läßt sich der Konstruktcharakter besser erfassen, wenn man nicht über das Kind, sondern über die dieser Bezeichnung zugrunde liegende Prämisse redet, derzufolge es im Leben jedes Menschen eine Phase gibt, Kindheit genannt. Aber der Begriff „Kindheit" umfaßt in der deutschen Sprache noch mehr. Er bezeichnet eine Lebenslaufphase, wenn Individuen von ihrer eigenen Kindheit sprechen, er verweist (Grimm/Grimm 1873, Sp. 763) auf die „Art und Weise des Kindes", und letztlich wird der Begriff dahingehend verwendet, daß er die Seinsweise des Menschen im Kindesalter beschreibt. Wenn von der *Kindheit als Kindesalter* die Rede ist, dann geht es um die tatsächlichen Funktionen, um Entwicklungsphasen und um Umgehensweisen mit dem Kind im Kindesalter. Welche Lebensjahre zum Kindesalter hinzugehören, das ist eine historisch sehr wandelbare Zuschreibung. Während noch im Mittelalter Kindheit bis zum 25. Lebensjahr reichte und im Mittelhochdeutschen die Bezeichnung „Kind" häufig bis zum Mannesalter verwendet wird, gilt diese Begrifflichkeit heute nicht mehr. Im Alltagsverständnis hat sich etwa folgende Differenzierung herausgebildet: Neugeborenes (Geburt bis zum 10. Lebenstag); Säugling (11. Lebenstag bis 12. Lebensmonat); Kleinkind (2. bis 5. Lebensjahr); Schulkind (6. bis 14. Lebensjahr).

Wissenschaftlich existieren andere Differenzierungen, insbesondere in der Psychologie und dort wiederum abhängig von den zugrunde liegenden Entwicklungsvorstellungen. Deshalb kommt ein Phasenmodell, das sich wie dasjenige Bühlers (1959) an der Körperentwicklung orientiert, zu anderen Resultaten als das Modell von Scammon (1930), das auf körperliche Fähigkeiten abhebt, und dieses wiederum zu anderen als ein solches, das die Aufmerksamkeit auf die Entwicklung sozialer Fähigkeiten wie der Rollenübernahme richtet (Keller 1976). Daneben existieren Differenzierungsmodelle nach intellektuellen Fähigkeiten (Bruner u. a. 1971) oder integrative Modelle wie dasjenige Piagets, wo alle drei Kriterien als Bestandteile der kognitiven Entwicklung miteinander verbunden werden (Piaget/Inhelder 1972). Richtet man das Interesse auf die Psychoanalyse, dann stehen sexuelle Determinanten der Entwicklung im Vordergrund. Die in dieser Folge entwickelte psychologische Theorie Eriksons (1966, 1977) schließt daran mit einem Konzept der Ich-Entwicklung an und kommt zu wieder anderen Differenzierungen.

Den Modellen der Phaseneinteilung liegen jeweils Kriterien zugrunde, die deutlich machen, worin die Autoren die jeweilige Hauptaufgabe des Kindesalters sehen. Es kann die Entwicklung des gesunden Körpers sein, die Körperbeherrschung, das moralische Handeln, eine funktionierende Intelligenz, eine „normale" Sexualität oder ein geregeltes Verhältnis zur Gesellschaft. Diese Tatsache impliziert, daß es objektive Daten über „das Kind" nicht geben kann. Die Definition von „Kind" und „Kindheit" sind Funktionen zugrunde gelegter Theorien über den Menschen, also häufig unbewußter, normativer anthropologischer Konzepte. Wenn beispielsweise kindliche Entwicklungsstufen anhand von Phasen der Herausbildung von Ich-Identität definiert werden, dann liegt diesem Konzept die Vorstellung des ständigen Fortschritts, nicht nur des Individuums, sondern der Gattung als solcher zugrunde. Dieses Konzept hat letztlich mythologische und religiöse Wurzeln, die in der Idee von der Möglichkeit der Selbstheiligung durch eine sukzessive (Wieder-)Annäherung an Gott münden.

Im Rahmen der in den letzten 20 Jahren entfalteten Biographie- oder Lebenslaufforschung hat sich die Aufmerksamkeit hinsichtlich der Kindheit häufig auf die *persönliche Kindheit* gerichtet. Solche Untersuchungen finden sich inzwischen in einer ganzen Zahl von Wissenschaften, so in der Psychologie, der Pädagogik, der Soziologie, der Ethnologie oder der Geschichtswissenschaft. Auch hier ist die Situation im Grunde genommen nicht anders als bei der Untersuchung der Kindheit als Lebensalter. Da Lebenslaufforschung häufig mit qualitativen Methoden betrieben wird, ist die Gefahr des Eindringens ungeprüfter Hypothesen und Theorien in unstrukturierte Interviews besonders groß. „Die" Kindheit von Fabrikarbeitern im 19. Jahrhundert, jüdischen Intellektuellen in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts oder sogenannten Nachkriegskindern nach 1945 ist immer das Resultat eines vorab gehegten Bildes, das den Forschungsprozeß zu einem erheblichen Teil determiniert.

Wenn von der *Kindheit als menschlicher Seinsweise* die Rede ist, dann wird anthropologisch argumentiert. Dann stellt sich die Frage, ob es sich bei der Kindheit um eine (erste) Lebensphase des Menschen handelt, die sich von vergleichbaren Phasen anderer Lebewesen unterscheidet und die womöglich eine überzeitliche und überkulturelle Aufgabe hat. So ist die Kindheit als Phase der Menschwerdung begriffen worden, als Lebensabschnitt, für den die Erziehung als Menschheitsspezifikum eine zentrale Aufgabe zu erfüllen habe. Rousseau gilt als einer der ersten, der auf dem Eigenrecht des Kindes als von dem Erwachsenenalter zu unterscheidender Phase bestand (Rousseau 1970), der deshalb einen kindgemäßen Umgang mit Kindern verlangte und wie später viele andere nach ihm eine Aufopferung der Gegenwart des Kindseins für eine Erziehung zur Zukunft verlangte. Demgegenüber wurde in der Anthropologie des Kindes bei Langeveld (1956, 1959, 1978) der Fokus verschoben. Langeveld sieht in der Tatsache, daß der Mensch als einziges Lebewesen eine sehr lange Kindheit und Jugend durchlebt, den anthropologischen Beleg für die Notwendigkeit von Erziehung. Nur durch Erziehung könne der Mensch zum Menschen werden, eine Personagenese erfahren. Insofern argumentiert er anders als Rousseau, der in größerem Maße auf die natürlichen Entwicklungsimpulse des Menschen vertraut. Nicht umsonst steht der Langeveldsche Ansatz im zeitlichen Kontext mit einer Reihe weiterer Versuche pädagogischer Anthropologie, die besonders nach dem Zusammenbruch des Faschismus 1945 in der Bundesrepublik Deutschland aufmerksam rezipiert wurden: In ihnen sah man einen Humanitätsanspruch angelegt, der vor einer Wiederholung des Faschismus schützen sollte.

Die anthropologische Konzeptionierung von Kindheit als menschlicher Seinsweise wurde in den 60er und 70er Jahren besonders unter dem Einfluß der *Frankfurter Schule* zurückgedrängt. Die Aufmerksamkeit richtete sich nunmehr auf das Phänomen der Sozialisation. Kindheit wurde als eine Phase des Sozialisationsprozesses konzipiert und Erziehung als Bestandteil eines Sozialisationsprozesses des Individuums verstanden. Die eigentliche Leistung des Sozialisationskonzeptes besteht darin, über die Veränderlichkeit der Gesellschaftsformation und die besondere Rolle der Sozialisation in ihr auf die Historizität der nun nicht mehr länger als Erziehungstatsache zu bezeichnenden Erziehungsgegebenheit verweisen zu können. (Eine anthropologische Rethematisierung des Kindes enthält Maurer 1992.)

Die Historizität der Kindheit macht es erforderlich, auf verschiedene historiographische Konzeptionen einer Geschichte der Kindheit einzugehen. Denn eines

darf nicht aus dem Auge verloren werden: Die Darlegungen einer Geschichte der Kindheit sind selbst historisch und damit abhängig von den Standpunkten ihrer Autoren. So war der Auslöser für die erneute Beschäftigung mit der Geschichte der Kindheit in der Bundesrepublik Deutschland eben auch ein historischer. Das 1960 erstmals erschienene Buch „L'enfant et la vie familiale de l'ancien régime" von Ariès wurde 1975 unter dem ambitionierten Titel „Geschichte der Kindheit" in deutscher Sprache erneut veröffentlicht (Ariès 1975). Das Buch wartete mit der Überraschung auf, daß es Kindheit keineswegs immer gegeben habe, sondern daß sie im historischen Prozeß zu einem bestimmten Zeitpunkt erfunden worden sei. Diese Vermarktungsthese kann zwar dem Buch von Ariès im Grunde nicht entnommen werden, bezog es sich doch nur auf eine bestimmte historische Epoche Frankreichs, und inzwischen wurde die behauptete Abwesenheit des Kindheitsbegriffs etwa im Mittelalter auch widerlegt (Borst 1983, S. 311 ff.). Dennoch verfehlte diese These ihre Wirkung nicht. Denn zum einen unterstützte sie einen gerade kräftiger werdenden mentalen Trend der Abwendung von Erziehung, schulischer Bildung und Erziehungswissenschaft, und die Historizitätsthese machte zusätzlich eine Behauptung wie diejenige Postmans vom „Verschwinden der Kindheit" (Postman 1983) plausibel, weil Kindheit nur als historische Episode verstanden werden konnte. In der Folgezeit ist eine große Zahl neuerer Untersuchungen, Gesamtdarstellungen und „Geschichten der Kindheit" erschienen, die im einzelnen sehr unterschiedliche Bilder von „der Kindheit" vermitteln. Insgesamt handelt es sich um etwa sechs Auffassungen, die sich voneinander unterscheiden lassen:

Kindheitsgeschichte als „Verfallsgeschichte"

Jenseits der These, die Kindheit sei eine historische Tatsache, enthält der Ariès-sche Ansatz eine Theorie über die innere Logik der Kindheitsgeschichte. So bewertet er die Ausgrenzung der Menschen in ihrer ersten Lebensphase aus dem Zusammenhang des Erwachsenenlebens keineswegs, wie für die Moderne selbstverständlich, als Gewinn, sondern als Verlust. Eine sukzessive Erzwingung von Unfreiheit, von sozialer Exkommunikation und Repression sei die Übertragung der erzieherischen Aufgaben auf öffentliche Institutionen gewesen, die die Erwachsenen vorgenommen haben. Die These von der Historizität der Kindheit ist im übrigen keine Initiative des Mentalitätshistorikers Ariès. Bereits van den Berg (1960) vertrat diese Position. Die eher pessimistische Einschätzung der Kindheitsgeschichte aus der Sicht der Kinder ist inzwischen zum Tenor zahlreicher Arbeiten geworden. Die Klage über den Verlust der kindlichen Freiheit durch die Erfindung der Kindheit enthält allerdings nur eine Seite der Veränderungen. Denn die darin enthaltene Ghettoisierung des Kindlichen ist ohne ihr logisches Pendant, die Ghettoisierung der Erwachsenen, gar nicht denkbar.

Kindheitsgeschichte als Fortschrittsgeschichte

Diese Sicht auf die Geschichte der Kindheit wird insbesondere durch Lloyd de Mause (1977) repräsentiert. Das Ungewöhnliche an seinem Zugriff ist die „psychohistorische" Arbeitsweise. Sie ist auch die eigentliche Ursache für die optimi-

stische Einschätzung der Kindheitsentwicklung. Geht man nämlich wie er von einer psychoanalytischen Interpretation der Beziehungsqualität zwischen Kindern und Erwachsenen in der Geschichte aus und wertet man die „Unterstützung" in christlich-jüdischer Tradition in der gegenwärtig vorfindbaren Charakteristik der Erwachsenen-Kind-Beziehung als höchste Möglichkeit, dann liegen historisch frühere Stufen wie „Ambivalenz" oder „Kindesmord" logischerweise hinter dem inzwischen Erreichten weit zurück. Allerdings unterläuft de Mause ein kategorialer Fehler, wenn man von der moralischen Implikation der Beziehungsqualitäten absieht, die selbst historisch sind und deshalb nicht selbstverständlich, denn sie vernachlässigen die Rechte der Erwachsenen ja völlig. Der kategoriale Fehler besteht darin, die Beziehung zwischen jungen und älteren Menschen in der Antike mit einem psychologisch-wissenschaftlichen Verständnis des 19./20. Jahrhunderts zu interpretieren. Wenn eine spezifische Erwachsenen-Kind-Beziehung, die sich von Erwachsenen-Erwachsenen-Beziehungen unterscheidet, zu einem bestimmten Zeitpunkt aber noch gar nicht festgestellt werden kann, dann ist es kaum nachvollziehbar, diese trotzdem als „ambivalent" zu bezeichnen.

Kindheitsgeschichte als Klassengeschichte

Eine eher pessimistische Beurteilung der Kindheitsgeschichte findet auch dann statt, wenn auf den glatten Charakter der Kindheit abgehoben wird. Deshalb setzen sich zum Beispiel Hardach-Pinke und Hardach (1978), die ein Muster von Fischer und Heimann aus dem Jahre 1932 (Fischer/Heimann 1986) wiederholen, ausdrücklich von der psychohistorischen Methode ab, der sie die einzig berechtigte sozialgeschichtliche Forschungsmethode gegenüberstellen. Die Herausgeber klassifizieren zahlreiche Selbstzeugnisse über die Kindheit von Zeitgenossen zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert nach sozialen Stratifikationsgesichtspunkten. Diese werden dann um eine sozialkritische Dimension erweitert, und das Ergebnis steht fest: Die Klassenunterschiede verlängern sich in die Kindheit der jeweiligen Klassenangehörigen hinein. Dieses Urteil ist zunächst banal und nicht überraschend. Quellensammlungen, die diesem Muster folgen, sind inzwischen in größerer Zahl erschienen (Kürbisch 1983). Auch wenn man Arbeiten berücksichtigt, die sich mit einzelnen Aspekten der Kindheitsgeschichte befassen, wie der Kinderarbeit (Kuczinsky 1968), so steht eine umfassende Sozialgeschichte der Kindheit, unabhängig vom gesellschaftstheoretischen Standpunkt, noch aus. In diese Richtung macht einen ersten Schritt der Sammelband „Zur Sozialgeschichte der Kindheit" (Martin/Nitschke 1986), der auch interkulturelle Studien einbezieht.

Kindheitsgeschichte als Dokumentation der Erziehungsgeschichte

Obgleich der historische Prozeß der pädagogischen Erfassung des Kindes und damit der besonderen pädagogischen Akzentuierung von Kindheit fast 200 Jahre alt ist, sind umfassende Dokumentationen von Kindheit in diesen einzelnen Epochen erst langsam zu finden (Glantschnig 1987; Klika 1990; Meschendoerfer 1990). Es gibt allerdings erziehungskritisch akzentuierte Dokumentationen, eine Folge, die am Ende der 70er Jahre begann. Den Anfang machte Katharina

Rutschkys Quellensammlung „Schwarze Pädagogik" (Rutschky 1977) und ihre „Deutsche Kinderchronik" (Rutschky 1983). Zu diesen Versuchen gehört auch das zweibändige „Lesebuch zur Geschichte der Kindheit" mit dem Titel „Kinderschaukel" (Könnecker 1976), das allerdings keine Zeugnisse der alltäglichen Erziehung enthält, sondern Texte für Kinder als Spiegel des erzieherischen Umgangs mit ihnen. Untersuchungen, die den historisch einmaligen Versuch der „Eroberung des Kindes durch die Wissenschaft" pointieren und die mit der Selbstverständlichkeit brechen, mit der die Verwissenschaftlichung auch des Lebensbereichs „Erziehung" vorangeschritten ist, sind die Arbeiten von Gstettner (1981) und Dreßen (1982). Zu dieser Gruppe ist auch die volkskundliche Dokumentation der Alltagswelt des Kindes und der Familie von Weber-Kellermann (1976, 1979) zu zählen.

Wie in der Gruppe sozialgeschichtlicher Arbeiten herrscht auch in dieser Art der dokumentativen Wahl Pessimismus bei der Einschätzung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Kinder vor. Manchmal wird er zum ausschließlichen Auswahlkriterium der Dokumente wie bei den Sammlungen von Katharina Rutschky. Dementsprechend fehlen Dokumentationen über die einzigartige Deifizierung, die das Kind spätestens im 20. Jahrhundert erfahren hat und die damit verbundene Selbstverleugnung der Erwachsenen. (Gesamtübersichten ohne delimitative „ideologische" Akzentuierung enthalten: Elschenbroich/Pagenstecher 1993; Nauck/Markefka 1993; Herrmann u. a. 1980; Henecka/Rendtorff/Schweizer 1989.)

Kindheitsgeschichte als geschichtslose Erziehungskritik

Hierhin gehört die sich selbst auch in der Literatur als Antipädagogik kennzeichnende Erziehungskritik. Sie nahm unter anderem ihren Ausgang bei den schulkritischen Schriften Illichs (1972), Reimers (1972), Goodmans (1975) sowie bei der Ausdehnung dieser Kritik auf Erziehung generell (Holt 1978), wie sie in den USA am Ende der 60er Jahre aufkam. In den 80er Jahren, teilweise schon davor, sind auch im deutschsprachigen Raum zahllose derartige Arbeiten erschienen. Zu ihnen gehören die Polemiken von v. Braunmühl (1975, 1978; v. Braunmühl u. a. 1976), die psychoanalytische Textserie von Alice Miller (1979, 1981a, b), die Proklamation einer „Freundschaft mit Kindern" von v. Schoenebeck (1980, 1982) sowie die differenzierteren Essays von Kupffer (1980). Abgelöst wurde dieser Trend der insbesondere schulkritischen Schriften durch eine besonders von den Medien erzeugte Kampagne gegen eine angeblich weitverbreitete Kindesmißhandlung, die zum Teil mit absurden Vorwürfen und Zahlen operierte (Beiderwieden u. a. 1986; Honig 1982, Kempe/Kempe 1984, Zenz 1979). Katharina Rutschky hat in ihrem Buch „Erregte Aufklärung" 1992 die Unhaltbarkeit dieser Vorwürfe und die Fälschungen aufgedeckt und ist deshalb, erstmalig in der deutschen Nachkriegsgeschichte, „Opfer" von tätlichen Angriffen durch sogenannte Kinderschützer geworden.

Kindheitsgeschichte als Demarkationsgeschichte

Mit der Erscheinung der Destabilisierung des Verhältnisses von Kindern und Erwachsenen befassen sich neuere Arbeiten, neben Winns „Kinder ohne Kindheit" (1984), insbesondere „Kindheit als Fiktion" von Hengst u. a. (1982) sowie Postmans „Das Verschwinden der Kindheit" (1983). Die beiden letztgenannten Texte betreten gewissermaßen eine Metaebene des Diskurses über Kindheit, auf welcher die Frage diskutiert wird, ob Kindheit als eine von anderen unterschiedene Lebensphase gegenwärtig nicht einer Veränderung unterliegt, ob nicht von einer Abschaffung dieser Phase und damit des Begriffs Kindheit gesprochen werden muß.

Postman bietet eine große Zahl von Belegen für seine These, daß Kindheit im Verschwinden begriffen sei. So vermißt er ein ehedem selbstverständliches Schamgefühl, er sieht ein Schwinden der Erziehungsbereitschaft bei den Erwachsenen. Daneben greift das Erwachsenenleben auf die Kultur der Kinder über, indem die Fernsehreklame nicht mehr zwischen Kindern und Erwachsenen unterscheide, indem die Menschenrechte nun auch für Kinder eingeklagt würden (z. B. das Recht auf Arbeit), indem Kinder als Werbeträger benutzt würden oder sie sich wie Erwachsene kleideten. Die tragende Ursache für diese Entwicklung wird von Postman in dem Umstand erblickt, daß die modernen elektronischen Medien wie das Fernsehen sich auf jedes Geheimnis des Erwachsenenlebens zerstörend auswirken. Kindheit könne es aber nicht ohne Geheimnisse geben, denn für die Entstehung derselben sei historisch gerade ein Vorgang dingfest zu machen, der das Erwachsenenleben immer von dem der Kinder getrennt habe: die Entstehung der Literalität. Mit der Erfindung der Buchdruckerkunst sei die Schriftkundigkeit zu einem Charakteristikum der Erwachsenenwelt geworden; um in diese Welt einzudringen, habe es für die jungen Menschen eines längeren Ausbildungsvorgangs bedurft, der Schulzeit, die sich gewissermaßen zwischen Kindheit- und Erwachsenenstatus geschoben habe. Insgesamt schreibt Postman mit einem kulturkritischen Impetus, indem er sein Bedauern über und seinen Widerstand gegen diese Entwicklung zum Ausdruck bringt.

Ähnlich ist auch die Argumentation bei Hengst u. a. (1982), allerdings nicht ausschließlich auf die Rolle der Medien konzentriert. Hier werden weitergehend als Ursachen für die Liquidierung der Kindheit noch die strukturelle Angleichung der Schule an den Arbeitsplatz, das Eindringen der Außenwelt in die Familie, und zwar durch Warenangebot und Dienstleistungen, genannt und ebenso die Spielwelt, die ihren Charakter der spielerischen Vorbereitung auf das Erwachsenenleben verloren habe. Das Buch von Postman ist deshalb so hervorzuheben, weil es wegen seiner extremen Vereinfachung in der These vom „Verschwinden der Kindheit", die Hengst (1984) richtig als das Verschwinden einer bestimmten Vorstellung von Kindheit gekennzeichnet hat, eine übereifrige Rezeption erfuhr. Hengst markiert insofern eine neue Ebene der Diskussion, auf der weitergearbeitet werden muß. Es stellt sich eben nicht mehr die Frage, ob der Typus Kind eine historische Erfindung war, sondern ob diese Entdeckung einer historischen Laune entsprang, die sich nun wandelt, so daß das Konzept Kind möglicherweise bedroht ist. Mit der Anspielung auf eine Bedrohung ist aber etwas Weiteres angesprochen, das auch diese letzte Gruppe neuerer Arbeiten zur Kindheit kennzeichnet, daß auch hier aus der Sicht der Kinder zu denken und zu argumentieren versucht wird. Eine besonders groteske Akzentuierung hat diese Richtung mit dem

Erscheinen des Buches „Zum Kind reifen" von Montagu (1984) gefunden, in dem der Autor, auf die Zukunft der Kinder gewendet, verlangt, den Typus des Erwachsenen zum Verschwinden zu bringen, und zwar dadurch, daß die Merkmale des Kindlichen zum Charakteristikum der dann nicht mehr primären Erwachsenheit werden.

Allen genannten geschichtlichen Zugängen auf die Kindheit ist gemeinsam, daß sie eine anthropologische Dimension vermissen lassen. Das hängt damit zusammen, daß Anthropologie klassisch als eine Wissenschaft begriffen wurde, die anthropologisch unveränderliche Tatsachen, Universalien des Menschen, rekonstruieren sollte. Obgleich inzwischen eingesehen werden muß, daß es solche Universalien nicht gibt, bedeutet dieses nicht, die anthropologische Sichtweise vernachlässigen zu dürfen. Für die Betrachtung der Kindheit heißt das: Kindheit ist weniger als soziale Wirklichkeit, denn als mentales Konstrukt in den Köpfen Erwachsener zu sehen (Scholz 1994). Dieses Konstrukt hat im Reden über Kindheit seinen historischen Niederschlag gefunden, d. h. im Diskurs über sie. In diesem historischen Diskurs werden ältere und älteste, zum Teil archaische Vorstellungen über Kindheit bewahrt, weitergetragen, modifiziert und aktualisiert; er ist eine Mythengeschichte der Kindheit. Gegenstand einer historisch-anthropologischen Analyse der Kindheit ist deshalb der mythologische Diskurs, nicht die sogenannte soziale Wirklichkeit, die außerhalb ihrer Versprachlichung auch mit keiner Forschungsmethode untersucht werden kann. Eine solche „Mythologie der Kindheit" (Lenzen 1985) setzt bei der Analyse aktueller, kultureller Alltagsphänomene der Kindheit ein und versucht, die mythischen Bestandteile heutiger Auffassungen über Kindheit in diesen Alltagszeugnissen zu rekonstruieren. Auf diese Weise kann ein Kern historisch tiefsitzender und über lange Zeiträume identischer Vorstellungen, Deutungen, Muster und Wünsche von relativ kurzfristig erscheinenden Auffassungen isoliert werden. Insoweit sind die aktuellen Strukturen des Kindheitskonzepts von den stabileren Momenten unterscheidbar, können kulturelle Wandlungen des Grundkonzepts identifiziert und der jeweilige Status des Kindheitsdiskurses präziser begriffen werden.

Es spricht einiges dafür, daß das Konzept Kindheit am Ende des 20. Jahrhunderts vor einer Schwelle nachhaltiger Veränderung steht. Diese Veränderung läßt sich als Bestandteil des Wandels einer modernen in eine postmoderne Kultur nur schematisch erfassen. Immerhin läßt sich nachweisen, daß traditionell sehr wirksame Differenzierungen verschwinden, wie diejenige zwischen den Geschlechtern oder zwischen Mensch und Gott. Zu dieser Entdifferenzierungserscheinung gehört auch das Verschwinden der Differenz zwischen Kindern und Erwachsenen.

Betrachtet man diesen Vorgang aber genauer, dann stellt sich heraus, daß nicht von einem Verschwinden der Kindheit wie bei Postman, sondern eher von einer Erosion des Kindlichen gesprochen werden muß: Bereits auf der Ebene der Phänomene registriert man eine lebhafte Tendenz zur Verlängerung der Kindheit, zu ihrer Ausdehnung in alle Lebensphasen hinein. Diese Erscheinung ist mit einem strukturellen Merkmal verbunden. Vergleicht man nämlich den typischen Lebenslauf eines Menschen der traditionellen Gesellschaft noch des 19. Jahrhunderts mit demjenigen eines Menschen unserer Tage, dann wird eine tiefgreifende Veränderung deutlich: Der traditionelle Lebenslauf war zyklisch organisiert. Er bestand aus einer mehr oder weniger für alle verbindlichen Abfolge von Lebensphasen, beginnend mit derjenigen des noch nicht getauften Neugeborenen über Pubertät, Adoleszenz bis zur Ehe, Elternschaft usw. Der Übergang von einer

Lebensphase zur nächsten war durch Riten geregelt, in welchen die Gemeinschaft an den Initianden physische und psychische Operationen (beispielsweise Taufe, Beschneidung, rituelle Entbindung) vollzog. Diese Riten, in deren Verlauf der Initiand teilweise unter dramatischen Umständen aus seiner gewohnten Umgebung entfernt und schmerzhaften Prozeduren und Belehrungen unterzogen wurde, hatten die Funktionen, den Menschen der vorangehenden Lebensphase gewissermaßen sterben und ihn als Menschen der folgenden wiederentstehen zu lassen. Dieses Schema von Tod und Wiedergeburt wurde in einem Leben etliche Male durchlebt, mit einem doppelten Effekt: Der Mensch übte gleichsam das Sterben (und darin das Leben), und er erlebt sich als jemanden, der altert und sich mit der Todestatsache arrangieren muß.

Betrachtet man demgegenüber den Lebenslauf eines Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts, dann wird sichtbar, daß die meisten Transitionsriten verschwunden sind oder ihre ursprüngliche Funktion verloren haben. Die heute ausbleibenden Riten der Transition von Lebensphase zu Lebensphase bewirken nun, daß die Menschen in unserer Kultur gleichsam mental in der ersten Lebensphase verharren, in der des Kindes. Dieses ist die strukturelle Expansion der Kindheit in der Kultur des 20. Jahrhunderts.

Neben den Phänomenen der Kindheitsexpansion in der Alltagskultur und den Strukturen der Konservierung von Kindheit durch ein Ausbleiben von Transitionen im Lebenslauf ist drittens auf ein mythologisches Strukturelement einzugehen, das auf einen Zusammenhang zwischen dem Status und der Akzeleration der Apokalyptik in unserer Kultur verweist. Es wird sich zeigen, daß die Expansion der Kindheit oder das Verschwinden der Erwachsenen von einer „Vergöttlichung der Kindheit" begleitet wird, die nicht ohne Geschichte, in ihrem Ausmaß aber ohne Beispiel ist. Die Alltagskultur ist in nie gekanntem Umfang von Symbolen durchsetzt, die den Kindern göttliche Merkmale attribuieren. In zahlreichen Alltagsphänomenen wird an einen alten Mythos appelliert, an den von der Göttlichkeit, Heiligkeit und Reinheit der Kinder. Wichtig ist daran, daß den Kindern nicht irgendwelche Attribute der Wirklichkeit beigegeben werden, sondern insbesondere solche, die denjenigen Göttern zu eigen waren, welche mythengeschichtlich als Erlöser erscheinen. An diesem Vorgang läßt sich ablesen, daß die Entdifferenzierungstendenz der Kultur des ausgehenden 20. Jahrhunderts Elemente aufweist, die eng miteinander verknüpft sind.

Literatur

ARIÈS, Ph.: Geschichte der Kindheit, München 1975. BEIDERWIEDEN, J. u. a.: Jenseits der Gewalt – Hilfen für mißhandelte Kinder, Basel/Frankfurt/M. 1986. BERG, Ch. (Hg.): Kinderwelten, Frankfurt/M. 1991. BERG, J. H. van den: Metabletica. Über die Wandlung des Menschen. Grundlinien einer historischen Psychologie, Göttingen 1960. BORST, O.: Alltagsleben im Mittelalter, Frankfurt/M. 1983. BRAUNMÜHL, E. v.: Antipädagogik, Weinheim/Basel 1975. BRAUNMÜHL, E. v.: Zeit für Kinder, Frankfurt/M. 1978. BRAUNMÜHL, E. v. u. a.: Die Gleichberechtigung des Kindes, Frankfurt/M. 1976. BRUNER, J. S. u. a.: Studien zur kognitiven Entwicklung, Stuttgart 1971. BÜHLER, Ch.: Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem (1933), Göttingen 1959. DE MAUSE, L. (Hg.): Hört ihr die Kinder weinen?, Frankfurt/M. 1977. DER GROSSE BROCKHAUS, Bd. 11, Wiesbaden 1984, S. 334.

DRESSEN, W.: Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewußtseins in Preußen/Deutschland, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1982. ELSCHENBROICH, D./PAGENSTECHER, L. (Hg.): Was für Kinder. Aufwachsen in Deutschland. Ein Handbuch, München 1993. ERIKSON, E. H.: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1966. ERIKSON, E. H.: Lebensgeschichte und historischer Augenblick, Frankfurt/M. 1977. FISCHER, R./HEIMANN, F.: Deutsche Kindheiten (1932). Wohlfahrt, Krankheit, Hunger, Krise, Düsseldorf 1986. GEULEN, D. (Hg.): Kindheit. Neue Realitäten und Aspekte, Weinheim u. a. 1989. GLANTSCHNIG, H.: Liebe als Dressur. Kindererziehung in der Aufklärung, Frankfurt/M. 1987. GOODMAN, P.: Das Verhängnis der Schule, Frankfurt/M. 1975. GRIMM, J./GRIMM, W.: Deutsches Wörterbuch, Bd. 5, Leipzig 1873. GSTETTNER, P.: Die Eroberung des Kindes durch die Wissenschaft. Aus der Geschichte der Disziplinierung, Reinbek 1981. HARDACH-PINKE, I./HARDACH, G. (Hg.): Deutsche Kindheiten. Autobiographische Zeugnisse 1700-1900, Kronberg 1978. HENECKA, H. P./RENDTORFF, D./SCHWEIZER, H. (Hg.): Bibliographie zur Soziologie und Pädagogik der Kindheit, Heidelberg 1989. HENGST, H.: Kindheit als Fiktion oder das Verschwinden der Flügelkleider. In: Die Zeit, Nr. 41 vom 5. 10. 1984, S. 38. HENGST, H. u. a.: Kindheit als Fiktion, Frankfurt/M. 1982. HERRMANN, U. u. a.: Bibliographie zur Geschichte der Kindheit, Jugend und Familie, München 1980. HOLT, J.: Zum Teufel mit der Kindheit. Über die Bedürfnisse und Rechte von Kindern, Wetzlar 1978. HONIG, M.-S. (Hg.): Kindesmißhandlung, München 1982. ILLICH, I.: Entschulung der Gesellschaft, München 1972. KELLER, M.: Kognitive Entwicklung und soziale Kompetenz, Stuttgart 1976. KEMPE, R. S./KEMPE, Ch.: Kindesmißhandlung, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1984. KLIKA, D.: Erziehung und Sozialisation im Bürgertum des wilhelminischen Kaiserreichs. Eine pädagogisch-biographische Untersuchung zur Sozialgeschichte der Kindheit, Frankfurt/M. 1990. KÖNNECKER, M.-L. (Hg.): Kinderschaukel, 2 Bde., Darmstadt/Neuwied 1976. KUCZINSKY, J.: Studien zur Geschichte der Lage des arbeitenden Kindes in Deutschland von 1700 bis zur Gegenwart. Die Geschichte der Lage der Arbeiter unter dem Kapitalismus, Bd. 19, Berlin (DDR) 1968. KUPFFER, H.: Erziehung – Angriff auf die Freiheit. Essays gegen Pädagogik, die den Lebensweg des Menschen mit Hinweisschildern umstellt, Weinheim/Basel 1980. KÜRBISCH, F. G. (Hg.): Wir lebten nie wie Kinder, Berlin/Bonn 1983. LANGEVELD, M. J.: Studien zur Anthropologie des Kindes, Tübingen 1956. LANGEVELD, M. J.: Kind und Jugendlicher in anthropologischer Sicht, Heidelberg 1959. LANGEVELD, M. J.: Einführung in die theoretische Pädagogik, 9. Aufl., Stuttgart 1978. LENZEN, D.: Mythologie der Kindheit, Reinbek 1985. MARTIN, J./NITSCHKE, A. (Hg.): Zur Sozialgeschichte der Kindheit, Freiburg/München 1986. MAURER, F.: Lebenssinn und Lernen. Zur Anthropologie der Kindheit und des Jugendalters, Bad Heilbrunn 1992. MESCHENDOERFER, A.: Bürgerliche Kindheit im Deutschland des 18. Jahrhunderts anhand autobiographischer Zeugnisse, Frankfurt/M. 1990. MILLER, A.: Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst, Frankfurt/M. 1979. MILLER, A.: Du sollst nicht merken. Variationen über das Paradies-Thema, Frankfurt/M. 1981a. MILLER, A.: Am Anfang war Erziehung, Frankfurt/M. 1981b. MONTAGU, A.: Zum Kind reifen, Stuttgart 1984. NAUCK, B./MARKEFKA, M. (Hg.): Handbuch der Kindheitsforschung, Neuwied 1993. PIAGET, J./INHELDER, B.: Die Psychologie des Kindes, Olten/Freiburg 1972. POSTMAN, N.: Das Verschwinden der Kindheit, Frankfurt/M. 1983. REIMER, E.: Schafft die Schule ab! Befreiung aus der Lernmaschine, Reinbek 1972. ROUSSEAU, J.-J.: Emile oder Über die Erziehung, Stuttgart 1970. RUTSCHKY, K. (Hg.): Schwarze Pädago-

gik, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1977. Rutschky, K. (Hg.): Deutsche Kinderchronik, Köln 1983. Rutschky, K.: Erregte Aufklärung. Kindesmißbrauch: Fakten und Fiktionen, Hamburg 1992. Scammon, R. E.: The Measurement of Man, Minnesota 1930. Schoenebeck, H. v.: Der Versuch, ein kinderfreundlicher Lehrer zu sein. Ein Tagebuch, Frankfurt/M. 1980. Schoenebeck, H. v.: Unterstützen statt erziehen. Die neue Eltern-Kind-Beziehung, München 1982. Scholz, G.: Die Konstruktion des Kindes. Über Kinder und Kindheit, Opladen 1994. Weber-Kellermann, I.: Die Familie. Geschichte, Geschichten und Bilder, Frankfurt/M. 1976. Weber-Kellermann, I.: Die Kindheit, Kleidung und Wohnen. Arbeit und Spiel. Eine Kulturgeschichte, Frankfurt/M. 1979. Winn, U.: Kinder ohne Kindheit, Reinbek 1984. Zenz, G.: Kindesmißhandlung und Kindesrechte, Frankfurt/M. 1979.

Ulla Bock

Frau

Bilder von Frau und Weiblichkeit

Der Gegenstand *traditioneller* Anthropologie ist „der" Mensch, und die Fragen, die in ihrem Rahmen gestellt wurden, waren die nach dem „Beständigen" des Menschen in seiner Natur. In diesen Kontext eingebunden ist auch die Annahme, daß Unterschiede zwischen Frauen und Männern im wesentlichen auf anthropologische Konstanten zurückzuführen seien. Die *historische* Anthropologie, die die Geschichtlichkeit ihres Gegenstandes ebenso wie die ihrer Perspektiven und Methoden reflektiert, geht davon aus, daß es keine konstanten „Menschentatsachen" im Sinne einer normativen Anthropologie gibt (Lenzen 1989, S. 32 ff.). Wir verfügen vielmehr über Bilder vom Menschen, somit auch über Bilder von Frauen und Männern. Jede Gesellschaft versucht, sich ein Konzept, ein Bild vom Menschen zu machen, und dieses *Menschenbild* ist dem Wandel unterworfen; es hat eine Geschichte. Das jeweils vorherrschende Menschenbild ist das Signum einer Gesellschaft für eine bestimmte Zeit.

Ilona Ostner schreibt in ihrem Nachdenken über den Begriff Frau, daß es eine nicht zu umgehende Tatsache sei, daß man als Frau *oder* als Mann nur einen Teil des Menschseins bilden und verwirklichen könne. Sie sieht in dieser zwangsläufigen Einschränkung eine Ursache für Kränkungen und einen Grund dafür, die Geschlechter wechselseitig zu mystifizieren oder die Differenz zu relativieren, gar zu verneinen (Ostner 1991, S. 169). Zweifellos macht es einen Unterschied, ob

wir mit einem weiblichen oder einem männlichen Körper auf die Welt kommen, doch aufgrund der unterschiedlichen Körperlichkeit auch auf eine Spezifik von Charakter, Psyche und Intellekt, von Moral, Leistungen und Aufgaben, Pflichten, Vorlieben, Wünschen und Ängsten etc. zu schließen, dahinter gar anthropologische Konstanten ausmachen zu wollen, ist angesichts des Wissens über die Wirkung des kulturellen und sozialen Umfeldes, in dem sich die Prozesse der Individuation von Frauen und Männern vollziehen, nicht zulässig. Gleichwohl wird mit immer neuen Studien verschiedener Disziplinen versucht, das „Geschlechtsspezifische" empirisch zu erhärten und den Unterschied deutlich zu markieren. Die Konzentration des Forschungsinteresses auf die Spezifik der Geschlechter hat ihre Berechtigung: Sie bringt nicht nur die Tatsache ans Licht, daß Frauen und „ihre Belange" in der Wissenschaft nur am Rande von Interesse sind, sondern schafft auch ein Wissen z. B. darüber, wie in Familien und Kindergärten, in Schulen und Universitäten, durch Medien etc. geschlechtsspezifisch sozialisiert wird, wie Kinder und Jugendliche sich jeweils selber und gegenseitig als Mädchen und Jungen stilisieren und offenbar für ihre Entwicklung eine mehr oder weniger klare Abgrenzung vom anderen Geschlecht brauchen.

Problematisch wird die geschlechtsspezifische Forschung dann, wenn die zugrundeliegende Forschungs*logik* den Blick dermaßen verengt, daß auf der theoretischen Ebene die gesellschaftliche Polarisierung von Weiblichkeit und Männlichkeit lediglich rekonstruiert und mit der Autorität der wissenschaftlichen Erkenntnis gefestigt wird (Bilden 1991, S. 280). In den Sozial- und Kulturtheorien, in Philosophie und Literatur wurden zahlreiche Bilder der „imaginierten Weiblichkeit" geschaffen. Silvia Bovenschen (1977) hat hierzu eine vielzitierte Studie veröffentlicht. Sie führt vor, wie reich die Geschichte an Material über „Mythen der Weiblichkeit" ist und wie arm dagegen an überlieferten Zeugnissen konkreter Lebenswirklichkeiten von Frauen. Der „Bilderreichtum" des Weiblichen erscheint als die Kehrseite der historischen „Schattenexistenz" der Frau. Es gehört zum Fragenkomplex der historischen Anthropologie, inwieweit die Bilder des Weiblichen (und Männlichen) das reale Leben von Frauen bestimmen. Dabei ist das Wissen um die Korrespondenz zwischen Bildern und Realität für vergangene Zeiten zwangsläufig unsicherer als für die Gegenwart; nicht nur deshalb, weil für die Gegenwartsforschung „Zeitzeugen" zur Verfügung stehen, sondern auch, weil das Frauenleben bis in die jüngste Zeit hinein kaum Gegenstand der Forschung war. Die Frau in der Geschichte ist nicht nur weitgehend stumm (Pomeroy 1985), sondern wichtige Lebensbereiche der Frau, wie z. B. die Gynäkologie und die Geburtshilfe (Fischer-Hombeger 1979), sind historiographisch gar nicht erfaßt. Unser „Wissen" vom Frauenleben der Vergangenheit ist vermittelt über den Mann.

Zur Identität der Frau und der Weiblichkeit

Beim Nachdenken über das Stichwort Frau im Rahmen der *historischen* Anthropologie ist es hilfreich, sich an den Erkenntnissen der historischen *Frauen- bzw. Geschlechterforschung* zu orientieren, denn Geschichte vermittelt ein Wissen über Beständigkeit *und* Wandel. Das Wort *Frau* hat seinen Stamm im mittelhochdeutschen „vrouwe" wie im althochdeutschen „frouwe". Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist „Herrin". Die „Frouwe" oder die „Herrin" ist das weibliche Pendant zu einem im Deutschen untergegangenen Wort für „Herr", das z. B.

im gotischen Wort „frauja" bewahrt ist. Das Wort Frau, das als Antonym zum Wort Mann gebildet ist, verweist nicht nur auf Gegensätzliches, sondern auch auf Hierarchie, denn die etymologische Bedeutung des Maskulinums ist „der erste" (Duden 1976, Bd. 2, S. 891). In diesem Sinne ist Frau als ein relationaler Begriff gefaßt. Als ein solcher gewinnt er seine Bedeutung nicht aus sich selbst heraus, sondern nur in Relation zum Begriff vom Mann und zum sozialen Umfeld, in das Frauen und Männer eingebunden sind. In dem Maße, wie das gesellschaftliche Umfeld Veränderungen unterworfen ist und auf das Leben der Gesellschaftsmitglieder Einfluß nimmt, wandelt sich auch der Begriff von Frau.

Das Wort Frau ist nicht nur ein relationaler, sondern gleichfalls ein *generalisierender* Begriff; er gilt heute im Deutschen für alle Generationen und für alle sozialen und ethnischen Gruppen. So wie im Laufe der Zeit der Typus einer „Dame" verschwand und damit auch die Verwendung des Begriffs, so wurde auch die Unterscheidung von „Frau" und „Fräulein", mit der ein sozialer Status – verheiratet oder unverheiratet – dokumentiert und sanktioniert wurde, aufgegeben, und zwar seitdem Ehe und Mutterschaft nicht mehr das selbstverständliche Ziel einer weiblichen Biographie sind und auch den unabhängigen Frauen – ohne soziale Bindung an einen Mann – der vormals höhere Status der verheirateten Frau eingeräumt wird. Die heute übliche generelle Verwendung des kollektiven Singulars „die Frau" suggeriert eine Einheit, die es real nicht gibt und läßt annehmen, es gäbe etwas, das allen Frauen gemeinsam sei und aufgrund dessen sie sich *wesentlich* vom Mann unterscheiden würden.

Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurde neben dem Begriff Frau auch das Wort „*Weib*" verwendet. Dabei verweist die Bezeichnung Weib eindeutiger als die Bezeichnung Frau auf das *biologische* Geschlecht (Zedler 1961, Bd. 9, Sp. 1767; 1962, Bd. 54, Sp. 1 ff.). Heute gilt das Wort Weib nicht nur als veraltet, sondern auch als diskriminierend, insofern damit eine Reduzierung auf das biologische Geschlecht (Sexualität, Gebären), daraus folgernd die Bindung ans Haus, vorgenommen wird. (Die Eingrenzung der Frauen auf die Innenwelt der bürgerlichen Gesellschaft wird auch mit dem semantischen Ineinssetzen von „Frau" und „Frauenzimmer" bezeichnet.) Das Wort Weib ist zudem mit einer negativen Konnotation behaftet, wofür im Grimmschen Wörterbuch der Satz: „Was hast Du für ein Weib als Frau?" als Beleg zitiert wird (Ostner 1991, S. 168). Gleichwohl ist der von Weib abgeleitete Begriff Weiblichkeit bzw. die Attribuierung weiblich nach wie vor gültig. Frau und weiblich bzw. Weiblichkeit sind aufs engste miteinander verknüpft.

Nicht nur im Alltagsbewußtsein, sondern auch in der wissenschaftlichen Theoriebildung ist die festgefügte Gewißheit anzutreffen, daß Frauen nur „richtige" Frauen sind, wenn sie auch weiblich sind. Und Weiblichkeit wird assoziiert mit Mütterlichkeit. Insbesondere in einer Zeit, in der Nachrichten von zunehmender Gewalt im Alltag, von Krieg und ökologischer Zerstörung des Globus das Krisenbewußtsein schärfen, wird eine „weibliche Gegenkultur", in der die Mütterlichkeit verherrlicht und die weibliche Biologie mit Friedfertigkeit und Fürsorglichkeit verbunden wird, beschworen. An die Frauen *(Frauenbewegung)* wird die normative Erwartung herangetragen, die so definierte Weiblichkeit als Wert zu wahren und sich damit für das Wohl der Gesellschaft einzusetzen. Gelobt wird die weibliche (die liebende) Frau als Botin des Heils und des Friedens, als ein „Medium für etwas Besseres" (Marcuse, in: Weiblichkeitsbilder 1978, S. 68) oder gar als der „letzte Ausweg", um die gesamte Menschheit vor dem Untergang zu bewah-

ren (Garaudy 1982). Die Einsicht, daß die Geburtenrate sinkt, wenn Frauen ebenso wie Männer an den Bildungs- und Ausbildungsmöglichkeiten ihres Landes teilnehmen und ökonomische Unabhängigkeit erlangen können, wenn ihr Wert und ihre Existenz nicht länger an das Gebären von Kindern (Söhnen) gebunden ist, führte auch auf der Bevölkerungskonferenz in Kairo (1994) zu dem *Credo*, daß die Zukunft in den Händen der Frauen liegt. Den Frauen soll mehr Selbstbestimmung, mehr Kontrolle über ihren Körper (ihre Fruchtbarkeit) zukommen – bemerkenswerterweise nicht um ihrer selbst willen, sondern erst nachdem nicht mehr zu leugnen ist, daß eine ungebremste Expansion der Weltbevölkerung den Fortbestand der Zivilisationen auf Erden gefährdet.

Die auch sprachliche Einheit von Frau und weiblich folgt einer Identitätslogik, die sich auf der Ebene des realen Lebens als ein *„Identitätszwang"* erweist, als ein „gesellschaftlicher Oktroi von ‚Weiblichkeit'" (Becker-Schmidt/Knapp 1987). Es gilt als ein wesentlicher Aspekt des Individuationsprozesses, eine stabile *Geschlechtsidentität* zu entwickeln („Ich bin eine Frau", oder „Ich bin ein Mann"), die im Erkennen des eigenen Körpers ihren Anfang nimmt und von einem Wissen über seine Funktionen getragen sowie von einem damit verbundenen Set sozialer Rollenanforderungen geformt wird. Die Geschlechtsidentitäten von Frauen und Männern haben eine Entsprechung im symbolischen System der Zweigeschlechtlichkeit, das Gesellschaft strukturiert, und die symbolische Ordnung ihrerseits normiert Identitäten.

Frauen, das relative Geschlecht

Das System der Zweigeschlechtlichkeit zeitigt ein Muster, dessen Wurzeln tief in die Geschichte zurückreichen. Es ist das Muster nicht nur einer trennenden Dichotomie, sondern vor allem auch das Muster einer hierarchisierenden, einer wertenden Asymmetrie. Aus der *klassischen Antike* sind Schriften überliefert (Platon, Aristoteles, Sokrates), in denen die Frau gegenüber dem Mann als „minderwertig", das Frausein als eine „Strafe", als „Krankheit" vorgestellt wird (Fischer-Homberger 1979). Für das *Christentum* galt die Frau zudem als weniger glaubensfähig und daher anfälliger für den Pakt mit dem Teufel. Die Frau *Eva* wird zum Inbegriff der Sünde, eine Gefahr für den Mann *Adam* (der Mensch); sie hat ihre Schuld zu büßen und unter Schmerzen Leben zu geben. Verwiesen sei auf die Etymologie des Wortes *femina*: fe = *fides*, Glaube; *minus* = weniger, also Femina = die weniger Glauben hat (Fischer-Homberger 1979, S. 35). Mangel des Glaubens und größere Verführbarkeit durch das Böse waren für die dominikanischen Inquisitoren Jacob Sprenger und Heinrich Institoris denn auch die Gründe, warum sich unter den Frauen mehr Hexen befinden als unter den Männern („Hexenhammer" 1486; Honegger 1978, hier insbes. „Die paradigmatische Formgebung durch den „Malleus Maleficarum", S. 70 ff.).

Im 18. Jahrhundert, der Phase des Aufbruchs in die europäische Moderne, kommt dem Begriff „Natur" eine zentrale Bedeutung zu. Auch die Natur des Menschen wurde reflektiert, und es entstand eine heftige Debatte über die Natur der Frau im Vergleich zum Mann, begleitet von der schon damals von Zeitgenossen als „albern" bewerteten Frage, ob denn Frauen überhaupt Menschen seien (Zedler, Bd. 54, Sp. 23, Anm. 7; Lange 1992; Honegger 1992). Frauen wurden mit Natur identifiziert, schließlich auch auf sie reduziert (die Frau *ist* Geschlecht; der

Mann *hat* ein Geschlecht) und von der direkten Auseinandersetzung mit Natur ausgeschlossen. Die Aufklärer wußten sowohl das Menschsein der Frau zu belegen, als auch den Part im Rahmen des Geschlechterverhältnisses, der den Frauen „natürlicherweise" zukam, zu bestimmen.

In dieser Zeit entsteht eine neue Anthropologie der Geschlechter, deren wesentliches Merkmal darin besteht, die Verschiedenheiten zwischen Frau und Mann mit Rekurs auf Natur „wissenschaftlich" zu begründen und zu psychologisieren. Eine naturwissenschaftliche Begründung leistet z. B. Wilhelm von Humboldt, indem er die Geschlechterdichotomie mit dem Zweck der Arterhaltung verbindet. Das Zeugen und Empfangen wertet er, weil komplementär aufeinander bezogen, als gleich (gleich wichtig). Im Sinne der Komplementarität definiert er das weibliche Prinzip als passiv, empfangend, hingebend und schwach, das männliche als aktiv, zielstrebig und stark und überführt diese Bestimmungen schließlich in distinkte Geschlechtscharaktere, die er mit den sozialen Rollen von Frauen und Männern identifiziert. „Aus der Physik der natürlichen Gleichheit wird ... eine Metaphysik der sozialen Ungleichheit" (Lange 1992, S. 421 f.).

Der Geschlechterdiskurs in der Zeit der Aufklärung schuf die institutionellen und ideologischen Grundlagen für eine Trennung der Geschlechter in zwei sich ausgrenzende *Lebenswelten*. Die Welt der Frau ist die Familie (Reproduktion des Alltags, Kindererziehung, Gestaltung des Privaten), während der „Mann mit anderen Dingen außerhalb beladen und beschäftigt ist" (Zedler, Bd. 9, Sp. 1, Anm. 7). Auch wenn von „natürlichen" Anlagen der Frau ausgegangen wurde, so erschien es dennoch notwendig, diese durch eine entsprechende „Bildung" zur vollen Entfaltung zu bringen, damit die Frau ihre Aufgaben auch erfüllen kann. Es erschienen unzählige Texte aller Art, in denen die geschlechtsspezifische Erziehung und Bildung thematisiert wurde. Ratgeber für die Frau zur praktischen Kindererziehung und zur Führung eines guten Haushalts florierten ebenso wie die Traktate zur Gestaltung einer „harmonischen Ehe" und eines „gesunden Sexuallebens".

In einem der einflußreichsten Erziehungsromane dieser Zeit, im „Emile" von Jean-Jacques Rousseau, ist nachzulesen, wie die Frau zum Wohle der Familie und der Gesellschaft („Sophie") und für die Glückseligkeit des Mannes („das Weib") gebildet wird. Fortan galt als „natürliche" Bestimmung der Frau nicht mehr nur die Mutterschaft, sondern auch das Einüben in Demut, Zurückhaltung, Gehorsam und Opferbereitschaft. Ihre Existenz war ein „Dasein für andere". Der Anspruch auf ein „Stück eigenes Leben" (Beck-Gernsheim 1983; Garbe 1992) mit dem Recht auch auf eine „höhere Geistesbildung" wurde von einigen Frauen aus adeligen und bürgerlichen Kreisen zwar gefordert, in Einzelfällen auch gewährt, störte jedoch das Idealbild vom „unverdorbenen Weibe" (Fichte). Die formale Geistesbildung, die erst nach und nach den Frauen zugebilligt wurde, blieb bis in die jüngste Zeit hinein komplementär auf den Mann bezogen, die Bildung der Frau hatte mit einem Lebensentwurf für andere zu korrespondieren. Gleichwohl bereitete die formale Bildung der Frauen, auch in dieser Einschränkung, den Boden für den Aufbruch zu ihrer Emanzipation.

Dem philosophisch-politischen Konzept der Aufklärung (der Proklamation der Menschenrechte) inhärent ist der Widerspruch zwischen dem Anspruch auf Emanzipation der Frau einerseits und den Ansprüchen der bürgerlichen Ökonomie andererseits, die die Einübung der Frau in die Hausfrauen- und Mutterrolle verlangte. Der Satz: Alle Menschen sind gleich, blieb durch eine gesetzlich und

administrativ anders gestaltete Realität allgemein und abstrakt. Die Frau wurde dem Mann nicht gleichgestellt, sondern in einer rechtlichen und ökonomischen Abhängigkeit belassen, so daß es nur konsequent war, daß Marie Aubry, legendär geworden unter dem Namen Olympe de Gouges, in ihrer Version der verfassunggebenden Erklärung der Menschenrechte den Begriff Mensch in Frau und Mann zu differenzieren verlangte und damit die gleichen Rechte für die Frau als Mensch einklagte. Heute wird im Rahmen von Frauen- und Geschlechterforschung erneut darüber debattiert, inwieweit es notwendig ist, das Partikulare (Frau/Mann) ins Licht zu rücken, damit es nicht durch eine Subsumtion unter das Allgemeine (Mensch) sein (spezifisches) Recht verliert.

So scheiterte der aufklärerische Anspruch auf Emanzipation der Frau an der bürgerlich-ökonomischen Ordnung, deren Basis die Trennung von Privatem und Öffentlichem, von Familie und Beruf ist. Lieselotte Steinbrügge (1988) hat anhand von Theorien und literarischen Entwürfen herausgearbeitet, wie dieser Widerspruch theoretisch so aufgelöst wurde, daß die Vorstellung von einer generellen weiblichen Unfähigkeit zur Emanzipation zu einer allgemeinen anthropologischen Wahrheit avancierte. Die Trennung dieser Bereiche ist die Grundlage für die fortgesetzte Asymmetrie des Geschlechterverhältnisses ins 20. Jahrhundert hinein. Georg Simmel, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts versucht hat, eine „Soziologie der Frau" zu entwerfen, identifizierte das Verhältnis von Frau und Mann, das er als die Grundrelation der menschlichen Gattung ansah, als ein asymmetrisches. In dieser Asymmetrie ist der Mann das differenziertere, das höhere und mächtigere Wesen; er ist es, der die Entwicklung von Kultur und Gesellschaft steuert (Simmel 1985). Aus dieser Sicht des Mächtigen gerät das Männliche zum allgemein Menschlichen, das die Verwiesenheit des Mannes auf die Frau vergessen läßt. Das dem Mann nicht identische ist – dieser Identitätslogik zufolge – das abgeleitete, das relative, das „andere Geschlecht", ausgedrückt im Begriff „Frau". Die Frau ist – identifiziert mit Leib und Natur – das, was der bürgerliche Mann zu kontrollieren und zu beherrschen sucht, in sich und außerhalb seines Selbst. Die Kontrolle und Macht wird mit Entfremdung von dem, worüber Macht ausgeübt wird, bezahlt. Die Beziehungen zwischen Frauen und Männern leiden unter dieser *Entfremdung*, und gleichzeitig besteht eine Furcht vor Annäherung, aus der die Ablehnung der Versuche, die Asymmetrie aufzuheben, resultiert.

Kaum ein zweiter hat in jüngster Zeit so vehement gegen die Auflösung einer „asymmetrischen Komplementarität" zwischen Frauen und Männern plädiert wie der Kulturkritiker Ivan Illich (1981). Illich konstatiert, daß die sozialen Welten von Frauen und Männern noch bis ins 20. Jahrhundert hinein deutlich voneinander getrennt waren und die Grenzen der differenten Geschlechtersphären durch die ökonomisch-technische Entwicklung aufgelöst wurden. Der Mensch der hochkomplexen Industriegesellschaften sei notwendig ein geschlechtsneutrales Wesen (ökonomisches Neutrum). Er beklagt, daß Frauen und Männer zwar noch durch ihr biologisches Geschlecht („Sexus") unterscheidbar seien, aber immer weniger durch ein entsprechendes kulturelles Geschlecht („Genus"). In der Angleichung der Geschlechter kann Illich nichts Positives erkennen, sondern nur einen Verlust: die Aufhebung des wechselseitig Aufeinanderangewiesenseins. Illich blickt rückwärts und romantisiert das archaische Geschlechterverhältnis, wie er es für die Zeit vor dem 12. Jahrhundert beschreibt: Frauen und Männer leben in strikt voneinander abgegrenzten Welten, aufeinander bezogen durch eine „doppelsinnige Komplementarität".

Die Bindung der Frauen an die Tradition

Auch wenn heute die Trennung zwischen Produktions- und Reproduktionsbereich (Beruf und Familie) längst nicht mehr die vormalige Gültigkeit hat, so führen die unterschiedlichen Anforderungen der jeweiligen Bereiche doch oft zu Unvereinbarkeiten und Konflikten, so daß sich immer wieder spezifische Zuständigkeiten herausbilden. Im Falle des Konflikts gewinnt häufig die *Tradition* an Gewicht, und es sind dann die Frauen, die die Arbeit im Haus, die Erziehung der Kinder, die Pflege alter und kranker Menschen zu übernehmen haben. Die Geburt eines Kindes ist im Leben einer Frau wohl das Ereignis, das sie am stärksten an Traditionen rückbindet und ihr unerbittlich den Platz der Hauptverantwortlichen zuweist. Mutterschaft bedeutet einen entscheidenden Umbruch in der weiblichen Biographie und leitet eine Phase widersprüchlicher Erwartungen ein. Das geltende Gebot, das Kindeswohl in den Vordergrund zu stellen, bedeutet für Mütter, den frisch erworbenen Anspruch auf ein Stück eigenen Lebens wieder aufzugeben bzw. den Anforderungen der kindlichen Entwicklung unterzuordnen (Beck-Gernsheim 1983).

Dabei gehören die Mütter kleiner Kinder heute zu der – in den alten Bundesländern – historisch neuen Generation von Frauen, die eine gute, den Männern gleichwertige Bildung aufweisen. Sie äußern ein starkes Interesse an der Berufstätigkeit, legen großen Wert auf ökonomische Unabhängigkeit und auf eine egalitäre Aufgabenbewältigung bezüglich der Familienarbeit. Es zeigt sich jedoch, daß sich vor allem mit der Geburt des ersten Kindes eine „Traditionalisierung der Rollen" vollzieht. Die Konsequenz ist, daß die jeweiligen Lebenswelten von Frau und Mann wieder stärker auseinanderdriften. Bleibt der Anspruch einer gleichmäßigen Verteilung der Haus- und Elternarbeit bestehen – z. B. vor dem Hintergrund einer Berufstätigkeit der Frau/Mutter –, erhöht sich das Konfliktpotential dermaßen, daß es langfristig zu einer Destabilisierung der Partnerschaft kommen kann (Scheller 1992). Daß mehr Fauen als Männer ihre Unzufriedenheit über die vorherrschenden Partnerbeziehungen ausdrücken (Kaufmann 1990, S. 401 f.), kann als ein Indiz dafür genommen werden, daß es nach wie vor für Frauen schwieriger ist, ihre Ansprüche geltend zu machen. Ihre Tätigkeiten werden als selbstverständliche Leistungen angenommen, ohne die ideelle und materielle gesellschaftliche Gratifikation, die der außerhäuslichen Erwerbstätigkeit in der Regel zukommt. Erst in den letzten Jahren vollzog sich diesbezüglich – forciert durch die Frauenbewegung und entsprechende wissenschaftliche Studien – ein ideeller Wertewandel, bemerkenswerterweise genau zu der Zeit, in der die Bedeutung der (industriellen) Erwerbsarbeit für die Biographie einzelner zu schwinden beginnt (Honneth 1994, S. 14) und auch hinsichtlich der modernen Kleinfamilie wesentliche Strukturveränderungen diagnostiziert werden. Interessant in diesem Zusammenhang sind auch die Ergebnisse der empirischen Jugendstudie einer Bremer Forschungsgruppe. Zoll u. a. (1989) fanden bei Jugendlichen der 80er/90er Jahre Umrisse eines neuen kulturellen Modells, dessen wesentliches Merkmal eine geringere Bewertung der instrumentellen und eine höhere Bewertung der expressiven Werte sei. Und Instrumentalität und Expressivität gelten nach wie vor als „Essenz" von Männlichkeit und Weiblichkeit.

Ehe und Familie stehen in der Bundesrepublik Deutschland unter dem besonderen Schutz des Staates, und so wird auf der politischen Ebene sensibel registriert, daß diese Institutionen durch eine Zunahme alternativer Lebensformen

mehr und mehr an Legitimität verlieren, die ihnen in der bürgerlichen Ordnung so selbstverständlich zukam. Daß die Vereinten Nationen das Jahr 1994 zum Jahr der Familie erklärt haben, kann als eine Reaktion auf die Legitimationskrise der traditionellen Familienstrukturen gedeutet werden, die in allen fortgeschrittenen Industrieländern seit der zweiten Hälfte der 60er Jahre zu beobachten ist. Der „Familienreport 1994" enthält neben dem umfangreichen analytischen und zeitdiagnostischen Material vor allem auch Vorschläge, mit welchen Maßnahmen der vermeintlichen Auflösung der Familie zu begegnen sei. Im Vordergrund stehen Überlegungen, wie die Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbsarbeit erleichtert werden kann. Der Hinweis darauf, daß Maßnahmen zu entwickeln seien, die es nicht nur Frauen, sondern gleichermaßen Männern ermöglichen sollen, Familien- und Erwerbsarbeit besser aufeinander abzustimmen, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß nach wie vor die Auffassung wirksam ist, daß Frauen die Hauptverantwortlichen für das Wohl der Familie sind. Das hat zur Konsequenz, daß den Frauen auch die jeweiligen Probleme der nachwachsenden Generation wie die negativen Aspekte der Veränderungen im Sozialen angelastet werden.

Die Herauslösung der Frauen aus den Traditionen

Die Versuche, den sozialen Charakter der gegenwärtigen Zeit zu bestimmen, verweisen vor allem auf Tendenzen der zunehmenden Individualisierung im Sinne einer Herauslösung der Subjekte aus traditionellen Sozialbezügen. Die Zunahme von Individualisierung, die Desintegration des Sozialen wie die „Krise der Normalfamilie" lassen sich an statistischen Zeitreihen ablesen. Die Strukturveränderungen der Familie werden seit Mitte des 19. Jahrhunderts registriert und als „Krise" der Familie gedeutet, die heute noch weitergehend als „Auflösung" der Familie gewertet wird. Ob die alternativen *familialen* Lebensformen, die sich in Europa herausgebildet haben, nun als Strukturveränderungen oder als Auflösungserscheinungen zu verstehen sind, mag unter anderem eine Frage der Perspektive sein. Der Familienforscher Franz X. Kaufmann (1990, S. 398) stellt diesbezüglich fest, daß angesichts der „Pluralität familialer Lebensformen" eher von einer Krise der „*Normalfamilie*" zu sprechen ist und daß die öffentliche Diskussion wesentlich dramatischer sei als die empirisch feststellbaren Veränderungen (Lazslo Vaskovics, in: Familienreport 1994, S. 89).

Für Westeuropa und die Vereinigten Staaten belegen die demographischen Daten seit etwa Mitte der 60er Jahre Entwicklungstendenzen, die vor allem das Leben von Frauen verändert und ihnen zusätzliche Optionen eröffnet haben:

- einen Anstieg des Heiratsalters bei insgesamt höherer Lebenserwartung;
- eine sinkende Zahl der Eheschließungen, so daß eine dauerhafte Zahl von Unverheirateten von etwa 30% wahrscheinlich ist;
- sinkende Geburtenzahlen. Deutschland gehört zu den Ländern mit der niedrigsten Geburtenrate in der Welt. In den alten Bundesländern sind von den heute 40jährigen über 20% kinderlos geblieben; in den neuen Bundesländern war Kinderlosigkeit mit weniger als 8% eher selten. Der Rückgang der durchschnittlichen Kinderzahl pro Frau wird als ein sich langfristig durchhaltender Trend gesehen. In Deutschland gewährleistet die Geburtenzahl eine auf lange Sicht hin gesehene Reproduktion der Bevölkerung nur noch zu 60-65% (Kaufmann 1990, S. 400). Gleichzeitig ergeben Umfragen, daß für eine Mehrheit von

Frauen und Männern Kinder zu haben ein erstrebenswertes Lebensziel ist (Schwarz 1994, S. 99). Ein wesentlicher Grund für diesen Widerspruch kann in der fehlenden Möglichkeit der Vereinbarkeit von Familie und Beruf gesehen werden;

- eine steigende Zahl von Ehescheidungen, etwa 30%, und damit verbunden eine Zunahme der Zahl der *Alleinerziehenden*, überwiegend Frauen. In Deutschland sind heute bereits mehr als 14% aller Familien mit Kindern unter 18 Jahren Ein-Eltern-Familien; dieser Prozentsatz gilt für die alten Bundesländer, in den neuen Bundesländern liegt der Anteil noch deutlich höher (Nave-Herz/Krüger 1992).

Diesen Symptomen einer „Krise der Normalfamilie" steht nicht nur eine zunehmende Zahl alternativer Lebensformen gegenüber, sondern sie gehen auch mit einer Ausdehnung des Verwandtschaftssystems einher (Fürstenberg 1990). Die bis dato gewonnenen Daten sprechen dafür, daß die Bedeutung der Frau bzw. der leiblichen Mutter im Familienleben zunimmt. Louis Roussel sieht hierin eine Tendenz zu einer „fortschreitenden Verweiblichung der Bezugspersonen, d. h. der Haushaltsvorstände" (Roussel 1990, S. 45 f.). Als Erklärung für diese Entwicklung sind neben den kulturellen Umbrüchen auch exogene Faktoren heranzuziehen: Zunehmende Bildungsbeteiligung und Berufstätigkeit der Frauen (vor allem auch der jungen Mütter), eine Liberalisierung der öffentlichen Einstellung zur Sexualität, Erleichterung des Schwangerschaftsabbruchs und eine Liberalisierung des Scheidungsrechts.

Die heutigen (jungen) Frauen haben die Möglichkeit, den Individualisierungsprozeß als eine Freiheit vom „exklusiven Anspruch einer Familienkarriere, als eine Erweiterung ihres Handlungsspielraums wahrzunehmen; gleichzeitig stehen sie damit auch vor der Notwendigkeit der Entscheidung, die nicht selten als Zwang zur Entscheidung (z. B. Beruf oder Familie; Wissenschaft oder Kind) erlebt wird. Angesichts der verschiedenen Möglichkeiten, die eigene Biographie zu gestalten, zeigt sich tendenziell eine ‚Polarisierung der Frauen' eine Polarisierung zwischen Frauen, die eher dem traditionellen Typus von Frau (familien- und kinderorientiert) entsprechen und solchen, die mehr den modernen Typus (berufs- und karriereorientiert) von Frau leben" (Kaufmann 1990, S. 398). Das Wissen um die Struktur biographischer Entwürfe von Frauen läßt annehmen, daß in Zukunft ein erheblicher Teil von Frauen auf Mutterschaft zugunsten von Berufstätigkeit verzichten wird und ein ebenfalls großer Teil von Frauen versuchen wird, Mutterschaft und Beruf zu verbinden. Ebenso läßt ein (geringerer) Teil von Frauen erkennen, daß für sie familiale Aufgaben eine hohe Priorität haben (Kaufmann 1990, S. 406).

Die Angleichung von Frauen und Männern

Die Vervielfältigung der Frauenbiographien zeigt, daß Frauen in den Prozeß der Individualisierung eingebunden sind. Um die gesamten Möglichkeiten eines Frauenlebens theoretisch in den Blick zu bekommen, ist es notwendig, die Einheit von Frau und Weiblichkeit aufzuheben, d. h. die zwei logischen Ebenen – die empirische und die symbolische – deutlich voneinander zu trennen. Die Gegenüberstellung von Realität und Bild verweist auf eine Diskrepanz, die nicht nur die Zwanghaftigkeit der zugrunde gelegten Identität aufdeckt, sondern auch ihre

Funktionalität sowohl für die Subjekte als auch für das soziale System. In dem Maße, wie Frauen die Begrenzungen des privaten Raums überwinden und öffentliche Räume einnehmen, lernen sie auch, eine öffentliche Sprache zu sprechen. Und indem sie das Recht der öffentlichen Rede wahrnehmen, entziehen sie den Männern die Macht, Weiblichkeit nach ihren Vorstellungen zu entwerfen und zu definieren und diese den Frauen als Maßgabe für ihr konkretes Leben vorzugeben. Frauen eignen sich Definitionsmacht an und nutzen die zusätzlichen Optionen, den „eigenen Bedürfnissen" und Vorstellungen des „persönlichen Glücks" nachzuspüren und Raum zu geben. Sie beanspruchen die gleichen Chancen, ihre individuellen Freiheiten zu erweitern und Besonderheiten und Differenzen zu entfalten.

In modernen Sozialtheorien – so auch in Teilen der feministischen Theoriebildung – ist *Differenz* zu einem Leitbegriff geworden. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, daß die lebensgeschichtliche Besonderheit eines jeden einzelnen immer weniger in normativ übergreifende Bindungen und Kontexte eingebunden ist. Dies ist eine Entwicklung, die als eine Steigerung der persönlichen Individualität erfahren werden kann. Axel Honneth (1992, 1994) sieht diese Chance einer Steigerung der persönlichen Individualität nicht, wenn nicht gleichzeitig normative soziale Bindungen existieren. Er hebt hervor, daß die menschlichen Subjekte für die Herausbildung einer Identität auf soziale Bindungen, d. h. auf normative Zustimmung und auf Anerkennung durch andere angewiesen sind. Bezogen auf die möglichen Frauenleben stellt sich immer wieder die Frage: Woraus ergibt sich oder wer setzt die Norm für Frauenleben? Wessen Anerkennung ist von Bedeutung? Wer hat die Macht, zur Abweichung zu ermuntern?

Die Bilder des Weiblichen – als Antonyme des Männlichen – verlieren an normativem Einfluß, während die realen Frauen an Handlungsspielraum gewinnen. Es vollzieht sich eine Angleichung zwischen Frauen und Männern (Bock 1994), so daß die vormals scharfe Trennung zwischen der Welt der Frauen und der der Männer nicht mehr gegeben ist, was die „Harmonie durch Komplementarität" empfindlich stört. Das Zusammenleben von Frauen und Männern wird komplizierter und muß immer wieder neu ausgehandelt werden. Diese Entwicklung ist nicht das Resultat eines freien Willens von Gesellschaftsmitgliedern (z. B. des Emanzipationswillens von Frauen), sondern entspricht der Entwicklungslogik einer sich permanent ausdifferenzierenden Gesellschaft. Und die strukturelle Ausdifferenzierung ist ein Grundzug der Modernisierungprozesse von Gesellschaft.

Literatur

BECK-GERNSHEIM, E.: Vom „Dasein für andere" zum Anspruch auf ein Stück eigenes Leben. Individualisierungsprozesse im weiblichen Lebenszusammenhang. In: Soziale Welt 34 (1983), S. 307 ff. BECKER-SCHMIDT, R./KNAPP, G.-A.: Geschlechtertrennung – Geschlechterdifferenz. Suchbewegungen sozialen Lernens, Bonn 1987. BILDEN, H.: Geschlechtsspezifische Sozialisation. In: Hurrelmann, K./Ulich, D. (Hg.): Neues Handbuch der Sozialisationsforschung, Weinheim 1991. BOCK, U.: Wenn die Geschlechter verschwinden. In: Meesmann, H./Sill, B. (Hg.): Androgyn. „Jeder Mensch in sich ein Paar!?" Androgynie als Ideal geschlechtlicher Identität, Weinheim 1994, S. 19-34. BOVENSCHEN, S.: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zur kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentati-

on des Weiblichen, Frankfurt/M. 1977. DUDEN. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in 6 Bdn., hg. u. bearb. v. Wissenschaftl. Rat u. d. Mitarb. d. Dudenred. unter Leitung v. G. Drosdowski. Bearb.: R. Köster, W. Müller, Mannheim/Wien/Zürich 1976. FAMILIENREPORT 1994. Bericht der Deutschen Nationalkommission für das Internationale Jahr der Familie 1994, hg. v. der Geschäftsstelle der Deutschen Nationalkommission für das Internationale Jahr der Familie 1994, Bonn 1994. FISCHER-HOMBERGER, E.: Krankheit Frau und andere Arbeiten zur Medizingeschichte der Frau, Bern 1979. FÜRSTENBERG, F.: Die Entstehung des Verhaltensmusters „sukzessive Ehen". In: Lüscher, K. u.a. (Hg.): Die „postmoderne" Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, 2. Aufl., Konstanz, 1990, S. 73 ff. GARBE, Ch.: Die „weibliche" List im „männlichen" Text. Jean-Jacques Rousseau in der feministischen Kritik, Stuttgart/Weimar 1992. GARAUDY, R.: Der letzte Ausweg. Feminisierung der Gesellschaft, Olten/Freiburg i. Br. 1982. HONNETH, A: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt/M. 1992. HONNETH, A.: Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt/M. 1994. HONEGGER, C.: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib 1750-1850, 2. Aufl., Frankfurt/M./New York 1992. HONEGGER, C. (Hg.): Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, Frankfurt/M. 1978. ILLICH, I.: Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit, Reinbek 1982. KAUFMANN, F.-X.: Familie und Modernität. In: Lüscher, K. u. a. (Hg.): Die „postmoderne" Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, 2. Aufl., Konstanz 1990, S. 391 ff. LANGE, S. (Hg.): Ob die Weiber Menschen sind. Geschlechterdebatte um 1800, Leipzig 1992. LENZEN, D.: Melancholie, Fiktion und Historizität. Historiographische Optionen im Rahmen einer Historischen Anthropologie. In: Gebauer, G. u. a. (Hg.): Historische Anthropologie, Reinbek 1989, S. 13-48. LUSCHER, K./SCHULTHEIS, F./WEHRSPAUN, M. (Hg.): Die „postmoderne" Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, 2. Aufl., Konstanz 1990. NAVE-HERZ, R./KRÜGER, D.: Ein-Eltern-Familien. Eine empirische Studie zur Lebenssituation und Lebensplanung alleinerziehender Mütter und Väter, Bielefeld 1992. OSTNER, I.: Frau: In: Reinhold, G. u. a. (Hg.): Soziologie-Lexikon, München/Wien 1991, S. 168 ff. POMEROY, S. B.: Frauenleben im klassischen Altertum, Stuttgart 1985. ROUSSEL, L.: Die soziologische Bedeutung der demographischen Erschütterung in den Industrieländern der letzten zwanzig Jahre. In: Lüscher, K. u. a. (Hg.): Die „postmoderne" Familie. Familiale Strategien und Familienpolitik in einer Übergangszeit, 2. Aufl., Konstanz 1990, S. 39 ff. SCHELLER, G.: Wertewandel und Anstieg des Ehescheidungsrisikos?, Pfaffenweiler 1992. SCHWARZ, K.: Familiendemographie. In: Familienreport 1994, Bericht der Deutschen Nationalkomission für das Internationale Jahr der Familie 1994, Bonn 1994, S. 95-104. SIMMEL, G.: Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, hg. u. eingel. v. H.-J. Dahme u. K. Ch. Köhnke, Frankfurt/M. 1985. STEINBRÜGGE, L.: Das moralische Geschlecht. Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung, Weinheim/Basel 1988. WEIBLICHKEITSBILDER. Gespräche zwischen Herbert Marcuse, Silvia Bovenschen und Marianne Schuller. In: Habermas, J. u. a.: Gespräche mit Herbert Marcuse, Frankfurt/M. 1978, S. 65 ff. ZEDLER, J. H.: Großes Vollständiges Universal-Lexikon (1747), Bd. 9 (F) und Bd. 54 (Wei-Wend), Graz 1961/2. ZOLL, R. u. a.: Nicht so wie unsere Eltern. Ein neues kulturelles Modell? Opladen 1989.

Michael Meuser

Mann

Einleitung

Schlägt man in soziologischen, anthropologischen, psychologischen, pädagogischen Lexika, Wörter- und Handbüchern nach, sucht man zumeist vergeblich nach einem Eintrag „Mann". Eher findet man das Stichwort „Frau". Bemüht man den Index, stellt man fest, daß Textstellen, die sich auf den Mann beziehen, in deutlich geringerem Umfang vorkommen als die Frau betreffende. Die Kategorie des Geschlechts gerät tendenziell nur in ihrer weiblichen Ausprägung in den Blick. Geschlechterverhältnisse werden als etwas thematisiert, das die Frauen entschieden mehr betrifft als die Männer. Das reflektiert gesellschaftlich vorgenommene und vorgegebene Konstruktionen von Wirklichkeit, zu deren Entstehung die Humanwissenschaften einen nicht geringen Beitrag geleistet haben (Honegger 1991). Bei Rousseau heißt es beispielsweise: „In bezug auf die Folgen der geschlechtlichen Beziehungen gibt es zwischen den beiden Geschlechtern keine Gleichheit. Der Mann ist nur in gewissen Augenblicken Mann, die Frau aber ihr ganzes Leben lang Frau, oder wenigstens ihre ganze Jugend hindurch. Alles erinnert sie unaufhörlich an ihr Geschlecht" (Rousseau 1981, S. 389).

Die folgenden Ausführungen behandeln das Thema Mann aus sozialwissenschaftlicher Perspektive. Ich werde zunächst resümieren, was sich der vergleichenden Kulturanthropologie über den Gegenstand entnehmen läßt. Dann werde ich die soziologische „Karriere" des Themas nachzeichnen, die in einer Ausdifferenzierung einer auf den Mann zentrierten Forschung in Gestalt von „men's studies" ihren vorläufigen Höhepunkt gefunden hat. Abschließend soll eine gegenwartsdiagnostische Einschätzung gewagt werden, die eine differenzierte Betrachtung der verbreiteten Rede von der Krise des Mannes nahelegt.

Beweispflichten und Distinktionsleistungen – kulturanthropologische Befunde

Von den Humanwissenschaften hat sich die Kulturanthropologie schon früh und regelmäßig mit Fragen des Geschlechterverhältnisses und in diesem Kontext auch mit den Institutionen der Mannwerdung befaßt. Vergleichende Analysen lassen zwei Annahmen als plausibel erscheinen: daß Männer ihre Männlichkeit unter Beweis stellen müssen (Gilmore 1991); und daß die Institution des Männerbundes in fast allen Kulturen eine wichtige Funktion für die Durchsetzung und Aufrechterhaltung männlicher Suprematie hat (Lipp 1990).

Es gibt offensichtlich kaum eine Kultur, in der Männer nicht mit der Notwendigkeit konfrontiert sind, ihre Männlichkeit in speziellen Prüfungen unter Beweis zu stellen. Das gilt für patriarchalische Gesellschaften wie für solche, die eine eher egalitäre Organisation des Geschlechterverhältnisses aufweisen; ob es sich

um kriegerische oder um friedfertige Völker handelt, macht keinen Unterschied (Gilmore 1991, S. 26, S. 126 ff.). In die Beweispflicht genommen sind sowohl die Männer in den sogenannten „Naturvölkern" als auch ihre Geschlechtsgenossen in der „abendländisch-zivilisierten Welt". Bei jenen freilich ist dies offensichtlicher, und dies nicht nur, weil die Fremdheit und vielfach – aus westlicher Perspektive – die Grausamkeit der entsprechenden Prozeduren den Prüfungscharakter förmlich „ins Auge springen" läßt, während die Vertrautheit der Praktiken der eigenen Kultur deren Entschlüsselung eher erschwert denn erleichtert. Die Männlichkeitsprüfungen der „Naturvölker" sind rituell institutionalisiert, und zumindest die männlichen Mitglieder verfügen über ein explizites Wissen über Zeitpunkt, Dauer, Form und Inhalt der Rituale männlicher Initiation. In den modernen Industriegesellschaften Westeuropas und Nordamerikas werden Männlichkeitsprüfungen hingegen überwiegend nicht in Form ritueller Reifeweihen abgelegt, sondern sind eingelassen in die Routinen des Alltagshandelns und damit zum einen immer wieder zu erbringen und zum anderen als solche vielfach nicht explizit gewußt.

Die von „Naturvölkern" praktizierten Riten männlicher Initiation verdeutlichen sinnfällig, daß Männlichkeit ein Status ist, der erworben werden muß, indem der Initiand eine bestimmte, kulturell vorgeschriebene Leistung erbringt. An der Vielfalt der von Kultur zu Kultur verschiedenen Formen (Gilmore 1991; Müller 1984, S. 171 ff., S. 200 ff.), läßt sich eine Gemeinsamkeit ablesen: verlangt wird eine Leistung, die den Einsatz des Körpers erfordert; und nicht selten ist die Initiation mit extremen Belastungen und Verletzungen verbunden, bei denen der Initiand keine Angst und keinen Schmerz zeigen darf.

In modernen Industriegesellschaften sind Männlichkeitsprüfungen nicht nur tendenziell entinstitutionalisiert, sie sind in zunehmenden Maße vom Körper entkoppelt. Die weitgehende Technisierung der industriellen Produktion und erst recht die rapide Ausdehnung des tertiären Sektors haben einer rein leibgebundenen Maskulinität die lebensweltliche Basis entzogen. Zwar gibt es weiterhin Gelegenheiten, Männlichkeit körperlich-expressiv unter Beweis zu stellen, vor allem im Sport (Messner/Sabo 1990), und nicht zu unterschätzen ist die kulturelle Bedeutung des Phallus (Tiefer 1987); nicht-körpergebundene Formen haben jedoch an Gewicht gewonnen. Von zentraler Bedeutung scheint die ökonomisch definierte Fähigkeit zu sein, nicht nur den eigenen Lebensunterhalt, sondern vor allem den der Familie zu bestreiten. Das zeigen *ex negativo* Studien zur Auswirkung von Arbeitslosigkeit auf die Geschlechtsidentität von Männern (Heinemeier 1992), und es wird deutlich an der Bedeutung, welche die Figur des Familienernährers für die Selbstdefinition von Männern in einer Epoche hat, in der die materiellen Voraussetzungen hierfür tendenziell wegbrechen (Metz-Göckel/Müller 1987; Meuser 1995).

Die Leistung, die ein Mann erbringen muß, um als solcher sozial anerkannt zu werden, ist immer auch eine der Distinktion, der Abgrenzung vom anderen Geschlecht. In Reifeweihen wird dies rituell organisiert. Die Initianden sind räumlich und nicht selten für einen langen Zeitraum von den Frauen separiert. Oft erfolgt eine symbolische Entfernung des Weiblichen, indem z. B. mit dem Abtrennen der Vorhaut zugleich der „weibliche Teil des Mannes" getilgt wird (Bastin 1990, S. 318).

Eine entscheidende Funktion für die räumliche und symbolische Trennung von Männerwelten und Frauenwelten hat die Institution des Männerbundes (für ei-

nen interkulturellen Vergleich: Völger/Welck 1990). Bei den „Naturvölkern" geschieht die Aufnahme in den Männerbund im Zuge der Initiation. In der modernen Gesellschaft ist der Eintritt in einen Männerbund optional. Männerbünde lassen sich als eine wichtige Institution der Durchsetzung und Bewahrung von Herrschaft im Geschlechterverhältnis begreifen. Sie sind politische Institutionen in zweifacher Hinsicht: erstens bezogen auf die Sicherung der Geschlechterordnung, zweitens bezogen auf die soziale Stratifikation einer Gesellschaft. In der zweiten Dimension sind sie auch ein Instrument der Regulierung der Herrschaftsverhältnisse von Männern untereinander. In dieser Hinsicht können sie sowohl eine systemstabilisierende Funktion haben – hier sind vor allem Geheimbünde (Logen) zu nennen – als auch eine herrschaftskritische – so boten etwa die bis Mitte des 19. Jahrhunderts existierenden Bruderschaften des Handwerks Schutz vor der Willkür der staatlichen Obrigkeit wie der Meister (Zerwas 1990). Eine Institution zur Grenzziehung zwischen den Geschlechtern sind Männerbünde in beiden Fällen, und dies nicht nur in vergangenen Epochen, sondern auch in der Gegenwartsgesellschaft. Sie sind nach wie vor eine wichtige institutionelle Stütze männlicher Solidargemeinschaft.

Der Blick der Kulturanthropologie auf fremde Völker ist motiviert durch die Relevanzen abendländischer Kultur und Wissenschaft. Das wirft die Frage auf, inwieweit die Interpretation dessen, was fremde Frauen und fremde Männer tun, den Index der kulturellen Deutungsmuster trägt, die unserer alltäglichen, aber auch der wissenschaftlichen Wahrnehmung der Geschlechterverhältnisse zugrunde liegen. Der Befund der kulturanthropologischen Literatur ist deutlich: Männlichkeit ist eine in verschiedenen und zahlreichen Prüfungen zu erbringende Leistung. Weiblichkeit hingegen scheint schlicht gegeben zu sein. Möglicherweise hat ein androzentrischer *Bias* der ethnologischen Forschung (Müller 1984, S. 191) dazu geführt, daß von Frauen erbrachte Leistungen übersehen werden. Allerdings zeigen die vorliegenden Berichte über Formen der Initiation von Mädchen, daß diese andere Prozeduren vorsieht und andere Schwerpunkte setzt als die von Jungen, vor allem Vorbereitung auf häusliche Aufgaben und Absonderung der Erstmenstruierenden wegen der Gefahren, die der Gemeinschaft durch deren „Unreinheit" (vermeintlich) drohen (Müller 1984, S. 172 ff.).

Zur Analyse des in diesen und anderen Unterschieden sich manifestierenden Verhältnisses zwischen den Geschlechtern hat Sherry Ortner (1974) die bekannte Frage gestellt: „Is Female to Male as Nature is to Culture?" Ortner beantwortet die Frage in dem Sinne positiv, daß sie davon ausgeht, daß dieses für unsere Geschlechtswahrnehmung zentrale Deutungsmuster die Praxis der Geschlechterklassifikation in den jeweiligen Kulturen adäquat wiedergibt. Es ist aber auch eine plausible Annahme, daß dieses Deutungsmuster die Wahrnehmung der Ethnologen entscheidend strukturiert hat. Vor allem aber verstellt es nur allzu leicht den Blick darauf, daß auch Weiblichkeit nicht einfach qua Natur gegeben ist, sondern daß diese Gegebenheit selbst kulturell durch entsprechende Praktiken hergestellt wird.

Die soziale Konstruktion von Männlichkeit – Geschlechtersoziologische Einsichten

Daß Männer gemacht werden und daß nicht einfach eine bestimmte Physiologie ihren Geschlechtsstatus garantiert, ist den Naturvölkern gewissermaßen ein in den Riten institutionalisiert verfügbares Wissen. In dem Maße, in dem, beginnend mit den archaischen Hochkulturen, Institutionen der rituellen Initiation sich auflösen (Müller 1984, S. 230), scheint auch das Wissen um die kulturelle Erzeugtheit des Mannes abhanden gekommen zu sein. Erst allmählich, zudem sehr zögerlich und wenig freiwillig gerät die Geschlechtlichkeit des Handelns von Männern sowohl deren Alltagswissen als auch den Sozialwissenschaften in den Blick. Obwohl soziale Ungleichheit einer der basalen Gegenstände der Soziologie ist, hat sie sich bis in die jüngste Vergangenheit hinein kaum mit der Ungleichheit der Geschlechter befaßt. Und diejenigen Klassiker der Soziologie, die der Geschlechterfrage mehr als nur Randbemerkungen gewidmet haben, reproduzieren mehr oder minder fraglos das bereits erwähnte kulturelle Deutungsmuster, das die Frau der Seite der Natur, den Mann der Sphäre der Kultur zurechnet.

Ungebrochen in dieser von der Entwicklung der Humanwissenschaften im 19. Jahrhundert beförderten Denktradition steht Ferdinand Tönnies. Tönnies (1979) verortet die relativen Positionen von Frau und Mann konsequent innerhalb seines dichotomen Grundschemas von Gemeinschaft und Gesellschaft. Das Handeln der Frauen sei durch den „Wesenwillen" bestimmt, dasjenige der Männer durch den „Kürwillen". Wesenwille, das ist für Tönnies das psychologische Äquivalent des menschlichen Leibes, Kürwille hingegen ist reines Gebilde des Denkens.

Georg Simmel (1985), der wie kein anderer der Klassiker die Bedeutung der Geschlechterfrage für die Soziologie gesehen hat, sieht in ähnlicher Weise den Mann als das individualisierte und stärker differenzierte Geschlecht, das – gemäß dem Prinzip der Wechselwirkung – nur existieren kann in Relation zu dem als einheitlich bestimmten Geschlecht der Frau, das im „undifferenzierten Naturgrund wurzelnde Wesen" (Simmel 1985, S. 203). Allerdings gelangt Simmel zu einigen scharfsinnigen Einsichten in die sozialen Grundlagen und Konsequenzen männlicher Dominanz. Als Folge der fraglos vorgenommenen Gleichsetzung des Männlichen mit dem Allgemein-Menschlichen sind die Normen und Werte, an denen wir das Handeln von Männern und Frauen messen, nicht neutral, sondern männlich geprägt, in dieser Prägung jedoch nicht kenntlich. Eine weitere Konsequenz ist nach Simmel, daß der Mann in einer Vielzahl von Situationen und bei vielen Interaktionen sein Mann-Sein nicht mitzudenken braucht, die Frau hingegen sich ihres Frau-Seins so gut wie immer bewußt ist. – Das ist zumindest ansatzweise eine soziologische, auf soziale Strukturen und alltägliche Erfahrungsgrundlagen verweisende Erklärung dafür, weshalb der *common sense* Geschlecht als etwas begreift, das das Handeln von Frauen strukturiert, Männer hingegen in gewisser Weise als übergeschlechtliche Wesen wahrnimmt. Als „Kulturwesen" konstituiert der Mann sich als Individuum. Daß dies ein entscheidendes Merkmal der kulturellen Konstruktion seiner selbst als Mitglied einer Geschlechtskategorie ist, bleibt ihm genau dadurch verborgen.

Die erste, über verstreute Bemerkungen hinausgehende Thematisierung von Männlichkeit in den Sozialwissenschaften hat die in den dreißiger und vierziger Jahren dieses Jahrhunderts in den USA entwickelte Forschung zur Ausbildung

der Geschlechtsrollenorientierung geleistet. Merkmale und Probleme der männlichen Geschlechtsrollenidentifikation waren von Beginn an ein zentrales Thema (Pleck 1987). Die rollentheoretische Konzeptualisierung zeichnet sich durch zwei Aspekte aus. 1. Die Geschlechtsrolle wird als psychologische Entsprechung des biologischen Geschlechts verstanden. 2. Dieser Fundierung in der Anatomie korrespondiert eine implizite Normativität des Konzepts der Geschlechtsrolle. Eine heterosexuelle Orientierung als – statistischen und moralischen – Normalfall voraussetzend, wird nach den Charakterzügen gefragt, die eine „gesunde" männliche Geschlechtsidentität ausmachen. Dies führt zur Entwicklung der bis heute in vielfältigen Modifikationen verwendeten Maskulinitäts- und Feminitätsskalen, deren *items* die kulturellen Stereotypen über männliche und weibliche Eigenschaften reproduzieren (Bierhoff-Alfermann 1989). Als ein normaler Mann gilt, wer hohe, aber keine extremen Werte auf der Maskulinitätsskala und geringe Werte auf der Femininitätsskala erreicht. Als Abweichungen von der männlichen Geschlechtsrolle werden sowohl Hypermaskulinität (z. B. übersteigerte Aggressivität) als auch Effeminierung (z. B. Konfliktvermeidung) gesehen. Als extremste Form der Abweichung galt für lange Zeit Homosexualität.

Neuere Arbeiten zur männlichen Geschlechtsrolle fragen danach, welche Folgen der soziale Wandel der Geschlechterverhältnisse für den Mann hat. Rollenkonflikt und Rollenstress akzentuierend werden nunmehr Zwang und negative Aspekte in den Focus der Aufmerksamkeit gerückt (O'Neil 1982; Solomon 1982). In einer zeitdiagnostischen Perspektive wird konstatiert, daß seit den siebziger Jahren Mannsein bedeute, mit einer Fülle von Unsicherheiten und widersprüchlichen Anforderungen leben zu müssen. Nicht nur Frauen, auch Männer seien durch die rigide Geschlechtsrollensozialisation unterdrückt. Trotz veränderter Geschlechterverhältnisse seien für Männer nur wenige neue Rollen entstanden, so daß ein defensives Verhalten vorherrsche. Der männlichen Geschlechtsrolle werden krankmachende Eigenschaften attestiert. Basis für Geschlechtsrollenstress und -konflikt sei die Angst vor Weiblichkeit; Äußerungsformen seien eine restriktive Emotionalität, Homophobie, Kontroll- und Machtstreben sowie ein restriktives Sexualverhalten (insbesondere Phallusfixierung).

Die Neuorientierung der Forschung zur männlichen Geschlechtsrolle von einer strukturfunktionalistischen Perspektive zu einer kulturkritischen ist ein erster Reflex der Sozialwissenschaften auf einen in den siebziger Jahren zunächst in den USA, dann auch in Deutschland entstandenen öffentlich-medialen Diskurs über die Rolle des Mannes. In Reaktion auf die „feministische Herausforderung" bilden sich Foren männlicher Selbstverständigung (Männergruppen, Männergesprächskreise, Männerbewegung, Männerliteratur). Dieser gesellschaftliche und politische Kontext bereitet zusammen mit einer sich formierenden Schwulenbewegung den Boden für die Entwicklung einer sozialwissenschaftlichen Forschung, die sich explizit als Männerforschung begreift. In kritischer Abgrenzung zur Tradition der Geschlechterrollenforschung greifen die „men's studies" die feministische Kritik an männlicher Suprematie auf und plädieren für eine machttheoretische Analyse der Position des Mannes im Geschlechterverhältnis (Connell 1987; Hearn 1987). *Men's studies* „incorporate the fundamental feminist insight that gender is a system of power and not just a set of stereotypes or observable differences between women and men" (Brod/Kaufman 1994b, S. 4).

Die thematischen Schwerpunkte sind zum großen Teil denen der Frauenforschung ähnlich und leiten sich zweifellos auch von ihr ab: Sexualität, Beruf und

männliche Geschlechtsidentität, Körperverständnis des Mannes. Der Mann in der Familie, im Sport, Freundschaft unter Männern sind weitere Themen. Auf der Schnittstelle zu den hierzulande weithin unbekannten „gay studies" liegt die Forschung über die Welten und Lebensbedingungen homosexueller Männer. Mehr noch als in der Frauenforschung dominieren in der Theoriebildung konstruktivistische Ansätze (Brod 1987; Hearn/Morgan 1990; Kimmel 1987; Brod/Kaufman 1994a).

Konstruktivistische Perspektive und machttheoretische Analyse sind in einem Ansatz vereint, der für die Entwicklung der noch jungen *men's studies* von großer Bedeutung ist. Bob Connell (1987) hat mit dem Begriff der „hegemonialen Maskulinität" ein Konzept formuliert, das Machtrelationen und Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Männern und Frauen wie auch von Männern untereinander zu erfassen erlaubt. Statt von Maskulinität spricht die Männerforschung von Maskulinitäten.

Ausgangspunkt einer soziologischen Theorie von Männlichkeit ist die gesellschaftliche Dominanz von Männern über Frauen. Die soziale Konstruktion von Maskulinität kann nur adäquat begriffen werden, wenn zugleich die Qualität der Konstruktion der Geschlechterdifferenz berücksichtigt wird. Den Begriff der Hegemonie übernimmt Connell von Gramsci und damit eine Perspektive auf gesellschaftliche Machtverhältnisse, die dem Einverständnis der untergeordneten Gruppierung mit den Verhältnissen mindestens so viel Gewicht zumißt wie einer Erzwingung der Unterordnung durch Androhung und Anwendung von Gewalt und die in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Ideologien und kulturellen Deutungsmustern betont (wie z. B. desjenigen von Natur versus Kultur) (Connell 1987, S. 184 ff.).

Als zentrales Merkmal hegemonialer Maskulinität sieht Connell eine heterosexuelle Orientierung, praktiziert und demonstriert in der Institution der Ehe. Hegemoniale Maskulinität strukturiert nicht nur die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern, sondern auch die von Männern untereinander. Der Definition einer legitimen Ordnung der Beziehungen zwischen Mann und Frau korrespondiert eine Positionsbestimmung gegenüber alternativen Formen von Maskulinität, von denen die homosexuelle nur eine Variante ist. Connell behandelt sie unter dem Begriff „untergeordnete Maskulinitäten".

Das Konzept der hegemonialen Maskulinität begreift das Geschlechterverhältnis als eine politische Ordnung und orientiert die Männerforschung auf eine politische Soziologie der Maskulinität. Eine Analyse derjenigen Deutungsmuster, in denen Männer das Geschlechterverhältnis erfahren, zeigt, daß ein fundamentales Funktionsprinzip männlicher Dominanz die Naturalisierung dieser politischen Ordnung ist. Indem die Verhältnisse als natürliche und damit als fraglos gegebene wahrgenommen werden, werden sie dem legitimen Feld politischer Auseinandersetzungen entzogen.

Männlichkeit wird nicht als eine Eigenschaft der individuellen Person analysiert, sondern als in sozialer Interaktion – zwischen Männern und Frauen und von Männern untereinander – (re-)produzierte und in Institutionen verfestigte Handlungspraxis (Connell 1993, S. 602). An der für die frühe bürgerliche Gesellschaft und deren Begriff der Ehre wichtigen Institution des Duells sei dies paradigmatisch erläutert (Frevert 1991, S. 214 ff.). Der Ehrenzweikampf Mann gegen Mann hatte immer auch, wenn nicht sogar primär die Funktion eines Männlichkeitsbeweises. Was auf dem Spiel stand, war die „Manneswürde", der „Mannesstolz" u. ä.

Einer Ehrverletzung durch eine satisfaktionsfähige Person nicht mit einer Duellforderung zu begegnen bzw. einer solchen sich zu entziehen kam einem Männlichkeitsverlust gleich. In den Regeln des Duells war freilich festgelegt, wer in diesem Sinne seine Männlichkeit zu beweisen hatte: der adelige und der bürgerliche Mann. Nicht „jedermann" war privilegiert, in dieser Weise einen Ehrenhandel auszutragen. Und Frauen schon gar nicht; wurde die Ehre einer bürgerlichen Frau verletzt, hatte deren Mann stellvertretend und als Mit-Beleidigter zu handeln. In diesem doppelten Ausschluß, des anderen Geschlechts und der untergeordneten Angehörigen des eigenen, zeigt sich die komplexe politische Ordnungsstruktur der hegemonialen Maskulinität.

Worin sich die hegemoniale Maskulinität manifestiert, ist den Prozessen des sozialen Wandels unterworfen. Das Duell hat ausgedient, und auch das Militär scheint seine Bedeutung als eine zentrale Institution hegemonialer Maskulinität zumindest in Deutschland seit 1945 verloren zu haben (Seifert 1992). Einer These Connells (1993, S. 613 ff.) zufolge kommt gegenwärtig dem technokratischen Milieu des Managements eine hervorgehobene Bedeutung zu. Vermutlich korrespondiert der Differenzierung der Zentren gesellschaftlicher und politischer Macht in der Gegenwartsgesellschaft eine Pluralität hegemonialer Maskulinitäten, welche um Institutionen in Wirtschaft und Politik, Militär, Profession u. a. organisiert sind. Einschlägige Forschungen fehlen nahezu vollständig. Auch ist es eine empirisch offene Frage, ob hegemoniale Maskulinität an höhere soziale Milieus gebunden ist, d. h. an den Besitz von ökonomischem, sozialem oder kulturellem Kapital im Sinne Bourdieus. Ungeklärt ist des weiteren, welche Bedeutung einer körperbetonten Virilität, wie sie z. B. durch die Figur des Rambo symbolisiert wird, zukommt im Vergleich mit einer Männlichkeit, wie sie im Bild des smarten und jung-dynamischen Börsenmaklers aufscheint.

In der doppelten Strukturiertheit der hegemonialen Maskulinität liegt begründet, daß auch die untergeordneten Maskulinitäten von der in jener gründenden Macht des männlichen Geschlechts profitieren. Obwohl die entsprechenden Modelle von Maskulinität von den wenigsten Männern realisiert werden können, werden sie von den meisten gestützt, da sie ein effektives symbolisches Mittel zur Reproduktion gegebener Machtrelationen zwischen den Geschlechtern darstellen (Donaldson 1993, S. 645 f.). Auch wer nicht in der Lage ist, durch sein Einkommen Frau und Kindern ein von finanziellen Sorgen freies Leben zu ermöglichen, verteidigt das Leitbild des Mannes als Familienernährer bzw. begreift sich selbst als ein solcher und trägt damit zur Stabilisierung der gegebenen Ordnung der Geschlechter bei (Meuser 1995).

Schluß

Die voranstehenden Ausführungen haben sich mit sozialwissenschaftlichen Thematisierungen von Männlichkeit befaßt. Daß die wissenschaftliche Karriere des Themas auf einen öffentlich-medialen Diskurs bezogen ist, wurde bereits vermerkt. Beides, die populäre These von der Krise des Mannes und die Ausdifferenzierung einer Sonderwissenschaft vom Mann, verweist auf eine gesellschaftliche Tendenz zur Entzauberung des Männlichen und trägt selbst dazu bei. Was sich gegenwärtig beobachten läßt, ist ein Schwinden der fraglosen Gegebenheit der männlichen Existenz, wie sie mit der Gleichung „Mann = Mensch" gesetzt ist.

Zweifel sind freilich angebracht, ob weite Teile der männlichen Bevölkerung eine ihre Geschlechtsidentität erfassende Krise erleben und ob, wie Elisabeth Badinter (1993, S. 11) annimmt, in den vergangenen 30 Jahren die „jahrtausendealten Selbstverständlichkeiten in sich zusammengebrochen" sind. Die Soziologie spricht dann von einer Krise, wenn erwartbare Zukunft vernichtet wird (Rammstedt 1978, S. 139). Unsicherheit hinsichtlich dessen, was erwartet wird und was erlaubt ist zwischen Männern und Frauen, aber auch wenn Männer unter sich sind, scheint für eine zunehmende Zahl von Männern eine nicht unbekannte Erfahrung zu sein; freilich nicht für alle und vor allem nicht immer und überall. Eine krisenhafte Steigerung solcher Erfahrungen scheint auf eine Minorität begrenzt zu sein. Diesen Männern allerdings wird ihre Männlichkeit zum zentralen biographischen Problem. Die institutionalisierte Dauerreflexion, von der die Kommunikationskultur in vielen der sogenannten neuen Männergruppen geprägt ist, ist ein deutliches Zeichen für eine Implosion tradierter Selbstverständlichkeiten, von der Badinter spricht (Behnke/Meuser 1996).

Auf eine allumfassende gesellschaftliche Krise des Mannes läßt sich daraus freilich nicht schließen. Gelegentliche Unsicherheiten hinsichtlich einer angemessenen Geschlechtsdarstellung sollten nicht mit einer Krise verwechselt werden; und auch nicht ein Klagen über die Bürde des Mannseins mit einem Leiden an der Männerrolle. Sozialen Rollen eignet immer ein Moment des Zwanghaften, und dies kann gesehen werden, ohne daß daraus Ablehnung erwächst. Sehr deutlich hat Goffman (1971, S. 15) dies formuliert: „Anerkannte Eigenschaften und ihre Beziehung zum Image machen aus jedem Menschen seinen eigenen Gefängniswärter; dies ist ein fundamentaler sozialer Zwang, auch wenn jeder Mensch seine Zelle gerne mag". Die Majorität der Männer scheint eine Zelle zu bewohnen, die komfortabel genug eingerichtet ist, um sich darin wohl zu fühlen.

Literatur

Badinter, E.: XY. Die Identität des Mannes, München 1993. Bastin, M.-L.: Die Initiationsriten *mukunda* und *mungonge* der Tshokwe (Angola). In: Völger, G./Welck, K.v. (Hg.): Männerbande, Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, Köln 1990, S. 315 ff. Behnke, C./Meuser, M.: Ausdiskutieren oder Ausschwitzen. Männergruppen zwischen institutionalisierter Dauerreflexion und neuer Wildheit. In: Knoblauch, H. (Hg.): Kommunikative Lebenswelten. Zur Ethnographie einer geschwätzigen Gesellschaft, Konstanz 1996. Bierhoff-Alfermann, D.: Androgynie. Möglichkeiten und Grenzen der Geschlechterrollen, Opladen 1989. Brod, H. (Ed.): The Making of Masculinities. The New Men's Studies, Boston 1987. Brod, H./Kaufman, M. (Ed.): Theorizing Masculinities, Thousand Oaks 1994a. Brod, H./Kaufman, M.: Introduction. In: Brod/Kaufman 1994a, S. 1 ff. Connell, R. W.: Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics, Cambridge 1987. Connell, R. W.: The Big Picture: Masculinities in Recent World History. In: Theory and Society 22 (1993), S. 597 ff. Donaldson, M.: What Is Hegemonic Masculinity? In: Theory and Society 22 (1993), S. 643 ff. Frevert, U.: Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft, München 1991. Gilmore, D.: Mythos Mann. Rollen, Rituale, Leitbilder, München 1991. Goffman, E.: Interaktionsrituale, Frankfurt/M. 1971. Hearn, J.: The Gender of Oppression. Men, Masculinity, and the Critique of Marxism, Brighton 1987. Hearn, J./Morgan, D.

(Ed.): Men, Masculinity and Social Theory, London 1990. HEINEMEIER, S.: Rette sich, wer Mann – Arbeitslosigkeit als Krise von Männlichkeit. In: BIOS 5 (1992), S. 63 ff. HONNEGGER, C.: Die Ordnung der Geschlechter, Frankfurt/M. 1991. KIMMEL, M. (Ed.): Changing Men. New Directions in Research on Men and Masculinity, Newbury Park 1987. LIPP, W.: Männerbünde, Frauen und Charisma. Geschlechterdrama im Kulturprozeß. In: Völger, G./Welck, K. v. (Hg.): Männerbande, Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Bd. 1, Köln 1990, S. 31 ff. MESSNER, M. A./SABO, D. F. (Ed.): Sport, Men, and the Gender Order, Champaign 1990. METZ-GÖCKEL, S./MÜLLER, U.: Partner oder Gegner? Überlebensweisen der Ideologie vom männlichen Familienernährer. In: Soziale Welt 38 (1987), S. 4 ff. MEUSER, M.: Geschlechterverhältnisse und Maskulinitäten. Eine wissenssoziologische Perspektive. In: Müller, U./Stein-Hilbers, M./Armbruster, L. C. (Hg.): Neue Horizonte? Sozialwissenschaftliche Forschung über Geschlechter und Geschlechterverhältnisse, Opladen 1995. MÜLLER, K. E.: Die bessere und die schlechtere Hälfte. Ethnologie des Geschlechterkonflikts, Frankfurt/M. 1984. O'NEIL, J. M.: Gender-Role Conflict and Strain in Men's Lives. In: Solomon, K./Levy, N. B. (Ed.): Men in Transition, New York/London 1982, S. 5 ff. ORTNER, S. B.: Is Female to Male as Nature Is to Culture? In: Rosaldo, M. Z./Lamphere, L. (Ed.): Women, Culture and Society, Stanford 1974, S. 67 ff. PLECK, J. H.: The Theory of Male Sex-Role Identity: Its Rise and Fall, 1936 to the Present. In: Brod, H. (Ed.): The Making of Masculinities. The New Men's Studies, Boston 1987, S. 21 ff. RAMMSTEDT, O.: Soziale Bewegung, Frankfurt/M. 1978. ROUSSEAU, J.-J.: Emil oder über die Erziehung, Paderborn 1981. SEIFERT, R.: Männlichkeitskonstruktionen: Das Militär als diskursive Macht. In: Das Argument 196 (1992), S. 859 ff. SIMMEL, G.: Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter, Frankfurt/M. 1985. SOLOMON, K.: The Masculine Gender Role. In: Solomon, K./Levy, N. B. (Ed.): Men in Transition, New York/London 1982, S. 45 ff. SOLOMON, K./LEVY, N. B. (Ed.): Men in Transition, New York/London 1982. TIEFER, L.: In Pursuit of the Perfect Penis: The Medicalization of Male Sexuality. In: Kimmel, M. (Ed.): Changing Men. New Directions in Research on Men and Masculinity, Newbury Park 1987, S. 165 ff. TÖNNIES, F.: Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt 1979. VÖLGER, G./WELCK, K. v. (Hg.): Männerbande, Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, 2 Bde, Köln 1990. ZERWAS, H.-J.: Freiheit, Arbeit, Ehre. Männerbünde im Handwerk. In: Völger, G./Welck K. v. (Hg.): Männerbande, Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, Köln 1990, Bd. 2, S. 33 ff.

Birgit Hoppe und Christoph Wulf

Alter

Alter ist nicht allein Ergebnis eines physischen Prozesses, sondern auch Ergebnis eines kulturellen Prozesses. In verschiedenen Kulturen und historischen Epochen bedeutet es daher Unterschiedliches. Als kulturelle Konstruktion ist Alter wandelbar und unterliegt vielfältigen Veränderungen.

Mit dem Schwinden der Verbindlichkeit christlicher Anthropologie, in der es auf die Frage nach dem Sinn und Ziel menschlichen Lebens eine Antwort gab, ist die *Temporalisierung* und die mit ihr einhergehende Beschleunigung des Lebens zu einer unausweichlichen Bedingung menschlicher Existenz geworden. Die mit der Verzeitlichung menschlichen Lebens einhergehende *Individualisierung*, die Ausdifferenzierung von Lebenszeit in Phasen der Kindheit, Jugend, Erwachsenen-Zeit und Alter hat im Unterschied zu anderen Kulturen und Epochen in Europa zu einer Abwertung des Alters beigetragen. Dieser Prozeß wird derzeit durch die sich für die westliche Welt abzeichnende demographische Wende zugunsten einer Bevölkerungsquote von ca. 30% über 60jähriger an der Gesamtbevölkerung im Jahr 2030 unterstützt. Alter stellt nicht mehr die Ausnahme dar. Seine Bewertung unterliegt zunehmend einem Wandel: vom kostbaren Gut zur Bürde. Der Erfolg der enormen Anstrengungen, eine Verlängerung der durchschnittlichen Lebenserwartung zu erreichen, scheint im Ergebnis unwillkommen. Hinter der nun antizipierten Alterslast durch den demographischen Wandel steht die unbewiesene Norm, daß eine alternde Gesellschaft eine weniger leistungsfähige, vor allen Dingen auch nicht anpassungsfähige Gesellschaft ist.

Mit der Beschleunigung des Lebens korrespondiert der Eindruck einer Kurzlebigkeit des Wissens. Die Verlängerung der Lebenserwartung verstärkt diese Perspektive: Ein Leben erscheint zu lang, um mit einem Wissen auszukommen, der Wissensbestand zu groß, um sich im Alter durch seine profunde Kenntnis auszuzeichnen. Alter und Weisheit werden so nicht mehr unmittelbar assoziativ verknüpft. Damit verliert Alter eine wesentliche Kompetenz, über die seine Anerkennung erfolgte.

Temporalisierung und Individualisierung bedingen eine Verunsicherung der Lebensentwürfe: Neu zu bestimmen ist, was das Alter und insbesondere auch das eigene Altern ausmacht. Traditionen und Vorbilder sind als Orientierungspunkte nicht mehr brauchbar. Gleichzeitig werden Grenzen des Alters durch gesellschaftliche Sanktionen klar markiert. Was dem einzelnen erlaubt ist, entscheiden Status, Geschlecht, Macht und Einkommen. Neu entstehende und damit fragile Altersentwürfe treffen auf eine angstbewehrte gesellschaftliche Perspektive, die sich von einer kommenden Alterslast erdrückt sieht. Gesellschaftliche Entsubjektivierung trifft auf die Wahrnehmung einer Individualisierung des Alters; dadurch wird derzeit das Szenario der Bedrohung weiter ausdifferenziert. Schließlich kann man sich weder auf ein vertrautes, noch auf eine weitgehend homogenes Alter einstellen.

Heute geltende Bilder, Mythen und Erklärungen des Alters folgen denn auch einer weitgehenden Gewinn-Verlust-Rechnung. Auf der Seite der Verluste überwiegt ein Bild vom Alter, das sich als Projektionsfläche der eigenen Angst erweist. Die Sprache über das Alter ist hier deutlich: Da ist die Rede vom unvermeidlichen Altersabbau, von Alterslast, Überalterung der Gesellschaft, vom kranken Lebensbaum, Pflegelawinen und Pflegefällen, von Inaktivenquoten und vom mimetischen Sog alter Menschen. Scheinbar positiv dagegen stehen Begriffe von Weisheit, Abgeklärtheit und Reife, die dem Alter zugeeignet werden. Doch betonen diese sozial-konforme Innenwelten und nicht aktive Selbstentäußerungen und wirken damit normativ. Erfolgreich Altern heißt jung bleiben, zu den „jungen Alten" gehören. Das Alter verkürzt sich auf Ohnmacht und Kontrollverlust. In seinen Präsentationen visualisiert sich projektiv das eigene Ausgeliefertsein. Alter wird verknüpft nicht nur mit dem biologischen, sondern auch mit dem sozialen und emotionalen Tod. Gewinne materialisieren sich in einer antizipierten und tatsächlich gelebten erhöhten Lebensqualität im Alter als in einem Alter früherer Epochen. Alter birgt die Option größter Selbstbestimmung und gelebter Freiheit. In seiner Verabsolutierung gerät auch diese Altersvision häufig zur angstberuhigenden Idealisierung einer Lebenszeit, die man als Lebenszeit ohne Zukunft fürchtet. Das Bild einer „neuen Altengeneration" schafft unversehens neue Normen im Gewand bleibender Jugendlichkeit und Leistungsfähigkeit bzw. selbstzufriedener Zurückgezogenheit. Es erweist sich gleichermaßen als Materialisierung der Angst vor der Angst (Kamper 1996).

Auf der Ebene der Theoriebildung korrespondiert das geltende Bild vom Alter mit Erklärungen und Modellen für eine Optimierung des Alters: Konzepte für „erfolgreiches Altern" stellen Reaktionen dar auf einen gesellschaftlichen Prozeß, in dem Wert und Funktion des Alters unsicher geworden sind. Zum einen sind sie daher als Gegenbewegungen zu verstehen, die auf der Ebene der Theorie der wachsenden Abwertung des Alters entgegentreten. Zum anderen weisen sie auf gegenwärtig mögliche Bewältigungsversuche und Lösungswege für den Einzelnen hin. Schließlich verspricht die Bewältigung des eigenen Alters, der Erhalt der eigenen Leistungsfähigkeit und damit Unabhängigkeit gegenwärtig noch am ehesten Schutz gegen Ausgrenzung und Einmischung.

Die Gerontologie reflektiert diese Ambiguität in Zuordnung und Selbstbestimmung in einem Altersverständnis, das Altern als einen lebenslangen Prozeß begreift, der von Verlusten und Gewinnen gekennzeichnet ist. Sie fokussiert die Adaptionsfähigkeit das Menschen ebenso wie den Bereich intellektueller Fähigkeiten, die keinem Altersabbau unterliegen. Sie konstatiert ein differenziertes Altersbild, in dem es *das* Alter nicht gibt. Gerontologische Erkenntnisse bestätigen ein gelebtes Alter, das ebenso hoch individualisiert wie potentiell selbstbestimmt ist. Vorteile des gesellschaftlich überwiegend negativen Altersstereotyps werden für das Selbstbild alter Menschen konstatiert: als Schutz vor möglicher Überforderung. Eines ist deutlich: Es ist die psychische Adaptionsfähigkeit, über die Gewinne verbucht werden: die Fähigkeit zur protektiven Selbsttransformation (Baltes/Staudinger 1993). Der Beitrag gegenwärtiger Gerontologie zur Erforschung des Alters ist auch in seiner aufklärerisch-humanistischen Funktion zu sehen.

Der *Körper* wird im cartesianischen Paradigma im Alter endgültig zum Feind. Dagegen erscheint die „Kultur" als „Freundin des Alters" (Baltes 1990). Daß „lebendige Systeme immer irreversible Elemente" haben und umso gefährdeter sind, je komplexer sie sind (Cramer 1990), diese Bedingung verkehrt sich im gel-

tenden Blick auf das Altern zu einem zu besiegenden Übel. Der Versuch der Überwindung des Körpers gleicht damit jedoch einer Negation des Lebens. Wenn wir nicht altern und am Ende sterben würden, wären wir nicht lebendig (Cramer 1996).

Umso paradoxer wird diese Betrachtung, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß es der Körper ist, an dem wir kontinuierlich sicht- und unsichtbare Alters-Signale erleben. Das Unübersehbare zu negieren, verlangt eine ständige Verdrängung und Tabuisierung: sichtbar an der Tabuisierung von Alterssexualität, am Nichtzeigen nackter alter Körper bzw. der Inszenierung jugendlicher Ästhetik, am Verschweigen von Pflege und Hilfsbedürftigkeit alter Menschen im gesellschaftlichen Diskurs. Symptomatisch scheint man sich am Alter infizieren zu können (Améry 1991), deutlich an der häufig konstatierten Angst der Alters-Forscher vor ihrem Forschungsgegenstand (Friedan 1993). Altern impliziert das Scheitern des cartesianischen Paradigmas: Die Erkenntnis, daß der Geist nicht obsiegt!

Der Körper wird im Alter zur unausweichlichen Erfahrung eines abgewehrten Kontrollverlusts, der von innen und von außen droht. Er zeigt „die verstrichene Zeit mit bloßem Auge an" (de Beauvoir 1977). Schließlich sind es nicht zuletzt die Blicke der anderen, die einen Menschen als „alt", unabhängig vom eigenen Selbstbild, erschaffen und ihn mit einer Realität konfrontieren, die nicht der eigenen entspricht. Alter verknüpft sich mit der Angst vor der Differenz, dem Sichfremd-Werden, reflektiert im projektiven Abwehrmodus: Alt sind immer die anderen. Der Körper ist die andere Natur, die es zu bezwingen gilt, obwohl und weil man sich des eigenen Scheiterns bewußt ist. Symbolisch assoziiert ist diese Natur in der abendländischen Gesellschaft mit der Frau. Sie steht für das Animalische, Unkontrollierbare, Andere.

Die Abwertung des Alters verknüpft sich hier mit der Frage des *Geschlechts*. Über den Körper definiert zu werden, eine Erfahrung, die im Alter zwingend wird, entspricht der traditionellen Lebensrealität von Frauen in unserer Gesellschaft. Männer werden mit der Perspektive, vorrangig über den Körper in ihrem Wert bestimmt zu werden, im Alter strukturell erstmalig konfrontiert. Der Blick, der abwertet und kategorisiert, läßt nicht nur die eigene Ohnmacht gewahrwerden, sondern offenbart auch mit dem Status des Alters einen Status der Unsichtbarkeit. Wo Jugend und Jugendlichkeit überschätzt wird, hat Alter keinen Ort. Über den Körper normiert zu werden, darüber gesehen oder ignoriert zu werden, ist eine traditionell weibliche, nicht aber eine Männern geläufige Lebensrealität. Dies korrespondiert mit einer Tabuisierung der Rolle des Körpers und der damit verbundenen kulturellen Geschlechterdifferenz in der Altersforschung selbst. Der Körper in seiner identitätsbildenden Funktion kommt jenseits von Krankheit in seiner symbolischen Bedeutung und individuellen Besetzung nicht vor.

Lediglich im Konzept einer strukturellen Feminisierung im Alter (Kohli 1992), das in der Gerontologie konstatiert wird, klingt etwas von Fragen der Veränderung im Erleben von Macht und Ohnmacht, mit Hinweis auf die Körperdimension, an. Allerdings verbleibt dieser Zugang auf der deskriptiven Ebene, da er lediglich eine stärkere Symmetrie in den Geschlechterbeziehungen durch Ausstieg aus dem Beruf als bestimmenden Faktor fokussiert. Der Prozeß *symbolischer* Feminisierung über den Umgang mit dem alten Körper bleibt weitgehend unbeachtet.

Dabei zeigt sich *ein* Phänomen in der Bewältigung des Alters überdeutlich. Frauen kommen derzeit mit dem Altern besser zurecht. Neben der Erfahrung ei-

ner lebenslangen Bewertung über den Körper, die im Alter dann keinen genuin neuen Krisenwert mehr besitzt, verweist dies auf paradoxe Vorteile der sogenannten weiblichen Normalbiographie: Brüche und stark durch gesellschaftliche Rollenverteilungen und Erwartungen bedingte Veränderungen infolge von Heirat, Mutterschaft, Auszug der Kinder etc. repräsentieren eine Vielzahl potentieller Krisen, die einen Gegensatz zum traditionell männlichen, das heißt, linearen Lebensverlauf schaffen. Was für Frauen gegenwärtig strukturell noch „späte Freiheit", einen Zuwachs an Macht bedeutet, ist für Männer ein abrupter Verlust von Status und nicht gewohnter Machtlosigkeit – und das in der Mehrzahl der Kulturen (Elwert 1992).

Die Abwertung des Körpers, der Kampf gegen eine sich verändernde Leistungsfähigkeit, der ein Kampf gegen die Zeit darstellt, hat die Geringschätzung der letzten Phase des Lebens verstärkt. *Tod* und Alter erscheinen zunehmend als Skandalon. Zum Ziel wird die *Unsterblichkeit*, das Überleben. Die Konsequenz: Das „eigentliche Alter" wird auf eine letzte Phase zusammengedrängt, Krankheit und Tod. So wird schließlich noch der Tod „gelegentlich herbeigesehnt, nicht aber das Alter" (Staudinger/Baltes 1992, S. 156). Es gerät so immer mehr zum Synonym des Scheiterns. Während früher der Tod ein Unglück war, so sterben die Menschen nun am Alter, an der Summe gelebter Zeit (Macho). Inmitten unveränderter weltweiter Bedrohungen durch Krieg und Hunger, verhalten sich vor allem die prosperierenden Gesellschaften, in denen die durchschnittliche Lebenserwartung in diesem Jahrhundert stark gestiegen ist, als hätten sie einen Anspruch auf Unsterblichkeit (Imhof 1996). Die Inszenierung zielt auf Kontrolle. Denn der Augenblick des Überlebens *wäre* der Augenblick der Macht. Aber er wäre ebenso der einer neuen Machtlosigkeit, in der es keine Ende mehr gäbe. In dieser Ambivalenz zwischen Sterben*müssen* und Sterben*wollen* gleicht unser gegenwärtiges Verhältnis zum Tod einem Szenario von Rebellion und Unterwerfung: Wir antizipieren den Tod, verhalten uns ihm gegenüber aber wie Untertanen einer Chronokratie, die eine Zahl an Jahren zur Verfügung haben, auf die sicher zu rechnen ist (Macho 1996). Die Realität des Todes trifft auf die Irrealität seiner gesellschaftlichen Negation und isoliert den Einzelnen, den er betrifft.

Die *Gegenwart des Alterns* wird von einer solchen Sicht auf das Alter verstellt. Als Konsequenz erscheint das Alter dann ausschließlich als Zeit des Verlusts: von Arbeit, ökonomischen Möglichkeiten, sozialer Achtung, Gesundheit und Lebenskraft. Vorherrschend ist eine strukturelle Diskrepanz zwischen demographischer Altersrealität und verfügbaren Altersrollen (Riley/Riley 1992, S. 438).

Ein solcher Umgang mit dem Alter ist voller Gewalt. Sie zeigt sich im Umschlag vorher einst geschätzter Prozesse in ihr Gegenteil. Die Folgen: Individualisierung wechselt zu Einsamkeit und Isolierung; Zeitmangel in überflüssige Zeit, Gefordert-sein in Nicht-mehr-gefragt-Sein. Unter den Prognosen eines demographischen Alterns der Gesellschaft wird Alter gar zur Bedrohung, zur Gefahr für das Leben aller. Im Szenario vom „Krieg der Generationen" findet diese Vision ihren charakteristischen Ausdruck. Gewalt wird zu einem bestimmenden Element der Auseinandersetzung mit dem Alter. Gesellschaftliche Sicht auf das Alter und gelebtes Alter stehen in unmittelbarem Kontrast.

Dies reflektieren eine Reihe „ kontraintuitiver Befunde" der gerontologischen Forschung, die z. B. zeigen, daß alte Menschen genauso glücklich und zufrieden sind wie jüngere Menschen. Altern definiert sich demzufolge als „jegliche (positive oder negative) Veränderung in der Kapazität eines Organismus" (Baltes 1990).

Altern und Entwicklung ist kein Widerspruch. Ob es die hohe Adaptionsfähigkeit des Menschen ist, die hier wirksam ist, der Wille etwas zuende zu führen bzw. die eigene Zukunft zu gestalten, ob es der Wille ist, mit der Suche nach Neuem nicht aufzuhören, in jedem Fall verlangt das Alter das Leben mit Paradoxien, mit unwiederbringlichen Verlusten, die bestimmte Gewinne erst ermöglichen.

Das Nachdenken über die *Zukunft des Alterns* wird vom geltenden Bild des Alters als einer Lebenszeit ohne Zukunft beschränkt. Der Strukturwandel des Alterns hat zugleich längst stattgefunden: Verjüngung, Entberuflichung, Feminisierung, Singularisierung, Hochaltrigkeit (Tews 1990). Sozial konstruiert ist er dabei wesentlich auch über die Interventionen des Wohlfahrtsstaates in den hochindustrialisierten Ländern (Conrad/Kondratowitz 1993). Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die Verknüpfung von Alter mit Ruhestand, eine Zeitspanne, die mittlerweile bereits ein Drittel des Erwachsenenlebens ausmacht. Ob der Krieg der Generationen aussteht oder das Skript der Solidarität hält, weil die Jungen die selbst antizipierte Zukunft nicht angreifen werden, bleibt offen. Dies hängt auch davon ab, ob das offenkundige kulturelle Defizit im gegenwärtigen Altersbild Bestand hat oder neue kulturelle Konstruktionen möglich werden. Schließlich ist das „Alter historisch gesehen noch jung" (Staudinger/Baltes 1992, S. 160). Der Mangel an Vorbildern für diese große und in diesem Sinne neue Lebensspanne von bis zu ca. 30 Jahren in den westlichen Gesellschaften ist daher für die Zukunft der Alterns Chance und Gefahr. Die Auflösung traditioneller Familienstrukturen, die Deinstitutionalisierung von Lebensläufen, produziert ein anderes Altern und macht neue soziale Netzwerke erforderlich, die Krisen und Veränderungen tragen. Gegenwärtig überwiegt noch ein Mangel an Visionen.

Literatur

AMÉRY, J.: Über das Altern. Revolte und Resignation, Stuttgart 1971. BEAUVOIR, S. de: Das Alter, Reinbek 1977. BALTES, P. B.: Entwicklungspsychologie der Lebensspanne: Theoretische Leitsätze. In: Psychologische Rundschau 41 (1990), S. 1 ff. BALTES, P. B./MITTELSTRASS, J. (Hg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung, Berlin/New York 1992. BALTES, P. B./STAUDINGER, U. M.: Über die Gegenwart und Zukunft des Alterns: Ergebnisse und Implikationen psychologischer Forschung. In: Max-Planck-Gesellschaft (Hg.): Mehr Wissen – mehr Können. Berichte und Mitteilungen der Max-Planck-Gesellschaft 4 (1993), S. 154 ff. CONRAD, C./KONDRATOWITZ, H.-J. v.: Repräsentationen des Alters vor und nach der Moderne. In: Conrad, C./Kondratowitz, H.-J. v. (Hg.): Zur Kulturgeschichte des Alterns, Berlin 1993. CRAMER, F.: Alterungsprozesse. In: Hoppe, B./Wulf, Ch. (Hg.): Alter braucht Zukunft, Hamburg 1996. ELWERT, G.: Alter im interkulturellen Vergleich. In: Baltes, P. B./Mittelstraß, J. (Hg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung, Berlin/New York 1992, S. 260 ff. FRIEDAN, B.: The Fountain of Age, New York 1993. HOPPE, B./WULF, Ch. (Hg.): Alter braucht Zukunft, Hamburg 1996. HOPPE, B.: Zur Geschlechterdifferenz des Alterns. In: Hoppe, B./Wulf, Ch. (Hg.): Alter braucht Zukunft, Hamburg 1996. IMHOF, A. E.:.Erfüllt leben – in Gelassenheit sterben. In: Hoppe, B./Wulf, Ch. (Hg.): Alter braucht Zukunft, Hamburg 1996. KOHLI, M.: Altern in soziologischer Perspektive. In: Baltes, P. B./Mittelstraß, J. (Hg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung, Berlin/New York 1992, S. 231 ff. MACHO, Th.: Altern und Tod. In: Hoppe, B./Wulf,

Ch.: Alter braucht Zukunft, Hamburg 1996. RILEY, M. W./RILEY, J. W.: Individuelles und gesellschaftliches Potential des Alterns. In: Baltes, P. B./Mittelstraß, J. (Hg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung, Berlin/New York 1992, S. 437 ff. TEWS, H. P.: Neue und alte Aspekte des Strukturwandels. In: WSI-Mitteilungen 43 (1990), S. 478 ff. WULF, Ch.: Alter und Generation. Historische Relativität, kulturelle Differenz und intergenerativer Austausch. In: Liebau, E./Wulf, Ch. (Hg.): Generation, Weinheim 1996.

Körper

Dietmar Kamper

Körper

„Der Geist ist die existierende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat" (G. W. F. Hegel).

Körper, lat. *corpus*, im Sinne des toten Herrenleibs verstanden, später Leiche, kann um keinen Preis als natürlich oder ursprünglich angenommen werden. Vielmehr muß er als lebendig-wirksames „Resultat" der Evolution, der Vorgeschichte und der Geschichte in Rechnung gestellt werden. Das gäbe den historischen Human- und Sozialwissenschaften, insbesondere der historischen Anthropologie, einen Vorrang vor den Naturwissenschaften und vor den Varianten der naturwissenschaftlichen Anthropologie. Die Medizin z. B. war eher ein Faktor der Abtötung des Körpers und die Zivilisation, die schließlich den menschlichen Körper als einen Prothesen-Körper, als eine – für die Zwecke der Raumfahrt unbrauchbare – Fehlkonstruktion, als Störenfried der theologischen und technologischen Vergeistigung, als nichtintegrierbaren Rest und „fall out", als „Müllproblem" hinterläßt, ist nur eine kurze, wenn auch verheerende Phase in der langen Geschichte des Körpers.

Zivilisationstheoretisch ist der menschliche Körper als „stummer Diener" mächtig gewesen, als durchaus nicht passiver Angriffspunkt für Unterdrückungen und Zurichtungen, welch letztere zumeist in der Maskerade der Emanzipation daherkamen. Seit der *Soma-Sema-These* der Platoniker ist bis in die unmittelbare Gegenwart hinein das Doppelspiel von Unterdrückung und Entfesselung, von Repression und Produktion (Foucault) forciert worden. Daß die „Seele" als Insgesamt wirkungsmächtiger Vorschriften für den Körperumgang schließlich als Gefängnis beschrieben werden konnte, liegt nicht zuletzt daran, daß dieses Gefängnis marode Mauern bekommen hat. Die These einer Totalisierung der Unterdrückung und der Zurichtung taucht in dem Augenblick auf, als das Konstruktionsprinzip deutlich wurde: daß nämlich die geistige Entwicklung der Menschheit einen imaginären Orbit ausgebildet hat, der sich schließlich als Fessel für alle materiellen Anstrengungen auswirkt. Das Begehren unterliegt dem Gesetz in jeder Hinsicht, zugleich aber ist dieser Satz einer des Begehrens nach Freiheit.

Nach der einen Seite ist der Körper sterblich, vergänglich und verwesend, nach der anderen Seite ist er als Geschlecht bestimmt, im doppelten Sinne von *gender* und *sex*. Er ist produktiv und reproduktiv, er zeugt und empfängt, er handelt und leidet, unter der Prämisse, daß er selbst zugrunde gehen muß. Erst eine solche Prämisse hält Anschluß an die Geschichte der menschlichen Souveränität. Alles andere beschleunigt lediglich die Disziplinargesellschaft, die im panoptischen Zustand das zerstört, was sie zu beherrschen vorgibt. Am Körper und seinen Sinnen kann eine spezifische Leidensgeschichte nachgelesen werden, die eine der Folien der Geschichte des europäischen Nihilismus abgibt, also jener geistigen Grundrichtung, die beim kleingeschriebenen „nichts" endet.

Tod und Sexualität gelten noch immer als die beiden fundamentalen Schwächen des Körpers und sind mit Urängsten besetzt. Um beiden historisch Genüge zu tun, gab es eine einzige zivilisatorische Strategie: Transformation des (vergänglichen) Körpers ins (ewige) Bild. Diese auf Verdrängung und Vergessen basierende Form des Selbstumgangs war früher wenigen Menschen vorbehalten, ist seit einigen Jahrzehnten jedoch jedem prinzipiell zugänglich. Von daher hat sich Entscheidendes gedreht: Die Differenz von körperlicher Realität und Abbild entfällt. Es gibt nur noch Bilder vom Körper, und diese haben eine Tendenz in die Ewigkeit. Bilder sind Denkmäler gewesenen Lebens. Mit einem Wort: Sie sind tot. Erst in der Dimension des zerstückelten Körpers gäbe es Leben, mit dem man etwas anfangen kann. Deshalb bleibt für eine historische Anthropologie des Körpers die Kategorie des Schmerzes unabdingbar.

Wenn man es unternimmt, die nötige Skepsis hinsichtlich einer aktuellen Macht der Phantasie auf den Körper in der Geschichte, auf den „im höchsten Grade phantasmatischen Ort" (Barthes) zu projizieren, dann muß man sich an einer konkreten Kritik des Abstrakten versuchen. Der Verdacht geht dahin, daß die hochgespielte Phantastik gegenwärtiger Realität das Spiel der Einbildungskraft nur deshalb konterkarieren kann, weil sie im Bunde mit der gesellschaftlichen Abstraktion die menschlichen Körper, die – streng genommen – nicht wegzudenken sind, zu überspringen vorgibt und trotz ihrer parasitären Stellung den Anschein „produktiver" Tätigkeit behauptet.

Allerdings ist da ein irritierendes Ereignis zu verzeichnen. Während vor Jahren noch von einem partout schweigenden Körper die Rede sein konnte, ist nun – so scheint es – die Zeit seiner Wiederkehr da. Zumindest mehren sich die verschiedenartigsten Strategien, die den Körper theoretisch und praktisch in Anspruch nehmen und auf seine „Sprache", auf sein „Bild" reflektieren.

So wäre es angebracht, eine Bestandsaufnahme des Klimas und des Geistes der Zeit zu versuchen, in dem eine neue Körperlichkeit sich ankündigen kann, ohne daß die alten Feindschaften schon verschwunden wären.

Bisher ist das Charakteristikum des Zivilisationsprozesses als Abstraktion gefaßt worden, als „Absehen von" den eher beklemmenden Umständen eines ins Konkrete verstrickten körperlichen Lebens. Erst durch diese Verallgemeinerung identischer und identifizierbarer „Knochengerüste" des Handelns und Denkens hat sich jene aufs Tote gerichtete Kontrolle installieren lassen, die im Überhandnehmen nun ins Gegenteil lebendiger Ordnung ausschlägt. Allenthalben gerät deshalb die bloße Fortsetzung des Prozesses in die Krise. Der menschliche Körper leistet so etwas wie eine „praktische Kritik der Verhältnisse", indem er seine Willfährigkeit aufkündigt.

Es geht also um ein Ereignis im Rahmen des fortgeschrittenen Zivilisationsprozesses: Der Körper meldet sich, zunächst wie unwillentlich und absichtslos, und wirkt zumindest als Störfaktor, wenn nicht als Anlaß für Subversives. Das kann so interpretiert werden, daß die gesellschaftliche Abstraktion eine Grenze überschritten hat, jenseits derer das gewohnte Schweigen des Körpers nach und nach aufhört. Das zivilisatorische Konzept einer zunehmenden Distanzierung, Repression und Normalisierung körperlichen Lebens zum Zwecke hoher praktischer und theoretischer Arbeits- und Dienstleistungen scheint nicht mehr aufzugehen. Die potenzierte Unkörperlichkeit der dritten, der elektronischen Revolution der Produktivkräfte wird offenbar mit einer großen Vielfalt körperlicher Symptom- und Symbolbildungen beantwortet, die aufs neue die wirkliche Pro-

duktivkraft – wenn auch nur destruktiv – ins Spiel bringt, allerdings das bereitwillige Nachdenken vorerst zu bloßer Nachträglichkeit verurteilt. Dieser andere, kaum begriffene Zustand in der Geschichte des Körpers fußt auf einer Entwicklung, die für die theoretische Aufarbeitung einige Schwierigkeiten mit sich bringt. Einerseits war nämlich auch diejenige Theorie, die sich mit einschlägigen Fragen befaßte, bislang völlig im Banne der cartesianischen Trennung von *res cogitans* und *res extensa*, andererseits hat gerade die Schweigsamkeit des „Objektes" eine zulängliche Historiographie verhindert. Erst seit dem zweiten Weltkrieg, seit der „Dialektik der Aufklärung" (Horkheimer/Adorno 1971), die im Abgesang der Subjektivitätsphilosophie des Descartes das Stichwort von der „unterirdischen Geschichte des Körpers" gab, ist eine Rückbesinnung auf das Grundlegende und das Parasitäre in der Gesellschaft möglich geworden.

Die Thematisierung der für Körper und Geist neuerdings verheerenden Konsequenzen des gesellschaftlichen Umgangs mit äußerer und innerer Natur ist hauptsächlich in zwei Etappen vorgegangen. Während in einer ersten Etappe Konturen jener unterirdischen Geschichte angezielt und der verdrängte, ausgeschlossene Aspekt in einem mühsamen Rekonstruktionsversuch der säkularen Unterdrückung an historischen Details erinnert und erschlossen wurde (Elias 1978; zur Lippe 1974; Kamper/Rittner 1976), ist die zweite Etappe insbesondere von Foucault (1977) forciert worden: In ihr ging es und geht es um einen Aspekt des Verhältnisses von Macht und Körper, der die Seite der *Repression* des Körperlichen ergänzt und korrigiert, nämlich um die Dimension einer mikrophysikalischen *Produktion* neuer Körperzustände unter den (nicht bestrittenen) Bedingungen der Unterdrückung, gekreuzt von einer Entfesselung der Körper-Bilder, die einer Intervention des Imaginären im Zivilisationsprozeß gleichkommt (Kamper 1989). Die Befunde beider Etappen lassen sich kurz wie folgt zusammenfassen.

Ähnlich wie im Umgang mit Natur, mit deren Stoffen und Gestalten, setzt sich – geschichtlich seit dem Mittelalter – auch im Umgang mit dem Körper des Menschen ein tendenziell feindschaftliches Organisationsprinzip der Beherrschung und Ausbeutung durch, das einerseits die genuinen Gesetzmäßigkeiten seines „Gegenstandes" erforscht, andererseits ohne Rücksicht auf irgendwelche Spätfolgen mißachtet. In einer zunächst langsam und unspezifisch anhebenden Zurichtung von körperlichen Funktionen und Expressionen (Tischsitten, Umgangsformen, Anstandsregeln) wird die „innere Natur" für Zwecke eingesetzt, die außerhalb ihrer liegen und der Körper einer weitgehenden gesellschaftlichen Abstraktion so unterworfen, daß er in Einverständnis *und* Widerstand funktioniert. Seine Spontaneität wird auf Dauer angeschirrt und zur Energiegewinnung genutzt. In Fabriken, Kasernen, Schulen, Gefängnissen, Spitälern kommt es zu einem erstaunlich einheitlichen Training, dessen nach und nach sichtbar werdender Sinn die freiwillige Mithilfe der Menschen ist. Die Kontrolle soll in Selbstkontrolle übergehen, die Feindschaft zwischen dem formenden Geist und der Materialität des Körpers zu einer inneren Angelegenheit werden.

Diese Instrumentalisierung beschleunigt sich immer mehr (gewiß seit der Industrialisierung) und überschlägt sich heutzutage dadurch, daß der Körper – der nach wie vor als unüberholbare Grundlage der Vergesellschaftung fungiert – seine hilfreiche Unterstützung für eine weitere Eskalation der Zurichtungsprozesse zu verweigern scheint. Der menschliche Leib ist als Arbeitskraft, als Befehlsempfänger, als Lernwilliger, als Beobachtungs- und Sexualobjekt, als Krankheitsherd

usf. über die Grenzen des Zuträglichen hinaus in Dienst genommen. Er streikt, wird impotent oder frigide, produziert chronische Symptome, sendet immer hilflosere und unverständlichere Signale aus und entzieht somit dem gesellschaftlichen Organisationsprinzip, jener abstrakt-allgemeinen Instanz der Naturbeherrschung, nach und nach die Fundamente. Hier scheint der entscheidende Umstand für das Flüchtigwerden des Festen, für die Furie des Verschwindens alles Verläßlichen zu liegen. Konnte Nietzsche noch – gleichsam „am Leitfaden des Leibes" (Schipperges 1975) – aus den blutleeren Räumen einer Verstandesbürokratie entkommen, so hat sich eine körperliche Geistigkeit als absolutes, d. h. losgelöstes Kontrollverfahren derart über den Planeten ausgebreitet, daß Ausnahmen von der Regel des Abstrakten nur noch in Reservaten aufzuspüren sind. Schier unausweichlich wird die „Produktivität der Macht" dadurch, daß sie sich wegen der Undurchschaubarkeit der Folgen immer aufs neue als Lösungsstrategie für alle jene Probleme anbieten kann, die sie verursacht hat.

In solcher Zuspitzung droht die Trennung von Körper und Geist total zu werden und nach beiden Seiten irreparable Konsequenzen zu zeitigen. Die Chancen einer einfachen Gegenwehr mit Hilfe des Körpers: also die Mobilisierung der Sinnlichkeit oder einer als positiv angesetzten „natürlichen Unmittelbarkeit", wie sie vor allem im Umfeld der „Kritischen Theorie" zunächst noch hoch angesetzt werden, können inzwischen als minimal gelten, seitdem eine Mikrophysik der Macht (Foucault) die historische Produktivität von Selbstdisziplin und Selbstkontrolle über den Körper als durchdringend und ihre Effekte als weitgehend irreversibel verdeutlicht hat.

Es besteht sogar Grund zu der Annahme, daß gerade die gängigen Emanzipationsbewegungen (Humanisierung der Arbeitswelt, Bürger in Uniform, Schulreform, moderner Strafvollzug, sexuelle Befreiung, Verbesserung der medizinischen Versorgung usf.) die historisch entstandene Dummheit des Körpers nur eskalieren lassen und die laufenden Spaltungsprozesse keineswegs unterbinden, allerdings unter dem Deckmantel einer „emanzipatorischen Transformation" der Körper zu Bildern von Körpern.

Strategien sind überhaupt angesichts der geschilderten Befunde eher ratlos. Weder kann es darum gehen, die Verwertungsprozesse ahnungslos fortzusetzen, noch scheint es möglich zu sein, irgendeine angebbare Alternative zur gesellschaftlichen Abstraktion zu praktizieren, die nicht endlich unter das Prinzip, das sie bekämpft, subsumiert wäre. Eine konkrete Kritik des Abstrakten ist – so betrachtet – unmöglich, da schon zur Identifizierung der Subsumtionslogik ein logisches Vorgehen unerläßlich ist und damit das Einfallstor für die Einvernahme offensteht. Solange der „Gegner" die Waffen bzw. das Waffenarsenal bestimmen kann, ist die Falle unvermeidlich. Die einzige Möglichkeit scheint vorerst darin zu liegen, den Körper zur Sprache kommen zu lassen und ihn gegen die Bilder, die von ihm kursieren, zu mobilisieren. Als Vorarbeiten dazu können die mannigfaltigen Rekurse auf Bruchstücke einer (weitgehend zerstörten) Körpersprache, auf Gesten, auf a-verbale Kommunikationsformen angesehen werden, aber auch die vielen Körpertherapien, seien sie asiatischer oder europäisch-amerikanischer Herkunft. In ähnlicher Rücksicht wäre ein Ziel ersten Ranges die Wiederentdekkung des Körpers als eines „Archivs der Menschheitsgeschichte" (Nietzsche), wie es sich in der Theaterarbeit, in der Körperkunst und auch in den gesellschaftswissenschaftlich orientierten Humanwissenschaften gegenwärtig zeigt.

Aufs Ganze gerechnet ergibt sich aber aus solchen Bemühungen nur ein Zeitgewinn. Der Widerstand, auf den es ankommt, kann nicht vom Körper ausgehen. Vielmehr bedarf es an der Spitze der Reflexion, dort wo sie am weitesten in der Diskursivität der Teilungen, Trennungen und Spaltungen fortgeschritten ist, der Umkehr. Zwar muß sich eine solche Denkbewegung der Hilfe bewegter Körper versichern, aber den Gegner, der einer zivilisierten Menschheit buchstäblich im Nacken sitzt, kann nur eine Kraft abschütteln, die an seiner Inthronisierung beteiligt war.

Fällig ist eine nicht-reaktionäre Kritik der Moderne, eine Umkehr nicht zu historischen Zuständen, sondern zu geschichtlichen Kräften. Bislang waren die Kritiker der neuesten Zeit eher konservativ, haben gegen das Verhängnis wirkliche oder vermeintliche „Wahrheiten von alters her" mobilisiert. Kürzlich wurde vom Standpunkt einer „Post-Moderne" aus kritisiert, eine Auflösung des restlichen Sinns von Geschichte (nach dem Motto: „Was fällt, muß man umstoßen") betrieben und vorgeschlagen, statt der Zukunft die „Büsche" zu wählen, seitlich, mittels Traversen. Beide Aussichten bzw. Herkünfte negieren die Geschichte, sei es ihren faktischen Verlauf seit dem Ende des Mittelalters, sei es den „transzendentalen Grund" ihrer Ermöglichung: das mysteriöse Phantasma des Körpers.

Es müßte aber gelingen, eine lineare Fortschrittskonzeption zu dekonstruieren, ohne damit jegliche Zukunft suspendiert zu haben. Ausschlaggebend dafür bleibt die Annahme der Reversibilität historischer Grundrichtungen. Nicht, daß sich die Linie zum Kreis wieder schließt, sondern daß die bewegliche Mitte eines körperlichen Mysteriums um so mehr Zukunft eröffnet, je mehr Vergangenheit präsent bleibt, ist der Leitstern solcher Rekonstruktionen.

Die Kritik der Gewalt, die das Denken selbst darstellt, kann nur ein Denken sein: exakte Phantasie (Goethe). Daran muß – um die alten Rückfälle in rational bestimmte Irrationalismen zu vermeiden – erinnert werden. Die Kraft, auf die es geschichtlich ankommt, ist die Einbildungskraft, ein Vermögen, daß Goethe nach den Maßen des menschlichen Körpers konstruiert sieht: eine konkrete Synthesis der Sinne, einerseits zur planmäßigen Aneignung einer mangelhaften Welt ebenso wie zur Verausgabung von Überschüssen determinierend, andererseits nur um den Preis des Versagens aus körperlicher Konkretheit in Raum und Zeit ablösbar. Erst unter der Bedingung, daß der Körper nicht verlassen wird, ist „exakte Phantasie" verläßlich. Darüber hinaus jedoch mutiert sie zu jener vagen Phantastik, die mit der Macht kollaboriert und das Ende jeder Sinnlichkeit bedeutet. Nur unter der Bedingung kontingenter Körper also kann eine Desavouierung der herrscherlichen Vernunft dem Schatten der Macht entkommen und zur Selbstkritik vorstoßen. Allerdings ergeben sich zwangsläufig blinde Flecke, die es verhindern, daß die Geschichte der feindseligen Trennung von Körper und Geist vollständig sichtbar wird. Denn wie bei jeder theoretischen Rekonstruktion, die auch das Schicksal der Theorie betrifft, steht sich diese letztlich selbst im Wege.

Damit ist eine Kontingenz angegeben, die der Endlichkeit der Diskurse endlich Rechnung trägt und sie nicht länger – wie im Falle einer außerräumlichen und außerzeitlichen Vernunft – unterschlägt. Die exakte Phantasie ist mithin eine körperliche Einbildungskraft, die sich nur an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten entfalten kann, physiognomisch bis ins Herz, vereidigt auf die Schriftzeichen, die der Körper darstellt, und immer auf der Spur der Korrespondenzen, die auch nach „Repression" und „Emanzipation" noch lesbar sind. Die Einbildungskraft erweist sich in solcher Hinsicht als der reflexive Spiegel des Lebens

selbst: An der Nahtstelle von Körper und Geist spielen jene Szenen, die als Folie aller Nach- und Vorahnungen für historische und biographische Dramen anzusehen sind. Im übrigen verfährt die Rekonstruktion wie eine Archäologie. Ihr Material sind die (stummen) Zeugnisse auf dem Wege des Verstummens des Körpers, jene denkbilderartigen Chiffren, die im Kontext der bekannten Geschichte rätselhaft blieben und in eine andere, noch weniger geübte Sprache übertragen werden müssen. Auch in diesem Konflikt zweier Lesarten wirkt die säkulare Spaltung nach, um die es hier geht.

Es geht um die Ambivalenz der Zivilisation, die in der ersten Lesart als planvolle Aneignung der Natur, als (geistige) Verallgemeinerung des (körperlich) Besonderen, in der zweiten Lesart als unaufhaltsame Abstraktion, als Formalisierung jeglichen Inhalts auftaucht. Von Hegel noch als das Konkret-Allgemeine gefaßt, hat sich das vollendete System der geistigen Vermittlung inzwischen als leerlaufende Bewegung herausgestellt, die – permanent sich wiederholend – ein geistlos Körperliches unter ein körperlos Geistiges subsumiert.

Es war also nicht die Wiederkehr des Körpers, die sich vor Jahrzehnten da und dort ankündigte. Es war nicht die Befreiung der Sinnlichkeit, der menschlichen Bedürfnisse und Wünsche, die in heftigen programmatischen Vorläufen bereits gefeiert wurde. Was kam, waren Bilder vom Körper, Inszenierungen für die Augen, eine Flut erotischer Werbung. Es waren Bilder, von Anfang an mediatisiert, die offenbar ähnliche Zwänge ausüben wie Sozialisationsstrategien, Erziehungskonzepte und Zivilisationsparadigmata. Was kam, war ein in seiner Perfektion neuartiges Imaginäres, das seitdem, mittels erweiterter Kulturindustrie, in der menschlichen Lebenswelt nicht nur, sondern auch in den Human- und Sozialwissenschaften für Unruhe und Unsicherheit sorgt, aber auch für Faszination und strahlende Karrieren des Scheins.

Auf dieser Differenz muß man bestehen: Emanzipation der Körper ja, aber im Bilde, *in effigie*, im Spiegel. Hatten sie bis dahin unter dem Druck der Normen von Zivilisation, Erziehung und Sozialisation gestanden, so wurden sie, so werden sie nun „befreit" zu Spiegelbildern, zu Gespenstern, zu Körperphantomen, die – sogar rückwirkend – Macht und Gewalt ausüben. Auch wo sie sich dem Anschein nach tummeln, im Sport, im Konsum, im Sex, folgen die Körper den Bildern, ihren kaum bedachten Gesetzmäßigkeiten; denn nichts ist hinsichtlich des Imaginären unzulässiger als die Annahme, daß es einen freien Lauf der Phantasie gäbe. Die Logik der Bilder funktioniert wie eine Falle. Das hat sich lange vorbereitet. Das gibt zu denken.

Deshalb muß man der bevorstehenden Theorie des Imaginären den weitesten Umriß geben und die höchste Spannung. Die alte Arbeitsteilung von Ikonoklasten und Ikonodulen ist längst überholt; eine Neuauflage derselben wäre verlorene Liebesmüh. Die Doppelfrage, ob das Bild selbst schon, nicht erst sein Gebrauch luziferisch ist oder ob es jene Sprengkräfte gegen Vernunft und Verstand enthält, die zur Überwindung unmenschlicher Abhängigkeiten notwendig sind, löst die paradoxe Spannung und die Weite in Umriß und Grundriß des Problems schon auf, bevor es zur Erfahrung und zur Sprache kommen kann. Hier ist wie nirgend anders Angst im Spiel, die ihre eigene Verarbeitung braucht und nicht gleich methodisch abgewehrt werden sollte. Wenn in den Wissenschaften vom Menschen der Wunsch als Vater des Gedankens gilt, dann muß man die Angst als Mutter der Methode bezeichnen. Wer dem ersten nicht unmittelbar folgt, sollte auch der zweiten Widerstand leisten. In der Anthropologie, heißt das, entscheidet

bereits der methodische Ansatz über die Chancen der Erkenntnis. Das Ideal wäre, so unmethodisch wie möglich zu verfahren, ohne der Willkür oder der Prätention Tür und Tor zu öffnen.

Eine gewisse Richtung der Aufmerksamkeit ist allerdings bereits eingeschlagen. Die Befunde der diversen Zivilisationstheorien, formuliert mit Blick auf den „Zweck", ergeben ein Spektrum, das im Gedächtnis bleiben sollte. Der Wiederholungszwang ist Resultat einer depravierten symbolischen Ordnung, die nicht mehr dazu taugt, das Geheimnis der Zeit zu tradieren. Dieses ist freigesetzt und derzeit ohne Fassung. Das Imaginäre aber ist „zeitlos", wie der Traum, trotz seiner Kettung an den Augenblick, und eignet sich nicht, das Verhältnis der Menschen zur Zeit geschichtlich zu organisieren. Im Panoptismus wird die Transparenz zum Motor der Zwänge. Das widerstreitet allen historischen Hoffnungen, die auf Licht und Aufklärung gesetzt worden sind. Von nun an sind es Mauern aus lichten Phantasmen, die die Menschen einsperren. Was bestenfalls „panoptisch" auftauchen kann, ist der Gefängnischarakter der Bilder. Die Kulturindustrie macht die Probe aufs Exempel der Zivilisation mit einem Modell von Mythos und Moderne, das nach innen verkeilt und verbohrt ist. Der unaufhaltsame Umschlag von Vernunft in Wahn soll mit einem Spiegel verhindert werden, der aus dem Grauen gemacht ist, das er zeigt. Die Mimesis ans Schreckliche, Verzweiflungskonzept der modernen Kunst, ist in Gefahr der Ästhetisierung, der Wiederholung, der simulativen Verdopplung. Im reifizierten Begriff *homo clausus* (Elias 1978, Einleitung) ist Angst Methode geworden. Das wissenschaftliche Menschenbild der Human- und Sozialwissenschaften dient als Abwehrkonstrukt, das es erlaubt, Widersprüchlichkeit und Vielfältigkeit der menschlichen Existenz *nicht* wahrzunehmen. Trotzdem wird es rückgekoppelt und setzt theoretisch Normen, die praktisch befolgt werden. Das liegt an der nicht-festgestellten menschlichen Natur und an der Handlichkeit eines Begriffs, der auch dem Sicherheit verspricht, der Objekt der Wissenschaft ist. Wer in weitester anthropologischer Reflexion dieser selbstreferentiellen Kreisbewegung folgt, hat einen guten Eindruck von der Macht des Imaginären.

Es gibt drei aparte Zeilen Hölderlins, die Norbert von Hellingrath der späten Hymne „Mnemosyne" vorangestellt hat. Sie widerstreiten ausdrücklich der Hegelschen Version von der Entfaltung des menschlichen Gedächtnisses, indem sie den Aufstieg der Einbildungskraft zur Vernunft auf der Stufe des Zeichens umdrehen und die Konsequenzen zeichenmachender Willkür ihrerseits kennzeichnen: „Ein Zeichen sind wir, deutungslos / Schmerzlos sind wir und haben fast / Die Sprache in der Fremde verloren" (Hölderlin 1943, S. 225).

Man erinnere sich: Mnemosyne, das tiefe Gedächtnis der Menschheit, war die Geliebte des Zeus für neun Nächte, die Mutter der Musen. Hölderlin hält den Verlust dieses Gedächtnisses für wahrscheinlich, zumindest den seiner Resonanz im Mythos. Zugleich setzt er auf die pure Tatsache einer Erinnerungsspur, die auch von den Göttern nicht ausgeglichen werden kann: „Nicht vermögen / Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen / Die Sterblichen eh in den Abgrund. Also wendet es sich / Mit diesen. Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre" (Hölderlin 1943, S. 225).

Der Kontrapunkt Hölderlins betrifft einen Graphismus des Schmerzes, der nur ist und nichts bedeutet. Im Zeichen kommt die Zeit zum Tragen. Erst in ihr sind Ereignisse möglich, deren Wahrheit erzählt werden kann, aber für sich ist die Folie der Erfahrung deutungslos. Das Körpergedächtnis erzählt keine Geschichten,

sondern besteht aus Markierungen, welche – vielleicht – die Wirklichkeit der Götter bezeugen, die einmal ins Fleisch der Menschen eingebrannt war.

Hier genau geht es um die Grenze, die Scheidelinie von Schrift und Materie. Denn sogar die „Weisheit" der Zellen hat Schriftcharakter. Neueste Erkenntnisse bestätigen in einer unerhörten Weise die Mikro-Makro-Kosmos-These der unterschwelligen abendländischen Überlieferung. Der Körper zeigt dieselben Strukturen wie das Kleinste und das Größte: Von der Doppelhelix bis zur Weltall-Spirale gibt es durchgehende Prägungen siderisch-geologischer und genetischer Art, die am Körper als Schriftspuren wiederkehren. Den nackten Körper hat es insofern nie gegeben. Immer diente er als Gedächtnisfolie für prähistorische, geschichtliche und biographische Einschreibungen.

Auch die menschliche Kultur hat von Anfang an als kodierende Schrift, als universelle Tätowierung funktioniert, die nach Maßgabe großer Ordnungen Narben der Erinnerung zeichnete. Etwas davon wiederholt sich noch in jedem Menschenleben. Die sogenannte frühkindliche Prägung, die soviel Entscheidendes vorwegnimmt, ist nichts anderes. Interstellare Strukturen werden in Form von Familienkonstellationen am Körper durchgesetzt, in der Folge der sensiblen Phasen der menschlichen Sinne. So arbeitet die symbolische Ordnung: Sie setzt eine Schrift des Körpers durch, die der Betroffene nicht mehr abschütteln kann. Das sogenannte Natürliche wird also, je weiter man der Archäologie der Niederschriften folgt, immer unwahrscheinlicher. Der Körper ist bis ins Innerste der Platz einer durchgreifenden Einbildungskraft, die wie ein Spiegel des Universums funktioniert.

Und doch ist die Frage nicht verstummt, was es mit der anderen Seite der Schrift, der „Materie", auf sich hat. Es gab im Nach-Denken eine unentwegte Suche nach dem Schriftlosen, nach dem „Anderen Körper" (Kamper/Wulf 1984), der jenseits der Zeichen-Ordnung liegt. Bei dieser Suche war das Problem, innersprachlich eine Nicht-Sprache zu konstituieren, die als Garantie für eine außersprachliche Realität in der Sprache würde gelten können: Das ist der Rest, der Abfall, das was übrig bleibt, wenn alles aufgeschrieben worden ist. Wahrscheinlich handelt es sich um den Schmerz, der immer dann in Erscheinung tritt, wenn der verzweifelte Versuch, auf den Spuren der Schrift dem Körper sein Eigenes zu lassen, scheitert. Etwas geht nicht auf in der symbolischen Ordnung. Davon handelt die Kunst. Es bleibt eine Wildnis zurück, die ihrerseits für Grenzen sorgt, an denen der zerstückelte Körper ebenso auftaucht wie der organlose, oder die Wüstensand-Wirklichkeit der menschlichen Haut. Aktuell ist die noch rätselhafte Aufspaltung des Körpers in eine fast-materielose Marionette und einen fast-schriftlosen Erdenkloß, wie er in jenen Ketten von Trauer, Melancholie und Depression sich vordrängt. Vermutlich reagiert der Mensch auf dem Gipfel der Moderne einerseits blindlings, indem er bei seinem technischen Ersatzprogramm des Lebens einer geistigen Verdopplung des beschrifteten Körpers nachhängt, andererseits depressiv, mit unhaltbarer Schwere, auf diese bis zur Selbstkontrolle überspitzte, abstrakt gewordene Schrift der Welt.

Selbst die Version Hegels, der im übrigen keine Zweifel am historischen Sinn der gesellschaftlichen Abstraktion der Verhältnisse duldet, macht wider Willen deutlich, was Nietzsche später „die Schrecklichkeit der Mnemotechnik" genannt hat. In seiner „Psychologie" (Hegel 1970) verfolgt Hegel am Menschen die „Geistwerdung der Natur" und schreibt dem Zeichen dabei die entscheidende Rolle zu. Das in der Signifikation passierende Sich-Fremd-Werden der menschli-

chen Körper wird von Hegel als der folgenreichste Schritt der frühen Zivilisation gewürdigt und gebilligt. An diesem Punkt übergeht er Hölderlins Klage, obwohl er sie – vermutlich – gehört hat.

„Die Einbildungskraft hat ... in sich selber ... drei Formen, in denen sie sich entfaltet. Sie ist überhaupt das Bestimmende der Bilder. Zuerst tut sie ... weiter nichts, als daß sie die Bilder ins Dasein zu treten bestimmt. So ist sie die nur *reproduktive* Einbildungskraft. Diese hat den Charakter einer bloß formellen Tätigkeit. Zweitens aber ruft die Einbildungskraft die in ihr vorhandenen Bilder nicht bloß ... hervor, sondern bezieht dieselben aufeinander und erhebt sie auf diese Weise zu allgemeinen Vorstellungen. Auf dieser Stufe erscheint sonach die Einbildungskraft als die Tätigkeit des *Assoziierens* der Bilder. Die dritte Stufe ... ist diejenige, auf welcher die Intelligenz ihre allgemeinen Vorstellungen mit dem Besonderen der Bilder identisch setzt, somit ihnen ein bildliches Dasein gibt. Dieses sinnliche Dasein hat die doppelte Form des *Symbols* und des *Zeichens*, so daß diese dritte Stufe die *symbolisierende* und die *zeichenmachende Phantasie* umfaßt, welch letztere den Übergang zum Gedächtnis bildet" (Hegel 1970, S. 264).

Schon im Streit Hegels mit den Romantikern ist diese schöne Abfolge bestritten worden. Friedrich Schlegel hat die „Arabeske", Novalis das „Bild seiner selbst", das früheste Thema der Imagination genannt. Daß es bei Hegel in der Folge eines Prozesses erscheint, hat mit seiner Auffassung der Abstraktion zu tun, die in der Phänomenologie des Geistes, in der Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins einen späten, weil hohen Rang einnimmt. Immerhin bezeichnet er selbst den Kontrapunkt Hölderlins genau:

„Die zeichenmachende Phantasie ist der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und der Sinn, das Eigene und das Gebundensein, das Innere und das Äußere vollkommen in eins geschaffen sind ... Als die Tätigkeit dieser Einigung ist die Phantansie Vernunft ... Das Zeichen muß für etwas Großes erklärt werden. Wenn die Intelligenz etwas bezeichnet hat, so ist es mit dem Inhalte der Anschauung fertig geworden und hat dem sinnlichen Stoff eine ihm *fremde* Bedeutung zur Seele gegeben ... Die hier hervortretende Willkürlichkeit der Verbindung des sinnlichen Stoffes mit einer allgemeinen Vorstellung hat zur notwendigen Folge, daß man die Bedeutung der Zeichen erst lernen muß ... Das Zeichen ist irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; – die Pyramide, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist. Das Zeichen ist vom Symbol verschieden, einer Anschauung, deren *eigene* Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchen hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als *bezeichnend* beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung denn als symbolisierend ... Diese Zeichen erschaffende Tätigkeit kann das *produktive* Gedächtnis (die zunächst abstrakte Mnemosyne) vornehmlich genannt werden, indem das Gedächtnis ... es überhaupt nur mit Zeichen zu tun hat. Die Anschauung ... erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene zu sein. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Dasein in der Zeit" (Hegel 1970, S. 268 ff.).

Was in der Selbsterfahrung des Geistes – das ist Hegels Thema – als Konsekution vom Konkreten zum Abstrakten erscheint, mag sich in der Geschichte des Körpers genau umgekehrt abgespielt haben. Nach wie vor ist nämlich die Tatsa-

che einer frühen Abstraktheit der Zeichen, lange *vor* dem Vermögen des Konkreten, rätselhaft. Was bestimmt zum Beispiel Kinder beim ersten Zeichnen für Mensch, Tier, Baum, Haus, Boot usf. Figuren zu finden, die nicht von realen Erscheinungen abstrahiert sind, sondern eher im Gegenteil Modelle für die Wahrnehmung der Wirklichkeit abgeben? Wie läßt sich zum Beispiel die Fülle der paläolithischen Zeichen verstehen, die den „realistischen" Höhlenmalereien der Zeit nach weit vorausliegen? – In der Antwort auf solche Fragen muß man eine Korrespondenz zwischen dem beschrifteten Körper und dem Vermögen der Zahlen und Figuren annehmen, die auch heute noch keineswegs entziffert sind. Vermutlich hat sie mit der Entstehung der menschlichen Sprache zu tun und mit der kruzifizierten Grundform des Bildes des Menschen.

Literatur

ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde., 2. Aufl., Frankfurt/M. 1978. FOUCAULT, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1977. HEGEL, G. F. W.: Psychologie. Der Geist. In: Hegel, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 3 Bde., Theorie-Werkausgabe, Frankfurt/M. 1970. HOLDERLIN, F.: Sämtliche Werke (Ausgabe Hellingrath), 4. Bd., 3. Aufl., Berlin 1943. HORKHEIMER, M./ADORNO, Th. W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1971. KAMPER, D./RITTNER, W.: Zur Geschichte des Körpers, München 1976. KAMPER, D.: Tod des Körpers – Leben der Sprache. Über die Intervention des Imaginären im Zivilisationsprozeß. In: Gebauer, G. u. a.: Historische Anthropologie, Reinbek 1989. KAMPER, D./WULF, Ch.: Der Andere Körper, Berlin 1984. SCHIPPERGES, H.: Am Leitfaden der Leiber, Stuttgart 1975. ZUR LIPPE, R.: Naturbeherrschung am Menschen, Frankfurt/M. 1974.

Friedrich Cramer

Genom

Vererbung

Das Wissen darum, daß bestimmte körperliche, verhaltensmäßige und beim Menschen auch geistige Merkmale von einer Generation auf die andere übertragen werden, gehört zum Urwissen der Menschheit. Schon in der Schöpfungsgeschichte heißt es: „Ein jegliches nach seiner Art". Verwandte sehen sich ähnlich, es gibt Familienmerkmale, so die etwas skurrile Habsburger Unterlippe, die spätestens seit Karl V. und bis hinein in die Gegenwart auf Portraits dokumentiert ist. Es gibt so etwas wie einen Erbstrom. Von welchem materiellen Träger wird er getragen? Ist er unveränderlich, konstant, schicksalhaft? Diese Fragen wurden schon immer gestellt; daß sie materiell und wissenschaftlich angegangen werden, ist ein Phänomen des wissenschaftlichen Zeitalters und begann in der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Der Segen, den Jakob sich von seinem Vater Isaak widerrechtlich erschlich, war für ihn und seine Nachkommen wichtiger als biologisch lokalisierbare Erbanlagen, und dieser Segen ist vermutlich heute noch für die Kinder Israels das wichtigste „Erbgut". Ob Ödipus tatsächlich als Kind mit gefesselten Füßen im Walde ausgesetzt worden ist, oder ob er einen angeborenen, erblichen Klumpfuß hatte, mag für uns heute eine interessante akademische Frage sein, für die alten Griechen waren das Orakel und der Fluch das Entscheidende.

Die Gesamtheit aller Erbanlagen eines Lebewesens nennt man das *Genom*. Es setzt sich aus einzelnen Erbanlagen, den *Genen* zusammen. Besser sollte man sagen: Das Genom ist ein *Zusammenspiel* der Gene, denn das Genom ist nichts Statisches, es lebt genau wie der Körper, der es trägt. Man schätzt, daß der Mensch ca. 100 000 einzelne Gene trägt, mit denen er ein Leben lang „herumspielt". Bei den kleinen Colibakterien besteht das Genom aus 10 000 Genen.

Vererbt oder erworben?

Gewisse Grundmuster und Grundeigenschaften eines Organismus sind im Genom festgelegt. Die äußere Gestalt kann jedoch weitgehend variiert werden. Schon eine Pflanze, die kein koordinierendes Zentralnervensystem und relativ wenige Rückkopplungsmechanismen besitzt, wird nach dem Licht hinwachsen, d. h. ihre Gestalt wird je nach Standort verschieden sein. Eine einzelne Fichte auf einer Wiese ist breit und ausladend, ein Fichtenstamm im forstlich genutzten Walde wächst lang aufgeschossen in die Höhe und verliert seine unteren Äste. Beide sind Fichten der gleichen Spezies. Die Spezies Fichte ist im Genom eindeutig festgelegt, die Wuchsform ist *epigenetisch*. Das soll an zwei Beispielen erläutert werden, dem Gehirn und dem Immunsystem.

Das Gehirn ist ein menschliches Organ, das unabhängig vom Intelligenzquotienten, dem Ausbildungsgrad, spezieller mathematischer oder musikalischer Begabung, bei jedem Menschen die gleiche Struktur und etwa die gleiche Anzahl von Nervenzellen, nämlich 10^{12} Neuronen besitzt. Auch in seiner sonstigen Form, der Lappenstruktur, der Aufteilung in rechte und linke Hirnhälfte, in Vorderhirn, Stammhirn, Hirnrinde usw. ist jedes Gehirn der Spezies *homo sapiens* gleich. Die Hirnentwicklung ist im Genom des Menschen festgelegt. Was aber aus diesem Organ wird, bzw. werden kann, vollzieht sich epigenetisch. Das Gehirn ist ein Instrument, auf dem der Geist spielen kann, aber das Spielen muß gelernt sein. Wenn man es versäumt, dieses Instrument frühzeitig zu benutzen, sind bestimmte Ausfälle wie Hospitalismus oder das Kaspar-Hauser-Syndrom die Folge. Entsprechende Neuronen werden beim Lernen über synaptische Verbindungen miteinander verschaltet und „lernen" bestimmte Abläufe: Riechen, Gehen, Sehen, Hören, Sprechen, Schreiben, Musik machen, Mathematikaufgaben lösen. Diese Verschaltungen werden erst auf Anforderung hergestellt, und wenn die Anforderungen nicht kommen, verkümmern die entsprechenden Neuronen endgültig. Berühmt ist der Sperrysche Versuch: Wenn man kleine Katzen, während sie etwa 14 Tage nach der Geburt die Augen öffnen und das Sehen erlernen, in Räumen aufzieht, die nur senkrechte Striche aufweisen und keine waagerechten, so können sie nach einem Monat in dem entsprechenden Käfig nie mehr im Leben lernen, was waagrecht ist. Die epigenetische Prägung des Organs Gehirn muß zu bestimmten, in der Entwicklung dafür vorgesehenen Zeiten erfolgen.

Das Immunsystem umfaßt einige Dutzend Erbanlagen und befähigt den Organismus, Antikörper gegen fremde Eindringlinge bakterieller oder viraler Art, oder gegen Fremdstoffe zu erzeugen. Die Zahl der möglichen Schädlinge oder Fremdstoffe ist unbegrenzt groß. Es wäre unmöglich, in einem begrenzten Organismus eine unbegrenzte Anzahl von Antikörpern bereitzuhalten. Das Immunsystem besteht in der Potenz des Körpers, eine Vielzahl solcher Antikörper je nach Bedarf zu erzeugen. Ein Antikörper, z. B. ein Gammaglobulin, besteht aus zwei Teilen, einem genetisch genau festgelegten konstanten Teil und einem epigenetisch festlegbaren variablen Teil, der den jeweils neuen Eindringling spezifisch erkennt und unschädlich macht. Im Immunsystem können Eiweißstoffe lernen, welche Gestalt sie annehmen müssen, um den Eindringling zu vernichten. Wie dieses Lernen vor sich geht, ist ein komplizierter Prozeß, der hier nicht erläutert werden kann, aber jedenfalls ist die Immunabwehr das Lernen von Eiweißmolekülen, sich der Strategie des Gegners anzupassen. Manche Mikroorganismen sind noch raffinierter als das raffinierte Immunsystem und lernen, dieses zu überlisten, z. B. der Aids-Virus (AIDS = Acquired Immune Deficiency Syndrom).

Die Mendelschen Gesetze

Das Wissen von Vererbungsregeln gehört zum anthropologischen Grundwissen, sonst hätten unsere Vorfahren keine Nutzpflanzen und Haustiere züchten können. Die Verwissenschaftlichung dieses Wissens begann Mitte des vorigen Jahrhunderts mit der Entdeckung der Vererbungsgesetze durch Gregor Mendel (1822-1884), der das Konzept einführte, daß Erbanlagen, Gene, entweder ganz oder gar nicht weitergegeben werden. Die Farbe Rot der Erbsenblüte ist entweder vorhanden, oder sie ist nicht vorhanden (dann bleibt die Blüte weiß). Die

rosa Blüten sind eine Mischung der doppelt vorliegenden Erbanlage, aus der dann das Reinweiß und das Reinrot wieder herausgekreuzt werden können. Mendel hat damit den Begriff Gen (wenn auch nicht das Wort) geschaffen, und damit eine unteilbare Einheit für die Erbanlagen konzipiert. Ein Gen ist so etwas wie das Atom der Vererbung, „Atom" hier im alten Sinne als unteilbar gemeint. Jetzt ließen sich durch Zusammensetzen und Entmischen die Genome der einzelnen Organismen aufschlüsseln und die Erbgänge wissenschaftlich verfolgen. Das Genom setzt sich aus den unteilbaren Genen zusammen, so wie sich eine komplizierte chemische Verbindung aus den unteilbaren Atomen zusammensetzt.

Charles Darwin

Charles Darwin hat in seiner „Entstehung der Arten" 1857 ein einleuchtendes und auch glänzend geschriebenes Konzept vorgelegt, wie man die Entstehung der Arten verstehen kann: *Da viel mehr Einzelwesen jeder Art geboren werden, als leben können, und da infolgedessen der Kampf ums Dasein dauernd besteht, so muß jedes Wesen, das irgendwie vorteilhaft von den anderen abweicht unter denselben komplizierten und oft sehr wechselnden Lebensbedingungen bessere Aussicht für das Fortbestehen haben und also von der Natur zur Zucht ausgewählt werden. Nach dem Prinzip der Vererbung hat dann jede durch Zuchtwahl entstandene Varietät die Neigung, ihre neue veränderte Form fortzupflanzen.* Darwin erklärt sowohl die Variabilität, die Entfaltung der Evolution, als auch die daraus folgende Gemeinsamkeit des Lebendigen. *Organe in rudimentärem Zustand beweisen deutlich, daß sie ein früherer Stammvater noch völlig entwickelt besaß, was in manchen Fällen eine ungeheure Menge von Abänderungen bei den Nachkommen voraussetzt. In ganzen Klassen sind verschiedene Gebilde nach demselben Grundplan geformt, und auf einer sehr frühen Entwicklungsstufe gleichen die Embryonen einander vollkommen. Ich kann deshalb nicht daran zweifeln, daß die Theorie der Abstammung mit Modifikationen alle Glieder derselben großen Klasse oder desselben großen Reiches umfaßt. Ich glaube, daß die Tiere von höchstens vier oder fünf Vorfahren abstammen, die Pflanzen von derselben oder noch kleineren Anzahl.* Alles, was die biologische Wissenschaft in den letzten 140 Jahren getan hat, ist, dieses Darwinsche Konzept experimentalwissenschaftlich aufzuarbeiten.

Die Chromosomen

Anfang dieses Jahrhunderts konnte man den Beweis führen, daß die Gene auf den Chromosomen der Zellkerne lokalisiert sind, daß also die Chromosomen das Genom darstellen. Die Chromosomen – beim Menschen 48 – sind hochstrukturierte Gebilde im Zellkern, die aus Eiweiß und vor allem aus Nukleinsäure bestehen, einer hochmolekularen Substanz, die Stickstoff und Phosphor enthält. 1944 gelang es dann Avery bei Bakterien nachzuweisen, daß die Nukleinsäure tatsächlich der Träger der Vererbung ist. Aber zu dieser Zeit war die chemische Struktur der Nukleinsäure noch weitgehend unerforscht, und es blieb rätselhaft, wie ein solches Molekül Gene oder gar das ganze Genom enthalten könne. Die Aufklärung der Struktur und Funktionsweise von Desoxyribonukleinsäure (DNS) verdankt man vor allem der Tätigkeit von zwei Forschergruppen, einmal den sorgfäl-

tigen Analysen von E. Chargaff, der auf die bemerkenswerte Tatsache stieß, daß die Basenverhältnisse von Adenin und Thymidin und von Guanosin und Cytosin in einer einheitlichen Nukleinsäure sich stets wie 1 : 1 verhielten, vor allem aber dem genialen Strukturvorschlag von Watson und Crick, die 1953 ihren Artikel über die *Doppelhelix* in „Nature" publizierten, der das Zeitalter der Molekularbiologie eröffnete. Denn nun konnten Biologie und Genetik auf einzelne Moleküle zurückgeführt werden. DNS ist recht einfach zu isolieren und chemisch rein darzustellen. Man kann sogar leicht sichtbar machen, daß diese Moleküle tatsächlich Riesenmoleküle, lange Ketten sind. Reine, nicht gebrochene DNS zieht lange Fäden, die, wenn sie makroskopisch sichtbar sind, freilich nicht einzelne Moleküle, sondern Milliarden von Molekülen sind. Solche DNS-Fäden kann man leicht aus einer Lösung im Reagenzglas herausziehen und um einen Glasstab wickeln. Der Faden der Nukleinsäure kann im Elektronenmikroskop noch gerade sichtbar gemacht werden. DNS ist etwa 2,5 x 10^{-6} mm dick und beim Menschen insgesamt 990 mm lang, hat also ein Länge/Dicke-Verhältnis von 1 : 1 Milliarde, sie ist wirklich ein Informations*band*. Wäre die DNS so dick wie ein dünner Bindfaden (etwa 1 mm), so wäre sie tausend Kilometer lang.

Auf dem molekularen Informationsband der DNS sind nun die chemischen Zeichen A (=Adenin), G (=Guanin), T (=Thymidin) und C (=Cytidin) so eingebaut, daß sie eine Schrift ergeben, die freilich nur formelmäßig wiedergegeben werden kann, denn „sehen" kann man in diesem Größenbereich nicht. Es gibt heute raffinierte chemische Methoden, mit deren Hilfe man DNS „sequenzieren", d. h. die Sequenz richtig lesen kann. Eines der anspruchsvollsten Projekte unserer Zeit ist es, das gesamte menschliche Genom zu sequenzieren (*human genome project*).

Die DNS – und das war die geniale Idee von Watson und Crick – bildet eine komplementäre Doppelhelix, in der sich immer A und T sowie G und C gegenüberstehen. In dieser Struktur ist es bereits angelegt, daß diese sich bei der Zellteilung verdoppeln kann, denn es ist ja ein Haupterfordernis des genetischen Speichers, daß er bei der Zellteilung richtig kopiert wird, so daß jede der Tochterzellen die gleiche genetische Information erhält. Bei der Replikation dröselt sich der Doppelstrang auf und synchron wird dabei auf jedem der Einzelstränge eine komplementäre Ergänzung zum neuen mit dem vorigen identischen Doppelstrang erzeugt. Während der Dauer einer Zellteilung (20 – 80 Minuten) wird also die molekulare Bibliothek von 1000 Bänden (das entspricht etwa der Länge der Nukleinsäure) fast fehlerfrei kopiert. Die Kopien sind aber nicht vollständig fehlerfrei, und die wenigen auftretenden Fehler (Mutationen) sind entscheidend für die Dynamik des Lebens. Die minimale Ungenauigkeit beim Kopieren – pro Kopiervorgang aller 10^{10} Zeichen wird weniger als ein Fehler gemacht – ermöglicht die Variabilität der Arten und die Evolution. Der „Fehler" wirkt sich im dynamischen Gesamtgeschehen des Lebens positiv aus.

Vom Gen zum Protein

Die DNS ist nicht der Organismus; sie ist nur die Information für einen Organismus, der Bauplan. Genausowenig wie man Musik hören kann, wenn man sich eine Tonbandcassette ans Ohr hält, ebensowenig bedeutet die DNS für sich genommen eine lebende Struktur. Zur Umsetzung des Plans in eine tatsächliche Struk-

tur, in eine *Gestalt*, oder in ein Werk der Tonkunst, bedarf es eines Decodierkopfes und eines Synthesizers. Bei den einzelnen Schritten der Eiweißsynthese (Proteinbiosynthese) sind die Mechanismen inzwischen weitgehend geklärt. Proteine setzen sich aus zwanzig Aminosäuren zusammen, die in der genau vorgesehenen Weise aneinander geknüpft werden müssen, damit das richtige Protein herauskommt. Die DNS enthält in Form des genetischen Codes diese Übersetzungsanleitung, die Bauanleitung für den Einbau der zwanzig Aminosäuren. Nach einem komplizierten biochemischen Schema wird die Information der Nukleinsäure abgegriffen und in Proteinsequenz übersetzt. Diese Übersetzungsmaschine, die in der Zellstruktur des Ribosoms besteht, kann man inzwischen weitgehend verstehen, sie arbeitet mit höchster Präzision, so daß im allgemeinen fehlerfreie Proteine dabei herauskommen. Diese Maschine übersetzt sklavisch korrekt den in der DNS vorgegebenen Code; wenn dieser falsch ist, wird eine falsche Aminosäure in das betreffende Protein eingebaut. Auf diese Weise lassen sich viele Erbkrankheiten verstehen, im Protein ist ein systematischer Fehler vorprogrammiert, dadurch werden alle Proteine dieses Typs falsch. Beispielsweise ist bei der Bluterkrankheit der Gerinnungsfaktor 9 falsch, das Blut kann nicht gerinnen, bei der Beta-Thallassämie hat das Hämoglobin einen systematischen Fehler und kann den Organismus nicht richtig mit Sauerstoff versorgen usw.

Künstliche Genveränderungen

Eine Änderung oder der Austausch eines Gens hat zur Voraussetzung, daß die Nukleinsäure des künftigen Organismus aus der Keimzelle oder Eizelle herauspräpariert, chemisch verändert und wieder eingesetzt wird. Das ist bei Mäusen möglich, und so verschieden sind Mäuse und Menschen nun einmal nicht, so daß das prinzipiell auch bei Menscheneiern möglich sein müßte. Technische Voraussetzung ist dabei, daß man mit der Eizelle im Reagenzglas experimentieren kann; das ist im Zeitalter des „Retortenbabys" leicht möglich, denn bei der extrakorporalen Befruchtung findet ja der Vorgang im Reagenzglas statt. Wie weit darf man da gehen?

Angenommen, man sähe in bestimmten, genau definierten Fällen, zum Beispiel beim Vorliegen der Bluterkrankheit, die ethische Voraussetzung für eine Veränderung des menschlichen Genoms, für eine Gentherapie, als gegeben an, dann wird das in den nächsten Dekaden auch technisch möglich werden. Nukleinsäure kann aus Zellen ausgeschleust werden, sie ist chemisch genügend stabil, so daß man an dem isolierten Makromolekül gezielte Veränderungen vornehmen kann. Die Instrumente sind vorhanden, um die kranken Abschnitte herauszuschneiden, durch gesunde zu ersetzen und diese an der richtigen Stelle einzuschweißen – alles vielfach mit dem Nobelpreis für Medizin gekrönte Methoden. An Bakterienzellen kann man das heute in jedem biologischen Großpraktikum in zwei Wochen lernen. Man wird an menschlichen Zellen bald das gleiche mit dem gleichen Sicherheitsgrad durchführen können.

Die ethische Frage bleibt aber: Ist das erlaubt? Diskutieren wir ein Beispiel: die Bluterkrankheit. Die Gefährdungen in den Familien, wie in den europäischen Herrscherhäusern, sind meist bekannt. Bei Frauen tritt die Krankheit phänotypisch nicht in Erscheinung wegen ihres 100% diploiden Genoms, sie können die Krankheit aber mit 50% Wahrscheinlichkeit weitervererben. Nehmen wir an, es

ließe sich an einer soeben befruchteten Eizelle feststellen, ob diese männlich ist. Im Prinzip ist das heute schon möglich. Bei einer Gefährdung von 50% könnte es gerechtfertigt erscheinen, einen Genaustausch auf Verdacht vorzunehmen. Die Eizelle wird durch Kühlen in ihrer Entwicklung gestoppt, der krankhafte Genabschnitt herausgeschnitten.

Durch Hybridisierung wird die krankhafte Stelle ausgewechselt. Die reparierte Nukleinsäure wird wieder eingeschleust, in den Zellkern eingesetzt, die Zelle zum Weiterwachsen und Teilen gebracht und schließlich wieder in den mütterlichen Organismus zurückversetzt. Dort wird das Kind ausgetragen. Wenn diese Operation erfolgreich war, ist das Kind geheilt. Ich möchte betonen, daß das zwar heute noch nicht möglich ist, aber durchaus keine Utopie darstellt. Auf den ersten Blick sieht man kein eindeutiges ethisches Argument gegen eine solche Gentherapie, auch wenn sie mit Risiken wie Absterben oder Mißbildung des Embryos verbunden ist. Das ist schließlich bei jeder Operation der Fall. Der Eingriff wird ja in diesem Falle in der Hoffnung vorgenommen, die Lebenschancen – und das heißt auch die Persönlichkeitsrechte und Entfaltungsmöglichkeiten – des künftigen Lebewesens zu verbessern. Wenn diese Hoffnung berechtigt und die Erwartung begründet ist, müßte man eine solche Operation sogar durchführen. Wäre nicht alles andere eine Vernachlässigung der ärztlichen Fürsorgepflicht?

Aber sofort muß ich mir selbst widersprechen. Wir sehen durch die Verfeinerung der wissenschaftlichen Möglichkeiten, daß die Eigenschaften der künftigen und zu schützenden Persönlichkeit bereits im Embryo in ihren Elementen vollständig ausgebildet sind. Nicht nur die Fähigkeit (oder Unfähigkeit) zur Blutgerinnung, sondern alle anderen Fähigkeiten sind in ihren Elementen vorhanden: Atmen, Sehen, Hören, Fühlen, Denken und Bewußtsein. Der Embryo ist in molekularer, gentechnologischer Vergrößerung gar kein Embryo, sondern ist die Persönlichkeit – nur gleichsam schlafend in einem neunmonatigen Heilschlaf.

Der Embryo ist, obwohl seine körperliche Gestalt noch nicht voll ausgeprägt ist, bereits das gesamte Ensemble seiner künftigen persönlichen Eigenschaften, definiert durch seine Gene. An diesem Ensemble darf man nichts verändern, ohne die nicht nur virtuellen, sondern realen Personalrechte des Menschen zu verletzen. Denn die „molekulare" Vergrößerung zeigt uns ohne jeden Zweifel, daß hier alles schon vorhanden ist. In früheren Zeiten, die in ihrer biologischen Erkenntnis noch nicht so weit fortgeschritten waren, durfte man vielleicht den Embryo als ein Klümpchen Fleisch betrachten, ungeordnet, seelenlos, zufällig, aus dem sich erst allmählich, etwa unter dem Einfluß des Mutterleibes oder der Erziehung, die Persönlichkeit entwickelte. Das ist falsch. Die Persönlichkeit ist vom Stadium der befruchteten Eizelle an nicht nur angelegt, sondern real vorhanden. Aufgrund der wissenschaftlichen Sacherkenntnis muß man zu diesem Standpunkt kommen. Daraus folgt, daß jede genetische Manipulation an den Keimzellen oder am Embryo genauso unmoralisch ist wie ein erzwungener medizinischer Eingriff an einem mündigen Menschen während des Schlafes oder in tiefer Betäubung. Das deutsche „Embryonen-Schutz-Gesetz" trägt dieser Einstellung Rechnung. Es ist nur zu hoffen, daß der Gesetzgeber trotz scheinbar verlockender Möglichkeiten auch in Zukunft hier hart bleibt.

Ganz anders liegt die Situation bei Tier und Pflanze, hier kann natürlich die human-ethische Argumentation nicht herangezogen werden. Gentechnische Anwendungen auf Tier und Pflanze sind verbesserte Züchtungsverfahren – mehr nicht. Man könnte freilich Argumente des Tierschutzes und des Naturschutzes ge-

gen Gentechnik heranziehen. Aber diese bleiben unglaubwürdig, solange man Tiere in Schlachthäuser treibt und Getreidefelder aberntet.

Noch ein Wort zu den häufig und meist irrational beschworenen Gefahren der Gentechnik für Mensch und Umwelt, etwa, daß „Killerbakterien" aus Labors entweichen, daß Riesenunkräuter eine ganze Flora und Fauna vernichten könnten. Solche Gefahren sind in jeder Hinsicht geprüft worden, die Gefährdungen sind praktisch Null oder jedenfalls nicht größer als die beim normalen bakteriologischen Arbeiten, wie es seit Pasteur und Koch in jedem bakteriologischen und Hygiene-Institut von Fachkräften unter Beachtung der gesetzlichen Vorschriften durchgeführt wird. Insofern hätte das Anfang der 90er Jahre verabschiedete Gentechnikgesetz eine ideale Ergänzung der einschlägigen, hundert Jahre alten Seuchengesetze sein können, wahrscheinlich hätte deren Novellierung genügt. Statt dessen ist ein monströses, irrationale Ängste suggerierendes, in seiner Kompliziertheit kaum einzuhaltendes Gesetz in Deutschland verabschiedet worden, das das Arbeiten mit diesen effizienten modernen Methoden fast unmöglich macht und diese moderne Technik aus dem High-Tech-Land Bundesrepublik vertreibt.

Dabei ist eines sicher. Wenn es je ein Mittel gegen AIDS geben wird (was zu hoffen ist), wenn ein Impfschutz gegen Hepatitis gefunden wird, wenn Organtransplantationen erfolgreicher werden sollen, wenn Einsichten in die Funktion und Fehlfunktion unseres Gehirns erfolgen, wenn Krebs mit mehr Erfolg bekämpft werden soll, so wird das nur mit Hilfe der Gentechnik möglich sein.

Das Genom ist ein rückgekoppeltes Netzwerk von Genen

Jedes Gen programmiert und codiert ein bestimmtes Protein, und deren gibt es beim Menschen vielleicht 100 000. Aber das genügt noch nicht für ein Funktionieren des Genoms. Das Genom enthält auch das Programm für die Programme. Nicht jedes Gen darf zu jeder Zeit angeschaltet sein und die Produktion „seines Proteins" steuern. Man spricht von der „Ein-Gen-ein-Protein-Hypothese", es müßte richtig heißen: Ein Gen steuert ein Protein zur richtigen Zeit am richtigen Ort. Die Koordinierung eines solchen Netzwerkes ist noch weitgehend unverstanden. Sie kann am besten untersucht werden in der Embryologie, d. h. beim Entstehen und bei der Differenzierung eines Organismus, der Morphogenese, in der ja nach und nach die einzelnen Zellgruppen verschiedene Aufgaben, d. h. auch verschiedene synthetische Aufgaben erhalten. Das Abrufen der DNS-Information muß programmiert werden. Besonders gut ist die Morphogenese, die Gestaltbildung, bei der Taufliege *Drosophila* genetisch untersucht worden. Fällt ein bestimmtes Morpho-Gen aus, so wachsen dem Insekt nur Stummelflügel, oder in einem anderen Falle wächst ihm auf den Antennen (= Fühlern) ein zusätzliches Beinpaar. Die Morphogene sind in sogenannten Homöoboxen zusammengefaßt, die letztlich die „Gestalt" des Insekts bestimmen, aber doch nicht in einer streng linearen Kausalkette. In den einzelnen Bifurkationen des embryonalen Wachstums ist ein gewisses „Spiel" möglich, es können Varianten auftreten. Einzelne Schritte des Embryonalwachstums sind besonders empfindlich gegenüber Störungen: Dort können kleine Ursachen große Wirkungen entfalten, wie sie für das deterministische Chaos in Bifurkationssystemen typisch sind. So ist die schlimme Wirkung von Contergan oder Röteln in einem ganz engen Zeitfenster der Schwangerschaft zu erklären.

Das Hauptobjekt dieser Forschung ist die kleine Taufliege, an der man die morphogenetischen Prinzipien aufzuklären hofft, die dann auch für höhere Organismen Geltung haben sollten. Es darf als ein großer wissenschaftlicher Erfolg angesehen werden, daß Christiane Nüsslein-Volhard die Segmentbildung bei Insektenlarven im Detail als einen diskontinuierlichen biochemischen Prozeß erklären konnte, der von mehreren Genen in genau abgestimmter zeitlicher Reihenfolge kontrolliert wird. Die Segmente des Insektenkörpers sind gewissermaßen eine chemische „Stehende Welle", eine metabolische Resonanz. Damit erweist sich das ganze genetische System als ein hochkompliziertes Netzwerk, in dem man unmöglich sagen kann, was steuert und was gesteuert wird, alles hängt mit allem zusammen. Damit zeigt sich einmal mehr, daß die aus der Klassischen Physik stammende Epistemologie auf die Biologie nicht ohne weiteres übertragen werden kann. Begriffe wie *Ursache-Wirkung*, *Ganzheit* oder *Gestalt* stehen zur Diskussion.

Literatur

CRAMER, F.: Chaos und Ordnung – die komplexe Struktur des Lebendigen, Frankfurt/M. 1993. CRAMER, F.: Der Zeitbaum. Grundlegung einer allgemeinen Zeittheorie, Frankfurt/M. 1994. CRAMER, F.: Möglichkeiten und Grenzen von Genforschung und Gentechnik. In: Daecke, S. M./Hennig, K. (Hg.): Verantwortung in der Technik, Mannheim 1993, S. 83-97. DARWIN, Ch.: Die Entstehung der Arten, Stuttgart 1963. EDELMAN, G. M.: Unser Gehirn – ein dynamisches System, München 1993. NUSSLEIN-VOLHARD, Ch.: Jahrbuch der Max-Planck-Gesellschaft 1990, München/Göttingen 1991, S. 175-178. SINGER, M./BERG, P.: Gene und Genome, Heidelberg 1992.

Gerhard Roth

Gehirn

Das menschliche Gehirn ist wie alle Gehirne im wesentlichen aus Nervenzellen, *Neurone* genannt, aufgebaut. Davon enthält es nach neueren Schätzungen zwischen 100 Milliarden und 1 Billion. Die Funktion der Nervenzellen besteht in der Aufnahme, Verarbeitung und Fortleitung neuroelektrischer und neurochemischer Signale. Nervenzellen besitzen einen Dendritenbaum, welcher der Aufnahme neuronaler Erregung und ihrer Weiterleitung zum Zellkörper dient. Ein Fortsatz, Nervenfaser oder *Axon* genannt, leitet die neuronale Erregung von der Nervenzelle fort. Axone bündeln sich häufig zu Faserzügen, mit denen Gehirngebiete untereinander in Verbindung stehen. Nervenzellen haben über *Synapsen* miteinander Kontakt. Eine Nervenzelle ist der Ort gewaltiger Konvergenz und Divergenz von Erregung; sie kann mit hundert, tausend oder gar zehntausend anderen Nervenzellen über Synapsen verbunden sein und selbst wieder an dieselbe Zahl von Nervenzellen ihre Erregung abgeben. Nervenzellkörper gruppieren sich im Gehirn häufig zu kompakten Gebilden, *Kerne* genannt, zusammen, die sich von den umgebenden Faserschichten deutlich abheben.

Der Aufbau des menschlichen Gehirns folgt dem Grundaufbau des Gehirns der Landwirbeltiere. Dieses besteht aus fünf Teilen, und zwar von hinten nach vorn: dem verlängerten Mark (Medulla oblongata), dem Kleinhirn (Cerebellum), dem Mittelhirn (Mesencephalon), dem Zwischenhirn (Diencephalon) und dem Endhirn (Telencephalon). Bei Vögeln und Säugetieren kommt zwischen Medulla oblongata und Mittelhirn die Brücke (Pons) hinzu. Durchzogen wird das Gehirn von Hohlräumen, Ventrikel genannt, von denen die ersten beiden in der linken und rechten Großhirnhälfte liegen, der dritte im Zwischenhirn und der vierte als „Rautengrube" in Brücke und Verlängertem Mark.

Das *Verlängerte Mark* ist die direkte Fortsetzung des Rückenmarks. Es ist der Ort des Ein- und Austritts des neunten bis zwölften Hirnnervenpaars (Nervus glossopharyngeus, Nervus vagus, Nervus accessorius, Nervus hypoglossus) und enthält die sensorischen und motorischen Kerngebiete dieser Nerven. Die Kerne der genannten und weiter vorn liegenden Hirnnerven werden umgeben von einer lockeren Ansammlung von Zellen und Kernen, der *Formatio reticularis*, die sich von hier bis zum vorderen Mittelhirn zieht und an der Kontrolle lebenswichtiger Körperfunktionen wie Schlafen und Wachen, Blutkreislauf und Atmung sowie von Aufmerksamkeits- und Bewußtseinszuständen beteiligt ist.

Unter dem Kleinhirn, getrennt durch den vierten Ventrikel, liegt die *Brücke*. Sie beinhaltet die Kerne des fünften, sechsten, siebten und achten Hirnnerven (Nervus trigeminus, Nervus abducens, Nervus facialis und Nervus stato-acusticus). Hier finden sich nachgeschaltete sensorische Kerne, auf- und absteigende Fasertrakte und die sogenannten Brückenkerne, in denen von der Großhirnrinde kommende Fasern auf ihrem Weg zum Kleinhirn umgeschaltet werden. Ebenfalls

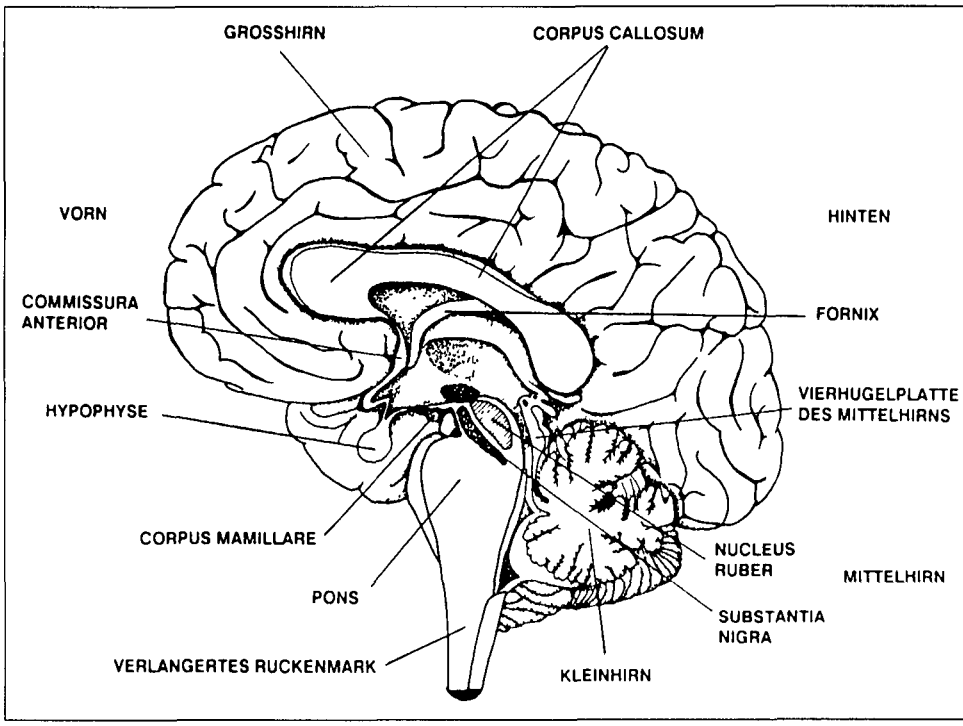


Abb. 1: Längsschnitt durch das menschliche Gehirn. Die Abbildung zeigt die Innenseite der rechten Großhirnhälfte. Der Balken (Corpus callosum) und die übrigen Teile des Gehirns sind in der Mitte durchtrennt.

in der Brücke sind Kerne der Formatio reticularis angesiedelt, nämlich der Locus coeruleus, die Raphe-Kerne und die parabrachialen Kerne.

Das *Mittelhirn* ist beim Menschen verhältnismäßig klein. Es gliedert sich in einen oberen Teil, das *Mittelhirndach* (Tectum oder Vierhügelplatte), und einen unteren Teil, das *Tegmentum*. Die Vierhügelplatte besteht aus den vorderen (Colliculi superiores) und hinteren Hügeln (Colliculi inferiores). Bei Fischen, Amphibien und Reptilien ist das Tectum das wichtigste sensorische, insbesondere visuelle und auditorische Integrationszentrum. Obwohl bei Vögeln und Säugern (einschließlich des Menschen) sogenannte „höhere" Leistungen im visuellen Cortex ablaufen, spielen die vorderen Hügel auch hier eine wichtige Rolle bei visuell und auditorisch ausgelösten Blick- und Kopfbewegungen und bei gezielten Hand- und Armbewegungen und entsprechenden Aufmerksamkeitsleistungen. Die hinteren Hügel sind ein auditorisches Zentrum.

Das *Tegmentum* des Mittelhirns enthält die Kerne des dritten (Nervus oculomotorius) und vierten Hirnnerven (Nervus trochlearis), beides Augenmuskelnerven; außerdem enthält es durchziehende Fasertrakte, vor allem die von der Großhirnrinde zum Rückenmark ziehende Pyramidenbahn, welche die Feinmotorik der Hände steuert. Ebenso finden sich hier Zentren des sogenannten extrapyra-

midalen Systems, das für die Grobmotorik und automatisierte Bewegungen wichtig ist; hierzu gehören der Nucleus ruber („roter Kern") und die Substantia nigra („schwarze Substanz"). Um den das Mittelhirn durchziehenden Hohlraum („Aquädukt") herum liegt das „zentrale Höhlengrau", das mit Schmerzempfindung und der Verarbeitung schädlicher Reize und sonstiger stark emotionsbegleiteter Zustände zu tun hat und ein Teil des limbischen Systems ist (s. dort).

Das *Kleinhirn* besitzt beim Menschen wie bei den meisten Säugetieren eine beträchtliche Größe. Es ist in einen mittleren Teil, Wurm (Vermis), seitliche Hemisphären und einen ventralen Anhang, Flocculus und Nodulus, gegliedert. Flocculus und Teile des „Wurmes" bilden das *Archicerebellum*, das eng mit dem Gleichgewichtssystem und der Steuerung von Augenfolgebewegungen verbunden ist. Andere Teile des Wurmes bilden das *Palaeocerebellum*, welches über das Rükkenmark Eingänge von den Muskelspindeln erhält. Die Hemisphären bilden das *Neocerebellum*; es ist über die Brückenkerne eng mit der Großhirnrinde verbunden und an der Steuerung der feinen Willkürmotorik beteiligt. Das Cerebellum besitzt eine stark gewundene Rinde (Cortex cerebelli). Das Kleinhirn ist an der Feinregulierung der Muskeln beteiligt. Es empfängt Erregungen vom Gleichgewichtssystem, den Muskelspindeln, den Hautsinnesrezeptoren, dem Auge und dem Ohr. Es ist ein wichtiger Ort motorischen Lernens, ist aber auch an kognitiven Leistungen und Sprache beteiligt, allerdings ohne daß uns dies bewußt ist.

Das Zwischenhirn besteht aus Epithalamus, dorsalem Thalamus, ventralem Thalamus und Hypothalamus. Der Epithalamus enthält u. a. die Habenula, ein Schaltsystem für Geruchsinformationen, und die Epiphyse, die bei vielen Wirbeltieren an der Steuerung des Tag-Nacht-Rhythmus beteiligt ist. Beim Menschen hat sie offenbar nur für die Entwicklung der Sexualorgane eine Bedeutung.

Der dorsale Thalamus ist ein Konglomerat aus funktional sehr unterschiedlichen Kernen und Kerngebieten. Er ist mit der Hirnrinde durch den Stabkranz (Radiatio thalami) verbunden. Traditionell werden die Kerne und Kernbereiche des dorsalen Thalamus eingeteilt in „spezifische", pallio-thalamische Kerne und „unspezifische", trunco-thalamische Kerne.

Pallio-thalamische Kerne sind Umschaltkerne, die Eingänge von subcorticalen Zentren besitzen und ihrerseits mit eng umgrenzten Hirnrindengebieten in rücklaufender Verbindung stehen. Innerhalb dieser Kerne unterscheidet man die anteriore, die mediale und die laterale Kerngruppe, das Pulvinar, den medialen Kniehöcker und den lateralen Kniehöcker.

Der Hauptkern der *anterioren Kerngruppe*, der Nucleus anterior thalami, ist eine Schaltstelle des limbischen Systems (s. unten) und hat dementsprechend mit Verhaltensplanung und emotionaler Verhaltenssteuerung und -bewertung zu tun. Dasselbe trifft für die *mediale Kerngruppe* zu, deren Kerne wechselseitige Verbindungen insbesondere zum Frontallappen der Großhirnrinde haben. Die *laterale Kerngruppe* wird im Gegensatz zu den „limbischen" anterioren und medialen Kernen als „somatische" Kerngruppe des Thalamus angesehen, denn hier enden in den ventralen Kernen Sinnesempfindungsbahnen aus dem Körper und werden auf Faserzüge zur Großhirnrinde umgeschaltet.

Das *Pulvinar* („Kissen") ist die größte thalamische Kerngruppe. Es spielt bei der visuellen und auditorischen Aufmerksamkeitssteuerung eine Rolle, hat aber auch mit Sprache und symbolischem Denken zu tun. Der *mediale Kniehöcker* (Corpus geniculatum mediale), der sich nach hinten an das Pulvinar anschließt, ist die thalamische Umschaltstation in der Hörbahn. Er erhält Eingänge aus dem

Colliculus superior und inferior und projiziert zu den Heschlschen Querwindungen, dem primären auditorischen Cortex (s. u.). Der *laterale Kniehöcker* (Corpus geniculatum laterale) ist die visuelle Umschaltstation für Fasern des Sehnerven (Nervus opticus). Er ist rückläufig mit der primären Sehrinde (A17) verbunden.

Die *trunko-thalamischen* Kerne projizieren im Gegensatz zu den pallio-thalamischen eher diffus zum Cortex. Zu ihnen gehören die intralaminären Kerne, die den allgemeinen Aktivitäts- und Motivationszustand des Gehirns beeinflussen und mit dem limbischen System verbunden sind.

Der *Hypothalamus* (einschließlich präoptische Region und Mamillarkörper) ist ein Regulationszentrum für vegetative Funktionen wie Atmung, Herzschlag, Kreislauf, Nahrungs- und Flüssigkeitshaushalt und Wärmehaushalt und steuert überlebenswichtiges Verhalten wie Flucht, Abwehr, Fortpflanzung, Nahrungsaufnahme und Biorhythmen. An den Hypothalamus schließt sich die Hirnanhangsdrüse (Hypophyse) an, die den Hormonhaushalt des Körpers steuert.

Das *Großhirn* oder *Endhirn* (Telencephalon) umfaßt beim Menschen ca. 80 % des Gesamtgehirns. Es gliedert sich in die *Basalganglien* und die *Hirnrinde* (Cortex). Die Basalganglien bestehen aus dem *Corpus striatum* („Streifenkörper", auch einfach Striatum genannt) und dem *Globus pallidus* („bleicher Körper", auch einfach Pallidum genannt). Das Striatum gliedert sich wiederum in den Nucleus caudatus („geschweifter Kern", auch einfach Caudatum genannt), das Putamen und den Nucleus accumbens. Das Putamen ist eine große, kompakte Struktur, die seitlich vom dorsalen Thalamus tief im Innern des Vorderhirns liegt und vom Nucleus caudatus „umrundet" wird. Zwischen beiden bestehen stegartige Verbindungen, durch deren Zwischenräume Fasern des „Stabkranzes" zwischen Thalamus und Cortex hindurchziehen. Dem Kopf des Nucleus caudatus ist der Nucleus accumbens angegliedert. Dorsales und ventrales Striatum haben unterschiedliche Funktionen. Das dorsale Striatum erhält Eingänge vom gesamten Neocortex, von intralaminären und ventralen Thalamuskernen sowie von der Substantia nigra. Es ist vor allem mit Handlungsplanung und Verhaltenssteuerung befaßt und wird auch „somatisches" Striatum genannt. Das ventrale Striatum umfaßt den ventralen Teil von Caudatum und Putamen und den Nucleus accumbens. Es erhält Eingänge vor allem von olfaktorischen und limbischen Gebieten und hat mit Emotionen und Verhaltensbewertung zu tun. Deshalb wird es auch „limbisches" Striatum genannt. Bei dem nach innen an das Putamen angrenzende Pallidum unterscheidet man ähnlich wie beim Striatum einen dorsalen und einen ventralen Teil, wobei beide Teile eng mit dem dorsalen bzw. ventralen Striatum verbunden sind und entsprechend motorische bzw. limbische Funktionen besitzen.

Die *Großhirnrinde* (Cortex cerebri) wird eingeteilt in Palaeocortex, Archicortex und Neocortex. In den meisten Lehrbüchern findet man die Einstufung des Archi- und Palaeocortex als eines „stammesgeschichtlich älteren" und des Neocortex als eines „stammesgeschichtlich jüngeren" Rindentyps. Diese Auffassung ist aber aufgrund neuerer Befunde unhaltbar, denn zumindest alle Landwirbeltiere (Amphibien, Reptilien, Vögel und Säugetiere) haben Strukturen, die dem Neocortex der Säuger entsprechen (homolog sind).

Der *Palaeocortex* umfaßt die Riechrinde. Von manchen Autoren wird der *Mandelkern* (Amygdala) ebenfalls zum Palaeocortex gerechnet, von anderen zum Archicortex. Die Amygdala ist jedoch ein aus corticalen und subcorticalen Anteilen zusammengesetzter Komplex. Sie erhält Eingänge von zahlreichen Rindengebie-

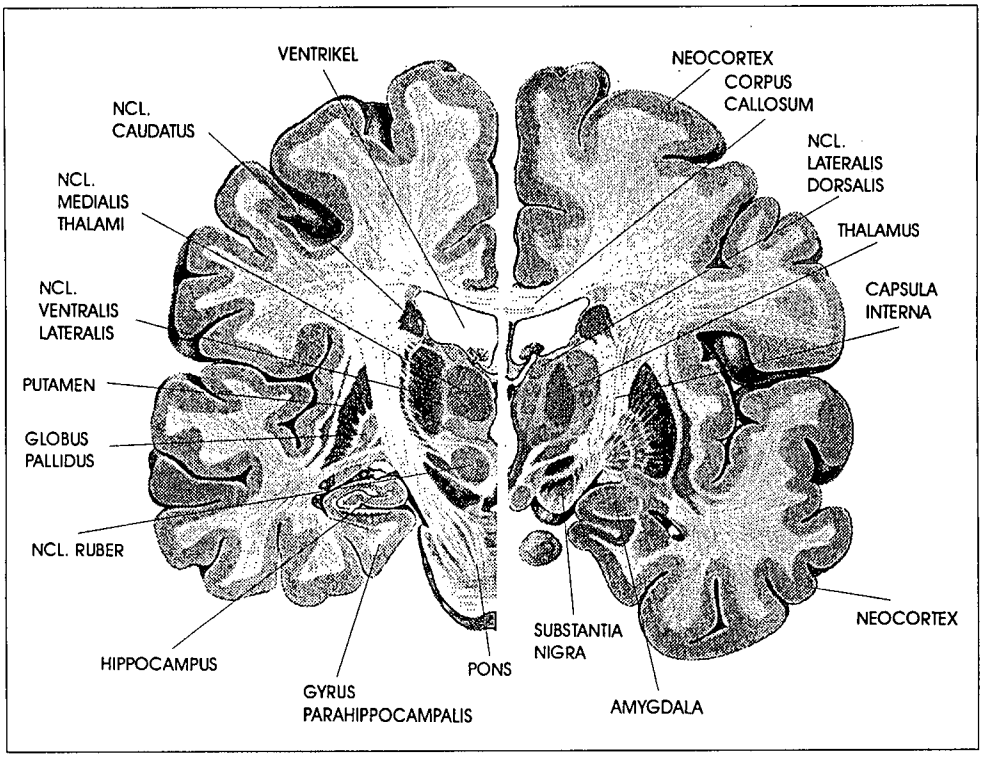


Abb. 2: Querschnitt durch das Gehirn in Höhe der Amygdala (rechts) und des Hippocampus (links). Nach Nieuwenhuys u. a. 1991, verändert.

ten, besonders vom Stirnlappen (präfrontaler Cortex). Ebenso massiv schickt die Amygdala Faserzüge zum Cortex zurück. Die Amygdala ist ein wichtiger Teil des limbischen Systems; sie ist mit der Regulation affektiver Zustände wie Aggression und Wut befaßt, ebenso mit der Bewertung von Situationen und Verhaltensweisen nach schädlich/unschädlich, erwünscht/unerwünscht. Nach Zerstörung der Amygdala sind Patienten z. B. unfähig, emotionale Komponenten des Gesichtsausdrucks zu interpretieren.

Der *Archicortex* umfaßt im wesentlichen den *Hippocampus* („Seepferdchen" genannt wegen seines eigentümlich gewundenen Querschnitts). Der Hippocampus steht mit der Amygdala und ebenso wie diese mit dem Neocortex in massiver rückläufiger Verbindung. Er wird als „zentraler Organisator" beim Einspeichern und Abrufen von Inhalten des sogenannten deklarativen Gedächtnisses angesehen, also all dessen, was wir als „Wissen" bewußt zur Verfügung haben. In engem Zusammenhang mit dem Hippocampus stehen das *Septum* und das *basale Vorderhirn*. Letzteres hat Ausgänge zu allen Gebieten des Neocortex und zur Amygdala. Eingänge erhält es vor allem aus dem limbischen Neocortex (Gyrus cinguli) und den anderen subcorticalen limbischen Zentren. Degenerationen des basalen Vorderhirns stehen in engem Zusammenhang mit der Alzheimerschen Altersdemenz.

Zum *limbischen System* gehören – wie teilweise bereits erwähnt:

- Teile des Endhirns, nämlich Hippocampus, Gyrus parahippocampalis und Gyrus cinguli, Amygdala, Septum, ventrales Striatum einschließlich Nucleus accumbens und basales Vorderhirn;
- Kerngebiete des Zwischenhirns, nämlich Habenula, thalamische Kerne (Nucleus anterior, mediale Kerngruppe), Mamillarkörper und präoptisches Gebiet des Hypothalamus);
- Kerne des „zentralen Höhlengrau" im Mittelhirn;
- Locus coeruleus, Raphe-Kerne und parabrachiale Kerne der Formatio reticularis.

Das limbische System steuert über das präoptisch-hypothalamische System das „innere Milieu" des Körpers. Hierzu gehören Hormonhaushalt, Kreislauf, Blutdruck, Schlafen und Wachen, Flüssigkeitshaushalt und die Steuerung des Trink- und Eßverhaltens. Auch das Sexualverhalten steht unter Kontrolle des Hypothalamus, der Amygdala, der präoptischen Region und des tegmentalen Höhlengrau. Amygdala, Hippocampus, Septum, Hypothalamus und zentrales Höhlengrau sind wesentlich an der Kontrolle der Emotionen beteiligt und in diesem Zusammenhang an der Steuerung des Kampf-, Verteidigungs- und Fluchtverhaltens.

Diese vegetativ-emotionalen Funktionen verleiteten in der Vergangenheit Autoren dazu, das limbische System als ein „primitives Säugetiergehirn" anzusehen und es dem Neocortex als dem „höchsten kognitiven Zentrum" gegenüberzustellen. Anatomisch und funktional ist diese Sicht aber falsch. Mit dem Neocortex sind, wie dargestellt, Teile des limbischen Systems massiv verbunden. Dies gilt etwa für die Verbindung zwischen Stirnlappen und Amygdala und die Verbindung zwischen unterem Schläfenlappen und Hippocampus. Überdies besteht nahezu der gesamte Neocortex über den Gyrus cinguli mit dem limbischen System in Verbindung. Neben den vegetativen und antriebhaften Funktionen spielt das limbische System bei kognitiven Leistungen eine wichtige Rolle, die bisher fälschlicherweise als ausschließliche Funktion des Neocortex angesehen wurden.

Der *Neocortex* ist der größte Teil des Telencephalon und macht etwa die Hälfte des gesamten Hirnvolumens bzw. -gewichtes aus. Seine Oberfläche ist stark gefaltet; man unterscheidet *Windungen* (Gyri, Singular Gyrus) und die dazwischenliegenden *Furchen* (Fissurae oder Sulci, Sing. Fissura und Sulcus). Aufgrund der starken Furchung bildet der Neocortex eine Gesamtfläche von 2200 cm^2; zwei Drittel davon liegen in den Furchen verborgen.

Der außen sichtbare Neocortex wird in vier Lappen eingeteilt, den *Hinterhauptslappen* (Lobus occipitalis), den *Schläfenlappen* (Lobus temporalis), den *Scheitellappen* (Lobus parietalis) und den *Stirnlappen* (Lobus frontalis). Auf der Innenseite der Hemisphären zieht sich der Neocortex bis zum Balken (Corpus callosum) hinunter. Über dem Balken verläuft der bereits genannte Gyrus cinguli, der ein neocorticaler Teil des limbischen Systems ist.

Aufgrund von Unterschieden in der Zellkörpergröße, der Zelldichte und der zellulären Zusammensetzung des Cortex wird der Neocortex seit der grundlegenden Arbeit von K. Brodmann in ca. 50 unterschiedliche Hirnrindenfelder eingeteilt, die zum Teil auch funktionale Unterschiede kennzeichnen. Diese Felder (Areae) werden mit „A" bezeichnet und sind durchnumeriert (A1, A2, A3 usw.).

Der gesamte Neocortex ist – im Gegensatz zum Palaeo- und Archicortex – sechsschichtig aufgebaut, wobei Eingänge und Ausgänge des Cortex sowie Verbindungen innerhalb des Cortex in unterschiedlichen Schichten angesiedelt sind.

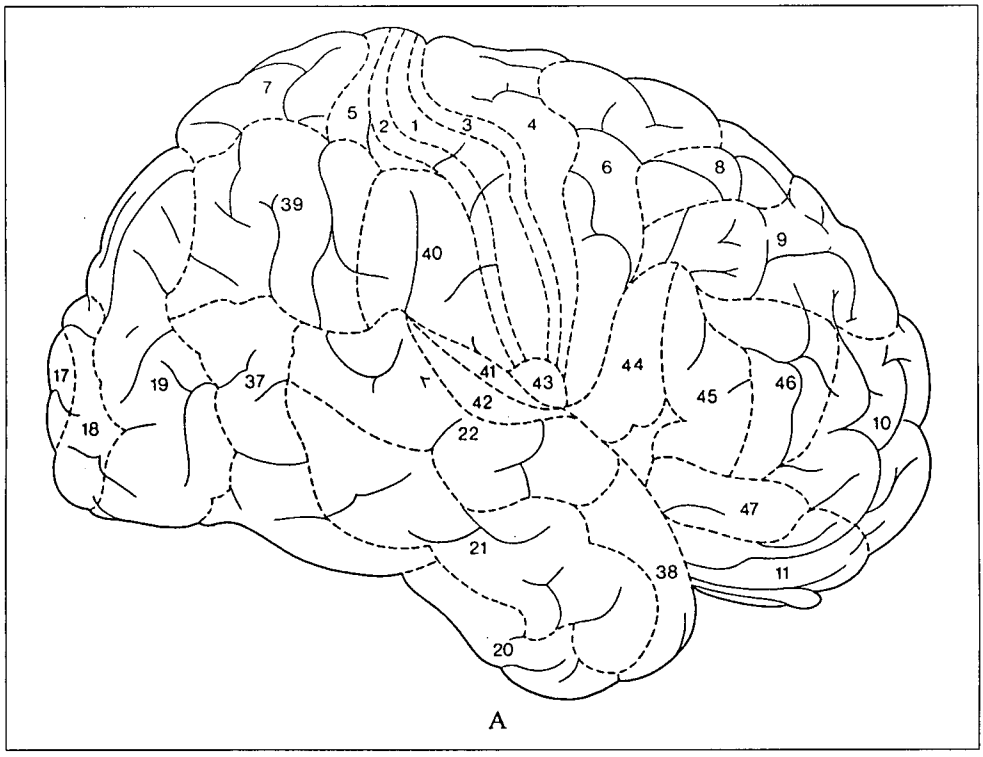


Abb. 3a: Einteilung der Großhirnrinde in anatomisch-funktionale Felder nach K. Brodman. A: Seitenansicht der rechten Hemisphäre. Nach Nieuwenhuys u. a., 1991.

Der dominierende Zelltyp des Cortex sind die Pyramidenzellen; sie bilden rund 80 % aller corticalen Neurone. Die übrigen corticalen Zellen sind lokale Schaltneurone; hierunter fallen vor allem Sternzellen.

Der *primäre somatosensorische* Cortex umfaßt die Brodmann-Areale A3a und 3b, 1, 2 des Scheitellappens, die hinter der Zentralfurche im Gyrus postcentralis liegen. Er ist nach verschiedenen Körperempfindungen aufgegliedert. So sind in A3b und A1 Erregungen von Tast- und Druckrezeptoren der Haut und von Körperhaaren repräsentiert, in A2 Erregungen von Gelenkrezeptoren und vom Vibrationssinn und in A3a von Muskelspindeln. Gleichzeitig ist die Körperoberfläche der Gegenseite in jedem dieser Areale entlang der Zentralfurche flächig (somatotopisch) als „Homunculus" abgebildet, und zwar so, daß die unteren Körperregionen auf der Innenseite der Hemisphäre bzw. im oberen Teil und die oberen Körperregionen im unteren Teil des außen liegenden postzentralen Gyrus repräsentiert sind. Dabei sind die verschiedenen Körperteile je nach Innervationsdichte der Oberfläche unterschiedlich groß dargestellt: Fingerspitzen und Mund am größten und Rumpf und Oberschenkel am kleinsten. Der *sekundäre somatosenso-*

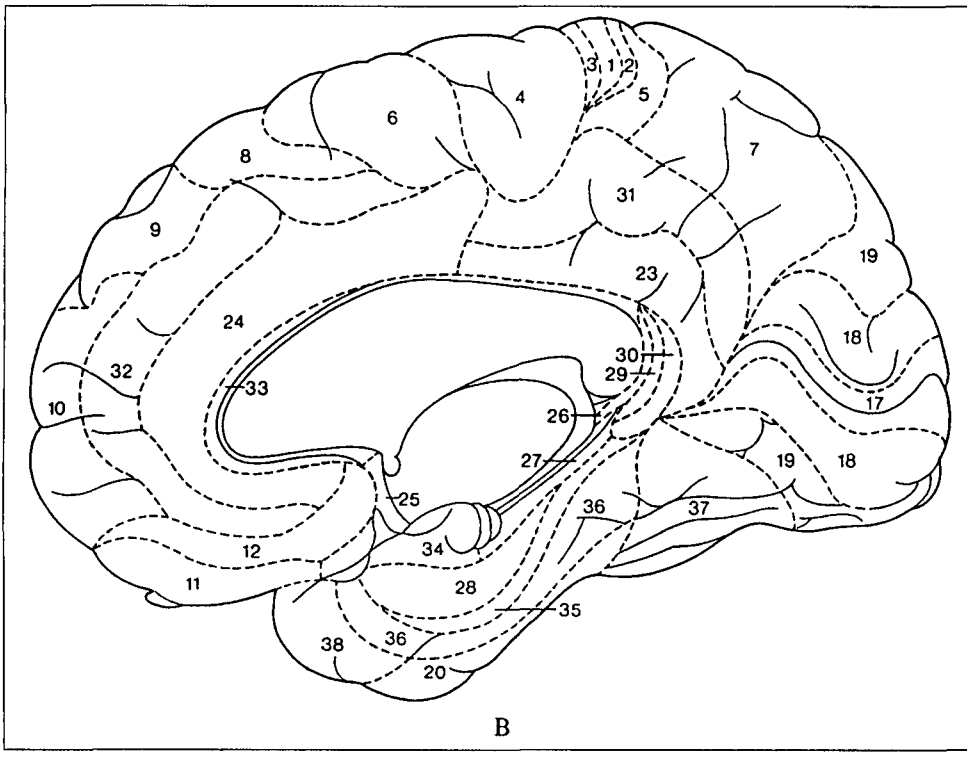


Abb. 3b: Einteilung der Großhirnrinde in anatomisch-funktionale Felder nach K. Brodman. A: Innenansicht der rechten Hemisphäre. Nach Nieuwenhuys u. a., 1991.

rische Cortex (A5) ist nur teilweise somatotopisch gegliedert und stellt einen Übergang zum parietalen Cortex (A7, 7a) dar. Der *primäre visuelle* Cortex (A17) liegt am hinteren Teil des Cortex sowie an der hinteren Innenfläche. Area A17 ist der Zielort der vom lateralen Kniehöcker ausgehenden Sehstrahlung. Der primäre visuelle Cortex wird eingerahmt vom *sekundären* (A18) und *tertiären* visuellen Cortex (A19). Der *primäre auditorische* Cortex umfaßt beim Menschen die corticalen Gebiete A41 und 42 (Heschlsche Querwindungen). Hier enden die Fasern der Hörstrahlung aus dem medialen Kniehöcker. Der *sekundäre* auditorische Cortex schließt sich nach hinten an. Der *primäre motorische* Cortex (A4) liegt unmittelbar vor der Zentralfurche. Er zeigt ebenso wie die gegenüberliegende somatosensorische Rinde eine „auf den Kopf gestellte" somatotope Organisation („motorischer Homunculus"). Weitere motorische Rindenareale sind der prämotorische Cortex (A6) und das motorische Supplementareal (A6a), das Mastikationsfeld A6b und das frontale Augenfeld (A8).

Der *Assoziationscortex* wurde früher definiert als derjenige Teil des Cortex, der keine direkten Eingänge aus subcorticalen Regionen erhält. Diese Charakte-

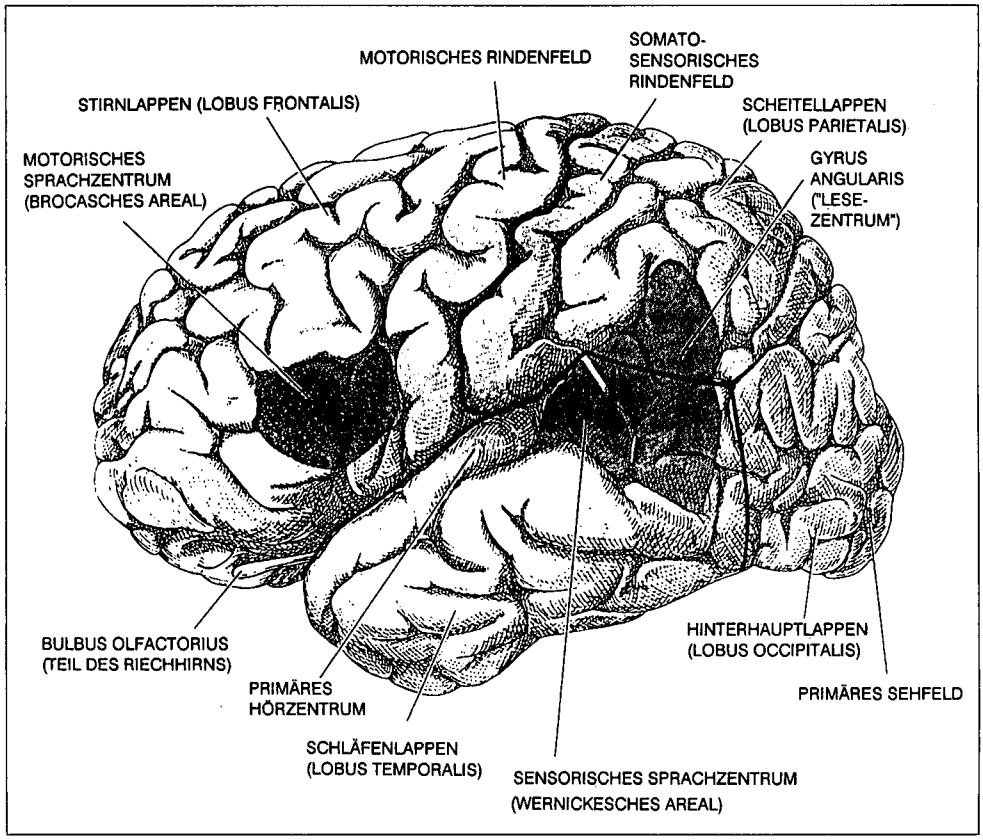


Abb. 4: Seitenansicht der linken Großhirnhemisphäre.

risierung ist ungerechtfertigt, denn auch die nicht primär sensorischen oder motorischen Cortexareale erhalten alle massive subcorticale Eingänge.

Der *parietale Assoziationscortex* (PP) umfaßt die Brodmann-Areale A5, 7a und 7b und den unteren parietalen Cortex (A39 = Gyrus angularis; A40 = Gyrus supramarginalis). Der PP erhält Eingänge aus dem Pulvinar sowie aus dem somatosensorischen und dem sekundären visuellen Cortex. Ausgänge des PP gehen zu den Brückenkernen und von dort aus zum Kleinhirn; daneben gibt es Ausgänge zum Colliculus superior, Nucleus caudatus und Putamen. Der PP hat Rückkopplungsschleifen zum motorischen Cortex über die Basalganglien, die Brükkenkerne und das Kleinhirn. Der PP hat mit Raumwahrnehmung im allgemeinsten Sinn zu tun. Hierzu gehört die Konstruktion einer dreidimensionalen Welt und die Lokalisation der Sinnesreize, des eigenen Körpers und seiner Bewegungen in der Umwelt. Weiterhin betreffen die Leistungen des PP das Wissen über den eigenen Aufenthaltsort (d. h. die Lokalisation innerhalb „geographischer" Karten), das Erfassen räumlicher Perspektive, sowie das Umgehen mit abstrakten

Raumkonzepten einschließlich des Erkennens, Deutens und Benutzens von Karten und Zeichnungen. Andere Funktionen des PP umfassen Lesen (auch das „Lesen" der Uhr), Rechnen und allgemein das Erkennen und den Umgang mit Symbolen. Verletzungen des PP führen zur Beeinträchtigung des abstrakten Denkens.

Der PP zeigt eine deutliche funktionale Hemisphären-Asymmetrie. Im linken PP wird vornehmlich symbolisch-analytische Information verarbeitet, etwa Arithmetik und Sprache, die Bedeutung von Abbildungen und von Symbolen. Verletzungen des linken PP, besonders des Gyrus angularis (A39), führen zu Störungen beim Lesen und Schreiben und entsprechender Gedächtnisfunktionen. Im rechten PP dominiert die räumliche Lokalisation, die konkrete oder mentale Konstruktion des Raumes. Der PP ermöglicht das Umlenken der Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit räumlicher Orientierung und in Hinblick auf Erwartungshaltungen. Ausgedehnte Läsionen des parietalen Cortex führen zur Unfähigkeit, zweck- und objektbezogene Handlungsentwürfe (Werkzeuggebrauch, Ankleiden, Gebärden) durchzuführen, zu Unsicherheiten bei Bewegung auf Zielobjekte, zu Raumorientierungsstörungen und Störungen des Körperschemas.

Der *temporale Assoziationscortex* umfaßt den mittleren (A37, 38) und unteren Schläfenlappen (IT; A20, 21). Er erhält Eingänge aus dem Pulvinar, dem Colliculus superior, aus der primären und sekundären Sehrinde (A17, 18, 19) und aus dem primären und sekundären auditorischen Cortex. Er hat Ausgänge zum Pulvinar, zum Colliculus superior, Putamen und insbesondere zum limbischen System. Der temporale Cortex ist für die Integration und Bewertung nichträumlicher auditorischer und visueller Aspekte von Objekten und Prozessen zuständig. Im mittleren temporalen Cortex wird komplexe auditorische Information verarbeitet; hier findet sich – bei den meisten Personen in der linken Hemisphäre – das *Wernickesche Sprachzentrum* (A22), das für das Erfassen der Bedeutung von gesprochener oder geschriebener Sprache zuständig ist; im unteren Bereich (IT) wird dagegen komplexe visuelle Information verarbeitet, z. B. das Erkennen von bedeutungshaften Objekten und Szenen.

Der *frontale Assoziationscortex*, auch präfrontaler Cortex (PF) genannt, umfaßt die Areale A9-14, sowie 45-47. Direkt vor der Repräsentation der Gesichtsmuskeln, der Kiefer, der Zunge, des Gaumens und des Rachens in der unteren präzentralen motorischen Rinde liegt die *Brocasche Sprachregion* (A44), die vor allem mit der zeitlichen Organisation von Sprache (insbes. auch Grammatik) zu tun hat.

Der PF enthält Eingänge aus dem Pulvinar, der Amygdala, dem Hippocampus und dem auditorischen, somatosensorischen und visuellen Cortex. Ausgänge ziehen zurück in die Gebiete, aus denen die Eingänge kommen, außerdem zum Nucleus caudatus, zum zentralen Höhlengrau des Mittelhirns und zum Nucleus ruber und zur Substantia nigra. Der PF hat mit zeitlich-räumlicher Strukturierung von Sinneswahrnehmungen zu tun, mit planvollem und kontextgerechtem Handeln und Sprechen und mit Verhaltensbewertung. Läsionen im PF führen zum Verlust der Fähigkeit, den sozial-kommunikativen Kontext, z. B. die Fähigkeit, die Bedeutung von Szenendarstellungen oder die Mimik von Gesichtern zu erfassen, Probleme zu lösen oder den Inhalt von Denken und Tun umzulenken. Bei Patienten mit präfrontalen Läsionen zeigen sich ein Hang zum hartnäckigen Verbleiben bei einer Sache, ein Verlust der Verhaltensspontaneität und Kreativität sowie Einschränkungen des adaptiven Verhaltens, besonders im Sozialbereich.

Der PF spielt neben dem parietalen Cortex auch bei der Aufmerksamkeitssteuerung eine große Rolle. Er wird auch als Sitz des Arbeitgedächtnisses angesehen. Hier wird dasjenige, was soeben wahrgenommen wurde, kurzzeitig im Gedächtnis behalten; ohne das Arbeitsgedächtnis gäbe es keine kontinuierliche, sinnvolle Wahrnehmung.

Abschließende Bemerkung

Anhand dieser kurzen Übersicht über den Bau und die Funktion des menschlichen Gehirns wird deutlich, daß die unterschiedlichen Leistungen des Gehirns in aller Regel eindeutig *anatomisch lokalisierbar* sind. Die modernen bildgebenden Verfahren (z. B. Positronen-Emissions-Tomographie, funktionelle Kernspintomographie) zeigen, daß es ebenso eine eindeutige Beziehung zwischen kognitiv-geistigen Leistungen des Menschen wie Wahrnehmung, Denken, Vorstellen, Erinnern und Handlungsplanung und den neurophysiologischen Vorgängen im Gehirn gibt. Allerdings sind in aller Regel an diesen Leistungen viele Zentren an ganz unterschiedlichen Orten des Gehirns beteiligt.

Literatur

Allgemeine Hirnanatomie des Menschen: Nieuwenhuys, R./Voogd, J./Huijzen, Ch. v.: Das Zentralnervensystem des Menschen, Berlin/Heidelberg/New York 1991. *Bau und Funktion der Großhirnrinde*: Creuzfeldt, O. D.: Cortex Cerebri. Leistung, strukturelle und funktionelle Organisation der Hirnrinde, Berlin/Heidelberg/New York 1983. *Hirnleistungen und Hirnerkrankungen*: Kolb, B./Wishaw, I. Q.: Neuropsychologie, Heidelberg/Berlin/Oxford 1993. *Funktionale, evolutive und psychologisch-philosophische Aspekte*: Roth, G.: Das Gehirn und seine Wirklichkeit, Frankfurt/M. 1994.

Oliver König

Haut

„Haut ist insgemein die Decke, womit ein jedes Tier umgeben ist. Insbesondere bei den Menschen das dicke Fell, welches den ganzen Leib bedecket, und sonderlich zum Fühlen dienet" (Zedlers Universal Lexikon).
„Die menschliche Haut ist ein Boden, worauf Haare wachsen; mich wunderts, daß man noch kein Mittel ausfindig gemacht hat, ihn mit Wolle zu besäen, um die Leute zu scheren" (Georg Christoph Lichtenberg, Sudelbücher II).
„Feel me, touch me, heal me" (the Who, Tommy).

Grenzfläche Haut

Die Haut ist Inbegriff einer Grenzfläche. Sie steht zwischen uns und der Welt und ist in diesem Sinne sowohl in ihrer Materialität wie auch als Symbol(-träger) Ausdruck unserer unüberwindlichen Trennung von unserer Umwelt und Mitwelt als Grundlage des Seins. Das Organ, an dem unser „Ich" als Körper-Ich beginnt bzw. endet, ist als Grenze zwischen innen und außen sinnfälligster Ausdruck von (biologischer) Identität, die sich nur als Unterschiedenes erfahren kann. Die Haut ist Grenze zwischen Organismus und Umwelt und damit ursprüngliches Symbol der „gleichgültigen Entfremdung" (Claessens 1970, S. 17), die jedem menschlichen Leben zugrunde liegt. Diese Distanzierungsleistung ist zugleich Grundlage ihrer temporären Überwindung in der sinnlichen *Weltberührung*, ohne die der Mensch nicht überlebensfähig ist. Der Mensch ist, vor allem in seiner Entwicklungsphase als Säugling und Kleinkind, auf die direkte Berührung angewiesen, um aus der Erfahrung und dem Gefühl des Berührt-Seins die Vorstellung vom Getrennt-Sein entwickeln zu können, ohne die er als personale Einheit von Leib und Seele, bzw. Körper und Psyche nicht existieren kann.

Haut als Grenzfläche ist daher sowohl Medium von Berührung wie von Trennung. Und während die Distanz eine Grundvoraussetzung menschlicher Existenz darstellt, macht erst die Relativierung oder zeitweilige Aufhebung dieser Distanz ein Aufeinandertreffen von Menschen möglich, erst dann entstehen soziale Beziehungen als Ausdruck von Kultur und die Vorstellung von Identität als einem Mit-sich-selbst-identisch-Sein im Unterschied zu anderen. Die Haut ist Symbol für diese Distanz wie für ihre Überwindung in der Berührung. Die darauf aufbauenden Regelungen im Umgang mit der Haut betreffen zentral zwei grenzüberschreitende Verhaltenskomplexe, *Sexualität* und *Aggressivität*.

Die doppelte Funktion der Haut als Grenzfläche ist zugleich Grundlage einer dauernden Ungewißheit über ihre Integrität. Denn die Weltberührung ist nicht immer eine gewollte, sondern oft eine erlittene und zugefügte. Die Verwundbarkeit der Haut ist Zeichen der existentiellen Not des Menschen und so Ausdruck der Möglichkeit, über die Durchbrechung und Auflösung der (Körper-)Hülle,

d. h. durch die Aufhebung der ursprünglichen Trennung, das Umhüllte zu zerstören. Die Integrität der Haut ist gleichermaßen durch die äußere Natur wie durch die potentielle Gewalt des Mitmenschen bedroht. Und sie wird zum Träger von Ängsten der „inneren" Natur, zum Ausdrucksträger der Psyche, ihrer Gestimmtheiten und Verletzungen. Die Haut als interaktives Organ reagiert auf innere wie äußere Welt.

„Ich bin nackend von meiner Mutterleibe kommen, nackend werde ich wieder dahin fahren", so heißt es im Alten Testament bei Hiob (1, 21). Die Haut ist das erste und letzte, das der Mensch „besitzt". Doch dieser „Besitz" ist konstant gefährdet. Das Fell wird über die Ohren gezogen, und es bleibt häufig nicht einmal mehr die nackte Haut. Sie wird in Kampf und Folter durch Stechen, Schneiden, Häuten, Brennen, Brühen und Ätzen durchbrochen und zerstört, die körperliche und psychische Einheit aufgelöst.

Die Haut ist aber nicht nur Medium von Angst, sondern auch von Lustgefühlen, in denen die Auflösung von (Körper-)Grenzen zum Ziel der tiefsten Sehnsüchte wird. Sie verweist zurück in die (narzißtische) Erfahrung des Nicht-Getrennt-Seins des kleinen Kindes und findet beim Erwachsenen ihren Ausdruck in der erotischen „Verschmelzung" im Geschlechtsakt, in dessen (Lust-)Zentrum die Penetration als gegenseitige Durchdringung und Umschließung der Hauthüllen steht. Sexuelle und aggressive Momente verbinden sich im Durchstoßen und Zerreißen des Jungfernhäutchens. Als Grenzfläche steht die Haut also sowohl für die Herstellung von Unterschieden wie für ihre Zusammenführung und Überwindung in der Berührung.

Aber auch: Aus seiner Haut kommt keiner hinaus, der Mensch ist zu sich selbst verurteilt, auch wenn er sich nicht wohl fühlt in seiner Haut. Die Häutung ist der Tierwelt vorbehalten, der Mensch kann sie nur symbolhaft vollziehen. In die Haut eines anderen zu schlüpfen bleibt Traum oder wird zum Albtraum wie in dem Film „Das Schweigen der Lämmer", in dem der psychopathische Killer aus den abgezogenen Häuten seiner weiblichen Opfer ein Kleid für sich näht.

Körperorgan Haut

Eine Betrachtung der Haut aus anthropologisch-soziologischer Sicht wird nicht auskommen ohne ein Eingehen auf ihre biologisch-physiologischen Funktionen. Zugleich sei hier vor der Erwartung einer biologischen Faktizität der Haut bzw. des Körpers insgesamt gewarnt. Zwar tritt uns die Vorstellung einer solchen Faktizität in allen Darstellungen entgegen, doch eben in sehr spezifischer Weise. So gut wie alle Darstellungen des Körpers, seiner Funktionen oder einzelner Körperteile, auch und vor allem in den Naturwissenschaften, bedienen sich einer *Vorstellung vom Körper als eines hierarchisch geordneten Systems* (Douglas 1974). Wie in allen sozial konstruierten Hierarchien gibt es auch hier Möglichkeiten des Auf- und Abstiegs. Die Haut ist sicherlich sowohl als biologisches Organ als auch als „soziale Fläche" auf dem „Aufstieg".

Entwicklungsgeschichtlich ist sie dies auch insofern, als der Mensch einige Millionen Jahre brauchte, um die Haut in ihrer heutigen Form freizulegen (Morris 1968). Seine „Nacktheit" machte den Menschen zugleich verletzlicher gegenüber den Einwirkungen der Umwelt, wie auch anpassungs- und veränderungsfähiger. Dennoch rangiert in der *Hierarchie der Sinne* die Haut bzw. der Tastsinn zu-

meist an letzter Stelle, hinter den „höheren" Sinnen, die nicht so sehr wie dieser auf die tierische Natur des Menschen zu verweisen scheinen, obwohl gerade die nackte Haut den Menschen vom Tier unterscheidet. Dies ein Hinweis darauf, daß eindeutige logische Ableitungen im Bereich des Körpers auf schwachen Füßen stehen.

In der medizinischen Betrachtung blieb die Haut lange Stiefkind (Schaefer 1964). Umstritten war lange, ob die Haut überhaupt als Organ zu betrachten sei, und in der Krankheitslehre stellte sich die Frage, ob eine Hautkrankheit eine eigenständige Krankheit sei, und nicht nur vielmehr Ausdruck der Veränderung anderer Körperorgane (Proppe 1964). Dahinter verbirgt sich mehr als ein akademischer Streit, verweist es doch auf das erkenntnistheoretische Problem von Schale und Kern, Oberfläche und Tiefe, Äußerlichem und Eigentlichem – Wahrem. Die Haut steht im Zentrum dieses Streites. Repräsentiert sie nun die „nackte Wahrheit" oder ist sie nur vergängliche Hülle, die etwas anderes enthält – ein „Ich", eine Psyche, eine Seele, eine Person?

Überlebens-Haut

Die überlebensnotwendige Funktion der Haut wird besonders sinnfällig in der *menschlichen Entwicklung*. In der embryonalen Phase bildet sich die Sensitivität der Haut früher und differenzierter heraus als die anderen Sinnesfunktionen „nach dem biologischen Gesetz, das besagt: Je früher ein System ausgebildet wird, um so wesentlicher ist es" (Anzieu 1991, S. 27). Mit 20 Prozent des Körpergewichts beim *Säugling* und später ca. 18 Prozent beim Erwachsenen stellt die Haut das größte der Körperorgane dar (Montagu 1974, S. 8), wobei in diesen Angaben die problematische, aber durchaus ernst gemeinte Analogie zwischen Größe, Gewicht und Wichtigkeit mitschwingt.

Im pränatalen Stadium wird der Embryo, in Fruchtwasser gebettet, im Bauch der Mutter gewiegt. Mit dem Heranwachsen kommt er zunehmend in Berührung mit den Grenzen seiner engen Behausung. Er fühlt und hört die Körperfunktionen der Mutter, ihren Herzschlag, ihre Verdauung, ihre Bewegungen. Die Geburt selber ist begleitet von der extremen kutanen Hautempfindung des Druckes beim Durchgang durch den Geburtskanal. Die Geburt selber bedeutet einen Wechsel der Elemente, vom Fruchtwasser in die Luft, mit all den veränderten Hautempfindungen.

Wie alle anderen „natürlichen" Vorgänge ist die *Geburt* von einer Vielzahl von sozialen Regelungen umgeben, die sich auf den Umgang mit der Mutter und mit dem Neugeborenen beziehen, und zwar sowohl in der Volksmedizin (Loux 1991) wie in der professionellen Medizin (Montagu 1974). Der Wandel im Umgang mit dem Säugling hat zum Teil radikal unterschiedliche Handlungsweisen hervorgebracht. Im Zentrum stehen Regelungen bezüglich des (Haut-)Kontaktes der Mutter zum Kind, die sich als Ausdruck des geltenden kulturellen Musters im Umgang mit Intimität und Körperkontakt ansehen lassen.

Zumindest im 19. Jahrhundert und bis weit hinein in die Gegenwart wird die Gestaltung dieses Kontaktes von Vorstellungen geprägt, nach denen der Säugling frühzeitig (gesellschaftlichen) Regelungen unterworfen werden sollte, um Verzärtelung und Verwöhnung – besonders beim männlichen Säugling – vorzubeugen. Dies betrifft alle Pflegevorgänge, bei denen der Säugling Berührung erfährt, das

Wickeln und Waschen, das Stillen, Tragen und Wiegen des Säuglings; wo er schläft, ob man ihn schreien läßt oder nicht, ob man ihn einem strikten Zeitrhythmus unterwirft oder nicht und vieles mehr. Erleichtert wurde dieses Vorgehen von einer Auffassung, die den Säugling lange Zeit als passiv, hilflos, ohne eigenen Willen und Antrieb ansah (Kaufmann-Hayoz 1989). Zwar ist, anders als bei unseren säugenden Verwandten im Tierreich, der neugeborene Mensch über viele Jahre zu seinem Überleben völlig auf seine Umgebung angewiesen. Doch hat sich inzwischen die Vorstellung durchgesetzt, daß der Kontakt zwischen Mutter bzw. Mutterperson und Säugling von Anfang an ein interaktiver Prozeß des gegenseitigen Reagierens und Agierens ist, so daß heute vom „kompetenten Säugling" (Dornes 1993) geredet wird. Ein zentrales Medium dieses „doppelten Feedbacks" (Anzieu 1991, S. 78 ff.), von der Mutter zum Kind und vom Kind zur Mutter, ist die Haut.

Unterstützt wurde dieser Vorstellungswandel durch Ergebnisse der *Verhaltensforschung* vor allem mit Tieren, die als „harte" naturwissenschaftliche Daten die Veränderungen im Umgang mit Säuglingen wissenschaftlich untermauerten, zumal aus ethischen Gründen bestimmte experimentelle Situationen nur mit Tieren hergestellt werden konnten. Zu nennen sind hier eine Serie von Rattenexperimenten und die Experimente von Harlow mit unseren nächsten Verwandten, den Schimpansen (Montagu 1974, S. 15 ff.).

In den Experimenten mit Ratten wurde deutlich, daß die kutane Stimulierung durch das Ablecken der Jungtiere zur Auslösung bestimmter physiologischer Prozesse, z. B. der Verdauung, notwendig ist. Bei den Ratten reguliert der Körperkontakt zu den Artgenossen zudem das Ausmaß und die Richtung von aggressiven Impulsen.

Besonders eindrucksvoll konnte die Bedeutung von frühem Körperkontakt für die Entwicklung des Jungtieres in den Affenexperimenten von Harlow aufgezeigt werden. Er stellte seinen Versuchstieren verschiedene Arten von Ersatzmüttern zur Verfügung und variierte seine Versuchsbedingungen in der Absicht, die Rolle der „Berührungsbehaglichkeit" und der Ernährung zu untersuchen. Eine Gruppe bekam eine frotteeumkleidete Muttergestalt, an die sie sich anklammern konnte, ein Teil wiederum wurde auch gestillt. Eine andere Gruppe bekam ein Drahtgestell als Mutterersatz, an das sie sich nicht anklammern konnte. Die Experimente zeigten, daß die Möglichkeit sich anzuklammern maßgeblich zum Wohlbefinden und zur weiteren Entwicklung der Tiere beitrug. Affen, die nie in *Berührung* mit einer Mutter oder anderen Affen gekommen waren, entwickelten kein normales Kontakt- und Sexualverhalten, blieben weitgehend passiv und nahmen in Gruppen von Affen, denen sie später zugesellt wurden, nur weitgehend passive Randpositionen ein. Extrapoliert wurden diese Ergebnisse dahingehend, daß die Entwicklung der „Liebesfähigkeit" von dem frühen Erleben von (Haut-) Kontakt abhängt und das Stillen neben der Ernährung auch die Funktion erfüllt, für einen engen Körperkontakt zwischen Mutter und Kind zu sorgen.

Diese Experimente fanden ihre Entsprechung in den Untersuchungen zum Hospitalismus bei Kindern. Noch in den dreißiger Jahren wurde in manchen Lehrbüchern der Kinderpflege davon abgeraten, das Kind, wenn es schrie, in den Arm zu nehmen und zu wiegen (Montagu 1974, S. 66 ff.). Die Kinder sollten auch nicht durch zu häufiges Anfassen und Streicheln verwöhnt werden. Das *Stillen* war zwar (wieder) anerkannt, sollte aber einem strikten Rhythmus unterworfen werden. In Entbindungsstationen war es selbstverständlich, die Kinder unmittel-

bar nach der Geburt von ihren Müttern zu trennen und sie ihnen nur zum Stillen zu bringen. In Waisenhäusern, aber auch in Kinderstationen von Krankenhäusern blieben Säuglinge sich weitgehend selbst überlassen, und es dauerte, bis der Zusammenhang dieser Praxis mit einer hohen Säuglingssterblichkeit „entdeckt" wurde. Die mangelnde Berührungsstimulation führte zu Passivität und häufig zur Aufgabe des Lebensimpulses. Bei älteren Kindern, die allein gelassen wurden, entwickelten sich eine Reihe von Verhaltensweisen wie das Sich-Selbst-Wiegen und -Schaukeln als Formen der Selbststimulierung, mit denen sie den Berührungsmangel zu kompensieren versuchten. In den Erziehungsvorstellungen steht bis weit in die Mitte dieses Jahrhunderts im Vordergrund, die sinnliche und zärtliche Berührung der Haut zu verhindern. Die Haut soll stattdessen abgehärtet und unempfindlich gemacht werden, sei es durch körperliche Züchtigung oder sportliche Ertüchtigung.

Wesentlich beeinflußt wurden die Vorstellungen über die Kinderpflege und die Rolle von frühem Körperkontakt, vor allem in den USA, durch ethnologische Forschungen, die die Renaissance der „Natürlichkeit" und die „Rückkehr" des Körpers in den westlichen Industrieländern unterstützten. In diesen Arbeiten (z. B. von Margaret Mead 1958; Jean Liedloff 1980) wurde der enge, und in den ersten Lebensjahren selten unterbrochene körperliche Kontakt von Mutter und Kind in vielen „primitiven" Kulturen hervorgehoben und die Rolle betont, die dieser Kontakt, das „Holding" und „Handling" (Bowlby 1975), für die Entwicklung eines stabilen „Urvertrauens" spielt (Erikson 1957).

Sinnesorgan Haut

Als Sinnesorgan ist die Haut sowohl passiv-rezeptives Eindrucks- als auch aktives Ausdrucksorgan und – vor allem in der Feinfühligkeit der Hände – auch Ausführungsorgan. D. h. sie wirkt bzw. fühlt grundsätzlich in zwei Richtungen, nach innen und nach außen. Während bei den anderen „klassischen" Sinnesorganen – Augen, Ohren, Mund und Nase – eine Richtung überwiegt, sie als Sinnesorgane vorwiegend Eindrucksorgane sind, steht die Haut für die beiden grundsätzlichen Pole der Empfindung und Erfahrung, den dem Selbst zugewandten und den der Umwelt zugewandten (Gibson 1982, S. 131 ff.). Die Haut nimmt nicht nur Eindrücke auf, sie teilt auch Gefühle von Scham, Angst und Wut unmittelbar und willkürlich mit durch Erröten und Erblassen, durch Schwitzen und „Gänsehaut".

Vor allem aufgrund ihrer physiologischen Funktionen bei der Thermoregulierung und Atmung ist die Haut als einziges von allen Sinnesorganen überlebensnotwendig. Man kann blind, taub und ohne Geschmacks- und Geruchsverbindung leben, ohne daß der Organismus als ganzes gefährdet wäre. Der Verlust eines größeren Teils der Haut hingegen, z. B. durch Verbrennung, ist lebensbedrohlich.

Der *Tastsinn* ist für das Kleinkind der zentrale „Wirklichkeitstest". Durch greifen und tasten, in den Mund stecken, aufnehmen und wegwerfen werden die Objekte der Welt und die eigenen Möglichkeiten in und mit dieser Welt sowie die Koordination der übrigen Sinnesorgane erprobt. Anders als die anderen Sinnesorgane, die jeweils nur ein Medium erfassen, registriert die Haut bei all diesen Tätigkeiten unterschiedliche Sinnesqualitäten: Druck, Temperatur, Schmerz und Bewegungsempfindung. Diese Erfahrungen schreiben sich dem Individuum ein und werden zur Grundlage seiner weiteren Welterfahrung.

Wie diese physiologischen Eindrücke in sinnliche, d.h. sinnhafte Eindrücke verwandelt werden, ist weithin unklar. Es läßt sich noch nicht einmal eine saubere Zuordnung zwischen den verschiedenen physiologischen Rezeptorarten der Haut und den entsprechenden Energiearten der Physik machen (Gibson 1982, S. 140). Noch schwieriger ist es, eine regelhafte Verbindungslinie zwischen körperlicher (Haut-)Erfahrung und psychischer *Symbolisierung* zu ziehen, zu vielfältig und zu phantastisch kann der Körper von unserer Psyche „besetzt" werden.

Haut-Ich

Der französische Psychoanalytiker Anzieu hat sich dieser Vielfalt der (unbewußten) Symbolisierungsleistungen gewidmet, wie sie vor allem in ihren vielfältigen Störungen über die Haut sichtbar werden können. Er versteht unter dem Haut-Ich als einer spezfischen Form des Körper-Ichs (Lowen 1975) ein Bild, „mit dessen Hilfe das Ich des Kindes während früher Entwicklungsphasen – ausgehend von seiner Erfahrung der Körperoberfläche – eine Vorstellung von sich selbst entwickelt als Ich, das die psychischen Inhalte enthält" (Anzieu 1991, S. 60). Diese frühen Erfahrungen des körperlichen Haut-Ichs werden zur Grundlage des späteren denkenden Ichs (Anzieu 1991, S. 55 ff.), und es lassen sich einige allgemeine (symbolische) Parallelen zwischen Hautfunktionen und psychischen Funktionen konstruieren. Anzieu unterscheidet in seiner Aufzählung, die von ihm nicht als erschöpfend gedacht ist, folgende Funktionen der Haut und ihre Entsprechungen im Haut-Ich:

Haut	*Haut-Ich*
Stützfunktion für das Skelett	Zusammenhalt der Psyche (Holding)
bedeckende Funktion	umfassende Funktion (Handling)
Schutzfunktion	Reizschutzfunktion
selektive Durchlässigkeit	Individuationsfunktion
Haut als Träger der Sinnesorgane	Intersensorialität (nach innen wie nach außen)
Haut als Kontaktorgan	Grundlage der sexuellen Erregung
Haut als Fläche	libidinöse Aufladung der Psyche
Haut als Sinnesorgan	Funktion der Einschreibung sensorischer Spuren
Selbstzerstörung der Haut	Selbstzerstörung des Haut-Ichs

Allen (biologischen) Funktionen der Haut wird ein psychisches Korrelat zugeordnet, ausgehend von der Annahme, daß die körperlichen Erfahrungen die Basis

unseres Selbsterlebens bereit stellen. Spätere Störungen der Hautfunktionen, sei es durch Hautkrankheiten oder selbst zugefügte Verletzungen, z. B. bei masochistischen Praktiken (Stoller 1979), lassen sich dann diagnostisch mit den entsprechenden Haut-Ich-Funktionen in Verbindung setzen. Die hohe Sensibilität der Haut im Ausdruck von Gefühlen zeigt sich eben auch in ihrer „krankhaften" Veränderung. Die Erscheinungsweisen des Kontaktorgans Haut lassen sich, z. B. in der psychosomatischen Medizin, als Beziehungsaussagen verstehen (Wirsching/ Stierlin 1982), die darüber hinaus über das *Selbstwertgefühl* des Individuums Auskunft geben.

Haut-Distanzierungen

In seiner weiteren Entwicklung stellt sich dem heranwachsenden Kind die Aufgabe, *mit dem Primat der taktilen Erfahrung zu brechen.* Während es zu Anfang vor allem der Tastsinn ist, der die Funktionen der übrigen Sinnesorgane in ein sinnvolles Ganzes integrieren hilft, treten nun die Distanz-Sinne – vor allem das visuelle System – an die Stelle der Nähe-Sinne. D. h. die Haut tritt nun in zweierlei Gestalt auf, als berührte und als gesehene Haut. Die frühen Erfahrungen des taktilen Umgangs werden ergänzt, erweitert und überformt von Berührungs- und Blickregelungen, die eine Vorstellung des sozialen Raumes und seiner Akteure transportieren, d. h. es werden kulturelle Vorstellungen über die Gestaltung von Intimität, Nähe und Distanz vermittelt. Weiterhin aber bleibt die Haut auch beim Erwachsenen das wichtigste sinnliche Organ, sowohl für die Nähesinne der Berührung, der Nase und des Mundes, wie für den Distanzsinn des Sehens.

Als wesentlichstes Medium der Distanzierung dient die Bekleidung, die vor allem das Sehen, aber auch die Berührung einschränkt. Zugleich nimmt in dieser Distanzierung das ambivalente Grundverhältnis, das die Haut als Grenzfläche kennzeichnet, neue Gestalt an. Die Kleidung als „zweite Haut" wird selbst wieder zur sinnlichen Fläche, indem sie Kontraste herstellt und gleichermaßen der Bedeckung wie der Hervorhebung dient. Der Umgang mit der Haut wird zum Umgang mit Bekleidung und Nacktheit und wird den Regelungen der *Schamhaftigkeit* und der Zurschaustellung unterworfen (Flügel 1950; Duerr 1988; König 1990).

Während beim kleinen Kind in vielen Kulturen Nacktheit noch akzeptiert wird, verändert sich dies spätestens mit der Pubertät, die für den Umgang mit dem Körper nicht nur eine physiologische, sondern auch eine soziale Veränderung bedeutet. In manchem *Passageritus* wird dem nicht nur durch die Zunahme von Bekleidung, sondern auch durch das Beschneiden von Hautteilen oder dem Tätowieren der Haut Ausdruck verliehen (Brain 1979), was dem einzelnen seinen geschlechtlichen Status und seine soziale Zugehörigkeit untilgbar in die Haut einschreibt.

In diesem Übergang geschieht zweierlei: Die Möglichkeit, den Umgang mit dem eigenen Körper und den Körperkontakt zu anderen zunehmend selbst bestimmen zu können, ist Voraussetzung einer gelungenen Entwicklung zu individueller Autonomie. Alle Formen der Körperdistanzierung sind in der einen oder anderen Form zumindest symbolisch auf diese Funktion bezogen. Zugleich halten unterschiedliche kulturelle Milieus einen unterschiedlichen Erfahrungsraum und unterschiedliche Regelungen hierfür bereit. Es entstehen Unterschiede zwischen

den Geschlechtern, den sozialen Klassen, den Altersklassen und den nationalen Kulturen, z. B. die Vorstellung, Rassen über ihre verschiedene Hautfarbe zu definieren. Der körperliche Habitus als inkorporierte Struktur (Bourdieu 1982) entsteht in der Konfrontation mit bestimmten Entwicklungsaufgaben und den Lösungen, die hierfür kulturell bereitgestellt werden. Biologische Funktion, (geschlechtsspezifische, soziale, etc.) Erfahrungswelt und gesellschaftliche Zuschreibung gehen eine enge Verbindung ein. Zugleich verdeutlicht der geschilderte interaktive Charakter schon der physiologischen Hautfunktionen, z. B. im Kontakt zwischen Mutter und Kind, daß es weder die unvergesellschaftete, d. h. rein biologische Identität der Naturwissenschaften, noch die körperlose, rein abstrakte geistig-seelische Identität der Humanwissenschaften gibt.

In allen Kulturen sind die körperlichen Funktionen und die damit verbundenen möglichen Grenzüberschreitungen geregelt. Der „natürliche" Umgang mit dem Körper, vor allem mit seinen „natürlichen" Funktionen, muß gelernt werden. Dies betrifft zum einen den Umgang mit den Körperöffnungen, die nur bedingt Hautöffnungen, eher Hauttaschen sind. Immer wenn etwas den Körper durch diese Öffnungen verläßt, Schweiß und Blut, Urin und Kot, wird durch die Überschreitung eine Grenze thematisiert. Ein vormaliger Teil des Körpers sondert sich ab, entkörperlicht sich, wird zum Nicht-Ich. Diese *Entkörperlichung* schafft Regulierungen und Ritualisierungen, die den Übergang regeln, das Ausgeschiedene anonymisieren.

Zum anderen sind davon alle Formen der Berührung betroffen. So wird zuerst im Rahmen der Familie, dann im Umgang mit den *Peers* und im Umfeld gesellschaftlicher Institutionen die Grammatik der Gefühle in der Berührung gelernt. Z. B. betonen die angelsächsischen und deutschsprachigen Kulturen in ihren Berührungsregeln eher die Distanz, während in den mediterranen Kulturen die *Berührung* eine größere Ausdruckspalette von Nähe umfaßt, allerdings weniger zwischen den Geschlechtern als vielmehr innerhalb der Geschlechtergruppen.

Sich vor Berührung schützen zu können wird ebenso wichtig wie Berührung herbeiführen zu können. Es werden berührbare und unberührbare Personen und Körperzonen unterschieden. Es gibt die private und die öffentliche Berührung. Die Sprache der sinnlichen Weltberührung vermischt sich mit der Sprache des sozialen Raumes, die immer auch eine Sprache der Macht ist – durch Greifen, Begreifen, Angreifen, Besitzen.

Davon betroffen sind auch die Kleidungsregeln und Berührungsregeln im Kontakt zwischen den Geschlechtern, sowohl im sexuellen wie im nicht-sexuellen Bereich. Das weibliche *Geschlecht* als das „empfangende" und „nährende", das „passive", „weiche" und „runde" wird zugleich als das hautintensivere angenommen (Claessens 1980, S. 100; Montagu 1974, S. 162), während das männliche Geschlecht idealtypisch mit den Begriffen „handelnd", „aktiv", „hart" usw. assoziiert wird. Der Körperlichkeit des weiblichen Geschlechts wird in den westlichen Kulturen bei weitem die größere Aufmerksamkeit gezollt. Die Frau gilt als das „sinnliche Geschlecht", ihr Körper wird in stärkerem Maße ästhetisiert und erotisiert. Die weibliche Haut, bekleidet und vor allem unbekleidet, wird zur sinnlichen Projektionsfläche, die gleichzeitig begehrt und kontrolliert wird (König 1990).

In der modernen Gesellschaft hat sich dieser Widerspruch zwischen Begehren und Kontrollieren ausgeweitet und radikalisiert. Die Verlagerung aller körperlichen Funktionen hinter die Kulissen des Alltaglebens, wie sie Norbert Elias (1939) beschrieben hat, wird abgelöst durch eine Rückkehr des Körperlichen. Sinnlichkeit wird in neuer Form kultiviert, die „regressiven", d.h. die im kindlichen Erleben basierenden Körpererfahrungen werden aufgewertet. Es entsteht eine neue Körperkultur, beim Baden, im Sport, in der Medizin und Therapie, in der Sexualität. Die Umgangsformen mit dem Körper differenzieren sich in dieser Entwicklung, neue und alte Erlebensmöglichkeiten eröffnen sich. Der Körper wird wieder stärker zum Mittel der *Selbstdarstellung*. Die Haut wird als Medium von sinnlicher Erfahrung aufgewertet – und zugleich wird die nackte Haut (der Frau) als Symbol der Konsumgesellschaft zu Markte getragen.

Mit der Freisetzung von Körperlichkeit werden eben nicht nur die Erfahrungsräume des Individuums verbreitert, sondern zugleich wird der Zugriff der gesellschaftlichen Kräfte auf diesen Erfahrungsraum vergrößert. Denn die Gesellschaft rückt dem einzelnen buchstäblich auf den Leib und unter die Haut. Die gesellschaftlichen Prägungen wirken subkutan bis in die anthropologischen Grundlegungen hinein. Im Übergang von der Moral der Pflicht zu einer „Moral der Pflicht zum Genuß" (Bourdieu 1982, S. 575) wird das Selbstwertgefühl des einzelnen wieder enger mit seiner Körperlichkeit und den Möglichkeiten des sinnlichen Erlebens und Genießens gekoppelt, und zugleich werden die Maßstäbe für diesen Genuß dem einzelnen kontinuierlich entzogen und der Dynamik gesellschaftlicher Sinnzuschreibungen unterworfen. Die Haut als narzißtische Hülle des Ichs wird damit wichtiger und gefährdeter zugleich (Köhler/Barche 1985).

Um die Haut zu straffen und jung zu halten, sie je nach Mode zu bräunen oder blaß zu halten, wurde sie immer schon bearbeitet und gepflegt, gewaschen, gepudert, gesalbt und enthaart. Doch nun wird die Haut geschnitten und wieder zusammengefügt, um Falten zu glätten und die Spuren des unweigerlichen Zerfalls zu tilgen bzw. wenigstens aufzuhalten. Und die *Selbstvergewisserung* über die Haut bringt bizarre Formen der Selbstverletzung und -verstümmelung hervor. Das Tätowieren und „Piercing" hat längst den Bereich der Subkultur verlassen (Oettermann 1979). Die Haut wird geritzt und gelocht, mit Nadeln und Ringen versehen, im Gesicht wie an den Geschlechtsteilen. Der selbstzugefügte bzw. ersehnte Schmerz in der masochistischen Handlung ist nur eine radikale Form dieser Selbstvergewisserung.

Gesellschaft ohne *Körperdistanzierung* ist nicht denkbar. Doch zugleich wird umgekehrt mit der Freisetzung von Körperlichkeit eine andere Wirkung der Körperdistanzierung deutlich: Schutz des sinnlichen Erlebens vor den Kräften der Gesellschaft.

Literatur

Anzieu, D.: Das Haut-Ich, Frankfurt/M. 1991. Bourdieu, P.: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M. 1982. Bowlby, J.: Bindung. Die Analyse der Mutter-Kind-Beziehung, München 1975. Brain, R.: The Decorated Body, London 1979. Claessens, D.: Nova Natura – Anthropologische

Grundlagen modernen Denkens, Düsseldorf/Köln 1970. CLAESSENS, D.: Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie, Frankfurt/M. 1980. CONDRAN, G./SCHIPPERGES, H.: Unsere Haut. Spiegel der Seele, Verbindung zur Welt, Zürich 1993. DORNES, M.: Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen, Frankfurt/M. 1993. DOUGLAS, M.: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt/M. 1974. DUERR, H. P.: Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß, Bd. 1, Frankfurt/M. 1988. DUNDE, S. R. (Hg.): Handbuch Sexualität, Weinheim 1992. ELIAS, N:: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Basel 1939. ERIKSON, E. H.: Kindheit und Gesellschaft, Zürich 1957. FLÜGEL, J. C.: The Psychology of Clothes, 3. Aufl., London 1950. FOUCAULT, M.: Sexualität und Wahrheit, Bd. 1, Der Wille zum Wissen, Frankfurt/M. 1977. FREUD, S.: Zur Einführung des Narzißmus (1914), GW Bd. 10, Frankfurt/M. 1967. GIBSON, J. J.: Die Sinne und der Prozeß der Wahrnehmung, Bern 1982. JEGGLE, U.: Der Kopf des Körpers. Eine volkskundliche Anatomie, Weinheim/Berlin 1986. KAUFMANN-HAYOZ, R.: Entwicklung der Wahrnehmung. In: Keller, H. (Hg.): Handbuch der Kleinkindforschung, Berlin 1989. KÖHLER, M./BARCHE, G.: Das Aktphoto. Ansichten vom Körper im fotographischen Zeitalter. Ausstellungskatalog des Münchener Stadtmuseums, München/Luzern 1985. KÖNIG, O.: Nacktheit. Soziale Normierung und Moral, Opladen 1990. KÖNIG, R.: Menschheit auf dem Laufsteg. Die Mode im Zivilisationsprozeß, München 1985. LIEDHOFF, J.: Auf der Suche nach dem verlorenen Glück. Gegen die Zerstörung unserer Glücksfähigkeit in der frühen Kindheit, München 1980. LOUX, F.: Das Kind und sein Körper in der Volksmedizin. Eine historisch-ethnographische Studie, Stuttgart 1991. LOWEN, A.: The Betrayal of the Body, New York 1975. MEAD, M.: Mann und Weib, Hamburg 1958. MONTAGU, A.: Körperkontakt. Die Bedeutung der Haut für die Entwicklung des Menschen, Stuttgart 1971. MORRIS, D.: Der nackte Affe, München/Zürich 1968. MORRIS, D.: Liebe geht durch die Haut. Die Naturgeschichte des Intimverhaltens, Zürich 1972. OETTERMANN, S.: Zeichen auf der Haut. Die Geschichte der Tätowierung in Europa, Frankfurt/M. 1979. PROPPE, A.: Der Krankheitsbegriff der Dermatologie. In: Studium Generale 17, H. 9, S. 545-554. SCHAEFER, H.: Allgemeine Physiologie der menschlichen Haut. In: Studium Generale 17, H. 8, S. 500-512. STOLLER, R.: Perversion. Die erotische Form von Haß, Hamburg 1979. THAYER, S.: Berührung – Die andere Sprache. In: Psychologie Heute 9 (1988), S. 21-27. WIRSCHING, M./STIERLIN, H.: Krankheit und Familie, Stuttgart 1982. ZEDLERS Universal Lexikon, Bd. 12, Leipzig 1735.

Christoph Wulf

Auge

Einführung

Die Geschichte des Sehens oszilliert zwischen den Höhepunkten strahlender Erkenntnis und kontrollierender Herrschaft und den Tiefpunkten des Überwältigtwerdens und Leidens. In der Genealogie der menschlichen Sinne ist der Gesichtssinn zum Leitsinn geworden. In seiner Geschichte spiegeln sich die Ambivalenz und Vieldeutigkeit zivilisationsgeschichtlicher Prozesse. Der Gesichtssinn ermöglicht die Ausweitung des menschlichen Körpers; nach einer Formulierung Herders wirft er uns „große Strecken weit aus uns hinaus" (Herder 1891, S. 64). Außerhalb des Körpers gelegene Gegenstände und Menschen lassen sich ins Auge fassen und ins Innere des Körpers bringen. Im Sehen wird „an den Sinnesflächen des eigenen Leibes" (Plessner) das Fremde erfahren. Der Gesichtssinn ermöglicht eine Art „Zwischenkörperlichkeit". Die Welt wird „ins Auge gefaßt". Das Sehen richtet sich auf einen Gegenstand bzw. auf einen anderen Menschen und trifft eine Auswahl aus dem visuellen Umfeld. Das Sehen ist eine Bewegung der Zuwendung und Fokussierung und gleichzeitig der Abwendung und Ausgrenzung. In dieser Eigenart des Gesichtssinns, die Entfernung zwischen Menschen und Dingen zu überbrücken, zugleich aber Distanz in der Wahrnehmung zu erhalten, also eine „Fernnähe" herzustellen, liegt die Affinität des Sehens zur Abstraktion. Die hypertrophe „Verwandlung" der Welt ins Bild trägt zur Abstraktion der Lebensprozesse bei. In der Exzessivität der Bildproduktion verlieren Bilder heute oft den Bezug auf Außerbildliches; ihr Abbildcharakter verschwindet. Bilder beziehen sich zunehmend auf andere Bilder und zitieren sie oder Ausschnitte aus ihnen. Sie schaffen sich den Referenzrahmen selbst, in bezug auf den sie Geltung beanspruchen. Bilder, Simulakren und Simulationen erzeugen mit großer Geschwindigkeit und harten Schnitten neue Bilderwelten (Baudrillard 1987, 1992, 1995). Diese extremen, vor allem durch die neuen Medien und ihre virtuellen Bilderwelten bedingten Entwicklungen nehmen Einfluß auf die Wahrnehmung; das Ausmaß ihrer Auswirkungen läßt sich erst allmählich abschätzen (Virilio 1989, 1994).

Im Unterschied zum Tast- und zum Geschmackssinn, die in den Bereich des Privaten abgedrängt wurden, beansprucht der Gesichtssinn *Öffentlichkeit*. Durch seinen öffentlichen Charakter übernimmt er *Kontroll-* und *Selbstkontrollfunktionen* und trägt zur Einschränkung der Mannigfaltigkeit des Sehens und zur Gefährdung der Vielfalt sinnlicher Erfahrungen bei. Jeder einzelne Sinn vermittelt genuine Erlebnisse und führt dazu, dem einzelnen eine sinnliche Gewißheit der Welt und seiner selbst zu ermöglichen. Mit Hilfe der Verschränkung unterschiedlicher sinnlicher Erfahrungen entsteht *Sinn*. Erwin Straus faßt diesen Sachverhalt und seine Bedeutung für die menschliche Erfahrung und Selbsterfahrung so: „Das Gegenwärtigsein des sinnlichen Empfindens – und damit das sinnliche

Empfinden überhaupt – ist das Erleben des Mit-seins, das sich zum Subjekt und zum Gegenstand hin entfaltet. Der Empfindende hat nicht Empfindungen, sondern indem er empfindet, hat er sich selbst" (Straus 1956, S. 272). Das Empfinden der eigenen Gegenwärtigkeit in der sinnlichen Reaktion auf die Welt vermittelt Körper und Subjekt mit der Welt und den Objekten. In diesem Empfinden werden Erfahrungen der Wandlungen und Kontinuitäten gemacht. Darin liegt eine Voraussetzung menschlichen Selbstbewußtseins. „Das Subjekt gewinnt sich selbst erst im Empfinden. Als solches erst hat es ein Hier und ein Jetzt ... Aus *einzelnen* Empfindungen wäre die sinnliche Gewißheit der Außenwelt nicht abzuleiten; sie müßte uns fehlen, wären einzelne Empfindungen etwas anderes als eine Differenzierung und Begrenzung der ursprünglichen ‚Ich-Welt-Beziehung' des Empfindens" (Straus 1956, S. 272).

Die Sinne sind *reflexiv*. Sehend erfährt der Mensch nicht nur das Sichtbare, sondern auch sich selbst als Sehenden; in den Worten Merleau-Pontys (1967, S. 16): „Das Rätsel liegt darin, daß mein Körper zugleich sehend und sichtbar ist. Er, der alle Dinge betrachtet, kann zugleich auch selber betrachten und in dem, was er gerade sieht, ‚die andere Seite' seines Sehvermögens erkennen." Im Sehen erfolgt also eine Verschränkung zwischen der Wahrnehmung von Gegenständen – zu denen auch der eigene Körper werden kann –, und der eigenen Subjektivität. Hierin liegt eine Eigenart des Sehens, des Verhältnisses des Menschen zu sich und der Welt überhaupt. Im Angesicht eines anderen Menschen sucht man mit dem Auge das Auge des Anderen und spiegelt sich in ihm. Den Anderen sehend wird man selbst gesehen und empfindet sich als Sehenden. Diese Kreuzung der Blicke ist das *Chiasma des Sehens*. Das Auge wird zum „Fenster der Seele", in das man hineinschaut. Zugleich ist es aber auch das „Fenster", durch das man hinausschaut, durch das man die Grenze zwischen dem Innen und dem Außen des eigenen Körpers überschreitet. Die Vorstellung vom „bloßen" Sehen, das die Gegenstände oder Menschen lediglich abbildet, ist ein Kurzschluß oberflächlicher Erkenntnis. In das Sehen gehen Erinnerungen, Wunschbilder und Phantasien des Sehenden ein; sie erzeugen ein je individuelles, perspektivisches Bild des Anderen und der Welt.

Sartre hatte bereits darauf aufmerksam gemacht, daß das Erblicken eines anderen Menschen sich deutlich vom Erblicken eines Objekts unterscheidet. Einen anderen Menschen erblickt man als Objekt und als Mensch zugleich. Als Mensch kann er wie ich Objekte sehen und kann seinen Blick mir zuwenden. Dies verweist auf ein „Mit-dem Anderen-verkoppelt-Sein". Wenn der Objekt-Andere in Verbindung mit der Welt als das Objekt definiert wird, was das *sieht*, was ich sehe, muß meine Grundbeziehung zum Subjekt-Anderen zurückgeführt werden können auf meine ständige Möglichkeit, vom Anderen *gesehen zu werden* (Sartre 1952, S. 342). Die Möglichkeit, vom Anderen gesehen zu werden, unterscheidet den Anderen von „bloßen" Objekten. Wenn ich den Blick des Anderen erfasse, sehe ich nicht mehr seine Augen als Objekte. Sein Blick ist „reine Verweisung auf mich selbst". Merleau-Pontys (1994) posthum veröffentlichtes Buch „Das Sichtbare und das Unsichtbare" geht in der gleichen Richtung noch einen Schritt weiter.

Auch diese, eher mit einem universellen Anspruch auftretenden, Überlegungen zum Sehen bedürfen historischer und kultureller Relativierung. Auf der Grundlage der Freisetzung des *Auge-Hand-Feldes* im Zusammenhang mit dem aufrechten Gang formt sich das Sehen in Übereinstimmung mit den jeweiligen hi-

storisch-gesellschaftlichen Bedingungen unterschiedlich aus (Leroi-Gourhan 1980). Jede historische Epoche entwickelt ein spezifisches Verhältnis zum Gesichtssinn und eine besondere *Politik des Sehens*. Der Übergang von der Oralität zur Literalität in der Zeit Platons stellt einen derartigen Einschnitt in der Geschichte des Sehens dar. Mit der *Literalität* gerät das Sehen unter den Einfluß der Schrift. Als „Theoria" wird es zu einer Bewegung der Erkenntnis, aus der sich allmählich eine logozentrische Überformung des Gesichtssinns ergibt. Zu ähnlich tiefgreifenden Einschnitten in der Geschichte des Sehens kommt es durch die Erfindung des Buchdrucks, der zu einer Ausbreitung und Durchsetzung des Logozentrismus führt. Die Medialisierung des Gesichtssinns durch Fernrohr, Mikroskop und Neue Medien führt zu weiteren einschneidenden Veränderungen des Sehens: Sehen ist ein physiologischer und ein historisch-kulturell geprägter Prozeß mit starken sozialen und individuellen Differenzen. Im Verlauf der europäischen Geschichte hat er vielfältige Ausprägungen entwickelt, von denen einige im weiteren dargestellt werden.

Antike und Mittelalter

Schon früh beschäftigt die griechische Philosophie die Frage, wie es zur visuellen Wahrnehmung komme. Demokrit und Epikur gehen davon aus, daß von außen in den Menschen eindringende Bilder, sogenannte *eidola*, Wahrnehmung und Denken erzeugen. Sehen wird als ein Prozeß begriffen, in dem Bilder von den Gegenständen ausströmen und auf das Auge treffen. Diesen Bildern wird eine materielle Substanz zugeschrieben; sie werden körperlich gedacht. So schreibt Epikur: „Denn der Abfluß von der Oberfläche der Körper geht in stetiger Folge vor sich, ohne sich durch die Minderung kundzugeben, denn es tritt Ersatz dafür ein; dabei bewahrt das abfließende Bild die Lage und Ordnung der Atome an dem festen Körper geraume Zeit hindurch, wenn es auch zuweilen in Verwirrung gerät" (Epikur 1921, S. 245). Lukrez greift diese Gedanken auf und spricht von *simulacra,* von „Filmchen", die von den sichtbaren Gegenständen ausgesandt werden. Sehen erscheint in diesen „Empfangstheorien" als ein besonderer Fall des Tastens. Diderot, Herder und Gehlen haben diese Überlegungen aufgegriffen und im Rahmen ihrer Theorien des Sehens modifiziert. Nach Platons Auffassung entsteht dagegen Sehen dadurch, daß vom Auge ein Feuerstrahl ausgeht, der mit dem Sonnenlicht verschmilzt. Diese „Sehfeuertherorie", die unter anderem auf Empedokles zurückgeht, findet im „Timaios" und im „Theätet" ihren Ausdruck. Im „Timaios" (45b-d) heißt es dazu: „Wenn nun das vom Gesicht ausfließende Licht vom Tageslicht aufgenommen wird, so stößt Gleichartiges auf Gleichartiges und verschmilzt miteinander zu einem einzigen gleichartigen Körper in gerader Richtung vom Auge, wo nur immer das von innnen ausströmende Feuer auf etwas stößt, was ihm von außen in den Weg tritt. Da nun dieser Stoff zur Folge seiner Gleichartigkeit durchgängig die gleichen Einwirkungen erfährt, so teilt er alle Bewegungen, die er teils durch die eigene Berührung eines anderen, teils durch den Anstoß von seiten eines anderen erhält, dem gesamten Körper mit und läßt sie hindurchdringen bis zur Seele: So entsteht jene Wahrnehmung, welche wir ‚Sehen' nennen." Aristoteles (1961, 418b 5-9) wendet sich zwar gegen die „Empfangs-" und „Sendetheorien" seiner Vorgänger; doch kann auch er nicht auf einen stofflich gedachten Vermittler zwischen dem gegebenen Gegenstand und der

schauenden Seele verzichten. Nach seiner Auffassung ist das Medium des Sehens das Durchsichtige, das sich bei allen Körpern, besonders bei der Luft und dem Wasser, findet. Bestimmt wird das Durchsichtige als das, „was zwar sichtbar ist, aber nicht aus sich selbst heraus, sondern durch die Farbe eines anderen Dings. Solcher Art sind das Wasser und die Luft und viele feste Körper." Licht ist die Farbe des Durchsichtigen; es ist der körperlose Zustand eines Mediums, das den Zwischenraum zwischen dem sichtbaren Gegenstand und dem Augeninnern überbrückt. Von der Farbe des Gegenstandes wird es bewegt; es selbst erregt dann das im Inneren des Menschen sitzende Sinnesorgan der Seele. Zwar bestreitet Aristoteles Platons Auffassung von der Aussendung und Vereinigung von Strahlen, doch akzeptiert er seine Vorstellung von der Existenz eines gemeinsamen optischen Mediums, das die Verbindung zwischen Gegenstand und Beobachter herstellt (Lindberg 1987, S. 30 f.). Euklids sieben Lehrsätze der Optik, Heron von Alexandrias Wissenschaft vom Sehen mit seiner Lehre von der Optik, der Brechung und der Reflexion sowie Ptolomäus' Theorie der Wahrnehmung führen zu weiteren Differenzierungen in der antiken Lehre vom Sehen.

Euklids, von Ptolomäus und Alkini ausgearbeitete mathematische Sendetheorie des Sehens trifft im Islam auf die zwar rivalisierende, jedoch durchaus ähnliche gallenistische, von Hunain Ibn Ishaq und anderen weiterentwickelte Sendetheorie des Sehens. Doch auch im Islam finden sich Gegner dieser Theorien. Al-Razi, Abu Nasr al-Farabi, Avicenna und Averroes gehören zu den bekanntesten. Avicenna und Averroes greifen die Aristotelischen Überlegungen zur Theorie des Sehens auf und entwickeln sie weiter. So heißt es in der „Parva Naturalia" in Kritik an Euklid, Ptolomäus, Galen und Alkindi dazu: „Wir behaupten, daß die Luft mittels des Lichtes die Formen der Gegenstände als erste erhält und sie dann zur äußersten Augenhaut weiterleitet. Diese Haut leitet sie zu den anderen Häuten weiter, bis die Bewegung die innerste Haut, hinter der der Gemeinsinn wohnt, erreicht. Letztere nimmt die Form des Gegenstandes wahr" (Averroes 1961, S. 18). Auch im Mittelalter geht der Streit um das richtige Verständnis des Sehens weiter. Im Spätmittelalter lassen sich drei verschiedene Positionen zur Theorie des Sehens unterscheiden:

- Albertus Magnus vertritt die aristotelische Theorie.
- Roger Bacon greift auf Platons und Alhazens Theorie des Sehens zurück und versucht, die verschiedenen Theorien der Zeit zu integrieren.
- Theologische Vorstellungen, die der Bibel entstammen.

Auch in der Renaissance wirken die antiken Theorien des Sehens weiter. Wie weit sie einen Beitrag zur Entwicklung der Perspektivität leisten, ist in der Forschung umstritten. In Albertis, Brunelleschi gewidmeter Abhandlung „Della Pittura" findet sich eine kurze Darstellung des Sehkegels bzw. der Sehpyramide. Dabei vermeidet es Alberti, in dem ihm bekannten Streit über die Bedingungen des Sehens Position zu beziehen. Mehr als diesen interessieren ihn die praktischen Techniken der Herstellung perspektivischer Bilder. Zu diesen gehören Brunelleschis Guckloch zur Veranschaulichung der Perspektive, das aus einem Schleier bestehende Gerät „velo" und der Spiegel. Ghibertis Schriften zeigen Grundkenntnisse der antiken und mittelalterlichen Sehtheorien. Sie verwenden den Sehkegel zur Begründung der „geometrischen Verfahren, durch die das dreidimensionale Sehfeld auf die zweidimensionale Tafel projiziert wurde" (Lindberg 1987, S. 273). Leonardos Sehtheorie fußt auf einer „Empfangstheorie" des Sehens, nach der die Formen von den Gegenständen zu den Beobachtern gehen.

Auch Astronomen dieser Zeit wie Kepler sind sich bewußt, daß die Gültigkeit ihrer Beobachtungen von der Angemessenheit ihrer Sehtheorien abhängt. Entsprechend nachhaltig sind daher Keplers Forschungen. Seine Theorie des Netzhautbildes ist eines seiner wichtigsten Ergebnisse.

Macht und Kontrolle

Das Ringen um die Zentralsperspektive in der Malerei der Renaissance führt zur Durchsetzung eines mathematisch-logischen Sehens, das die Welt des Sichtbaren in bezug auf die Stellung des Sehenden gliedert, der den Mittelpunkt der visuellen Ordnung bildet. Damit kommt es in der Malerei zur Dominanz eines perspektivisch-distanzierenden Blicks (Heller 1982). Im Verlaufder nächsten drei Jahrhunderte bildet sich in den entstehenden Wissenschaften ein überwachender und kontrollierender Blick heraus, der das Sehen noch einmal instrumentalisiert und funktionalisiert. Gegenstände und Sozialverhältnisse werden unter dieser Perspektive wahrgenommen. Bereits bestehende Zielsetzungen leiten den Blick; sie irritierende Elemente werden aus der Wahrnehmung ausgeschlossen. In diesem Blick setzt sich der Anspruch des Menschen auf Herrschaft über Natur und über andere Menschen durch. Die Welt des Sichtbaren wird vergegenständlicht und zum Objekt gemacht. Man wählt Ausschnitte und betrachtet sie mit einem „kalten" Blick; man verkleinert oder vergrößert sie, man fügt die Ergebnisse der Untersuchung in ein System von Deutungen ein, in dem die Phänomene nur noch in dem Maß zum Ausdruck kommen, in dem sie befragt werden. In der Vorrede zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" (1787) bestimmt Kant dieses Vorgehen so: „Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt." Damit formuliert Kant das Programm der modernen Wissenschaft, die sich auf der Suche nach allgemeinen Gesetzen zum Richter über die Natur macht, die befragt wird und mit der Experimente gemacht werden. Mit der „Unabhängigkeit" und „Objektivität" eines Richters gilt es, die Natur zu betrachten und zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen. „Denken heißt jetzt, Versuche machen, Operieren und Transformieren unter dem alleinigen Vorbehalt einer experimentellen Kontrolle, bei der nur stark ‚bearbeitete' Phänomene auftreten, die von unseren Apparaten mehr hervorgebracht als bloß registriert werden" (Merleau-Ponty 1967, S. 13).

Die Welt antwortet im Referenzsysstem der Operationen, denen sie der Mensch unterwirft. Die Folge: Der Mensch begegnet schließlich nur noch seinem Logos, seinen Theorien, Begriffen – den Ergebnissen seines Handelns. Das Auge wird bewaffnet: mit Brillen, Ferngläsern, Mikroskopen – mit Apparaten, die nur noch den Ausschnitt aus der Welt zeigen, auf den sich das untersuchende Auge des „bestallten Richters" konzentriert. Ein „einäugiger" Blick entsteht (Foucault 1976), der zu einem Distanz- und Machtmittel wird, der kontrolliert und unterwirft und Herrschaft durchsetzt. Geopfert wird die Mannigfaltigkeit der Welt und die Sinnlichkeit des Auges. Zum Ideal wird nun das „reine" Sehen, das sich des

individuellen Betrachters zu entledigen versucht. Lediglich als Träger des kontrollierenden Blicks, der die Welt unterschiedslos und intersubjektiv gleichförmig macht, spielt der Mensch eine Rolle. Das Auge wird funktionalisiert; es dient vorher bestimmten Zielen, auf die es ausgerichtet wird; Irritationen, Abschweifungen müssen vermieden werden; sie schwächen den Anspruch auf Herrschaft und müssen auf Räume und Zeiten außerhalb der Wissenschaft verwiesen werden. Das Sehen wird dem Zwang der Zweckrationalität unterworfen; es richtet sich auf das Eindeutige, auf das bereits in der Ordnung des Sichtbaren Gegebene.

Michel Foucault (1976) hat am Beispiel der „Archäologie des ärztlichen Blicks" gezeigt, wie das neue Wissenschaftsverständnis sich in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts des Sehens bemächtigt. Es ist gebunden an ein verändertes Verständnis der Krankheit, ein gewandeltes Verhältnis von Sprache, Sehen und Wissen in der Medizin und in der Tätigkeit des Arztes. Damit einher geht die Herausbildung eines nationalen medizinischen Versorgungssystems, das zu einer entwickelten medizinischen Überwachung und Kontrolle der Bevölkerung führt. Bei der Entstehung dieses neuen medizinischen Wissens spielen die Kliniken eine erhebliche Rolle; sie werden zum bevorzugten Ort medizinischer Erfahrung. Im Zentrum dieser Erfahrung steht der ärztliche Blick, der gleichzeitig Wissen ist. So alt immerhin ist der kursierende Slogan „Man sieht nur, was man weiß". Die medizinische Wissenschaft wird an den „Entscheidungen des Blicks" orientiert. „Der Blick des Arztes organisiert sich doch auch ganz neu. Einmal ist er nicht mehr der Blick irgendeines Beobachters, sondern der eines von einer Institution gestützten und legitimierten Arztes, welcher entscheiden und eingreifen kann. Sodann ist dieser Blick nicht mehr an das enge Raster der Struktur (der Form, Disposition, Anzahl, Größe) gebunden, sondern er kann und muß die Farben, die Variationen, die kleinsten Anomalien erfassen, indem er ständig Abweichungen auflauert. Schließlich ist es ein Blick, der sich nicht mit der Feststellung des unmittelbar Sichtbaren begnügt; er muß Chancen und Risiken einschließen helfen; er ist ein kalkulierender Blick" (Foucault 1976, S. 103). Die Krankheitssysteme sind die Zeichen, die es dem erkennenden Blick möglich machen, die dahinter liegende Krankheit zu identifizieren. Der Arzt entziffert sie und fügt sie in die Ordnung der Wahrheit ein, die eins mit der Ordnung der Sprache ist. Dann erst wird er therapeutisch tätig. Sein Blick hat zwei Richtungen. Einmal beobachtet er, nimmt getreulich das Unmittelbare auf, hält sich mit theoretischen Deutungen zurück, läßt alles an seinem Platz; zum anderen läßt er sich von seinem Wissen führen, indem er das Gesehene in eine allgemeine Ordnung einfügt. Es kommt zu einem Wechselspiel zwischen „gesprochenen und wahrgenommenen Momenten in der Beobachtung" und dem Versuch der „Herstellung einer festen Korrelation zwischen dem Blick und der Sprache" sowie zum Ideal einer „erschöpfenden Beschreibung". Dadurch, daß der ärztliche Blick von Wissen durchsetzt ist und jedes Symptom seine Bedeutung hat bzw. in der Verbindung mit anderen Symptomen erhält, konstituiert sich die ärztliche Erfahrung. Je genauer die Beobachtung, desto größer die Chance, eine zulängliche Kenntnis der Krankheit zu erhalten. Von Interesse ist die Totalität des Sichtbaren; sie ist es, die die Gesamtstruktur der Aussagen beinhaltet. „Über allen Bemühungen, die das klinische Denken zur Definition seiner wissenschaftlichen Methoden und Normen unternimmt, schwebt erhaben der Mythos eines reinen Blicks, der reine Sprache ist: der Mythos des sprechenden Auges" (Foucault 1976, S. 128). Diese Vorstellung gilt für das moderne wissenschaftliche Beobachten: Hier herrscht der reine Blick,

der reine Sprache ist, von Instrumenten und Apparaten verstärkt, der sich ganz der Ordnung des Sichtbaren und ihrer Beschreibung ausliefert.

Verstärkt wird die Entwicklung und Verbreitung des überwachenden und disziplinierenden Blicks durch gesellschaftliche Institutionen, die sich in diesen Jahrzehnten zunehmend herausbildeten, insbesondere durch das *Militär, das Polizeiwesen, das Gefängnis, das Schulsystem* (Foucault 1976a). Genaue Exerziervorschriften entstehen, mit deren Hilfe die Disziplinierung unter dem überwachenden Blick des Vorgesetzten bis in die Koordinierung der einzelnen Körperteile fortgesetzt wird. Das Polizeiwesen weitet sich aus. Während zur Zeit des Absolutismus in der Regel der Sträfling im Dunkel der Kerker dem Blick entzogen sein Dasein fristete, entstehen nun Entwürfe für eine Reform des Strafvollzuges. In Benthams Gefängnis besteht das entscheidende Element gerade darin, daß die Gefangenen der absoluten Sichtbarkeit und damit einer weit effektiveren Kontrolle ausgesetzt werden. Von einem zentralen Turm aus, in dem der Wärter, den Blicken der Gefangenen entzogen, sitzt, kann er diese in ihren im Kreise um den Turm angeordneten Zellen beobachten. Die Folge: Die Gefangenen haben die Vorstellung, fortwährend überwacht zu werden. Auf dem Feld der Erziehung wird allmählich die allgemeine Schulpflicht durchgesetzt; sie führt dazu, daß im Rahmen der Unterrichtsstunden eine kontinuierliche Beobachtung durch den „pädagogischen Blick" erfolgt, der sie vergleicht, einordnet und auf die Einhaltung von Regeln ausgerichtet ist (Rumpf 1981; Dreßen 1982; Wimmer 1984). Die Entwicklung eines „sprechenden Auges" in den Wissenschaften und die Entwicklung eines überwachenden Blicks in den gesellschaftlichen Institutionen gehen Hand in Hand. Mit Hilfe der Technik und der Verwaltung entsteht ein dichtes Netz von Kontrollen, in dem die Welt des Sichtbaren und mit ihr der sehende Mensch gefangen wird.

Wichtige Hinweise darauf, daß viele technische und mediale Entwicklungen auf die Vervollkommnung von Beobachtung und Kontrolle zielen, stellen die an zahlreichen Orten angebrachten Überwachungskameras dar. Verkehrsüberwachung, Objektschutz und Identifikationskameras sind nur Beispiele für die wachsenden Möglichkeiten kameragesteuerter Registrierung und Überwachung. In diesen Zusammenhängen ersetzen immer mehr „Sehmaschinen" den menschlichen Blick (Virilio 1989). Ihnen zugrunde liegen computergesteuerte Programme und Identifikationsbilder, mit deren Hilfe diese Maschinen z. B. Materialprüfungen vornehmen, im Rahmen derer qualitative Unzulänglichkeiten identifiziert werden können.

Wunsch und Begehren

Diesem auf Kontrolle und Objektivität angelegten Sehen steht ein vom Begehren getriebenes Sehen gegenüber. Verdrängt sind hier die Ansprüche aufgeklärten und souveränen Sehens. Die Augen gehorchen nicht mehr dem Willen; sie verselbständigen sich und zwingen dazu, sich ihren Streifzügen zu überlassen. Dieser Blick beunruhigt; er widersetzt sich dem Anstand, der sozialen Ordnung. Er ist agressiv, fällt seine Opfer an und verschlingt sie. Im Unterschied zum Mund, dessen Gefräßigkeit zerstört, verletzt der kannibalistische Blick; doch zerstört er nicht das Opfer. Das Begehren des Blickes führt „das Subjekt auf seine signifikante Abhängigkeit" zurück (Lacan 1975). Es nimmt seinen Ausgangspunkt bei

der durch die Geburt erfolgten Trennung. Der dadurch entstandene Mangel ist schmerzlich. Vergeblich suggeriert das Begehren Erfüllbarkeit. Erst die Erfahrung zeigt die Unerfüllbarkeit des Begehrens. Auch Freud hatte den erotischen Charakter des Auges und des Blicks gesehen und wiederholt zum Thema gemacht. So interpretiert er in seinem Aufsatz „Das Unheimliche" von 1919 E. T. A. Hoffmanns „Sandmann" psychoanalytisch. Im Zentrum seiner Interpretation steht das Augenmotiv. Unter Verweis auf die Selbstblendung des Ödipus sieht Freud im „Auge" ein Symbol für den Phallus. Die Angst vor dem Verlust des Auges, die den jungen Nathanael unter der Bedrohung durch den Sandmann, den Advokaten Coppelius als Verkörperung des „bösen Vaters", erfaßt, ist nach Freuds Deutung eine literarische Verarbeitung der Kastrationsangst. Eine Parallele zu dieser Kindheitsszene, in der Nathanael einen Blick riskiert, ist der Kampf des Professors Spalanzani mit dem Optiker Coppola. Diesmal verliert das Opfer, die Puppe Olimpia, ihr Augenlicht; vergeblich ist der Widerstand des guten Vaters. Der Wahnsinn erfaßt Nathanael; er ist die Folge der im Herausreißen der Augen symbolisch gefaßten Kastration der Puppe, die Nathanael als herausgelöster Komplex seiner eigenen Person entgegentritt und der seinen Ausdruck in Nathanaels zwanghafter Liebe findet; in den Worten Freuds: „Wir haben das Recht, diese Liebe eine narzistische zu heißen, und verstehen, daß der ihr Verfallene sich dem realen Liebesakt entfremdet" (Freud 1970, S. 256).

Noch deutlicher wird der erotisch-sexuelle Charakter des Auges in Batailles „Geschichte des Auges". Das Auge erscheint hier als Symbol für die Vagina, den Anus und den Mund. Es wird zum Hinweis auf den Wunsch nach Einverleibung, mit der die Diskontinuität des Lebens überwunden werden soll. Erotik als „Zustimmung zum Leben bis in den Tod" erfaßt das Auge und schafft ein unerschöpfliches Begehren, das auf die Verschmelzung mit dem Begehren des Anderen zielt. Immer wieder taucht in dieser Geschichte das Auge auf als Hinweis auf die Erregung des Körpers, als Reiz zur Hingabe und Überantwortung des Körpers an den Geliebten. In Simones „ein Auge zerbrechen, ein Ei ausstechen" finden die phallische Symbolik und die zerstörerische Gewalt der Erotik ihren Ausdruck. Darüber hinaus ist das Auge für Bataille auch das Bild der inneren Erfahrung. „Es ist Spiegel und Lampe." Sein Feuer dringt nach außen und macht die Welt sichtbar; zugleich sammelt es in der Iris das „Licht der Welt" und verwandet es in die „klare Nacht von Bildern". Es ist das Bild des Seins, das nichts ist als die Übertretung der eigenen Grenze. Danach gehört es zur Eigenart des Auges, das es im Blick seine Grenzen überschreitet. „Es verschließt sich dem Tag in einer Bewegung, die nur noch sein weißes zum Vorschein bringt, ... und die nächtliche Kreisförmigkeit der Iris wendet das Auge der Dunkelheit in der Mitte zu, erleuchtet sie blitzartig und bringt sie als Nacht zum Vorschein. Das gebrochene Auge ist zugleich das am festesten geschlossene und das am weitesten geöffnete" (Bataille 1979, S. 83). Das gebrochene Auge ist Ausdruck der erotischen Ekstase und des Todes, der seine Möglichkeiten begrenzt, der es in die Sprachlosigkeit stößt und zum Erlöschen bringt. Das gebrochene Auge verweist in den Raum der Sprache, in dem Sprache und Tod sich berühren.

Anschauung und Denken

Der kontrollierende, auf Objektivität ausgerichtete und der vom Begehren getriebene Blick sind bei aller Differenz nicht völlig voneinander verschieden. Auf dem Spätwerk Merleau-Pontys aufbauend hat Lacan deutlich gemacht, wie stark das Begehren das Sehen beeinflußt. In Folge der mit der Geburt verbundenen ursprünglichen Spaltung entsteht ein Begehren, die Trennung aufzuheben. Dieses ist notwendigerweise nach außen gerichtet, von wo eine Befriedigung des dem Begehren zugrunde liegenden Mangels erwartet wird. Das dem Begehren unterworfene Subjekt hofft, indem es die Kluft zu den vor ihm im Feld des Sichtbaren liegenden Objekt a überwindet, die Spaltung, durch die es konstituiert wird, zu überwinden. Obwohl die Hoffnung trügerisch ist, muß das Subjekt an ihr festhalten, so daß Subjekt und Objekt durch die Struktur des Begehrens miteinander verbunden sind. Wie das Mimikry mancher Tiere, in dessen Verlauf die Welt der Objekte in sie „hineinfällt" und sie in Farbe und Form zu einem Teil des „Tableaus" der Objektwelt macht, so gibt es auf Seiten der Objekte einen Blick, der über die Strukturen der Mimesis nach der Angleichung der Sehenden verlangt. Der Sehende fühlt sich angeblickt und aufgefordert, sich anzuähneln. Er steht nicht mehr der Objektwelt gegenüber, sondern er ist Teil der Objektwelt, die – bevor sie vor ihm liegt –, in ihm ist, und von der er hofft, daß sie ihn begehrt. Lacan (1994, S. 85) formuliert das so: „Das Subjekt ist nicht voll da, es ist ferngesteuert. In Abänderung meiner Formel für das Begehren als unbewußtes – *das Begehren des Menschen ist das Begehren des Anderen* – möchte ich sagen, daß es sich hier um eine Art Begehren *nach* dem Anderen/désir à l'Autre handelt, an dessen Ende das *Zu-sehen-Geben/le donner-à-voir steht.*" Der begehrende Blick sucht das Begehren des Angeblickten. Dies gilt für den anderen Menschen, gilt aber auch für die Wahrnehmung der Natur und anderer Gegenstände. Auf diesem Hintergund lassen sich Kontrolle und Objektivierung des Sehens als Versuch begreifen, der Einfügung in die Begehrensstruktur des Sehens zu entkommen. Der Wille zur Macht reduziert die Wahrnehmung der Welt. Der Versuch, Objektivität herzustellen, reduziert das Begehren. Die über die Dinge und den Anderen gewonnene Macht dient als Kompensation für das mangelnde Begehren der Welt.

Eine Form des Sehens, in der sich der Macht- und Kontrollanspruch der Menschen noch nicht gegenüber den Gegenständen durchgesetzt haben, in der aber auch nicht das Sichtbare den individuellen Leidenschaften geopfert wird, ist das von Goethe im Rahmen seiner naturwissenschaftlichen Studien entwickelte *anschauliche Denken*. Eine Maxime Goethes formuliert die Grundlage dieses Zugangs zur Welt: „Das Gebildete wurde sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen Anschauen der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu halten, nach dem Beispiel, mit welchem sie uns vorgeht." Nicht die Gewinnung eines Standpunktes, von dem aus die Naturphänomene in objektiver Distanz zu beschreiben und zu vermessen sind, ist das Ziel des anschauenden Denkens. Vielmehr gilt es, sich „lebendig und bildsam" wie die Natur zu verhalten, mit den Augen ihrem Wachsen und Gestalten zu folgen und sich in „nachschaffender Bildsamkeit" zu üben. Goethe zielt nicht auf die Entwicklung logischer Korrelationen zwischen den Dingen; ihm geht es um die kreative Nachschöpfung des Entstehungsprozesses, z. B. der Pflanzen. Die vergangenen Entwicklungsstadien sollen mit den gegenwärtigen und den zukünftigen in der nachschaffenden Anschauung verbunden werden, „also das Sichtbare

zusammendenken mit dem Nicht-mehr-Sichtbaren" (Flügge 1982, S. 435). In dem 1870 erschienenen „Versuch, die Metamorphose der Pflanzen zu erklären" findet sich die Entfaltung dieser „zarten Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird" (Goethe 1952, S. 639), in der Anschauen, Beobachten, Denken und Fragen vorsichtig miteinander verbunden sind. Aufgabe ist die Entfaltung einer genetischen Imagination, mit deren Hilfe der Entwicklungsgang der Natur bildlich verstanden werden kann. „Das Ganze in der Anschauung auffassen zu wollen", ist das Ziel von Goethes Erkenntnistheorie, der es nicht um die Erklärung des kausalen Zusammenhangs zwischen den den einzelnen Erscheinungen innewohnenden regulativen Ideen geht. „Die Summe der Erscheinungen ergibt nach diesem Verständnis nicht das Ganze, ‚man kann es aus diesen nicht wieder zusammenstellen und beleben'. Vielmehr muß die Wissenschaft in jedem Einzelnen den Index auf das Ganze als das Lebendige finden. Metapher dieses Lebendigen – nicht nur in der Naturwissenschaft – ist die *Gestalt*" (Mattenklott 1982, S. 22 f.). Ihrer kann man sich ebenfalls nur im Anschauen vergewissern, indem man sie mit den Augen nachschafft und so in ihrer lebendigen Ganzheit in sich aufnimmt (Gebauer/Wulf 1992, 1993). In diesem Prozeß muß man sich einer schnellen sprachlichen Deutung enthalten, damit der Reichtum der geschauten Gestalt in der inneren Anschauung zur Entfaltung kommt. Eine eilige begriffliche Fassung würde die Lebendigkeit der geschauten Gestalt beeinträchtigen. Das Auge wäre vom Anschauen „entlastet", die sprachliche Erstarrung als Folge der begrifflichen Bezeichnung kaum vermeidbar, ein Erlahmen des anschauenden Denkens das unausweichliche Ergebnis. Zugespitzt findet sich diese Einsicht von der unauflöslichen Existenz der Erscheinungen in einem der „Sprüche in Prosa": „Das Höchste wäre zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nicht hinter den Phänomenen; sie selbst sind die Lehre" (Goethe 1952, S. 640). Deutlicher kann das Ziel eines anschauenden Denkens nicht formuliert werden, das sich dem distanzierenden, kontrollierenden und einordnenden Blick der entstehenden Wissenschaften widersetzt. Goethe bemüht sich um eine Erforschung der Natur ohne ihre Unterwerfung. Der Mensch soll „mit allen liebenden, verehrenden, frommen Kräften in die Natur und das heilige Leben derselben einzudringen suchen" (Goethe 1952, S. 640) und die Korrespondenz zwischen Natur und Mensch erfassen. Damit wird das Auge weder – wie Empedokles meinte – als Sehstrahl begriffen, der hinausdrängt und die Gegenstände erhellt, noch als eine passsive Kamera, in die die Gegenstände einfach eindringen. Vielmehr gibt es für Goethe eine Ähnlichkeit zwischen der Natur und dem Menschen, zwischen dem Licht und dem Auge, in die antike Vorstellungen vom Sehen eingehen: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft / Wie könnten wir das Licht erblicken? / Lebt nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / Wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Aisthesis und die Hypertrophie des Sehens

Das mimetische Denken Goethes hatte gegen die Verdinglichung und Objektivierung der Welt im Namen von Anschauung und lebendiger Erfahrung Einspruch erhoben. Mit der Forderung nach einer „Poetisierung der Welt" werden in der Frühromantik ähnliche Perspektiven entwickelt und ähnliche ästhetische Erfah-

rungen gesucht. Immer wieder geht es um das Verhältnis von *Aisthesis* und *Denken*. Auch am Ende dieses Jahrhunderts ist dies in den Humanwissenschaften zu einem bestimmenden Thema geworden. Wahrgenommen wird eine Ästhetisierung der Lebenswelt. Sie erfaßt das individuelle „Styling", das Konsumverhalten, die Stadtgestaltung. Die Neuen Medien fördern die Verwandlung der Welt ins Bild. Dies betrifft auch die sozialen Beziehungen der Menschen zueinander. Besonders in der Erotik und in der Sexualität, aber auch in der Politik und Freizeitgestaltung nimmt die Ästhetisierung zu. Im Ansehen von Bildern erscheinen alle Wünsche erfüllbar. Besonders die Telekommunikation verspricht unmittelbare Erfüllung. Inszeniert werden Szenen, in denen die Erfüllung von Wünschen simuliert wird. Ihre „Übererfüllung" durch die Simulation von Begehren und die scheinbare Befriedigung führen zur Vervielfältigung von Wunschwelten und zu einer „Hyperästhetik". Die Manipulation des Gesichtssinns durch kommerziellen Zwecken dienende Bilderwelten ist nachhaltig verbreitet. Angesichts dieser Entwicklungen erscheinen die an die Ästhetik geknüpften Hoffnungen auf eine Versöhnung der Spaltungen menschlichen Lebens, wie sie im Kontext „anschaulichen Denkens" (Goethe) und „ästhetischer Erziehung" (Schiller) angestrebt wurden, weitgehend obsolet. Die Ästhetisierung der Welt enttäuscht die in sie gesetzten Erwartungen. Sie vermag die Intensivierung des Lebens und die Ausweitung „lebendiger Erfahrung" (Adorno) nicht zu garantieren. Häufig bewirkt sie das Gegenteil der in sie gesetzten Hoffnungen und schlägt in ihr Gegenteil um. Damit erleidet sie das gleiche Schicksal, das Horkheimer und Adorno (1971) für die Vernunft vorausgesagt haben. Welsch (1989) hat daher die Notwendigkeit betont, den Sehsinn durch Anästhesie bzw. Anästhetik zu schützen. Dies kann durch Unempfindlichkeit gegenüber Bildreizen und durch entschiedene Abgrenzung gegen die Überflutung durch Bilder geschehen. Ästhetische Wahrnehmung ist ohne Ausgrenzung und Konzentration nicht möglich. Komplexes Sehen erfordert Begrenzung und Fokussierung.

Sehen vollzieht sich heute zwischen *Mimikry* und *Mimesis*. Im Fall der Mimikry „stürzen" die Bilder ins Auge des Sehenden und bewirken in einem Reflex unmittelbare Anpassung und Verdinglichung. Der Betrachter wird, der Anpassung eines Chamäleons vergleichbar, das Farbe und Form der Umwelt annimmt, – metaphorisch gesprochen – zum Bild. Solche Situationen ergeben sich, wenn Bilder unmittelbar zu den Wunschstrukturen des Betrachters oder Zuschauers „passen" und diesen dadurch überwältigen und „gefangen" nehmen. Auf der anderen Seite des Spektrums liegen die Möglichkeiten *mimetischen Sehens* (Wulf 1990) und ästhetischer Bildung (Mollenhauer/Wulf 1996). Im Rahmen mimetischen Sehens geht es um eine Anähnlichung des Betrachters oder Zuschauers an das Gesehene. In diesem Prozeß, der im Zentrum ästhetischer Erfahrung steht, setzt sich der Betrachter dem Gegenstand aus. Er versucht, sich dessen Formen und Farben durch Nachahmung anzugleichen. In dieser Bewegung wird das Bild des Gegenstands als Bild erfaßt, verarbeitet, in die innere Bilderwelt des Betrachters aufgenommen und erinnert. Die mimetische Bewegung erlaubt eine enge, jedoch die Freiheit des Betrachters nicht einengende, sondern eher erweiternde Wahrnehmung, deren Spezifizität weder durch die Sprache noch durch die anderen Sinne ersetzt werden kann. Im mimetischen Sehen kommt es zu einem individuellen Akt des Nachschaffens durch den Betrachter, dessen Eigenart von dessen persönlichen Voraussetzungen und Kompetenzen und von den allgemeinen historisch-kulturellen Bedingungen der Rezeption abhängt. Mimetisches Sehen führt im en-

gen Bezug auf den angesehenen Gegenstand zu vielen, heterogenen Wahrnehmungsweisen und ermöglicht Pluralität in der Verarbeitung ästhetischer Erfahrungen. Mit Hilfe von Mimesis kann auch eine Anähnlichung an fremde Gegenstände, Bilder, Sachverhalte erfolgen, die es für den Betrachter erforderlich macht, aus den ihm vertrauten Zusammenhängen herauszutreten und die Erfahrung des Anderen zu machen. Damit einher geht eine Sensibilisierung für *Ähnlichkeiten* und *Differenzen* und für die Irreduzibilität und Inkommensurabilität von Lebensformen.

Die Ästhetisierung der Lebenwelten hat auch Einfluß auf die Humanwissenschaften genommen, in denen diese Entwicklungen vielfältige, hier im einzelnen nicht thematisierbare Wirkungen hervorgerufen haben. So sind in diesen Zusammenhängen neue Fragen und Methoden, neue Themen und Perspektiven entstanden, die zu fruchtbaren Veränderungen in der Wissenschaftsentwicklung geführt haben. Zu den bestimmenden Elementen dieser Entwicklungen gehören unter anderen:

- der Abschied vom Logozentrismus mit seinem zentristischen und hierarchischen Vernunftverständnis.
- die Suspendierung von Monosemie und Entwicklung dekonstruktivistischen Denkens.
- die stärkere Berücksichtigung von Aisthesis in Wissenschaft und Philosophie
- und die Bearbeitung anthropologischer Fragen nach dem Ende normativer Anthropologie (Kamper/Wulf 1994; Welsch 1989).

Im Zusammenhang mit diesen Perspektiven gewinnen Pluralität und der Umgang mit Dissenz, Reflexivität und Dekonstruktion besonders an Bedeutung. Auch werden neue Formen von Heterogenität, Unübersichtlichkeit und Komplexität zugelassen. Deutlich werden die Ambivalenzen der Wahrnehmung gesehen und zum Thema gemacht. Dabei spielt das Verhältnis von Aisthesis und Ethik eine entscheidende Rolle. Denn bereits auf der Ebene der Wahrnehmung ergeben sich normative Differenzen (Wulf/Kamper/Gumbrecht 1994). Kritik richtet sich auf die Dominanz des Auges, des Sehens und der Bilder. Ein neuer Streit zwischen Bildverehrung und Bildzerstörung, zwischen Ikonodulen und Ikonoklasten zeichnet sich ab.

Literatur

ARISTOTELES: Die Lehrschriften: Über die Seele, hg. v. P. Gohlke, Paderborn 1961. AVERROES: Epitome of Rerva naturalia, Cambridge 1961. BATAILLE, G.: Der heilige Eros, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1974. BATAILLE, G.: Die Geschichte des Auges. In: Bataille, G.: Das obszöne Werk, Reinbek 1977. BAUDRILLARD, J.: Agonie des Realen, Berlin 1978. BAUDRILLARD, J.: Les stratégies fatales, Paris 1983. BAUDRILLARD, J.: Das andere Selbst, hg. v. P. Engelmann, Paris/Wien/Köln/Zürich 1987. BAUDRILLARD, J.: L'illusion de la fin ou La grève des événements, Paris 1992. BAUDRILLARD, J.: Le crime parfait, Paris 1995. BELTING, H.: Bild und Kult, München 1993. DRESSEN, W.: Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewußtseins in Preußen/Deutschland, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1982. EPIKUR: Brief an Herodot. In: Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Leipzig 1921. FLÜGGE, J.: Goethes morphologische Naturanschauung und die Macht der exakten Naturwissenschaften. In: Scheidewege. Vier-

teljahresschrift für skeptisches Denken, Jg. 12, H. 3/4 (1982). FOUCAULT, M.: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/M. 1974. FOUCAULT, M.: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1976. FOUCAULT, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1976a. FOUCAULT, M.: Zum Begriff der Übertretung. In: Foucault, M.: Schriften zur Literatur, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1979. FREUD, S.: Das Unheimliche. In: Freud, S.: Studienausgabe, Bd. IV: Psychologische Schriften, Frankfurt/M. 1970. GEBAUER, G./WULF, Ch.: Mimesis, Reinbek 1992. GEBAUER, G./WULF, Ch. (Hg.): Praxis und Ästhetik, Frankfurt/M. 1993. GOETHE; J. W.: Sprüche in Prosa: Betrachtungen im Sinne der Wanderer, Nr. 126, 136, In: Goethes Werke in sechs Bänden, Bd. 6, Frankfurt/M. 1952. HELLER, A.: Der Mensch der Renaissance, Köln/Lövenich 1982. HERDER, J. G.: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. In: Herder, J. G.: Sämtliche Werke, Bd. 5, Berlin 1891. HOFFMANN, E. T. A.: Der Sandmann. In: Hoffmann, E. T. A.: Sämtliche poetische Werke, Bd. 1, Wiesbaden o. J. HOFFMANN-AXT-HELM, D.: Sinnesarbeit, Frankfurt/M. 1987. IMDAHL, M.: Ikonik. Bilder und Ihre Anschauung. In: Was ist ein Bild?, hg. v. G. Boehm, München 1994. KAMPER, D./WULF, Ch.: Anthropologie nach dem Tode des Menschen, Frankfurt/M. 1994. KAMPER, D./WULF, Ch.: Der Schein des Schönen, Göttingen 1989. KAMPER, D./WULF, Ch.: Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt/M. 1982. KUNST- UND AUSSTELLUNGSHALLE DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND: Sehsucht, Göttingen 1995. LACAN, J.: Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion. In: Lacan, J.: Schriften I, Frankfurt/M. 1975. LENZEN, D. (Hg.): Kunst und Pädagogik, Darmstadt 1990. LEROI-GOURHAN, A.: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt/M. 1980. LINDBERG, D. C.: Auge und Licht im Mittelalter, Frankfurt/M. 1987. MATTENKLOTT, G.: Der übersinnliche Leib, Reinbek 1982. MCLUHAN, M.: Die magischen Kanäle, Düsseldorf/Wien/New York/Moskau 1992. MERLEAU-PONTY, M.: Das Auge und der Geist, Reinbek 1967. MERLEAU-PONTY, M.: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1994. MOLLENHAUER, K./WULF, Ch.(Hg.): Aisthesis/Ästhetik, Weinheim 1996. PARAGRANA. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 2, H. 1-2: Das Ohr als Erkenntnisorgan, Berlin 1993. PARAGRANA Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, Bd. 4, H. 1: Aisthesis, Berlin 1995. PLESSNER, H.: Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923); Anthropologie der Sinne (1970). In: Plessner, H.: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt/M. 1980. QUÉAU, P.: Le Virtuel, Seyssel 1993. ROTZER, F./WEIBEL, P. (Hg.): Cyberspace, München/Wien 1993. RUMPF, H.: Die übergangene Sinnlichkeit, München 1981. SARTRE, J.-P.: Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962. SEEL, M.: Eine Ästhetik der Natur, Frankfurt/M. 1991. STRAUS, E.: Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956. VIRILIO, P.: Die Sehmaschine, Berlin 1989. VIRILIO, P.: Die Eroberung des Körpers, München/Wien 1994. WARNKE, M. (Hg.): Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks, Frankfurt/M. 1977. WELSCH, W.: Ästhetisches Denken, Stuttgart 1989. WELSCH,W. (Hg.): Die Aktualität des Ästhetischen, München 1993. WIMMER, M.: Erziehung und Leidenschaft. Zur Geschichte des pädagogischen Blicks. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Der Andere Körper, Berlin 1984. WULF, Ch./KAMPER, D./GUMBRECHT, H. U.: Ethik der Ästhetik, Berlin 1994. ZUR LIPPE, R.: Sinnenbewußtsein, Reinbek 1987.

Christoph Wulf

Ohr

Laute, Töne, Klänge haben eine größere Verbreitung und Bedeutung als im allgemeinen angenommen wird. So läßt sich heute die „Sphärenmusik", wie sie die Pythagoreer postuliert haben, hörbar machen. Die Geräusche der Sonnenstrahlung beim Auftreten auf die Erdatmosphäre, das Schlagen der Pulsare und die zahlreichen von Sternen ausgesandten Geräusche sind vernehmlich. In der „Stille des Meeres" lassen sich mit entsprechenden Instrumenten vielfältige von Walen und Fischen produzierte Verständigungslaute hören. Sogar die Wachstumsprozesse von Gräsern, Blumen und Bäumen können hörbar gemacht werden. Eine Untersuchung magischer, mythischer und religiöser Überlieferungen im Hinblick auf den Laut-, Ton- und Klangcharakter der Welt mit heutigen Fragestellungen und Instrumenten verspricht faszinierende Ergebnisse.

Große Teile der uns umgebenden Geräusch-, Ton- und Klangwelt unterliegen dem historisch-gesellschaftlichen und dem geographischen Wandel. Das Klappern von Pferdehufen und das Scheppern von Milchkannen gehören für die Städter unserer Tage zu einer vergangenen Welt. Mit der industriellen, der elektromechanischen und der elektronischen Revolution entstehen bis dahin unbekannte Geräusche. Industriemaschinen, Eisenbahnen, Autos, Flugzeuge, Telefon, Grammophon, Rundfunk, Fernsehen, Computer produzieren neue Ton-, Laut und Klangwelten, deren Analyse im Zusammenhang mit einer historisch-anthropologischen Erforschung des Zivilisationsprozesses interessante Erkenntnisse verspricht.

In ontogenetischer Hinsicht sind der Hör- und der Bewegungssinn die ersten enwickelten Sinne. Bereits mit viereinhalb Monaten ist der Fötus in der Lage, auf akustische Reize zu reagieren. Zu diesem Zeitpunkt ist die Entwicklung des Ohrs in anatomischer Hinsicht abgeschlossen, und der Hörnerv beginnt seine Funktion aufzunehmen. Der Fötus hört die Stimme seiner Mutter, ihr Atmen, die Geräusche ihres Blutkreislaufs und ihrer Darmtätigkeit. Von fern vernimmt er die Stimmen seines Vaters, seiner Geschwister, sowie angenehme und störende Geräusche, die Mitteilungen von außen sind und auf die er reagiert. Lange bevor der Sehsinn und die anderen Sinne ihre Tätigkeit aufnehmen, entwickelt sich der Hörsinn.

Über ihn werden wir angesprochen, bevor wir geboren werden; mit ihm hören wir andere, bevor wir sie sehen, riechen, berühren; mit ihm hören wir Sprache, bevor wir sprechen und verstehen. Hören ist somit Voraussetzung für Verstehen und Sprechen. Über die Wahrnehmung des Angesprochenseins bilden sich Gefühle der Geborgenheit und Zugehörigkeit. Der Hörsinn ist der *soziale Sinn*. Keine soziale Gemeinschaft entsteht, ohne daß ihre Mitglieder lernen, einander zuzuhören. Über die Wahrnehmung von Geräuschen, Lauten, Tönen und Wörtern wachsen wir in eine Kultur hinein. Diese Prozesse beginnen vorgeburtlich und intensivieren sich nach der Geburt und in der frühen Kindheit.

Über den Hörsinn vernehmen wir nicht nur die im *Sprechen* anderer Menschen an uns gerichteten Wörter und ihre Bedeutungen. In der Art und Weise, in der die Worte an uns gerichtet werden, hören wir mehr als ihre Bedeutung; wir erfahren etwas von dem Sprechenden, das sich nicht in den Worten, sondern im Sprechen selbst ausdrückt. Über das Timbre der Stimme, ihren Tonus, ihre Intensität, ihre Artikulation vermittelt sich der Sprechende dem Hörenden. Diese Vermittlung hat eine expressive und eine soziale Seite. Der Selbstausdruck des Sprechenden ist auf ein Gegenüber gerichtet, das diesen aufnimmt und verarbeitet. Insofern er stimmgebunden ist, ist er kaum verstellbar. *Stimme* und *Ausdruck* sind mit den vegetativen Prozessen des Körpers verbunden und entziehen sich weitgehend der Beeinflussung durch das Bewußtsein. Hierin ähnelt die Stimme der Graphie, deren Zugehörigkeit zu einer Person ebenfalls kaum verheimlicht werden kann.

Da der Hörsinn *rückbezüglich* ist, hört sich der Sprechende selbst. Sein Hören folgt seinem Sprechen; es ermöglicht ihm, sich als Sprechendem zu folgen, also nach-denklich zu sein. Sieht man von der ontogenetischen Situation ab, in der das Hören dem Sprechen vorausgeht, ja dieses erst ermöglicht, läßt sich nicht entscheiden, ob das Sprechen dem Hören oder das Hören dem Sprechen vorausgeht. Wenn ein zu einem anderen Menschen gesprochenes Wort vernommen wird, wird es beim Sprecher und Hörer zum Ausgangspunkt neuer Worte usw. Diese Eigenart des Hörsinns ermöglicht eine *Selbstwahrnehmung* des Menschen. Nicht nur erlaubt das Hören des Atmens, Bewegens und Verdauens des eigenen Körpers eine elementare Selbstwahrnehmung und *Selbstvergewisserung*. Es bewirkt auch eine Selbstaffektation. Diese zeigt sich schon bei den vegetativen Prozessen und wird besonders im Sprechen wirksam. Jedes Sprechen ist auch ein Sprechen zu sich. Daher spielt bei der Konstitution von Subjektivität und Sozialität der Hörsinn eine besondere Rolle.

Sich wiederholende Geräusche, Töne und Laute schaffen dem kleinen Kind Vertrautheit mit seiner Umwelt. Besonders das ritualisierte Auftreten gleicher Geräusche und Stimmen fördert die *„Beheimatung"* des Kindes, das sich über den Hörsinn in der Welt verankert und sich mit ihr „vernetzt". Kontingenzen zwischen Erinnerungsspuren früherer Wahrnehmungen und neuen Geräuschen entstehen. Über den Hörsinn geraten Außen-Geräusche ins Innere; Klang-Außenwelten werden zu Innenwelten. Besonders in den ontogenetisch frühen Phasen sind „Wiederholung" und „Nachahmung" wichtige Elemente für die Entwicklung des Hörsinns. Ritualisierte, rhythmisch gegliederte sprachliche Wiederholungen fordern das *mimetische Vermögen* heraus. In variierenden Nachahmungen wird Sprechen und Verstehen gelernt. Mit der Möglichkeit, sich hörbar zu machen, wird eine neue soziale Kompetenz erworben, mit deren Hilfe sich die kindliche Individualität entfalten kann.

Während das Sehen die Welt zum zweidimensionalen Bild macht, vermittelt sich über das Hören die *Dreidimensionalität des Raumes*. Nimmt das Auge Gegenstände nur wahr, wenn sie „vor" ihm liegen, erfaßt das Ohr auch Töne, Klänge und Geräusche, die sich hinter dem Kopf befinden. Über die Entfaltung des Hörsinns entwickelt sich das *Raumgefühl* und das *Raumbewußtsein*. Diesem Zusammenspiel zwischen Hörsinn und Raumgefühl entspricht auch die morphologische Verankerung des Gleichgewichtssinns im Ohr. Über das Hören „verorten" wir uns im Raum, sichern wir den aufrechten Gang und das *Gleichgewicht*.

Während das Auge eine Tendenz hat, die Dinge statisch und unveränderlich wahrzunehmen, erfaßt der Hörsinn die Dynamik zeitlicher Genese. Hören ist immer an zeitliche Abfolgen gebunden. Gehört werden nur lautliche Veränderungen, Differenzen zwischen Geräuschen, Tönen und Klängen. Im „Strom der Zeit" treten sie in Erscheinung. Im Hörsinn spielen Gleichgewichts-, Raum- und Zeitsinn einander bedingend und verstärkend ineinander.

Im Unterschied zum Auge, das in hohem Maße zentrierbar ist, sind die Wahrnehmungen des Ohrs eher diffus. Schwerer als das Auge, das das Verhältnis der Gegenstände zueinander wahrnimmt und sich auf Ausschnitte richten kann, ohne den Überblick zu verlieren, kann das Ohr seine Wahrnehmungen differenzieren. Zwar nimmt es auch Richtungsunterschiede zwischen verschiedenen Lautquellen wahr, doch läßt es sich schwerer fokussieren. Deutlich wird die Differenz der Steuerbarkeit zwischen Auge und Ohr, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Auge abwendbar und sogar „schließbar", das Ohr hingegen kaum steuerbar und nicht „verschließbar" ist. Während Schlaf nur bei „geschlossenen" Augen möglich ist, verhindern akustische Reize – solange sie ein bestimmtes Ausmaß nicht überschreiten – ihn nicht. Über das Ohr sind wir selbst im Schlaf mit der Außenwelt verbunden.

Die stärkere Verfügbarkeit des Auges im Vergleich zum Ohr kommt auch in der größeren Zahl der auf das Sehen bezogenen Worte und Metaphern zum Ausdruck. Im Vergleich zum Auge und zu den Nahsinnen „Tasten", „Riechen" und „Schmecken", in bezug auf die die indogermanischen Sprachen seltsam „stumm" geblieben sind, nimmt der Hörsinn eine mittlere Stellung ein. Die Hierarchie der Sinne mit ihrer Dominanz und „Hypertrophie" des Auges ist ein Ergebnis des Zivilisationsprozesses. Diese Entwicklung fördernde Bedingungen liegen im Übergang von der Oralität zur Literalität in der Zeit Platons, in der Ausbreitung der Literalität in Folge der Erfindung des Buchdrucks und in der Erfindung und Verbreitung der Neuen Medien. Auch in den Bemühungen um die Entwicklung „virtueller Realitäten" wird die Dominanz des visuellen Sinns fortgeschrieben. Fast alle Forschungs- und Entwicklungsprojekte konzentrieren sich auf die Arbeit an visuell ausgerichteten „virtuellen Realitäten", deren Simulation von Wirklichkeit allerdings durch die Berücksichtigung der anderen Sinne unterstützt wird.

In der Zeit Platons vollzieht sich der allmähliche Übergang zur Dominanz des Sehens über die anderen Sinne. Greifbar wird diese Situation in Platons ambivalenter Einschätzung der Schrift. Zwar betont er die große Rolle des Sprechens und Hörens für die Dynamik des Philosophierens, die ihren Ausdruck auch in der von ihm gewählten Form des Dialogs findet, in dessen Mittelpunkt der hörende und sprechende Mensch steht. Wenn in der „Politeia" von der Musik als der „größten Erzieherin" des Menschen die Rede ist, wird ebenfalls deutlich, wie sehr Platon vom Wert des Hörens überzeugt ist. Dieser Wertschätzung entspricht die in der vorplatonischen Zeit für die griechische Kultur kaum überschätzbare Bedeutung des Hörens. So spielt Hören in der oralen Kultur der Homerischen Epen die entscheidende Rolle für deren Verbreitung. Um Homer als den größten „Lehrer" der Griechen durch die Etablierung seiner Philosophie abzulösen, verbindet Platon sich mit der entstehenden Schriftkultur, zu deren Entwicklung er durch die Erabeitung neuer Denk- und Argumentationsformen einen entscheidenden Beitrag leistet.

Der Übergang von der *Oralität* der Homerischen zur Literalität der Platonischen Zeit führt allmählich zur bestimmenden Rolle des Sehens in der griechi-

schen Kultur. In Übergangsformen wie dem lauten Lesen, für das Svenbro so eindrucksvolle Belege findet, wird deutlich, wie sehr die Schrift zum Vehikel der Durchsetzung des Sehens gegenüber dem Hören wird. Daß es in der Folge der Ausbreitung der *Literalität* zu tiefgreifenden kulturellen Veränderungen kommt, ist hinreichend bekannt. Mit der Durchsetzung *logozentrischer Denkformen* in Folge der Verbreitung der Schriftkultur werden Abstraktionsprozesse gefördert, deren Affinität zum Sehen offensichtlich ist. Im Höhlengleichnis der „Politeia" wird der Anspruch des Sehens als Medium der Erkenntnis unabweisbar formuliert. Seine Geschichte ist hinreichend bekannt.

Mit dem allmählichen Übergang von einer oralen Kultur zu einer in Folge der Ausbreitung der Literalität immer stärker visuell orientierten Kultur findet auch eine Transformation des Mimetischen statt. Ohne eine ausgeprägte *akustische Mimesis* ist die Verbreitung der homerischen Epen und die Entstehung der pythagoreischen Vorstellungen von der Sphärenmusik kaum möglich. Auch Kollers Hinweise auf die Bedeutung der Mimesis von Musik und Tanz in der vorplatonischen Zeit sind Belege für die zentrale Rolle akustischer Mimesis in der frühen Antike. Mythen wie „Narziß und Echo" oder „Marsyas und Apollon" lassen sich als Ausdruck der Spannung zwischen Hören und Sehen begreifen, die zugunsten des Sehens aufgelöst wird. Im Narziß-Mythos ist die Nichtbeachtung des Hörens und die Fixierung auf das Sehen tödlich. Im Marsyas-Mythos besiegt der lichte Apollon den phrygischen Silen mit seinem die Schönheit des Gesichts entstellenden Flötenspiel. In der Geschichte der Mimesis führt diese Entwicklung zu einer Assoziierung von Mimesis mit den darstellenden und bildlichen Künsten. Diese Reduzierung des Verständnisses von Mimesis bedarf der Korrektur. In anthropologischer Perspektive verdient die akustische Mimesis die gleiche Aufmerksamkeit wie andere Formen der Mimesis.

Mit *Sprechen* und *Hören* verbundene Formen mimetischen Handelns finden sich bereits in frühen magischen Kulturen. In Prozessen der „*Vorahmung*" werden der Natur Erwartungen und Wünsche der Menschen in der Hoffnung vor-gesprochen, daß diese sie hört und befolgt. Die Natur soll sich auf die an sie gerichteten Beschwörungen einlassen. Magie ist der Versuch, Einfluß auf die Natur zu gewinnen und sie dazu zu bewegen, sich zu den Vorgaben des Menschen mimetisch zu verhalten. Die Mimesis der Natur vollzieht sich über das „Hören" der menschlichen Stimme durch das „Ohr" der Natur.

Während in frühen, vormagischen Kulturen die Natur vom Menschen Gehorsam verlangt, versucht der Mensch in den von Magie bestimmten Kulturen durch Prozesse der Vorahmung den Gehorsam der Natur zu erreichen. In der Folge gründet die rationale Praxis der historischen Gesellschaften auf Mimesis, deren Charakter jedoch allmählich verändert wird. Aus dem organisierten Umgang mit Mimesis entwickelt sich Rationalität als zweckrationales Verhalten, das zunächst zur Kontrolle der negativen Seiten der Mimesis und zur Erhaltung des Selbst dient. Im Prozeß der Entwicklung instrumenteller Rationalität wird allmählich die Herrschaft des Menschen über den Menschen ausgeweitet. Während einst die Natur die Unterwerfung des Vormenschen mit Hilfe der Mimikry verlangte, fordert nun der Mensch im Namen der Rationalität Gehorsam vom Menschen. Menschliche Herrschaft soll sich auf die äußere und die innere Natur und die Natur des anderen Menschen erstrecken. Statt einer Unterwerfung unter die mythischen Kräfte der Frühzeit oder eines magischen Umgang mit ihnen in frühen Kulturen erfolgt im Verlauf des abendländischen Zivilisationsprozesses eine Unter-

werfung unter das abstrakte Allgemeine einer sich zu einer totalen Macht entwickelnden Rationalität. *Rationalität* wird zu einer den mythischen Mächten der magischen Zeit vergleichbaren Macht. Sie wird zu einem Mythos, der sich an die Stelle der vorgeschichtlichen Mythen setzt und nachhaltig Gehorsam verlangt. Im Prozeß dieser Entwicklung gerät das Hören aufgrund seiner engen Verbindung mit dem Gehorchen in Mißkredit. An die Stelle des gehorchenden Subjekts tritt der sprechende sich selbst bestimmende Mensch. In diesen Prozeß zunehmender Selbstbestimmung wird das Hören in den Hintergrund gedrängt. Dadurch gerät das Sprechen in Gefahr, seine innere Führung zu verlieren.

Im Hören gibt es einen Vorrang der Geräusche, der Klänge, – der Objekte. Als ins Ohr gelangende Töne verweisen sie auf das Außen der Welt und das Innen des Hörenden, bilden sie ein „Dazwischen", eine „Schwelle" der Repräsentation, die in die Dynamik der Zeit, in die Bewegung zwischen „vorher" und „nachher" eingespannt ist. Im *Prozeß des Hörens* werden an ihr Ähnlichkeiten, Korrespondenzen, Sinn-Erfahrungen wahrgenommen. An dieser „Schwelle" vollziehen sich die Prozesse akustischer Mimesis. An ihrem „Zwischen" erklingt die Stimme des Anderen, tritt die geheimnisvolle Magie der Töne in Erscheinung. Im Unterschied zum instrumentellen Hören, in dem das Gehörte unter Vernachlässigung seiner expressiven Seite auf seine semantischen Gehalte und seine instrumentelle Funktion reduziert wird, ermöglicht das Festhalten und Umspielen des *„Zwischen"* die akustische Mimesis. Mimetisches Hören macht die sinnlichen und unsinnlichen Ähnlichkeiten und Korrespondenzen sowie die expressive Seite mit den sich in ihr ausdrückenden verborgenen Gehalten erfahrbar. Zu seiner Entfaltung benötigt es das Schweigen und die Stille des Hörenden. Sie sind Voraussetzungen für die Konzentration auf das „Zwischen", an dem sich Nachahmung, Vor-Ahmung und Repräsentation vollziehen.

Im Unterschied zur Sprache, in der eine Vermittlung von Welt und Individuum insofern stattfindet, als sie das Außen und das Innen auf eine Ebene, nämlich ihre eigene bringt, die sich im „Zwischen" des mimetischen Hörens mitteilt, ist die Musik – wenigstens in großen Teilen – selbstreferentiell. In ihr gibt es kein Außen und kein Innen. Diese Sichselbstgleichheit der *Musik* bewirkt auch, jedenfalls im Fall der klassischen Musik, ihre Aura und ihren Rätselcharakter. Wie Schönheit und Liebe werden Aura und Rätselhaftigkeit nur im „Zwischen" mimetischen Verhaltens erfahrbar, in dem sich die Anähnlichung des Hörers an die Musik vollzieht. In diesem Prozeß erfolgt eine Ausweitung auf die Musik hin, in der sich der Hörende darum bemüht, ihre Synthesis, Kohärenz und Sequenz nachzuschaffen und sich ihr ähnlich zu machen. Im mimetischen Hören soll vermieden werden, Sprache und Musik auf den Horizont des Hörenden zu reduzieren; vielmehr soll der Hörende durch Anähnlichung seinen Horizont ausweiten. Vorrang haben also Sprache und Musik, auf die sich das mimetische Hören bezieht. In diesem Prozeß der Anähnlichung bleibt jedoch eine Differenz bestehen, an der sich ästhetische Freude und Lust bilden.

Literatur

ADORNO, Th. W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt/M. 1970. BENJAMIN, W.: Lehre vom Ähnlichen, Gesammelte Schriften II, Frankfurt/M. 1980, S. 204-210. BENJAMIN, W.: Über das mimetische Vermögen, Gesammelte Schriften II, Frankfurt/M. 1980,

S. 210-213. Berendt, J.-E.: Das Dritte Ohr. Vom Hören der Welt, Reinbek 1988. Gebauer, G./Wulf, Ch. (Hg.): Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft, Reinbek 1992. Gehlen, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt/M. 1974. Herder, J. G.: Abhandlung über den Ursprung der Sprache, hg. v. H. D. Irmscher, Stuttgart 1975. Holbein, U.: Der belauschte Lärm, Frankfurt/M. 1991. Horkheimer, M./Adorno, Th. W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1971. Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Schweigen. Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit, Reihe Historische Anthropologie, Bd. 18, Berlin 1992. Koller, H.: Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck, Bern 1954. Langenmaier, A.-V. (Hg.): Akustik – eine Aufgabe des Design. Der Klang der Dinge, München 1993. Ong, W. J.: Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes, Opladen 1987. Platon: Politeia. In: Platon: Sämtliche Werke, Bd. 3, hg. v. W. F. Otto u. a., Reinbek 1982. Rheingold, H.: Virtuelle Welten. Reisen im Cyberspace, Reinbek 1992. Riedel, M.: Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik, Frankfurt/M. 1990. Schafer, M.: Klang und Krach. Eine Kulturgeschichte des Hörens, Frankfurt/M. 1988. Svenbro, J.: Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne, Paris 1988. Tomatis, A. A.: Der Klang des Lebens. Vorgeburtliche Kommunikation – die Anfänge der seelischen Entwicklung, Reinbek 1987. Wulf, Ch.: Mimesis und der Schein des Schönen. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Der Schein des Schönen, Göttingen 1989, S. 520-528. Wulf, Ch.: Mimesis. In: Gebauer, G. u. a. (Hg.): Historische Anthropologie, Reinbek 1989, S. 83-126.

Gert Mattenklott

Nase

In der Gattungsgeschichte des Säugetiers sind mit der Nase vor allem drei Funktionen verbunden: das Aufspüren von Nahrung; die Witterung einer drohenden Gefahr; die Suche nach kopulationsbereiten Sexualpartnern. Wie andere Nahsinne auch, hat das Riechen für den erwachsenen Menschen diese elementaren Bedeutungen im wesentlichen eingebüßt. Die fortschreitende kulturelle Aufwertung der Fernsinne führt aber nicht nur zu einer Verkümmerung etwa des Hörens, Tastens, Fühlens und Riechens, sondern zu einem Überwiegen von Unlustgefühlen bei ihrem Gebrauch: als schmerzhafte Geräuschempfindlichkeit, als unangenehm und aufdringlich empfundene Körpernähe, als Empfindungen der Peinlichkeit und Scham im Fall organischer Gerüche.

Mitbedingt durch die enge Nachbarschaft von Mund und Nase hat sich vor allem die Assoziation von Nahrung und Geruch noch am vitalsten erhalten; eben hier ist auch das Verhältnis von unangenehm und lustvoll noch am ehesten ausgeglichen. Ja unter der Bedingung einer weitgehenden Spiritualisierung kann der Geruch (als Duft einer Madeleine) sogar im 20. Jahrhundert noch einmal eine bedeutende literarische Karriere machen. Charakteristisch genug hat Marcel Proust in seiner „Recherche du temps perdu" diesen Sensationen der Nase freilich die Form der Erinnerung an die Wahrnehmung eines Kindes gegeben und sie im Sinne eines kulturell Unbewußten behandelt.

Als Sensor leiblicher Bedrohung spielt dagegen die Nase im Zeitalter der Ozonlöcher und Verstrahlungen kaum mehr eine Rolle. Luftverpestungen wahrzunehmen, traut man ihr allenfalls noch zu. Als Indikator sozialer Sympathie oder Abneigung unterliegen ihre Wahrnehmungen dagegen sogar einer kulturellen Zensur. Jemanden wegen seiner sexuellen, ethnischen oder schichtenspezifischen Ausdünstung „nicht riechen" zu können, verbietet das demokratische Toleranzgebot und unterliegt heute dem Verdikt von „political correctness". – In der modernen Geschichte der Sexualität schließlich ist die Nase weitgehend neutralisiert worden, weil die Gegenstände ihrer Wahrnehmung durch diskretes Sozialverhalten, Hygiene und Duftmasken verschwunden sind. Die kulturell überwiegende Assoziation von Geruch mit Unlust überwiegt so stark, daß sie selbst in diesem Bereich, dessen Triebpotential sich im übrigen höchster gesellschaftlicher Popularität erfreuen kann, dominiert. Selbst die Pornographie, die sonst Rückzugsgebiet als atavistisch geltender Lüste ist, läßt der Riechlust wenig Gelegenheit. Stattdessen wirbt allgegenwärtig die künstliche Duftindustrie mit dem Eros, dieser für sich selbst mit den Duftmarken der internationalen Couturiers.

Will man in unserer Kultur eine Vorstellung davon gewinnen, was die Nase für das animalische Gattungswesen einmal war, ist man auf die Beobachtung von Hunden und Kindern angewiesen. Bei den letzteren ist auch die Konjunktion von Riechen, Schmecken und Sympathie noch eng. – Daß sie beim Erwachsenen nicht mehr nach außen tritt, heißt nicht notwendig, daß sie ihre soziale Rolle auch wirklich völlig eingebüßt hätte. Georg Simmel hat diesen Sachverhalt am deutlichsten gesehen, wenn er schreibt: „Indem wir etwas riechen, ziehen wir diesen Eindruck oder dieses ausstrahlende Objekt so tief in uns ein, in unser Zentrum, assimilieren es sozusagen durch den vitalen Prozeß des Atmens so eng mit uns, wie es durch keinen andern Sinn einem Objekt gegenüber möglich ist – es sei denn, daß wir es essen. Daß wir die Atmosphäre jemandes riechen, ist die intimste Wahrnehmung seiner, er dringt sozusagen in luftförmiger Gestalt in unser Innerstes ein, und es liegt auf der Hand, daß bei gesteigerter Reizbarkeit gegen Geruchseindrücke überhaupt dies zu einer Auswahl und einem Distanznehmen führen muß, das gewissermaßen eine der sinnlichen Grundlagen für die soziologische Reserve des modernen Individuums bildet" (Simmel 1923, S. 490).

Das Zurückstauen der Nahsinne hat deren kulturelle Legitimation zwar drastisch eingeschränkt, ihnen dafür aber auf jenem Feld, das die Idiosynkrasien umzäunen, ein umso kräftigeres Nachleben beschert, wie die Geschichte des Geruchs es beweist: „Wie wir sehen, besteht der theoretische Diskurs über den Geruchssinn aus einem Netz faszinierender Verbote und geheimnisvoller Reize. Die wegen der Bedrohung durch faulige Miasmen notwendige Wachsamkeit, der erlesene Genuß der Blumendüfte und das Parfüm des Narziß kompensieren die Äch-

tung der triebhaften animalischen Wollust. Es wäre voreilig, den Geruchssinn aus dem Feld der Wahrnehmungsgeschichte zu verbannen" (Corbin 1984, S. 17).

Unter den Masken von Abscheu und Ekel spreizen sich die Sensationen des Geruchssinns in ihrer apokryphen Gestalt umso faszinierender. – Für die Nase, die sich hier zweideutig als Wünschelrute zu bewähren hat, gilt das gleichermaßen. Umgekehrt proportional zu ihrer sozialen Degradierung, die sie mit der Einbuße ihrer nahrungssichernden und gattungserhaltenden Funktionen erleidet, wächst ihre Faszination als mehr oder weniger auffälliger Stellvertreter verdrängter Bedeutungen, ihr Ansehen als Fetisch.

Dafür empfiehlt sich die Nase nicht allein und zuerst als leibliches Zeichen ihrer organischen Funktionen, also als Erinnerungszeichen an das kulturell zensierte Riechen. Stattdessen kommt hier noch ein Reiz ins Spiel, der diesem Organ aus seiner leiblichen exponierten Ausstülpung zuwächst. Wie der Mund metonymisch mit Anus und Vulva als Tor zur Welt oder – in umgekehrter Richtung – Eingang ins Haus des Körpers gelten kann, so ragen Nase und Phallus metonymisch als signalisierter Geltungsanspruch des Ichs in die Welt. Physiognomisch spiegelt die Nase das Geschlecht. Bevor ihr Träger selbst diesen Geschlechtscharakter wahrnimmt und bewußt artikuliert, steht er ihm ins Gesicht geschrieben, „weshalb der einzelne durch sein Gesicht aus sich herausgesetzt und jeder Gegenreaktion ausgesetzt ist, bevor er noch durch Mienenspiel sich schützen kann" (Plessner 1970, S. 54). Die eindrucksvollsten Zeugnisse dieses physiognomischen Sachverhaltes, der in seinem Korrespondenzverhältnis zu dem sinnesphysiologischen immer mitgesehen werden muß, wenn es um die Nase geht, sind literarische Quellen aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts; jener Jahrzehnte also, in denen der distanzierte und distanzierende Augensinn seine bis heute nicht gebrochene Karriere zu machen begann.

Hier ist zu allererst Laurence Sternes „Tristram Shandy" von 1762 zu nennen. Sein Autor besteht ausdrücklich gegenüber Lesern beiderlei Geschlechts darauf, daß in dem langen Kapitel seines verwahrlosten Romans, das der etwas zu kurz geratenen und zudem durch das Werkzeug der Hebamme ramponierten Nase seines Helden gewidmet ist, diese „eine Nase und nichts mehr oder weniger" sei (Sterne 1978, S. 253). Diese Versicherung ist umso nötiger, als der Kontext von langen und kurzen, dicken und dünnen, gereckten und abgewinkelten, eichelbekrönten und triefenden Nasen auf Gedanken kommen läßt. Michail Bachtin hat sie 1929 in ein kahles Resümé münden lassen: „Die Nase vertritt nämlich stets den Phallus" (Bachtin 1985, S. 15). Es ist eine Analogie, die sich zumal aus den Quellen entnehmen läßt, die Bachtin zugunsten seiner Hypothese einer grotesken Volkskultur jenseits der repräsentativen immer wieder zitiert; z. B. aus Rabelais, den bereits Sterne erwähnt: „‚Warum', sprach Gargantua, ‚hat Bruder Johann eine so stattliche Nase?' ... ‚Papperlapapp!' fiel der Mönch ein. ‚Nach der echten Mönchsphilosophie kommt es daher, daß meine Amme schöne weiche Brüste hatte, und wenn sie mich säugte, versank meine Nase darin wie in Butter und wuchs und ging auf wie Teig im Backtrog. Harte Ammenbrüste machen die Kinder plattnasig. Doch munter, drauf und dran! Ad formam nasi cognoscitur ad te levai'" (Rabelais 1986, S. 216 f.).

Eine andere Quelle neben der großen Literatur sind Redensarten, Sprüche, Schwänke und Bräuche, bis hin zu C. Collodis Kinderbuchhelden „Pinocchio" (1883) mit der langen Nase. Kinder wie Erwachsene in Asien nehmen ihn übrigens als spaßigen – und verdeckt obszönen – Repräsentanten der „Langnasen"

aus dem Okzident schlechthin. Hier bewährt sich die wahrhaft herausragende Bedeutung dieses Organs einmal mehr, indem Langnasigkeit auch als Zeichen für die Neugier der kolonialen Eindringlinge fungieren kann.

Die Nase ist dergestalt offenes Geheimnis und Stellvertreter des Körpers, wo er – aller angestrengt bekundeten Naturbeherrschung zum Trotz – am wenigsten domestiziert ist; lachhafter Exponent von Reflexen, wie dem eruptiven Niesen und den Ekstasen des Schnupfens, auch hierin Spiegel sexueller Exaltationen.

Die physiologische Nähe von Mund und Nase bewährt sich einmal mehr, indem sie in der Topographie des Leibes parallel und gleicherweise auf die dunklen Regionen jenseits des Äquators in der Körpermitte verweisen: auf Bauch und Geschlecht. Diese beiden sind aber zugleich auch die nicht versiegenden Quellpunkte des Groteskkomischen. Carsten Zelle hat in Giovanni Battista della Portas „De humana physiognomia" (1586) sogar den Satz gefunden: „Die Beschaffenheit der Nasenlöcher entspricht derjenigen der Hoden" (Battista della Porta zit. n. Zelle 1995, S. 139).

Was immer die Sprache an Redensarten bereithält, verweist mehr oder weniger auf diese Sphäre: *auf die Nase fallen* und *eine lange Nase schneiden*, *an der Nase herumgeführt werden* und *auf der Nase herumtanzen*, jemandem etwas *auf die Nase binden* oder etwas *unter die Nase reiben* – der Genasführte ist immer ein wenig der Dumme. Ob er die *Nase rümpft* oder sie *kraus zieht*, er wird des unbeholfen abstehenden Dings nicht recht mächtig (Jeggle 1986, S. 127).

Eine eigentümliche Variante zu diesen Nasen – zugleich eine verschwiegene Ausdeutung der redensartlich „Hochnäsigen" – bietet Rudolf Kassner, der in den Nasen bedeutender Menschen ein zauberhaftes Thema entdeckt. Voll Spottlust über den Idealismus der deutschen Klassiker schreibt er: „Schillers Nase steigt in Regionen, wo die Dinge leben, die man nicht riecht und auch nicht riechen kann. Vielleicht brauchte er im übrigen darum die faulenden Äpfel. Vielleicht würde die Nase nicht so steil sein, wenn in Schillers Gedichten mehr Geruch von den Dingen wäre" (Kassner 1932, S. 158 f.).

Einen eigenen Abschnitt über „Nasologie" ist 1788 dem Physiognomiker Johann Kaspar Lavater die Nase wert. Wenn er sie als ein „Widerlager des Gehirns" bezeichnet, so liegt er mit diesem architektonischen Entwurf des Körpers als Haus und der Nase als ausbalancierendem Kontrapunkt der intellektuellen Vermögen des Menschen nicht so weit von den Fetischisierungen entfernt, die der Nase als Zeichen des Phallus gelten. Freilich liegt ihm umso mehr an einem Gesetz, das den Übermut dieses unbotmäßig vorspringenden *Zinkens* und *Gesichtserkers* disziplinieren könnte. Sein Entwurf eines Musters von Nase, von der er sagen möchte, „sie sei mehr werth als ein Königreich", besetzt einen prominenten Platz in seinen „Physiognomischen Fragmenten" (Lavater 1788, Bd. I, S. 151; Bd. IV; 1802, S. 37). Kein Wunder, daß Georg Christoph Lichtenberg sich herausgefordert fühlte, ihn zu attackieren.

Erst diese übermächtige Sexualisierung und Fetischisierung des Riechorgans läßt die Kunstfertigkeit ermessen, mit der Friedrich Haug zu Werke ging, als er um 1804 seine „Hundert Hyperbeln auf Herrn Wahls große Nase" veröffentlichte, die Auswahl einer Produktion von rund 6000 Epigrammen, die der schwäbische Klassizist in täglich geübter Disziplin verfaßte; ein humoristisches Genre, das seine Form durch die Strenge gewinnt, mit der es dem Autor gelingt, die Obszönität zu bannen, die das *sujet* fast unwiderstehlich zu provozieren scheint: „Willst Du,

wie die Braminen pflegen, / Auf Deine Nasenspitze seh'n, / So kann es, der Entfernung wegen, / Nur durch ein Telescop gescheh'n" (Haug 1996, S. 10).

Ein anderes: „Seines Nasen-Unholds Ende / Steht so ferne vom Gesicht' – / Unerreichbar ist's für seine Hände; / Wenn er niest, so hört er's nicht" (Haug 1996, S. 12).

Heinz Schlaffer hat in der Epigrammproduktion Haugs, die sich für den Vortrag bei Wein und Scherz in den kleinen Gesellschaften schwäbischer Bürgerhäuser eignen sollte, ein „Bündnis von Stuttgarter Bürgertum und europäischem Klassizismus" bemerkt (Schlaffer in Haug 1996, S. 103). Die antikisierende Würdeform des Epigramms in ihrer Konjunktion mit dem individuellen Vergnügen und der geselligen Bestimmung, so können wir hier Schlaffers Beobachtung aufnehmen, findet gesteigerten Ausdruck, wenn dieses Individuelle und Gesellige – wie im Spott über Nasen – die Form des Groteskkomischen erhält.

Wie bedeutungsvoll diese relationale Balance zwischen Würde und Komik ist, tritt spätestens dann gänzlich zutage, wenn sie zugunsten einer Hierarchie aufgegeben wird, wie in einer Physiognomik des 20. Jahrhunderts. Ihr Autor Max Picard nimmt in seinen Deutungen von Gesichtern den Ausgang stets bei der Stirn: „Die Stirne steht im Frontalen imperial über dem Gesicht" (Picard 1937, S. 33). Wie dieser Primat individuelle Gestalt annimmt, ist dann Thema seiner Beobachtungen. Wo er aber die Herrschaft der Stirn gemindert oder zugunsten etwa der Nase oder der Wangen aufgegeben sieht, wie bei Daumier, sieht er schnell schon das Humanum preisgegeben: „so wird der Mensch, wenn er aus der Ebenbildschaft gefallen ist und nicht mehr von der Ordnung der Ebenbildschaft gehalten wird. Er gerät ins Übertriebene und Phantastische" (Picard 1937, S. 34). Die eigene normierende Optik mit der *imperialen* Rolle der Stirn projiziert Picard dann auf das menschliche Gesicht, wenn er behauptet: „Die übrigen Teile sind nur da im Gesicht, weil die Stirne da ist, sie sind wie mitgeschleppt von ihr, nur aus Trägheit sind sie da" (Picard 1937, S. 31). Die Stirn repräsentiert für diesen Physiognomen das menschlich Allgemeine, den Geist, der über dem Individuellen leuchtet. Die Stirn erhält im symbolischen Aufbau des Gesichts das Deutungsmonopol. In Gogols Erzählung „Die Nase", in der diese dem Kollegienassessor Kowaliόff im Zustand gänzlicher Trunkenheit durch den Barbier Iwan Jakowlewitsch abrasiert wird, mag man dazu den literarischen Kommentar *avant la lettre* lesen.

Der hier für die Physiognomik der Nase skizzierte Weg führt von der Balance eines Gestaltideals und seines grotesken Widerspiels zu einer eindeutigen Hierarchisierung. Dieser inneren Verlaufsform in der Geschichte der Physiognomik entspricht in der historischen Anthropologie des Geruchs eine durchaus vergleichbare Entwicklung. Georg Simmel hat sie aus Anlaß der hohen Schätzung des Parfüms bei seinen Zeitgenossen beschrieben. Dessen soziologische Rolle charakterisiert er als „eigenartige Synthese individuell-egoistischer und sozialer Teleologie auf dem Gebiet des Geruchssinnes" (Simmel 1923, S. 490). Indem die individuelle Person sich mit dem unpersönlichen Duft wie mit einer Aura umgebe, erhalte dieser eine dem Goldschmuck vergleichbare Funktion: Das Individuelle erscheint in seiner parfümierten Version auf eine allgemeine Wertsphäre bezogen und in deren Hierarchie ausgezeichnet: „Wie die Kleidung verdeckt es die Persönlichkeit mit etwas, was doch zugleich als deren eigene Ausstrahlung wirken soll. Insofern ist es eine typische Stilisierungserscheinung, eine Auflösung der Persönlichkeit in ein Allgemeines, das doch die Persönlichkeit ihrem Reiz nach zu eindringlicherem, geformterem Ausdruck bringt, als ihre unmittelbare Wirk-

lichkeit es könnte. Das Parfüm überdeckt die persönliche Atmosphäre, ersetzt sie durch eine objektive und macht doch zugleich auf sie aufmerksam; von dem Parfüm, was diese fiktive Atmosphäre schafft, setzt man voraus, daß es jedem andern angenehm sein werde, daß es ein sozialer Wert sei. Wie der Schmuck muß es unabhängig von der Person *gefallen*, deren Umgebung subjektiv erfreuen, und dies muß doch zugleich dem Träger als Person gutgeschrieben werden" (Simmel 1923, S. 490 f.).

Simmels Anmerkungen über die Funktion von Kleidung, Schmuck und Parfüm für die Stilisierung der Person ins Allgemeine gelten der letzten Phase einer Entwicklung, die mit der Ausdehnung der Naturbeherrschung auf die Ausdünstungen in der höfischen Gesellschaft einen frühen Höhepunkt hatte. Madame Pompadur soll 580 000 Francs im Jahr für ihren Geruch ausgegeben haben, und noch von Napoleon wird der Verbrauch von 60 Flaschen Eau de Cologne im Monat berichtet (Jeggle 1986, S. 139 f.). Die bürgerliche Gesellschaft beerbt die Hofkultur in diesem Punkt prinzipiell, wenn auch freilich innerhalb der Grenzen ihres zunächst noch bescheidenen Wohlstands. Zugleich erhält aber der Kampf gegen den schlechten Geruch eine neue Legitimation und eine Methode. Die Legitimation heißt Hygiene und die Methode ist deren systematische Ausdehnung auf alle Teilbereiche der Kultur. Nicht irgendeine medizinische oder seuchenhygienische Wirklichkeit, sondern die symbolische Ausdehnung des Anspruchs auf Sauberkeit ist dabei entscheidend. Deshalb tendiert „Sauberkeit" nach chemisch bakteriologischen Kriterien zu „Reinheit" in der Bedeutung sozialer, kultureller oder ethnischer Exklusivität. Der Anwendungsbereich des Terminus „Hygiene" erstreckt sich dementsprechend von der Körperpflege im engeren sanitären Sinn bis zur „Rassenhygiene" nicht erst und allein der Nazis. Die Nase bleibt aber über dieses gesamte Spektrum hin der Sensor für Verdorbenes und Verderbliches. Was dem Körper des Individuums nicht zuträglich ist, riecht schlecht; was dem „Volkskörper" nicht zuträglich ist auch. Die Körper der Armen riechen in dieser Wahrnehmung ebenso übel wie die der „Neger" oder der „Juden". (Der Knoblauch ist hier nicht mehr als eine naturalistische Argumentationshilfe.) Daß die letzteren überdies auch noch lange Nasen zu haben scheinen, fügt ihrem schlechten Leumund noch den Verdacht zügelloser Sexualität hinzu (Jeggle 1986, S. 134).

Alain Corbin läßt seine „Geschichte des Geruchs" nicht zufällig mit den Jahren der Französischen Revolution beginnen. Sie markieren den Anspruch auf ein neues Allgemeines, eine zweite Natur jenseits der egoistisch privaten des Einzelwesens. Die freien und gleichen *citoyens* wollen und müssen einander riechen können. Die neue Exklusivität beruft sich dabei auf Hygiene. So portraitiert Corbin den ersten Inhaber des 1794 an der Sorbonne eingerichteten Lehrstuhls für Hygiene unermüdlich auf der Jagd nach „Miasmen", übelriechenden Dämpfen verschiedenster Herkunft, die seiner Kampagne für eine umfassenden Desodorierung der neuen Gesellschaft weichen sollen (Corbin 1984, S. 9). Ihr wissenschaftlicher Anspruch beruft sich auf die vermeintlich krankheitsübertragende Eigenschaft schlechter Luft. Knochenbrand, Krebs und Pest werden nach der Lehrmeinung der zeitgenössischen Medizin durch den Atem übertragen. Deshalb dient die Desodorierung der Volksgesundheit. Auge und Nase, im Gesicht in unschuldiger Nachbarschaft, geraten in eine zunehmend fatale Konstellation. Während sich der optische Sinn durch wissenschaftliche und ästhetische Bildung immer höher kultiviert und im selben Maß auch genußfähiger wird, beschert die Nase „eine kollektive Überempfindlichkeit gegenüber Gerüchen aller Art", die den Wunsch

nach Kastration dieses Nahsinns weckt: „Dem erhebenden Glücksgefühl, seinen Blick über die künstliche Landschaft eines Englischen Gartens oder den Entwurf einer idealen Stadt gleiten zu lassen, entspricht im 18. Jahrhundert das Grauen vor den Miasmen verpesteter Stadtluft" (Corbin 1984, S. 12).

Wie so häufig, begünstigt freilich auch hier ein Tabu die Entwicklung einer kunstvollen Kultur, es zu umgehen: das Verdikt über schlechten Geruch ein ästhetisches Spiel, die Grenzen des Zumutbaren auszutesten, wie die bei Flaubert, Zola oder Huysmans aufgelesenen Beispiele Corbins zeigen. In seiner Anthropologie des Geruchs markiert dieser die Schwelle zur Moderne bei Huysmans. In seinem Roman „A rebours" portraitiert er dessen Helden Des Esseintes als Komponisten von Geruchskunstwerken. Nicht ein neuer Superlativ der Empfindlichkeit ist hier aber entscheidend, sondern die Emanzipation der Nase und ihrer Genüsse von der organischen Natur. Eine der früheren Geliebten von Des Esseintes erlebt ihre heftigsten Ekstasen, wenn man ihr die Kopfhaut mit einem Kamm traktiert oder aber „wenn sie unter Zärtlichkeiten den Geruch von Ruß oder von Gips bei Neubauten, oder den Geruch von Staub, auf den die ersten großen Regentropfen eines Sommergewitters gefallen waren, atmen konnte" (Huysmans 1981, S. 225).

Literatur

Bachtin, M.: Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1985. Battista della Porta, G.: Die Physiognomie des Menschen, Radebeul/Dresden 1930 (=Der Körper als Ausdruck, Schriftenreihe zur Gestaltenkunde, hg. v. Th. Lessing u. W. Rink, Bd. I.) Corbin, A.: Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs, Berlin 1984. Haug, F.: Gesellige Gedichte, hg. v. H. Schlaffer, Marbach 1996. Huysmans, J.-K.: Gegen den Strich, Zürich 1981. Jeggle, U.: Der Kopf des Körpers. Eine volkskundliche Anatomie, Weinheim/Berlin 1986. Kassner, R.: Physiognomik, München 1932. Lavater, J. K.: Physiognomische Fragmente, Bd. I, Bd. IV, Leipzig/Winterthur 1788. Lavater. J. K.: Hundert physiognomische Regeln. In: Lavater, J. K.: Nachgelassene Schriften, Bd. I, hg. v. G. Geßner, Zürich 1802. Picard, M.: Grenzen der Physiognomik, Zürich/Leipzig 1937. Plessner, H.: Lachen und Weinen. Das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper. In: Philosophische Anthropologie, hg. u. m. e. Nachwort v. G. Dux (=Conditio Humana), Frankfurt/M. 1970. Rabelais, F.: Gargantua und Pantagruel, 2 Bde., Darmstadt 1986. Simmel, G.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, 3. Aufl., München/Leipzig 1923. Sterne, L.: Leben und Meinungen von Tristram Shandy, Gentleman, übers. v. O. Weith, Stuttgart 1978. Zelle, C.: Zur Semiotik des Nasenlochs. In: Diagonal. Zeitschrift der Universität-Gesamthochschule Siegen, Jg. 1995, H. 1.

Gert Mattenklott

Mund

Man kann den Mund als orale Sprechöffnung des Gehirns definieren und dabei den übrigen Körper abdecken; kann ihn als ein Organ der Nahrungsaufnahme, -zerkleinerung und Vorverdauung und in diesem Sinn als Pforte für den physiologischen Stoffwechsel betrachten. Insbesondere aus der Psychologie des frühesten Kindesalters wissen wir auch, daß er als universelles Organ der Welterschließung fungiert: nährend, befühlend, einverleibend, zärtlich genießend oder aggressiv. Die Physiognomik widmet ihm seit je stärkste Aufmerksamkeit, und längst nachdem sie als Wissenschaft bedeutungslos geworden ist, halten sich doch die vermeintlich vielsagenden Formen des Kuß- oder Schmollmunds, des vollen sinnlichen oder schmallippig verhaltenen Mundes und zugleich Temperaments im Diskurs der Menschenkenntnis. Multifunktionales Werkzeug, erotische Lustquelle und physiologisches Sprachzentrum: Der Mund beherbergt den gesamten Bedeutungsreichtum, in dem Menschen sich zur Welt verhalten, vom Reflex der Tiernatur bis zur vollendeten Naturbeherrschung (Kleinspehn 1985).

Freilich läßt sich auch eine Funktion unter anderen ausmachen, die nur und allein der Mund erfüllen kann und in der er unersetzbar ist. Der Mund kann zerkleinern – das kann auch die Hand. Der Mund kann sprechen – das können auch Hände und Augen, ja der gesamte Körper. Der Mund kann lutschen, saugen und küssen – das können allenfalls auch Vulva, Phallus und Anus.

Einzigartig ist der Mund, indem er schmeckt. Deshalb ist die Anthropologie des Mundes gebunden an die Physiologie und Psychologie des Schmeckens.

In der Wissenschaftssprache sind die Erfahrungen mit den Sinnen oft wie in einem Suchbild versteckt. Um zu verstehen, was die Begriffe meinen, muß man sich gelegentlich erst wieder vorstellen, was sie sagen. Zum Beispiel die „Geschmacksknospen". Physiologisch ist in ihnen der Geschmackssinn zu Hause. Ein animalischer Sinn, so unterstellen wir ohne weiteres, und halten deshalb unwillkürlich ein bei diesem doch eher blumig vegetativen Fachwort für jene unsichtbar winzigen Organe in der menschlichen Mundhöhle, in denen die Sinneszellen für das Schmecken liegen. „Knospe" heißt das Organ zunächst seiner äußeren Form wegen, wie das Mikroskop sie erkennen läßt: in die Schleimhaut eingebettete Zellhaufen in schwellförmiger Gestalt, oben sich verjüngend, an der Spitze eine kleine, trichterförmig eingesenkte Öffnung, die „Geschmackspore". In die Stützzellen dieser Knospe eingelagert liegen die eigentlichen Sinneszellen. Sie haben unten einen wurzelähnlichen, stäbchenförmigen Fortsatz, um den sich im Grundgewebe Nervenfasern schlingen, deren Geflecht für die Verbindung der Teilorgane innerhalb des Schleimhautepithels sorgt (v. Skramlik 1926).

Der botanische Begriff für das animalische Organ geht aber wohl nicht nur auf dessen äußere Gestalt zurück. Er hat auch Anhaltspunkte in der Funktionsweise dieses Nahsinns. Sie ist der Befruchtung einer Pflanze vergleichbar. Die im Speichel gelösten Geschmacksstoffe gelangen durch die Porenöffnung in der Schleim-

haut mit den Sinneszellen in Verbindung, als würden diese bestäubt: Akte der Empfängnis. Nur was im Speichel löslich ist, kann geschmeckt werden. Was wir sonst zu schmecken meinen, ist tatsächlich eine Wahrnehmung des Komplementärorgans im Bereich der Fernsinne: des Geruchs.

Eine innige Verbindung von Knospe und Speichel, Sinnesorgan und Reizstoff ist also die Voraussetzung aller geschmacklichen Sensationen; kein Wunder, daß sich zu der Assoziation an pflanzliches Leben die von Sexualität gesellt. Der Anteil von Schleimhäuten und verdickten Körpersäften, Körperhöhlen und Nervenkonzentrationen, Reizverlangen und Empfindungsintensitäten, eindringenden und überstülpenden Bewegungen bei geschlechtlichen und schmeckenden Akten ist für jedermann körperlich erfahrbar. So hat sich auch sprachlich ein Wortfeld gebildet, auf dem sich sexuelle und gustative Bedeutungen überlagern. Die Sinnlichkeit der Geschlechts- und Geschmacksorgane gilt gleicherweise als niedrig. Beiden wird eine besondere Heftigkeit des Verlangens bis zur süchtigen Überreizung zugeschrieben. Beidemal sprechen wir von „Appetit" und seiner Sättigung. Schließlich haben auch die Sittenrichter die Sünden des Geschlechts stets neben die Verirrungen des Geschmacks placiert, allerdings mit einer charakteristischen örtlichen Verschiebung. Sie sprechen – für uns seit dem Alten Testament – von den Götzen Bauch und Geschlecht, so daß die Schmecklust als ein Verlangen des Magens erscheint. Durchaus zu Unrecht. Denn von dort unten steigt nur das Hungergefühl auf, das der Appetit, diese lastergefährdete Begierde, überdauert.

Die Verschiebung vom eigentlichen Sitz des Verlangens, den Geschmacksnerven, in den Unterleib hat sich aus topographischen Gründen angeboten. Die Gürtellinie kann dann den Äquator bilden, auf dessen südlicher Hemisphäre alles Niedere konzentriert ist: Eßlust, Geschlechtslust und die Kloake, während nördlich Herz, Auge, Sprache und Hirn ihren Sitz haben, also alles spirituelle Vermögen. Die Zunge wird in dieser Ordnung als Sprachorgan sterilisiert. Der Kopf kann als der vornehmste Körperteil nur unter der Bedingung gelten, daß die Lüste nach unten verbannt sind. In den niederen Organen mögen sie dann immer ihre lebenszeitlichen und geschichtlichen Konjunkturen haben, wenn nur der Kopf über dem Gleiten, Brodeln und Schlingern freibleibt. Dies erhobene Haupt ist eine Geste der Scham, die die Menschen schon früh über die allzu enge Nachbarschaft von Hirn und Geschmackslust empfunden haben müssen.

Biologisch entwicklungsgeschichtlich scheint sich die Lokalisierung der Geschmacksnerven ausschließlich im Mund übrigens erst auf einem höheren Niveau der Lebensgeschichte und mit fortschreitender Spezialisierung der Körperteile einzustellen. Insekten und Krebse haben Geschmacksorgane außerhalb und bloß in der Nähe der Mundregion, Schmetterlinge sind gar an den Beinen mit Schmeckzellen ausgestattet, ähnlich wie Karpfen, die sogar mit dem Schwanz noch schmecken können. Der entwicklungsgeschichtlichen Konzentration von Sexualität in ihrer Genitalisierung entspricht bei den höheren Arten die Lokalisierung von Geschmacksnerven ausschließlich in der Mundhöhle.

Das menschliche Geschmacksempfinden ist also weder polymorph noch pervers zu befriedigen, sondern ausschließlich durch den Mund und nur auf die einsinnige Weise der „Befruchtung" von Geschmacksnerven. Stellen wir uns den Körper als ein parzelliertes Universum vor, so ist das Schmecken auf einer einzigen Parzelle regionalisiert, dem Mundgebiet – hierin der Sexualität unähnlich mit ihrer Vielzahl über den Körper verteilter erogener Zonen –, und der Schmeckvorgang selbst hat im Eindringen des Speichelsekrets in die Geschmacksporen

eine nicht umkehrbare Richtung. Auch dies eine Differenz zur Sexualität mit ihrer Möglichkeit des Rollentauschs.

Für das Entstehen unserer meist unbewußt bleibenden Erfahrungen mit Körpersinnen mögen solche Sachverhalte nicht ohne Einfluß sein. Die symbolische Behandlung der Physiologie kann uns vielleicht darüber aufklären, was gewisse Körpersinne uns bedeuten, unabhängig davon, was sie im strikt naturwissenschaftlichen Sinn sind. Für eine historische Psychologie der Sinneswahrnehmungen sind deshalb die Mythologien des Körpers und die vorwissenschaftlichen poetischen Phantasien über seine Funktionen ein wichtiges Material. Sie findet es besonders reich in den mystischen Spekulationen über den Körper, deren Tradition für uns die Frühromantiker lebendig gehalten haben.

So können wir uns für den Vergleiçh von Geşchmaçks- und Geschlechtsempfindungen bei Novalis Anregung holen, der in seiner symbolischen Ausdeutung der Physiologie des Schmeckens zu einer geschlechtsspezifischen Ausdeutung des Essens kommt. In einem Fragment zur Naturlehre stehen die Sätze: „Wir fressen die Pflanzen, und sie gedeihen in unserm Moder. Was uns das Fressen ist, das ist den Pflanzen die Befruchtung. Empfangen ist das weibliche Genießen – Verzehren das männliche . . . Das Befruchten ist die Folge des Essens – es ist die umgekehrte Operation – dem Befruchten steht das Gebären, wie dem Essen das Empfangen entgegen. (Der Mann ist gewissermaßen auch Weib, sowie das Weib Mann – entsteht etwa hieraus die verschiedne Schamhaftigkeit – Je lebhafter das zu Fressende widersteht, desto lebhafter wird die Flamme des Genußmoments sein ... (Notzucht ist der stärkste Genuß)" (Novalis 1957, Fragmente I, S. 269 f.).

Wir brauchen uns hier glücklicherweise nicht mit den sexualpsychologischen und -politischen Aspekten dieser Analogie von sexueller und kulinarischer Vergewaltigung zu beschäftigen. Stattdessen nehmen wir das Zitierte zum Anlaß, unserem Vergleich von Geschlechtsakten mit solchen der Geschmacksempfindung noch ein paar Gesichtspunkte hinzuzufügen. – In der Physiologie des Essens sind Menschen offenbar Mannweiber, Hermaphroditen, die mit sich selbst verkehren. Sie führen die Nahrung in die Mundhöhle ein, und sie empfangen sie dort, produzieren das Speichelsekret und nehmen es durch die Geschmacksporen auf, und wenn denn schon genotzüchtigt wird, so ist doch der Essende dann Täter und Opfer zugleich. Das Essen ist von der Körperseite des Schmeckens her eine solipsistische, nur auf sich selbst bezogene Lust; die sexuelle kann es sein, die kulinarische ist es immer. Kein Sinn vereinzelt den Menschen so stark wie der des Geschmacks. Wechselseitigkeit läßt sich im Sehen und Hören, Tasten und Riechen ohne weiteres herstellen, nicht so im Schmecken (Barlösius 1987). Im Essen ist der Körper einsam.

Wenn Don Juan, dieser erotisch maßlose Näscher, den Komtur erwartet, seinen Tod, wie wir wissen, dann sitzt er als ein einsamer Völler an der reich gedeckten Tafel, ein Sinnbild seiner Sündhaftigkeit, wie denn auch sonst der einsam Essende in Kunst und Literatur den Verdacht nahelegt, daß es nicht gut um ihn steht. Doch unterstreicht dann die ungesellig eingenommene Mahlzeit nur, was uns die Phänomenologie des Geschmackssinns ohnehin schon angezeigt hat.

Eine Begleiterscheinung des Solipsismus im Schmecken von nicht minder bedenklicher Bedeutung ist die Unproduktivität. Auf die Frage, was aus den Knospen des Geschmacks hervorgehe, gibt es nur eine dubiose Antwort: die Blüte des Verlangens, dann die Frucht der kulinarischen Ausschweifung, in deren Innern schließlich schon – wie im Apfel das Kernhaus – ein neuer Appetit wächst. Der

Geschmack erzeugt nur immer wieder sich selbst. Hunger verlangt nach Nahrung, die Geschmacksnerven wollen gereizt sein; Hunger ist stillbar, nicht der Appetit. Die entfaltete Geschmackskultur wird deshalb die dämpfende Beeinflussung des Appetits durch das Stillen von Hungergefühlen stets als eine ärgerliche Begleiterscheinung ansehen. Ein Pfuscher der Koch, dessen Vorspeisen bereits die Lust zum weiteren Essen lähmen. Für den Geschmackssinn ist der Hunger nicht mehr als ein Inzitament, das eher gepflegt als beruhigt sein will. Eine eigene Kultur des Geschmackssinnes und damit seine Geschichte beginnt erst, wenn er Gelegenheit erhält, sich von Hunger und der Notwendigkeit der Ernährung zu emanzipieren. In der Ernährungsbiologie ist er sowieso kein sonderlich verläßlicher Gehilfe. Von gräßlichen Giften durch Wohlgeschmack verführbar, bringt er andererseits womöglich durch launische Idiosynkrasien den Magen um sein Bestes. – Wie betörend ist für Kinder der Blausäuregeschmack von Kirschkernen oder Bittermandeln, wie peinlich abschreckend dagegen die undefinierbare Süßlichkeit von Spinat. – Praktisch unzuverlässig und unproduktiv, suchtbegünstigend und asozial – es ist kein vorteilhaftes Zeugnis, das damit der Geschmack erhält.

In der Tat ist auch die Geschichte seiner Kultivierung von Versuchen begleitet, diesen Mängelkatalog zu revidieren. Lassen wir die Versuche einer restriktiven Verdrängung in den niederen Bereich beiseite, so können neben der viel kommentierten kunsttheoretischen Nobilitierung des Geschmacks in den Ästhetiken des 18. Jahrhunderts vor allem zwei Strategien seiner Kultivation und Sozialisierung unsere Aufmerksamkeit beanspruchen: die Ausbalancierung seiner asozialen Neigung durch Geselligkeit und die ausgleichende Kompensation der Tendenz zum animalisch-vegetabilischen Verwildern durch metaphysische Vergeistigung, beides ans Essen und Trinken gebunden.

Die Einsamkeit des Essers ist biophysisch begründet. „Von allem ... was den Menschen gemeinsam ist, ist das Gemeinsamste: daß sie essen und trinken müssen. Und gerade dieses ist eigentümlicherweise das Egoistischste, am unbedingtesten und unmittelbarsten auf das Individuum Beschränkte", hat Georg Simmel in seiner „Soziologie der Mahlzeit" (1910) bereits auch festgestellt. „Was der einzelne ißt, kann unter keinen Umständen ein anderer essen", fährt er fort, und weiter: „Indem aber dieses primitiv Physiologische ein absolut allgemein Menschliches ist, wird es gerade zum Inhalt gemeinsamer Aktionen, das soziologische Gebilde der Mahlzeit entsteht, das gerade an die exklusive Selbstsucht des Essens eine Häufigkeit des Zusammenseins, eine Gewöhnung an das Vereinigtsein knüpft, wie sie durch höher gelegene und geistige Veranlassungen nur selten erreichbar ist. Personen, die keinerlei spezielles Interesse teilen, können sich bei dem gemeinsamen Mahle finden – in dieser Möglichkeit, angeknüpft an die Primitivität und deshalb Durchgängigkeit des stofflichen Interesses, liegt die unermeßliche soziologische Bedeutung der Mahlzeit" (Simmel 1957, S. 243 f.).

Simmel erwähnt in diesem Zusammenhang den hohen Strafwert des Ausschlusses aus der Tischgemeinschaft: etwa den der Juden, die nach einer Verordnung des Wiener Konzils von 1267 keine gemeinsame Mahlzeit mit Christen haben durften; oder der Angehörigen eines niederen Standes von der Tafel des höheren nach der indischen Kastenordnung. – Melville gibt in „Mobby Dick" ein entsprechendes Beispiel von Bord eines amerikanischen Walfängers, wo ein strenges Ritual vorschreibt, wer in welcher Reihenfolge mit wem und in welcher Frist zum Essen zugelassen ist, ein zuverlässiger Maßstab der sozialen Hierarchie. – Tatsächlich spielt für das Fortbestehen oder Erlöschen der ehelichen Gemein-

schaft noch heute neben dem Bett der gemeinsame Tisch eine symbolisch bedeutende Rolle, so wie auch die soziale Differenzierungsfunktion der Eßsitten noch immer fest etabliert ist (Douglas 1984; Molulin 1988; Visser 1993).

Als einsame Esser mit eigenem Geschmack drohen die einzelnen sich in einem uneinsehbaren und im selben Maß auch unkontrollierbaren Bereich von Anarchie zu verlieren, um so strikter gilt in wohl allen Gesellschaften das Regelwerk für die gemeinschaftliche Mahlzeit (Hérmardinquer 1970). Gibt sie doch auch Gelegenheit, die Beliebigkeit geschmacklicher Neigungen an gewisse Normen zu binden: die drei Grade etwa, in denen man sein Fleisch gebraten erhalten kann, die Reihenfolge von Vor-, Haupt- und Nachspeisen einschließlich der Art ihrer Zubereitung, gar die Zulässigkeit oder Ausschließung bestimmter Themen für Tischgespräche. Die Vergesellschaftung des Essens durch die Standardisierung aller Prozeduren einschließlich der weitgehenden Einschränkung individueller Speisenwahl und der Normierung der Ästhetik des Anrichtens betrifft freilich letztlich doch nicht die wesentliche Einsamkeit des Schmeckens und Essens. So läuft es allenfalls auf eine parallelisierende Gleichschaltung der äußeren Umstände hinaus, die aller Kontrolle entgleitet, sobald die Mahlzeit die Lippen des Essers passiert. Insofern bleibt stets ein gespanntes Verhältnis zwischen der Einsamkeit des Essenden und seiner Kollektivierung bestehen. Von ihm geht eine Unruhe aus, die dem gemeinschaftlichen Essen seine praktische und theoretische Aktualität erhält, selbst in Zeiten, für die die rituellen Mahlzeiten in primitiven Kulturen nur noch Gegenstand ethnologischer Forschungen sind und der religiöse Sinn der eucharistischen Feiern der Christen immer fernerrückt.

Unabhängig von diesen beiden haben so die philosophischen Wortführer der frühromantischen Generation sogar eine neue Mythologie des Essens für die Moderne zu formulieren versucht. Die hohen Bedeutungen, die darin der Mahlzeit zugeschrieben werden, lassen den biologisch materiellen Ernährungszweck weit hinter sich, wenn er überhaupt Erwähnung findet. Bezeichnend schon, daß in der Bildersprache dieser Mythologie der animalische Vorgang häufig ins Vegetabilische hinübergespielt erscheint, eine Sphäre, die dem Geistigen näher zu liegen scheint als die Tierische. Mit Emphase schreibt Novalis in einem seiner naturphilosophischen Fragmente: „Die Tischzeit ist die merkwürdigste Periode des Tages und vielleicht der Zweck, die Blüte des Tages. Das Frühstück ist die Knospe" (Novalis 1957, Fragmente II, S. 27 f.). Analog zu dem Versprechen, das die Geschmacksknospen enthalten, ist damit die Mahlzeit insgesamt als eine Verheißung aufgefaßt, schließlich aber auch als ein Ort symbolischer Erfüllung:

„Das gemeinschaftliche Essen ist eine sinnbildliche Handlung der Vereinigung . . . Alles Genießen, Zueignen und Assimilieren ist Essen, oder Essen ist vielmehr nichts als eine Zueignung. Alles geistige Genießen kann daher durch Essen ausgedrückt werden. – In der Freundschaft ißt man in der Tat von seinem Freunde oder lebt von ihm. Es ist ein echter Trope den Körper für den Geist zu substituieren und bei einem Gedächtnismahle eines Freundes in jedem Bissen mit kühner, übersinnlicher Einbildungskraft sein Fleisch und in jedem Trunke sein Blut zu genießen. Dem weichlichen Geschmack unserer Zeiten kommt dies freilich ganz barbarisch vor – aber wer heißt sie gleich an rohes, verwesliches Blut und Fleisch zudenken. Die körperliche Aneignung ist geheimnisvoll genug, um ein schönes Bild der geistigen Meinung zu sein – und sind denn Blut und Fleisch in der Tat etwas so Widriges und Unedles? Wahrlich, hier ist mehr als Gold und

Diamant, und die Zeit ist nicht mehr fern, wo man höhere Begriffe vom organischen Körper haben wird" (Novalis 1957, Fragmente I, S. 447 f.).

Die heilsgeschichtliche Kommunion ist hier ganz in eine säkulare Form überführt, das freundschaftliche Liebesmahl. Naturwissenschaftliche Beobachtungen, etwa an der Physiologie des Geschmacks, sollen der Spekulation ein materielles Fundament geben. Das körpererhaltende Essen dient im Gedächtnismahl oder der gesellig eingenommenen Mahlzeit zugleich der Seelenernahrung, eine „Verklärung und Vergötterung" des Profanen auf Erden. – In einem ähnlichen Sinn leibliche und geistige Ernährung ineinanderspiegelnd, knüpft der romantische Physiker und Philosoph Franz von Baader an Novalis an und behauptet: „Alle Menschen sind im seelischen, guten oder schlimmen Sinn unter sich Anthropophagen" (Baader 1921). – Menschenfresser, die sich gelegentlich auch ausnüchtern müssen, wenn sie einander unbekömmlich sind, denn stets „ist der Mensch, was er isset" (Baader 1921, S. 287). Das ist ein Satz aus der mystischen Vereinigungsphilosophie des Paracelsus, den nach Baader später auch Feuerbach in seiner Philosophie des Essens wiederaufnimmt.

Alle diese spekulativen Ausdeutungen des Verzehrs konzentrieren ihre Aufmerksamkeit auf den Kopf. Was am Essen wesentlich ist, geschieht für sie bereits in der Einbildungskraft und im Schmecken, anatomisch in Hirn und Mundhöhle. Ernst Fuhrmann, ein spätromantischer Interpret des Naturgeschehens aus unserem Jahrhundert, der sich selbst als Biosophen bezeichnete, geht deshalb in seiner Deutung des Geschmacks von der Vorstellung aus, der Kopf sei ein Staat im Staate in Klein- und Keimform, ein Embryo, der dem Leib aufsitzt, und seinerseits bereits alle lebenswichtigen Funktionen in sich vereint. Das ist das genaue Gegenbild zur Verdrängung des Geschmackssinns in den Bauch. Fuhrmann besteht im Gegenteil darauf, daß die Geschäfte von Magen und Darm sämtlich auch schon in der Mundhöhle besorgt würden (Fuhrmann 1954, S. 143). Im Kopf, dem Sitz der edelsten Vermögen der Denk- und Einbildungskräfte, wird auch verdaut. Es gibt keine Hierarchie höherer und niederer Organe und Sinne, nur sich austauschende Nachbarschaft.

In dieser Synchronisation geistiger und stofflicher Prozesse, angefangen in der Frühromantik bei der Neuen Mythologie des Liebesmahls bis hin zum Kopf als Embryo oder verwandten Vorstellungen aus dem 20. Jahrhundert, findet die romantische Absicht Ausdruck, nichts Rohes bestehen zu lassen, ohne ihm eine spirituelle Melodie zu überspielen. Noch das Gewöhnlichste gehört zum Text der Natur, dessen Geheimnisse in Neuer Mythologie besungen werden. Die elementaren Lebensvorgänge sollen nicht in feindlicher Entgegensetzung zum Spirituellen belassen, sondern als dessen Bewährungsprobe begriffen werden. Was der Einsicht und dem Verständnis, der Sympathie und Kultivation den stärksten Widerstand bietet, stellt so die willkommensten Anlässe, um den Ehrgeiz der Einbildungskraft herauszufordern, die noch das Krudeste in einem geistigen Lebenskreis fassen und humanisieren möchte. – Freilich gehört hierzu auch die gegenläufige Bewegung, durch die etwas Spirituelles in den Gestalten natürlichen Lebens aufgesucht wird. Diese Konstellation kommt durch die wechselseitige Deutung beider Sphären zustande. Der späte Goethe könnte dafür Pate gestanden haben. Als hätte er die *terrible simplificateurs* ins Auge gefaßt, vor denen er sein Alterswerk zu schützen hatte – seien es die Platoniker, die das Stoffliche nur als Widerschein eines Ideellen, seien es die Materialisten, die das Ideelle nur als einen fiktiven Schein von Stofflichem gelten lassen wollen –, verbittet er sich gele-

gentlich die sprachliche Floskel „nichts anderes als . . .", eine Redensart, wie er sagt, „die den gemeinen Menschensinn" einschläfert, damit er das Absurdeste ertragen möge" (Goethe 1950, S. 313 f.).

Wenn demnach Novalis aus Friedrich Schlegels Papieren die Sätze zitiert: „Schlafen ist Verdauen der Sinneseindrücke. Träume sind Exkremente; sie entstehn durch peristaltische Bewegungen des Gehirns" (Novalis 1957, Fragmente I, S. 279 f.), so ist dieses Bild auch in seiner Umkehrung zutreffend, wie Novalis es ausmalt: „Die Mahlzeit selbst eine Kurve nach echter Bildungslehre des Lebens. Mit der leichtesten Speise den Anfang gemacht, dann gestiegen – und mit der leichtesten wieder geschlossen. Das Essen muß lange währen, die Verdauungszeit über; den Schluß macht am Ende der Schlummer" (Novalis 1957, Fragmente II, S. 28). – Hier erscheint das Physiologische als Bildungsroman, den der Tod beschließt. – Der Figur sich wechselseitig ergänzender gegenläufiger Bewegungen von Materie und Geist entsprechend, hat Novalis übrigens auch das Verhältnis von liebender Sympathie und Sexualität beschrieben, auch hierin in ihrer Verwandtschaft zum Essen: „Der Blick – (die Rede) – die Händeberührung – der Kuß – die Busenberührung – der Griff an die Geschlechtsteile – der Akt der Umarmung – dies sind die Staffeln der Leiter – auf der die Seele heruntersteigt – dieser entgegengesetzt ist eine Leiter – auf der der Körper heraufsteigt – bis zur Umarmung. Witterung – Beschnüffelung – Akt . . . Seele und Korper berühren sich im Akt – chemisch – oder galvanisch – oder elektrisch – oder feurig. – Die Seele ißt den Körper (und verdaut ihn?) instantant – der Körper empfängt die Seele (und gebiert sie?) instantant" (Novalis 1957, Fragmente I, S. 270).

Liebeserfahrung – nur sie? – kann bestätigen, was damit gemeint ist, so wie in der Gastrosophie, die zu dieser Erotologie die Parallele zieht, die Überschneidung des Sinnlich-Übersinnlichen im Geschmack zur Evidenz kommt. Nicht dort allein!

Hier spätestens ist der Ort, eine Brücke zu zeigen und zu betreten, die von der sprachlosen Evidenz intimer Erfahrungen von Liebhabern und Essern zur intellegiblen Mitteilung führt. Wir betreten sie – wie eben jetzt –, wenn wir die Metaphern und symbolischen Verweisungen ausprobieren, die die Sprache stets schon bereithält, um der Erfahrung einer ursprünglichen Angemessenheit von natürlicher und geistiger Welt Ausdruck zu geben. – Zur Bezeichnung des Kostens und Probierens wechselt „schmecken" sprachgeschichtlich mit „versuchen". Letzteres bevorzugen die Bibelübersetzungen Ecks und der Zürcher, wie generell der linguistische Süden. Tatsächlich fällt damit das Stichwort, dessen Zwei-, nein Dreideutigkeit den *focus* bildet, in dem sich die sinnlichen Auffassungen des Geschmacks mit den übersinnlichen mischen. Es sind dies die biologische des Vorkostens, die erotologische des Verführens und die poetische des Experimentierens, für welche letztere beispielhaft der Versuch als eine eigene literarische Form, als Essay, steht. Im Schmecken als einem Versuchen treffen sich diese verschiedenen Auslegungsrichtungen in einem alten Jägerwort: Suchen, das heißt „eine Spur verfolgen", „aufspüren". Es geht auf das gotische „sakan" zurück, zu dem das Nomen „sakjo" gehört, aus dem durch Verallgemeinerung die neuhochdeutsche „Sache" geworden ist (Kluge 1963).

Im Suchen des Jägers kommen der Esser, der Verführer und der Essayist zur Sache. Geschmackssachen sind Geschmackssuchen. Ihrer aller Sachlichkeit liegt im guten Geschmack, einer Energie des Gespürs – wofür? Für Sachen, die intensiv genug sind, um an ihnen auf den Geschmack zu kommen. Schmeckend finde

ich Geschmack an etwas. Der Geschmack als ein Versuchen kommt aber in keinem Finden zur Ruhe, sowenig wie der Jäger aufhört, Jäger zu sein, wenn er eine Beute macht. Der Geschmackssinn mag an der Verheißung einer Mahlzeit rege werden, erlöschen wird er an ihr nicht. Worauf er sich richtet, ist nicht ein endlicher Gegenstand, sondern ein Anlaß, sich darzustellen. Er findet und bestätigt an ihm sich selbst, ein Vorkoster der Einverleibung (Mattenklott 1982, S. 78-102). Der geistige Sinn des Geschmacks liegt in einem entsprechenden Suchen – ein essayistischer Sinn wie kein anderer – das Sensorium dient der Verkörperung. Helmuth Plessner hat in diesem Sinne generalisierend von der „Verkörperungsfunktion" der Sinne gesprochen und die Frage aufgeworfen, „ob die sinnlichen Modi im Hinblick auf ihre Verkörperungsfunktion an geistigen Gebilden einander beliebig vertreten könnten." Mit anderen Worten – und in Anwendung auf unser Thema: Ist der Geschmackssinn austauschbar? Als ein versuchender Sinn vielleicht, schwerlich als einer, der sich mit so viel Lustgewinn verführen läßt.

Literatur

Baader, F. v.: Alle Menschen sind im seelischen, guten oder schlimmen Sinn unter sich Anthropophagen. In: Schriften Franz von Baaders, ausgewählt u. hg. v. M. Pulver, Leipzig 1921, S. 283-305. Barlosius, E.: Riechen und Schmecken – Riechendes und Schmeckendes. Ernährungssoziologische Anmerkungen zum Wandel der sinnlichen Wahrnehmung beim Essen, dargestellt an Beispielen der „grande cuisine" Frankreichs und der modernen Aromendarstellung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 39 (1987), H. 2, S. 367-375. Douglas, M (Ed.): Food in the Social Order. Studies of Food and Festivities in Threee American Communities, New York 1984. Fuhrmann, E.: Geruch. In: Neue Wege, Bd. 3, Hamburg 1954. Goethe, J. W.: Nichts anders als. Fragment vom 1. 11. 1821. In: Goethe, J. W.: Sämtliche Werke, Bd. 14, Zürich 1950. Hémardinquer, J.-J. (Ed.), Pour une histoire de l'alimentation, Paris 1970. Kleinspehn, Th.: „Kein Mund weiß selber sich zu küssen". Über das Essen, Beißen, Saugen und Lutschen. In: Ästhetik und Kommunikation 15 (1985), H. 57/58, S. 141-148. Kluge, F.: Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache, bearbeitet v. W. Mitzka, 19. Aufl., Berlin 1963: Lemmata: Geschmack, schmecken, Sache, suchen. Mattenklott, G.: Der Übersinnliche Leib. Beiträge zur Metaphysik des Körpers, Reinbek 1982. Moulin, L.: Les liturgies de la table, Antwerpen 1988. Novalis: Werke, Briefe, Dokumente, 2 Bde.: Fragmente I, II, hg. v. E. Wasmuth, Heidelberg 1957. Simmel, G.: Soziologie der Mahlzeit (1910). In: Simmel, G.: Brücke und Tür, hg. v. M. Susmann u. M. Landmann, Stuttgart 1957. Skramlik, v.: Handbuch der niederen Sinne I (Geruch und Geschmack), 1926. Visser, M.: The Rituals of Dinner. The Origins, Evolution, Eccentricities and Meanings of the Table Manner, London 1993.

Gunter Gebauer

Hand

Von allen Organen des Menschen besitzt die Hand die vielfältigsten Handlungsfunktionen. Sie kann auf verschiedenste Weisen eingesetzt, auf Dinge innerhalb und außerhalb ihrer Reichweite, auch auf den eigenen *Körper* einschließlich ihrer selbst angewendet werden. Mit Hilfe des *Handgebrauchs*, des Berührens, Nachfahrens, Greifens, Schlagens, Drehens etc., baut sich der Mensch eine Welt für die Hand auf, eine inkorporierte, vergewisserte und manipulierte Welt. Ohne Bezug auf Gegenstände jedoch kann sie keine Funktion erfüllen. Sie bedarf, um sinnvoll zu funktionieren, der konkreten Dingwelt. Die Behandlung der Gegenstände hat oft Veränderungen der Dinge, der Hand oder beider zur Folge. Die Hand vollzieht Handlungen, die auf die Welt zugreifen. Die meisten Ausdrücke mit „Hand" in unserer Sprache haben diese Bedeutung (Schemann).

Das erste Merkmal der Hand ist ihre Offenheit gegenüber der Welt – ihr Interesse an den Gegenständen *und* ihre Angewiesenheit auf sie; ihr zweites ist ihre Vermittlung zwischen den Dingen und dem Körper, deren Teil sie ist. Sie ist eine Brücke oder ein Übergang vom Körper zur umgebenden Welt. Ihr drittes Merkmal ist die Selbstbezogenheit. Ebenso wie sie Gegenstände exploriert, wendet sie sich auf sich selbst zurück. Im Handgebrauch stellt sie sich zuerst selbst her. Sie ist *das* Organ der Bezugnahme zu Dingen, zu den anderen und zu sich selbst; dies mit einer im Laufe der Entwicklung des Individuums zunehmenden Vielschichtigkeit. Auf den frühen Entwicklungsstufen, wo die Hand noch keine sehr differenzierte taktile Wahrnehmungsfähigkeit besitzt, ist der Mund das sensiblere, feinere Tastorgan; er ist aber für soziale Gebrauchsweisen weniger geeignet als die Hand.

Die Vermittlung zwischen den Dingen und dem Körper läßt beide Seiten nicht unverändert. Ebenso wie die Gegenstände als manipulierte mit einem spezifischen „Antwortverhalten" (Gehlen) reagieren, wird die Weise, wie die Hand mit ihnen umgeht, vom Individuum in motorische Schemata integriert und in Bilder oder Modelle übernommen. Bei den von der Hand hervorgerufenen Veränderungen denkt man als erstes an die Bearbeitung von Gegenständen. Aber das ist nur ein kleiner Ausschnitt aus dem breiten Spektrum ihrer Handlungsmöglichkeiten. Die Berührung wirkt nicht auf den Gegenstand ein, aber der durch sie hergestellte taktile Kontakt verändert den Gegenstand: Sie ist ein Festhalten des Dinges, eine Vergewisserung, *daß* es *dieser* Gegenstand ist, und ein Hin-Deuten auf das Ding.

Die Berührung erzeugt die *Gewißheit*, daß es den Gegenstand gibt; insofern ist sie eine Art Existenzschöpfung. Sie ist ein Erzeugen von Objekten-für-die-Hand. Diese Annahme ist nicht gleichbedeutend mit der Feststellung, *daß* es die Außenwelt *gibt*. Eine solche Behauptung beruht auf der falschen Annahme, man könne die Realität der Objektwelt gleichsam entdecken (Dilthey). Andererseits ist auch die konträre Auffassung unrichtig, die Welt würde aus Sinneseindrücken frei konstruiert werden. Die Vergewisserung bezieht sich nie auf den einzelnen Gegen-

stand, sondern immer auf einen ganzen Kontext (Wittgenstein 1969). Gewißheit wird nicht einem Ding wie eine Qualität zugeschrieben. Im Akt des Berührens vergewissert sich der Handelnde, daß das Berührte ebenso gewiß ist wie sein Körper, wie seine Hand, die jenes berührt. Er bringt ein Resultat – das Berührte hervor, das unabhängig von der Hand ist, aber nicht weniger wirklich ist als die Hand selbst. Den berührten Gegenstand gibt es, insofern als seine Behandlung und seine Antwort im Handelnden inkorporiert ist. Der Handgebrauch hat einen stark konstruktiven Aspekt, aber in die Konstruktion, die mit seiner Hilfe erzeugt wird, geht sowohl das Antwortverhalten der Dinge als auch die materielle Beschaffenheit der Hand mit ein.

Der neben der Vergewisserung zweite Aspekt der Berührung, das Hin-Deuten, ist ein Hinweisen auf den Gegenstand mit seinen besonderen Eigenschaften. Auch diese sind weder in den Dingen selbst noch im Subjekt noch in der Interaktion zwischen beiden. Das Hin-Deuten zeigt auf den Gegenstand und zeigt ihn als einen besonderen. Es muß aber gleich hinzugefügt werden, daß die Eigenschaften des aufgezeigten Dings nicht unabhängig vom Hin-Deuten sind. Diese können nicht durch geistige Aktivität, durch intelligente oder intentionale Akte, also durch Erkenntnis ohne Beteiligung des Körperlichen, originär konstruiert oder erzeugt werden. Die Vorstellung, es könne ein rein geistiges Zeigen geben, beruht auf einem Irrtum. Das Hin-Deuten auf den Gegenstand zeigt diesen mit Hilfe des Körpers. Ineins mit dem Hin-Deuten wird der Gegenstand ebenso gewiß wie die Hand. Der gezeigte Gegenstand existiert insofern, als im Akt des Berührens ein Gegenstand-für-die-Hand hergestellt wird. Erst seine Verdoppelung im Handgebrauch erzeugt den berührten Gegenstand.

Wir werden unsere Aufmerksamkeit darauf zu richten haben, welche Gebrauchsweisen der Hand ausgebildet werden, welche Eigenschaften sie besitzen und wie die begriffenen Gegenstände antworten. Im Berühren, Tasten, Zeigen, Einwirken wird je eine einzelne Hand gebraucht. Die zweite Hand kann der Führhand zu Hilfe kommen und ihre Gebrauchsweise verbessern. Mit der Zunahme des sozialen Aspekts des Gebrauchs erhält die Beidhändigkeit größere Bedeutung und stellt eigene Dimensionen her. Im folgenden wird eine einfache Typologie des Handgebrauchs aufgestellt, die zweierlei miteinander in Beziehung setzt: einmal die im Laufe der (ontogenetischen) Entwicklung zunehmende Differenziertheit des Gebrauchs der Hände (zuerst jeweils eine Hand, später die Koordination beider Hände) *und* die Erzeugung von immer neuen Dimensionen der mimetisch erzeugten Erfahrungswelt.

Die Hand erhält ihre vielfältigen Handlungs-, Wahrnehmungs- und Ausdrucksfunktionen im Laufe einer langen und schwierigen „Erziehung". Dabei entsteht ein zunehmend differenzierter Gebrauch, der in verschiedene Stufen unterschieden werden kann (nach Levame): Beim Neugeborenen findet man die einfachste Form des Gebrauchs, bei der die fünf Finger und die Handfläche eine gemeinsame, ungeschiedene Funktionseinheit bilden. In diesem Stadium gibt es weder eine Differenzierung der Finger noch ein Zusammenwirken der beiden Hände. Eine solche Hand kann Dinge berühren und festhalten, die Oberfläche und Form von Gegenständen abtasten und eigene Bewegungsschemata herausbilden. Neben dem Objekt, das die Hand bildet, werden ihre Gebrauchsweisen in Körperbildern repräsentiert. Diese Bilder erfüllen eine wichtige Funktion insbesondere dafür, daß der inkorporierte Gegenstand „Hand" entstehen kann. Sie erhalten im Laufe

der Entwicklung immer mehr Eigenständigkeit gegenüber der Umgebung und den Bewegungsausführungen.

Mit dem *zweiten* Entwicklungsschritt beginnt sich der Daumen selbständig gegenüber den Fingern zu bewegen. Das Individuum kann nun Gegenstände fest in der Hand halten. Im Handbild entsteht ein Zwischenraum zwischen Daumen und Fingern, ein erster künstlich geschaffener räumlicher Unterschied, der später als ein Maß verwendet wird. Auf der *dritten* Stufe erhält der Zeigefinger seine eigene Beweglichkeit, ein Beginn der individuellen Bewegungen, des Zusammenspiels und der Feinkoordination der Finger. Auf diese Weise wird die Verwendung von Werkzeugen möglich. Zwischen den beiden sensiblen und beweglichen Flächen von Daumen und Zeigefinger können Gegenstände erspürt werden.

Die Eigenständigkeit der anderen Finger, die auf der *vierten* und *fünften* Stufe erworben wird, ist die Folge einer Schulung der Hand. Dieser Gebrauch ist intellektuell betont, insbesondere beim Schreibmaschineschreiben und Klavierspielen. Die Erziehung der Finger, die zu einer wirklichen Dressur werden kann, erhöht die Strukturierungsmöglichkeiten der Hand erheblich. Aufgrund ihrer Artikulationsfähigkeit beginnt die Hand, Raum und Zeit einzuteilen. Die raum-zeitliche Strukturierung tritt insbesondere am Zählen hervor, im Nacheinander der einzelnen Fingerbewegungen, die in der Zeit jeweils eine Zahl markieren. Dabei wird nicht nur die einzelne Zahl gezeigt oder genannt, sondern es wird eine Vorwärtsbewegung von Zahl zu Zahl vollzogen. Diese Fähigkeit wird voll entfaltet, wenn alle Finger ihre Eigenständigkeit erlangt haben. Die Hand wird dann das feinste Instrument der Gliederung, Strukturierung und Artikulation, die nicht mehr nur gleichförmig, sondern auch nach allen möglichen selbst gesetzten und gefundenen Regeln vorgenommen werden.

Mit Hilfe des Handgebrauchs wird der vorgefundenen Welt eine andere, nach Regeln strukturierte Ordnung übergelegt. Als erste Ordnung ist die räumliche Gliederung zu nennen, wie sie beispielsweise im Strichezeichnen, Markieren von Abständen oder von Einheiten hervortritt. Ein anderes *Ordnungssystem* verzeichnet Mengen mit Hilfe von „Zählsymbolen": „Für jede gezählte Einheit wird ein Stein auf einen Haufen gelegt, so daß der Haufen die Summe repräsentiert" (Nissen u. a. 1990, S. 47). Dabei folgt die Gliederung der Bewegung; an ihrem Leitfaden wird der Zeitfluß zu einer temporal artikulierten Welt strukturiert, in der das Erste vor dem Zweiten und Dritten getan wird, eine Welt der gleichförmigen Strukturierung der Zahlenordnung.

Die Hand mit vier und mehr funktionalen Einheiten, die das Individuum zu beherrschen lernt, ist geeignet für gestische und rituelle Bewegungen. Ihre hohe Differenziertheit und Artikulationsfähigkeit von Raum und Zeit, ihre sinnlichen gestalthaften Strukturierungen ermöglichen die Herausformung von Symbolen. Die differenzierte Bewegungsfähigkeit der Hand, so der Handchirurg Levame, ist anatomisch und physiologisch, von Natur aus vorbereitet, aber der tatsächliche Erwerb dieses Vermögens ist Ergebnis von Schulung, Lernen und Erziehung, also Resultat eines sozialen Prozesses. Dieser geschieht implizit aufgrund des Aufforderungscharakters der Umgebung und explizit mit Hilfe von Handlungsanweisungen, Konventionen, Vorbildern, geforderten gesellschaftlichen Praktiken, die sich ständig wiederholen, beispielsweise beim Essen, Handgeben, Werkzeuggebrauch, Bedienen von Geräten und Spielen von Instrumenten. Die Erziehung der Hand, die die biologischen Möglichkeiten nutzt, ist die Bedingung dafür, daß ein Ausfall von bestimmten Funktionen (z. B. im Gehirn) – über die Vermittlung

durch das Handbild – von anderen Einheiten übernommen wird. Die Hand ist also nicht nur offen gegenüber der Welt, sondern auch gegenüber anderen Bewegungsmöglichkeiten.

Der immer weiter differenzierte Handgebrauch erzeugt neue Dimensionen, Bereiche und Schichten der Gegenstandswelt. Nicht nur Objekte außerhalb des Körpers, sondern auch dieser selbst, angefangen bei der Hand und allem, was sie berührt, greift und tastet, wird exploriert und erhält eine Gestalt. Der Körper wird in fein strukturierte Formen gegliedert, mit sensiblen Oberflächen ausgestattet, die wiederum auf die Handintervention taktil, in diesem Fall propriozeptiv, antworten, wobei dieses Antwortverhalten symbolisch gedeutet und wiedererkennbar gemacht wird. Diese Tätigkeiten bereiten die Benennung von Körperzonen und ihrer sensiblen Eigenschaften vor; sie richten den Platz ein, den später Empfindungsausdrücke einnehmen werden. Bevor man einen Körperteil bezeichnet, hat man ihn aus seiner Umgebung herausgetastet. Erwachsene versuchen manchmal, wenn sie den Namen eines Körperteils oder einer Empfindung vorübergehend vergessen haben, diese mit Hilfe von Tastbewegungen wiederzufinden. Die Sprache über Empfindungen beruht auf einer umfangreichen Praxis des Tastens und der *Propriozeption.*

Die Hand selbst ist, obwohl sie viele Eigenschaften einer Sprache besitzt, nicht zur Benennung fähig. Sie erzeugt nicht die Identität des Benannten. Während eine sprachliche Bezeichnung über alle Einzelgebräuche hinaus gleich bleibt, ein invariantes Wort für viele unterschiedliche Vorkommnisse verwendet wird, gleicht ein Handgebrauch nie einem anderen. Freilich sind viele verschiedene Verwendungsweisen untereinander ähnlich. Dieser Umstand ist ja nicht einfach nur als Nachteil des Handgebrauchs gegenüber der Sprache aufzufassen. „Das Individuum hat ständig wiederkehrende Folgen von Gesten zu reproduzieren, aber muß sie ständig adaptieren und organisieren, denn diese sind niemals vollkommen und die materiellen Bedingungen niemals identisch" (Pellegrin). Die Unmöglichkeit, eine Bewegung exakt zu reproduzieren, ist die Bedingung dafür, daß die Hand sich an immer neue Umstände anpaßt, daß sie Variationen erzeugt, sich immer wieder neu organisiert, von neuem Beziehungen zu anderen Bewegungen des Individuums oder zu anderen Individuen herstellt. Man muß sich dies als eine immer wieder erneuerte Konstruktion, Bezugnahme und Adaptation vorstellen, die zwar körperlich sind, aber von einem zunehmenden Verständnis der technischen Seite des Vorgangs unterstützt wird. Mit Hilfe des Handgebrauchs werden neue Variationen oder Fortsetzungen der bereits konstruierten Welten erzeugt. In Form einer mimetischen Kette nehmen die jeweils neu hergestellten Welten zu jenen Bezug, die sie wiederholen oder verändern.

Betrachten wir die verschiedenen mit Hilfe des Handgebrauchs entstehenden Welten. Eine von ihnen, wohl die *erste*, haben wir bereits als Welt der Gewißheit und des Hin-Deutens gekennzeichnet: die Berührung, das Nachfahren, das Nachformen – alle diese Handbewegungen sind ein produktives Wiederholen von Dingen der zur Verfügung gestellten Welt. Man kann sie als *„Nachahmungen"*, als „Reproduktion", als „Anschmiegen an die Wirklichkeit" bezeichnen. In jedem dieser Fälle wird der Gegenstand, der nachgeahmt oder wiederholt wird oder dem sich die Hand anschmiegt, mit Hilfe der mimetisch erzeugten Welt des Handgebrauchs überhaupt erst hergestellt: zu einem von der Hand und ihren Bewegungen abhängigen Objekt.

Eine *zweite* Welt ist diejenige eines *gegliederten Raumes*. Seine Strukturierung wird durch Spuren oder Inschriften der Hand, die in den Raum hineingreift, erzeugt. Bei der Konstruktion des Raumes kooperiert die Hand mit dem Gesichtssinn. Diese Zusammenarbeit setzt sich auf höheren Stufen in immer komplexeren Weisen fort. Der hergestellte Raum ist zugleich ertasteter und gesehener Raum, wobei beide Erfahrungsmodi nicht getrennt bleiben, auch nicht miteinander verschmelzen, sondern einander ergänzen und fortsetzen. A. Gehlen nimmt als Resultat der Kooperation von Tast- und Sehwahrnehmung an, „daß die Sehwahrnehmung – und beim Menschen allein – die Erfahrungen der Tastwahrnehmung mit übernimmt" (Gehlen 1978, S. 188). Die Sehgegenstände werden mit den Erfahrungen, die im Handgebrauch mit ihnen gemacht wurden, „aufgeladen". Gehlens Annahme von „Entwicklungsgesetzen" der menschlichen Evolution führt ihn in diesem Zusammenhang zu der Behauptung, daß die Hand von den Aufgaben der Tastwahrnehmung freigestellt – ein besonderer Fall des sogenannten „Entlastungsgesetzes" – und „die gesamte Kontrolle der Welt und unserer Handlungen ... in erster Linie von der Sehwahrnehmung übernommen" wird (Gehlen 1978, S. 188).

Kontrolle ist sicher nicht die einzige und auch nicht die wichtigste Funktion des Gesichtssinns bei seiner Kooperation mit der Hand. Der Gesichtssinn ist auch auf späteren Entwicklungsstufen darauf angewiesen, daß der Tastsinn die Wahrnehmungen der Augen bestätigt, also die Gewißheit des Wahrgenommenen versichert, oder daß die Hände zusätzliche Informationen über Form, Gestalt und Beschaffenheit von Gegenständen liefern. Die Hände werden also keineswegs von Aufgaben der Wahrnehmung entlastet. Eine ihrer wichtigsten Leistungen besteht gerade darin, daß sie neue Wahrnehmungsmöglichkeiten, Aspekte, Blickweisen erzeugen. In Hinweisen, in gestischem Spiel, in der Nachahmung von Bewegungen liegt das Kreative, nämlich die Fähigkeit der Hände, eine Fülle verschiedenartiger *Referenzen* zu erfinden.

Der Gebrauch der sprachlichen Benennungen nutzt diese protosemantischen Konstruktionen der Hände für seine Zwecke. „*Worte* und *Gegenstände* wären Ausfluß und Ergebnis eines einzigen einheitlichen Erlebnisses, eben der *Darstellung durch die Hände*" (Canetti 1976, S. 241). Dieser Zusammenhang tritt einerseits im Nachspielen hervor, bei dem die Hand zu einer Gestalt des Nachgeahmten gemacht wird, andererseits in zeichnerischen und malerischen Gesten. Zeichnen und Malen nach einem Vorbild ist Vergewisserung einer anderen Welt – die künstlerische Geste gibt die Gewißheit, daß diese vorhanden ist, und daß sie der Künstler in einer bestimmten Sichtweise wieder herstellt und dabei auf seine Weise anordnet.

Mit diesen letzten Überlegungen haben wir schon die Strukturierung der Zeit mit einbezogen. Im gestischen Gestalten der Erfahrungswelt wird die Bewegungszeit gegliedert als Ablauf, Reihenfolge, Geschwindigkeit, Rhythmus. Dabei kann die Integration des Raums in ein zeitliches Schema besonders wichtig werden, beispielsweise bei der gestischen Malerei oder in der Musik (wohl am deutlichsten in der Perkussion, aber auch im Blues, der wesentlich von einer gestischen Bewegung, einer Koordination von Gehen und Erzählen, lebt). Zwei Prozesse sind hierbei zu beobachten: Die Handtätigkeit erwirbt auf der einen Seite einen mehr und mehr darstellerischen Charakter. Die von ihr hervorgebrachten Gestalten und Bewegungen repräsentieren etwas, was die Hand selbst nicht ist, sondern der Gegenstandswelt außerhalb ihrer selbst angehört. Auf der anderen

Seite ist die Hand bei ihrer darstellerischen Tätigkeit von allen Zwecken befreit und einem „wirklichen Eigenleben" (Canetti 1976, S. 235) überlassen. Aus den freien Handbewegungen entstehen ornamentale Formen, rhythmische Muster, aber auch Zärtlichkeitsgesten. „Das Eigenleben der Hände, in diesem ursprünglichsten Sinne, hat sich im Gestikulieren noch am reinsten erhalten" (Canetti 1976, S. 241).

Das *Zählen* geht ebenfalls aus der freien Zeit- und Raumgestaltung hervor, beginnt willkürlich mit den ersten Schritten, dann aber werden die Gestaltungsprinzipien als feste, unveränderbare Regel gesetzt und mit unnachgiebiger Strenge eingehalten. Ebenso geschieht es beim räumlichen Vermessen mit der Hand. Ob man beim Zählen mit der ganzen Hand oder mit einem Finger, von links oder von rechts beginnt, welchen Finger man in welcher Reihenfolge verwendet, welche Bezeichnungen gewählt werden – alles dies beruht auf Konventionen, aber ist absolut nicht verhandelbar. Jeder einzelne muß dabei vorgehen wie alle anderen. Zählen ist noch stärker gesellschaftlich reguliert als *Messen* oder *Benennen*, insofern als dabei nicht nur die Bewegungen und die Zahlwörter feststehen, sondern auch Bewegungsrhythmik und Geschwindigkeit kontrolliert werden. Man darf weder zu schnell noch zu langsam zählen, sondern muß einen bestimmten Bewegungsfluß erzeugen und ihn mit einem gleichförmigen Stimmeinsatz begleiten. Aus diesen Konstruktionsleistungen entsteht eine erste Welt der Zahlen, eine rekursiv aufgebaute Ordnung, die nicht mehr der Bewegung selbst angehört, sondern eine gedachte ideale Ordnung darstellt. Eine Idealisierung wird auch mit der Raumordnung hergestellt, mit deren Hilfe Ganzheiten nach gedanklichen Prinzipien untergliedert werden (dazu weiter unten).

Räumliche und zeitliche Ordnungen verlieren in dem Maße ihren mimetischen Charakter, wie sie nach eigenen logischen Prinzipien aufgebaut werden und ihren Bezug zu körperlichen Handlungen und zur vorhandenen Welt aufgeben. In der Zählhandlung kann man eine solche Beziehung noch erkennen – sie konstruiert in der sozialen Praxis die Zahlenfolge als eine Folge von Gesten. Die ideale Welt der Zahlen hat die körperlichen Elemente abgelegt, die in den frühen Zählgesten noch präsent sind.

Am Beispiel der Zahlen kann man gut erkennen, was den Handgebrauch und die mimetisch erzeugten Welten insgesamt von den idealen Konstruktionen der Wissenschaft unterscheidet. Die Konstruktion mimetischer Welten geht vom *Körpergebrauch* aus; dies gilt für Zeichen, Symbole, Regularitäten, Ordnungen, (interne) Beziehungen. Sie alle haben die Merkmale von Konkretheit, praktischer Übung, Handlungsbezogenheit, Gewißheit, umfassender Verfügbarkeit, praktischer Bewährung, eines Wissens, das nicht formuliert, formalisiert, bewußt wird, sondern implizit bleibt. Sie entziehen sich den Kriterien, die an die Konstruktion idealer Welten gestellt werden. Daher bilden sie keine Vorstufe von Idealisierungen, sondern sind Welten eigenen Rechts.

Auf eine entscheidend wichtige Konstruktion hat wiederum Gehlen aufmerksam gemacht. Sie setzt bei der *Propriozeption* ein, also bei dem Sinn, der Menschen in die Lage versetzt, ihren eigenen Körper zu spüren. So fühlt man seine Körperhaltungen, die Neigungen des Kopfes, die Position der Arme, die Stellung der Beine etc. Bei der Selbstberührung mit der Hand kommt es zu einer doppelten Wahrnehmung: Man sieht die Hand, wie sie einen Körperteil berührt, und spürt zugleich die Berührung als einen von außen kommenden Druck. Es entsteht also eine differenzierte Seh- und Tasterfahrung. Einerseits wird die Hand-

lung visuell wahrgenommen als ein unabhängig vom Subjekt erkennbares Ereignis, das auch andere Personen, die nicht die dabei hervorgerufene Tastempfindungen haben, sehen können. Auf der anderen Seite wird sie vom Subjekt als Propriozeption erfahren. Die anderen Personen sind ebenfalls zu Propriozeptionen der gleichen Art fähig.

Die hier gewählte Beschreibungsform zerlegt die koordinierte Seh- und Tasterfahrung nach einem dualistischen Schema in äußere und innere Wahrnehmung. Das Entscheidende an der Selbstberührung ist aber, daß man Gesehenes und Gespürtes als eine identische Erfahrung ansieht; es handelt sich nicht um zwei getrennte Empfindungen, sondern um eine differenzierte Sinneserfahrung. Sehen und Spüren sind in der Propriozeption zwei Seiten desselben Ereignisses. Wenn man die Augen schließt, erfährt man nur das Spüren; wenn man einen tauben Körperteil hat, kann man die Berührung nur sehen. Das Gespürte ist zugleich das Nicht-Gesehene und das Gesehene das Nicht-Gespürte. Am defizienten Fall wird die Zweiseitigkeit der Identität der Seh-Tast-Erfahrung deutlich. Aber auch in diesen Worten formuliert klingt der ganze Vorgang unangemessen intellektuell.

Wie funktioniert die Beziehung zwischen Sehen und Fühlen? Wenn die Hand allein, ohne Unterstützung des Gesichtssinns gebraucht wird, achtet das Individuum auf die Tastempfindungen und ergänzt das mögliche Sehbild. Ebenso umgekehrt: Wenn das berührte Glied nicht mit einer Tastempfindung auf die Berührung antwortet (weil es entweder taub oder umwickelt ist), werden die möglichen und üblichen Tasterfahrungen vom Individuum hinzugefügt. Die Hand-Auge-Koordination, die diese Ergänzungen hervorbringt, setzt sich aus einer persönlichen, an den Standpunkt der Person gebundenen Erfahrung und einem von prinzipiell allen beobachtbaren Seheindruck zusammen. Dies ist die erste Form des Gegensatzes von subjektiv und objektiv. Dieser doppelte Aspekt, verbunden mit der Asymmetrie der Wahrnehmungen ist charakteristisch für die Sprache über Empfindungen. Es ist üblich, diese unter den dualistischen Aspekt von Innen und Außen zu bringen. Die Tatsache, daß man mögliche propriozeptive Erfahrungen in analoger Weise ersetzen kann wie die Seheindrücke, ist ein Hinweis auf die enge Zusammengehörigkeit von Seh- und Tastsinn, auf ihr gemeinsames Funktionieren, ihre gegenseitige Abhängigkeit, die ja auch die Umkehrbarkeit der Beziehung zwischen beiden impliziert.

Bisher sind wir ausschließlich auf die handelnde Person eingegangen. Ihre persönlichen Erfahrungen und Empfindungen, die ja über den äußeren Aspekt eine gesellschaftliche Formung erhalten (und keineswegs privat sind, sondern von Anfang an gesellschaftlich geformt), können auf andere Personen übertragen werden. Bei diesem Vorgang ist die Fähigkeit der Ergänzung des Sehaspekts durch gespeicherte und abrufbare (propriozeptive) Tastempfindungen von entscheidender Bedeutung. Sie ist keineswegs eine intellektuelle Leistung, sondern eine am eigenen Körper durch Selbstberührung erfahrene und eingeübte Fähigkeit. Wie man sich selbst berühren, sich dabei zusehen und die Berührung empfinden kann, so kann man analog bei anderen Personen die Sehwahrnehmung um die Tastempfindung ergänzen.

Die Hand erfüllt in ihrer Kooperation mit dem Gesichtssinn eine Vermittlungsfunktion: Sie bildet eine Brücke zwischen eigenen und fremden Empfindungen. Dies ist die *dritte* Vermittlungsfunktion nach der ersten zwischen Handelndem und Gegenstandswelt und der zweiten zwischen subjektiven und intersubjektiven Wahrnehmungen. Allerdings darf man nicht annehmen, daß es dabei zu

einer Übertragung von Empfindungen kommt – von wirklichen oder authentischen Gefühlen kann hier keine Rede sein – , sondern es geht um eine Öffnung gegenüber den Gefühlen anderer Personen aufgrund eines Ergänzens der Wahrnehmung. Möglich wird diese jedoch nur unter der Bedingung, daß die Person zu propriozeptiven Erfahrungen fähig ist und mit diesen umzugehen gelernt hat. Sie ist dann in der Lage, auf solche Empfindungen aufmerksam zu werden, sie zu identifizieren, zu explorieren, zu benennen etc.

Wir gelangen zu einem eigenartigen Zwischenergebnis: Der Handgebrauch führt in Koordination mit dem Gesichtssinn einerseits zu den am weitesten objektivierten Praktiken des Zählens mit der Konstruktion einer idealen Zahlenfolge und auf der anderen Seite zum Aufbau von höchst subjektiven Empfindungswelten. Beide Leistungen werden oft der Sprache zugeschrieben. Es hat sich aber auch herausgestellt, daß jene Funktion, die wohl als die grundlegendste der Sprache gilt, die Zeigefunktion (die *Referenz*), die auch für den Aufbau von objektiven und subjektiven Welten wesentlich ist, im Handgebrauch zumindest vorbereitet wird. Die Entstehung und der Funktionszusammenhang des Zeigens und Hin-Deutens müssen also tiefer, in einem Bereich unterhalb der Sprache angesetzt werden, in dem der mimetischen Welterzeugungen, die eine Domäne der Hand sind.

An der gesellschaftlichen Verwendung der Hände setzt eine ganze *Zivilisationstechnologie* an. Kein Körperteil wird wie die Hand gelehrig gemacht für Werkzeuggebrauch, für Spiele, Malerei, Musik, für Schreiben, Zählen, Hindeuten, für häusliche Arbeiten und soziale Gestiken. Am Handgebrauch zeigt sich der zivilisatorische Stand einer Person. Die Vielzahl der Sozialtechniken, die hohen Ansprüche an das Verhalten, die Feinheit der Regulierungen, die starke Befrachtung mit Symbolik, die variable Artikulation und die Ritualisierung – alles dies macht die Hände zu außerordentlich durchregulierten Körperteilen. Die meisten dieser Leistungen gehen den entwickelten Sprachformen ontogenetisch vorher und bereiten diese vor. Selbst sozial erzeugt, wirkt die Hand wesentlich daran mit, der sozialen Welt eine Ordnung zu geben. Die ordentliche Hand wird selbst ordnend. Die großen Orientierungen der Gesellschaft, ihre fundamentalen Einteilungen werden im Handgebrauch vorbereitet. Dieser Gedanke wird zum ersten Mal in der frühen Arbeit von Robert Hertz entwickelt.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Tatsache der *Zweihändigkeit* des Menschen. Wenn man nur von „*der* Hand" spricht, übergeht man die Tatsache, daß die beiden Hände ungleich benutzt werden. Die Differenzierung zwischen rechter und linker Hand und die damit einhergehende ungleiche Verwendung schätzt Hertz als über alle Kulturen verbreitet ein. Mit Hilfe des Handgebrauchs wird das soziale Universum in eine rechte und eine linke Hälfte aufgeteilt und entsprechend der Werte, die rechts und links zuerteilt werden, klassifiziert. Mit der rechten Hand wird gegrüßt, gegessen, gesegnet; sie ist die reine Hand; einzig mit ihr dürfen bestimmte rituelle Akte vollzogen werden; sie ist die gute Hand. Alle Gegensätze zu diesen Leistungen, Bewertungen und Eigenschaften werden der linken Hand zugeschrieben: Was die rechte darf, wird der linken versagt. Dafür hat diese wiederum Aufgaben zu erfüllen, die die rechte Hand unterlassen muß. Über den Körper wird eine regelrechte Geometrie gelegt, die die Funktionen, symbolischen Deutungen und Bewertungen anordnet. Der Gebrauch beider Hände wird einem Schema der Opposition, der spiegelsymmetrischen Entgegensetzung unterworfen, das zur Einteilung der praktischen Funktionen, symboli-

schen Gesten und moralischen Bewertungen dient. Vom Körper, von seiner Einteilung aus – in eine geschickte, reine und sozial akzeptierte Hand und ihr Gegenteil – wird eine dualistische Ordnung über die Person und das ganze soziale Universum ausgebreitet.

Mit der Einteilung von rechts und links wird eine Mechanik der Einschließung und Ausschließung etabliert. Sie entscheidet, auf welche Seite ein Mensch oder eine Gruppe gehört, ob auf die Seite des Reinen, Geraden, Angesehenen, auf die Seite des Heiligen oder auf die andere Seite der Unreinen, Ungeraden, der in der Öffentlichkeit Unbeachteten, auf die Seite des Profanen. Die binäre Differenzierung der großen Weltordnungen wird in ihr vorbereitet, insbesondere die Einteilung der Menschen nach männlich und weiblich, die wiederum mit der Geographie der Symbole und Werte überzogen wird. Diese Gliederung des Raums ist, im Unterschied zu jener des Zählens und Messens, keine ideale; sie wird nicht nach einem Regelsystem konstituiert. Sie ist eine mimetische Welterzeugung nach dem Vorbild der Zweihändigkeit. Aus dem unterschiedlichen Gebrauch der beiden Hände wird eine Urteilsstruktur hervorgebracht, die über Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit, über Annahme und Ablehnung, über rein und unrein, gut und schlecht entscheidet. Nach dem Modell der Körperdualität von rechts und links bauen traditionelle Gesellschaften die symbolische Darstellung ihrer Sozialordnung auf. Auf diese Weise werden die Schneidungen des sozialen Raums als Anordnungen rechts und links einer gedachten Trennungslinie sichtbar gemacht.

Vom Handgebrauch selbst geht keine Wertung aus, aber er erzeugt eine Art und Weise des Ordnens, ein „Sprachspiel", das den Spielrahmen, den Spielraum und die Spielanlage bereitstellt, die in weiteren Schritten unter dem Gesichtspunkt der Bewertung interpretiert werden können. Was die Hand so wichtig für das Denken macht, ist überhaupt ihre Fähigkeit, Darstellungsmöglichkeiten zu finden oder zu erfinden und auszugestalten. Sie besitzt ineins mit ihrer praktischen auch eine darstellerische Funktion. So ist das Zugreifen ein praktischer Akt des Festhaltens, des In-den-Besitz-Bringens; es *zeigt* zugleich die Macht des Greifenden über den Ergriffenen. Es stellt das Verfügen-Können über das, was sich greifen läßt, dar. Im Akt des Greifens – so läßt sich diese Handlung interpretieren – führt die Hand das Verhältnis von Macht und Unterordnung auf, wie ein winziges Theaterstück des Alltagslebens, mit einem Bühnenraum, einer Rollenverteilung und einer Handlungsstruktur.

In analoger Weise läßt sich auch das Hin-Deuten beschreiben. Hierbei verfügt das Individuum nicht über den Gegenstand, es zeigt auf diesen und läßt ihn, wie er ist. Im „Theaterspiel" des Hin-Deutens sind viele Erfahrungen präsent, die die Hand vorher mit dem gezeigten Gegenstand (oder vielen anderen Dingen, die diesem ähnlich sind) gemacht hat. Die „Rolle" des Gegenstands, auf den hin-gedeutet wird, ist in früheren Gebrauchsweisen bereits erarbeitet worden. Im Werkzeuggebrauch wird das Spiel des Hin-Deutens fortgesetzt und weiter ausgestaltet. Der Gegenstand selbst wird mit regelhaften und diesem angepaßten Bewegungen behandelt, ineins damit wird er auf ein anderes, das zu bearbeitende Objekt angewendet. In diesem *Spiel* wird der ergriffene Gegenstand als Werkzeug dargestellt. Es wird gezeigt, wie er *als Instrument* auf ein entsprechendes Objekt angewendet wird und wie er dies verändert. Die Darstellung des Werkzeuggebrauchs ist, nach einem Gedanken Wittgensteins (in den ersten Abschnitten der „Philosophischen Untersuchungen"), das Modell des instrumentellen Gebrauchs von Benennungen.

In komplexen Fällen der Darstellung vergrößert die Hand ihre Eigenständigkeit gegenüber dem Dargestellten und den dabei erfüllten praktischen Aufgaben. Ihre Selbständigkeit wird gerade da wichtig, wo man sie am wenigsten vermutet, bei der Nachahmung. Wenn man mit dem Finger eine Linie nachfährt, erzeugt man die Linie noch einmal – unter den Bedingungen der Hand, d. h. als Bewegung, die ein motorisches Schema und ein Bewegungsbild der Linie erzeugt. Beide können unabhängig von der gegebenen Linie weiterbestehen, zum einen als Schema im Körper und als gezeichnetes Bild, zum anderen als Wieder-Aufführung der Liniengestalt durch den Körper des Handelnden. Das Noch-einmal-Machen der Linie mit der Hand löst sich von der ursprünglichen praktischen Handlung und bildet eine vom Individuum hergestellte selbständige Form, die ihr Anderssein im Verhältnis zur ursprünglichen Linie behauptet. Selbst die einfache Wiederholung kann so als produktiv aufgefaßt werden; sie erzeugt ein Spiel mit dem Gegebenen, indem sie dieses in einem anderen Medium, in Form von Bewegungen und mit dem Aspekt des Zeigens neu konstruiert.

Die Produktionen der „Handspiele" sind selbst noch keine Erkenntnisse, sondern Handlungskonstrukte, die Voraussetzungen für Erkenntnisse herstellen. Erzeugt werden sie im Wiederholen, Hindeuten, artikulierten Handgebrauch und in der unterschiedlichen Verwendung der rechten und linken Hand sowie der instrumentellen Benutzung der Hand. Eine wesentliche Leistung der „Handspiele" liegt in ihrem doppelten Gebrauch. Die Möglichkeit, vorgefundene Elemente aufzunehmen und noch einmal, diesmal in einem anderen Medium und eigenständig zu verwenden, ist eine Leistung des Spiels allgemein. Die „Handspiele" gehören zweifellos zu den ersten und wichtigsten Spielen im Leben des Individuums. Die Hand ermöglicht einen direkteren Weltbezug, eine feinere Artikulation und eine ausgeprägtere Objektivierung als jedes andere Organ des Menschen. Im doppelten Gebrauch wird die vorgefundene Welt als symbolische neu erzeugt, zwar unauflöslich an das praktische Handeln gebunden, aber als eine sozial gemachte Welt, in der die anderen präsent sind.

Literatur

Abel, G.: Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus, Frankfurt/M. 1993. Bourdieu, P.: Le sens pratique, Paris 1980. Canetti, E.: Masse und Macht, Bd. I, 2. Aufl., München 1976. Dilthey, W.: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, Bd. VII, hg. v. B. Groethuysen, 5. Aufl., Stuttgart/Göttingen 1968. Focillon, H.: Vie des formes, suivi de éloge de la main, 5. Aufl., Paris 1993. Gebauer, G.: Hand und Gewißheit. In: Kamper, D./Wulf, Ch.: Das Schwinden der Sinne, Frankfurt/M. 1984, S. 234-260. Gebauer, G./Wulf, Ch.: Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft, Reinbek 1992. Gehlen, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 12. Aufl., Wiesbaden 1978. Hertz, R.: La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse. In: Hertz, R.: Sociologie religieuse et folklore, 2. Aufl., Paris 1970. Ifrah, G.: Universalgeschichte der Zahlen, Frankfurt/M./New York 1986. Lenk, H.: Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktionistischer Interpretationsansätze, Frankfurt/M. 1993. Lenk, H.: Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft, Frankfurt/M. 1994. Levame, J. H.: Main-objet et main-image. In: Eurasie. Cahiers

de la Société des Études euro-asiatiques, No. 4, Paris 1993, S. 9-18. NISSEN, H. J./DAMEROW, P./EGLUND, R. K.: Frühe Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Vorderen Orient. Informationsspeicherung und -verarbeitung vor 5000 Jahren, Ausstellungskatalog, Berlin 1990. SCHEMANN, H.: Die „Hand" in der Sprache. Zur anthropologischen Begründung der Ideomatik, masch. Ms. WITTGENSTEIN, L.: Philosophische Untersuchungen. In: Wittgenstein, L.: Schriften, Frankfurt/M. 1960. WITTGENSTEIN, L.: Über Gewißheit, Frankfurt/M. 1969.

Hajo Eickhoff

Sitzen

Wer sitzt, will alles sitzend, will sitzende Dinge, sitzende Pflanzen, sitzende Tiere. Selbst Gedanken oder Seelen, Götter oder Schmerzen sollen sitzen.

Der Mensch liegt nicht nur oder steht und geht aufrecht. Je nachdem, welche Glieder er belastet oder in welcher Position er ruht, spricht man von hocken, knien, kauern oder sitzen. Liegen ist die Position der Ruhe. Eine Grundhaltung, in der der Mensch einen umfassenden Kontakt zum Boden hat. Aufrecht Stehen und Gehen sind die Positionen der Tatkraft, in der die Füße den Boden berühren. Alle Haltungen dazwischen sind ein Zusammenspiel aus Ruhe und Aktivität. In ihnen kann der Mensch ausruhen, essen, spezielle Arbeiten verrichten, mit anderen kommunizieren oder seinen Gedanken nachgehen. Während der Körper eine lagernde Position innehat, bleibt der Kopf in der Höhe und hält den Menschen aufmerksam und geistig wach. Aus dem Sitzen, bei dem der Sitzende mit dem Gesäß auf einer Unterlage ruht, haben sich zwei Formen entwickelt, in denen die Konzentration auf geistig-spirituelle Aktivitäten im Mittelpunkt steht: das Lotussitzen im *Zazen* und das Sitzen auf Stühlen. Haltungen der Disziplin und *Askese*, in denen der Körper fixiert wird. Die strengen Formen des Sitzens sind das Produkt seßhafter Kulturen und Teil der Strategie des Menschen, sich innerlich zu beruhigen.

Das Sitzen in der Lotusposition ist eine fernöstliche, asketische Form der *Meditation*. Auf einem flachen Kissen sitzend ruhen die Füße auf den Oberschenkeln des jeweils anderen Beins, die Knie auf dem Boden. Ins Lotussitzen, das ein hohes Maß an Disziplinierung erfordert, muß der Mensch erst eingeübt werden. Während niemand über seine Leibeshaltung Rechenschaft ablegt, entsteht das Lotussitzen im Zusammenhang mit der Lehre des Buddhismus. Es soll zu einer milden Geistesverfassung führen. Die Lotussitzer glauben, daß sie sich im Ein-

klang mit dem Kosmos und den Göttern befinden und daß die Haltung physiologische Effekte hervorruft, die für Seele und Geist bedeutsam sind. Diese asketische Weise des Meditierens hat besondere Formen des Lassens hervorgebracht: Genügsamkeit, Einfalt und Demut. Dem Lotussitzen liegt von Anbeginn an die Haltung einer fundamentalen Resignation zugrunde, eine Trauer um die gedachte Unerfüllbarkeit der Bedürfnisse in der äußeren, auf den Leib einwirkenden Welt. Diese Haltung, die das Leiden an der Welt überwinden will, muß den Leib in eine asketische Bahn zwingen und die Sinnlichkeit formen und kontrollieren.

Das Sitzen auf Stühlen ist eine Erfindung städtischer, ziviler Kulturen. Auf einem langen Weg hat es sich aus dem Thronen der Könige, einer geweihten Haltung, entwickelt. Es ist das Sitzen auf einem Gestell, dem Stuhl mit unterschenkelhoher Sitzebene. Wie im Lotussitzen geht es im Stuhlsitzen um die Aktivierung spiritueller Kräfte, um die Formung der Sinne und um die Nähe zu kosmischen Mächten. Es unterscheidet sich aber von ihm durch die Verwendung eines Gerätes und darin, daß es anderen Formungsprinzipien folgt. Heute hat sich das Sitzen auf Stühlen zu einer bevorzugten Haltung entwickelt.

Wer sich auf Stühle setzt, hält nicht an. Trotz der leiblichen Fixierung schreitet er fort. Schreitet fort in Räume des Inneren. In Räume inneren Suchens und innerer Bildungen. Die Erfindung des Stuhls, zunächst ein Thron, ist an den Beginn der Selbstreflexion des Menschen und seiner Suche nach Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Daseins geknüpft (Eickhoff 1993, S. 26). Im Stuhl schrumpft der Kosmos auf seine kleinste, von einem Menschen besetzbare Größe zusammen.

Das Sitzen ist eine alte Form des Lagerns, Sitzen auf Stühlen dagegen eine sehr junge Gestaltung des menschlichen Leibes. Es stellt sowohl eine äußere Haltung als auch eine innere, eine psychisch-physische Formung dar. Die Entwicklung des Stuhlsitzens ist ein Prozeß der inneren Beruhigung oder Sedativierung, in dem der *Stuhl* den Menschen ruhigstellt, ihn auf ein hohes Kulturniveau hebt. In vielen Kulturen entstammen die Bezeichnungen für Sitzen und Sitzmöbel der Silbe *sed*, die auf besänftigen, hemmen und isolieren verweist, wie in Sedativ oder Sediment. Stuhl heißt *sedia* (italienisch); Sitz *sedadlo* (slowakisch) oder *sedyne* (litauisch); sitzen *sedete* (tschechisch) und die sitzende Lebensweise *sédentaire* (französisch). Auch die deutschen Worte *Sessel* oder *sitzen* gehen auf *sed* zurück. Der Stuhl ist ein Sedativum und die Sedativierung des Sitzens bezeichnet einen Prozeß zunehmender Kontrolle des Vegetativen und der Beruhigung, der gerade nicht zu innerer Ruhe führt, sondern eine Unruhe anderer Art hervortreibt, nämlich Nervosität, Melancholie, Unrast und Ressentiment. Diese Unruhe anderer Art infolge des Sitzens bringen Worte wie *Entsetzen, aufsässig, Bessenheit* oder *Versessensein* zum Ausdruck.

Wenn Jäger, Sammler oder Nomaden ruhen, sitzen sie weder auf Stühlen noch in meditativen Sitzhaltungen. Als Nomaden gelten hier alle Wandervölker. Streng genommen versteht man heute unter Nomaden Herden treibende Hirten. Im Gegensatz zu den Jägern und Sammlern setzt das Nomadenleben Seßhaftigkeit und Tierzucht voraus. Sie hocken, kauern oder liegen. In der Hocke ruhen sie, wie im Stehen, auf den Füßen. Ihr Leben spielt sich vorwiegend auf den Fußsohlen ab, über die sie die Art und die Form des Bodens unmittelbar erfahren. Zu Fuß bewältigen sie weite Strecken. Die Fußsohlen und das Gleichgewichtsorgan des Ohres integrieren die Sinne mit den Leibesfunktionen und bilden eine den rauhen Umständen angepaßte Orientierung aus. Unter der Bedingung, daß der Mensch

einen großen Teil des Tages auf Stühlen sitzend zubringt, kann er den Rumpf nicht organisch auf den Füßen sowie den Knie- und Hüftgelenken aufbauen. Nur die Wanderer zu Fuß haben starke Beine und Rücken, die den Kopf optimal auf der Wirbelsäule halten.

Die Seßhaftwerdung ist eine zunehmende Bindung an das Haus und heißt *Domestizierung*. Das kurzzeitige Bewohnen und das immer erneute Verlassen von Weideland und Jagdgründen wird in ein Aneignen des Bodens transformiert. Man durchwandert das Territorium nicht mehr, sondern besetzt und begrenzt es. Mit der *Seßhaftigkeit* hält der Mensch seinen Lauf an und beginnt im Haus und seiner näheren Umgebung zu leben. Die ersten Sitzgeräte haben sich im Rahmen der Seßhaftigkeit entwickelt.

Bevor es Stühle gab, mußte es den Thron geben und vor dem Thron Bilder und Imaginationen von Gestalten, die auf einem unterschenkelhohen Gestell sitzen. Der Thron leitet sich von den Statuetten einer steinzeitlichen Göttin ab, die in einer hockend gebärenden Haltung ruht, in der sie von zwei Großkatzen begleitet wird. Ihre Position erinnert an das Sitzen auf Thronen und Stühlen, während die Komposition alle Elemente späterer Throne enthält: die Schweife der Löwen als Rücklehne, ihre Köpfe als Armlehnen, ihre Beine als Thronbeine und das voluminöse Gesäß der Göttin als Sitzbrett (Eickhoff 1993, S. 26 f.).

Derjenige, der in derselben Weise gesetzt wird, ist der König. Damit er eine solche Haltung einnehmen kann, bedarf er, anders als die Göttin, eines Gestells. Mit dem Verfertigen eines solchen Gestells ist der Thron erfunden. Das Thronen erweist sich als Imitation der Gebärhaltung weiblicher Gottheiten. Im thronenden König kommt der Wandel von einem weiblich-kosmischen zu einem männlich-königlichen Mythos zum Ausdruck. Der Mythos besagt, daß der Ort des Schöpferischen vom weiblichen Schoß angehoben wurde zum Mund des Mannes und daß Geist und Sprache über allem Stofflichen und Leiblichen stehen. Die Erhöhung, die im Thronen mitgedacht und mitempfunden wird, liegt im Anheben vom Schoß zum Kopf. Der thronende König wird das Gegenbild des Weiblich-Kosmischen.

Der König und Priester gelangt nicht auf den Thron, indem er freiwillig Platz nimmt. Er wird gewaltsam gesetzt. Könige gelten seit jeher als mächtige Herrscher, doch das Thronen offenbart zugleich ihre Ohnmacht. Es war erlaubt und gefordert, künftige Herrscher am Vorabend der Inthronisierung zu martern. Eine vorweggenommene Rache für seine spätere Macht. Man zwang Könige und anderer Herrscher täglich auf den Thron, ohne ihnen zu erlauben, Kopf, Füße, Hände oder Augen zu bewegen. Nicht einmal zum Schlaf durften manche Herrscher ihren Thron verlassen. Der Thron war ihnen zugleich das Bett. Immer galt es, dem König nur ein kleines Maß an Bewegung einzuräumen, da man glaubte, er würde in der fixierten Haltung des Thronens spirituelle Kräfte sammeln und die kosmischen Mächte besänftigen können. Das Thronen galt nicht dem Komfort des Königs. Sein Thronen war *Opfer*. Die Begrenzung seiner Beweglichkeit und Vitalität sollte nicht seine Kräfte, sondern die der Gemeinschaft beleben und festigen. Hierin liegen die meditativen Qualitäten des Thronens und Stuhlsitzens. Eine Gemeinschaft wird durch den thronenden König begründet und findet in ihm ihre Mitte. Deshalb sind das Sitzen auf Stühlen und das Thronen Gebärden der Macht. Der Thron ist das Tor zum Transzendenten und symbolisiert und verkörpert die abstrakten Ideale eines Gemeinwesens: Urschöpfung und Opfer, Geburt und Tod sowie die abstrakten Gesetze des Verhaltens. Im Thron wird die Gemeinschaft

bildhaft. In den Großreichen hat sich der Thron zu einem Gerüst staatlicher Repräsentanz verdichtet und verdinglicht. Mögen Könige noch so mächtig gewesen sein, durch den Thron waren sie sozial isoliert und leiblich ruhig gestellt. Könige sind das Gesetz, aber sie sind auch Gesetzte.

Im thronenden König nimmt das Maß der Sedierung eines Stammesmitglieds zu. Später wird die beruhigende Formung infolge des Sitzens auf einem Gestell auf Bischöfe, Priester, Fürsten und Mönche, noch später auf wohlhabende Bürger ausgedehnt, bis sich das Sitzen auf Stühlen bis in alle Gesellschaftsschichten hinein entwickelt hat.

Das andere Fundament des heutigen Stuhls ist das *Kreuz* Christi, die christliche Formulierung des Throns. Das Christentum ist der spirituellen Verlockung des königlichen Thronens gefolgt. Auch *Jesus* ist König, König der Gläubigen. Sein Tod am Kreuz ist die Überwindung des Leibes mit den tugendhaften Mitteln der Demut und des unbedingten Gehorsams. Sein Kreuztod soll die Menschen mit Gott aussöhnen und ihnen ein Ziel geben. Das Leiden am Kreuz ist die Vorbereitung zur Erhöhung Christi auf den Himmelsthron, den Richterstuhl. Aber bereits das Kreuz ist Richterstuhl. Dem Menschen wird verheißen, daß er, wenn er wie *Christus* lebt und stirbt, auf den Thron des Herrn gelangt. Die Apokalypse geht weiter und formuliert die Perspektive des Gläubigen: das Sitzen auf dem Thron des Herrn bis in alle Ewigkeit. Rechtwinklig und rechtgläubig, starr und unbeweglich. Mit dem *Sedile*, einem Brett, das man in Gesäßhöhe gelegentlich ans vertikale Kreuzholz schlug, erhöhte man den Gekreuzigten schon am Kreuz. In der Not konnte er sich darauf niederlassen. Man erhöhte damit sein Leiden, da der Kreislaufzusammenbruch hinausgezögert wird, an dessen Folgen der Gekreuzigte stirbt.

Das Sitzen auf Stühlen praktizieren im Christentum zuerst die Kirchenältesten, die Presbyter und späteren Bischöfe. Die frühe Christengemeinde liegt nach römischer Sitte zum abendlichen Mahl, das mit dem Gottesdienst noch eins ist, um den niederen Tisch. Luther hat bei seiner Übersetzung der Bibel das Liegen um den Tisch in ein Sitzen auf Stühlen am Tisch verwandelt, denn eine Gesellschaft, die auf Stühlen sitzen will, muß tun, als sei das Stuhlsitzen ein natürliches Merkmal des Menschen. In dem Maß, in dem der Gottesdienst feste Formen annimmt, wächst der Abstand zwischen den Presbytern und der Gemeinde und aus dem Liegen um den niederen Tisch entwickelt sich das Zelebrieren an einem hohen Tisch, der zum *Altar* wird. Die Gemeinde steht oder kniet in gebührender Distanz. Bald erhalten auch die Priester Sitze in der Kirche. Wie die Gemeinde während des Gottesdienstes steht oder kniet, so stehen und knien auch die Mönche, bis sie im 10. Jahrhundert das Chorgestühl erfinden, in dem sie den von Benedikt von Nursia (480-547) geforderten Wechsel von Stehen, Sitzen und Knien an einem eng begrenzten Ort durchführen können. Die Mechanik, die das ermöglicht, ist ein Klappsitz. Die Sitzreihen der Theater, Kinos und Hörsäle sind Nachfolger des Chorgestühls. Auf dem Klappsitz, der eine verbreiterte Vorderkante (*Miserikordie*) hat, kann man in hochgeklapptem Zustand eine mittlere Position zwischen Stehen und Sitzen einnehmen. Auch die Schulterringe, auf die man während des Stehens die Arme legen kann, erlauben neben dem freien Stehen ein Hängen oder ein gestütztes Stehen.

Benedikt hat das Sitzen auf Stühlen während der Lesungen vorgeschrieben und es damit ins Kloster eingeführt. Er hat mit dem Sitzen keine milde Askese gefordert, sondern in der Zucht des Leibes durch das Stuhlsitzen ein Maß gefun-

den, das es möglich machte, die Sedativierung auf eine breite Basis zu stellen. Im komplexen Mechanismus des Chorgestühls erfahren die Mönche ein Spektrum fein abgestufter Haltungen, durch die sich aus dem anfänglichen Knien und freien Stehen mehrere gestützte Positionen entwickelt haben. Da man das Vermögen verliert, für länger frei zu stehen, wenn man sich stützender Geräte erst einmal bedient, verfügen die Mönche zwar über ein hohes Maß an Disziplin und Spiritualität, aber auch über einen gebeugten und zivilen Leib. Im klösterlichen Sitzen werden die Tugenden des Kreuzes – Keuschheit, Gehorsam, Demut – und die Merkmale des königlichen Thronens tief ins Organische hineingetrieben. Die Mönche sitzen abgeschottet, jeder für sich, in der Zelle des Gestühls und konzentrieren sich auf ihren inneren Weg zu Gott. In der *mönchischen Askese* wird die bei Königen und Bischöfen begonnene Sedierung – die Fixierung und Gestaltung ihres Leibes und ihre sich dabei einstellende Formung des Geistes – fortgesetzt. Ist die äußere Haltung auch eine andere, die innere Form der Meditation des mönchischen Sitzens auf dem Chorstuhl hat eine Nähe zum meditativen Sitzen im *Zazen*.

Der wachsende Reichtum führt dazu, daß man den Vertretern des Bürgertums Stühle an den Seitenwänden des Kirchenschiffes aufstellt. Neben den wenigen Sondersitzen für die landesherrlichen Familien sind sie das erste Gestühl für Nichtgeistliche in der Kirche. Von da an differenziert sich das Laiengestühl in der Kirche rapide: Stühle für die Vorsteher der Patriziate, Seefahrergilden und Zünfte. Es ist eine Zeit, in der die Vorsteher zu Vorsitzenden umgerüstet werden. Mit der *Reformation* fordert die protestantische Gemeinde die Bestuhlung der Kirchen, die katholische Gemeinde über ein Jahrhundert später. Umgekehrt drängt das Gestühl heraus aus der Kirche in die Alltagswelt.

Das Mittelalter kennt keine Stühle. Bis in die Neuzeit hinein kauert man auf niederen Schemeln, Bänken oder beliebigen anderen Gegenständen. Der politische Einfluß des Bürgertums fordert eine neue Ordnung des Sozialen und erlaubt dem Bürger, formale Haltungen einzunehmen. Der Bürger imitiert das mönchisch-christliche Sitzen und das königliche Thronen und macht Chorstühle und Throne zum Stuhl, zum Gebrauchsgegenstand des Alltags.

Der *Stuhl* fügt den Bürger. Er gibt ihm eine neue Haltung im Raum, während die Sitzhaltung die Räume zwischen den Sitzenden vergrößert und schematisiert. Stühle fügen in feste Rahmen, fixieren Abstände und verändern die Art der Begegnung. Sie sind Instrumente, die das Handeln und das Verhalten neu gestalten und neue Vorstellungen von Intimität hervorbringen, aber auch das vitale Wollen untergraben. Die geordneten Distanzen durch den Stuhlrahmen, die Sicherheit im Territorium Stuhl und die Gleichheit der Sitz- und Versammlungssituation in Stühlen werden bestimmend für die Art, in der sich Bürger versammeln. Wenn das Sitzen auf Stühlen Gewohnheit und zu einem verinnerlichten Zeichen des Sitzens geworden ist, können die Distanzen zwischen den Sitzenden wieder verringert werden, so daß die Bürger einander wieder näherkommen. Sitzen auf Stühlen wird ein Kennzeichen der Bürgerlichkeit und erzeugt gesittete und normierte Verkehrsformen.

Bei der Ausbildung neuer Verhaltensweisen und neuer Fertigkeiten unterstützt der *Tisch* den Stuhl. Der Herd in der Küche, die symbolische Mitte des Hauses, um die man nah beieinander und ständig in Bewegung war, tritt bald seine Stellung an den Eßtisch in der Wohnstube ab, um den herum man diszipliniert sitzt. Der Eßtisch, der jederzeit Bilder an den Altar und den Abendmahlstisch

wachrufen kann, wird der Ort, an dem man anhält, äußerlich zusammenkommt und sich innerlich sammelt. Stuhl und Tisch, an dem man nun mit Messer und Gabel ißt, werden die Ordnungsstifter der bürgerlichen Räumlichkeit. Das Sitzen auf Stühlen am Tisch formt die Menschen zu einer versammelten Menge. Das gemeinsame Essen am Wohnzimmertisch nimmt strenge – christliche und höfische – Züge an. Das Sitzen am Tisch ist eine Weise der bürgerlichen Geselligkeit (Eickhoff 1993a, S. 879).

Neuzeitliche Philosophien sind Theorien des Bürgerlichen und Demokratischen. Der Stuhl und die Sitzhaltung sind treffende Zeichen der Begriffe dieser Theorien, während umgekehrt ihre Begriffe eine abstrakte Ordnung des Sitzens darstellen. Der Stuhl veranschaulicht Raum als Stelle und konkreten Ort. Die drei senkrecht aufeinanderstehenden Raumachsen machen sein architektonisches Gerüst zu einem idealen Objekt, das den kartesianischen Raum vergegenständlicht. Zugleich hat sich der Mensch im Stuhl ein Medium zur visuellen Verräumlichung seines Leibes geschaffen. Im Gegensatz zur Bewegungsvielfalt von Krabbeln, Laufen, Hocken oder Kauern fügt sich die Sitzhaltung auf dem Stuhl in ein Ordnungsschema, das erlaubt, den menschlichen Leib geometrisch aufzufassen.

Das Sitzen auf Stühlen bringt das anthropozentrische Weltbild zum Ausdruck. Nicht mehr Gott als Inbegriff des Vollkommenen oder Könige und Bischöfe als seine Stellvertreter, sondern der sitzende Bürger glaubt, selbst in den Prozeß ewigen Werdens und Vergehens einzugreifen. Das Sitzen ist ein Bild für seinen gesteigerten Selbstwert. Der Bürger als *Homo faber* hebt sich aus dem Umfeld der Natur heraus und sieht seine eigene Natur im Nichtnatürlichen, in der über alle Natur erhabenen kulturell bedingten „humanen Ratio". Seine die Welt sitzend erkennende und verändernde Arbeit wird zur Basis seines bürgerlichen Sendungsbewußtseins. Im Wunsch, die Welt sitzend zu bewältigen, distanzieren sich die Bürger vom zusammengekauerten Formlosen des Mittelalters und geben ihrem Leib im Sitzen auf Stühlen eine Kunstform, eine zivile und prägnante Haltung. Eine neue Welt kreiert der Homo faber nicht. Unter der Perspektive des Fortschritts bescheidet er sich mit der permanenten Umwandlung des Bestehenden. Der Gipfel dieses Bemühens ist die *Aufklärung*.

Bereits Descartes gilt die Vernunft, das *lumen naturale*, als die bestverteilte Sache der Welt, wonach der Mensch mit eigenem Licht die selbstverschuldete Finsternis erhellt. Die Profanisierung des Throns macht den Sitzenden zur Verkörperung der göttlichen Herrschaftsgeste und zum Bild der allgemeinen Ausbreitung des *natürlichen Lichts*, der göttlich-humanen Vernunft. Das *cogitatio* des Descartes ist eine Form des Ich. Diese abstrakte Denkform bestimmt und legt fest: Sie setzt. „Ich setzt sich" und „Ich setzt Nicht-Ich" schreibt Johann Gottlieb Fichte. Nach dieser Auffassung setzt das Ich den gesamten Kosmos. Zu dem Zeitpunkt, an dem sich das Bürgertum als Klasse und der Bürger als das allgemeinste politische Wesen endgültig auf den Stuhl setzen will, klassifiziert er in seiner „Wissenschaftslehre" den Bürger als *Homo sedens*. Fichte ist der Denker des Sitzens und Setzens und der Philosoph des Stuhls.

Das Sitzen auf Stühlen nimmt seinen Anfang um 1450, aber erst im 19. Jahrhundert etabliert es sich endgültig. Mit dem ersten in Massen herstellbaren Sitzmöbel, dem Wiener Caféhaus-Stuhl, reicht das Stuhlsitzen endlich bis hinab in alle Gesellschaftsschichten und wird zum elementaren Werkzeug der Disziplinierung. Zwar haben alle Städter des chinesischen Nordreiches schon seit dem 10. Jahrhundert auf Stühlen gesessen, aber sie haben es nicht zu einer Regel des

Alltags gemacht, wie sie auch den Buchdruck nicht anwandten, den sie ebenfalls vor den Europäern erfunden haben. Immer wieder sind sie zum Knien und Hokken auf Matten zurückgekehrt. Der Massenstuhl ist die demokratisierte Form des Throns, der Thron der Masse, der von Europa aus seinen Siegeszug um die Welt antritt und die Sitzhaltung auf dem Stuhl zum Boten eines neuen Menschentyps macht, zum *Homo sedens*.

Die gesellschaftliche Einrichtung, die den Menschen zum *Homo sedens* macht, ist die *Schule*. Fördernd und hemmend, ordnend und normierend wirkt das Sitzen auf Stühlen in der Schule auf Psyche und Physis, indem es die Atmung begrenzt und strukturiert, chronisch die Skelettmuskeln verkrampft, vegetative Funktionen beeinträchtigt und auf den Knochenbau einwirkt. Der Stuhl, der die leiblichen Entfaltungsmöglichkeiten behindert, betrifft den ganzen Menschen. Das Kind wächst in den Stuhl hinein, der den wachsenden Organismus des Kindes nach und nach zur Sitzhaltung formt und festigt. Das Sitzen setzt den Stoffwechsel herab und schirmt alle Reizbezirke gut ab, die den Lernprozeß stören könnten. Die kindliche Vitalität, die im frühen und systematischen Einüben ins Sitzen auf Stühlen hart begrenzt wird, richtet sich nach innen, auf die Gestaltung der physischen und psychischen Formen, die zum inneren Stuhl gestaltet werden. Der flache Atem und sein Muster, der erhöhte Tonus der Muskeln, ihre spezifische Beanspruchung und der niedrige Energieumsatz bilden den physischen Stuhl, die gebremsten Gefühle, das abstrakte Denken, der gegen die eigene Vitalität gerichtete Wille, das Nachfühlen (Ressentiment), die Trauer über die Einbuße an Vitalität, die Färbung der Gefühle sowie die Lust an der Beherrschung der eigenen Körperfunktionen bilden den psychischen Stuhl.

Die durch das Sitzen und die Beruhigung hervorgerufenen Defizite suchen die Sitzenden in einem unablässigen, manischen Einrichten einer übersichtlichen Welt zu überwinden. Der Wille zum Sitzen auf Stühlen ist der Wille zu Ordnung und Macht und zum reibungslosen Einfügen ins Bestehende. Wer die Schule nach Jahren verläßt, ist *Homo sedens*. Während man ursprünglich einen Kaiser, *Jesus Christus*, einen Bischof oder einen König festhält und sedativiert, damit sich viele bewegen können, ist der Mensch heute sein eigener Priester und König.

Thron und Stuhl sind Erfindungen für den Mann. Die Art des Sitzens auf Stühlen oder Bänken ist geschlechterspezifisch. Für Frauen wird das Sitzen im Abendland erst mit der Demokratisierung des Throns möglich. Auf dem Rücken des Pferdes nehmen Frauen eine Art Stuhlsitzhaltung ein, Männer eine Stehhaltung. In der Schule verhängte man die erste Schulbankreihe der Mädchen von der vorderen Tischkante zum Boden. In der Öffentlichkeit sitzen Frauen meist mit aneinandergestellten Beinen, Männer breitbeinig in viel Raum beanspruchender Pose (Wex 1980).

In der *Schule* arbeiten bei der Formung des zivilen Menschen, wie am Eßtisch, Stuhl und Tisch zusammen. Die Leibeshaltung (Sitzen) und das Tun (Lesen und Schreiben) begrenzen die kindliche Vitalität und Beweglichkeit von zwei Seiten her: vom Sitz und vom Tisch. Das *Schreiben* auf der Tafel oder dem Papier erfordert eine äußerste Körperbeherrschung und ein Höchstmaß an Disziplin. Man schreibt oder ritzt Buchstabe neben Buchstabe, setzt Zeile unter Zeile, schreitet auf der Unterlage linear voran. Man ist stillgesetzt und gebannt am Tisch, bewegt sich aber in anderen Medien weiter: im Medium des Schreibens und Lesens und im Medium der sich einstellenden Form des Denkens und der Einbildungskraft, unserer linearen Klugheit und technischen Phantasie. Dabei werden die Bewe-

gungen spezialisiert und zunehmend fragmentiert. Sitzen auf der Bank oder auf dem Stuhl und Schreiben am Tisch werden die beiden wesentlichen Fertigkeiten, die in der Schule eingeübt werden. Was dabei dem Bewegungsdrang vorenthalten wird, soll sich zu einer geistigen Freiheit weiten. Um die zivilen Formen frühzeitig zu festigen, werden die sedativen Strukturen bereits in der Schule gelegt. Es ist die sitzende Lebensweise, die in der Schule eingeübt und auf die in der Schule vorbereitet wird.

Wenn das Sitzen auf Stühlen dem einzelnen und der Gesellschaft zur Gewohnheit und zur Norm geworden ist, das Maß der inneren Sedierung ein bestimmtes Niveau erreicht und sich vom Zwang zum Bedürfnis gewandelt hat, hat sich der *Homo sedens* zum *Homo sedativus* umgestaltet. Nach denselben Regeln, nach denen er sitzend seinen Leib bezwingt, richtet er die Welt zu. Er überführt Natur in geistig geformte Welten mit synthetischen Materialien, geraden Kanten und präzisen Logiken. Das Sitzen auf Stühlen führt zu den Fertigkeiten des Ordnens und Überschauens wie Affektbeherrschung, Abstraktionsvermögen und Selbstkontrolle. Das Sitzen auf Stühlen bringt die Sinne und ihre Daten in eine neue Ordnung und Hierarchie – das Charakteristikum einer Kultur – und legt die Form fest, unter der die gegenständliche Welt vorgestellt wird. Es verändert die *Wahrnehmung* und die veränderte Wahrnehmung modifiziert die Gegenstände für den wahrnehmenden Menschen. So bestimmt das Sitzen den nichtsinnlichen, das heißt den metaphysischen Hintergrund einer Gemeinschaft. Andererseits wird das synästhetische Zusammenwirken der Sinne unterlaufen und die Bewegungsarmut im Sitzen führt zu fehlerhaften Bewegungsabfolgen beim Gehen, Stehen, Sitzen und Ausführen jeglichen Tuns. Die potenzierte Geistigkeit verödet die Sinne und führt den *Homo sedativus* in einen Sog von Selbstlähmungen hinein.

Die Normalität des Sitzens auf Stühlen hat das Entdecken einfachster Elemente einer Physiologie des Sitzens erschwert. Orthopäden haben jedoch rasch herausgefunden, daß frühes und ausdauerndes Sitzen auf Stühlen gravierend in den kindlichen Leib schneidet, und sich die Frage nach einem kindgemäßen Sitzen gestellt. Sie haben entdeckt, daß Sitzen den Organismus schädigt, präzise pathogene Folgen des Sitzens beschrieben und erkannt, daß sie Auswirkungen der rechtwinkligen Haltung und des fehlenden Wechsels von Belastung und Entspannung der Skelettmuskeln sind. Dessen ungeachtet haben sie sich damit beschieden, die Sitzenden in eine für gut erachtete Form, den rechten Winkel, zu bringen, in der sie das Zeichen menschlicher Souveränität sahen und noch sehen. Doch Sitzen auf Stühlen ist Schwerarbeit und der Sitzende findet infolge der Daueranspannung im rechten Winkel kein inneres Gleichgewicht. Die rechtwinklige Sitzhaltung ist die rationale Form des Leibes.

Die Funktionsweise des menschlichen Kreuzes bildet den inneren Mechanismus rechtwinkligen Sitzens. Sie verursacht, daß sich das Becken beim Setzen auf den Stuhl nach hinten dreht und die Bewegung auf die Wirbelsäule überträgt, die extrem gebeugt wird. Zunächst sollten Geradhalter das Geradesitzen von außen erzwingen. Man verwendete stählerne Stirnbänder, die man an der verlängerten Rücklehne befestigt, Brustgurte oder Orthostaten. Heute greift man direkt in den Sitzmechanismus, das Kreuz, ein. Man kommt vom Rücken her an den Sitzenden heran, indem man die Rücklehne, oder vom Gesäß her, indem man die Sitzebene formt. Dabei ist die Absicht, die Rückdrehung des Kreuzbeins zu behindern und die Wirbelsäule in ihrer physiologischen Form zu fixieren, damit sich der Sitzende aufrecht halten kann. Dennoch haben sich die Folgen des Stuhlsitzens wie

schmerzende Rücken oder Bandscheibenvorfälle in den westlichen Ländern zur Volkskrankheit ausgeweitet. Die Wirbelsäule – die Funktionseinheit aus Muskeln, Bandscheiben, Knochen, Bändern und Nervenbahnen – trägt nicht nur den Rumpf, sondern schützt auch den ältesten Teil des Zentralnervensystems, das Rückenmark. Sie fixiert den Rumpf, fängt Stöße elastisch ab und macht den Rumpf des Menschen beweglich. Die beweglichste und damit anfälligste Region des Rückens ist die Lende. Der Erhalt ihrer physiologischen Gestalt fördert das körperliche und geistige Wohlbefinden des Menschen. Die Entwicklung des Stuhls wird vom Bemühen von Orthopäden, Ergonomen und Designern begleitet, über Eingriffe in den heiligen Bezirk des Menschen, den Kreuzbereich, die *Regio sacralis*, ein physiologisches Sitzen zu garantieren. Die Druckbelastung der Lende im Stuhlsitzen sowie die Rückdrehung des Beckens bei gleichzeitiger Fixierung sind gravierende Eingriffe und wesentliche Ursachen der zunehmenden Rükkenleiden. Die Leiden sind körperlich bedingt und zugleich Ausdruck emotionaler und geistiger Fixierungen. Mit der Medizin befaßte Institutionen haben Rükkenschulen eingerichtet. *Rückenschule* ist der Name für etwas Paradoxes, nämlich daß der Mensch in der Mitte seines Lebens noch einmal lernen muß, wie er physiologisch geht, seinen Körper hält, wie er Gegenstände trägt, dreht oder anhebt, und wie er, vermeintlich, richtig sitzt.

Von den liegend schwimmenden und kriechenden *Wirbeltieren* ausgehend steht nach einer langen Reihe von Zwischengliedern, in denen sich der Rumpf allmählich vom Boden abhebt, der aufrechte Mensch mit gestreckter Hüfte und durchgedrückten Knien. Mit der Tendenz, den Rumpf aufzurichten, erfahren Bekken und Kreuzbein der Wirbeltiere eine entsprechende Rotation, die im stehenden Menschen eine äußerste Neigung erhalten. Wenn sich der Stehende auf einen Stuhl setzt, erfahren Becken und Kreuzbein eine weitere Rotation. Bemäße man die *Aufrichtung* nicht an der äußeren Gestalt, nämlich an der Neigung des Rumpfes, sondern an der inneren, der Neigung des Kreuzbeins, erwiese sich die Rumpfaufrichtung lediglich als Folge der Rotation des Kreuzbeins. Der Mensch zeigt hier eine seiner wesentlichen Fertigkeiten: mit den Mitteln der Kultur in die Oberfläche seiner biologischen Ordnung einzugreifen. Auf den inneren Mechanismus des Sitzens bezogen vermag der Mensch auf dem Stuhl seine Aufrichtung fortzusetzen.

Der Wille des *Homo sedativus* zur Formung und Umgestaltung des natürlich Gegebenen ist es, der das Sitzen im Rahmen einer *Sitzkultur* festschreibt. Selbst die technisch in Bewegung gebrachten Aggregate und Einrichtungen werden bestuhlt. Automobile, Züge, Busse oder Flugzeuge beschleunigen den Stuhl und bringen ihn in Bewegung. Das schleunige Vorankommenwollen ist dabei nur die andere Seite der Unbewegtheit im Stuhl. Fitnessbewegungen, Massentourismus, die Ästhetisierung des Krieges und die nervöse Physis des modernen Menschen sind Teil der Mobilität und Geschwindigkeit im modernen Alltag. Die Medien des Transports und der Kommunikation haben die Sitzenden außergewöhnlich mobil gemacht. Das Tempo, das der Mensch mittels eigener Organe erzeugen kann, ist ein Laufen und Gehen, dem die Sinnesorgane angepaßt sind. Jedes höhere Tempo erfordert das Abheben des Menschen vom Boden und das Verlegen auf fremde Ebenen wie Pferderücken, Schuhwerke oder Fahrgestelle. Der Übergang von der Kutsche zur Eisenbahn hat in einen Prozeß rasant wachsender Geschwindigkeiten hineingeführt. Mit der Eisenbahn, die sich zwischen Mensch und Erde ge-

schoben hat (Schivelbusch 1989, S. 28), bleiben Sturz und Fall in der Geschwindigkeit traumatisch oder werden zu tödlichen Ereignissen.

Der Versuch des Menschen, sich mit Hilfe der Technik fortschreitend zu verbessern, wird von Hemmungen begleitet, von Ordnungen des Wartens, des Ressentiments und des Aufschiebens. Die Ordnungen bilden aber zum Perfekten und Sedativen keine passiven Oppositionen, sondern ziehen die geordneten und vervollkommneten Funktionen in einen Strudel der Begrenzung hinein. Nur was sich innen eingelagert und sediert hat, kann entäußert werden. Deshalb vermögen erst solche Reduktionen und Weitungen die Formen des Vollkommenen zu geometrisieren und in den unterschiedlichen Ausgestaltungen der Maschine und des Technologischen nach außen abzulagern.

Die technisch erzeugte Mobilität und das Sitzen auf Stühlen stehen in einem komplementären Zusammenhang. Im Erleben hoher Geschwindigkeit möchte der Sitzende die Unbewegtheit des Sitzens kompensieren und die Spannung von Ruhe und Nervosität abschütteln. Die beschleunigte Weise des Seins erlebt er im Stuhl. Geschwindigkeit und Beschleunigung überfordern die Sinne, die nur noch technisch gewappnet den Anforderungen genügen. Das Reisen bei hohen Geschwindigkeiten nimmt den räumlichen Dimensionen die Distanz. Es mag den Wegen auch die Beschwerlichkeit genommen haben, vor allem aber hat es ihnen die Qualitäten entzogen. Auf welchen Routen man die Erde überfliegt, macht keinen Unterschied.

Auch die modernen Medien der Arbeit und der Freizeit machen den Menschen hochmobil. Tragbare Telefone, Computer und Telefaxe machen den zivilen Menschen vom Standort unabhängig, an dem er sich aufhält und arbeitet. Die permanente Innovation der Medien bindet die Menschen in erdumspannende Netze. Sie könnte den Besitzstand reduzieren und das berufliche Leben und die Freizeit in eine Art Nomadendasein umwandeln. Allerdings erhöht sich die Mobilität der Reisenden und Benutzer moderner Kommunikationsmedien nicht, indem diese sich selbst bewegen, sondern indem sie anstelle des eigenen Leibes Prothesen benutzen, die die Ortsveränderungen bewältigen. Sie bewegen sich mobil, aber sitzend durch die Welt. Die gegenwärtige Mobilität ist eine technische und liegt im geistigen, kommunikativen und reisenden Unterwegssein: geistig per Buch und Computer, kommunikativ per Telefon und Fax, reisend in geschwinden Transportmitteln. Die Daseinsform in den modernen Gesellschaften ist ein Techno-Nomadentum. Dem Reisenden, der die Medien mit sich trägt, werden die Orte identisch. Zwar modifiziert die erhöhte Mobilität die *Seßhaftigkeit*, aber das Sitzen auf Stühlen, das äußerste Maß an Seßhaftigkeit, bleibt erhalten.

Der Umgang mit den Medien zwingt die sitzenden Bediener zu einer immer rascheren Anpassung der Sinne an die künstlich erzeugte Welt, zu einer unablässigen geistigen Gegenwart, in der die Sinne amputiert erscheinen. Die technisierte Welt kann nur noch vermittelt und amputiert wahrgenommen werden, aber die verstümmelte Sinnlichkeit kommt dabei nahe an das heran, was man in der modernen Welt unter Natur und Wirklichkeit versteht. Und was Natur zunehmend wird. Die Arbeit an den Medien treibt den Menschen in eine Distanz zur eigenen Natur und zur Umwelt, in eine Distanz, die virtuelle Realitäten schafft.

Deshalb richtet man in den Sitzkulturen überall dort Stühle ein, wo man im Sitzen auf Stühlen Ruhe sucht oder Tätigkeiten ausführen kann. So stehen dem Menschen in den modernen Gesellschaften mittlerweile mehr als zwei Dutzend Sitze zur potentiellen Verfügung. Sie stehen überall herum. Sie müssen das. Zur

Bewältigung des modernen Lebens sind sie notwendig. Für jedes Tun, für jeden Ort und für jede Funktion gibt es passende Stühle. Es ist nicht der schwache Organismus des Menschen gewesen, der eine Entlastung im Sitzen gesucht hat. Umgekehrt ist es das Sitzen auf Stühlen gewesen, daß den Organismus geschwächt und erst daraufhin einen Zwang zum Sitzen erzeugt hat. Aber das Sitzenwollen, bevor man gesessen hat, verweist perspektivisch auf einen geschwächten Leib. Wenn der äußere (gesellschaftliche) Zwang durch Gewohnheit zum inneren Bedürfnis geworden ist, hat sich die Sitzkultur endgültig etabliert und die Seßhaftigkeit in einem strengeren Sinne realisiert.

Deshalb sind Alternativen zum Sitzen auf Stühlen Randerscheinungen, wie das Kniesitzen, das die mächtige Sitzgebärde mit der Demutsgeste des Kniens kombiniert, das Stehsitzen, eine mittleren Haltung zwischen Stehen und Sitzen oder das freie Stehen bei der Arbeit etwa an einem Stehpult (Eickhoff 1993b, S. 79 f.). Im Stehsitz ruht man mit beiden Füßen fest auf dem Boden und nimmt eine Position zwischen Stehen und Sitzen ein. Beim Kniesitzen behält die Wirbelsäule ihre physiologische Gestalt, die Muskeln verspannen sich weniger, das Atmen bleibt freier. Die rückenlehnlose Sitzebene des Kniestuhls ist nach vorn geneigt und die Knie ruhen auf einem Polster. Die Fußsohlen werden des Bodenkontakts beraubt, eines wichtigen Bausteins für das Zusammenwirken organischer Funktionen, da die Füße nur mit den Zehen den Boden berühren. Dagegen ruht man beim Stehsitzen mit beiden Füßen fest auf dem Boden und nimmt eine Position zwischen Sitzen und Stehen ein. Trotz solcher Alternativen erobert das Stuhlsitzen immer mehr Terrain des öffentlichen und privaten Lebens. Für jedes Tun und für jede Funktion gibt es passende Stühle: Bürostühle, Autositze, Barhocker, Kinderstühle, Ersatzbänke, Elektrische Stühle, Schleudersitze, Klappstühle, Zahnarztstühle, Chefsessel, Klavierstühle, Sessellifte, Drehstühle. Arbeitsstühle sind ausgestattet mit hochkomplizierten, motorengesteuerten Systemen von Schaltern, Knöpfen und Hebeln. Auf die Gestaltung des Stuhluntergestells, Träger vielfacher symbolischer Bedeutungen, wird viel Mühe verwendet. Neben den unzähligen Vierbeinern stützen den Sitz moderner Stühle zwei Kufen, ein plastischer Block oder eine Säule auf einem Stern von fünf Rollen. Wir sitzen auf den Kufen beweglicher Maschinenteile, auf Plastik oder mobilen Rädern. Synthetisch wie Material und Form sind auch Würde und Autorität, die im Sitzen auf beinlosen Stühlen demonstriert werden.

Die Herrschaft über das vierseitige Territorium und das Tier war konkret. Der König saß zeichenhaft auf den vier Himmelsrichtungen, begleitet von starken Tieren. Später sitzt er symbolisch auf den Beinen schwacher, erlegter Tiere und demonstriert seine königliche Macht über Tier und Natur sowie seine individuelle Konfrontation mit ihnen. Heute zeigt sich Herrschaft weniger in der Konfrontation einzelner. Heute treffen Systeme aufeinander und haben Herrschaft abstrakt gemacht. Wer heute Macht besitzt, ist Technologe, dessen Herrschaft die Kontrolle von Tier, Technik und Mensch einschließt und die Macht über den gesamten Kosmos bedeutet. Die Macht ist eingebildet, da der Macht Ausübende sich selbst kontrolliert und beherrscht, also besetzt und besessen macht.

Obwohl sich das Sitzen auf Stühlen zu einer bevorzugten Haltung entwickelt hat, ist es erst eine Hälfte der Menschheit, die heute auf Stühlen sitzt. Die Differenz zwischen dem allgemeinen Sitzen und dem besonderen Sitzen auf Stühlen liegt darin, daß das formlose Sitzen wie die unterschiedlichen Weisen des Kauerns, Kniens oder Hockens eine selbstgenügsame Haltung ist, die von ihrer inne-

ren Struktur her nicht auf Macht und Ordnung ausgerichtet ist. Auch das meditative Lotussitzens ist eher ein genügsames Lassen als ein besetzendes und unterwerfendes Tun. Das Sitzen auf Stühlen ist ein Bemühen, die Herrschaft über die Welt anzutreten, das Leben aus dem Sitz heraus zu bewältigen und eine künstliche und übersichtliche, eine vollkommene Welt zu schaffen. Am Ende führt der im Sitzen auf Stühlen beruhigte Mensch ein befriedetes Leben, kommt aber mit seiner Herrschaft über alles Geschaffene und seiner friedfertigen Fassade voll untergründiger Rastlosigkeit nicht zurecht, da er weder weiß, wie er ein sinnvolles, ein an die Sinne und an geistige Ideale gebundenes Leben führen kann, noch wie er ein solches Leben führen wollen kann.

Literatur

ECKSTEIN, H.: Der Stuhl. Funktion – Konstruktion – Form. Von der Antike bis zur Gegenwart, München 1977. EICKHOFF, H.: Himmelsthron und Schaukelstuhl. Die Geschichte des Sitzens, München/Wien 1993. EICKHOFF, H.: Der Tisch. In: Bauwelt 17 (1993a). EICKHOFF, H.: Stehen. In: Spielmann, D./Kampfmann, R. (Hg.) Sitzlast Stehlust. Plädoyer für das Arbeiten im Stehen, Berlin 1993b. EICKHOFF, H.: Die Throne der Pharaonen. In: Damals 11 (1993c). FITZGERALD, C. P.: Barbarian Bed. The Origin of the Chair in China, London 1965. GRANDJEAN, E. (Hg.): Sitting posture, Sitzhaltung, posture assise, London 1969. HEWES, G. W.: The Anthropology of Posture. In: Scientific American, Febr. 1957. KUHLMANN, K. P.: Der Thron im Alten Ägypten. Untersuchungen zu Semantik, Ikonographie und Symbolik eines Herrschaftszeichens, Glückstadt 1970. SCHIVELBUSCH, W.: Geschichte der Eisenbahn, Frankfurt/M. 1989. SCHMIDT, L.: Bank und Thron und Stuhl. In: Antaios, Bd. XII, Stuttgart 1971. SCHOBERTH, H.: Sitzhaltung – Sitzschaden – Sitzmöbel, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962. STAFFEL, F.: Zur Hygiene des Sitzens nebst einigen Bemerkungen zur Schulbank- und Hausbank-Frage. In: Centralblatt für allgemeine Gesundheitspflege 3. Jg., Bonn 1884. STEMMER, K.: Sitzmöbel und Sitzweise in der Antike. In: Deutscher Werkbund: Z. B. Stühle, Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Deutschen Werkbundes e. V., Darmstadt 1982. WEX, M.: Weibliche und männliche Körpersprache als Folge patriarchalischer Machtverhältnisse, Frankfurt/M. 1980.

Gunter Gebauer

Bewegung

Betrachtet werden soll der Begriff der Bewegung, insoweit er auf den menschlichen Körper bezogen und in anthropologischer Perspektive entworfen wird. In der Philosophiegeschichte gibt es eine ganze Reihe von Aspekten, unter denen Bewegungen von Körpern allgemein analysiert werden. „Nichts ist älter in der Natur als die *Bewegung*, und über dieselbe gibt es weder wenig noch geringe Schriften der Philosophen", schreibt Galilei in den „Discorsi" (1987, S. 375). Sein Ziel ist die Begründung einer neuen Wissenschaft der Bewegung *physikalischer* Körper. Mit seiner Analyse der „movimenti locali" entfernt er sich von den Bewegungen, die dem Menschen eigentümlich sind. Dies sind beispielsweise die Bewegungen der Seele (Platon), der Emotionen in Descartes' quasi-physikalischer Theorie der Gefühle, die „Arbeit des Begriffs" als Bewegung des Denkens bei Hegel. Die Philosophische Anthropologie hat ihre Aufmerksamkeit auf die Verknüpfung von Erkenntnisleistungen mit den leiblichen Bewegungen gerichtet – jene der Hand und der Augen, des aufrechten Gehens, des räumlich bewegten Körpers insgesamt. Alle Bewegungsmöglichkeiten des menschlichen Körpers können für bestimmte Gebrauchsweisen ausgebildet und für die ontogenetische Entwicklung wichtig werden.

Im folgenden sollen jedoch nicht einzelne Bewegungsarten isoliert herausgegriffen, sondern der menschliche Körper insgesamt als bewegter betrachtet werden. Bezeichnend für Körperbewegungen ist gerade, daß, wenn diese nicht gerade an isolierten Körperteilen stattfinden, der ganze Mensch an ihnen beteiligt ist. Sprachlich wird dieser Umstand durch Ausdrücke bezeichnet, wie *eine Haltung* oder *eine Stellung einnehmen, sich in einer Position befinden, unter Spannung oder entspannt sein, sich gehen lassen, aufrecht oder krumm sein.* Selbst in absoluten Ruhepositionen, beim Stillstehen, in strammer Haltung oder im Schlaf bewegt sich der Körper auf der Ebene feinster motorischer Koordinationen oder Muskelspannungen. Bewegung ist nicht nur ein Grundprinzip des Lebendigen, sondern ist, insofern sie im Alltagsleben ausgebildet, eingeschliffen, gewohnheitsmäßig gemacht und in der individuellen Körpergeschichte zu Haltungen verfestigt wird, eine *soziale* und *individualgeschichtliche* Kategorie: In ihr überkreuzen sich das Natürliche und Gesellschaftliche, das Individuelle und Allgemeine.

In der anthropologischen Reflexion werden Bewegungen oft als Vermittler zwischen dem Menschen und der Welt aufgefaßt. Aufgrund seiner leiblichen Weise des In-der-Welt-Seins gewinnt der Mensch seine Erfahrungen und seine Vorstellungen der Welt mit Hilfe seiner Bewegungen und der Leistungen seiner Sinne. Bewegungen sind das Medium, in dem die gegenständliche Existenz der Welt erfaßt wird. Fruchtbar hat diese Theorie insofern gewirkt, als sie die Schau auf die Welt vom Blickpunkt des reinen Geistes zugunsten einer Konzeption der materiellen, wesentlich körperlichen Auseinandersetzung mit der empirisch gegebenen Welt überwunden hat. Bei Plessner, Gehlen, Sartre, Merleau-Ponty, G. Marcel,

Buytendijk u. a. finden sich detaillierte Beschreibungen der zwischen Ich und Welt sich abspielenden und wesentlich durch Bewegung vermittelten Austauschprozesse. Für Merleau-Ponty bildet die Entdeckung des Körpers als aktiver Körper oder symbolische Macht eine konkrete Theorie des Geistes, die uns diesen in einer Austauschbeziehung mit Hilfe der Instrumente zeigt, die er sich erzeugt (Merleau-Ponty 1969). Schon vor ihm hatte Plessner Analysen zum expressiven und mimischen Verhalten unternommen, ein Gegenstand, dem sich Merleau-Ponty in der „Prose du monde" zuwendet.

Bewegungen werden von Plessner im Rahmen seiner Unterscheidung zwischen Leib-Sein und Leib-Haben untersucht. Bewegungen als Medium vermitteln zwischen der Welt in ihrer materiellen Gestalt auf der einen Seite, der auf der anderen Seite der Mensch gegenübersteht, ein Ich in seinem Körper, wie in einem „Futteral", zwar nicht eingeschlossen wie in einem Gefängnis, sondern in seiner Expressivität dem Anderen gegenüber geöffnet, aus sich heraustretend. Von diesem Ich, seinem freien Willen und seinen Intentionen, werden Akte gegenüber der Welt veranlaßt – ein (nicht-kausaler) Verursacher von Handlungen. Anders bei Gehlen. Er faßt die Bewegungen selbst, auf der Ebene der Motorik, unter den Begriff der Handlung, verzichtet auf die Annahme eines verursachenden Ich, damit auch auf den Zwischenschritt der Vermittlung. Insofern es für ihn dieses Ich-Subjekt als isolierbare Instanz nicht gibt, nimmt er eine unmittelbare Interaktion zwischen Bewegungen und Welt an. In diesem Entwurf ist er viel konsequenter als Plessner, dessen Konzeption vom Menschen als „nicht-festgestelltes Wesen" er ursprünglich übernommen, aber anders weitergeführt hat.

Grundlegend ist für Gehlen „die Auffassung des Menschen als eines primär handelnden Wesens" (Gehlen 1961, S. 17). Bewegungen rufen in den Dingen ein „Antwortverhalten" hervor, das als deren „Umgangsqualitäten" in der Erfahrung gesammelt wird (Gehlen 1978, S. 170). Sie haben eine „Sprachmäßigkeit"; man kann diese den Bewegungen selbst ansehen: „wie sie sich buchstäblich mit den Sachen unterhalten, wobei jede freigelegte Eigenschaft aufgegriffen und in neuen Leistungen beantwortet wird, sich auch der Umgebung in Bild- und Bewegungsgedächtnis niederschlägt ... Das Subjekt dieser Vorgänge ist eigentlich weniger die Person, als die *Situation*, das zwischen Person und Sache sich entwickelnde Geschehen" (Gehlen 1978, S. 187). Die Leistungen der Bewegungen gehen weit über die Manipulation der Umwelt und das Ausdrucksverhalten hinaus. Sie bilden auf der motorischen Ebene einen „Schatz stummer Erfahrungen", die der Handelnde an den Sehdingen mit einem Blick erkennen kann, und umgekehrt zeigen diese im bloßen Hinblick ihre „Umgangsqualitäten", „die sie beweisen würden, wenn wir mit ihnen hantierten" (Gehlen 1978, S. 170). Im geübten Handeln ist man fähig, in einer „Rollenübernahme", wie Gehlen mit Bezug auf den Pragmatismus G. H. Meads sagt, die Bewegungen eines aktuell Handelnden virtuell zu vollziehen oder vorwegzunehmen und die Wirkungen dieses antizipierten Handelns zu erfassen. Eine Bewegung reagiert daher nicht nur auf die tatsächlich gegebene Situation, sondern auch auf potentielle, angedeutete, erwartbare, vorhersehbare Bewegungen von Dingen und anderen Menschen.

In der Gehlenschen Konzeption der Bewegung sind drei Annahmen enthalten, die für eine Weiterentwicklung seiner Gedanken wichtig werden:

- Bewegungen unseres Körpers sind auf andere Bewegungen – von Menschen oder Dingen – gerichtet. Zusammen bilden sie einen „Bewegungsraum".

- Der Bewegungsraum enthält viel mehr als nur die gegebene Situation. Diese wird überlagert von antizipierten, zum gegebenen Zeitpunkt noch nicht verwirklichten, also bloß möglichen Bewegungen, die aber schon in jenen, die wahrgenommen werden, präsent sind.
- Dieses Präsent-Sein ist eine Vorwegnahme, die nicht-kognitiv, also nicht durch geistige Erkenntnisakte geschieht, sondern unmittelbar durch Hinsehen: „Man sieht es den Bewegungen an", was sich aus ihnen entwickeln wird. Die Dinge sind für den Handelnden „geladen mit Umgangsvorschriften und Gebrauchsandeutungen" (Gehlen 1978, S. 223). Der Bewegungsraum ist *symbolisch* konstituiert. Das Gegebene ist eine Vorahnung dessen, was geschehen wird.

Die „Aufladung" des Bewegungsraums mit Symbolen ist Gehlen zufolge eine „Phantasieleistung". Er bezieht sich hier ausdrücklich auf G. H. Mead (1934, S. 340), „der unter ‚Imagery' in erster Linie das ‚Ausfüllen' (filling out) der Wahrnehmungsdinge mit den contents from past experience versteht" (Gehlen 1978, S. 185). „Phantasie" betrachtet Gehlen „als ein nicht weiter auflösbares Urphänomen im Sinne der Fähigkeit, sich resp. sich und die Dinge, mit denen man ein ‚kommunikatives System' bildet, in andere Lagen zu versetzen, als wir selbst und diese Dinge in Wirklichkeit haben. Wir können sozusagen unser real gegenwärtiges Verhalten in einer Art inneren Stellungwechsels in ein nächstmögliches Verhalten hinein fortsetzen" (Gehlen 1978, S. 185). Der Begriff der Phantasie soll auf das Schöpferische im Zusammenspiel von Handeln und *praktischer* Wahrnehmung, die nicht auf „Erkenntnisaufgaben" eingeschränkt wird (Gehlen 1978, S. 186) verweisen. Es geht Gehlen offensichtlich darum, eine Reihe von erkenntnistheoretischen Begriffen auf der pragmatischen Ebene der Bewegungen, ohne Zuschreibung von Reflexion, gedanklicher Analyse und anderen spezifisch intellektuellen Akten, zu verwenden. Eine solche praktische Erkenntnis ist an die Ausführung von Handlungen gebunden und bildet eine Schicht unterhalb der Sprache, vor-reflexiv und ontogenetisch früher als jene, so daß das Sprechenlernen durch sie begünstigt, vermutlich sogar ermöglicht wird. Neben der Phantasie entsteht auf der Ebene von Bewegungen auch Kommunikation, Bedeutungen, Sprachmäßigkeit, Wahrnehmungen, „Wechsel der Hinsichten", Absichten, Rollen.

Der Anblick der Dinge genügt, um Bewegungen in Gang zu setzen; „sie erfolgen bewußtlos sicher aus sich selbst" (Gehlen 1978, S. 223). Eine besondere Rolle kommt der Bewegungsphantasie für das Erkennen virtueller Bewegungen bei Kinderspielen und im Sport zu (Gehlen 1978, S. 182), ein Gedanke, den auch Buytendijk entwickelt. In der „Auseinandersetzung mit den Dingen selbst" (Gehlen 1978, S. 175) bauen sich die Bewegungen auf und vergrößern sich in eins mit dem Prozeß des Erfahrungswissens. Eine experimentelle Arbeit von P. Christian zur Untersuchung von höheren Bewegungsleistungen zitiert Gehlen als Bestätigung seiner Thesen: „Auf dieser Stufe ist die Motorik selbst Intelligenz, d. h. keiner Erklärung bedürftig oder fähig, sondern Selbstbedingung möglicher Erfahrung und objektiver Erklärung" (Christian zit. n. Gehlen 1978, S. 193).

Bewegung ist für Gehlen das Prinzip, aus dem heraus sich der Mensch erkenntnisfähig macht, auf einer Stufe unterhalb des kognitiven Denkens und zeitlich vor dem geistigen Erkennen. Bewegungen stehen im Zentrum einer ganzen Apparatur des Sehens, Tastens, Verarbeitung von Wahrnehmungseindrücken, Phantasie, die in eins mit dem handelnden Subjekt, ausgehend von ihrem „Antwortverhalten", auch die Dinge seiner Welt erzeugt. Mit der Vergrößerung der

Komplexität und Reichweite der Bewegungen wächst auch die Welt des Handelnden. „Wenn der Mensch seine Bewegungen und Wahrnehmungen aufeinander aufbaut, so kann man das entstehende Resultat auch so bezeichnen: es ist eine wirkliche *Welterweiterung* über das aktuell Gegebene hinaus" (Gehlen 1978, S. 222). Die aus Bewegungen erzeugte Welt ist veränderbar, ebenso wie das handelnde Subjekt. Jede Bewegung holt neue „Möglichkeiten heraus" (Gehlen 1978, S. 227), zum einen aus den Dingen, zum anderen aus sich selbst.

Gehlen entwirft eine Theorie der Erzeugung von Welt und Mensch aus objektgerichteten Bewegungen. Man kann annehmen, diese seien zielgerichtete und intentionale Handlungen eines freien Willens; sie dienen der Erledigung von selbstbestimmten Aufgaben. Von den traditionellen philosophischen Entwürfen intellektuell gelenkter Handlungen hat Gehlen sich weit entfernt, aber er bleibt bei der Allgemeinheit stehen, die für die Philosophie des autonomen Subjekts typisch ist und die aus der Unbestimmtheit des sozialen Kontexts entsteht. Die gesellschaftlichen Randbedingungen, unter denen die Erzeugung von Welt und Selbst aus Bewegungen in der empirisch gegebenen Welt stattfinden, werden ausgeblendet. In Gehlens Darstellung hat es den Anschein, als konstruiere die Bewegung aus sich heraus Dinge und Handelnde. Die Tatsache, daß Bewegungen erlernt, sozial geformt, in gesellschaftlich gegebenen Situationen ausgeführt werden, wird nicht in den Blick genommen; statt dessen werden Bewegungen als eine Art anthropologischer Urtatsache postuliert. In einer frühen Abhandlung von 1936, in der er seine anthropologischen Grundgedanken skizziert, stellt er die Rolle des Leibes für die Handlungen deutlicher als in seinem späteren Werk „Der Mensch" heraus: In den Begriff der Erfahrung sind notwendigerweise „auch rein physische Aneigungen und Einübungen aufzunehmen, denn nichts ist sicherer als daß es ein Gedächtnis unseres Leibes gibt, der seine Erfahrungen macht und nichts vergißt" (Gehlen 1961, S. 30). Diese richtige Einsicht in die „Plastizität und sozuagen Dressurbereitschaft" des Leibes wird von Gehlen in eine konservative, kulturpessimistische Institutionenlehre überführt. Dabei betrachtet er nahezu ausschließlich den aktiven, konstruktiven Aspekt der Bewegung. In seiner Sicht ist Entlastung durch Konstruktion notwendig, damit der Mensch von der Menge der auf ihn einströmenden Erfahrungen nicht überflutet wird. Daß Bewegung auch den Aspekt des „Geformtwerdens" besitzt, gerät ihm nur so weit in den Blick, wie er es für notwendig hält, formlosen Menschen einen Halt zu geben.

Soziale und kulturelle Formung von Bewegungen ist weit davon entfernt, eine passive Hinnahme zu sein, die insbesondere schwachen Menschen widerfährt. Hingegen zeigen die anthropologisch, soziologisch und historisch orientierten Arbeiten von M. Mauss, N. Elias, M. Foucault und P. Bourdieu, daß Bewegungen im Kontext einer Kultur zwar von außen, aber unter wesentlicher Mitwirkung des Individuums geformt werden. Daher ist die Gehlensche Opposition von aktiv und passiv irrelevant – Geformt-Werden ist zugleich Sich-eine-Form-geben. Es handelt sich um einen durch und durch konstruktiven Prozeß in einer gesellschaftlichen Umwelt, die sich an dieser Formung beteiligt und dabei oft eine Führungsrolle übernimmt. Ein zweiter, nicht minder wichtiger von Gehlen vernachlässigter Aspekt sind die an der Bewegungsformung beteiligten Machtverhältnisse, insbesondere jene der Klassen-, Alters- und Geschlechtsbeziehungen. In gesellschaftliche Zusammenhänge gestellt, verlieren Bewegungen die Naturwüchsigkeit, die ihnen von Gehlen, von der Philosophischen Anthropologie insgesamt, der Phäno-

menologie und von pädagogischen Theorien zugeschrieben wird. Das Subjekt bewegt sich nicht in einer amorphen Umwelt, sondern in einer kulturell geformten, von Kulturtechniken geprägten und von Machtbeziehungen durchzogenen Sozialwelt. Es befindet sich nicht in einem Raum freier Beliebigkeit, sondern wird in vorgeformte, weitgehend genormte Bewegungen eingeübt, in ein mimetisches Verhalten, das seine Modelle aus der unmittelbaren, selbstverständlichen Umwelt entnimmt.

Wenn man eine aufsteigende Entwicklungsfolge annimmt, werden auf einer ersten Stufe Bewegungen in einem Prozeß geregelt und schematisiert, an dem Lehrer, Umweltdinge, Werkzeuge und das Individuum selbst beteiligt sind. Das Subjekt wird dazu gebracht, seine Bewegungen und sich selbst so zu organisieren, daß es sich und seine Umwelt gebrauchen kann. „In diesem Prozeß der Selbstentdeckung und Selbstumwandlung dienten Werkzeuge im engen Sinne recht gut als Hilfsmittel, nicht aber als Haupttriebkraft der Entwicklung des Menschen ... – Ursprünglich war die Technik auf die gesamte Natur des Menschen bezogen" (Mumford 1977, S. 20). Werkzeug ist in dieser Sichtweise Mumfords alles, was vom Subjekt gebraucht werden kann, insbesondere alle Dinge, die es ergreift; sie alle ermöglichen und verlangen einen instrumentellen Gebrauch ihrer selbst *und* des Körpers des Kindes. Mit dem Werkzeuggebrauch geht einher, daß der Körper selbst in ein Werkzeug geformt wird. Körper und Dinge müssen in ein Verhältnis zueinander gebracht werden, sie müssen zueinander passen. Der *instrumentelle* Aspekt der Körperformung wird dem Individuum nicht einfach nur auferlegt, sondern dieses selbst beteiligt sich daran mit dem Einsatz seines ganzen Körpers unter Mitwirkung seiner sozialen Umwelt.

Bewegungen erhalten praktische Bedeutungen in der Interaktion mit vorgefundenen Artefakten. Obwohl dieser Gedanke ebenso einsichtig wie wichtig ist, wird er fast nur in der sowjetischen Psychologie entwickelt, während er von der Genfer Entwicklungspsychologie, zwar in vielen Experimenten implizit mitverwendet wird, doch letztlich ungenutzt bleibt. Gerade von den Artefakten, mit denen das kleine Kind umgeht, wird die Technisierung des Körpers vorangebracht: der Stuhl, der Teller, die Spielsachen, die Schuhe, die Kleidung. Kulturgegenstände mit technischem Charakter geben dem Kind indirekte Anweisungen, wie sie zu verwenden sind. Leontjew stellt Interaktionen mit Dingen exemplarisch am Gebrauch des Löffels dar: „Der Gegenstand, den das Kind in die Hand nimmt, wird zunächst ohne weitere Umstände in das System der natürlichen Bewegungen einbezogen. Das Kind führt z. B. den Löffel wie jeden anderen natürlichen Gegenstand, der keinen Werkzeugcharakter hat, an den Mund und achtet nicht darauf, daß es ihn waagerecht halten muß. Durch das unmittelbare Eingreifen des Erwachsenen werden die Handbewegungen des Kindes beim Gebrauch des Löffels allmählich grundlegend umgestaltet und ordnen sich der objektiven Logik des Umgangs mit diesem Gerät unter. Es ändert sich die allgemeine Afferenz dieser Bewegungen; sie werden auf ein höheres gegenständliches Niveau gehoben" (Leontjew 1973, S. 292).

Was im Gebrauch von Artefakten geschieht, ist weitaus mehr als eine Akkomodation motorischer Schemata an ein Ding. Im Lernen des Umgehens mit den Gegenständen wird einerseits der Körper umgebildet; er wird fähig gemacht, technisch, gerätemäßig zu funktionieren: sich auf objektiv gegebene Dinganforderungen einzustellen und diesen seinerseits zu antworten. Das Kind bildet in und mit seinem Körper die technisch geprägte Struktur von Dinggebräuchen

nach. Es erzeugt die von den Dingen angeforderten Bewegungen noch einmal und gibt sich auf diese Weise – durch die Hineinnahme des Dings in seinen Körper (nicht nur motorisch, sondern auch über den Tastsinn und die Propriozeption) und die dadurch erfolgende Zurückdrängung relativ ungeregelter Spontanbewegungen – selbst den Charakter eines Dings. Dieser Prozeß setzt sich fort in der Aneignung neuer Bewegungsmuster mit hohen Anforderungen an Regelbeachtung und Objektanpassung, so beispielsweise in geregelten Spielen, Sportbewegungen, bei Zivilisationstechniken, wie Zähneputzen, Eingießen und Trinken, Schleifenbinden etc. Dem Körper wird mit Hilfe der von ihm verlangten Bewegungen von außen eine Form gegeben, die sich dieser im Noch-einmal-Machen der Übungen aneignet. Er wird fähig, die Dinganforderungen und -reaktionen antizipativ vorwegzunehmen.

Aus dem natürlichen Organismus wird ein Könnens-Körper. Wenn dieser hergestellt ist, verhalten sich bei reibungslosem Objektgebrauch Körper und Dinge komplementär zueinander. Holzkamp beschreibt diese Beziehung wie folgt: „In dem Maße ..., wie das Kind seine Tätigkeit der ‚objektiven Logik' des Gegenstandes, den in ihm vergegenständlichten Zwecksetzungen anmißt, *werden die figural-qualitativen Eigenschaften des Dinges die sinnliche Verkörperung seiner je besonderen gegenständlichen Bedeutungshaftigkeit, umgekehrt werden die gegenständlichen Bedeutungsmomente sinnliche Träger seiner je besonderen figural-qualitativen Beschaffenheit*; indem diesem Ding bestimmte figural-qualitative Merkmale zukommen, ist es ein Löffel; da dieses Ding ein Löffel ist, kommen ihm bestimmte figural-qualitative Merkmale zu" (Holzkamp 1986, S. 192). In dieser komplementären Relation werden nicht nur der Körper und die Bewegungen geformt, sondern auch die Dinge werden zu *den* Geräten gemacht, die uns vertraut sind, so daß wir gar nicht mehr den Beitrag des menschlichen Antwortverhaltens für ihre Dinghaftigkeit erkennen.

Von Marcel Mauss wird dieser Prozeß als Technisierung des menschlichen Körpers beschrieben. Aus dem Körper wird ein technisches Gerät gemacht, er wird technologisch umgeformt, an Gebrauchsweisen angepaßt und in der Praxis eingesetzt (Mauss 1978, S. 219). In diesem Vorgang wird die Beherrschung der Bewegungen, ein Bewegungs-Können erworben und in eins damit praktisches Erkennen, Antizipieren und virtuelles Handeln, also intelligente Fähigkeiten. Mit dieser Bemerkung wird deutlich gemacht, daß der Körper nicht als ein „Werkzeug" eines Ich oder seines Willens gebraucht wird, sondern der Mensch sich insgesamt umformt, zivilisationstechnisch umgebaut und neu konstruiert wird. Als Beispiele gibt Mauss an: das Graben mit dem Spaten, das Schwimmen, den Handgebrauch beim Essen etc. Das Ergebnis des Prozesses, das sich aus Bewegungs-Können und praktischen Erkenntnisfähigkeiten zusammensetzt, nennt Mauss „habitus" oder „Haltung". „Man hat darin Techniken und das Werk der individuellen und kollektiven praktischen Vernunft zu sehen, da, wo man gemeinhin nur die Seele und ihre Fähigkeiten der Wiederholung sieht" (Mauss 1978, S. 202 f.). Bevor Menschen Instrumente bedienen, haben sie bereits „die Gesamtheit der Techniken des Körpers" herausgebildet (Mauss 1978, S. 206). Diese entstehen in einem „komplexen Zusammenspiel von Körpern und moralischen oder intellektuellen Symbolen ... alles in uns wird vorgegeben. Wir verfügen über eine Reihe erlaubter und unerlaubter, natürlicher und unnatürlicher Haltungen. So geben wir einer Handlung, wie jemanden starr anzublicken, unterschiedliche Bewertungen: Sie ist Zeichen von Höflichkeit bei der Armee und Zeichen der Unhöflich-

keit im täglichen Leben" (Mauss 1978, S. 206). In die Technologisierung des Körpers ist Erziehung, Moralisierung, Bewertung, Ausdruck von Lebenslagen involviert. „Es gibt Grund genug, alle Arten von Dressur, Nachahmung und ganz besonders diese grundlegenden Formen zu untersuchen, die man den Lebensstil, den *Modus*, den *Tonus*, den Grundstoff (matière), die ‚Manieren' (manières), die ‚Haltung' (façon) nennen kann" (Mauss 1978, S. 209).

Im Prozeß der Technisierung des Körpers werden Bewegungen in soziale Zusammenhänge eingebunden, sie werden zu zweckvollen, oft zielgerichteten, aber nicht-reflektierten habitualisierten Tätigkeiten gemacht, die stetig verfeinert und in den verschiedensten Sektoren des gesellschaftlichen Lebens spezialisiert werden, als Manieren, als Haltung, als ein Benehmen, das „zu einem bestimmten Lebensstil gehört". Sie werden einerseits individuell, persönlich angeeignet, vom Individuum auf seine eigene Art vollzogen und seinem Gesamthabitus angepaßt. Andererseits sind sie das Ergebnis von sozialen Prozessen, in denen für alle Beteiligten gleichartige Verhaltensmodelle, Vorschriften, Normen verbindlich gelten. Bewegungen sind in einem doppelten Sinn konstruktiv: Sie erzeugen nicht nur die materielle Welt der Körper und Umweltdinge, sondern wirken auch im Inneren der Person, indem sie Haltungen, Einstellungen und Bewertungen entstehen lassen, die weit mehr sind als eine einfache psychische Begleitung oder sekundäre Effekte. M. Mauss macht mit dem Habitus-Begriff auf die bei der Technisierung des Körpers entstehende *innere Form* der Individuen aufmerksam.

Der Habitus läßt sich als ein Interpretationskonstrukt auffassen, ein vom Sozialwissenschaftler aufgrund von Beobachtungen und Hypothesen gebildetes Interpretationskonstrukt. Aber diesem entspricht auch eine innere Realität des Handelnden selbst. Die tiefwirkende Verkörperlichung des Psychischen ist weniger bemerkt worden als die Psychologisierung des Körperlichen in der Ausdrucksfunktion. N. Elias macht ausdrücklich auf diese Seite des Zivilisationsprozesses aufmerksam: „Diese nun im höheren Maße einsetzende Verwandlung zwischenmenschlicher Fremdzwänge in einzelmenschliche Selbstzwänge führt dazu, daß viele Affektimpulse weniger spontan auslebbar sind. Die derart im Zusammenleben erzeugten selbsttätigen, individuellen Selbstkontrollen, etwa das ‚rationale Denken' oder das ‚moralische Gewissen', schieben sich nun stärker und fester gebaut als je zuvor zwischen Trieb- und Gefühlsimpulse auf der einen Seite, die Skelettmuskeln auf der anderen Seite ein und hindern die ersteren mit größerer Strenge daran, die letzteren, das Handeln direkt, also ohne Zulassung durch diese Kontrollapparaturen, zu steuern" (Elias 1964, S. LXI). Elias beschreibt den Körper als von sozialer Kontrolle besetzt, zugleich aber auch als unter der tieferen, inneren Kontrolle der Psyche stehend: Der eigene psychische Apparat des Individuums hat den Fremdzwang in Selbstzwang umgearbeitet und lenkt von innen her den Körper. Der Platonische Rosselenker ist zu einer automatischen Pferdesteuerungs-Apparatur geworden.

Im „Prozeß der Zivilisation" zeigt N. Elias an historischen Beispielen, wie über die soziale Formung von Bewegung in den Individuen eine innere Form aufgebaut wird, die im Verlauf des geschichtlichen Prozesses die Steuerung über die soziale Motorik übernimmt. Der Ausbau des Psychischen, der auf diese Weise zustande kommt, wird als ein Vorgang entworfen, in dem eine umfangreiche innere Welt, bestehend aus Dispositionen, gesellschaftlichen Gefühlen, Bewertungen, moralischen Grundsätzen, Beurteilungsmaßstäben, Routinen, herausgebildet

wird. Dies geschieht in praktischen Akten, in sozialen Tätigkeiten, in denen Modelle, Vorbilder, Leitfiguren hervorgebracht werden.

Wie geschieht dieser Vorgang? Zuerst als ein Zeigen am fremden Körper: Jemand macht eine kodifizierte, sozial genormte Bewegung vor; im zweiten Schritt wird diese am Körper des Lernenden, von ihm selbst und unter Einfluß der Umgebung, reproduziert: als ein Noch-einmal-Machen der Bewegung, so lang und so oft, bis sie regelmäßig geworden ist, bis der Körper des Lernenden verstanden hat, wie sie richtig gemacht wird. Das Ergebnis ist ein elementares Körper-Wissen, das mit psychologischen Bezeichnungen nicht recht getroffen wird. Was bei Elias mit Hilfe adaptierter psychoanalytischer Begriffe („Selbstzwang", „Dämpfung der Triebe", „Rationalisierung") beschrieben wird, bezieht sich nicht auf einen abgetrennten Bereich des Psychischen, sondern ist *im Körper* des Lernenden *präsent*, als ein Aspekt, eine Dimension des Körpers selbst. Der Eindruck, es handele sich um zwei unabhängige Bereiche, körperliches Verhalten und Psyche, entsteht dadurch, daß die beiden Aspekte unterschiedlich beschrieben und, in eins damit, unterschiedlich interpretiert werden. Wie N. Elias strebt auch A. Gehlen eine Aufhebung des Dualismus an. In „Der Mensch" (etwa zeitgleich wie der „Prozeß der Zivilisation" abgeschlossen) zitiert er eine aufschlußreiche Schopenhauer-Stelle: „Jeder wahre Akt des Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung des Leibes ... Der Willensakt und Aktion des Leibes sind Eines und Dasselbe, nur auf *zwei gänzlich verschiedene Weisen* gegeben" (Schopenhauer zit n. Gehlen 1978, S. 167).

Die Umgestaltung des Körpers im Zivilisationsprozeß ist eine mimetische Aneignung von regelhaften Bewegungen in Form von Übung, Nachmachen, Beachtung von Vorschriften und Anweisungen, Kontrolle und Korrektur. An ihr sind immer zwei Partner beteiligt: die Modellgeber, die durch Vorbildwirkung, aber auch Zwang, Forderung, Belehrung oder durch Überredung, Verführung den Körper einer anderen Person modellieren. Auf der anderen Seite gibt es die Lernenden, die ihre Bewegungen in eine solche Form bringen, daß sie als „regelgemäß" gilt. Dies geschieht auf viele verschiedene Weisen, als ein „Anschmiegen", als Nachahmung, Unterordnung, Imitieren, ironisch-distanziertes Nachmachen etc. Elias beschreibt diesen Prozeß als zwischenmenschliche Vorgänge der Weitergabe von Verhaltensstandards. In dieser Hinsicht werden seine Überlegungen von Foucault und Bourdieu – mit den notwendigen Korrekturen, wenn auch nicht mit direktem Bezug auf ihn – weitergedacht, wobei seine psycho-mechanistische Konzeption weitgehend aufgegeben wird. Als entscheidende Neuerung gegenüber Elias analysiert Foucault spezifische *Institutionen*, die ausdrücklich für die Verhaltensformung besonderer sozialer Gruppen bestimmt sind. Bourdieu entwirft den im sozialen Klassengefüge operierenden *Sens pratique*. Beide, Foucault und Bourdieu, heben die Wirkung sozialer Strukturen in diesem Prozeß hervor und betonen dessen produktiven Aspekt und die konstruktive Beteiligung der Subjekte: Der zivilisierte, disziplinierte, klassenspezifische Körper ist Resultat eines im Zusammenwirken von Individuum und Gesellschaft zustande gekommenen produktiven Prozesses. Weiterhin zeigen beide, wie die Formung der sozialen Subjekte an den Körperbewegungen ansetzt und wie soziale Kontrollen, Anforderungen, Normierungen und auch Nachahmungsbestrebungen über den Körper verteilt werden.

Foucaults zentraler Begriff bei der Beschreibung des körperlichen Formungsprozesses ist die *Übung*. In den mit Beginn der Moderne geschaffenen Disziplin-

narinstitutionen werden die geforderten Bewegungsweisen mit Hilfe unendlicher Wiederholungen elementarer körperlicher und geistiger Exerzitien, wie Stillsitzen, Antreten, Exerzieren, Auswendiglernen etc. den Körpern regelrecht eingebläut. Die institutionell organisierten Übungen lagern sich auf früher erworbenen, noch vor dem Einwirken von Institutionen geübten Bewegungen ab und setzen die dort begonnene Formung fort. Alle von Foucault untersuchten Institutionen wirken aufgrund der Organisation von Raum und Zeit sowie der Kooperation von Individuen zu größeren, zusammengeschalteten „Funktionseinheiten". Dabei untersucht er die ausdrücklich auf Herstellung von Disziplinen ausgerichteten Institutionen, wie Gefängnis, Arbeitshaus, Militär, Krankenhaus, Manufaktur, Fabrik, und dehnt seine Überlegungen auf alle jene geregelten soziale Praktiken aus, in denen das „normale", d. h. das disziplinierte, unauffällig funktionierende Individuum hergestellt wird.

Disziplinieren ist eine sozial organisierte Form der Technisierung des Körpers unter dem Gesichtspunkt der Macht – eine Machttechnologie. „Die Übung ist ... jene Technik, mit der man dem Körper Aufgaben stellt, die sich durch Wiederholung, Unterschiedlichkeit und Abstufung auszeichnen" (Foucault 1977, S. 207 f.). Charakteristisch an ihr ist, daß sie gesteigert und beobachtet werden kann. Ihre Resultate sind meßbar und können bewertet werden. Auf diese Weise ermöglicht sie eine Charakterisierung des Individuums und seine Klassifizierung, so daß es von allen anderen Individuen unterschieden ist. In den Übungen werden Bewegungen nach einem genau festgesetzten raum-zeitlichen Schema ausgeführt, dessen Exaktheit und Geschwindigkeit genau kontrolliert wird. Im Zusammenspiel mit anderen Individuen – auch dieses wird institutionell organisiert – entsteht ein an Zahl und Leistung vergrößerter Kollektivkörper. Foucault exemplifiziert diesen Vorgang an der Ausbildung von Soldaten: „In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist der Soldat etwas geworden, was man fabriziert. Aus einem formlosen Teig, aus einem untauglichen Körper macht man die Maschine, derer man bedarf; Schritt für Schritt hat man die Haltungen zurechtgerichtet, bis ein kalkulierter Zwang jeden Körperteil durchzieht und meistert, den gesamten Körper zusammenhält und verfügbar macht und sich insgeheim bis in die Automatik der Gewohnheiten durchsetzt. Man hat also den Bauern ‚vertrieben' und ihm die ‚Arbeit des Soldaten' gegeben" (Foucault 1977, S. 173).

Der Körper ist gelehrig: Er setzt die Lektionen der vorbildhaften Bewegungen im Noch-einmal-Machen an sich selbst fort; er formt sich in der Tiefe um und gestaltet seine Mechanik entsprechend den Lektionen, die er empfängt. Er wird immer besser ausnutzbar, für andere – die Disziplinarinstitutionen, die genau dies beabsichtigen – wie für sich selbst. „Gelehrig ist ein Körper, der unterworfen werden kann, der ausgenutzt werden kann, der umgeformt und vervollkommnet werden kann" (Foucault 1977, S. 175). Das besondere an diesem Prozeß, der im 17. und 18. Jahrhundert beginnt, ist seine bis ins kleinste Detail gehende Feinheit – „eine infinitesimale Gewalt über den tätigen Körper" (Foucault 1977, S. 175).

Die Beobachtbarkeit der Bewegungen ermöglicht ihre maximale Kontrolle. In erster Linie jedoch wirken die Disziplinen produktiv. Sie nutzen die Gelehrigkeit der Körper nicht nur, um sie dauerhaft zu unterwerfen, sondern insbesondere um die Körper nützlich zu machen, sie in eine Methodik einzuspannen, mit einer besonderen Pädagogik die Gelehrsamkeit zu nutzen und schließlich eine Art neuen Menschen, das Disziplinarindividuum, hervorzubringen. Jedem Individuum wird ein genau gekennzeichneter Platz zugewiesen, und im gesamten Funktionszusam-

menhang wird jeder Platz durch ein Individuum angenommen. „Der Raum der Disziplinen (ist) im Grunde immer zellenförmig"; er ist „parzelliert" (Foucault 1977, S. 184 f.). Der ganze Disziplinarraum wird mit einem Blick umfaßt; die in ihm hervorgebrachten Leistungen werden in Tableaus überschaubar und analytisch angeordnet, insbesondere in Tabellen mit genauen Eintragungen der Erträge der Bewegungen aller erfaßten Individuen. Der Körper wird bis ins letzte Detail mit Funktionsbedeutungen besetzt und für jedes Körperglied ein bestimmtes Ziel vorgegeben, so daß er optimal genutzt werden kann (Foucault 1977, S. 204, S. 206). Die Individuen werden für kollektive Wettbewerbe eingespannt und ihre Leistungen individuell bewertet. Überwachung der einzelnen Bewegungen gehört konstitutiv zur Neuformung des Körpers. Unter dem „Disziplinarblick" entsteht einerseits ein lückenloses Netz; andererseits muß dieser den Handelnden so wenig wie möglich bewußt sein, um nicht die disziplinierten Bewegungen zu hemmen. Er wird in die Disziplinaranlage so integriert, daß er „die Überwachung aufgliedert und funktionstüchtig" macht sowie die Leistungen der Individuen steigert (Foucault 1977, S. 225).

An der Übung der Bewegungen setzt die politische Macht an; sie wird „ein Element in einer politischen Technologie des Körpers". In der Moderne zielt, nach Foucaults Annahme, die Politik auf „eine nie abschließende Unterwerfung" (Foucault 1977, S. 209). Diese kommt dadurch zustande, daß das Individuum selbst die Überwachungsfunktion, die zuvor von der jeweiligen Institution ausgeübt wurde, übernimmt und gegen sich selbst richtet. Die von den Disziplinarinstitutionen organisierten Übungen haben langzeitlich die Wirkung, daß die Körper selbst von Disziplinen durchzogen werden und mit der Zeit beginnen, weitgehend selbsttätig im Subjekt zu arbeiten. Aus der Fremdkontrolle der Institutionen wird die Selbstkontrolle, aber im Unterschied zu Elias, der ein vergleichbares Ergebnis formuliert hat, gibt es nach Foucault keine innere, psychische Kontrollinstanz, sondern diese ist der Körper selbst. Die Kontrolle besitzt auch keine zentrale Instanz, sondern ist über den Körper verteilt. Zum zweiten ist Kontrolle über die Körper immer mit Macht verbunden. Die Instanz, die die gesellschaftliche Macht innehat, wird nicht in deren Ausübung sichtbar, sondern delegiert die Kontrollfunktion an die Individuen, ein Vorgang, der ihre Machtfülle keineswegs einschränkt, sondern umgekehrt, ausweitet, weil Kontrolle nunmehr unbemerkt von den Individuen zugunsten der Machtinstanz ausgeübt wird.

Eine wichtige Technik, die Körpermacht spüren, aber die Individuen sich auch freiwillig unter diese fügen zu lassen, ist die der Prüfung. In dieser werden die Bewegungen des Subjekts als „beschreibbarer und analysierbarer Gegenstand ... in (seinen) eigenen Fähigkeiten und Fertigkeiten festgehalten" (Foucault 1977, S. 245). Mit der Prüfung werden die Bewegungen Gegenstand wissenschaftlicher Beobachtungen, Beschreibung, Untersuchung und Theoriebildung. Der Eintritt „in das Feld des Wissens" (Foucault 1977, S. 246) rekonstruiert die Körper und die Bewegungen auf einer höheren theoretischen Ebene. Mit diesem Schritt entsteht ein neuer wesentlich auf wissenschaftliches Wissen über Individuen gestützter Machttyp.

So wichtig Foucaults Analyse der „politischen Anatomie" der Wissenschaften vom Menschen, ihre Produktion von Wirklichkeit und ihre Ausübung der Macht in der Gesellschaft auch ist – sie kann hier nicht näher beschrieben werden, denn in der Perspektive historischer Anthropologie steht im Mittelpunkt des Interesses die in der sozialen Praxis sich vollziehende Konstruktion von Körper und Be-

wegung, die Erzeugung des Handlungsmaßsubjekts selbst. Foucaults Untersuchungen beziehen sich auf spezifische Institutionen, deren Ziel ausdrücklich die Disziplinierung von Individuen und deren Formung mit Hilfe von speziell für diesen Zweck erfundenen Maßnahmen, Techniken und Strategien erreicht werden soll. Wie aber die Prozesse der Erzeugung der gewünschten normierten Bewegungsweisen in solchen Institutionen, die gerade *nicht* der Disziplinierung von Menschen dienen, geschehen, bleibt bei Foucault offen. Gewiß wird man nicht am Modell jener spezifischen, abgesonderten und zweckgerichteten Institutionen beschreiben können, wie die soziale Formung von Körper und Bewegungen in den Kernbereichen des Alltagslebens geschieht, welches beispielsweise die Bedingungen für die Entstehung besonderer Bewegungsweisen von Frauen im Unterschied zu denen von Männern oder von klassenspezifischen Gesten (beim „guten Benehmen") sind. Der Beitrag, den die Subjekte dabei leisten, wird bei Foucault ebenfalls wenig deutlich gemacht. Welche sozialen Fähigkeiten und Fertigkeiten der Individuen selbst sind dabei wesentlich beteiligt?

Auf diese Fragen antworten Pierre Bourdieus anthropologisch geprägte soziologische Untersuchungen und Überlegungen. Sie zeigen, welche Bedingungen das Subjekt erfüllt, damit die objektiven Strukturen der Gesellschaft von diesen einverleibt werden, so daß sie in seinem individuellen Verhalten, also auch in den für ein Individuum charakteristischen Bewegungen vorkommen, vergegenständlicht werden. Es sind genau diejenigen, die für das soziale Handeln generell gelten. Sie bilden das Fundament dafür, daß Subjekte gesellschaftliche Anforderungen erfüllen, verlangte Verhaltensweisen hervorbringen, sich in Institutionen integrieren, alles dies als Angehörige einer sozialen Klassen, einer Altersgruppe und eines Geschlechts. Foucaults Untersuchungen zeigen, mit welchen Mitteln spezielle Institutionen den Körper gelehrig machen. Sie nehmen allerdings nur die objektiven Konstrukte, die in diesem Prozeß gebildet werden, in den Blick: die vom Subjekt über die Interiorisierung geleistete Produktion gesellschaftlich verlangter Verhaltensnormen und ihre Überwachung. Als Produzent von Verhalten und als Überwacher handelt das Subjekt stellvertretend für die Macht, als einer ihrer Agenten und Kontrolleure. In diesem Modell der freiwilligen Unterstellung des Subjekts unter die Macht fehlt der Aspekt der in Bourdieus Soziologie entwickelt wird, nämlich die durch das soziale Subjekt geleistete Aneignung, subjektive Ausdeutung und individuellen Ausgestaltung der sozialen Zwänge, Anforderungen, Erwartungen, Beschränkungen – die Umwandlung dieser von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen in die individuelle Biographie einer Person. Während Foucault sich damit begnügt, den Prozeß des Eindringens gesellschaftlicher Strukturen in den Körper zu beschreiben, bezieht Bourdieu die Arbeit des Subjekts mit ein, das eigene subjektive Konstruktionen bildet, die viel mehr sind als die von Elias postulierten Reaktionen des psychischen Apparats.

Die besonderen Leistungen des sozialen Subjekts hat die Soziologie, mit vielleicht der einzigen Ausnahme Simmels („Wie ist Gesellschaft möglich?") nie so recht erkannt. Das Individuum befindet sich zwar in einer strukturierten gesellschaftlichen Umwelt, aber es empfängt von dieser nichts anderes als eine Vielzahl inkohärenter Sinneseindrücke und muß die Fragmente eines gleichsam aufgesplitterten Bildes zu einem systematisch organisierten Ganzen zusammensetzen. Es muß die von den Sinnen herbeigebrachten unzusammenhängenden Einzelteile zu einem Bild der Welt synthetisieren. Dies ist ein von Kant entwickelter Grundgedanke, daß nämlich die Welt nicht in ihrer naturgegebenen Beschaffenheit vom

Menschen wahrgenommen wird, sondern daß sie allein mit Hilfe der synthetisierenden Leistung des Menschen konstruierend gewonnen wird. Freilich entwirft Bourdieu diesen Prozeß nicht als einen rein geistigen wie Kant, sondern als einen sozialen und praktischen.

Die wesentliche Instanz ist dabei der Körper mit seinen Sinnen und seinen Bewegungen innerhalb der sozialen Welt. Noch einmal in Analogie zu Kant postuliert Bourdieu eine Entsprechung der Strukturen der Welt auf der einen Seite mit den Konstrukten des Subjekts auf der anderen. In der sozialen Welt treffen die Subjekte auf gleichartige Existenzbedingungen, insbesondere in den „*strukturalen Übungen* ... mit dem Ziel, die eine oder andere Form praktischer Beherrschung weiterzugeben" (Bourdieu 1979b, S. 192). Die soziale Praxis selbst besitzt eine gesellschaftlich eingerichtete systematische Organisation, die sich empirisch beschreiben läßt (Bourdieu 1979a, S. 155 f.). Die in vielen Einzelheiten übereinstimmenden Praxisformen mit ihrem Appell oder sogar Zwang zum Üben, Wiederholen, Nachahmen werden von den sozialen Subjekten aufgenommen, rezipiert, verarbeitet. Diese entwickeln eine subjektive Entsprechung zu den objektiven Strukturen, indem sie soziale Fertigkeiten und Fähigkeiten, praktisches Wissen, Dispositionen, Wahrnehmungs- und Bewertungsweisen ausüben und zu einem systematisch organisierten Gesamtkonstrukt synthetisieren. Bourdieu bezeichnet dieses mit dem Ausdruck „Habitus". Wo Kant allen Sinneseindrücken ein transzendentales „Ich denke" hinzufügt und ihnen auf diese Weise Kohärenz erteilt, findet man bei Bourdieu die Konstruktionen des Habitus, der selbst durch die Vernunft des Körpers konstruiert wird.

Den gleichartigen „Existenzbedingungen zur Schaffung von Systemen (zumindest partiell) ähnlicher Dispositionen" entspricht auf der Seite der Subjekte eine „Homogenität der Habitusformen", aus der wiederum die „objektive Übereinstimmung der Praxisformen und Werke" entspringt. Diese wiederum erzeugen „die *Regelmäßigkeit* und zugleich die *Objektivität*" der sozialen Praxis (Bourdieu 1979b, S. 172). Weil die Existenzbedingungen von Menschen gemacht werden und wiederum Menschen deren Regelmäßigkeit nach-machen, indem sie in ihrer eigenen Tätigkeit in der Praxis regelmäßig handeln, werden die Subjekte einerseits von diesen Existenzbedingungen gemacht, werden aber andererseits durch die vom Habitus hervorgebrachten Handlungen zu deren Mitkonstrukteuren. „Alles geschieht so, als ob der Habitus Kohärenz und Notwendigkeit ausgehend vom Zufall und von der Kontingenz herstellen würde; als ob er es fertigbrächte, die Wirkungen der sozialen Notwendigkeit zu vereinheitlichen, zusammenzufassen, die seit der Kindheit vermittels der materiellen Existenzbedingungen erfahren werden" (Bourdieu 1979a, S. 134). Diese Erfahrungen werden von den Subjekten einverleibt. „Das derart Einverleibte findet sich jenseits des Bewußtseinsprozesses angesiedelt, also geschützt vor absichtlichen und überlegten Transformationen, geschützt selbst noch davor, explizit gemacht zu werden: Nichts erscheint unaussprechlicher, unkommunizierbarer, unersetzlicher, unnachahmlicher und dadurch kostbarer als die einverleibten, zu Körpern gemachten Werte ... Die ganze List der pädagogischen Vernunft besteht gerade darin, unter dem Deckmantel, das Bedeutungslose zu fordern, das Wesentliche zu entreißen" (Bourdieu 1979a, S. 200). Alle Verhaltensweisen, die notwendig sind, um die soziale Praxis zu beherrschen, zu bewältigen, werden selbst wieder in Praxis vermittelt, „im praktischen Zustand, ohne auf die Ebene des Diskurses zu gelangen" (Bourdieu 1979a,

S. 124). Die Bewegungen sind Ausdruck des im Körper angelegten Gedächtnisses. Die Technisierung des Körpers ist zugleich eine Habitualisierung.

Habitualisierte Bewegungen sind nicht Ergebnis eines Denkprozesses; sie werden weder reflektiert noch intendiert, noch sind sie Gegenstand rationaler Entscheidung. „...es gibt eine Ökonomie der Praktiken, d. h. eine den Praktiken immanente Vernunft, die ihren Ursprung weder in den ‚Entscheidungen' der Vernunft als bewußtes Kalkül noch in den Determinierungen durch Mechanismen, die den Handelnden äußerlich oder übergeordnet wären, findet" (Bourdieu 1979a, S. 85). Damit man in einer gegebenen Situation das passende Verhalten, die sozial „richtige" Bewegung hervorbringen kann, braucht man einen bestimmten Sinn für das, was jeweils zu tun ist; ebenso wie man einen Sinn dafür braucht, bei einem bestimmten Ereignis die rechten Worte zu finden", wie man weiß, „was sich gehört" und „den richtigen Ton trifft". Es ist das, was die Griechen „techné" genannt haben, eine für bestimmte Gelegenheiten genau abgestimmte Mischung aus Wahrnehmungen, Fertigkeiten, Fähigkeiten, praktischem Wissen, also eine moderne „techné" des praktischen Verhaltens in spezifischen Situationen. Bourdieu wählt dafür die Bezeichnung „Sens pratique" und hebt damit hervor, daß dieser in der Praxis erworben, nicht explizit gelernt und gelehrt, sondern in unzähligen Wiederholungen geübt und in der Praxis angewendet wird. Er bildet keine von den Bewegungen getrennte Instanz, sondern ist in den praktischen körperlichen Akten präsent – man weiß ohne Zögern und ohne Überlegung, was in der Situation geschieht, was sich aus dieser an zukünftigen Möglichkeiten entwikkelt, was man zu tun hat. So weiß der Tennisspieler, wann er ans Netz zu gehen hat, oder der Klavierspieler, welche Taste er anschlagen wird. Für seine Entstehung in der Primärerziehung sind neben den „strukturalen Übungen" die Riten und die Spiele wichtig (Bourdieu 1979b, S. 193). Modelle, Vorschriften, Anweisungen wirken nicht direkt auf das Handeln des Lernenden, weil ja das Subjekt sich die objektiven Strukturen erst aneignet, sie in seinen Habitus integriert und individuell ausdeutet. Es erzeugt mit seinem Körper die wahrgenommene und vorgeschriebene Welt mimetisch von neuem.

Ähnlich wie Elias nimmt Bourdieu an, daß die Einkörperung von sozialen Strukturen die Psyche des Subjekts modelliert. Anders als dieser behauptet er allerdings keine direkte Interiorisierung oder Umwandlung der Fremd- in Selbstzwänge, sondern beschreibt diesen Vorgang als einen Prozeß, der von den durch die Subjekte nachgebildeten mimetischen Welten ausgeht. Im Noch-einmal-Machen von expressiven Verhaltensweisen, die dem Subjekt vorgegeben werden oder die es in seiner Umgebung vorfindet, gibt es seinen Bewegungen bestimmte Formen, die von seiner Umwelt als Ausdruck von Gefühlen interpretiert werden. Mit einem zweiten Schritt übernimmt der Handelnde diese Interpretation – wieder nicht in einem kognitiven Akt, sondern als Teil des *Sens pratique* – gegenüber seinen mimetischen Modellen. „Daß man bestimmte Positionen oder Körperhaltungen einnimmt, heißt, wie man seit Pascal weiß, die Gefühle, die diese ausdrücken, einflößen oder verstärken. Die Geste verstärkt, wie das Paradox des Schauspielers oder Tänzers lehrt, das Gefühl, das wiederum die Geste verstärkt. Auf diese Weise erklärt sich die Stellung, die alle Regimes mit totalitären Zügen den kollektiven körperlichen Praktiken verschaffen, die dazu beitragen, das Gesellschaftliche zu verkörperlichen, indem sie es symbolisieren, und die mit Hilfe der körperlichen und kollektiven Mimesis der sozialen Orchestrierung darauf abzielen, diese zu verstärken. Die ‚Geschichte des Soldaten' erinnert an die

alte volkstümliche Überlieferung: jemanden tanzen lassen, heißt, ihn besitzen. Die ‚geistigen Exerzitien' sind körperliche Exerzitien, und zahlreiche moderne Trainingsweisen sind eine Form innerweltlicher Askese" (Bourdieu 1987, S. 216). Glauben ist ein Körperzustand („un *etat de corps*"; Bourdieu 1979a, S. 115).

Ein einfacheres Beispiel für expressives Verhalten ist das Lächeln, das auf ein anderes antwortet, ebenso freundlich wie das erste. Gewiß ist das zweite Lächeln keine einfache Reproduktion eines wahrgenommenen Modells, und erst recht ist es kein automatischer, vom ersten verursachter Reflex. Vielmehr ist es eine mit Hilfe des *Sens pratique* erzeugte eigene Bewegungswelt des zweiten Subjekts, eine mimetisch hervorgebrachte subjektive Bewegung, die entsprechend dem Habitus der antwortenden Person auf eine fremde Bewegung Bezug nimmt. Dieses noch ganz ohne Überlegung ablaufende Noch-einmal-Machen des Lächelns wird von der sozialen Umwelt als expressives Verhalten interpretiert, sei es durch Ausrufe, sprachliche Benennungen oder durch die Erwiderung mit einem Zurücklächeln. Beim antwortenden Subjekt kann es Gefühle hervorrufen (in einem nichtkausalen Sinn). Nicht geklärt ist, ob diese Emotionen auch dann entstehen können; wenn die soziale Umwelt das zweite Lächeln *nicht* als expressives Verhalten interpretiert. Auf jeden Fall sind die beim Antwort-Lächeln entstandenen Gefühle nicht primär, nicht der Auslöser der Antwort, sondern sie sind vielmehr als eine Folge des mimetischen Verhaltens aufzufassen, als ein Nach-Machen des ersten Lächelns in der mimetischen Bewegungswelt. Ähnlichkeit der eigenen Bewegung mit der fremden kann für den Antwortenden keine Rolle spielen, insofern als dieser beim Handeln keine Repräsentation des eigenen Aussehens besitzt. Selbst wenn sie beobachtbar wäre, könnte sie von ihm gar nicht wahrgenommen werden. Ähnlichkeit kann, umgekehrt, eine *Folge* von mimetischen Bewegungen sein (so wenn man einer Katze zulächelt).

Beim expressiven Verhalten verknüpft der Praktische Sinn mimetische Bewegungen mit spezifischen Gefühlen auf eine so enge und dichte Weise, daß sie diese mit ausmachen und an ihrer Formung mitwirken. So gesehen sind Bewegungen an der Entstehung des Persönlichsten und Eigensten des Subjekts beteiligt; sie gehören konstitutiv zur Person. Es ist daher unsinnig, davon zu sprechen, Bewegungen seien Werkzeuge des Subjekts, während sie doch zu diesem selbst gehören. Es gibt zwar den Eindruck, als beherrsche man seinen Körper wie ein Gerät, als sei er das Werkzeug unseres Willens. Foucaults und Bourdieus Analysen zeigen, daß die Herrschaft des Subjekts über sich selbst vom Körper ausgeht, nicht von einem Willen, einem Ich oder einer anderen inneren Instanz. Der beherrschte Körper beherrscht sich selbst. Er ist, wie man im Sport sagt, „in Form". Es gibt keine Priorität der Kontrolle von Denken, Willen oder eines abstrakten Personenkonzepts. Die Kontrollinstanzen sind über den ganzen Körper verteilt. Dasselbe ist der Fall bei der Intention: Bei einer Verbotsabsicht sagt der ganze Körper „Nein", und umgekehrt *will* der ganze Körper eines Athleten den Erfolg. Der Körper selbst ist das Handlungssubjekt.

Elias' Explikation des Zivilisationsprozesses setzt den Körper als uneinsichtig, ohne jede Vernunft, den Trieben gleichsam ausgeliefert. Diese „wilde" Verhaltenssteuerung aus dem Triebleben ruft geradezu nach einer zivilisatorischen Formung oder Regulierung. Nach den hier entwickelten Überlegungen gibt es keine ungehemmten Triebe, nicht einmal eine direkte Verbindung zwischen Trieben und Bewegungen. Vielmehr werden die Körper in einem Prozeß der Technisierung instrumentell, gesellschaftlich und „intelligent" gemacht; auf diese Weise werden

sie gleich dreifach auf Distanz zu den Trieben gebracht. Die Scham- und Peinlichkeitsreaktionen sind in erster Linie im Körper, und zwar in seinen Bewegungen angelegt: als Hemmungen, Schamgesten, Peinlichkeitsreaktionen, Entschuldigungshaltungen, Rückzugsverhalten etc. Die sozialen Gefühle steuern nicht gleichsam wie autonome Instanzen die habitualisierten Reaktionen der Subjekte. Erst in der Reflexion *über* dieses Verhalten wird den Empfindungen Bedeutung und Gewicht zugesprochen.

Was die eingangs zitierte anthropologische Konzeption des Körpers als Mittler zwischen Mensch (oder Ich oder Person) und Welt angeht, so hat sich gezeigt, daß sie eine falsche Auffassung der Beziehung von Körper und Gesellschaft ausdrückt. Der Prozeß der Technisierung macht den Körper zu einem technischen *und* sozialen Ding, und der zweite Prozeß, jener der Einkörperung, wandelt die objektiven Strukturen der sozialen Praxis in die subjektive Konstruktion des Habitus um. Der Körper ist selbst Teil der sozialen Welt, mehr noch: diese ist in ihm selbst körperlich geworden, sie wird in ihm inkorporiert. Insbesondere über mimetische Prozesse objektiviert und sozialisiert sich der Körper. Mimesis ist eine entscheidend wichtige Weise der Vergesellschaftung. Von den gängigen Sozialisationstheorien wird ihre Wirkungsweise allerdings kaum erfaßt. „Die in den Lernprozessen vollzogene Einverleibung des Sozialen bildet die Grundlage jener Präsenz in der Sozialwelt, die Voraussetzung gelungenen sozialen Handelns wie der Alltagserfahrung von dieser Welt als fraglos gegebene ist" (Bourdieu 1985, S. 69).

Bewegungen sind der Ansatzpunkt für die *Objektivierung* des Körpers. Durchaus nicht entgegengesetzt, sondern mit ihnen verbunden, verlaufen die Prozesse seiner *Subjektivierung*. Entgegen der traditionellen Behauptung, subjektive Zustände würden die Bewegungen begleiten oder sogar führen, läßt sich annehmen, daß sie, von Bewegungen ausgehend, in den Körper hineingenommen und vom Subjekt zu eigen gemacht werden.

Literatur

BOURDIEU, P.: Le Sens pratique, Paris 1979a. BOURDIEU, P.: Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt/M. 1979b. BOURDIEU, P.: Choses dites, Paris 1987. BOURDIEU, P.: Sozialer Raum und Klassen, Frankfurt/M. 1985. BUYTENDIJK, F. J .J.: Algemene theorie der menselijke honding en beweging, Utrecht 1979. ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2. Aufl., Bern 1969. FOUCAULT, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, 2. Aufl., Frankfurt/M.1977. GALILEI, G.: Unterredungen und mathematische Demonstrationen über zwei neue Wissensszweige, die Mechanik und die Fallgesetze betreffend („Discorsi"). In: Galilei, G.: Schriften, Briefe, Dokumente, Bd. I, hg. v. A. Mudry, Berlin 1987. GEHLEN, A.: Vom Wesen der Erfahrung. In: Gehlen, A.: Anthropologische Forschung, Reinbek 1961. GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 12. Aufl., Wiesbaden 1978. HOLZKAMP, K.: Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1986. LEONTJEW, A. N.: Probleme der Entwicklung des Psychischen, Frankfurt/M. 1973. MAUSS, L.: Die Techniken des Körpers. In: Mauss, M.: Soziologie und Anthropologie, Bd. II, Berlin u. a. 1978, S. 199-220. MEAD, G. H.: Mind, Self and Society, Chicago 1934. MERLEAU-PONTY, M.: Le visible et l'invisible, éd. C. Lefort, Paris 1964. MERLEAU-PONTY, M.: La pro-

se du monde, éd. C. Lefort, Paris 1969. MUMFORD, L.: Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht, Frankfurt/M. 1977. PLESSNER, H.: Gesammelte Schriften, hg. v. G. Dux, O. Marquard u. E. Ströker, Bd. VII.: Ausdruck und menschliche Natur, Frankfurt/M. 1982.

Christoph Wulf

Geste

Gesten lassen sich als Bewegungen des Körpers begreifen. Sie gehören zu seinen wichtigsten Darstellungs- und Ausdrucksformen. Da menschliche Körper stets in einer historisch-kulturellen Zurichtung in Erscheinung treten, müssen auch ihre Gesten in ihrem jeweiligen Kontext gelesen werden. Der Versuch, Gesten als universelle *Körpersprache* zu begreifen, hat nicht die ihn gesetzten Erwartungen erfüllt. Historische und kulturanthropologische Studien zeigen, wie unterschiedlich Gesten in verschiedenen Kulturen und historischen Zeiten verstanden werden (Bremmer/Roodenburg 1992). Gesten sind signifikante Bewegungen des Körpers, denen eine Intention zugrunde liegt, ohne daß sich ihre Darstellungs- und Ausdrucksformen aus dieser vollständig erklären ließen. Die Differenz zwischen Gesten als körperlichen Darstellungs- und Ausdrucksformen und der sprachlichen, mit Hilfe von Interpretationen ermittelten Bedeutung von Gesten ist unaufhebbar. Gesten enthalten einen über ihre Intentionalität hinausgehenden Gehalt, der nur im mimetischen Nachvollzug erfahrbar wird.

In jeder verbalen Kommunikation und in jeder sozialen Interaktion spielen *Mimik* und Gestik eine zentrale Rolle. Sie haben eine Mitteilungsfunktion, deren Bedeutung auch im Rahmen der Sozialpsychologie und Ethnologie zum Thema wird. E.-T. Hall (1959) hat interessante Untersuchungen zur Proxemik vorgelegt, in denen er gezeigt hat, wie der einzelne mit Hilfe seines Körpers und seiner Gestik symbolische Räume um sich herum entwickelt. In der Kinesik, in der Erforschung von Körperbewegungen, hat Birdwhistell (1954, 1970) Kodes non-verbaler Kommunikation analysiert. In der Ethologie werden Ähnlichkeiten zwischen menschlichem und tierischem Verhalten, menschlichen und tierischen Ausdrucksformen untersucht. Darwins Studie über den „Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren" ist in diesem Zusammenhang nach wie vor eine lesenswerte, diese Forschungsrichtung begründende Schrift (Darwin 1986). Morris und andere haben den Ursprung und die Verteilung von Gesten in Europa

untersucht, Ähnlichkeiten und Unterschiede empirisch erhoben, verglichen und analysiert (Morris u. a. 1979).

Diese Untersuchung aufgreifend, hat Calbris (1990) eine Semiotik der Gesten in Frankreich vorgelegt, die detaillierte Informationen über den Umgang mit Gesten enthält. Auch die Sprachwissenschaft hat die Bedeutung körperlicher Gesten seit längerem entdeckt und ihre Funktion für das Sprechen hervorgehoben. Verschiedentlich wird die Vermutung geäußert, daß die Gesten des Körpers Vorformen der Sprache darstellen, die für die Herausbildung des Sprechens wichtig waren und die für die Entwicklung von Gedanken und Sätzen sowie deren Verständnis nach wie vor unerläßlich sind. Aus allen diesen Untersuchungen wird deutlich, wie zentral Gesten für Darstellung, Ausdruck und Verständnis sozialen Handelns und Sprechens sind. Zugleich zeigen sie, daß Gesten nur in begrenztem Maße bewußt eingesetzt und gesteuert werden können. Im Grenzgebiet zwischen Gestik und Mimik treten weite Bereiche der Gestik nicht ins Bewußtsein und entziehen sich daher der Steuerung und der Kontrolle.

Gesten sind Versuche, aus Situationen des bloßen Im-Körper-Seins herauszutreten und über den Körper zu verfügen. Voraussetzung dafür ist die *exzentrische Position* des Menschen. Diese beinhaltet, daß der Mensch nicht nur wie das Tier ist, sondern daß er aus sich heraustreten und sich zu sich selbst verhalten kann. Imagination, Sprache und Handeln werden durch diese vermittelte Unmittelbarkeit der exzentrischen Position möglich (Plessner 1982, 1983). Von Gesten, die intentional gehandhabt werden und dabei voraussetzen, daß der einzelne über seinen Körper verfügen und ihn einsetzen kann, lassen sich Formen mimischen Körperausdrucks unterscheiden, die sich der Steuerung und der Kontrolle entziehen. Dazu gehören die mimischen Ausdrucksformen der Freude und des Lachens, des Schmerzes und des Weinens, aber auch weniger eindeutige Ausdrucksformen wie Stirnrunzeln, Kopfschütteln oder die erhobene oder gebeugte Haltung des Kopfes. Während Gesten Intentionen ausdrücken, artikulieren sich im mimischen Ausdruck Gefühle. Der mimische Ausdruck ist unmittelbar und unwillkürlich. Gesten formen das mimische Material und verwenden es für eine Sprache der Gesten, die nicht universell, sondern kultur-, zeit- und situationsspezifisch ist. Gesten haben eine Stellvertreterfunktion und sind repräsentativ.

Im Unterschied zum mimischen Körperausdruck sind Gesten ablösbar, gestaltbar und lernbar. Während in der Mimik Ausdruck und Gefühl, Form und Inhalt, seelischer Gehalt und körperliche Ausdruckserscheinung zusammenfallen, zeigen sich in der Gestik zwischen diesen Aspekten Differenzen, die eine intentionale Gestaltung der Gesten möglich macht. Vollkommene Gesten erreichen ein hohes Maß künstlicher Natürlichkeit und suggerieren die Verschränkung von seelischem Gehalt und körperlicher Ausdruckserscheinung. Insofern der Mensch Gesten als Ausdruck seiner selbst von innen und außen wahrnehmen kann, gehören sie zu den wichtigsten menschlichen Ausdrucks-und Erfahrungsmöglichkeiten. In Gesten verkörpert sich der Mensch, und erfährt er sich in der *Verkörperung*. Im sozialen Umgang mit Gesten, Ritualen und Rollen wird körperliches Sein in Haben umgewandelt. Dieser Transformationsprozeß ermöglicht menschliche Existenz. Zur Aufführung und Gestaltung von Ritualen und Rollen bedarf es spezifischer Gesten. Besonders bei Ritualen und Rollen im Bereich von Religion und Politik, in denen das repräsentative Element wichtig ist, kommt der Inszenierung und dem Arrangement entsprechender Gesten erhebliche Bedeutung zu.

Insofern der Mensch ist, ohne sich zu haben, und Gesten Entäußerungen sind, kann er über seine Gesten auch ein Verhältnis zu seinem Körper und zu seinem Inneren gewinnen. In einem mimetischen Verhältnis zu seinen Gesten erlebt er sich in seinen Repräsentationen. In Mimik und Gestik entäußert er sich und erfährt über die Reaktionen anderer Menschen auf seine Entäußerungen, wer er ist bzw. wie er gesehen wird. Die Bilder- und Körpersprache der Gestik ist ein kulturelles Produkt, mit dessen Hilfe der einzelne geformt wird und an dessen Ausarbeitung er selbst beteiligt ist. Mit dem mimetischen Erwerb von Gesten findet eine Einfügung in kulturelle Körper- und Bildtraditionen statt, die im Umgang mit Gesten aktualisiert und auf jeweils gegebene Bedingungen bezogen werden. In Gesten kommt eine körperliche Konfiguration, eine innere Intention und ein vermitteltes Verhältnis zur Welt zum Ausdruck. Organempfindungen und seelische Empfindungen fallen in der Geste zusammen. Daher ist auch die Frage nicht beantwortbar, welche Anteile in einer Geste ihrer körperlichen und welche ihrer psychischen Seite zukommen. In der Leiblichkeit der Geste findet die Untrennbarkeit der beiden Dimensionen ihren Ausdruck.

Gesten werden aus kulturell geformtem und stilisiertem mimischen Ausdrucksmaterial erzeugt. Wie dieses mimische Rohmaterial der Gestik entsteht, hat die Forschung immer wieder beschäftigt. Verschiedene Erklärungsversuche liegen vor. Ausgehend von dem Funktionsverlust einzelner Organe wie des Blinddarms und ihrer damit verbundenen Rückbildung erklärt Darwin den mimischen Ausdruck als Rest einer einst zweckmäßigen Funktion. Auf der Grundlage dieses Theorems läßt sich dann die Verzerrung der Mundlinie mit der charakteristischen Entblößung der Eckzähne im Falle der Wut damit erklären, daß der frühe Mensch ein ausgebildetes Gebiß hatte, das beim Angriff und bei der Verteidigung für eine Drohgebärde eingesetzt werden konnte. Vermutet wird, daß die mimische Mundbewegung den Rückbildungsprozeß der Eckzähne überdauerte. Die Analogisierung zwischen der aktuellen Mimik und ihrer archaischen Funktion wird als Erklärung für bestimmte in der menschlichen Mimik auftretende Ausdrucksformen angesehen. Entsprechende Erklärungen werden für das Stirnrunzeln bei Zorn oder für die Mimik des bitteren bzw. süßen Gesichts gegeben, die auf bestimmte Geschmacksempfindungen zurückgeführt wird. Weitere Gesichtspunkte zur Erklärung der mimischen Voraussetzung der Gestik lassen sich anführen. Dazu gehören die Prinzipien der 1. Assoziation zwischen ähnlichen Empfindungen und Reaktionen, 2. der Abfuhr überschüssiger Energie und 3. des Kontrastes.

Unabhängig von Darwin vertrat Piderit (1867) die These: Mimik sei eine Handlung mit fiktivem Objekt. Dieses Theorem verweist auf die Bedeutung von Imagination und Mimesis für Mimik und Gestik. Nach dieser Auffassung bezieht sich der mimische Ausdruck auf etwas Fiktives und bildet sich in bezug auf diese *Fiktion* heraus. Das Fiktive kann etwas Vergangenes, etwas Gegenwärtiges oder etwas Zukünftiges sein. Der mimische Ausdruck ist eine mimetische Reaktion auf eine Fiktion. Im Theater werden Mimik und Gestik mimetisch auf den imaginierten „Plot" und seine szenische Darstellung bezogen. Dabei wird die weitgehend unbewußte Mimik in Gestik transformiert und stilisiert. Sie wird zu einem Element im szenischen Arrangement, das für die mimetische Verarbeitung der Inszenierung des Stückes durch den Zuschauer von zentraler Bedeutung ist.

Gesten sind nicht Formen unmittelbaren Ausdrucks. Unmittelbarer Ausdruck artikuliert sich nur in der Mimik. Nur schwer können die sich hier zeigenden Ge-

fühle und Empfindungen verborgen werden. Die Zeichen des Körpers, seine Symptome, seine „Sprache" gelten als unverfälschter Ausdruck des menschlichen Inneren, der menschlichen Seele. Die Physignomik Lavaters und seiner Nachfolger hat versucht, diesen Zusammenhängen auf die Spur zu kommen. Doch entziehen sie sich dem identifizierenden Zugriff weitgehend, ohne daß dadurch das Interesse an diesen Zusammenhängen aufgehört hätte. Mimik und Gestik des Alltags verweisen auf ein Körperwissen, das sie hervorbringt, gestaltet und verständlich macht. Dieses Wissen entsteht nicht aus der Analyse und Erklärung von Gesten. Im Vollzug sozialer Prozesse wird es mimetisch erworben.

Gesten spielen im Prozeß der menschlichen *Selbstdomestikation* eine wichtige Rolle. In ihnen fallen Innen und Außen zusammen. Der Weltoffenheit des Menschen geschuldet, schränken sie diese Bedingung des Menschseins gleichzeitig durch Konkretisierungen ein. Diese Begrenzung der kulturell und historisch zugelassenen gestischen Ausdrucksmöglichkeiten schafft soziale Zugehörigkeit und Sicherheit. Über die Vertrautheit mit bestimmten Gesten stellt sich Vertrautheit mit einzelnen Menschen und Gruppen ein. Man weiß, was bestimmte Gesten bedeuten, wie sie einzuschätzen, wie sie zu beantworten sind. Gesten machen menschliches Verhalten kalkulierbar. Sie sind Teil der Sprache des Körpers, die den Angehörigen einer Gemeinschaft viel über einander mitteilt. Selbst wenn diese Botschaften eher Teil der unbewußten Fremd- und Selbstwahrnehmung sind, als daß sie zu bewußtem Wissen über den anderen, seine Empfindungen und Intentionen werden, ist ihre soziale Bedeutung äußerst groß. Sie gehen in das soziale Wissen ein, das der einzelne im Laufe seiner Sozialisation erwirbt und das für die angemessene Steuerung seines sozialen Handelns eine große Rolle spielt.

Die Bedeutung von Gesten ändert sich in Abhängigkeit von Raum und Zeit. Unterschiede lassen sich im Hinblick auf Geschlecht und Klasse feststellen. Manche Gesten sind geschlechts- oder klassenspezifisch; andere scheinen keine geschlechts- und klassenspezifischen Differenzen zu enthalten. Wieder andere Gesten sind an soziale Räume, Zeitpunkte und *Institutionen* gebunden. Institutionen wie Kirchen, Gerichte, Krankenhäuser und Schulen verlangen den Gebrauch bestimmter Gesten und sanktionieren deren Vernachlässigung. Über die Einforderung institutionsspezifischer Gesten setzen Institutionen ihren Machtanspruch durch. Im Vollzug dieser Gesten werden die institutionellen Werte und Normen in die Körper der Angehörigen bzw. der Adressaten der Institutionen eingeschrieben und durch wiederholte „Aufführungen" in ihrer Gültigkeit bestätigt. Zu diesen institutionsspezifischen Ausdrucksformen des Körpers gehören noch heute Gesten der Demut (Kirche), der Achtung (Gericht), der Rücksichtnahme (Krankenhaus), der Aufmerksamkeit und des Engagements (Schule). Bleiben diese ritualisierten Gesten aus, empfinden die Vertreter von Institutionen dieses Ausbleiben als Kritik an der sozialen und gesellschaftlichen Legitimität ihrer Institutionen. In der Regel sind Sanktionen die Folge. Da sich in diesen Institutionen häufig Menschen befinden, die von ihnen abhängig sind, hat die Androhung von Sanktionen ihre Wirkung. Über die Mimesis institutionsspezifischer Gesten unterwerfen sich die Angehörigen der Gesellschaft dem normativen Anspruch der Institutionen. Indem z. B. Kinder institutionsspezifische Gesten vollziehen, erwerben sie die dazu erforderlichen Kompetenzen und werden über den rituellen Vollzug dieser Gesten zu Schülern gemacht. Entsprechendes gilt für Krankenhäuser und Kirchen.

Auch geschlechtsspezifische Unterschiede werden über Gesten inszeniert, wiederholt und bestätigt. So zeigen sich etwa geschlechtsspezifische Unterschiede in der Art, wie Frauen und Männer sitzen, welchen Raum sie beim Sitzen einnehmen und wie sie ihre Beine beim Sitzen arrangieren. Entsprechendes kommt beim Sprechen, Essen und Trinken zum Ausdruck. Auch klassenspezifische Unterschiede zeigen sich in der jeweiligen Verwendung von Gesten. Im Hinblick auf Fragen des Geschmacks hat Bourdieu (1981) diese Differenzen untersucht und deutlich gemacht, daß sich über „feine Unterschiede" soziale Hierarchien etablieren und verfestigen (Gebauer/Wulf 1993). Für die Wahrnehmung dieser Unterschiede spielen Differenzen in den körperlichen Gesten und Ausdrucksformen eine wichtige Rolle. In seinen Untersuchungen zum Zivilisationsprozeß hat Elias (1979) gezeigt, wie die Gesten des Hofes vom Bürgertum nachgeahmt und allmählich übernommen und dabei verändert werden. Molières Komödien thematisieren die in diesem Transformationsprozeß auftretenden Schwierigkeiten und spotten über die lächerlich wirkenden Gesten der Bürger, die um vermehrte soziale Anerkennung buhlen. Wie sich die Macht in den Körpern festsetzt und auch ihre Ausdrucks- und Darstellungsformen, ihre Gesten, in ihrem Sinne zurichtet, hat Foucault (1977) in „Überwachen und Strafen" gezeigt. Körpergesten dienen somit dazu, soziale und kulturelle Differenzen herzustellen, ausdrücken und zu erhalten. Sie vollziehen sich in einem historisch-kulturellen machtstrukturierten Kontext, aus dem heraus sich erst ihre Bedeutung erschließt.

Gesten sind wichtige Elemente sozialer Interaktion. Sie geben Auskunft über zentrale Werte einer Gesellschaft und erlauben einen Einblick in ihre „Mentalität". Am Beispiel des Gestengebrauchs im Mittelalter läßt sich zeigen (Schmitt 1992), welche Funktion Gesten in unterschiedlichen Bereichen einer Gesellschaft haben und wie sich aus ihrer Verwendung Aufschlüsse über das Verhältnis von Körper und Symbol, Gegenwart und Geschichte, Religion und Alltag gewinnen lassen. Gesten begleiten die gesprochene Sprache, haben aber auch ein „Eigenleben" ohne unmittelbaren Bezug zum Sprechen. Oft sind ihre Bedeutungen nicht eindeutig. Verschiedendlich transportieren sie Botschaften, die das Gesprochene ergänzen, sei es daß sie einzelne Aspekte verstärken, relativieren oder durch Widerspruch in Frage stellen. Häufig sind die in Gesten zum Ausdruck gebrachten Gehalte dichter mit den Gefühlen des Sprechenden verbunden als seine verbalen Aussagen. Sie gelten als „sicherer" Ausdruck des inneren Lebens eines Menschen als die stärker vom Bewußtsein gesteuerten Worte.

Individuen, Gruppen, Institutionen inszenieren das soziale Leben. Sie entwikkeln Choreographien menschlicher Gemeinschaft. Diese Inszenierungen von Körpern, Gesten und rituellen Ausdrucksformen lassen sich wie Texte lesen bzw. entschlüsseln. Clifford Geertz (1983) hat diese Sicht des Sozialen als Text für die Kulturanthropologie fruchtbar gemacht. Sein Versuch, die soziale Realität durch „dichte Beschreibung" zu erfassen, entspricht dieser Auffassung von der Lesbarkeit des Sozialen. Innerhalb des Spektrums der sozialen Inszenierungen des Körpers kommt Gesten und Ritualen zentrale Bedeutung zu. Sie sind Teil der Zeichen-, Körper- und Sozialsprache und können wie die abstrakteren Zeichen eines Textes gelesen werden.

Um Gesten lesen und verstehen zu können, müssen sie *mimetisch* erfaßt werden (Gebauer/Wulf 1992). Wer eine Geste wahrnimmt, versteht sie, indem er sie nachahmt und so den spezifischen Charakter ihrer körperlichen Ausdrucks- und Darstellungsform begreift. Obwohl Gesten bedeutungsvoll und einer Analyse zu-

gänglich sind, erfaßt erst der mimetische Nachvollzug ihren symbolischen-sinnlichen Gehalt. So wichtig die Differenzierung unterschiedlicher Bedeutungsaspekte von Gesten ist, erst mit Hilfe der Mimesis kann die körperliche Darstellungs- und Ausdruckseite der Geste aufgenommen werden. Über die Mimesis der gestischen Inszenierung erfolgen deren körperliche Verarbeitung, die sich demgemäß in einem anderen Medium als dem der verbalen Kommunikation vollzieht. Über die mimetische Perzeption der Geste wird der spezifische Charakter des körperlichen Selbstausdrucks eines anderen Menschen erfaßt. In der „Anähnlichung" an die Gesten eines anderen werden seine Körperlichkeit und seine Gefühlswelt erfahren. In der Mimesis der Gesten eines anderen Menschen findet eine Überschreitung der personalen Grenzen des Sich-mimetisch-Verhaltenden in Richtung auf die körperliche Darstellungs- und Ausdruckswelt des anderen statt. Die Erfahrung eines Außen wird möglich.

Dieses mimetische „Heraustreten" des Sich-mimetisch-Verhaltenden aus seinen Strukturen in die gestische Darstellungs- und Ausdruckswelt eines anderen Menschen wird als bereichernd und lustvoll erlebt. Es führt zur Erweiterung der Innenwelt durch die aisthetisch-mimetische Aufnahme eines Außen und ermöglicht lebendige Erfahrungen. Lebendig sind diese Erlebnisse, weil die mimetischen Kräfte es erlauben, die Eigenart des anderen in der Wahrnehmung zu erfassen. In diesem Prozeß erfolgt weniger eine Reduktion der Gesten des anderen auf den Bezugsrahmen des Sich-mimetisch-Verhaltenden als vielmehr eine Ausweitung der Wahrnehmung auf die Gesten und die Bezugspunkte des anderen.

Obwohl beide Bewegungen nicht eindeutig von einander abgrenzbar sind, liegt der Schwerpunkt der Bewegung in einer Erweiterung des Mimetisch-Wahrnehmenden in die Darstellungs- und Ausdruckswelt anderer hinein. Durch diese Orientierung der mimetischen Bewegung erfolgt weniger eine Einverleibung des Wahrgenommenen als eine Ausweitung des Sich-mimetisch-Verhaltenden auf die Körpergesten des anderen hin. Diese Erweiterung nach außen führt zu einer lustvollen Bereicherung des Lebens, in der bereits Aristoteles ein besonderes Merkmal der Mimesis sah.

In sozialen Situationen sind Gesten Mittel der *Sinngebung*. Sie drücken Gefühle aus und artikulieren Stimmungen. Sie lassen sich als deren körperlich-symbolische Darstellungen begreifen. Häufig sind die sich in den Gesten artikulierenden Gefühle und Stimmungen weder denen bewußt, die die Gesten vollziehen, noch gelangen sie ins Bewußtsein derer, die diese Gesten wahrnehmen und auf sie reagieren. In dieser Wirkung unterhalb des Bewußtseins liegt ein wesentlicher Teil ihrer sozialen Bedeutung. Dies gilt auch für die von Institutionen suggerierten Gesten und die in ihnen enthaltenen Werte, Normen und Machtansprüche (Wulf/Kamper/Gumbrecht 1994). Auch sie werden von denen, die mit den Institutionen in Berührung kommmen, wahrgenommen und mimetisch verarbeitet, ohne daß dieser Prozeß über das Bewußtsein läuft. Häufig stellen Institutionen Typen von Gesten bereit, die in ihrem Rahmen über lange Zeiträume entstanden sind und mit deren Hilfe ihre Vertreter die gesellschaftlichen Ansprüche der Institutionen zum Ausdruck bringen.

Indem die Repräsentanten dieser Institutionen sich der „bereitstehenden" Gesten bedienen, stellen sie sich in die Tradition dieser Institutionen und ihrer sozialen Ansprüche. Dieser Prozeß führt einmal zur Übernahme der in der Institution bereits vorgeformten sozialen Gesten. Zum anderen bewirkt sein mimetischer Charakter, daß die zum institutionellen Potential gehörenden Gesten nicht

bloß reproduziert, sondern von den Vertretern der Institutionen in der Übernahme gestaltet werden können. Die Mimesis von institutionell vorgeformten Gesten eröffnet den Repräsentanten der Institutionen ein hohes Maß gestalterischer Freiheit. Dieser Freiheitsspielraum führt zu einer allmählichen Veränderung gestischer Darstellungs- und Ausdrucksformen und ihrer Bedeutung. In der Mimesis institutionell bereitstehender Gesten findet gleichzeitig eine Darstellung vorhandener Traditionen und ihre Veränderung statt. Dieser Prozeß beinhaltet keine bloße Nachahmung der Gesten, sondern ihre kreative Ausgestaltung in Form und Bedeutung. So verändern in der Form gleichgebliebene Gesten im Verlauf neuer gesellschaftlicher Entwicklungen ihre soziale Bedeutung. Untersuchungen zur Geschichte von Gesten und ihrer Entwicklungen haben dies eindeutig belegt (Starobinski 1994).

Insofern Institutionen ihre Machtansprüche in den Gesten ihrer Repräsentanten „verkörpern", werden diese Machtansprüche auch über die Mimesis dieser Verkörperungen wahrgenommen und aufrecht erhalten. Die Adressaten dieser Ansprüche werden in den mimetischen Prozeß der Übernahme und kreativen Ausgestaltung der institutionellen Werte und Normen einbezogen. Wie die Adressaten institutioneller Handlungen in der Mimesis institutioneller Gesten deren Wirkungen mitgestalten, wirkt auf Form und Gehalt der Gesten der Repräsentanten der Institutionen zurück. Diesem Wechselverhältnis zwischen den Vertretern und den Adressaten institutioneller Gestik kommt für das Verständnis der sozialen Funktion von Gesten eine zentrale Bedeutung zu. Über die Mimesis der institutionellen Gesten stellt sich bei den Vertretern und den Adressaten von Institutionen eine Identifikation mit der Institution her, deren Ansprüche und Geltung durch den Vollzug der Gesten jedesmal bestätigt werden. Gesten werden zu Emblemen von Institutionen, über die sich die Abgrenzung zu anderen Institutionen und sozialen Feldern vollzieht. Wer Form und Bedeutung derartig emblematischer Gesten teilt, identifiziert sich mit der Institution, in deren Rahmen sie erzeugt werden. Über den mimetischen Vollzug von Gesten wird eine soziale Gemeinsamkeit erzeugt, in deren Rahmen die sozialen Beziehungen unter anderem mit Hilfe von Gesten geregelt werden. Gefühle der Zugehörigkeit werden durch den rituellen Vollzug von Gesten erzeugt und bestätigt. Dies gilt nicht nur für Institutionen, sondern auch für professionelle, geschlechtsspezifische, schichtspezifische oder funktionspezifische Gruppen.

Versucht man Typologien für die Ordnung von Gesten zu entwickeln, so bieten sich zwei einfache Gesichtspunkte zur Klassifikation an. Einmal lassen sich Gesten nach *Körperteilen* klassifizieren. Sie lassen sich danach unterscheiden, ob sie sich auf Hände, Arme, Kopf oder spezieller den Blick oder den Mund beziehen. So hat Moshe Barasch (1987) in seiner Giotto und seiner Gestensprache gewidmeten Studie unter anderem die „sprechende Hand", die „über die Brust gekreuzten Hände", die „bedeckten Hände", das „Handauflegen", das „Greifen des Gelenks" und die Bedeutung dieser Gesten im Gesamtwerk des Malers untersucht. Eine andere Möglichkeit der Klassifikation von Gesten besteht in der Unterscheidung von *Anlässen* wie Begrüßungen, Verabschiedungen, Eheschließungen, Bestattungen. Auch unter dieser Perspektive hat Moshe Barasch (1976) eine interessante Untersuchung der „Gesten der Verzweiflung" in der Kunst des Mittelalters und der Frührenaissance vorgelegt. Hier werden Gesten analysiert, mit denen in der Kunst dieser Zeit Verzweiflung ausgedrückt wird. Eine ihrer Erscheinungsformen ist die Verzweiflung des „Verdammten"; eine andere findet in

der Kreuzigung Christi und im Schmerz der Trauernden ihren Ausdruck. In beiden Studien Baraschs wird eine ikonologische Analyse der Gesten und Gestengruppen vorgenommen. Ihre Spuren werden bis in die Antike und in das Mittelalter zurückverfolgt. In beiden Analysen wird nachgewiesen, wie die Formen der Gesten über lange Zeiträume gleichbleiben, jedoch im Verlauf ihrer Tradierung allmählich ihre Bedeutung ändern.

Gesten sind körperliche Bewegungen, deren kulturelle Bedeutung sich im Verlauf historischer Prozesse ändert. Auch das Sitzen läßt sich als Geste begreifen (Eickhoff 1992). In der heutigen Gesellschaft hat es eine andere Funktion als im Mittelalter oder zu Beginn des Seßhaftig-Werdens des Menschen. Bereits innerhalb begrenzter historischer Zeiträume wie der Zeit des Mittelalters wandelt sich die Bedeutung von Gesten. Soziales Handeln ist gestisch oder wird von Gesten begleitet, die seine Intentionen verdeutlichen. Um Gesten in ihrer körperlichen und symbolischen Beschaffenheit zu erfassen, zu reproduzieren und zu verändern, spielt *Mimesis* eine entscheidende Rolle. Insofern Mimesis die Fähigkeit ist, ein Verhältnis zur Welt körperlich auszudrücken und darzustellen, bringt sie auch neue Gesten hervor. Für diese Produktion neuer Gesten verwendet sie gestische Elemente, die sie aus ihrem traditionellen Kontext löst und in den neuen Kontext einbringt und entsprechend seinen Erfordernissen verändert. Oder sie erfindet aus dem Potential körperlicher Ausdrucksmöglichkeiten neue gestische Formen. Dies geschieht zum Beispiel bei den Gesten des Telephonierens, Photographierens, Filmens und Video-Machens.

In seiner Phänomenologie der Gesten hat Flusser (1991) durch die Behandlung einer Anzahl, zum Teil sehr heterogener Gesten zu zeigen versucht, welche Rolle Gesten im europäischen Zivilisationsprozeß und in der Gegenwart gesellschaftlichen Lebens spielen. Aufgrund ihrer Körperbedingtheit führen vor allem Untersuchungsverfahren, die die Sinnlichkeit der Gesten in den Mittelpunkt stellen, zu fruchtbaren Ergebnissen. In jeder Geste verbindet sich ein Gefühl und sein Ausdruck in einer körperlichen Darstellung. In der Mimesis der Geste wird mit dem Nachvollzug eines Arrangements des Körpers auch ein Zugang zu den damit verbundenen Empfindungen erreicht. Gesten füllen und gestalten den sozialen Raum, schaffen Gemeinsamkeiten und Differenzen, fördern und verlangsamen soziale Prozesse. In rituellen Handlungen vermitteln sie Vertrautes und eröffnen Perspektiven für neue Verhaltensweisen und Erfahrungen. In Gesten überlagern sich Individualität und Kommunität und führen zu körperlich-expressiver Kreativität. Gesten unterscheiden sich in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung. Manche von ihnen sind sehr verbreitet und in hohem Maße öffentlich. Zu diesen gehören die Gesten des Arbeitens, Machens und Suchens. Andere Gesten sind nicht weniger verbreitet, doch unterscheiden sie sich durch ihren eher privaten oder gar intimen Charakter. Zu diesen gehören z. B. die Gesten des Schreibens, Malens und die Gesten des Liebens, Musikhörens und Pfeiferauchens.

Gesten sind Ausdruck und Darstellung körperbezogenen praktischen Wissens. Mit Hilfe von Sprache und Denken können sie nicht erworben werden. Vielmehr bedarf es zu ihrem Erwerb der Mimesis. Durch die Nachahmung von Gesten und durch Anähnlichung an sie gewinnt der Sich-mimetisch-Verhaltende eine Kompetenz, Gesten szenisch zu entwerfen, einzusetzen und nach den Umständen zu verändern. Historische Untersuchungen ihrer anthropologischen Funktion verdeutlichen die starke gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung szenischen Verhaltens. Mit Hilfe von Gesten werden soziale Kontinuität erzeugt und gesellschaftliche

Veränderungen angekündigt und im menschlichen Verhalten durchgesetzt. Unter Beibehaltung des gestischen Arrangements werden häufig tiefgreifende, auf den ersten Blick kaum bemerkte Bedeutungsveränderungen durchgesetzt. Der historische Wandel von Gesten erstreckt sich auf ihre Bedeutungen, ihr körperlich-sinnliches Arrangement oder auf beides. Der mimetische Erwerb gestischer Kompetenz sichert die Fähigkeit, Gesten mit Hilfe von Körperbewegungen aufführen, sie in unterschiedlichen sozialen Kontexten einsetzen und an die jeweiligen Erfordernisse anpassen zu können. Im mimetischen Erwerb werden Gesten inkorporiert. Sie werden Teil der Körper- und Bewegungsphantasie und damit eines körperbezogenen praktischen Wissens. Dieses gestische Körperwissen entsteht weitgehend unabhängig vom Bewußtsein und damit von den Distanzierungsmöglichkeiten der Beteiligten, entfaltet aber gerade deswegen nachhaltige Wirkungen.

Literatur

Barasch, M.: Gestures of Despair in Medieval and Early Renaissance Art, New York 1976. Barasch, M.: Giotto and the Language of Gestures, Cambridge 1987. Birdwhistell, R. L.: Introduction to Kinesics, Louisville 1954. Birdwhistell, R. L.: Kinesics and Context. Essays on Body Motion Communication, Philadelphia 1970. Bremmer, J./Roodenburg, H. (Eds.): A Cultural History of Gesture, Ithaca 1992. Bourdieu, P. u. a.: Eine Illegitime Kunst. Die sozialen Gebrauchsweisen der Photographie, Frankfurt/M. 1981. Calbris, G.: The Semiotics of French Gestures, Bloomington/Indianapolis 1990. Darwin, Ch.: Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren, Nördlingen 1986. Eickhoff, H.: Himmelsthron und Schaukelstuhl. Die Geschichte des Sitzens, München 1993. Flusser, V.: Gesten. Versuch einer Phänomenologie, Düsseldorf/Bensheim 1991. Gebauer,G./Wulf, Ch.: Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft, Reinbek 1992. Gebauer, G./Wulf, Ch. (Hg.): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Pierre Bourdieus, Frankfurt 1993. Hall, E.-T.: The Silent Language, Garden City 1959. Morris, D./Collett, P./Marsh, P./O'Saughnessy, M: Gestures. Their Origins and Distribution, London 1979. Piderit, Th.: Wissenschaftliches System der Mimik und Physiognomik, Detmold 1867. Plessner, H.: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: Plessner, H.: Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt/M. 1982, S. 201-387. Plessner, H.: Conditio humana, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt/M. 1983. Schmitt, J.-C.: Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter, Stuttgart 1992. Starobinski, J.: Gute Gaben, schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten, Frankfurt/M. 1994. Wulf, Ch./Kamper, D./Gumbrecht, H. U. (Hg.): Ethik der Ästhetik, Berlin 1994.

Hartmut Böhme

Gefühl

Im Feld der Gefühle

Immer und zu jeder Zeit, an jedem Ort und in jeder Situation, unter allen Himmeln und in jedem Alter, in allen Kulturen und in jeder Epoche hat jeder Mensch Gefühle. Immer besteht Grund zu fragen: welche Gefühle ich habe, wann ich sie habe, wem sie gelten, wie lange ein Gefühl währt, wie oft es wiederkehrt, an welchen Orten ich es empfinde, wie es sich anfühlt, wo und in welcher Weise ich es am eigenen Leib spüre, warum ich es habe, wozu es dient, ob und wie ich darüber sprechen kann, wie ich Gefühle beurteile, ob ich sie bekämpfe, fördere, mir verbiete, mich ihrer schäme, sie unterdrücke, wie ich sie erkennen und ordnen kann, ob sie mir bewußt oder unbewußt sind – und tausend Fragen mehr.

Wer lebt, fühlt. Wer nicht fühlt, ist tot, so tatsächlich er noch unter den Lebenden weilen mag. Nicht viele Lebensäußerungen sind ubiquitär und allezeit präsent. Nicht einzelne Gefühle, wohl aber das Fühlen ist fundamental. Wir spüren dies, wir wissen es und, ob wir wollen oder nicht, wir müssen es anerkennen. Wir können wählen, ob wir hier oder dort wohnen wollen, dies oder jenes tun; wir können nicht wählen, ob wir fühlen wollen oder nicht. Selbst der Vorsatz, kalt und unberührt zu sein, löst Gefühle aus. Wir können Gefühle stilisieren und kultivieren, können sie unterdrücken, stimulieren oder künstlich erzeugen, doch wir können nicht entscheiden, nicht mehr zu fühlen. Wir haben Gefühle – doch in unseren Gefühlen sind wir uns gegeben. Wir sind Subjekt und Objekt zugleich der Gefühle, die wir die unsrigen nennen.

Obwohl es nur eine begrenzte Zahl von Gefühlstypen gibt, beleben und unterhalten sie uns immer neu. In ihren endlosen Reihen und Schattierungen sind die Gefühle, so altvertraut sie uns anmuten mögen, immer frisch. Sie sind dies, weil sie unsere Gegenwart sind. Daß ich hier und jetzt mich fühle und in eben dieser Weise gestimmt bin, macht aus, daß ich mich existierend wahrnehme. Immer gleich, werden Gefühle doch immer neu; altbekannt, kennen wir sie nie genug; immer besprochen, hat keine Sprache sie je erschöpft; wie immer bewacht, entgehen sie doch; so sicher erwartet, überraschen sie stets; selbst im Erinnern präsentieren sie sich je anders.

Dieses Gleitende und Proteushafte der Gefühle, trotz ihrer bekannten Variantenbreite, ist es, was es bis heute so schwer macht, sie zu Objekten des Erkennens zu machen – vielleicht, weil Gefühle keine Objekte sind. Wohingegen wir in einer Kultur leben, wo als erkannt nur gilt, was objektiviert ist. Haben wir es schon im Alltag nicht leicht mit unseren Gefühlen, so scheint ihr Verhältnis zur Wissenschaft beinahe ironisch: immer wo diese ist, sind jene gerade nicht. Das kann nicht verwundern: Wo Affektneutralisierung die Tugend des Wissenden ist, werden sich ihm die Gefühle entziehen, so sehr er sie erkennen möchte. Indessen geht es um dieses Wissen. Seit der Antike zählt die Einsicht in das Leben der Ge-

fühle zu den erstrangigen Erkenntniszielen. Wir können dieses Ziel beinahe so wenig aufgeben wie das Fühlen selbst. Wir fühlen und wir wollen uns über unser Fühlen klar werden.

Doch wo das Wissen ist, ist auch die Uneinigkeit. Das gilt gerade für die Sphäre der Gefühle. Ich wähle als Beispiel die Scham: Was ist sie? Ist sie überhaupt ein Gefühl? Manche sagen, sie sei eine körperliche Begleitreaktion eines Gefühls, nämlich der Schuld, oder eines Versagens oder einer Schwäche. Aber ist Schuld ein Gefühl? Unterscheiden wir nicht zurecht zwischen Schuld, die bestehen kann, ohne sie zu empfinden, und Schuldgefühlen, von denen wir durch und durch erfüllt sind? Und gewiß gibt es auch Schuldgefühle, ohne daß wir uns ihrer schämen. Schon gerät die erste Definition ins Schwimmen.

Ferner bemerken wir, daß wir uns oft schämen, ohne uns schuldig zu fühlen. Das heißt: Einmal können wir die Schuld weiter fassen als die Scham, zum anderen ist die Scham weiter erstreckt als die Schuld. Es wird nicht besser, wenn wir als vermittelnden Begriff „das Gewissen" einzuschieben versuchen, der die Brüche zwischen Schuldurteil, Schuldgefühl und Scham überwinden soll. Aber: Wir können ein schlechtes Gewissen haben, ohne uns zu schämen. Umgekehrt sagt jemand zu uns, wir sollten uns schämen – doch wir empfinden nichts dergleichen. Kurz: Es gelingt nicht, Scham und Schuld, die durchaus zusammenhängen können, strukturell oder genetisch miteinander zu verbinden.

Einer anderen Auffassung zufolge ist Scham ein Fundamentalgefühl, das mit der Nacktheit des Menschen zusammenhängt. Scham sei ein Gefühl peinlicher Entblößung. Nacktsein ist jedoch nicht automatisch beschämend. Es kann ersehnt, erwünscht, selbstverständlich oder neutralisiert sein und löst dann keine Scham aus. Darum ist Scham nicht ein „Fundamentalgefühl" des nackten Menschen. Weder schützt Kleidung vor Scham, noch muß Nacktheit beschämen.

Darum sagen andere Forscher: Scham wird in Situationen gelernt, welche Kulturen, in gänzlich verschiedenen Maßstäben, als beschämend bewerten. Ist Scham hier definiert als abhängige Variable von sozialen Situationen, so wird sie damit als Verhalten gedeutet. Dagegen läßt sich einwenden, daß die Scham zwar kulturell variiert, jedoch keine Kultur bekannt ist, die nicht Scham- und Peinlichkeitsgefühle kennt. Ferner gibt es in einer gegebenen Kultur keine zwingende Verbindung zwischen beschämender Situation und Scham. Es sind regelmäßige oder auch normative Bindungen zwischen Situationen und Scham auszumachen, immer jedoch gibt es Individuen oder Gruppen, für welche diese Bindungen unwirksam sind. Also müssen wir resümieren, daß es weder zwischen Nacktheit und Scham, noch zwischen beschämenden Situationen und dem aktuellen Selbstempfinden eine ontologisch oder sozial zwingende Verbindung gibt.

Oder: Jemand schämt sich in einer beschämenden Situation nicht, während aber sich andere „für ihn" schämen. Das wirft die Frage der Lokalisierung der Scham auf. Sie kann gerade „dort" nicht empfunden werden, wo sie zu erwarten wäre, während sie wiederum empfunden wird, wo sie nur „stellvertreten" wird. Wie aber ist das möglich – sich „für jemanden" schämen? Ist die Scham ein imaginäres Gefühl: ich an seiner Stelle „würde" mich schämen? Oder „versetze ich mich in den anderen" und empfinde die Scham „an seiner Stelle" – und doch bei mir? Oder schäme ich mich für den anderen, weil er sich nicht schämt, sozusagen für die „Lücke", die sich in seinem Nicht-Empfinden auftut? Ist also die Nicht-Scham des einen eine Peinlichkeit für den anderen? Oder ist Scham eine räumlich spürbare Atmosphäre, die sich beklemmend auch über diejenigen legt, wel-

che keinen Grund zur Scham haben, sie aber „mit"empfinden? Aber wenn es beschämende, räumliche Atmosphären gibt: Wie kommt es, daß man diese Beschämung empfinden kann, während man gleichzeitig z. B. heiter oder traurig sein mag, mithin in deutlicher Abhebung zur eigenen Gestimmtheit?

Offenbar gibt es zwischen Gefühlen und atmosphärischen Räumlichkeiten Beziehungen, die ebenfalls weder kulturell selbstverständlich noch phänomenologisch zwingend sind. Viele Forscher würden überhaupt die Beziehung zwischen Gefühlen und räumlichen Atmosphären als bloße Projektion abtun, zumindest für nicht analysierbar halten. So bemerken wir mancherlei Korrelationen zwischen Nacktheit, Kleidung, Entblößung, Scham, Situationen, Atmosphären, Normen. Doch hätten wir größte Mühe, diese Beziehungen in einen theoretischen Zusammenhang zu bringen. Dies wird auch nicht besser, wenn wir körperliche Indizes zum Ausgang wählen: etwa die Schamröte. Spontane Gesichtsrötungen müssen keineswegs Scham „anzeigen", während umgekehrt Scham empfunden und auch einem Beobachter erkennbar sein kann, ohne daß Schamröte auftritt. Wir könnten dies physiologisch verfeinern, etwa Herzschlag, Blutdruck, Hauttemperatur, Hirnstromverläufe messen – und würden doch immer nur hypothetisch sagen können, daß diese Datenmengen „Scham bedeuten". Am Körper eines anderen „abgelesen", wissen wir es nie genau. Doch wer sich schämt, spürt mit absoluter Gewißheit: „Ich schäme mich". Der Satz: „Er schämt sich" behält immer hermeneutische Unbestimmtheiten.

Daraus folgern wieder andere Forscher, daß die Scham, die empfunden wird, erschlossen werden muß von demjenigen her, der sie empfindet. Also wäre die Selbstwahrnehmung die Quelle der Erkenntnis. Doch was meint Selbstwahrnehmung? Ist damit die Introspektion gemeint, die Innensicht der Seele, die zwar im Modus der Zeit, nicht aber des Raumes gegeben ist? Ist Selbstreflexion gemeint? Oder Bewußtsein? Oder eigenleibliches Spüren, was heißen könnte: Dasjenige, was z. B. in heißen Wellen mich überflutet, mich zugleich beklemmend zusammenziehen läßt und einen Impuls „Weg von hier!" auslöst, indem ich das „Hier-da-Sein" in heißer Qual empfinde: Ist dieses lodernde und peinliche Gegenwärtigsein im Leib Scham? Wir bemerken, daß die Quellen, die für die „Selbstwahrnehmung" genannt wurden, außerordentlich voraussetzungsreich sind (die ganze Philosophiegeschichte hängt daran). Es ist mithin auch hier umstritten, was als authentischer Zugang zur Erkenntnis der Gefühle gelten darf.

Diese Annäherung rät zur Vorsicht: Jeder Satz, der über Gefühle gesagt wird, ist von Traditionen getragen, aber auch belastet, und in jedem Fall strittig. Ich ziehe daraus den Schluß, daß es im folgenden nicht um eine Vorstellung eines Tableaus von Gefühlstypen, nicht um die Analyse einzelner Gefühle, auch nicht um das Referat vorhandener Forschungsansätze gehen kann. Vielmehr werden in allen Abschnitten die theoretischen und historischen Probleme reflektiert, die sich hinsichtlich der Erkenntnis von Gefühlen stellen. Dabei wird nicht der Weg eines bloßen Dokumentierens gegangen, sondern es werden zunehmend die Richtungen dargestellt, in denen mir die Erforschung von Gefühlen als sinnvoll erscheint.

Unklare Forschungslage und tradierte Vorurteile

Affekte, Gefühle, Antriebe, Regungen, Stimmungen, Leidenschaften, Emotionen, seelische Motive, Empfindungen, psychische Prozesse – schon das Begriffsdilemma ist erheblich und in der Forschung wird allenthalben „die Konturlosigkeit des Gegenstandsgebietes Emotionen" ausgemacht (Gerhards 1988, S. 9; Traxel 1983; Debus 1988, S. 97 f.; Nahlowsky 1863, S. 1). Mit Gefühlen beschäftigen sich viele Wissenschaften, wie die Psychologie, besonders die Emotionspsychologie, die Psychoanalyse, die Anthropologie in pragmatischer, empirischer wie historischer Absicht, die Philosophie, die Phänomenologie, die Psychiatrie, aber auch Wissenschaften, deren Gegenstände enge Beziehungen zu emotionalen Prozessen aufweisen, wie die Literatur-, Theater-, Musik- und Kunstwissenschaften, neuerdings auch die Medienwissenschaft, insbesondere, wenn es um Wirkungsforschung geht, selbstverständlich aber auch die Ethnologie, zu deren älteren Forschungszweigen die „Vergleichende Völkerpsychologie" gehörte; ferner die Linguistik, wenn sie sich der psychischen Dimension der Sprache (Psycholinguistik) oder dem Gefühlswortschatz und seinem historischen Wandel in den verschiedenen Sprachen zuwendet (historische Semantik); nicht zuletzt die historische Verhaltensforschung und Mentalitätsgeschichte, die Religionswissenschaft, die Soziologie usw. Es ist sicher, daß all diese Wissenschaften, wenn sie von Emotionen reden, nicht dasselbe meinen. Notwendig wären daher Untersuchungen zur historischen Semantik, zur Begriffsgeschichte und zur Phänomenologie der Gefühle, um ein gemeinsames Fundament von Kriterien, Terminologien und Axiomen zu legen, welche das disziplinär zersplitterte Feld integrieren könnten. Es ist unwahrscheinlich, daß dies gelingt.

Die wohl einzige systematisch durchgeführte Phänomenologie der Gefühle und angrenzender Phänomene, wie sie Hermann Schmitz vorgelegt hat (1965, 1969, 1992), bietet sich zwar als Grundlage an, zumal sie auch im Feld der historischen Semantik wichtige Studien enthält – besonders für den kulturgeschichtlich grundlegenden anthropologischen Bruch in der Antike. Doch gerade diese klare und umfassende, keinerlei emotionale Regung ausschließende Phänomenologie stellt eine minderheitliche Position dar, deren Anerkennung zwar langsam wächst, aber vorläufig wenig Chancen hat, die Basis einzelwissenschaftlicher und interdisziplinärer Ansätze zur Gefühls-Forschung zu werden. Emotionspsychologische Standardwerke wie die von Euler/Mandl (1983), Ulich (1982/89) und Ekkensberger/Lantermann (1985) oder die emotionssoziologischen Arbeiten z. B. von Gerhards (1988) und Luhmann (1982) haben die Untersuchungen von Schmitz nicht einmal bibliographisch erfaßt. Die Emotionspsychologie selbst – für den angloamerikanischen wie deutschsprachigen Bereich ist Izard (zuerst 1977) grundlegend geworden – kann zu einer Integration der unterschiedlichen humanwissenschaftlichen Ansätze wenig beitragen, weil ihr die Einsicht in die historische Genese von Gefühlen fehlt. Sie behandelt Gefühle nur funktional im Kontext von Interaktion, Kommunikation und Kognition unter zumeist behaviouristischen, lern- und motivationstheoretischen, im besten Fall handlungstheoretischen Perspektiven, im allgemeinen unter Bedingungen experimentell-analytischer Beobachtung und Skalierung.

Unabhängig von dem empirisch-analytischen Erkenntnisgewinn, den die Emotionspsychologie im einzelnen bietet, und ihres nicht unumstrittenen klinisch-therapeutischen Effekts entgehen ihr vier der wichtigsten Erkenntnisquellen für das

Verständnis von Gefühlen: die Kultur- und Zivilisationsgeschichte (Elias 1976; Delumeau 1989; zur Lippe 1974; Muchembled 1990; Lambrecht 1994), die historisch-semantischen, literarischen und imagologischen Dimensionen von Gefühlen (Klibansky/Panofsky/Saxl 1990; Mog 1976; Schings 1977; Begemann 1987; Jäger 1988; Wegmann 1988), die Geschichte des Unbewußten und damit die gesamte Psychoanalyse (Ellenberger 1973; Wurmser 1990) und das Gewahrwerden der Gefühle am eigenen Leibe (Schmitz 1965-1992; Sartre 1991; Tellenbach 1968; Zur Lippe 1987; G. Böhme 1984; Hauskeller 1995).

Das Vorherrschen der Auffassung, wonach Gefühle in irgendeinem Inneren des Menschen ablaufen und „außen" am kommunikativen Verhalten beobachtbar sind, hat mehr als wissenschaftsinterne Gründe. In den westlichen Kulturen ist es eine 2500 Jahre alte Überzeugung, daß Gefühle einen raumlosen Ort haben, nämlich die Seele. Sie soll der immaterielle Quell der Gefühle sein – im Bruch einerseits zu den materiellen Vorgängen des Körpers, dessen appetitive Regungen sich handgreiflich äußern, andererseits zum Geist, dessen zwar ebenfalls immatierelle Tätigkeiten, die Kognitionen, in doppelter Unabhängigkeit zu Körper wie Seele erfolgen, dafür aber des Zugangs zum „Leben" ermangeln. Trotz ihrer pneumatischen Ungreifbarkeit soll gerade die Seele, die fühlt, einen privilegierten Zugang zum Leben haben. Denn, wie die Alten sagten, sie sei der Sitz der *vis vitalis*; was nichts anderes sagt als z. B. noch Agnes Heller (1980) und nach ihr viele Emotionspsychologen, die ebenso abstrakt wie unpräzis formulieren, daß Gefühle – also das Seelische – die Kraft seien, die uns involvierten, also „ins Leben verwikkeln".

Die Anthropologie des 18. Jahrhunderts (Schings 1994), die sich noch in scharfer Auseinandersetzung zum Cartesianismus zu bilden hatte, wußte genauer als viele heutige Wissenschaftler, welches Problem man mit einem solchen immaterialistisch gefaßten Seelen-Begriff einhandelte: nämlich dasjenige des *commercium mentis et corporis* (wenn wir hier *mens* als Geist und Seele umfassenden Ausdruck nehmen dürfen). Der Mensch war Bürger zweier Welten – und er ist es, achtet man auf die stillschweigenden philosophischen Implikate der konstruktivistischen oder kognitivistischen Emotionspsychologien, noch immer. Wie kommen Gefühle aus der Enklave der Seele „heraus" – wenn sie zwar in ihr entspringen und ablaufen, doch aber leiblich sich „ausdrücken", auf andere „gerichtet" und „übertragen" oder gar auf beliebige Objekte „projiziert" werden sollen? Und wie kommen Gefühle in die Seele „hinein" – wenn Gefühle lebensgeschichtlich erworben, in materiell-sozialen Situationen gelernt, in Institutionen programmiert und fabriziert, und dennoch irgendwie „introjiziert" und dabei von geprägten Formen zu einem individuellen Fühlen des unverwechselbaren Ich transformiert werden sollen?

Kurz: Man hat das alte Problem des Hiatus vom (materiell-raumhaften) „Außen" und (immateriell-raumlosen) „Innen" geerbt mit einer unbestimmten, aber prinzipiellen Grenze dazwischen, mit kleinem Grenzverkehr und geregeltem Austausch. Diese Dynamik von Innen und Außen wird mit Begriffen wie „Ausdruck", „Introjektion", „Projektion" u. a. belegt, auch mit Befestigungs- und Kontrollorganen besetzt („Zensur", „Abwehr", „Aus-" und „Abgrenzung") oder wiederum „übersetzt", indem zwischen Innen und Außen ein Drittes, nämlich die Zeichen, vermitteln, Zeichen des Somatischen (z. B. physio- und pathognomische) oder des Sprachlichen. Man muß notwendigerweise Theorien einer in entgegengesetzte Richtungen verlaufenden Somatisierung erfinden, weil, wie es scheint, seelische

Prozesse sich „verkörpern" oder, umgekehrt, Strukturen oder Handlungen der materiellen Welt „einverleibt" und dadurch seelisch „traumatisierend" werden können (Putscher 1973; Jüttemann 1986; Jüttemann/Sonntag/Wulf 1991).

Das Commercium-Problem hat, seit man es erkannte – bei Platon zuerst und dann seit Descartes (1960) – eine Reihe von „Übersetzungs"-Wissenschaften auf den Plan gerufen. Sie alle zehren von der ebenso zweifelhaften wie wundertätigen Voraussetzung, daß Zustände auf unterschiedlichen Ebenen, der Seele und des Körpers, ineinander übersetzt werden können. Anderenfalls ginge – was zu vermeiden die zweite Voraussetzung aller Emotionspsychologien ist – ein irreparabler Riß durch den Menschen. Im ersten Schritt konstruiert man eine „dualistische Anthropologie", wie Schmitz die Konzepte von Leib und Seele in platonisch-cartesianischer Folge charakterisiert, und im zweiten soll dieser Dualismus durch Übersetzungstechniken wieder gemildert werden: es ist das paradoxe Unterfangen, daß der zerrissene Mensch doch ein ganzer sein soll. Dieser Widerspruch prägte sich einer Reihe von Wissenschaften auf, deren Wurzeln durchweg im 18. Jahrhundert liegen: die Semiotik der Seele und des Körpers (H. Böhme 1988; Herzog 1991; Posner 1994); die Hermeneutik des Ausdrucks; die Zeichenlesekunst von der Zeremonialwissenschaft bis zur Kriminalistik; die Physiognomik nicht erst seit Lavaters Zeiten (Physiognomische Fragmente, 4. Bde., 1775-78), sondern seit der Antike (Gray 1991; Shookmann 1993; Saltzwedel 1993; Borrmann 1994; Schmölders 1995); die spätere Ausdruckspsychologie, wie sie mit Charles Darwin (1986) auf die Bahn kam; die Psychosomatik, die semiotische Medizin; die Theorien der symbolischen Formen, aber auch die konstruktivistischen Ansätze, für welche die Einkörperung und Entkörperung von sozialen, psychischen, symbolischen oder kognitiven Strukturen entscheidend ist. Besonders eindrucksvoll ist der Fall der Psychoanalyse, die im Bewußtsein praktiziert, sie selbst sei die dritte der von Freud (1982, Bd. I, S. 283 f.) aufgezählten großen narzißtischen Kränkungen (nach dem kopernikanischen und darwinistischen Schock), während sie doch ihre eigene Kränkung noch nicht verstanden hat, daß es die „Seele", welche sie voraussetzt, gar nicht gibt. All diese Wissenschaften stehen im Bann des anthropologischen Dualismus und sind, ob sie wollen oder nicht, „hermeneutisch" in dem Sinn, daß sie Theorien der Übersetzung von Körperlichem und Seelischen und *vice versa* darstellen.

Wie, wenn es gar nichts zu übersetzen gäbe? Wenn Seele und Leib, Bedeutung und Zeichen, Innen und Außen sich überhaupt nicht als zwei Imperien am Menschen zeigten, die miteinander mühselig durch Begriffs-Diplomatie in Beziehung und Austausch gebracht werden müßten? Wenn dieser Dualismus ein historisches Konstrukt wäre, dessen kulturelle Selbstverständlichkeit erklärt und überwunden werden kann? Wenn dadurch ein Abschied von einer jahrtausendelangen Tradition möglich würde, der als Befreiung und Chance zu einer neuen Kultur des Erlebens und Wahrnehmens von Leib und Gefühlen genommen werden sollte?

Anthropologischer Dualismus und Entkörperung der Gefühle

Es gibt historische Gründe für die Erfindung des Seeleninnenraums, der uns zur zweiten Natur geworden zu sein scheint. Diese Gründe hat H. Schmitz (1965, S. 365-504; 1969, S. 403-520) durch umfangreiche Analysen der semantischen Felder gefühlsbezogener Ausdrücke erläutert. Er hat deutlich gemacht, daß im Zeit-

alter der großen Tragiker und ersten Philosophen die griechische Kultur eine entscheidende, historisch weitreichende Umcodierung im Verständnis der Gefühle vorgenommen hat. In der homerischen Zeit und teilweise noch bei den Tragikern herrschte folgende Vorstellung: Alle Gefühle waren leiblich; sie wiesen differenzierte räumliche Formen und Richtungen auf (wodurch sie sich unterschieden als Zorn, Mut, Angst, Eros etc.); sie wurden als Mächte verstanden, die den Fühlenden unwiderstehlich ergreifen und durchwirken (weswegen der Fühlende den Gefühlen gegenüber in eine eigentümlich exzentrische und passive Position geriet). Schließlich stellten das Dämonische, Numinose und Theurgische eben diese Gefühlsmächte dar. Es gab keine Interiorisierung von Gefühlen, kein Seelengehäuse mit eigenem autonomen Haushalt. In dieser Auffassung sieht Schmitz eine Erfahrung und ein Verständnis von Gefühlen aufgehoben, wie sie den phänomenologischen Befunden weitgehend entsprächen.

Mit der ersten, griechischen Aufklärung ist indessen ein Umschwung zu beobachten: Immer mehr kommt es auf die Handhabbarkeit der Gefühle an, darauf, daß man Gefühle zwar hat, aber beherrscht, daß Instanzen im Ich aufgebaut werden, welche Abstände zu den Gefühlsmächten markieren und Zonen der Besonnenheit und Ermächtigung bilden. Abgezielt wurde jetzt darauf, daß jene Preisgabe an Gefühlen, die nicht etwa nur die Schwachen, sondern auch die Helden kennzeichnete, gebrochen wird zugunsten eine Art Einhegung und Hortung. Es ging also darum, jene porösen Ich-Strukturen zu schließen und zu befestigen, die den Menschen sonst dem Gewoge der Weltkräfte (wozu die Gefühlsmächte ebenso gehörten wie Kräfte der Natur) auslieferten und zum offenen Schauplatz der Gefühlsereignisse machten. Das war die strategische Funktion zur Erfindung der Seele: Sie wurde der absolute (also der aus der Welt herausgenommene) Raum, in welchen die Gefühle implantiert wurden, mittels Verinnerlichung oder Introjektion. Der Gewinn war außerordentlich und kulturprägend bis heute: Die Macht der Gefühle wurde entmythologisiert; sie wurden zu seelischen Regungen verinnerlicht, die Seele selbst aber – umso mehr die Vernunft – wurde prinzipiell autonom und folglich dazu aufgerufen, die Regie für die Gefühle zu übernehmen. Personalität wurde erzeugt und ermächtigt, die Zügel des Seelenwagens – wie Platon die Seelenkräfte in ein dynamisches Bild faßte (Phaidros, 246a-d, 253c-54e) – zu ergreifen, um das Mitgerissensein durch Gefühle zu kappen. So wurde die Macht der Gefühle und der leiblichen Regungen gebrochen; sie wurden angeeignet und dem autonomen Reich der Seele eingemeindet. Sie wurden damit sozialisierbar und zivilisiert. Das Drei-Schichten-Modell war geboren: Leib – Seele – Geist mit einem scharfen Schnitt zwischen Leib einerseits und Seele/Geist andererseits.

Dieser historisch gewaltige Gewinn an Autonomie und Distanzierungsfähigkeit hatte ein falsches Verständnis der Gefühle, deren Räumlichkeit in der Introjektion verdeckt wurde, zur Kehrseite. Und zudem wurde eine Hierarchisierung errichtet, in der das Leibliche als das Niedrige galt, dessen widerborstige Macht zu brechen war. Das Christentum bedurfte dieser Hierarchisierung und verschärfte sie, um daraus die Zwei-Welten-Lehre (spätestens mit Augustins „De civitate dei", 1914, S. 413-427) zu entwickeln und eine theologische Handhabe zur Beherrschung des Fleisches und der Leidenschaften zu gewinnen. Die säkulare Moral der Neuzeit wurde zur Erbin der Theologie: Als Medium der Universalisierung des Willens hatte fortan die Moral die Stillstellung der Macht der Gefühle zur Voraussetzung. Beide, christliche Theologie und säkulare Moral, verdanken

sich antiken Philosophien über den Aufbau des Menschen. Platon hatte zuerst Gefühle zu Stimmen im inneren Gespräch der Seele mit sich selbst erklärt (Platon, Sophistes, 263e). Sie wurden damit zu Elementen der *dianoia* in moralischen Diskursen, zu Signifikanten des Bewußtseins. Dieses war die Reflexionsbühne, auf der die zu Maximen verwandelten Gefühle vor den Schranken des „inneren Gerichtshofes" (= Gewissen) sich zu legitimieren und dem Spruch der richtenden Vernunft zu unterwerfen hatten – so brachte Kant die inneren Dynamiken des aufgeklärten Subjekts in ein anschauliches Bild. Indem Kant den Menschen ein „doppeltes Selbst", eine „zweifache Persönlichkeit" zuschrieb (Metaphysik der Sitten, A 39), wiederholte er in juridischer Sprache die uralte Entscheidung aus dem 6. und 5. vorchristlichen Jahrhundert. Es ist seither ein Zeichen (männlicher) Stärke und ein Zeichen von Kultiviertheit, Gefühle temperieren zu können, sie den Strategien des handelnden Ich zu unterwerfen oder in diese zu integrieren. Während es als weiblich und schwach, als barbarisch (vulgär, bäurisch, proletarisch) oder gar sündig, jedenfalls als unmoralisch galt, seinen Gefühlen zu „unterliegen".

Ein weiterer Grund für die Entkörperung der Gefühle und deren Verseelung war, daß – in vielen Kulturen – die Seele im Dienst der Todesabwehr stand. Ihre Raumlosigkeit erlaubte den Gedanken, daß sie – im Moment des Todes – sich vom Körper trennen und in die Unsterblichkeit eingehen könne (auch dies findet man schon bei Platon: z. B. Phaidros, 245c ff.). Man kennt die mittelalterlichen Bilder, auf denen Sterbenden ein hauchförmiges Seelenmenschlein aus dem Mund entflieht: So hauchte man das Leben aus, um doch gerettet zu werden. Es ist eine bittere Zumutung, daß wir leben, solange wir leiblich sind und fühlen, und daß alle Gefühlshauche an diesen einen Leib hier und jetzt gebunden sind und mit diesem vergehen. Daraus schöpfte Epikur den antiphobischen Trost, daß uns der Tod nichts angehe, weil er, solange wir fühlten, abwesend sei, und wenn er anwesend wäre, wir nicht mehr fühlten (Epikur, 2. Lehrsatz). Das feinstoffliche (gr.) *pneuma*, die (gr.) *psyche*, die (lat.) *anima* und *spiritus*, der (hebr.) *ruach*, der Lebenshauch sind etymologisch noch mit der älteren Auffassung der leiblich spürbaren Wind- und Wetterhaftigkeit der Gefühle (s. u.) verbunden, wurden aber im Zuge der Todesabwehr, der Introjektion und der Spiritualisierung der Seele entkörpert und ihres Windcharakters beraubt. Das deutsche Wort „Seele" geht auf „seola", „saivs", „saiwala" zurück, was vermutlich fälschlich als „See" gedeutet und von Grimm vorbehaltlich (Wörterbuch XV, S. 2851 ff.) als wogende und flutende Kraft gefaßt wurde: Immerhin ist darin die Spur lesbar, wonach Gefühle durchwirkende räumliche Mächte sind, nicht innerseelische Qualitäten. Das entspricht der Windnatur der griechisch-lateinisch-hebräischen Wortstämme für Seele.

Von der ersten, griechischen Aufklärung sind zwei Erbstücke geblieben, die Leitlinien der folgenden Darstellung sind: Dies ist zum einen die Frage, die mit der Verdeckung der Räumlichkeit der Gefühle zusammenhängt und bis heute zum Mißverstehen der Gefühle geführt hat (dies berührt die „Kultur der Gefühle"); und es ist zum anderen der Punkt der Introjektion der Gefühle, von wo aus die Geschichte ihrer Zivilisierung zu betrachten ist (dies betrifft die „Moralisierung der Gefühle").

Gegenströmungen: leibliche Fundierung der Gefühle

Der junge Johann Gottfried Herder beschäftigte sich, in reger Auseinandersetzung mit älterem und neuestem Schrifttum philosophischer, theologischer und medizinischer Provenienz, mit einer (nachgelassenen) „Philosophie des Gefühls überhaupt" (Herder 1960, S. 282), worin sich der berühmte Doppelausruf findet: „Ich fühle mich! Ich bin!" (Herder 1960, S. 287; 1994, S. 236). Dies ist der sensualistische Einspruch gegen das aus dem Denken erschlossene Sein des Descartes im „Cogito ergo sum" (1960, II. Meditation). Dieser Indirektheit des Daseins wird jenes unmittelbare Gefühl entgegengehalten, mit dem instantiell sich das Dasein gewiß wird. Die Parataxe der beiden Ausrufe ist dieser unlöslichen Synchronizität von Fühlen und Sein geschuldet, die bei Descartes, im Zeichen der Entfremdung vom Leibe, durch die Hypotaxe sequentiell verzerrt und auf die falsche Ebene verschoben wird: Für das Denken ist das Dasein immer nur ein Referent. Tatsächlich handelt es sich um mehr als um den historischen Gegensatz zwischen Cartesianern und Sensualisten, nämlich um die Wiederauflage des Gegensatzes, den Platon im Verhältnis zu den Vorsokratikern eröffnet hat und den die epikureische Philosophie wiederum (auch in späteren kryptischen Überlieferungen der Renaissance und des 17./18. Jahrhunderts) gegen die platonisch-parmenideische Linie der Identifikation von Sein und Denken kehrte.

Was aber meint Herder mit „Fühlen"? Er meint nicht Gefühle im Sinne der Emotionspsychologie, sondern sinnliches Spüren. Daher gilt: „Die Welt eines Fühlenden ist blos (sic!) eine Welt der unmittelbaren Gegenwart" (Herder 1994, S. 236). Noch näher kommen wir dem Herderschen Verständnis, wenn wir realisieren, daß Herder damit ein Spüren des Daseins meint, das weder über das Denken, noch über den Königssinn des Auges erfolgt. Herder spricht in Anknüpfung an die seinerzeit verbreitete anthropologische Diskussion über Blindgeborene (zuerst Locke 1981, Bd. 1, S. 162 f.; zentral: Diderot 1984, Bd. 1, S. 51-110; Davis 1960; Utz 1990, S. 19 ff.). Der Doppel-Ausruf ist der eines Blinden, der gleichwohl voll und ganz seines Daseins inne ist. Er ist dies, weil „Fühlen" für Herder das „Spüren" und „Tasten" von Substanzen meint, es also um den Sinn geht, der – im Gegensatz zum Auge – die Körper in ihrer Körperlichkeit erschließt. Herder ist, wie in seiner späteren Schrift „Plastik" (1768-70), hier schon auf den pygmalionischen Effekt aus: die Frage, wodurch die animierte Statue sich ihrer selbst spürend inne und gewiß wird, wodurch sie also lebt (Mülder-Bach 1994). „Ich fühle mich! Ich bin!" – das meint: Das Sein ist selbstevident im eigenleiblichen Spüren „da", „hier", „jetzt", „dieses", „ich". Herder meint genau diese fünf Momente, die Schmitz als die im eigenleiblichen Spüren eröffnete Gegenwart phänomenologisch analysiert hat (1964, S. 207-32).

Von hier aus eröffnet sich ein anderer Weg zum Verständnis von „Gefühl". Aufschlußreich ist dabei die semantische Nähe von „Gefühl" und „Tasten" („Spüren"). Es ist davon auszugehen, daß ältere Sprachstufen im Wortfeld „Fühlen" als Indizes von historischen Auffassungen über Gefühle zu verstehen sind. Wenn dies so ist, dann gilt für den Zeitraum, in welchem das Wort Gefühl sich im Deutschen durchsetzt (17. u. 18. Jahrhundert) folgendes: Das „Gefühl" war zunächst noch nicht von der seit der Epoche der „Empfindsamkeit" herrschenden Strategie der Psychologisierung leiblicher Phänomene erfaßt, sondern wurde im Sinne von lat. *sensus* und *tactus* verstanden, als sinnliches Empfindungsvermögen und Berührung. Auch „Sentiment" oder „Sensibilität" wahren ihre leibliche Her-

kunft aus lat. *sentire/sensus* noch bis ins 18. Jahrhundert. Nicht nur bei Herder, sondern bei vielen Literaten und Gelehrten finden sich Zeugnisse, wonach das Taktile zum Modell für Fühlen überhaupt und für Empfindungen auch der übrigen Sinne genommen wurde. Wenn Voltaire von den tastenden „Händen der Erfahrung" spricht, so meint er damit sinnliche Erfahrung überhaupt (Utz 1990, S. 20). Alle Gefühle sind ein Berührtwerden oder Ertasten. „Zedlers Universal-Lexicon" (1735, Bd. 9, Sp. 2225 ff.) behandelt im Artikel über „Fühlen, Gefühl" überhaupt keine seelischen Emotionen im heutigen Sinn, sondern ausschließlich den „über den ganzen Leib" ausgebreiteten Sinn des Selbstgefühls sowie die Wahrnehmungen der fünf Sinne, wobei auch hier der Tastsinn führend ist: Alle Wahrnehmungen sind Kontaktwahrnehmungen. Wenn Herder sagt: „dieses zarte Gefühl der Hände ist in seinem (= des Menschen) Körper verbreitet" (Herder 1989, S. 137), so interpretiert er, ganz auf dieser Linie, den *sensus communis*, das sogenannte Gemeingefühl, das phänomenologisch als das eigenleibliche Spüren zu verstehen ist, ebenfalls im Modell des Tastsinns. Der *sensus communis* ist die „unmittelbare Gegenwart" des sich selbst leiblich Gewahr-Seins, worin Fühlen und Dasein konvergieren; er ist noch nicht der „Gemeinsinn", der im Individuum die lebhaft gespürte Zugehörigkeit zu einer politischen oder sozialen Gemeinschaft anzeigt oder eine Kultur der geistvollen Geselligkeit meint, wie bei Shaftesbury (1990, S. 321 ff.).

Im allgemeinen wurde Gefühl körperlich, Empfindung eher geistig konnotiert, wobei nach 1750 eine Konfundierung beider Ausdrücke beginnt, so daß mal Gefühl, mal Empfindung für sensorische oder psychische Empfänglichkeit benutzt werden konnte. Die Herkunft des Wortes Gefühl aus dem eigenleiblichen Spüren aber wahrt den Zusammenhang von Gefühlen mit dem Leiblichen auch dann noch, wenn Gefühle zunehmend als seelisches Erlebnis verstanden wurden. „Seelisch" waren eher die inneren Repräsentanten (die „Vorstellungen") der leiblichen Gefühle, während heute das Verhältnis umgekehrt ist: „Emotionen" sind primär innere (seelische) Abläufe, die von körperlichen Symptomen (wie Herzklopfen, Schamröte, weiche Knie) „begleitet" werden. Beides zusammen, die seelisch-körperlichen Emotionsabläufe werden behaviouristisch oder handlungstheoretisch als „Verhalten" oder „Interaktion" verstanden, wodurch der Konnex von Gefühl und Leiblichkeit endgültig zerrissen ist. Dabei ist die Grundbedeutung von „Emotion", das von lat. *motus*, *motio* herrührt und auch hier vor allem körperliche Bewegung meint, verlassen.

Die Psychologisierung und Moralisierung (im Sinne von Pragmatik) der Gefühle wird im 18. Jahrhundert vorbereitet, das – ebenso wie das 6. und 5. vorchristliche Jahrhundert – einen entscheidenden Einschnitt in der Geschichte des Leibes und der Gefühle darstellt. Empfindsamkeit, Sturm und Drang, Klassik und Romantik treiben literatursprachlich die Differenzierung und Verseelung der Gefühle voran. Dabei ist entscheidend, daß Gefühle als – positiver wie negativer – Ausweis der individuellen Besonderheit und Authentizität gelten: Dadurch werden sämtliche Gefühle einem Ich zugerechnet. Das Ich wird für seine Gefühle zuständig und verantwortlich und muß notwendigerweise Kompetenzen entwickeln, wie es zu einer reflexiven Distanzierung der Gefühle, zu ihrer Temperierung und normativen Stilisierung gelangen kann. Symptomatisch dafür ist die gesamteuropäische Karriere, welche die zuerst von Shaftesbury (1990, S. 5 ff., S. 41 ff.) und Hutcheson (1986, S. 17 ff.) erfundenen *moral senses/feelings*, die moralischen Gefühle im 18. Jahrhundert durchlaufen. Im Spannungsverhältnis von Begehrungen

und Gefühlen einerseits und dem moralisch Gebotenen andererseits galt es, in der Sphäre der Gefühle selbst solche Empfindungen auszuzeichnen, welche „von sich aus" eine „Neigung" zur Erfüllung moralischer Pflichten aufweisen. Gesellschaftlicher Takt, Anstandsgefühl, Mitleid, mitmenschliche Gefühle, Pflichtgefühle, besonders das Gewissen als „innere Stimme" der Moral im „Reich der Sinne" – diese neuen Gefühltstypen markieren eine sittliche Stilisierung des zuvor weitgehend moralfreien und überpersönlichen Bereichs der Gefühle. Moralisierung und Psychologisierung wurden von protestantischen Bewegungen (wie dem Pietismus), von der Literatur, den moralischen Wochenschriften und der Philosophie vorangetrieben. Bekanntlich hat Kant mit der „Achtung" vor dem Sittengesetz sogar die Konstruktion eines vernunftgewirkten, transzendentalen Gefühls gewagt (Kritik d. prakt. Vernunft 1787, A 131-36: „moralisches Gefühl"). Der Prozeß der Verbürgerlichung der Gesellschaft hatte zwei Fronten: die Durchsetzung der Rechtsförmigkeit sozialer und staatlicher Handlungen einerseits, und die Zivilisierung, d. h. die moralische Stilisierung der Gefühle andererseits (mit dem Zentrum im Gefühlshaushalt der Familie). Über beides stellt sich der neue Typ von Sozialordnung her.

Probleme sozialer und historischer Differenzierung der Gefühlskultur

Aus den historischen Befunden über die Verdeckung und Verdrängung des Leibes und der Gefühle läßt sich indirekt erschließen, als was sie primär zu verstehen sind: Gefühle sind die Tonarten des eigenleiblichen Spürens; man wird ihrer gewahr im unmittelbaren Betroffensein. Gefühle erschließen sich in der Subjektivität. Das setzt nicht den neuzeitlichen Subjekt-Begriff voraus, sondern ist der Begriff davon, daß Gefühle immer und überall von einer/m direkt Betroffenen, jeweilig und spezifisch, gespürt werden müssen. Dies gilt für alle historischen Zeiten, schließt jedoch historische Prägungen und Stile der Gefühle nicht aus. Um den historischen Wandel von Gefühlen und ihres Erlebens zu verstehen, ist man auf Zeugnisse angewiesen, welche lesbar sind als die Spuren dieses am eigenen Leib Gewahrwerdens von Gefühlen. Dabei ist die historische Anthropologie der Gefühle nicht auf schriftliche Quellen des Gefühlslebens vergangener Kulturen eingeschränkt, sondern sie stützt sich auch, sofern der Bezug auf das Spüren am eigenen Leib gewahrt bleibt, auf Musik, Bilder, Filme, Architekturen, Landschaften, selbst auf Dinge und Geräte. Die prinzipielle Subjektivität des Fühlenden heißt nicht, daß Gefühle selbst subjektiv seien. Es war so und wird wohl auch so bleiben, daß es nur ein begrenztes Set von Gefühlstypen gibt, doch in unendlichen Varianten werden sie erlebt, versprachlicht, ausgedrückt, dargestellt. So sind Gefühle einerseits radikal individuell, einzig und unaustauschbar und andererseits sind sie kulturell geprägt, allgemein verbindlich sozialisiert, sprachlich, symbolisch, medial sowie interaktiv und kommunikativ stilisiert oder programmiert, chemisch oder physikalisch erzeugt.

Das verbreitete Mißverständnis, daß Gefühle „seelisch" seien, widerspricht dem Befund, daß Gefühle räumliche, in sich gegliederte und analysierbare Atmosphären sind, die freilich in Abhängigkeit zu den herrschenden kulturellen Deutungsmustern historisch verschiedene Auslegungen erfahren: als Götter, auratische Strahlungen, mächtige, nicht lokalisierte Einflüsse, Stimmungen von Dingen, Räumen und Landschaften, Tonfolgen, Bildern. Gefühle sind, wiewohl subjektiv

gespürt, durchaus objektiv. Dies wird exemplarisch deutlich daran, daß man, selbst in trister Stimmung, einen Raum mit geselliger Runde betritt, in dem man sogleich eine heitere Atmosphäre spürt, ohne selbst unbedingt heiter zu sein oder zu werden. Gefühle sind Atmosphären, die dem Ich entgegentreten, geradezu entgegenschlagen, von denen es angesogen, überwältigt, niedergeschlagen, bedrückt, mitgerissen, emporgehoben, angesteckt, durchdrungen, überströmt u. ä. wird. Darin drückt sich die Mächtigkeit von Gefühlsatmosphären aus, was hier ihre vom Ich unabhängige Objektivität genannt wird.

Der zweite Grund, warum Gefühle wohl subjektiv gespürt werden müssen, ohne selbst notwendig subjektiv zu sein, ist an ihrer transpersonalen Verkettung oder Kontextualisierung abzulesen. Gefühle sind überwiegend regelhaft: Wir erwarten, daß jemand, der sein Examen glanzvoll bestanden hat, sich freut; daß jemand, dessen Mutter gestorben ist, nicht fröhlich herumwitzelt etc. Es gibt innerhalb eines homogenen kulturellen Feldes positive und negative Korrelationen zwischen sozialen Situationen und wahrscheinlichen bzw. angemessenen und unangemessenen Gefühlen. Besteht diese Homogenität nicht, kommt es zu Divergenzen. In derselben Situation, bezogen auf denselben Sachverhalt, mag ein Deutscher fröhlich auflachen, während ein Araber beschämt schweigt. Derartige Divergenzen sind auch innerhalb derselben Kultur regelmäßig der Fall: Was für ein Kind Anlaß ist, todtraurig zu werden, amüsiert einen Erwachsenen; oder die Angst und der (erhabene) Schauer, die im 18. Jahrhundert im Wald oder auf einem Alpengipfel empfunden wurden, sind uns heute fremd und müssen erst durch hermeneutische Prozeduren nahegebracht werden. Das heißt: Sowohl im diachronen (biographischen, historischen) Längs- und im synchronen (intra- wie interkulturellen) Querschnitt wie auch in der sozialen Vertikale (Schichtenzugehörigkeit) und regionalen Horizontale (z. B. Land/Stadt) werden Regeln und Stile des Gefühlslebens ausgebildet – abgesehen davon, daß jede Einzelsituation von den daran Beteiligten emotional verschieden getönt gespürt wird. Diese außerordentliche Varianz und „Flüssigkeit" der Gefühle führt dazu, daß man sie für „bloß" subjektiv hält, eine Meinung, die besonders im Alltagsverständnis verbreitet ist. Doch wird dies auch von Wissenschaftlern vorausgesetzt, die die Erforschung von Gefühlen auf „beobachtbares Verhalten" beschränken und an Laborsituationen annähern.

Das führt zu neuen Mißverständnissen. Das grundlegendste ist dabei die Voraussetzung, daß man über Gefühle wissenschaftlich nur in Er/Sie-Perspektive (er oder sie ist traurig, heiter...) oder in Es-Perspektive forschen könne (in der Situation xy ist regelhaft das Gefühl Trauer oder Heiterkeit zu erwarten bzw. angemessen/unangemessen). Wissenschaftler haben ein eigenartiges Mißtrauen gegen die einzige Form, in der Gefühle präsent werden: das strikt ich-bezogene Spüren. Dieses Spüren differenziert sich nach zwei Typen aus: „ich bin traurig" oder „ich spüre die traurige Atmosphäre rings um mich" (ohne selbst notwendig traurig zu sein). Geht man nicht von dieser strikten Ich-Tonigkeit aus, wird die wichtigste Erkenntnisquelle für Gefühle verstellt, nämlich das präsentische Gewahrwerden. Dieses allerdings gilt der psychologischen oder handlungsorientierten Forschung als nicht wissenschaftsfähig. Die Folge ist: Man erforscht nicht Gefühle, sondern deren Dispositionen und Dramaturgien sowie begleitende, beobachtbare „Anzeichen". Stillschweigend werden dabei Gefühle zu einer Art *black box*, deren In- und Output als objektivierbar und somit wissenschaftsfähig erscheint. Man bemerkt nicht, daß damit die Metaphysik der unsichtbaren Seele und die unlösba-

ren Dilemmata der Ausdruckspsychologie fortgeschleppt werden. Man bleibt dem Visualprimat verhaftet, insofern als erforschbar nur das gilt, was von Gefühlen im Verhalten sichtbar erscheint, während das Spüren, das bis zu Alexander Gottlieb Baumgarten (1750/58) wenigstens *cognitio inferiora*, bei Herder noch Erkenntnisquelle ersten Ranges war, vernachlässigbar erscheint.

Dennoch gelingen dabei wichtige Erkenntnisse, vor allem solche, die über drei Dimensionen von Gefühlskultur Auskunft geben:

- über das am Anderen Beobachtete und Erschlossene (er wird rot, also schämt er sich; sie lacht, also ist sie heiter) gewinnt man, was schon Herder die „Semiotik des Seele" und „Semiotik des Körpers" nannte (1989, S. 185).
- Man erzeugt Verbindungen zwischen sozialen Situationen und bestimmten Gefühlen, wobei diese Korrelationen relativ ständig, also regelhaft und prognostizierbar sind (im sozialen System xy wird sich Subjekt a in der Situation b regelhaft traurig verhalten).
- Man analysiert die Strukturen der gesellschaftlichen Urteilskraft, die durch normative Verankerung von Adäquatheitsregeln (es ist passend/unpassend, hier und jetzt dies und das zu fühlen) das kollektive Gefühlsleben steuert.

Da hierbei – je nach epistemologischen Vorannahmen – Gefühle als Elemente des Verhaltens, des sozialen Handelns, der Interaktion oder der Kommunikation angesehen werden, liegen die Einsichten solcher Forschungsstrategien ausschließlich auf diesen Ebenen. Gefühle sind Funktionen beobachtbaren Handelns, dessen Dimension, je nachdem, von biologischen Ausdrucksgebärden über soziale Aktionstypen bis zu symbolisch-sprachlichen Deutungs- und Verständigungsmustern reicht. Notwendig verfahren diese Forschungsstrategien semiotisch: In Beobachtungssituationen werden Indizes oder Zeichen (Informationseinheiten) fixiert, die als Referenten für emotionale Hintergründe im Handlungsspiel einer Gesellschaft interpretiert werden. Das aktuelle Gefühlsgeschehen wird dann mit einem allgemeinen generativen Programm verbunden, das ein Set von überhaupt möglichen Gefühlstypen (zwischen 7 und 11) mit Erzeugungsregeln verbindet. Izard nennt z. B. folgende Gefühlstypen: Freude, Überraschung, Kummer/Schmerz, Zorn/Ekel, Angst, Scham, Schuld (Izard 1981, S. 271 ff.). Im nächsten Schritt werden Gefühle auf ein normatives Set von Regeln zweiter Stufe bezogen, die Angaben über die in einer Situation als angemessen angesehenen Gefühle und ihre Expressionen enthalten, sowie mit Regeln auf einer dritten Stufe kombiniert, welche die kulturellen, sozialen und sprachlichen Kommunikationsformen formulieren, in denen Subjekte sich über Emotionen und emotionale Konflikte verständigen können.

Die Chancen dieser – heute dominierenden – Forschungsansätze liegen auf der Hand: Man hat ein terminologisch und systematisch durchrationalisiertes System von Analyseverfahren, das, je nachdem, die biologischen, interaktiven oder kommunikativen Funktionen von Gefühlen in aktuellen wie historischen Situationen zu erfassen erlaubt. Gefühle, die biologisch oder sozial konditioniert, unwillkürlich und zumindest motivational fixiert sind, werden als Verhalten beschrieben. Diese Chancen wurden nicht erst heute, sondern schon in der barokken Affektenlehre, der Zeremonialwissenschaft (Rohr 1990) und den Etikettenbüchern genutzt, deren frühe, unübertroffene Vorbilder man bei Castiglione (Il Cortegiano, 1528/1960) und Gracián (El Discreto 1652/1729; Criticon 1657/1957) findet, Vorbilder für die Vielzahl von Traktaten zum *honnète homme*. Stolz ist nicht, wie sich einer fühlt; sondern wenn sich jemand Untergebenen, Gegnern

oder Partnern gegenüber so und so verhält, dann gilt die Aussage: Er ist stolz. Oder: Aus vielen Zeugnissen des 17. und 18. Jahrhunderts können wir die Regel abnehmen, daß bei einer Begegnung von Feldherren nach der Schlacht sowohl der Sieger wie der Besiegte zwei Formen von „Stolz" demonstrieren werden. Der eine diktiert „von oben herab" Bedingungen und drückt gleichwohl seinen Respekt aus, daß der andere „sich tapfer geschlagen" hat; während der Unterlegene Gesten der Unterwerfung vollführt (Übergabe des Degens etc.), ohne doch darauf verzichten zu müssen, seinen noch in der Niederlage „ungebrochenen Willen und Mut" zu zeigen. Im normativen System der Noblesse, der Ehre, der adligen Standesethik wird wechselseitig das Gefühl des Stolzes zugebilligt und zeremoniell in Szene gesetzt, so daß dem Unterlegenen das Unehrenhafte und Beschämende erspart und somit sein Überleben am Hof, das zentral für seine soziale Identität ist, wenigstens nicht ausgeschlossen wird. Unschwer ließen sich beliebig viele Exempel beibringen, in denen es nicht um derart hochcodierte, öffentliche Szenen geht, sondern um die „Affektlogik" (Ciompi 1982) im geselligen bis intimen Austausch in Abendgesellschaften, Freundschaften oder Lieben.

Für eine historische Anthropologie der Gefühle belehrt das handlungstheoretische Modell vor allem über die manifesten Codierungen des Verhaltens, durch die Gefühle in Szene gesetzt werden. Die Theatralisierung von Gefühlen ist für bestimmte Epochen, Situationen, soziale Schichten und Kulturen von höchster Bedeutung – weswegen umgekehrt das Theater eine Schule, gar ein „Labor der Seele und Emotionen" werden konnte (Ruppert 1995; Kosenina 1995). Für Gruppen, die – um im Beispiel zu bleiben – dem Codex des Stolzes fernstehen, wie etwa das Bürgertum, liegt es nahe, die zeremonielle Darstellung von Gefühlen zu diskreditieren. So hat hat die neue, bürgerliche Gefühlskultur (Sauder 1974; Mog 1976) im Zeichen der ihrerseits normativ ausgezeichneten „Natürlichkeit" und „Authentizität" der Gefühle den Ausdruck aufgebracht: „Gefühle zu affektieren". Bezogen auf die Feldherren heißt dies, daß der Stolz „bloß" zur Schau gestellt, also theatral sei, nicht aber den verborgenen, wahren Gefühlen entspräche. Die bürgerliche Gefühlskultur lebt von dem Widerspruch zwischen „natürlichem Wesen" der Gefühle und ihrer „Larve" und „Maske", der zugunsten unverstellten Austauschs aufgelöst werden soll. Das Mißtrauen gegen das Affektieren von Gefühlen war nicht nur ein Spitze gegen den Adel, der gerade das distinguierte Spiel mit Emotionen für kultiviert hielt, sondern entsprang auch der prinzipiellen Unsicherheit, daß es keine zweifelsfreien Schlüsse von der erscheinenden Oberfläche auf den Kern des Gefühls im Inneren des Gegenübers gibt – während doch dieses Innere, zur Erscheinung und in gesellige Form (der Freundschaft, der Liebe) gebracht, der Hort von Humanität sein sollte. Von der Physiognomik über den Mesmerismus bis zur Psychoanalyse und der Emotionspsychologie stehen die Anstrengungen zur Lesbarkeit der Gefühle im Schatten dieser frühen Entscheidung für den empfindsamen Bürger. Gerade weil die theatrale und die gespürte Seite der Gefühle auseinanderfallen, geht es darum, das Verhalten zum „Fenster der Seele" werden zu lassen: zum 1 : 1-Abbild von Innen und Außen.

Dieses Ideal konnte und kann nicht aufgehen. Die Literatur schon der Empfindsamkeit zeigt unfreiwillig, daß die Emotionen, wenigstens in ihrer Versprachlichung, bis in die intimsten Nischen und kleinsten Verästelungen codiert sind (Koschorke 1994). Das führt zu dem Paradox, daß die höfische und die bürgerliche Affektlogik sich im vorausgesetzten anthropologischen Dualismus völlig einig sind. In den Schlüssen daraus nehmen sie hingegen entgegengesetzte Positio-

nen ein: Die höfische Kultur nutzt den Dualismus, um ein System der Täuschung und Finte, der Verhüllung und Verführung, der Diplomatie und der Manipulation, kurz: ein theatrales und rhetorisches System der Gefühlsspiele zu etablieren. Das Bürgertum entwickelt umgekehrt Techniken des Enthüllens, aber der innigen Lektüre von Gefühlen; Vertrauen und Intimität werden kultiviert, so daß Gefühle gleichsam nackt erscheinen und damit das „Wesen" der Person anzeigen dürfen. Beinahe alle im Zeitalter des Bürgertums entwickelten Therapien dienen dazu, das unfreiwillige Dunkel und die traumatische Verkerkerung der Gefühle zu lösen und diese ins Licht der frei sich austauschenden Gesellschaft zurückzuführen. Dabei wird unter dem Druck der „Echtheit" die Stereotypie der Gefühle oft vertuscht. Daß Authenzität immer eine dargestellte ist, möchte der sensible Bürger nicht wissen.

Dieser kulturelle Hintergrund, der überhaupt erst die Rede von der Produktion der Gefühle erlaubt, konnte einerseits zu so extremen Positionen wie der von Kant führen, der jenseits des vorfindlichen Gewimmels von Affekten transzendentale, also welt- und körperlose Gefühle konstruierte, die per se moralisch seien, während andererseits – im Stil der „Confessions" von Rousseau (1782/87) oder des „Werther" Goethes (1774) – eine gleichsam vorkulturelle Natürlichkeit von Gefühlen prätendiert wurde, die eben deswegen über eine Herzensmoral verfüge. Dagegen konzentriert sich die moderne Psychologie wieder ausschließlich auf die empirische Seite der Gefühle. In allen vier Varianten (der höfischen, der rationalistischen, der empfindsamen, der empirisch-analytischen) wiederholt sich ungebrochen der anthropologische Dualismus.

Die Objektivität der Gefühle

Es ist nicht aussichtsreich, Gefühle nach ihrer Objektsphäre einteilen zu wollen, danach also, worauf sie sich richten. Wohl aber gilt, daß alles in Natur und Gesellschaft, vom Konkretesten bis zum Abstraktesten, vom Kleinsten bis zum Größten, vom Belebten bis zum Unbelebten, in emotionale Atmosphären getaucht sein kann. Die Alten hätten gesagt, daß die sinnliche Welt, also alles, was in die Wahrnehmung (*aisthesis*) fällt, immer auch gefühlt wird. Heute wird eher gesagt: Alles, was zur Mitwelt oder zur Lebenswelt gehört, ist emotional besetzt. Man kann es auch existenzialontologisch formulieren: Dasein heißt fühlend in der Welt sein. Dies ist aufs kürzeste gebracht, was Heidegger (in „Sein und Zeit", 1927) mit „Geworfensein des Daseins" bezeichnet. Die darin ausgedrückte Passivität läßt sich eindrucksvoll an der Angst und der Sorge verdeutlichen, die für Heidegger Existenzialien sind. Doch gilt dies für das Fühlen überhaupt. Lebendig zu sein und zu fühlen sind so unauflöslich verschweißt, daß dann, wenn wir nicht fühlen, wir lebendig tot sind, Maschinen oder Zombies. Dies geht so weit, daß auch das Denken oder sogar das Gedachte emotional gespürt wird. Seit es Philosophie gibt, die mit dem Staunen – einem eminent leiblich-emotionalen Zustand – ihren Beginn setzte, ist bewußt geworden, daß Denken selbst ein Erfahren ist, ein lebendiger Prozeß. Auch Gedanken und Ideen sind gestimmt: Als etwa im 18. Jahrhundert die Idee des Fortschritts entwickelt wurde, hieß das zugleich, eine Stimmung zu spüren, die durch Frohgemutheit, schwellende Weite, offenen Horizont, anhebende Bewegung und freundliche Helle gekennzeichnet war. Es gibt hingegen Gedanken, die bedrücken, beengen und beschweren, eine dämmernd

niedersinkende Bewegung enthalten, das Lastende des Dasein zu spüren geben und alles in trübes Licht tauchen. Man muß nicht glauben, daß dies bei abstrakten Kognitionen anders wäre; auch mathematische Arbeit ist Gefühlsarbeit und gestimmt. Nur ihre Inhalte sind ablösbar von Gefühlen und darum an Maschinen zu delegieren. Es ist nur scheinbar trivial, wenn es heißt, daß Menschen, insofern sie Logos haben, seiner teilhaftig werden, insofern sie Leib sind und Gefühle haben. Entgegen den modischen Theorien über Künstliche Intelligenz oder über Immaterialisierung des Denkens gilt gerade, daß Leib und Gefühl trennscharfe Kriterien hergeben, welche das menschliche Denken von maschinalen Operationen aller Art unterscheiden.

Die Ausdehnung dessen, was gefühlt wird bzw. worauf sich Gefühle richten, ist nahezu mit den Grenzen der Welt identisch, jedenfalls nicht fixiert, sondern Wandlungen unterworfen und im ganzen wachsend in einem ähnlichen Maß, wie überhaupt die Horizonte der Welt sich erweitern und ausdifferenzieren. Wenn gleichwohl die Korrelationen zwischen Gefühlen und Objektwelten wenig geeignet sind, um „Ordnung" ins emotionale Leben zu bringen, so nicht deswegen, weil Gefühle subjektiv seien und über Objekte nichts aussagten, sondern weil man eine chaotische Mannigfaltigkeit erzeugen würde. Unter historischen Aspekten freilich gibt es hier ein unerforschtes, doch aufschlußreiches Gebiet. Gefühle gehen am Anderen auf und werden dadurch gelernt. Reine Subjektivität ist eine Hohlform, sie ist leer und abstrakt (wie schon Hegel erkannte). Mag sein, daß es ein evolutionsgeschichtlich erworbenes Set von Gefühlen gibt. Auch dies ist leer und abstrakt. Kulturhistorisch wird es interessant, wenn man das Augenmerk auf Zusammenhänge zwischen Clustern von Objekten, Deutungsmustern und Gefühlen richtet. Man bemerkt dann z. B., daß die antike und alteuropäische Kultur ihr „Alphabet der Gefühle" eng mit den vier Elementen verbunden hat. An den Weisen der Gegebenheit von Feuer, Wasser, Erde und Luft erschloß sich den Alten, was Gefühle sind. Wenn man Wortfelduntersuchungen von Gefühlen unternimmt, bemerkt man, daß bis heute die Sprache der Gefühle erfüllt ist von Ausdrücken, die dem Fluidalen des Wassers, dem Kompakten, Schweren und Verborgenen des Erdigen, dem Schwebendleichten, Beweglichen, Atmosphärischen der Luft, dem Energetischen des Feuers entnommen sind. Natürlich gilt dies nicht für abstrakte Sätze wie „Ich bin traurig", sondern für die Fälle, wo dieses Traurige näher beschrieben werden soll. Im Hin und Her zwischen Worten und Spüren, in der Suche nach treffenden Ausdrücken geht es dann um differenzierte sprachliche Wiedergabe des Gefühlten. Man bemerkt ferner, daß das Archiv von Gefühlsbeschreibungen in den verschiedenen Sprachen – ein wahres Universal-Museum der Gefühle – außerordentlich eng mit dem zweiten und dritten Naturreich, den Pflanzen und den Tieren, verbunden ist. Schließlich sind Wetterphänomene aller Art hochsignifikant für die Phänomenalität von Gefühlen. Besonders alle Ausdrücke, *die energeia, dynamis, entelecheia*, also die inneren Dynamiken und Entfaltungsformen der Elemente, des Wetters, der Tiere und Pflanzen ausdrükken, haben eine überragende Evidenz für die Artikulation der Gefühle gehabt.

Es scheint so, daß Elemente, Wetter, Pflanzen und Tiere dasjenige Andere des Menschen dargestellt haben, woran er seine Gefühle zu buchstabieren gelernt hat. Sie waren das Medium seiner Gefühle. Und natürlich wirkte diese elementische, zoontische und meteorotrope Artikulation auf das Fühlen selbst prägend ein. Wer heftig verliebt war, fühlte sich, als die Sprache entsprechende Ausdrücke bereitstellte, „entflammt" oder „stürmisch". Man kann solche Sprachspuren nicht

beiseiteschieben mit der oberflächlichen Behauptung, daß es sich – gegenüber dem rein Seelischen – um Metaphern handele. Vielmehr wird man davon ausgehen müssen, daß es innerhalb des langwelligen agrikulturellen Zusammenhangs, der auch die frühe Urbanisierung und die Schriftkultur noch einschließt, eine unwiderstehliche Evidenz des Elementischen und Naturhaften gab, welche die Form und den Ausdruck aller nur möglichen Gefühle bereitstellte.

Wenn im 18. Jahrhundert ein physiologischer Cartesianer Gefühle als mechanisch erzeugte, irritabile oder sensible Erregungen der Nerven deutete, oder ein Behaviourist heute in ihnen Reiz-Reaktions-Muster erkennt, so haben solche Deutungen niemals jene tiefgreifende kulturelle Selbstverständlichkeit erlangt, wie sie über die historischen Brüche hinweg die Wetter- und Elementenförmigkeit der Gefühle auszeichnet. Weil mithin zwischen der Gefühlskultur und dem, was dem alten Europa in Elementen und Wetter, Pflanzen und Tieren sowie ihren Kräften als sinnliche Welt galt, ein dichter, fast unauflöslicher Zusammenhang besteht, darum ist dessen Erforschung ein dringliches Ziel für eine historische Anthropologie der Gefühle.

Aus dieser Überlegung geht auch hervor, daß die psychoanalytische Einteilung in ich-zentrierte versus objektzentrierte, also in narzißtische versus objektlibidinöse Strebungen sich nicht als Ordnungsschema für Gefühle eignet. Denn es ist, mit Kant gesprochen, auf das Begehrungsvermögen zugeschnitten, auf libidinös-appetitive Antriebe also, keineswegs aber auf Gefühle, für die Kant nicht ohne Grund ein eigenes Vermögen, das der Lust und Unlust sowie der Urteilskraft reserviert hat. Zwar überschneiden sich Appetenzverhalten und Gefühle, insofern libidinöse Regungen wie auch Gefühle am Leibe gespürt werden. Daß beide zu trennen sind, geht aber schon daraus hervor, daß Hunger, Durst, Wollust u. ä. nicht, wie Gefühle durchweg, in atmosphärischer Räumlichkeit gegeben sind, auch wenn beide im unmittelbaren Betroffensein des Ich ein Gemeinsames aufweisen, das zu Verwechslungen Anlaß geben könnte. Der Grundrhythmus des Daseins, der durch den steten Wechsel von Spannung und Entspannung triebhafter Regungen wie Hunger und Sex gegeben ist, muß unterschieden werden von der Polarität Lust/Unlust, innerhalb derer Gefühlsatmosphären sich ausdifferenzieren und skalieren. Gefühle – wie z. B. das der Leere, wie es der Verzweifelte empfindet, die gespannte Bangnis, die im Dämmern einer Landschaft aufkommen mag, die erhebende, ja beschwingende Freude, die ein heiterer Morgen weckt: Solche Gefühle zeigen den Unterschied, der zwischen Antrieben, die auf die Befriedigung durch die Einverleibung des begehrten Objekts aus sind, und der in unbestimmte Weite ergossenen Räumlichkeit von Gefühlen besteht – wie Schmitz Gefühle charakterisiert. Wenn Herder (1994) für das Empfinden und Fühlen den Gegensatz von Attraktion und Repulsion in Anschlag bringt, so sind diese Begriffe nicht als Triebrichtungen, aber auch nicht physikalistisch zu verstehen (im Sinne der Physik der Kräfte). Vielmehr faßt er damit die leibliche Gerichtetheit von Emotionen, die in den Ausdrücken von Lust und Unlust eher verdeckt ist. Das Atmosphärische der Gefühle muß also nicht richtungslos sein, ist aber von den Richtungen des Triebes zu unterscheiden. Bei letzteren geht es natürlich nicht um die gängige psychologische Rede, die unter „Richtung" dasjenige „Aus-sein-auf..." versteht, worin die Menge an Objekten bezeichnet ist, die einen Trieb befriedigen, also die Nahrungsmittel für den Hunger, den begehrten Mann für den Homosexuellen, den Peiniger für den Masochisten usw.

Hunger etwa äußert sich leiblich im beißenden, spannungssteigernden Zusammenziehen in der Gegend des Magens, das bei Anhalten in den ganzen Leib ausstrahlen kann – das ist seine „Richtung", an der sich das „Aus-sein-auf-Nahrung" zu spüren gibt, ohne daß dabei irgendeine konkrete Nahrung „intendiert" ist. Im kunstfertigen Hungern, etwa in der Anorexie oder dem heiligen Fasten, kann der Hungernde sich von dieser quälenden Engung losreißen und in ein grenzenloses Weitegefühl von Leichtigkeit und Reinheit geraten. Derartige um leibliche Regungen herum mögliche Raumformen, in denen sich appetitive Begehrungen mit gewaltiger Macht zu spüren geben, sind durchaus etwas anderes, als die Räumlichkeit von Gefühlen, bei der etwa die romantische Sehnsucht ein stilles, bittersüßes, aus einem unbestimmten Mangel in unbestimmte Weite Hinausstreben in einen vagen Erwartungsraum anzeigt; oder wo in unheimlicher Nacht ein Schauern der Haut gleichsam den Leib „zusammenziehen" und gegen die vage, gleichwohl alles durchdringende Bangigkeit des Dunkels „abgrenzen" und „konzentrieren" möchte (Schmitz 1965, S. 230 ff.; 1969, S. 264 ff.).

Die Produktion der Gefühle und der Intentionalismus

Die historisch noch zu erforschenden Räumlichkeiten der Gefühle machen aufmerksam auf einen Punkt, der erklärt, warum Gefühle strategisch erzeugt werden können. Atmosphären schaffen, Stimmungen erzeugen – das heißt: Gefühle regelrecht zu produzieren. Gartenbaukünstler um 1800 wie Christian C. L. Hirschfeld (1779/80) oder Friedrich L. Sckell (1818) wußten dies genau, wenn sie landschaftliche „Szenen" bauten, die als melancholisch, erhaben, heiter etc. bezeichnet wurden. Der englische Garten hieß nicht umsonst sentimentalischer Garten, denn es galt, eine Stationenfolge von *Sentiments*, von Gefühlen zu inszenieren: Der Besucher schritt eine Topographie seiner eigenen Empfindungen ab. Dies ist nun nichts besonderes. Jeder Architekt im Dienst eines Landes- oder Kirchenherren erfüllte den Bauauftrag erst, wenn mit den funktionalen Erfordernissen zusammen die repräsentativen erfüllt waren. Repräsentation heißt hier, bezogen auf die Affektenlehre des 17. Jahrhunderts, die Umsetzung von Gefühls-Topoi in architekturale Konfigurationen: Macht, die sich darstellen wollte, mußte sich fühlbar einprägen – und dafür wurde jenes System bau- oder gartenkünstlerischer Rhetorik entwickelt, die eine genaue wirkungsästhetische Einsicht in den Zusammenhang von gestaltetem Raum, Atmosphäre und induzierten Affekten enthielt. Barocke Baumeister, Festkünstler, Komponisten wie Theaterleute waren Spezialisten der räumlichen Inszenierung von Gefühlen.

Der Ästhetiker Johann Georg Sulzer („Theorie der Schönen Künste", 1786/7; Riedel 1994, S. 429 ff.) ist, im Bereich der Musik, ein früher Kritiker dieser Raumkunst der Gefühle. Bürgerliche Musik sollte unmittelbarer Herzensklang sein, Sprache der Empfindungen, welche Klang und Seele direkt verkoppelt, unter Umgehung des Raumes. Das gehört zum Introjektions-Schub, der um 1750 einsetzte. Ein Jahrhundert später entwickelte Richard Wagner mit dem Gesamtkunstwerk wieder ein Konzept, in welchem die totale Gestaltung eines Sinnenraumes im Dienst der Fabrikation von Gefühlen stand. Heute sind ganze Berufsgruppen damit beschäftigt, noch die alltäglichsten Räume wie Warenhäuser, Passagen, Wartehallen, Schwimmbäder, Hotels etc. auf Gefühlsqualitäten hin zu inszenieren. Je mehr man von der Räumlichkeit der Gefühle – und das heißt: von

ihrer Objektivität – versteht, um so höher ist die Kompetenz, Gefühlsräume auch bauen zu können. Gefühle zu erzeugen, heißt Atmosphären in Szene zu setzen (Hauskeller 1995; G. Böhme 1995). Im weistesten Sinn und in allen Medien ist die Geschichte der Theatralisierung zu rekonstruieren als ein anhaltender Versuch, die Räumlichkeit der Gefühle, in welcher sich das Betroffensein am spürbarsten kundtut, strategisch zu nutzen: zwecks Lenkung der Menschen, die immer dann am ehesten in Strategien einzubauen sind, wenn sie von diesen gefühlsmäßig ergriffen werden.

Die Machbarkeit von Gefühlen stellt auch den kulturellen Hintergrund dafür dar, daß Gefühle, welche in der Antike durchweg als ergreifende Mächte erlebt und gedeutet, zunehmend intentionalistisch uminterpretiert wurden. Heinrich Heines Vers: „Ich weiß nicht, was soll es bedeuten/daß ich so traurig bin" enthält noch recht gut die primäre semantische Leere von Gefühlen. Gefühle bedeuten nichts. Sie intendieren nichts. Und sie werden nicht intendiert. Gefühle betreffen uns und wir finden uns in ihnen vor. Die zivilisatorische Aneignung der Gefühle, die einerseits durch die Introjektion, andererseits durch den zunehmenden Einfluß von psychologischen Deutungsmustern und schließlich durch den Wechsel vom Widerfahren zum Inszenieren von Gefühlen bewirkt wurde –, diese Aneignung von Gefühlen hatte ihre wachsende Integration in Handlungskontexte zur Folge. Dadurch wurden sie erst semantisch aufgeladen. Die Semantisierung von Gefühlen ist mit ihrer intentionalistischen Deutung verbunden: daß Gefühlen Bedeutung verliehen wird, heißt zugleich, daß sie „intendiert" sein sollen. Gefühle werden dadurch zu Gefühls*akten* (wie Sprech- oder Handlungsakte). Auch wenn zu sehen ist, daß die für Gefühle charakteristische Strömung – daß sie nicht vom Ich auf ein Objekt gerichtet werden, sondern umkehrt Anmutungen ans Ich darstellen – hier verkannt wird, so kulminiert in dieser Auffassung ein historischer Impuls der Moderne. Es geht um diese Umkehrung: Gefühle *sollen nicht* widerfahren, was immer seine Dezentrierung zur Voraussetzung und Folge hat, sondern das Ich *soll* Zentrum seiner Gefühle sein, indem diese zu von ihm ausgehenden, möglichst bewußten, intentionalen Akten werden. In diesem „Sollen" drückt sich ein zivilisatorischer Trend aus, der den genannten Prozessen der sozialen Produktion von Gefühlen zugrundeliegt. Philosophen und Wissenschaftler haben ihn in semantischen und intentionalistischen Theorien besiegelt. Gegenüber der gesellschaftlichen Bühne, auf der die Gefühle inszeniert werden, hat sich das Ich als diejenige Instanz zu bewähren, die selbst zum Regisseur seiner Gefühle aufsteigt. In dem Maße, wie die Moderne durch zunehmende Reflexivität gekennzeichnet ist, beobachtet man auch das Vordringen von intellektualistischen Theorien über Gefühle. Sie haben indes die soziale Aneigung und inszenatorische Stilisierung derselben zur historischen Voraussetzung.

Gegenüber diesem Trend scheint es ratsam, nach der jahrundertelangen Anstrengung, Herr und Subjekt der Gefühle zu werden und diese zu kommunikativen Akten zu verwandeln, wieder eine Kultur der Gefühle zu entwickeln, in der die ältere, und phänomenologisch triftigere, Erlebnisform wieder zugelassen und eingeübt wird: Gefühle als Mächte zu erfahren, die das Ich betreffen und ergreifen, mitreißen und durchwehen, erheben und niederdrücken, heiß überströmen und zusammenpressen, erschauern und entgrenzen, anziehen und zurückstoßen, überfallen und durchfahren, anrühren und durchschütteln können – und was es an unendlichen Modifikationen der Grundgegebenheit von Gefühlen noch gibt: In ihnen sind wir dezentriert und gerade deswegen ganz und gar lebendig.

Dazu gehört auch eine Gelassenheit, die eine andere Weise in der Zeit zu sein anzeigt. Was Nobert Elias (1980) zutreffend als die räumlich und zeitliche ausgedehnte Vernetzung von Handlungsketten beschrieben hat und was von der Systemtheorie als Struktur moderner Gesellschaften bestätigt wird, das steht im Hiatus zum Präsentismus von Gefühlen. Gefühle können, je stärker sie sind, um so eher die Langzeitorientierung des Ich irritieren, wenn nicht außer Kraft setzen. Ein Projekt der Moderne ist es deswegen gewesen, Gefühle zu verstetigen. Tugenden wie Treue, Zuverlässigkeit, Ständigkeit, Verantwortung, Zukunftsorientierung wurden nicht erst von der bürgerlichen Gesellschaft in den Subjekten verankert, um Verstetigungen sozialer wie biographischer Prozesse zu befestigen – gegenüber der instabilen Fluktuation von Gefühlen im *hic et nunc*. In den hochindustrialisierten Gesellschaften darf unterdessen vorausgesetzt werden, daß die Verstetigung von Gefühlen durchgesetzt ist. Sie hat nicht nur Temperierung, sondern auch die Verarmung der Gefühle und den Verlust von Präsenz zur Folge. Die verbreiteten Bemühungen, die in Subkulturen ebenso wie im Managertraining zu beobachten sind, nämlich „wieder an seine Gefühle heranzukommen", verweist auf ein gesellschaftliches Bedürfnis, die Präsenz des leiblichen Spürens aus seiner funktionalen Verkettung zu befreien. Angesichts der subjektinternen wie gesellschaftlichen Rationalisierungsmacht muß dabei nicht mehr, wie im 18. und 19. Jahrhundert, das Chaos befürchtet werden. Die Gesellschaft wäre souveräner und reicher, gehörte das Sich-Überlassen-Können zu den kulturellen Fähigkeiten ihrer Mitglieder.

Literatur

Arnold, M. B.: „Gefühl". In: Rombach, H. (Hg.): Lexikon der Pädagogik, Bd. 2, Freiburg 1977, S. 348-352. Augustinus, A.: Über den Gottesstaat, m. e. Einl. v. J. N. Espenberger, 2 Bde., Kempten/München 1914. Balint, M.: Angstlust und Regression. Ein Beitrag zur psychologischen Typenlehre, Stuttgart 1960. Balint, M.: Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1969. Baumgarten, A. G.: Aesthetica, Frankfurt/O. 1750/58 (Teilübers. Hamburg 1983). Begemann, Ch.: Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgechichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1987, S. 21-66, S. 165-255. Böhme, G.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt/M. 1984. Böhme, G.: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt/M. 1995. Bohme, H.: Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18. Jahrhunderts und ihre hermetische Tradition. In: Böhme, H.: Natur und Subjekt, Frankfurt/M. 1988, S. 179-211. Böhme, H.: Welt aus Atomen und Körper im Fluß. Gefühl und Leiblichkeit bei Lukrez. In: Großheim, M./Waschkies, H.-J. (Hg.): Rehabilitierung des Subjektiven, Bonn 1993, S. 413-439. Bollnow, F. O.: Das Wesen der Stimmungen, Frankfurt/M. 1956. Borrmann, N.: Kunst und Physiognomik. Menschendeutung und Menschendarstellung im Abendland, Köln 1994. Campe, R.: Rhetorik und Physiognomik oder die Zeichen der Literatur. In: Rhetorik 9 (1990), S. 68-83. Castiglione: Das Buch vom Hofmann, hg. v. F. Baumgart, Bremen 1960. Ciompi, L.: Affektlogik. Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung. Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung, Stuttgart 1982. Claessens, D.: Angst, Furcht und gesellschaftlicher Druck. In: Claessens, D.: Angst, Furcht und gesellschaftlicher Druck, Dortmund 1966, S. 88-101. Condillac, E. B. de: Abhandlung über die Empfindun-

gen, Hamburg 1983. DAVIS, J. W.: The Molyneux Problem. In: Journal of the History of Ideas XXI, 3 (1960), S. 392-408. DARWIN, Ch.: Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Mensch und den Tieren, Nördlingen 1986. DEBUS, G.: Psychologie der Gefühlswörter. In: Jäger, L. (Hg.): Zur historischen Semantik des deutschen Gefühlswortschatzes, Aachen 1988, S. 95-138. DELUMEAU, J.: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Reinbek 1989. DESCARTES, R.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg 1960. DIDEROT, D.: Brief über die Blinden. Zum Gebrauch für die Sehenden. In: Diderot, D.: Philosophische Schriften in 2 Bdn., hg. v. Th. Lücke, Bd. 1, Berlin 1984, S. 49-110. DITTRICH, A.: Außergewöhnlicher Bewußtseinszustände – „große Gefühle" und Wahrnehmungsveränderungen. In: Kunstforum international, Bd. 126, S. 109-112. DUERR, H. P.: Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd. 1: Nacktheit und Scham, Frankfurt/M. 1988. ECKENSBERGER, L. H./LANTERMANN, E. D. (Hg.): Emotion und Reflexivität, München 1985. ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., 7. Aufl., Frankfurt/M. 1980. ELLENBERGER, H. F.: Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung, Wien 1973. EULER, H. A./MANDL, H. (Hg.): Emotionspsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen, München/Wien/Baltimore 1983. FINK-EITEL, H./LOHMANN, G. (Hg.): Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt/M. 1993. FREUD, S.: Studienausgabe, 10 Bde. u. 1 Ergänzungsband, 11. Aufl., Frankfurt/M. 1982. GAY, P.: Die zarte Leidenschaft. Liebe im bürgerlichen Zeitalter, München 1967. GERHARDS, J.: Soziologie der Emotionen. Ein Literaturbericht. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38 (1986), S. 760-771. GERHARDS, J.: Soziologie der Emotionen. Fragestellungen, Systematik und Perspektiven, München, Weinheim 1988. GERHARDS, J.: Emil Durkheim. Die Seele als soziales Phänomen. In: Jüttemann, G. (Hg.): Wegebreiter einer historischen Psychologie, München 1988.GRACIÁN, B.: Der Kritiker, hg. v. H. Studniczka u. H. Friedrich, Hamburg 1957. GRACIÁN, B.: Der vollkommene Mensch, übers. v. J. Brucker, Augsburg 1729. GRAY, R.: Die Geburt des Genies aus dem Geiste der Aufklärung. Semiotik und Aufklärungsideologie in der Physiognomik Johann Caspar Lavaters. In: Poetica 23 (1991), S. 95-138. GREGOR, C.: Garten und Landschaft gestern und heute. Zur Geschichte der Gefühle in der Natur, Haigerloch 1984. GROSSHEIM, M. (Hg.): Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie, Berlin 1995. HAUSKELLER, M.: Atmosphäre. Philosophische Untersuchungen zum Begriff und zur Wahrnehmung von Atmosphären, Berlin 1995. HELLER, A.: Theorie der Gefühle, Hamburg 1980. HERDER, J. G.: Plastik. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume (1768-70). In: Herders Sämmtliche Werke, hg. v. B. Suphan, Bd. 8, Berlin 1892, S. 1-103. HERDER, J. G.: Aus Herders Nachlaß, hg. v. H. D. Irmscher. In: Euphorion IV. Folge, Bd. 54 (1960), S. 281- 294. HERDER, J. G.: Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit. In: Herder, J. G.: Werke in X Bdn., hg. v. M. Bollacher, Bd. VI, Frankfurt/M. 1989. HERDER, J. G.: Zum Sinn des Gefühls. In: Herder, J. G.: Werke in 10 Bdn., Bd. 4, hg. v. J. Brummack u. M. Bollacher, Frankfurt/M. 1994, S. 233-42. HERDER, J. G.: Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. In: Herder, J. G.: Werke in 10 Bdn., Bd. 4, hg. v. J. Brummack u. M. Bollacher. Frankfurt/M. 1994, S. 327-393. HERZOG, R.: Mnemotechnik des Individuellen. Überlegungen zur Semiotik und Ästhetik der Physiognomie. In: Haverkamp, A./Lachmann, R. (Hg.): Gedächtniskunst. Raum – Bild – Schrift. Studien zur Mnemotechnik, Frank-

furt/M. 1991, S. 165-189. HOMANS, G. C.: Angst und Ritual. In: Kahle, G.: Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle, Frankfurt/M. 1981, S. 108-119. HUTCHESON, F.: Über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend, Hamburg 1986. IZARD, C. E.: Die Emotionen des Menschen, Weinheim/Basel 1981. JÄGER, L. (Hg.): Zur historischen Semantik des deutschen Gefühlswortschatzes, Aachen 1988. JENKINS, J. H./KARNO, M.: The Meaning of Expressed Emotion: Theoretical Issues Raised by Cross-Cultural Research. In: American Journal of Psychiatry 149 (1992), S. 9-21. JÜTTEMANN, G. (Hg.): Die Geschichtlichkeit des Seelischen, München 1986. JÜTTEMANN, G. (Hg.): Wegbereiter der Historischen Psychologie, München/Weinheim 1988. JÜTTEMANN, G./SONNTAG, M./WULF, Ch. (Hg.): Die Seele – Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991. KAHLE, G. (Hg.): Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle, Frankfurt/M. 1981. KAKAR, S./ROSS, J.: Über die Liebe und die Abgründe des Gefühls, München 1986. KANT, I.: Bemerkungen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764), hg. v. M. Rischmüller, Hamburg 1991. KASSNER, R.: Die Grundlagen der Physiognomik, Leipzig 1922. KEBECK, G.: Emotionen und Vergessen – Aspekte einer Neuorientierung psychologischer Gedächtnisforschung, Aschendorff 1982. KEMPER, Th. D.: Auf dem Wege zu einer Theorie der Emotionen: Einige Probleme und Lösungsmöglichkeiten. In: Kahle, G. (Hg.): Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle, Frankfurt/M. 1981, S. 134-154. KLIBANSKY, R./PANOFSKY, E./SAXL, F.: Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst, Frankfurt/M. 1990. KOCH, G.: Auge und Affekt. Wahrnehmung und Interaktion, Frankfurt/M. 1991. KOSCHORKE, A.: Alphabetisation und Empfindsamkeit. In: Schings, H.-J. (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1994, S. 605-628. KOSENINA, A.: Anthropologie und Schauspielkunst. Studien zur „eloquentia corporis" im 18. Jahrhundert, Tübingen 1995. KRAUSE, R.: Eine Taxonomie der Affekte und ihre Anwendung auf das Verständnis der „frühen" Störungen. In: Psychother. med. Psychol. 38 (1988), S. 77-86. KRUSE, O.: Emotionsentwicklung und Neurosenentstehung. Perspektiven einer klinischen Entwicklungspsychologie, Stuttgart 1991. KUIPER, P. C.: Die Verschwörung gegen das Gefühl. Psychoanalyse als Hermeneutik und Naturwissenschaft, Stuttgart 1980. LAMBRECHT, R.: Melancholie. Vom Leiden an der Welt und den Schmerzen der Reflexion, Reinbek 1994. LAVATER, J. K.: Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe, 4 Bde. in 2 Bdn., Leipzig 1775-78 (repro. 1968/9). LOCKE, J.: Versuch über den menschlichen Verstand, 2 Bde., 3. Aufl., Hamburg 1981. LUHMANN, N.: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt/M. 1982. MACH, E.: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen, Nachdruck Darmstadt 1991. MOG, P.: Ratio und Gefühlskultur. Studien zur Psychogenese und Literatur des 18. Jahrhunderts, Tübingen 1976. MUCHEMBLED, R.: Die Erfindung des modernen Menschen. Gefühlsdifferenzierung und kollektive Verhaltensweisen im Zeitalter des Absolutismus, Reinbek 1990. MÜLDER-BACH, I.: Eine „neue Logik für den Liebhaber". Herders Theorie der Plastik. In: Schings, H.-J. (Hg): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1994, S. 341-370. NAHLOWSKY, J. W.: Das Gefühlsleben, Leipzig 1863. NECKEL, S.: Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existenziellen Gefühls. In: Fink-Eitel, H./Lohmann, G. (Hg.): Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt/M. 1993. NITZSCHKE, B.: Der eigene und der fremde Körper. Bruchstücke einer psychoanalytischen Gefühls- und Beziehungs-

theorie, Tübingen 1985. Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 10. Aufl., Breslau 1923. Pitcher, G.: Emotionen. In: Kahle, G. (Hg.): Logik des Herzens. Die soziale Dimension der Gefühle, Frankfurt/M. 1981, S. 82-107. Posner, R.: Der Mensch als Zeichen. In: Zeitschrift für Semiotik, Bd. 16, H. 3-4 (1994), S. 196-216. Putscher, M.: Pneuma, Spiritus, Geist. Vorstellungen vom Lebensantrieb in ihren geschichtlichen Wandlungen, Wiesbaden 1973. Rapaport, D.: Gefühl und Erinnerung, Frankfurt/M. 1994. Riedel, W.: Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer. In: Schings, H.-J. (Hg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1994. Ricke, G.: Die empfindsame Seele mit der Fackel der Vernunft entzünden. Die Kultivierung der Gefühle im 18. Jahrhundert. In: Ästhetik und Kommunikation, H. 53/54 (1983), S. 5-22. Rohr, J. B. von: Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschafft der Privat-Personen (1728), 2 Bde., hg. u. komment. v. G. Frühsorge, Weinheim 1990. Ruppert, R.: Labor der Seele und der Emotionen. Funktionen des Theaters im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Berlin 1995. Saltzwedel, J.: Das Gesicht der Welt. Physiognomisches Denken in der Goethezeit, München 1993. Sartre, J.-P.: Das Sein und das Nichts, Reinbek 1991. Sauder, G.: Empfindsamkeit, 2. Bde., Bd. I: Voraussetzungen und Elemente, Bd 2 : Quellen und Dokumente, Stuttgart 1974-80. Schings, H.-J.: Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1977. Schings, H-J. (Hg.): Der ganze Mensch. Literatur und Anthropologie im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1994. Schmitz, H.: System der Philosophie. I: Die Gegenwart, 2. Aufl., Bonn 1981. Schmitz, H.: System der Philosophie. II/1: Der Leib, Bonn 1965. Schmitz, H.: System der Philosophie. II/2: Der Leib im Spiegel der Kunst, 2. Aufl., Bonn 1987. Schmitz, H.: System der Philosophie. III/1: Der leibliche Raum, 2. Aufl., Bonn 1988. Schmitz, H.: System der Philosophie. III/2: Der Gefühlsraum, 2. Aufl., Bonn 1981. Schmitz, H.: System der Philosophie. III/5: Die Wahrnehmung, 2. Aufl., Bonn 1989. Schmitz, H.: Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, 2. überarb. u. erw. Aufl., Paderborn 1992. Schmölders, C.: Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik, Berlin 1995. Shaftesbury, A. Earl of: Ein Brief über den Enthusiasmus. In: Shaftesbury, A. Earl of: Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays, München 1990, S. 5-40. Shaftesbury, A. Earl of: Die Moralisten. Eine philosophische Rhapsodie. In: Shaftesbury A. Earl of: Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays, München 1990, S. 41-210. Shaftesbury, A. Earl of: Untersuchungen über die Tugend. In: Shaftesbury, A. Earl of: Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays, München 1990, S. 211-320. Shaftesbury, A. Earl of: Sensus Communis. Ein Versuch über die Freiheit des Witzes und der Laune. In: Shaftesbury, A. Earl of: Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays, München 1990, S. 321-382. Shookmann, E. (Hg.): The Faces of Physiognomy: Interdisciplinary Approaches to Johann Caspar Lavater, Columbia 1993. Tellenbach, H.: Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes, Salzburg 1968. Tellenbach, H.: Schwermut, Wahn und Fallsucht in der abendländischen Dichtung, Hürtgenwald 1992. Traxel, W.: Zur Geschichte der Emotionskonzepte. In: Euler, H. A./Mandl, H. (Hg.): Emotionspsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen, München/Wien/Baltimore 1983, S. 11-18. Ulich, D.: Das Gefühl. Eine Einführung in die Emotionspsychologie, München 1989. Utz, P.: Das Auge und das Ohr im Text. Literarische Sinneswahrnehmung in der Goethezeit, München 1990. Weg-

MANN, K.: Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1988. WILDT, A.: Phänomenologie der moralischen Gefühle und normative Moralphilosophie, Berlin 1994. WURMSER, L.: Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten, Berlin 1990. ZUR LIPPE, R.: Naturbeherrschung am Menschen, 2 Bde., 2. Aufl., Frankfurt/M. 1976. ZUR LIPPE, R.: Sinnenbewußtsein. Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik, Reinbek 1987.

Klaus-Peter Köpping

Ekstase

Hochschätzung und Ausgrenzung direkter Transzendenz-Erfahrung

„Gibt es für die Menschen Möglichkeiten, in den Himmel aufzusteigen?", so fragt im 5. Jahrhundert ein chinesischer Teilstaaten-König seinen Minister in bezug auf die aus dem hohen Altertum berichteten Fähigkeiten früher Herrscher. Als Antwort gibt der Minister die Erklärung, daß dies nur eine metaphorische Redeweise sei, um zu zeigen, daß der Herrscher als Gerechter zu erkennen vermöge, was die richtige Ordnung und die richtigen Pflichten seien, und daß seine Beamten daher über die Rangfolge der Götter und die korrekte Ausführung von Opfern und Liturgien Bescheid wüßten. Dies hat Roger Caillois zu der zynischen Bemerkung veranlaßt, daß wir an dieser Interpretation den Verfall von echtem Rausch-Erlebnis zur verbeamteten rationalen Gesellschaftsform ablesen können: „Der Schamane, der Mann der Besessenheit, des Rausches und der Ekstase hat sich in den Beamten, den Mandarin, den Zeremonienmeister verwandelt ... Welche fast übertriebene und karikierende Illustration der Revolution, die sich vollzogen hat" (Caillois 1982, S. 114)!

Was Caillois hiermit umschreibt, ist die Geschichte der Attitüde zu ekstatischen Zuständen und gleichzeitig die Abgrenzung zweier typischer Formen religiösen Ausdrucks: der ekstatische, persönliche, erlebende und direkte Zugang zur Transzendenz gegen den ritualisierten, kontrollierten und organisatorisch geregelten Kultus von Kirchen oder von Amtsinhabern, Priestern, geleiteten Dienst an der Gottheit, die über die Regeleinhaltung (das Zeremonielle) wachen und der „freien" Form des Erlebens skeptisch gegenüberstehen (wobei die zweite oft aus der ersten Form hervorgeht).

Angesprochen wird in der Frage das Schlüsselmotiv des Schamanen als paradigmatisch ekstatischer Figur: der Seelenflug. In der europäischen Geistesgeschichte gehören die mit dem Begriff der Ekstase belegten Erlebnis- und Erfahrungszustände und ihre somatischen Begleiterscheinungen zu den ältesten schriftlich behandelten Phänomenen des typisch Religiösen in der Philosophie, und der Begriff wird in den vergleichenden Kulturwissenschaften als Bezeichnung der höchsten Selbsterfahrung des Menschen vom Transzendenten verstanden. So hatte Plato die Behauptung aufgestellt, daß alle Wohltaten dem Menschen durch den von den Göttern vermittelten „Wahnsinn" (*theia mania*) zuteil werden, und daß dieser Wahnsinn nach den vier Formen unterschieden werden könne, die aufgrund der inspirierenden Gottheiten zustande kommen: der Apollinische, der Dionysische, der von den Musen ausgehende und der von Eros inspirierte (Platon, Phaidros, 244-250). Im christlichen Idiom lautet dieselbe Botschaft bei Meister Eckhardt: „Die allerbeste Gabe und Vollkommenheit kommen von oben herab von dem Vater der Lichter" (Übersetzung von Jak. 1, 17; zit. n. Gnädinger 1989, S. 126). Bei den englischen enthusiastischen Dissidenten (Quäkern, Levellern und Rantern) der 1650er Jahre wird der Wahnsinn zum höchsten Gut – und für den Staat und die Gentry zum größten Übel – erklärt: „If madness be in the heart of every man ... then this is the island of Great Bedlam ... Come, let's all be mad together" (1653, zit. n. Hill 1982, S. 277).

Seit Plato gehört die Anerkennung der Bedeutung des ekstatischen Zustandes somit zum Grundbestandteil aller Analysen über die Bedeutung und Funktion des Religiösen im menschlichen Leben, und von Plutarch über Cicero bis zu den Kirchenvätern, und von Erasmus von Rotterdam bis zu Nietzsche, Max Scheler und Max Weber behielt die Ekstase (oft im Zusammenhang mit den Begriffen der Besessenheit, Prophetie, *Trance* und *Mystik*) die bedeutende Stellung eines Urquells aller religiösen Erfahrungen. Gleichzeitig zeugen die Berichte über kollektive Kulte wie die eleusinischen und Autobiographien von Kirchenvätern oder individuellen Mystikern des Mittelalters und der Renaissance, einschließlich der dichterischen Visionen von Dante, sowie die unter Trance entstandenen Predigten verschiedener reformatorischer Gruppen wie der englischen Digger und Leveller oder des kontinentalen Pietismus von einer durch die Zeiten wirksamen Anziehungskraft eines spezifischen Erlebens der Transzendenz, der Fusion des Menschen mit der Gottheit. Trotz der inzwischen zahlreichen ethnographischen Zeugnisse ähnlicher Erfahrungen gibt es, so behauptet Lewis, vor seiner eigenen 1971 vorgelegten Arbeit „Ecstatic Religion" keine sozialanthropologische Theorie dieses Phänomens, während Jean Rouch noch 1995 betonte, es scheine nach wie vor unmöglich, „eine Typologie oder eine befriedigende Theorie darüber aufzustellen" (Lewis 1971, S. 25 f.; Rouch 1995, S. 77).

Dies mag in der Tat für die interkulturelle Bedeutung der Vielfalt des Phänomens teilweise zutreffen, obgleich es einen frühen Ansatz durch Adolf Bastian (1826-1905; dem „Vater der deutschen Ethnologie"; Köpping 1983) gegeben hat, der davon ausging, daß Besessenheitszustände und Ekstasen auf dem Ungleichgewicht zwischen zwei autonomen nervlichen Zentren beruhten, nämlich dem Überwiegen des genitalen Systems über das Gehirnzentrum (Bastian 1859, II, S. 529 ff.; Köpping 1983, S. 193 ff.), eine theoretische Prämisse, die den vergeistigten Eros von Plato in einen somatischen Zusammenhang setzt, wie es später, in einer Kritik von Schopenhauer und Georg Simmel, Max Scheler noch einmal versucht hat, indem er die Pubertätsphase als die erste somatisch-biologische Form

der Erfahrung einer zwischenmenschlichen „Fusion" (im Sexualakt) zwischen Menschen identifiziert, aus der sich alle gefühlsmäßigen Fusionswünsche, auch solche mit dem Kosmos, herleiten (Scheler 1979, S. 109).

Ähnlich hatte auch Rudolf Otto das Geschlechtliche und das *Numinose*, das Heilige, in enger Verknüpfung mit der Entstehung des religiösen Gefühls gesehen: Während das Numinose, das Gefühl für das Heilige, „über aller Vernunft" stehe, beeinflusse das Triebleben die Vernunft „von unten her", oder in Ottos Worten: „Indem der Gattungstrieb aus dem Triebleben in das höhere menschliche Gemüts- und Gefühlsleben ... eindringt und seinen Einschlag gibt in das Wünschen Begehren Sehnen, in Zuneigung Freundschaft Liebe, in Lyrik Poesie und Fantasiebildung überhaupt, entsteht erst das ganz eigene Gebiet des Erotischen" (Otto 1987, S. 62; Schubart 1989). Bei Bastian finden wir bereits den Hinweis auf die Form der Genialität, die durch ein graduelles Einfließen (mit Freud würden wir sagen „sublimieren") der genitalen Energien in das Gehirnsystem zustandekommt, wobei er sich auch auf antike Schriftsteller wie Horaz bezieht, der gesagt hatte, daß kein Genie ohne einen gewissen Grad von Wahnsinn existieren könne (*amabilis insania*).

Auch vergißt Lewis, daß es zwei Ansätze zu einer Integration des Phänomens der Ekstase und der Besessenheit in eine größere Theorie des „Spiels" gibt, die von Huizinga (1956) und die von Caillois (1982). Huizinga griff dabei auf die Äußerung von Frobenius zurück, daß der archaische Mensch sich Natur und Leben mit dem Gefühl der „Ergriffenheit" nähere (Frobenius 1933), und bringt in den Spielbegriff die Elemente der *Feierlichkeit* und der *Begeisterung* hinein, die typisch nicht nur für das Kinderspiel seien, sondern auch für kultische Handlungen, insbesondere alle Feste, deren Gemeinsamkeit in dem „Zusammengehen von strenger Bestimmtheit und echter Freiheit" bestehe (Huizinga 1956, S. 24, S. 28). Caillois weitet dieses Paradigma aus, indem er unter den Spielen die vier Formen des *Aleatorischen* (Zufall), des *Agonistischen* (Wettkämpfe), der *Mimicry* (Nachahmung, Theater, Maske) und des *Ilinx* (vom „Drehen des Wasserstrudels", „Kreiseln" wie bei den Derwischen) zusammenfaßt, wobei die Ekstase und die Besessenheit, vor allem in ihrer schamanistischen Form, sich zugleich mit der „Darstellung", also einer gewissen Theatralik (*mimicry*) verbindet, die, wenn sie mit absichtlicher Täuschung durch Interessengemeinschaften, wie Männerbünden, als Geheimnis esoterisiert und monopolisiert werden, zu diktatorischen Herrschaftsformen führen können.

Auf jeden Fall aber gilt für Caillois die Ekstase universell als die „einzige Kategorie von Spielen, die wahrhaft schöpferisch ist: die *mimicry* in der Verbindung von Maske und Rausch" (Caillois 1982, S. 89). Es sei in diesem Zusammenhang daran erinnert, daß Helmuth Plessner die Funktion des Somatischen bei der Abhandlung über die „Anthropologie des Schauspielers" von 1948 ebenfalls erörtert, obwohl er den Schritt zu einer Komparatistik der Ekstase noch nicht vollzieht (obwohl viele Ideen, die heute unter der Rubrik der *Performanztheorie* laufen, hier bereits angelegt sind): Für Plessner liegt der Unterschied zwischen dem schauspielerischen „Darsteller-Interpreten" und dem „anonymen Maskenträger der „Primitiven" darin, „daß seine Maske nicht aus Holz, sondern sein eigener Körper ist" (Plessner 1979, S. 209). Dies führt in der Tat auf die Spezifizität des Ekstatikers hin: Der Schamane benutzt seinen Körper, um die Gottheiten oder Geister, die ihn besitzen, auszudrücken und darzustellen, wobei genau jenes theatralische Element hinzukommt, das es Beobachtern so schwierig macht, genuine

von falschen Ekstatikern zu unterscheiden (was die katholische Kirche normalerweise mit dem Hinweis versuchte, es könne nur echte Ekstase geben, wenn sie sich auf Jesus Christus beziehe, wozu als somatische Zeichen die Stigmata dienten).

Es ist trotz all dieser Versuche, die Lewis nicht zur Kenntnis nimmt, auffallend, daß es bis in die 70er Jahre keine „rein" sozialwissenschaftliche, interkulturelle Theorie des Vergleichs dieser Phänomene gab, und es soll sogleich hinzugefügt werden, daß es bis heute auch keine Verschmelzung zwischen theologischen Theorien über mystische Erlebnisse und sozialwissenschaftlichen Kategorien gibt. Die Gründe dafür scheinen mir dreifacher Art zu sein:

1. Die Umsetzung von Erlebnisbildern in analytische wissenschaftliche Kategorien ist mit dem Problem der intersubjektiven Adäquatheit der Begriffssysteme behaftet, das vor allem im interkulturellen Vergleich beinahe unauflösbar erscheint. Erlebniskategorien oder solche gefühlsmäßiger Einstellung aufzustellen, dürfte immer schwieriger sein als einen Katalog ritueller und kultischer Handlungen und Symbole zu erstellen oder eine Interpretation von Symbolverkettungen zu liefern.

2. Plato hat uns zwei bis heute ungelöste Probleme hinterlassen, die auch zum realen Erscheinungsbild des Phänomens zu gehören scheinen. Zum einen ist es schwierig, den „natürlichen", „echten", Wahnsinn von seinen religiösen Formen zu unterscheiden, zumindest was die objektive Beobachtung der somatischen Symptome anbelangt, zum anderen sieht er die „Seelenentleerung" (*ekstasis*) in einem kontinuierlichen Prozeß mit der „Besessenheit" („*entheos*", dem Von-der-Gottheit-erfüllt-Sein) in einer Weise verschmolzen, wie sie auch vom „Senfkorn-Lied" des 14. Jahrhunderts ausgedrückt wurde: „O Seele mein, geh aus, Gott ein!" (nach dem „Granum Sinapis Lied", zit. n. Gnädinger 1989, S. 223).

Normalerweise bleibt die Barriere zwischen dem „wilden" Ekstatiker und dem „vergeistigten" Mystiker bestehen, wobei der Rückbezug auf die Etymologie als Legitimation verwendet wird, denn *Mystik* kann vom „Augenschließen" (*myein*), also einem „inneren" Zustand hergeleitet werden (Leisegang 1970), während „Ekstatik" mit somatischen Abnormalitäten, einem wilden Ausagieren verbunden wird, da das Wort *Schamane* von der Wurzel *Xam* und *sambandi* im Tungusischen, die mit „herumspringen" zu tun hat, hergeleitet werden kann (Laufer 1917).

Transzendente Erlebnisse der ekstatischen Art gelten in den meisten institutionalisierten Hochreligionen als Ausnahmezustand, der zudem noch durch rein geistig/seelische Übungen oder asketische Körperbeherrschung zustandekommen soll, um überhaupt anerkannt zu werden. Alles, was nach Exzeß riecht, sei es in Form künstlich durch Drogen herbeigeführter Bewußtseinszustände, sei es durch Überreizung von körperlichen Funktionen, die mit „Lust" zu tun haben, wie der Sexualität, wird schnell als „unechte" oder „falsche" Erfahrung gebrandmarkt, wie der von Ignatius von Loyola überlieferte Ausspruch besagt: „*Non in commotione dominus*" („der Herr ist nicht in Bewegung"). Wie Johnston vermutet, beruht dieses Zögern und der Nachdruck der christlichen Mystik auf einem rationalen Hinterfragen der irrationalen Intuition, die es im Zen-Buddhismus gerade nicht gibt, wohl auf dem frühen Kampf mit und dem Absetzen von der Gnosis (Johnston 1974; die Ausnahme bilden trantrische Formen der Askese sowie hinduistische rituelle Symbolsysteme, die Sexualität zur Erreichung von höheren Bewußtseinszuständen einsetzen).

Empirische Daten deuten jedoch darauf hin, daß der schamanistische Ekstatiker genauso wie der christliche Mystiker beide Zustände, die der *inneren Ruhe* und der *äußeren Bewegtheit* kennen: So zeigt Evelyn Underhill in einem Rückbezug auf Philo von Alexandrien, daß dieser den „Logos" als Meister der „spirituellen Trunkenheit" bezeichnete (Underhill 1955); und Johnston gibt zwar zu, daß die Ekstase ein „notwendiges Stadium" im „Aufstieg zu Gott" für alle christlichen Mystiker sei, daß dieser aber von den meisten Theologen keine größere Bedeutung zugemessen werde, da diese dahingehend argumentieren, daß, wie es Juan de la Cruz ausdrückte: „Die Entzückungen und Trancen und Dislokationen der Knochen (die) immer dann vorkommen, wenn die Kommunikation nicht rein spiritueller Art ist ... wie es diejenigen sind, die den Perfekten zuteil werden, die durch die zweite Nacht des Geistes gereinigt worden sind, in denen diese Entzükkungen und Quälereien des Körpers nicht mehr existieren, da sie sich der Freiheit des Geistes erfreuen" (Juan de la Cruz, „Noche oscura" („Die Dunkle Nacht der Seele"), in: Johnston 1970, S. 27 ff.).

3. Damit in engem Zusammenhang steht die negative Bewertung enthusiastischer Zustände in der christlichen Tradition, in der der Vorwurf der Häresie persönliche Gotteserfahrung stark einschränkte. Besessenheit wurde schnell als „Teufelswerk" dämonisiert, und der dadurch legitimierte Exorzismus bediente sich daher auch rein ritueller formelhafter Handlungen an Stelle der in anderen religiösen Systemen, in denen Besessenheit eher positiv besetzt ist, üblichen schamanistischen Formen, in denen der Exorzist sich selbst durch Kontrolle der Geisterwelt geheilt hatte, um dieses Erleben durch Nachvollzug zur Heilung anderer einzusetzen oder diese anzuleiten, sich selbst zu heilen.

Dabei handelt es sich nicht nur um ein Problem der mittelalterlichen Kirche, denn, wie Christopher Hill in seiner großen Arbeit über das englische religiöse Dissidententum und seine politischen Folgen schreibt, es handelt sich bei der zwischen 1640 und 1660 um sich greifenden Entstehung von zahllosen ekstatischen sektiererischen Gruppierungen auch um das generelle Problem des Protestantismus, in dem die Idee des individuellen Zugangs nicht nur zur Bibel, sondern auch zu Gott als möglich und normal angesehen wurde, so daß es den Anschein erweckte, als werde England zu einer „Nation von Propheten", was zu scharfen Repressalien führte (Hill 1982, S. 87-95).

Dasselbe gilt für alle ekstatischen individuellen, aber auch kollektiven Erlebnisse, das heißt den direkten persönlichen Zugang zur Gottheit oder zu transzendentalen Mächten: Die rituelle, gemeinschaftliche und kirchlich-organisatorische Kontrolle über „korrekte" Vermittlung von und Zugang zu religiöser Macht droht durch individuelle Erlebnis-Emanzipation dem institutionalisierten Apparat, der „Kirche", zu entgleiten. Ein Resultat solch institutionellen Neides war sicherlich das Schicksal des 922 grausam hingerichteten Al-Hallādsch, der auszurufen gewagt hatte: „ana-'l – Haqq", „ich bin die schöpferische Wahrheit" und damit von der Masse der Gläubigen als „Blasphemiker" verurteilt wurde (Schimmel 1985, S. 7; Arberry 1979).

Im folgenden sollen die unter dem zweiten Punkt genannten Probleme im Vordergrund der Diskussion stehen, die den westlichen Diskurs seit Plato bestimmen, nämlich die der Beziehung von Wahnsinn und religiöser Erfahrung, von Besessenheit und Seelenbegriff, und die der Beziehung von *Erotik* als treibender Kraft jeder enthusiastischen Sehnsucht nach Transzendenz des Selbst und der Bedeutung, die ihr für den religiösen Wahnsinn von ekstatischen Praktikern und

theologischen Analytikern beigemessen wird. Dabei sollen keine Unterschiede zwischen *Mystik* und *Ekstatik* gemacht werden; als vergleichende Daten dienen sowohl die abendländisch-christlichen Erscheinungen wie ethnographische Berichte, wobei das Schwergewicht der europäischen Diskussion auf den Äußerungen von Origenes und Erasmus von Rotterdam (der sich wiederum auf Origenes beruft) gelegt werden soll, da diese beiden Analytiker den katholischen wie protestantischen Standpunkt mit spezieller Betonung der Ekstase und des religiösen, von Gott inspirierten Wahnsinns in Praxis und Theorie am weitesten zu einer *Grenzüberschreitung* der Normalität benutzt haben. Die Ekstase soll im weitesten Wortsinne als ein Außersichsein verstanden werden, als Prozeß wie als Zustand, als Attitüde wie als Enderlebnis, das sowohl ein Innen wie ein Außen umschließt, ein Subjekt wie ein Objekt, kurz: als die Aufgabe des Selbstbewußtseins auf der Suche nach Vereinigung mit und Erfahrung von transzendentalen Mächten, als eine religiöse Form der Selbstvergessenheit, ungeachtet der Tatsache, ob diese durch meditative Techniken erreicht oder als durch Besessenheit verursacht verstanden wird.

Vom Erlebnis zur Klassifikation

So finden wir in den Erlebnisberichten von Mystikern und Ekstatikern Äußerungen wie die der Mechthild von Magdeburg vom „Sehnen" des Herzens nach Gott, von Gottes Herzen wiederum als einem „glühenden Kohlenfeuer" (Gnädinger 1989, S. 59); dagegen finden wir bei Paulus oder Omar Khayyam den Hinweis auf die „Trunkenheit" der Seele; bei Erasmus lesen wir über das Entzücken und die Glückseligkeit christlicher „Torheit", während wir bei Rudolf Otto eine Analyse über das „Ergriffensein" des schamanischen Verfahrens erhalten, als jener „Besitzung Einwohnung Selbsterfüllung in Exaltation und Ekstase", die die gefühlsmäßige Einstellung des *Fascinosum* beschreibt, das dem Schrecklichen des *Tremendum* in Beziehung auf das *Numen*, das Heilige, in „Kontrast-Harmonie" beigesellt ist (Otto 1987, S. 42 ff.; für Omar Khayyam: Fitzgerald 1984; für Erasmus: Erasmus 1979, S. 147 über die Apostel „voll des süßen Weines").

Keine der „wissenschaftlich" beschreibenden Kategorien scheint Bedeutsames den Erlebnisberichten von Ekstatikern jener Begriffsskala hinzuzufügen, die von Liebe und Sehnsucht über Verzückung und Ergriffenheit bis zur Hingabe reicht, um vielmehr in einer kategorialen Abstraktion oder, im schlimmsten Falle, einer Entwertung stecken zu bleiben. Es fragt sich auch, was zu den konstitutiven Elementen der Ekstase gehört, und was von diesen zum Schamanismus gehört, denn sicherlich sind nicht alle Ekstatiker Schamanen, während Schamanen auf jeden Fall Ekstatiker sind. Wieweit kann man kulturspezifische symbolische Kosmologien verallgemeinern?

Gehört es zum Ekstase-Erlebnis unabdingbar dazu, daß der Erlebende die Zerstückelungstraumreisen des sibirischen Schamanen durchmacht, in denen dieser bei seiner „Berufung" durch die Geister in die Unterwelt entführt wird, wo ihm dann das Fleisch von den Knochen gerissen wird und dem Novizen von einem Schmied der Schädel zertrümmert wird, um das ganze dann in einem Kessel zu kochen, wonach eine Wiederzusammensetzung (meist mit einem zusätzlichen Organ) stattfindet? (Czaplicka 1914; Lehtisalo 1937; Popov 1936; Elmsheimer 1946; Nioradze 1925; für vergleichbare australische Initiationen der „clever men",

bei denen Quarzkristalle in die Körper operiert werden: Elkin 1977; Petri 1938, 1952-53.) Die Stilisierung des Zerstückelungs- und Wiedergeburtsmotivs, des Todes und des Neuen Menschen, mag für viele Ekstatiker gelten, aber das Modell des „verwundeten Heilers" (oder gar des „erlösten Erlösers") dürfte nur auf den Schamanen zutreffen.

Es fragt sich auch, ob wir aus ewigen Spuren einen ekstatischen Komplex rekonstruieren können: Genügt es für die Konstatierung schamanischer Praktiken, wenn *Mänaden* in ihrer Tanz-Ekstase unter dem Einfluß des *Dionysos* zum Zustand der „Natur" zurückkehren, indem sie wilde Tiere zerreißen (*sparagmos*) und diese dann – ohne das kulturelle Feuer – roh verspeisen (*omophagia*)? Oder genügt das Merkmal, daß *Dionysos* selbst ein geopferter Gott ist, der von Titanen zerrissen und – in Umkehrung der normalen Opferpraktiken – gekocht und gebraten wurde, aber von den Göttern durch Rettung und Deponierung seines Penis am Heiligtum von *Apollo* genauso wiedergeboren wurde wie nach dem Verbrennungstode seiner Mutter *Semele* durch die Schenkelgeburt aus *Zeus* (Burkert 1983, S. 122 f.; zu den Riten der *Liknophoria*, bei denen ein Phallus aus Backwaren in einem Korb getragen wird, und zu den verwandten eleusinischen „Zeichen": Harrison 1980, S. 524 ff.)?

Ist die Zerstückelung als Bild notwendig, oder genügt die bloße Idee der *Wiedergeburt*, egal in welcher Form sie vorgestellt wird? Das Interesse an der klassischen Form des Dionysos-Mythos ist deshalb so groß, und ich habe die Fragen bewußt auf diesen Modus zugeschnitten, weil seine Figur in der griechischen Mythologie eine Variante der Weigerungshaltung des sibirischen Schamanen-Novizen beinhaltet: Wenn sich jemand weigert, seinem Ruf zu folgen, schlägt *Dionysos* diesen mit echtem Wahnsinn, genauso wie zukünftige Schamanen aus ihrer Krankheit nicht mehr genesen, sondern ihnen der Tod angedroht wird. So wird in der Tragödie der „Bacchantinnen" (Bacchai des Euripides) die Figur des *Pentheus* als „Double" von *Dionysos* nach seiner Weigerung, dem Gotte zu folgen, von den von seiner Mutter angeführten rasenden Mänaden im Wahnsinn zerrissen. Sind es diese Motive, die *Dionysos*, oder die telestisch-kathartische Form der Massen-Ekstase des Rausch-Gottes, für komparative Zwecke bedeutsam macht, oder ist es die Gegenüberstellung mit *Apollo* hinsichtlich der Funktionen (die bei Plato impliziert ist), oder gar die soziale Stellung der Gläubigen, die in diesem Falle anscheinend so strukturiert war, daß, wie Dodds es formulierte, *Apollo* sich nur in den „besten Kreisen der Gesellschaft" bewegte, während *Dionysos* als „fremde" Gottheit von den peripheren und strukturell benachteiligten Gruppen verehrt wurde, unter anderem von den Frauen (Dodds 1951; Detienne 1981)?

Oder, um ein anderes weit verbreitetes Motiv zu nennen, ist die „Heilige Hochzeit" des Ekstatikers, die beim Schamanismus mit realem sozialem Transvestitismus zusammengeht (Bleibtreu-Ehrenberg 1970), ein konstitutives Merkmal aller ekstatischen Begegnungen, ob sie nun durch aufgesetzte Phallen wie in Nepal (Oppitz 1981) oder als Generation von weltzerstörender Hitze (*tapas*) durch den Urtänzer *Schiwa* symbolisiert wird, wenn dieser entweder zu lange fastet oder zu lange mit seiner Gattin *Parvati* kopuliert (O'Flaherty 1973)? Können wir den Eros von Plato, durch dessen Kraft die Seele, beflügelt wie ein Liebhaber, zu ihrer Ursprungsheimat der Ideen zurückfindet (durch „Wiedererinnerung", *Anamnesis*; Köpping 1987c), mit dem christlichen Liebesbegriff vergleichen oder gar mit jenen Taoistischen Praktiken, die Unsterblichkeit durch sexuelle Promis-

kuität oder durch die Techniken des *coitus reservatus* zu erlangen suchen (Needham 1961)?

Hängen die Bilder der konstitutiven Erlebniswelten der Ekstatiker, und damit auch oft die äußeren Formen, die verwendeten Techniken und die symbolischen Ausdrücke dafür mit den Weltsichten der spezifischen Kulturen in der Weise zusammen, daß wir vor jener Grenze der Sprachlichkeit kapitulieren müssen, von der Wittgenstein sprach und die in der folgenden Antwort eines australischen Aborigines einem Forscher gegenüber sich spiegelt: *„White man got no dreaming, him go 'nother way. White man, him go different. Him got road belong himself"* (Stanner 1979, S. 24)? Müssen wir uns daher also mit der funktionalen Selbstbeschränkung zufrieden geben, die Raymond Firth wie folgt charakterisierte: „The real importance of the mystic ... is his social relevance, not his views on the nature of reality" (Firth 1964, S. 306)?

Ekstase als Krankheit oder Charisma: pathologische Klassifizierung

Wie Paul Radin in einer weit über seine Zeit hinausweisenden Arbeit „Primitive Religion" bereits 1937 ausführte – und damit viele der Argumente der 50er Jahre vorwegnehmend –, hat sich die europäische Wissenschaft von Anfang an schwer getan mit der Einschätzung der Phänomene des Medizinmannes und des Schamanen, aber gleichzeitig haben auch verschiedene religiöse Praktiker indigener Bevölkerungen mit ähnlichen Problemen gerungen. Für Radin gibt es im indigenen Denken zwei Wege der Suche nach und des Ausdrucks von transzendentaler Erfahrung, den mehr kontemplativen des religiösen Denkers, und den anderen des Überwindens einer Krankheit, aber beide werden in ihrer persönlichen Suche und mit ihren Erfahrungen zu Prototypen eines „dramatischen Rituals" (Victor Turner würde es später „rituelles Drama" nennen; Turner 1969; Radin 1957, S. 107, S. 157).

Hinsichtlich des Problems der Abgrenzung von krankhaften Zuständen belegt die Äußerung bei Plato, so argumentiert Dodds, daß die Griechen zu jener Zeit bereits ein fortgeschrittenes Diskriminierungsvermögen entwickelt hätten. Unglücklicher- und unnötigerweise fügt Dodds hinzu, daß diese Unterscheidung bei sogenannten primitiven Völkern selten vorkomme, da alle Formen der geistigen Gestörtheit bei diesen Völkern auf übernatürliche Einmischung zurückgeführt würden (Dodds 1951, S. 66).

In unserer wissenschaftsgläubigen Zeit haben vor allem eine Reihe von Psychologen, Psychoanalytikern und Psychiatern die Skepsis hinsichtlich religiöser Erfahrungen so weit getrieben, daß sie alle diese Erscheinungen und Erfahrungen auf psychosomatische Störungen mit verschiedenen Krankheitssyndromen zurückführen (Devereux 1956) oder Religion allgemein als System von „Verblendungen" oder ideologischen, d.h. also wissenschaftlich belegbaren falschen Wertbesetzungen, ansehen. Plato scheint in seiner Zeit mit einem ähnlichen Problem konfrontiert worden zu sein, wenn er Sokrates ausführen läßt, daß es bei den neueren Schriftstellern seiner Zeit die Tendenz gebe, das „Wahrsagen" als „Wahnsagen" zu desavouieren (Platon, Phaidros, 244e-f).

Ekstase durch Liebe: Origenes

Es ist dies der weit in die abendländische Geistesgeschichte zurückreichende Kampf zwischen der platonischen Sicht und der die Oberhand gewinnenden christlichen Sicht, die seit Paulus ein Problem mit dem religiösen Enthusiasmus hat, und dessen Komplexität uns erst durch neuere Arbeiten von Religionshistorikern zu Bewußtsein kommen. Seit den Paulus-Briefen (vor allem 1. Kor. 12-14) gibt es das Problem der „Gnadengaben" oder „Charismen" im theologischen Diskurs, denn alle Charismen, zu denen auch das Zungenreden und die Dämonenaustreibung gehören, sind „individuelle (von Gott her) verliehene Gaben, die ihrer Eigenart nach über normale und alltägliche Fähigkeiten hinausgehen und damit von sich aus auf eine schenkende Tätigkeit Gottes hinweisen" (Berger 1994, S. 364). Die moderne Theologie nähert sich damit dem Weberschen Begriff des Charismas, das als außeralltägliche Kraft einer Person oder Sache anhaftet, die natürlich vorgegeben sein muß und nicht *gewonnen* werden kann, obwohl diese Gabe durch rituelle Praktiken *geweckt* werden kann. Sieht man von den evolutionären Spuren in der Weberschen Religionssoziologie ab, so schält sich hier bereits der Kern einer phänomenologischen Konstitutionslehre heraus, die dem Ekstatiker einen hohen und primären Rang einräumt: „Der Zauberer ist der dauernd charismatisch qualifizierte Mensch im Gegensatz zum Alltagsmenschen ... Er hat insbesondere die spezifisch das Charisma repräsentierende oder vermittelnde Zuständlichkeit: die Ekstase" (Weber 1964, S. 318).

Für Weber ist die Ekstase des Magiers, des Zauberers, eine natürliche „angeborene" Fähigkeit, derer der Normalmensch nur ausnahmsweise teilhaftig wird, und zwar durch die Einnahme von Rausch- oder Drogenmitteln, oder durch die Einwirkung von Musik, deren Anwendung, wenn sie in der sozialen Gemeinschaft stattfindet, zur „urwüchsigen" Form der religiösen Vergemeinschaftung gehört, nämlich der *Orgie* (Weber 1964, S. 319).

Die abendländisch-christliche Tradition hat mit der Ekstase und der Besessenheit insofern ein Problem, als der Begriff der *Besessenheit* mit der negativen Form der Dämonologie besetzt ist, während in gut dualistischer Praxis die *Ekstase* als positive Zuwendung der Seele zur Gottheit oder das *Einfließen* der Gottheit in dieselbe verstanden wurde. Erst die theologisch fundierte Forschung von Peter Brown widmet sich diesem Widerspruch, indem er bis in das zweite Jahrhundert das Vorhandensein eines starken Prophetenglaubens in der christlichen Urgemeinde nachweisen kann, der an die Vorstellung der „reinen" Seele gebunden ist, wobei diese Reinheit mit der sexuellen Abstinenz oder der Jungfräulichkeit gleichgesetzt wurde: „Besessenheit war eine intime und in dramatischer Weise physische Erfahrung. Dabei kam es zu einer Überflutung des Körpers durch einen fremden, göttlichen Geist. Es überrascht kaum, daß man der Meinung war, eine derartige Erfahrung schließe das heiße Stürmen von Lebensgeistern durch denselben Körper, das man traditionell mit dem Geschlechtsverkehr in Verbindung brachte, aus" (Brown 1994, S. 81). Sexuelle Abstinenz war ein äußeres Zeichen der Nähe des göttlich-prophetischen Charisma und wurde in der Zeit bis zum 4. Jahrhundert zum paradigmatischen Erfordernis, um diese göttliche Gnadengabe in Anspruch nehmen zu können.

Während man ursprünglich die Prophetie nur von Menschen erwartete, die im Witwenstand waren oder bereits ihre Kinder aufgezogen hatten, war es besonders die Lehre von Origenes (um 230), die für die spätere Dämonologie von Be-

deutung wurde: Jeder Geist ist dadurch „gefallen", daß er aus freiem Willen sich dafür entscheidet, die Gegenwart Gottes zu verlassen, wodurch die Dämonen Eingang in ihn über die Wege des Fleisches finden können, und zwar in den „Geist" des Menschen; denn für Origenes war, wie Brown zeigt, die „Seele" nur das Resultat der Abkühlung „der ursprünglichen Glut" des „Geistes", der mit der Gottheit in Kommunion war, so daß sie als etwas „Feuchtes" erschien (in Anlehnung an die griechische Wurzel des Begriffs „Psyche", der mit dem „Feuchten", „psychros" in Verbindung gebracht wurde), während der Körper die „Grenzen" setzte, die der „Geist" überschreiten mußte, um zur Kommunion mit Gott wieder zu gelangen: „Im Vergleich zu dem feurigen Geist, der in die Höhe flackerte und immer danach strebte, wieder im anfänglichen Feuer Gottes aufzugehen, war das bewußte Ich ein dumpfes Ding, das durch die kalte Abwesenheit von Liebe erstarrt war"; und in Interpretation des Rückkehrens zum paradiesischen Zustand bestand Origenes, gegen viele seiner Zeitgenossen, auf der Notwendigkeit des Körpers zur langsamen Heilung der Seele: „Nur dadurch, daß der Geist gegen die von einer bestimmten materiellen Umgebung auferlegten Beschränkungen andrängte, würde er lernen, seine früheste Sehnsucht danach zurückzugewinnen, sich über sich selbst hinaus zu strecken, sich ‚immer glühender und vollkommener' der Liebe Gottes zu öffnen" (Brown 1994, S. 178 f.).

Für Origenes gab es die freie Entscheidung des Menschen, und er hatte daher die Wahl, durch seine geistigen und willentlichen Kräfte das Gute oder das Böse zu wählen, zum Heil oder zur Sünde zu finden. Die dämonischen Kräfte sind einerseits diejenigen, die in Selbstliebe verharren, andererseits öffnet das „dumpfe Knarren des Körpers", durch Bedürfnisse nach Nahrung und durch den Sexualtrieb, die Gedanken der Versuchung, mit den unsichtbaren Dämonen zusammenzuarbeiten, „deren durchdringende Gegenwart nahe der menschlichen Person im ‚Herzen' in Gestalt von ungehörigen Bildern, Phantasien und Zwangsvorstellungen registriert wurde" (Brown 1994, S. 181). Es kam nach Origenes also nicht auf eine Verneinung der körperlichen und geistigen Sinnlichkeit an, sondern eben um die Erreichung ekstatischer Zustände durch die Erweckung der Sinnlichkeit in dem Organ, das mit dem Göttlichen als am engsten verbunden angesehen wurde, dem Herzen; nur so erklärt sich, daß derselbe Kirchenvater, der sich angeblich hatte kastrieren lassen, um also seinen Körper in eine ursprüngliche Unbestimmtheit (ähnlich der Doppelgeschlechtlichkeit vor dem Fall in vielen Ursprungsmythen) zu versetzen, „Homilien auf das Hohelied" schreiben konnte: Sinnlichkeit wurde durch diesen „wilden Platonismus", wie seine Lehre auch genannt wurde, auf der Ebene des Geistes wiedererweckt.

Origenes' wilder Platonismus weist auch auf die generelle Symbolik des Nonnentums als „Bräute Christi" und die im protestantischen Pietismus zu beobachtende Tendenz der in barocken Begriffen körperlicher Vereinigung schwelgenden Traktate hin, deren Ausdrucksform uns heute oft als „kitschig" vorkommt, deren lyrische Kraft, wenn sie wie Paul Gerhardt von Gott als dem „Süßten" spricht, durch seinen musikalischen Ausdruck auch heute noch für viele Menschen bewegend wirkt (Bunners 1993).

Ekstase als Wahnsinn der Frommen: Erasmus

Ein sehr komplexes Spiel mit der Ekstase begegnet uns in der zwischen 1507 und 1511 abgefaßten Schrift „Lob der Torheit" des Erasmus von Rotterdam, in der er, in Anlehnung an Platos „Phaidros"-Worte, die höchste Belohnung des Frommen, der von Liebesglut für Gott erfaßt wird, als „Wahnsinn" bezeichnet, denn, „wenn jemand richtig liebt, lebt er nicht in sich, sondern in dem, was er liebt, und je weiter er sich von sich selbst entfernt und in den anderen übergeht, um so größeres Glück genießt er". Dies führt nach Erasmus zu jener Ekstase, in der die Seele den Körper verläßt: „Wenn dann die Seele aus dem Körper fortstrebt und kaum noch ihre organischen Funktionen ausübt, ist es vollkommen berechtigt, diesen Zustand reinen Wahnsinn zu nennen" (Erasmus 1979, S. 152). Wie Screech in einer weitreichenden Exegese über die klassischen, platonischen, neo-platonischen und patristischen Quellen, die Erasmus benutzt hat, ausführt, spielt Erasmus ganz bewußt in dem angeführten Zitat mit der Doppelbödigkeit des Konzepts des Wahnsinns, dem „natürlichen" und dem „göttlich inspirierten" (Screech 1980, S. 65, S. 84 f.).

Beide Zustände ähneln sich in ihren äußeren Zeichen, und daher kann auch nur ein Spezialist feststellen, um welche Form es sich handelt. In Anlehnung an viele Worte des Paulus, vor allem in den Korinther-Briefen, über die „Torheit" (*stultitia* ist als Übersetzung des griechischen *mania* genauso möglich wie *furor*) seiner selbst, die Torheit Gottes, die sich im Kreuzigungstode Christi manifestiert, und die Torheit der weltlich Weisen, entwickelt Erasmus, auf der Grundlage einer bereits bei Origenes angelegten Lehre, das Thema in unübertroffenen logischen Antinomien: Alle Aussagen des Buches sind ja von der „Dame Torheit" gemacht, die am Ende des Traktates, nachdem sie die Schwächen und Eitelkeiten der „verrückten" Welt gegeißelt hat, zu einer Predigt über die positiven Tugenden des „Wahnsinns" der Gläubigen ansetzt, die ihren eigenen *furor*, ihren „Wahnsinn", also ihre „ekstatische Begeisterung" belegen. Was sie aber sagt, und was die Christen tun, ist nicht, wie die Welt es sieht, töricht, sondern es ist ein Wahnsinn, der aus Liebe und Sehnsucht geboren ward, der Sehnsucht der Seele. Diese Seele ist allerdings für Erasmus nicht die normale *anima*, sondern der höchste Teil derselben, die er in Anlehnung an die Theologie von Paulus und Origenes als *spiritus* bezeichnet, die in anderem Zusammenhang mit dem lateinischen *mens* gleichgesetzt wird: Es ist also eine vergeistigte, intellektuelle Seele, eben der „Geist" (Screech 1980, S. 101). Dieser Geist, wenn von der Liebe, der wahren Pietät, besessen (*raptus*), achtet körperliche Dinge niedrig und ist in der Lage, Dinge zu sehen, die man mit normalen Augen nicht sieht (2. Kor. 4, 18), und dieser Geist geht dann im Zustand der Ekstase im „höchsten, unbegrenzten Geist" auf (Erasmus 1979, S. 153).

Die mit prophetischem Furor vorgetragene Verteidigung des Wahnsinns der Frommen, die sich eng an die platonische Lehre von der Kraft des Eros anlehnt und die eine intellektuelle Erweiterung des wilden Platonismus von Origenes darstellt, gibt uns eine ganze Reihe von Hinweisen auf die typisch europäische Sicht der Ekstase als Ausdruck von religiösem Sehnen und intellektueller Begeisterung zugleich, und durch ihre Verschränkung von natürlichem und religiösem Wahnsinn bereits einen Hinweis auf die Schwierigkeiten, die eine wissenschaftlich vergleichende Beurteilung des Phänomens bietet, wie auch von Rad hinsicht-

lich alttestamentlicher Berichte ausführt, daß es wohl nicht möglich sei, Ekstasen von anderen Formen der *Offenbarung* zu trennen (von Rad 1965, S. 67).

Die Ausführungen von Erasmus geben uns aber auch eine Möglichkeit, interkulturelle Phänomene in ihrer symbolischen und kosmologischen Eigenart besser zu verstehen. Für die antik-christliche Sicht bleibt die Negativbewertung des Körpers ein tragendes Moment, ebenso aber der Diskurs über die vergeistigte Form der Liebe, die jedoch die *Reziprozität zwischen Mensch und Gott* beinhaltet, denn auch Gottes Liebe, durch die ja die Gnadengabe der charismatischen Besessenheit, des religiösen Wahnsinns erst möglich wird, ist wiederum ein Wahnsinn, eine Torheit, auf jeden Fall aber eine Ekstase im Sinne der Entäußerung, die als *kenosis*, „Ausleerung", bezeichnet wird, so daß Jesus auch als *kenotischer Irrer* bezeichnet werden kann (Screech 1980, S. 230). Von Bedeutung für eine interkulturelle Betrachtung der Ekstase ist auch die Doppeldeutigkeit dieses Begriffs der Selbstlosigkeit als Selbstvergessenheit.

Dies führt zu der Verschränkung der Begriffe und des jeweiligen Zustandes von Vergessen und Erinnerung, von *Amnesie* und *Anamnese*, wobei letztere als Wiedererinnerung seit der Lehre Platons den besonderen Rang des Wissens der Wahrheit einnimmt, denn es ist die Erinnerung an die ursprüngliche Heimat der Seele, bevor sie durch die Wiedergeburt (*metempsychosis* oder *metensomatosis*) in verschiedenen Körpern die Ideenwelt vergessen hat (Köpping 1987). Bei Erasmus ist klar, daß die Frommen unter Ekstase diese Welt Gottes schauen und dabei die „natürliche" soziale Welt vergessen. Aus vielen vergleichenden Ethnographien wissen wir aber, daß es auch das Vergessen dessen gibt, was man als Besessener gesehen hat (so bei den besessenen Novizen der Songhai; Rouch 1989).

Soziale Bedeutung von Besessenheit

Ein erster umfassender soziologischer Erklärungsansatz für das Phänomen der Ekstase wird von I. M. Lewis in seiner Arbeit „Ecstatic Religion" von 1971 auf der Grundlage weltweiter ethnographischer Daten unternommen, wobei er die Ekstase oder Trance als „dissoziative" geistige oder körperliche Zustände definiert, die mit einer mystischen Verzückung verbunden sind, deren Ziel die Fusion oder Kommunion mit einer Gottheit ist (Lewis 1971, S. 18, S. 38). Für Lewis ist Ekstase eindeutig mit dem Besitzergreifen (*seizure*) eines Menschen durch eine Gottheit verbunden, im Gegensatz zu Eliade, der Besessenheit für den sibirischen ekstatischen Schamanismus als „Abweichung" verstanden wissen wollte (Eliade 1982, S. 15), was Lewis aufgrund derselben Quellen sibirischer Ethnographie (Shirokogoroff 1935) als „Unsinn" bezeichnet (Lewis 1971, S. 55). Innerhalb der Besessenheits-Ekstase beschränkt sich Lewis auf solche Fälle, in denen diese in den behandelten Kulturen mit metaphysischer Bedeutung belegt wird (er schließt somit sowohl die reine Seelen-Entleerungs-Ekstase wie auch solche Fälle aus, in denen Besessenheit durch physiologische oder soziale Spannungen zustandekommt, ohne religiöse Bedeutung zu haben).

Er findet, daß Besessenheit in zwei gesellschaftlichen Strukturbeziehungen aufzufinden ist: Einmal kann Ekstase in Beziehung zu den Hauptgottheiten einer Gruppe stehen, also wie der Schamanismus ein „zentraler Besessenheitskult" sein, in dem die Besessenen und ihre Erlebnisse zur Unterstützung des gesamten moralischen Systems der Gesellschaft beitragen oder auf diesem beruhen (dieser

„main morality cult" ist häufig durch Ahnen-Besessenheit legitimiert; Turner 1969). Auf der anderen Seite gibt es Besessenheit immer dort, wo zwischen Gruppen Ungleichheiten der Autorität oder des Prestiges bestehen, wo z. B. Frauen zur unterprivilegierten Klasse gehören, die dann von „peripheren" Geistern geplagt werden, was ihnen wiederum eine höhere privilegierte Position einräumt, denn die Wünsche, die sie in der Besessenheit mit dem Munde der „Buschgeister" äußern, müssen von den Ehemännern erfüllt werden (Lewis 1971, S. 32 f., S. 71 ff.).

Lewis erweitert nun sein Besessenheits-Paradigma, indem er auf die Ähnlichkeit zwischen peripheren Besessenheitsphänomenen und denen der *Hexerei-Anklagen* (*witch-craft accusations*) aufmerksam macht: Jemanden der Hexerei anzuklagen, ist eine *direkte* und öffentliche Form der Aggression, meist allerdings von seiten der prestigemäßig höher stehenden Personen gegenüber Untergebenen oder zwischen Rivalen und Feinden; dagegen ist die Besessenheit eine *„indirekte" Form der Aggression*, denn der strukturell Schwächere manipuliert zwar den Überlegenen, jedoch ohne seine Autorität anzuzweifeln, wobei als wichtige Voraussetzung gilt, daß der Besessene nie moralisch für seine Handlungsweise zur Rechenschaft gezogen werden kann (Lewis 1971, S. 33, S. 101 ff.; zur politischen Manipulation von Hexerei im englischen Raum: Larner 1985).

Einblick in die Ähnlichkeit von solchen peripheren Besessenheiten, von Hexerei und von zentralen Besessenheitskulten in derselben Gesellschaft wird von Jean Rouch für die Songhai eingebracht. Hier gibt es einen zentralen Besessenheitskult, bei dem Hunderte von Gottheiten junge Tänzer wie Pferde besteigen (ein ähnliches Bild ist aus dem sibirischen Raume bekannt, nur, daß dort die Schamanen ihre Geister reiten und das durch ein „Steckenpferd" tanzend ausdrücken; dem westafrikanischen Beispiel näher liegt der Haitianische *Voodoo*: Deren 1953; ähnliche Mechanismen der „Intrusion" werden bei Besessenheiten durch neidische Geister anderer für Thailand und für Sri Lanka berichtet, wobei in beiden Fällen, ähnlich wie bei den von Lewis behandelten peripheren Kulten, die Exorzisten selbst in Trance fallen, und häufig frühere „Patienten" zu „Heilern" ausbilden; für Thailand: Tambiah 1970, S. 327 ff.; für Sri Lanka: Kapferer 1983).

Die Nähe zur Hexerei wird bei den Songhai erst klar, wenn man die Symbolik der indigenen Anthropologie versteht. So besitzt der Mensch eine Seele, die ein ablösbares *Double* der Person darstellt, und dieses Double kann in der *Trance* beim Tanz genauso wie im Traum von anderen Doubles „übernommen" werden, einmal im öffentlichen Ritual durch die Götter (nie durch andere Tänzer), deren Double als Reiter das Double der Tänzer (der Pferde) „reitet, andererseits wenn das Double der Hexer das Double des Opfers *nachts* und *heimlich* angreift und ‚verschlingt', was den Tod des Behexten herbeiführt" (Rouch 1995, S. 77, S. 79). Wie Rouch es formuliert: Wir finden bei den Songhai die „Existenz einer virtuellen Welt, in der die Doubles lebender Menschen die Doubles der Geister besuchen und in der sie sich vor allem selber treffen, einander bekämpfen oder helfen", und wir finden, so sagt Rouch weiter, „eine Verzehr-, Tausch- oder Zerstörungsökonomie, zu der der Schlüssel aber noch zu entdecken bleibt" (Rouch 1995, S. 79). Wichtig ist auch festzuhalten, daß im Gegensatz zum sibirischen Schamanen sich Besessene bei den Songhai nicht an das, was sie in der Trance gesehen haben, erinnern (Douglas 1970).

Besessenheit und Drogen als Degeneration des Schamanismus?

Es sei hervorgehoben, daß eine weitere Einsicht Nietzsches, die für lange Zeit auf Ablehnung stieß, durch neuere Forschungen voll bestätigt wurde. So führte er aus: „Durch den Einfluß des narkotischen Getränks, von dem alle ursprünglichen Menschen und Völker in Hymnen sprechen, ... erwachen jene dionysischen Regungen, in deren Steigerung das Subjektive zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet" (Nietzsche 1980). Eliade, dessen Werk für eine geraume Zeit von großem Einfluß war, verneinte die Bedeutung der Drogen für den Schamanismus genauso wie die Klassizisten bis zur Mitte dieses Jahrhunderts dies für die „hehren" Griechen für unangemessen hielten. Für Eliade war Ekstase, die durch Drogen herbeigeführt wurde, eine „Degenerationserscheinung" gegenüber einem reinen und originären Schamanismus (Eliade 1951; Österreich 1930). Auch hier hat man in den letzten 25 Jahren umlernen müssen. So haben die Neubearbeitungen der Originalquellen russischer und baltischer Forscher seit dem 18. Jahrhundert durch Wasson gezeigt, daß Eliade eine selektive Lesung dieser Quellen vorgenommen hat, um seinem Lieblingsbild der Urreligion der ekstatischen Transzendenz (durch Techniken körperlicher und geistiger Meisterung einer „Krankheit" durch den Schamanen) keinen Abbruch zu tun. Wasson findet, daß bereits früh von der Sitte berichtet wird, wie sibirische Schamanen den Urin von Rentieren trinken, die den Fliegenpilz *amanita muscaria* gefressen hatten, und er kann den *psychotropischen* Drogenkomplex – auch für viele Indologen überzeugend – in den vedischen *Soma*-Kult zurückverfolgen (Wasson 1957, 1972; Köpping 1972; Gruber 1982; Levin 1924). Für mittel- wie südamerikanische Völker sind eine große Anzahl von LSD-ähnlichen pflanzlichen Derivaten, sogenannten psychotropischen Agentien, meist auf Lysergischer Säure oder Alkaloiden aufbauend, bekannt, die Schamanen als Heiler wie als religiöse Führer, häufig zusammen mit den Patienten wie auch mit allen Teilnehmern von Ritualen, die zum „Ursprung" zurückführen, einnehmen (wie Meskalin, Peyote, Datura oder Stechapfel, den Pilz *teonanacatl* oder *Psilocybe*, der auch „Fleisch der Gottheit" genannt wird, weiterhin *Ololiuqui*, die „Liane des Todes", *Ayahuasca* oder *Yage*).

Trotz vielfacher auch unter Labor-Bedingungen angestellter medizinischer und physiologischer Versuche ist es bis heute nicht gelungen, eine generelle und universale Erlebnisstruktur für die verschiedenen Drogen zweifelsfrei abzuleiten, trotz der Behauptung von Lewis, daß es sich bei allen ekstatischen Erfahrungen um eine erstaunliche Gleichförmigkeit der Symbole und Bilderwelten handele (Lewis 1971, S. 38; Houston 1967; Leary/Alpert 1963; Masters/Houston 1966; Osmond 1957; Pahnke 1967). Die vorgefundenen subjektiven Erfahrungszustände halten sich vielmehr im Rahmen der von Nietzsche, Rudolf Otto und anderen vorgegebenen allgemeinen gefühlsmäßigen Tonalitäten, ohne jedoch an die Komplexität der Bilderwelten von Mystikern und Schamanen auch nur entfernt heranzureichen, und Ähnlichkeiten können nur auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau als universale postuliert werden (eine Gegenposition wird von Naranjo für die experimentale Benutzung von *Yage* bezogen, in der er die Erscheinung des Jaguar auch bei Nicht-Indianern als uniforme Vision zu belegen behauptet; Naranjo 1973).

Entleerung (kenosis) als reziproker Vorgang zwischen Mensch und Gottheit

Die Ansätze von Lewis und Rouch scheinen auf eine bedeutende Spur zu führen, die eine Verbindung zwischen westlichen Vorstellungen und indigenen Anthropologien durch das Prinzip der Reziprozität zu ermöglichen scheint und damit den Engpaß, der in der europäischen Analyse durch die zu starke Betonung des Unterschieds zwischen Seelen-Entleerung und Besessenheit heraufbeschworen wurde, zu überwinden verspricht. Versuche einer Kartographierung der indigenen Vorstellungen von solchen Kategorien wie Besessenheit, Trance und Trance-Besessenheit sind zwar unternommen worden (Bourgignon 1968), jedoch relativ unergiebig für Aussagen über die Bedeutung und die symbolische Anthropologie geblieben, da der Wechsel von einem Zustand, in dem ein Geist durch den Mund der Ekstatiker spricht, und einem solchen, in dem der Ekstatiker Zwiesprache hält, oder einem, in dem er Visionen unter Trance der Zuhörerschaft erzählt, in ein und demselben performativen Akt häufig anzutreffen ist (Bourgignon 1968, S. 13; Köpping 1974, 1981).

Als Ausweg aus dem Dilemma von Besessenheit *versus* Seelenentleerung wird von Crapanzano die symbolische Beziehung von Gefäß und Inhalt vorgeschlagen, wobei die Beziehung zwischen beiden in verschiedenen „Idiomen" formuliert werden kann, von denen eins das Idiom der Besessenheit ist, das wiederum in variablen Metaphern zur Sprache kommen kann, nämlich in Begriffen wie Heirat oder Eroberung, Eindringen oder Reiten oder sogar dem Bild der Gastfreundschaft zwischen Ekstatiker und Gottheit (Crapanzano 1987, S. 14). Wenn man diesen Gedankengang aufgreift, könnte man selbst bei Zuständen der Seelenentleerung wie im *Zen* von „Besessenheit" sprechen, wenn man den Begriff „besessen" weit faßt: So können wir von Liebe, Wut, Neid oder Macht besessen sein, ebenso von Schönheit oder Demut, oder gar, wie in Religionssystemen, die wie Hinduismus und Buddhismus keinen der abendländischen Tradition vergleichbaren Seelenbegriff kennen, vom Erringen des *Nirvana*, der Wunschlosigkeit, der Stille, der Leere. Bei Scheler finden wir in der Tat einen solch weiten Begriff der Ekstase, die für ihn in jedem zwischenmenschlichen Kommunizieren vorhanden ist (Scheler 1979, S. 108).

Das Bemerkenswerte im letzteren Falle scheint ja auch zu sein, daß die Praktiker von Taoismus und Zen sich generell weigern, diese Endzustände, ganz im Gegensatz zur westlichen Mystik, zu definieren, wie die vielen Anekdoten belegen, in denen Zen-Meister berühmte *Koan* Rätselfragen („was bedeutet das Klatschen mit einer Hand?") stellen oder ihre Schüler für eine „dumme" Frage bestrafen. So mag ein chinesischer Meister seinen Schüler auf die Frage: „Was ist Buddha?" hin entweder ohrfeigen oder auf einen toten Baum zeigen, andererseits aber gerade durch sein lebendes Vorbild das Erreichen des Zustandes des *satori* (der Leere, Fülle, Stille oder Abgeklärtheit, Erleuchtung) beweisen, indem er z. B. jeden Tag den Müll von der Straße aufliest, wie es auch für den sich zum Buddhismus wandelnden Brahmanismus der Fall ist, in dem *jnana*, Wissen, genauso wichtig ist wie *bhakti*, Liebe, oder Mitleid, wie aus dem „Bhagavadgita" ersichtlich wird; auch die christlichen Mystiker, wie Catherina von Siena oder Theresa von Avila, zeichnen sich selbst-reflektiv durch Bescheidenheit und Demut aus, indem sie sich der täglichen Realität bewußt stellen (Suzuki 1953; de Bary u. a. 1960; für Demuts-Sekten in Japan: Lebra 1976; zum Bhagavadgita: van Buitenen 1981; über christliche Ekstatiker: Underhill 1955).

Die typischen Antinomien dieser Form der ekstatischen Einsicht, durch lange Meditationsübungen (und tägliche Verrichtungen) gewonnen, wurden einmal von Tschuang Tse wie folgt in einem „anarchischen Witz" umschrieben: „Ich träumte, ich sei ein Schmetterling. Bin ich nun ein Schmetterling, der träumt, er sei ein Mensch?", oder „Ich habe das Geheimnis des *Tao* im Schweigen gefunden: wo ist der Nächste, um mich darüber zu unterhalten?" Im realen Leben zog er es aber vor, lieber „den Schwanz wie eine Schildkröte durch den Schlamm zu ziehen" (Legge 1891; de Bary u. a., 1984, Bd I, S. 77; Watson 1964).

Die ostasiatische Tradition scheint insbesondere die Äußerung von Paul Radin zu bestätigen, daß die tiefe Einsicht, die Dante uns in der Führung der Seele von der *via hallucinatoria* über die *via purgativa*, die *via illuminativa* zur *via unitiva* in der „Göttlichen Komödie" zeigt (die Unterscheidung von Stadien des Reifens stammt von Bonaventura; ihre Progression wird von Radin auch für Winnebago Priester geltend gemacht), darin besteht, dieses Wissen in die Welt zu tragen, „so that the divine experience could become a preparation for the earthly experience and not the reverse" (Radin 1957, S. 166). Dies ist sicher eine Schlußfolgerung, die die soziologische Funktion und Bedeutung des Mystikers und Ekstatikers als „Lehrmeister" (das prophetische Idiom der „Umkehr", „Warnung", wie im Alten Testament üblich), als „Krankenheiler" (das schamanistische Idiom) wie auch als „Heilbringer" (das soteriologische Idiom des „messianischen" Charismatikers) mit einzuschließen scheint.

Vor allem der Aspekt der Reziprozität zwischen Ekstatiker und Gottheit spielt eine große Rolle, z. B. auch im Denken von Erasmus. Es ist nicht nur die Technik des suchenden Schamanen, die zur Ekstase führt, sondern auch die Suche der Gottheit, ein Gefäß, das ihr angemessen erscheint, zu schaffen. Die Gottheit selbst entäußert und entgrenzt sich ebenfalls, was in der christlichen Theologie als *kenosis* bezeichnet wird; sie trifft sich mit dem Suchenden, und diese „ekstatische" Entäußerung der Gottheit ist eben eine Gnade, die aber vom Besessenen oft gefürchtet wird (wie auch Furcht und Angst als Auslöser von Seelenverlust gelten, was die Nähe des *tremendum* und des *fascinans* im Sinne von Rudolf Otto belegt; für die Furcht der sibirischen Schamanen: Czaplicka 1969).

Die Subversivität des Ekstatikers

Durch neuere strukturalistische Arbeiten über Kultsysteme des antiken Griechenland haben vor allem Detienne und Vernant aufgedeckt, daß die dionysischen Kultpraktiken, wenn man sie in Relation zu denen der Opferrituale des Stadtstaates und zu weiteren Praktiken, wie den orphisch-pythagoreischen setzt, eine Art der Subversion des Ritualsystems der Polis darstellen können. Die Praktiken des Zurückgehens im Opferritual auf Bräuche, die „vor dem Fall", also vor dem Diebstahl des Feuers durch *Prometheus*, üblich waren, also durch das Rohessen, durch die Nachahmung des Naturzustandes ohne Kochen und Braten, *unterwandern* das System des Rauchopfers der Stadtstaaten genauso, wie die Gewürzopfer der sich gegen blutiges Schlachten wendenden Orphiker und Pythagoreer (Detienne 1977, 1979, 1981; Detienne/Vernant 1989; Köpping 1984, 1987c).

Dies ist nicht allzu weit von der Sicht Nietzsches über die Genialität der griechischen Synthese von apollinischer und dionysischer Ekstatik entfernt, die am Ende stehen soll, ohne daß der Anspruch einer Endgültigkeit dieser Sicht damit

angedeutet sein soll. So heißt es in „Die Geburt der Tragödie" von 1871: „Ist es doch bei jedem bedeutenden Umsichgreifen dionysischer Erregungen immer zu spüren, wie die dionysische Lösung von den Fesseln des Individuums sich am allerersten in einer bis zur Gleichgültigkeit, ja Feindseligkeit gesteigerten Beeinträchtigung der politischen Instinkte fühlbar macht, so gewiß andererseits der staatenbildende Apollo auch der Genius des *principii individuationis* ist, und Staat und Heimatsinn nicht ohne Bejahung der individuellen Persönlichkeit leben können" (Nietzsche 1980, S. 24).

Der Ekstatiker ist der Garant der durch alle Zeiten kontinuierlichen Präsenz des Transzendenten in dieser Welt, der Gegenwart der göttlichen Mächte, während die *symbolische Ritualhandlung* nur die Abwesenheit und Distanz des einstmals Geschehenen und des Heiligen verdeckt, aber nicht ganz verbergen kann. Darin liegt seine Relevanz und die Subversivität, die aber ebensowenig chaotisch, ungeordnet ist wie der Kultus, der vielmehr die Symbolbilder, die das Ethos einer Kultur verkörpern, als Richtung für die intellektuelle und emotionale Organisation der Erlebnisse von Leiden und Heilung benutzt, sowohl für sich wie für die Gemeinschaft. Das ist die sicher nie veraltete Botschaft Platos über die Rolle des *Eros* als Grundbedingung der Suche nach, der Annäherung und der Hingabe an, der *direkten Kommunikation* mit (denn die indirekte ist ja der Opferritus) und des Aufgehens in der Gottheit durch den *Wahnsinn der Ekstase.*

Literatur

ARBERRY, A. J.: Sufism, London 1979. BASTIAN, A.: Der Mensch in der Geschichte. Zur Begründung einer Psychologischen Weltanschauung, 3 Bde., Leipzig 1859/60. BENEDICT, R.: Patterns of Culture, Boston 1959. BERGER, K.: Theologie-Geschichte des Urchristentums, Tübingen 1994. BLACKER, C.: The Catalpa Bow, London 1975. BLEIBTREU-EHRENBERG, G:: Homosexualität und Transvestitismus im Schamanismus. In: Anthropos 65 (1970), S. 456 ff. BOURGIGNON, E.: World Distribution and Patterns of Possession States. In: Prince, R. (Ed.): Trance and Possession States, Montreal 1968, S. 3 ff. BROWN, P.: Die Keuschheit der Engel, München 1994. BUNNERS, Ch.: Paul Gerhardt, Berlin 1993. BURKERT, W.: Griechische Religion, Stuttgart 1977. BURKERT, W.: Homo Necans, Berkeley 1983. CAILLOIS, R.: Die Spiele und die Menschen, München 1982. CHADWICH, H. M./Chadwich, N.: The Growth of Literature, 2 Vols., Cambridge 1968. CHESI, G.: Susanne Wenger, Wörgl 1980. CRAPANZANO, V.: Spirit Possession. In: Eliade, M. (Ed.): The Encyclopaedia of Religion, Vol. 14, New York 1987, S. 12 ff. CZAPLICKA, M. A.: Aboriginal Siberia, Oxford 1914. DE BARY, Th./CHAN, W./TAN, Ch. (Eds.): Sources of Chinese Tradition, New York 1960. DE MILLE, R.: Castaneda's Journey, Santa Barbara 1976. DEREN, M.: Divine Horesmen, New York 1953. DETIENNE, M.: The Gardens of Adonis, Hassocks 1977. DETIENNE, M.: Dionysos Slain, Baltimore 1979. DETIENNE, M.: The Myth of Honeyed Orpheus. In: Gordon, R. L. (Ed.): Myth, Religion and Society, Cambridge 1981. DETIENNE, M./VERNANT, H. P. (Eds.): The Cuisine of Sacrifice among the Greeks, Chicago 1989. DEVEREUX, G.: Normal and Abnormal. In: Casagrande, J. B./Gladwin, T. (Eds.): Some Uses of Anthropology, Washington 1956. DI NOLA, A.: Der Teufel, München 1994. DONIGER O'FLAHERTY, W.: The Rig Veda, Harmondsworth 1981. DONIGER O'FLAHERTY, W.: Siva. The Erotic Ascetic, Oxford 1973. DODDS, E. R.: The Greeks and the Irrational, Berkeley 1951. DOUGLAS,

M.(Ed.): Witchcraft, Confessions and Accusations, London 1970. DUERR, H.-P.: Traumzeit, Frankfurt/M. 1978. DUMOULIN, H.: Christianity Meets Buddhism, La Salle 1974. EBERSOLE, G. L.: Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan,. Princeton 1989. ELIADE, M.: Le chamanisme et les techniques archaiques de l'extase, Paris 1951. ELIADE, M.: Shamanism. In: Encyclopaedia Britannica, Chicago 1962. ELIADE, M.: Shamanism. In: Eliade, M. (Ed.), The Encyclopaedia of Religion, Vol. 13, New York 1987, S. 201 ff. ELKIN, A.P.: Aboriginal Men of High Degree, Brisbane 1977. ELMSHEIMER, P.: Schamanen und Schamanen-Trommel. In: Ethnos 11 (1946), S. 167 ff. EMBODEN, W. A.: Ritual Use of Cannabis Sativa L. In: Furst, P. (Ed.): Flesh of the Gods, New York 1972, S. 214 ff. ERASMUS VON ROTTERDAM: Das Lob der Torheit, Frankfurt/M. 1979. FERNANDEZ, J.: Tabernanthe Iboga: Narcotic Ecstasis and the Work of the Ancestors. In: Furst, P. (Ed.): Flesh of the Gods, New York 1972, S. 237 ff. FIRTH, R.: Tikopia Ritual and Belief, London 1964. FITZGERALD, E.: Rubaiyat of Omar Khayyam, London/Fribourg 1981.FRIEDRICH, J./WESTERMANN, B. (Hg.): Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner, Berlin 1995. FROBENIUS, L.: Ausfahrt. Von der Völkerkunde zum Kulturproblem. Frankfurt/M. 1925. FROBENIUS, L.: Kulturgeschichte Afrikas, Frankfurt/M. 1933. FURST, P. (Ed.): Flesh of the Gods. The Ritual Use of Hallucinogens, New York 1972. FURST, P.: To Find Our Life: Peyote Among the Huichol Indians of Mexico. In: Furst, P. (Ed.), The Flesh of the Gods, New York 1972, S. 136 ff. GEERTZ, C.: Works and Lives, Stanford 1988. GNÄDINGER, L. (Hg.): Deutsche Mystik, Zürich 1989. GRUBER, E.: Trance Formation, Basel 1982. HARNER, M. (Ed.): Hallucinogens and Shamanism, Oxford 1973. HARRISON, J. E.: Prolegomena to the Study of Greek Religion, London 1980. HARRISON, J. E.: Themis, Cambridge 1963. HILL, Ch.: The World Turned Upside Down, Harmondsworth 1982. HORI, I.: Folk-Religion in Japan, Chicago 1968. HOFMANN, A.: Chemical, Pharmacological and Medical Aspects of Psychotomimetics. In: Journal of Experimental Medical Sciences V (1961), S. 31 ff. HOUSTON, J.: Religious Motivations for Taking LSD. In: Prince, R./Salman, D. H. (Eds.): Conference Proceedings, R. M. Bucke Memorial Society, Quebec 1967, S. 30 ff. HUIZINGA, J.: Homo Ludens, Hamburg 1956. JAMES, W.: The Varieties of Religious Experience, New York 1961. JEANMAIRE, H.: Couroi et Couretes, Lille 1939. JENSEN, A. E.: Mythos und Kult bei Naturvölkern, München 1991. JOHNSTON, W.: The Christian Mystical Experience. In: The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism, New York 1970. JOHNSTON, W.: A Perilous Journey. In: Silent Music: The Science of Meditation, London 1974. KAPFERER, B.: A Celebration of Demons, Bloomington 1983. KERÉNYI, K.: Die Mysterien von Eleusis, Zürich 1962. KERÉNYI, K.: The Religions of the Greeks and Romans, London 1962. KERÉNYI, K.: Die Mythologie der Griechen, 2 Bde., München 1981. KNOWLES, D.: The Evolution of Catholic Mystical Theology. In: The English Mystical Tradition, London 1961. KÖPPING, K-.P.: Bewußtseinszustände und Stufen der Wirklichkeit. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 24, 4 (1972), S. 821 ff. KÖPPING, K-.P.: Das Wagnis des Feldforschers. In: Tauchmann, K. (Hg.): Festschrift für Helmut Petri. Kölner Ethnologische Mitteilungen 5, Köln 1973. KÖPPING, K-.P.: Castaneda und Methodology in the Social Sciences. In: Social Alternatives, 1 (1977a), S. 70 ff. KÖPPING, K-.P.: Psychodelische Substanzen und Bewußtseinsveränderungen. In: Lyell, J./Menne, F. (Hg.): Religöse Gruppen, Düsseldorf 1977b, S. 168 ff. KÖPPING, K-.P.: Lachen und Leib, Scham und Schweigen, Sprache und Spiel. In: Duerr, H.-P. (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. 1, Frankfurt/M. 1981a, S. 296 ff. KÖPPING, K-.P.: Women as Religious

Founders in Japan. In: Listening. Journal of Religion and Culture 16, 3 (1981b), S. 265 ff. KÖPPING, K-.P.: Schamanismus und Massenekstase. In: Duerr, H.-P. (Hg.): Alcheringa oder Der Beginn der Zeit, Frankfurt/M. 1983a. KÖPPING, K-.P.: Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind, Brisbane 1983b. KÖPPING, K-.P.: Individual and Collective Possession. In: Hutch, R. A./Fenner, P. G. (Eds.): Under the Shade of A Coolibah Tree, Lanham/New York 1984. KÖPPING, K-.P.: Unzüchtige und enthaltsame Frauen im Demeterkult. In: Duerr, H.-P. (Hg.): Die Wilde Seele. Zur Ethnopsychoanalyse von Georges Devereux, Frankfurt/M.1987a, S. 85 ff. KÖPPING, K-.P.: Anamnesis. In: Eliade, M. (Ed.): Encyclopedia of Religion, Vol. 1, New York 1987b, S. 253 ff. KOPPING, K-.P.: The Voice of Masks and the Face of Deities. In: Köpping, K.-P. (Ed.): The No Masks of Soei Ogura, Melbourne 1989. KÖPPING, K-.P.: Ethics in Ethnographic Practice. In: Köpping, K.-P. (Ed.): Anthropology and Ethics, Special Volume, Anthropological Journal on European Cultures 3, 2 (1994), S. 21 ff. KÖPPING, K-.P.: Die Entzauberung der Väter. In: Friedrich, J./Westermann, B. (Hg.): Unter offenem Horizont nach Helmuth Plessner, Berlin 1995, S. 307 ff. KREMERS, H.: Magisches Leuchten. In: Lutherische Monatshefte 4 (1995), S. 32 ff. LA BARRE, W.: Hallucinogens and the Shamanic Origins of Religion. In: Furst, P. (Ed.): The Flesh of the Gods, New York 1972, S. 261 ff. LAING, R. D.: The Politics of Experience, New York 1968. LANTERNARI, V.: The Religions of the Oppressed, New York 1965. LARNER, Ch.: Witchcraft and Religion, Oxford 1985. LAUFER, A.: Shaman. In: American Anthropologist, Vol. 19 (1917), S. 361 ff. LEARY, T./ALPERT, R.: Politics of Consciousness Expansion, Harvard Review 1963. LEBRA, T. S.: Japanese Patterns of Behavior, Honolulu 1976. LEGGE, J.: The Texts of Taoism, New York 1891. LEHTISALO, K.: Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen. In: Journal Finno-Ourgrienne 48 (1937), S. 1 ff. LEIRIS, M.: Die Besessenheit und ihre theatralischen Aspekte bei den Äthiopiern von Gondar. In: Leiris, M.: Die eigene und die fremde Kultur, Frankfurt/M. 1977, S. 135 ff. LEISEGANG, H.: The Concept of Mysticism. In: Pelikan, J. (Ed.): Twentieth Century Theology in the Making, Vol. 11, London 1970, S. 355 ff. LETHEN, H.: Entfremdung als Lebenskunst. In: Lutherische Monatshefte 4 (1995), S. 36 ff. LEVIN, L.: Phantastica, die betäubenden und erregenden Genußmittel, Berlin 1924. LEVIN, M. G./POTAPOV, L. P. (Eds.): The Peoples of Siberia, Chicago 1964. LÉVI-STRAUSS, C.: Structural Anthropology, London 1968. LEWIS, I. M.: Exotische Glaubensvorstellungen und die Produktionsweise der Feldforschung in der Anthropologie. In: Duerr, H.-P. (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. 1, Frankfurt/M. 1981, S.184 ff. LEWIS, I. M.: Ecstatic Religion, Harmondsworth 1971. LUDWIG, A. M.: Altered States of Consciousness. In: Tart, Ch. (Ed.): Altered States of Consciousness, New York 1969, S. 9 ff. LUKIAN: Hetärengespräche, Frankfurt/M. 1982. LUMHOLTZ, C.: Symbolism of the Huichol Indians. In: American Museum of Natural History Memoirs I, 2 (1900). LUMHOLTZ, C.: Unknown Mexico, New York 1902. MALINOWSKI, B.: Argonauts of the Western Pacific, London 1922. MASTERS, R. E. L./HOUSTON, J.: The Varieties of Psychedelic Experience, New York 1966. MOONEY, J.: The Ghost Dance, Washington 1896. MÜNZEL, M.: The Researcher as Shaman. In: Köpping, K.-P. (Ed.): Anthropology and Ethics, Anthropological Journal on European Cultures, Vol. 3, 2 (1994), S. 133 ff. MEULI, C.: Scythica. In: Hermes 70, 2 (1935), S. 121 ff. MURRAY, G.: The Rise of the Greek Epic, Oxford 1911. MYLONAS, G. E.: Eleusis and the Eleusinian Mysteries, Princeton 1961. NADEL, S. F.: A Study of Shamanism in the Nuba Mountains. In: Journal of the Royal Anthropological Institute 76 (1946), S. 25 ff. NADEL, S. F.: Witchcraft in Four African Societies. In:

American Anthropologist, Vol. 54 (1952), S. 18 ff. NARANJO, C.: Psychological Aspects of the Yage Experience in an Experimental Setting. In: Harner, M. (Ed.): Hallucinogens and Shamanism, Oxford 1973. NEEDHAM, J.: Science and Civilization in China, Vol. 1, Cambridge 1961. NIETZSCHE, F.: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, München 1980. NIORADZE, G.: Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, Stuttgart 1925. OBEYESEKERE, G.: Medusa's Hair, Chicago 1981. OESTERREICH, T. K.: Possession, New York 1930. OHLMARKS, A.: Studien zum Problem des Schamanismus, Lund 1939. OPPITZ, M.: Schamanen im Blinden Land, Frankfurt/M. 1981. OSMOND, H.: A Review of the Chemical Effects of Psychotomimetic Agents. In: Annals of the New York Academy of Science 66 (1957), S. 418 ff. OTTO, R.: Das Heilige, München 1987. PAHNKE, W. N.: The Mystical and/or Religious Element in the Psychedelic Experience. In: Prince, R./Salman, D. H. (Eds.): Proceedings of the R. M. Bucke Memorial Society, Quebec 1967, S. 41 ff. PETRI, H.: Mythische Heroen und Urzeitlegende im nördlichen Dampierland. In: Paideuma, Bd.1, 1938, S. 217 ff. PETRI, H.: Der australische Medizinmann. In: Annali Lateranensi, Bd. 16/17, 1952/53. PETRI, H.: Sterbende Welt in Nordwest-Australien, Braunschweig 1954. PLATON: Phaidros, übers. v. Fr. Schleiermacher, hg. v. W. F. Otto u. a., Hamburg 1971. PLESSNER, H.: Zur Anthropologie des Schauspielers. In: Plessner, H.: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1979, S. 205 ff. PLESSNER, H.: Mit anderen Augen. In: Plessner, H.: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1979, S. 233 ff. POPOV, A. A.: Materialien zur Ethnographie der Avam-, Vedei-Tawgy-Samojeden, Moskau 1936. PRINCE, R. (Ed.): Trance and Possession States, Montreal 1958. RADIN, P.: Primitive Religion, New York 1957. REICHEL-DOLMATOFF, G.: Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians, Chicago 1971. REICHEL-DOLMATOFF, G.: The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen: Banisteriopsis Caapi. In: Furst, P. (Ed.): Flesh of the Gods, New York 1972, S. 84 ff. ROHDE, E.: Psyche, Freiburg 1898. ROUCH, J.: Film „Les maitres fous", 1954. ROUCH, J.: La religion et la magie songhay, Paris 1989. ROUCH, J.: Verwandlungen der Person. Essay über Besessene, Magier, Hexer, Filmer und Ethnographen. In: Lettre International, 28 (1995), S. 77 ff. SCHELER, M.: The Nature of Sympathy, London 1979. SCHIMMEL, A.: Al-Halladsch, Freiburg 1985. SCHUBART, W.: Religion und Eros, München 1989. SCHWARTZ, T.: The Noise. In: Psychology Today, March 1971, S. 51 ff. SCREECH, M. A.: Erasmus. Ecstasy and the Praise of Folly, London 1980. SEYLE, H.: The Physiology and Pathology of Exposure to Stress, Montreal 1950. SHARMA, A.: Ecstasy. In: Eliade, M. (Ed.), The Encyclopaedia of Religion, Vol 5, New York 1987, S. 11 ff. SHIROKOGOROFF, S. M.: Psychomental Complex of the Tungus, London 1935. SLOTKIN, J. S.: The Peyote Way. In: Tomorrow 4 (1955), S. 64 ff. SOLOMON, P. u. a. (Eds.): Sensory Deprivation, Cambridge 1961. STACE, W. T.: The Teachings of the Mystics, New York 1960. STANNER, W. E. H. (Ed.): White Man Got no Dreaming. Essays 1938-1973, Canberra 1979. STANNER, W. E. H.: On Aboriginal Religion, Oceania Monograph No. 11, Sydney 1966. STREHLOW, T. G. H.: Aranda Traditions, Melbourne 1947. SUZUKI, D. T.: Essays in Zen Buddhism, London 1953. TALBOT, A.: Life in Southern Nigeria, London 1928. TAMBIAH, S. J.: Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand, Cambridge 1970. TART, Ch. T. (Ed.): Altered States of Consciousness, New York 1969. TURNER, V.: The Drums of Affliction, Oxford 1968. TURNER, V.: The Ritual Process, London 1969. UNDERHILL, E.: The Mystic Way, London 1955. UNDERHILL, E.: The Mysticism of Plotinus. In: The Quarterly Review (1919). VAN BUITENEN, J. A. B.: The Bhagavadgita in the Mahabharata, Chicago 1981. VAN DER

Leeuw, G.: Religion in Essence and Manifestation, London 1938. Von Rad, G.: Old Testament Theology, New York 1965. Wallace, A. F. C.: Religion, New York 1966. Wasson, G.: Soma: Divine Mushroom of Immortality, New York 1968. Wasson, G.: The Divine Mushroom of Immortality. In: Furst, P. (Ed.): Flesh of the God, New York 1972, S. 185 ff. Wasson, V. P./Wasson, R. G.: Mushrooms, Russia, and History, New York 1957. Wasson, V. P./Wasson, R.G.: The Hallucinogenic Fungi of Mexico. In: Weil, G. (Ed.): Psychedelic Reader, New York 1965. Watson, B.: Chuang Tzu, New York 1964. Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. 1, Tübingen 1964. Welch, B. L.: Psychophysiological Response to the Mean Level of Environmental Stimulation, Boston 1964. Wenger, S.: Ein Leben mit den Göttern. In: Chesi, G. (Hg.): Susanne Wenger, Wörgl 1980, S. 61 ff. West, C. (Ed.): Hallucinations, New York 1962. Williams, F. E.: The Vailala Madness, St. Lucia 1976. Wolff, K.: Surrender and Catch, Dordrecht 1976. Wolff, K.: Surrender and the Other. In: Köpping, K.-P. (Ed.), Anthropology and Ethics, Anthropological Journal on European Cultures 2 (1994), S. 155 ff.

Klaus-Peter Köpping

Obszönität

Ethnographisches

Leere Gesten

Robert Murphy schließt sein Buch „The Dialectics of Social Life" mit der Beobachtung über die ultimative Absurdität des sozialen Lebens mit dem Beispiel, daß die amerikanischen Bürger sich recht wenig darum scherten, als die Studentenrebellen sich über die höchsten Werte der Nation, über Gott und den Kapitalismus verbal lustig machten, daß aber der gesamte kalifornische Staatsapparat zur Hysterie getrieben wurde, als sie auf dem Berkeley Campus 1964 mit Plakaten herumspazierten, auf den mit Großbuchstaben stand: „FUCK YOU" (Murphy 1972, S. 244).

Murphy unterstreicht mit diesem Beispiel seine Sicht, daß Ritual und Etikette nicht, wie für Durkheim, der Ausdruck der Solidarität einer Gruppe oder der symbolische Ausdruck der Restriktionen des Individuums durch die Normen der Kollektivität darstellen, sondern vielmehr dazu dienen, den Bruch, der zwischen

Norm und Handlung, zwischen Ideal und Realität besteht, durch „leere Formen" zu überdecken (hinter dieser Sicht steht die problematische Behandlung von Ritual als leerer oder redundanter Formalität, gegen die sich Mary Douglas (1970) als „moderne" Aberration verwahrt). Murphy steht damit in der Tradition einer Simmelschen Soziologie, auf die er sich ausdrücklich bezieht, daß Höflichkeitsformen eben darum ihren Sinn haben, *weil* sie so leer sind, denn sie sagen nichts über die innere Einstellung, die mentale Reservation sozusagen, aus, denn, wie Simmel sagt: Jemanden auf der Straße zu grüßen, bedeutet im Grunde gar nichts, aber jemanden *nicht* zu grüßen, indiziert, daß die sozialen Beziehungen gefährdet sind (Simmel 1950). Das bedeutet aber auch, wie Murphy mit Bezug auf Goffman weiter ausführt, daß Regeln der Etikette nicht nur etwas Dekorativ-Unbedeutsames, sondern vielmehr das Wichtigste im interindividuellen Handeln darstellen, oder in Goffmans Worten: „The gestures which we sometimes call empty are perhaps the fullest things of all" (Goffman 1956, S. 497; Murphy 1972, S. 146).

Ähnlich hatte bereits Pascal darauf bestanden, in seinen 1560 für einen jungen Herzog geschriebenen Höflichkeitsregeln, daß es zwar nötig sei, daß man den Herzog grüße, nicht aber, daß man ihn schätze, wenn er nicht natürliche Größe, also gute Charaktereigenschaften besitze (Walser 1994).

Klassische Skatologie: die Zuni

In seinem Werk „Scatalogical Rites of All Nations" von 1891 (Freud verändert den Titel unbewußt in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe von 1913, „Das Buch vom Unrat", linguistisch korrekt zu „scatological", was den Verfasser des Schlußwortes der Neuauflage von 1992, Kaplan, dazu reizt, von Bourkes „Ethnographie" als „Skatalogisieren" zu sprechen, mit einem sarkastischen Hinweis auf die westliche Wissenschaft als „Drecksammlung"; Köpping 1981) berichtet der Armee-Offizier und „Indianer-Schlächter", John Gregory Bourke, wie ihm, im Beisein des Ethnologen Cushing, der Zuni-Orden der *Nehue-Cue* („Galaxis-Bruderschaft") eine Aufwartung macht und in einem mit Zuschauern voll gepackten Raum eine Pantomime vorführt, in der die 12 nackten Männer des Geheimbundes unter anderem ganze Eimer von Urin leeren, sowie Parodien des Vaterunsers und des Rosenkranzbetens vollführen, wobei einer der Tänzer zu Bourke sagte, er bedaure es, daß sie die Vorführung nicht auf einem Platz im Freien abhalten könnten, denn „dort setzten sie eine Ehre darein, Kot von Menschen und Hunden zu essen" (Bourke 1992, S. 255 ff.). Bourke versucht verzweifelt, eine ätiologische Begründung für diese „scheußliche Sitte" zu finden, die er schließlich in einer an den Haaren herbeigezogenen Hypothese einer mythischen Hungersnot der Vergangenheit auf Grund von biblischen Analogien angelegt sieht (Bourke 1992, S. 258).

Ähnlich wie die Studenten im ersten Beispiel benutzten hier die Zuni eine traditionelle Zeremonie (das Kot-Essen ist in der Tat „Pflicht" dieses Geheimbundes wie ähnlich bei anderen Pueblo-Indianern und bei den Hopi die Clowns, *Koyemshi* oder „Schlammköpfe", verschiedene Obszönitäten öffentlich vorführen; Sanner 1990; Stevenson 1904; Bandelier 1890), um sich, nicht wie gewöhnlich, als Normen-Polizei gegen die Verfehlungen der Stammesangehörigen zu wenden, sondern um den „Eroberern" die Stirn zu bieten. Ähnliche Erscheinungen der Persiflage im festlichen Lachen wurden auch von Bachtin für die Volkskultur des

Mittelalters herausgearbeitet und sind die Normalität in weit verbreiteten theatralischen Clownerien, wie z. B. dem *wayang* in Indonesien, bei dem auch immer tagespolitische Themen kritisch hinterfragt werden (neben der rituell-heiligen Funktion solcher Theater-Veranstaltungen, in denen die Clowns ja ebenfalls Götter darstellen; Bachtin 1968).

Rabelaissches

Nicht nur Bourke, auch die ersten sich als „Professionelle" verstehenden Ethnographen empfanden die „Späße" der Clowns als unerträglich, als Zeichen einer „offenbar niedrigen Moral" der Pueblos (Bandelier 1966, S. 374), als einfach „obszön und vulgär" (Fewkes 1891, S. 23), oder gar als „Gipfel der Verderbtheit" (Stevenson 1904, S. 437).

Greenblatts Bemerkung, daß Ekelgefühle mehr sind als „bloßes Berufsrisiko des Ethnographen", trifft eine typische Problematik des Forschens, denn schließlich sei es der Ekel, der ihm sein besonderes Feld der Forschung vorgebe und der Abscheu sei außerdem die Bestätigung der eigenen kulturellen Identität des Ethnographen (obwohl Greenblatt (1991, S. 35) es natürlich als absurd bezeichnet, wollte man „getarnten Ekel" *allen* Ethnographien unterschieben). Immerhin hat er aber damit ein Problem aufgeworfen, daß in der ethnographischen Literatur außer durch Lévi-Strauss wenig behandelt wurde, nämlich das Problem der Dialektik von Schmutz in Beziehung auf die Forschung über sogenannte primitive Kulturen.

Greenblatt benutzt nun die Karnevalswelt des Rabelais, wie von Bachtin interpretiert, um eine ähnliche Gedankenwelt wie die der Zuni in der Kulturgeschichte Europas aufzuzeigen, nämlich die ambivalente Welt des Lachens, das zugleich triumphal, höhnisch, fröhlich und herabwürdigend sein kann (Greenblatt 1991, S. 37 f.), und, so muß hinzugefügt werden, diesen Effekt durch Rekurs auf die Ebene des Exkrementalen und des Sexuellen erzielt. Bachtin hatte die skatologische Welt von Rabelais als eine rekonstituierte Lachkultur interpretiert, mit ihrer Konzentration auf den Körper als alle Grenzen sprengendem Element, der durch alle Öffnungen mit der Welt verbunden ist und als grotesker Körper sowohl zur Verspottung als auch zur Versinnbildlichung von Fruchtbarkeit wie von Tod und Verwesung diente, also jene symbolische Verbindung herstellt, die zumindest seit Freud auch als Definitionselement des Obszönen in seiner tiefgründigeren Praxis gilt (Bataille 1972; Faye 1979).

Die Quintessenz der Rabelaisschen Welt, die des aus der Geschichte durch neue Anstandsregeln verdrängten skatologischen Karnevals, sieht Greenblatt prägnant im Vergleich mit den *Newekwe* Tänzen wie folgt: „das Exkrement (war) ein materielles Zeichen für Reichtum sowohl wie für Demütigung, für magische Medizin wie für moralischen Verfall, für Erneuerung wie für den Tod", und dies sind genau die Paradoxien, die seit der Renaissance an den Höfen der Aristokratie auf Widerstand zu stoßen begannen, so daß es der Ethnographie bedurfte, um ihre Bedeutung wiederzuentdecken und zu entschlüsseln (Greenblatt 1991, S. 43; als ein typisches Zeichen für die von Elias vorgetragene Theorie der Anhebung der Peinlichkeitsschwellen in der Moderne bezieht er sich auf die 1669 erfolgte Umbenennung des „Groom of the Stool", also des „Nachttopf-Halters" des engli-

schen Königs, in „Groom of the Stole", also „Kammerherr der Stola" des Königs).

Der Trickster

Der für nordamerikanische Materialien naheliegendste Vergleich zu den Zuni-Ritualen wäre aber wohl der zu der durch Paul Radin bekannt gewordenen Figur des „heiligen Schelms" (Radin 1956), die nicht nur bei den Winnebago, sondern beinahe weltweit anzutreffen ist (Ricketts 1965, 1987; für Südamerika: Reichel-Dolmatoff 1971; Sullivan 1987; für Afrika: Pelton 1987; für Australische Aborigines: Köpping 1984a, 1984b, 1985). Der Winnebago-Schelm ist sowohl bisexuell wie hermaphroditisch, zerstört durch seine Handlungen einerseits wichtige Tabus und Rituale, hat einen unmäßigen Appetit, so daß er die Welt beinahe durch seine Exkremente erstickt, hat einen Penis, der so lang ist, daß er ihn über die Schulter wickeln muß, der, als er schließlich auf normales Maß abgebissen wird, aber zur Schöpfung aller Kulturpflanzen beiträgt. Er ist der typische Schöpfungsheroe in einer – ihm selbst bewußten – Form des Lächerlichen, der anfänglichen Dummheit, des ungezügelten sexuellen und alimentären Appetits, der durch seine überschlauen Handlungen einerseits Unheil, andererseits alle Segnungen für die Menschen, allerdings mit der Fruchtbarkeit auch den Tod in die Welt bringt, mit einer ausgesprochenen Neigung zum Analen einerseits (so beauftragt er einmal seinen Anus, auf seine Jagdbeute aufzupassen, als diese aber gestohlen wird, bestraft er ihn dadurch, daß er ihn über das Feuer hält, woraufhin ihm die Eingeweide herausfallen; Episode 13 und 14 bei Radin), zum sexuellen Tabubruch durch Vergewaltigung von Tochter wie Schwiegermutter andererseits.

In Zentralamerika ist der Trickster der *Huichol* der Verursacher aller Paradoxien und Widersprüche der Welt, aber er begleitet auch unter psychotropischen Drogen stehende Pilger auf ihrer Reise zum Mittelpunkt und Ursprung der Welt, er ist derjenige, der die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau den Menschen beigebracht hat, und alle Dinge und sprachlichen Klassifzierungen gehen von seinem Körper aus; er ist schlau, widerspenstig und reizt zum Lachen, aber auch Meister der auditiven und visuellen Halluzinationen (Myerhoff 1974). Südamerikanische Manifestationen dieser Figur sind ebenfalls bisexuell, werden von Männern verführt oder verfolgen Frauen, werden von Tieren im Beischlaf verschlungen und verschlingen diese wiederum durch den Anus, sie sind auch die großen Form-Wandler und letztendlich auch diejenigen, die mit dem Tod Wetten eingehen. Wie Sullivan die Bedeutung zusammenfaßt: Der Trickster taucht sowohl in göttlicher, wie auch menschlicher und tierischer Modalität auf, ist aber, obwohl er häufig die Pläne der schöpferischen Hochgottheiten durchkreuzt, von großer Heiligkeit und wird daher nur in geheimer Tradition überliefert. Seine fleischlichen Lüste und seine Unersättlichkeit bringen ihn in verzwickte Situationen, aus denen er sich aber durch seine Schlauheit wieder befreit, obwohl am Ende der Zuhörer nie weiß, ob diese Inkarnation der Körperöffnungen wirklich dumm ist oder nur so tut (der griechische *Prometheus* wird ja auch als *ankylometeis* bezeichnet, als einer, der so schlau ist, daß er sich in seinen eigenen Schlingen fängt; Kerényi 1959; Köpping 1984a).

Er ist vor allem die Inkarnation des Unvollendeten in einem auf Vollendung angelegten Kosmos und symbolisiert damit das Dilemma der menschlichen Exi-

stenz, wobei sein abwegiger, körperlicher Humor sowohl kreativ wie zerstörerisch, also ambivalent bleibt: In anderen Worten, er ist der Repräsentant der gestörten Ordnung, ein Symbol für die Anomalie des Nicht-Klassifizierbaren, das in der Kombination des Grotesken mit dem Heiligen besteht (Sullivan 1987, S. 46; Köpping 1983, S. 208 f.).

Vom Trickster zu Baubo

Zweifellos treffen viele dieser Kriterien auf die karnevalesken Figuren von *Gargantua* und *Pantagruel* zu: *Gargantua* wird zwischen Exkrementen geboren (allerdings wegen der Völlerei seiner Mutter durch die Achsel, ein Geburtskanal vieler schelmischer Kulturheroen), er sucht als kleiner Junge nach dem besten Arschwisch (eine paradigmatische Skatologie als Katalog, also eine im obigen Sinne beschriebene *Skatalogisierung),* ertränkt mit seinem Urinstrahl eine ganze Armee und wir finden den obszönen Witz schließlich in der Rätsel-Geschichte, wie man die Mauern einer Stadt uneinnehmbar machen könne (mit den Vaginas von Frauen) neben vielen anderen fäkalischen und sexuellen Episoden, ironischen und sarkastischen, groben wie feinsinnigen Angriffen gegen viele „heilige" Stände, Ämter und „Autoritäten". Kurz, wie Screech es einmal ausdrückte, obwohl es bei Rabelais, der Erasmus sehr schätzte, keine revolutionären Angriffe auf Kirche und Staat gibt, bringt Rabelais den Platonismus auf die Erde zurück: Rabelais hat kein pornographisches Interesse, denn der Pornograph lacht nicht, – er ist „serious to the point of boredom" –, sondern er findet ganz einfach die ausschließliche und fanatische Konzentration auf den Geist *oder* den Körper komisch (Screech 1979, S. 59).

Ein weiteres Beispiel aus der europäischen Folklore könnte für die Ambivalenz des Sexuellen gewählt werden: So war es oft Sitte, daß bei Frühlingsfesten oder vor der Aussaat Prostituierte sich nackt der Menge präsentierten (in Venedig gaben Huren den städtischen Beamten Rosen bis 1438, in Frankfurt dauerte diese Sitte bis 1529; Duerr 1990, S. 324). Der Sinn war die Garantie der Fruchtbarkeit, des Glücks, des Überflusses, durch das Zurschaustellen der ungezügelten Sexualität. Hierher gehört auch jene berühmte und berüchtigte *Baubo*, die die um ihre geraubte und entführte Tochter *Persephone* trauernde Fruchtbarkeitsgöttin *Demeter* durch die Manipulation ihrer Geschlechtsorgane wieder zum Lachen bringt (Devereux 1981; Köpping 1987). Es ist die Verbindung von Fruchtbarkeit = *Demeter*, Todesgöttin = *Persephone*, *Mater dolorosa*= trauernde *Demeter*, Epiphanie, Mutter-Tochter-Beziehung mit sexuellen Scherzen und Gelächter, das die Fruchtbarkeit zurückbringt, die dieser obszönen Figur ihre ambivalente Macht gibt, wie aus Repräsentationen bei Grabbeilagen geschlossen werden kann (wozu noch die rituelle Enthaltsamkeit und das sexuelle Scherzen unter verheirateten Frauen während der für *Demeter* abgehaltenen *Thesmophorien* hinzugefügt werden muß mit der Idee des „schlechten Geruchs", der nach Aristophanes die Stadt wegen der nicht-benutzten sexuellen Säfte durchzieht; für die komplexe Verbindung zur Sage von den Lemnischen Frauen und den asketischen Bräuchen der Pythagoräer: Detienne 1977).

Kollektive Obszönität als Norm

Die frühesten theoretischen Studien über eine Reihe von beobachteten und bei verschiedenen Reiseschriftstellern beschriebene kollektive Formen der öffentlichen Obszönität finden wir bei Evans-Pritchard, dessen Schlußfolgerungen wiederum von Max Gluckman und von Victor Turner in anderen afrikanischen Gesellschaften bestätigt wurden (Evans-Pritchard 1929; Gluckman 1973; Turner 1969). Evans-Pritchard findet bei den *Zande* und einer Reihe von anderen ostafrikanischen Völkern Verse und Spottgesänge, die Anspielungen wie folgende enthalten „Penis, o Penis, Vagina is calling you" (Evans-Pritchard 1965, S. 87). Diese werden zwischen den Geschlechtergruppen im Zusammenhang mit Initiationen, Begräbnis-Zeremonien, Hausbau-Festen, Regenfesten, Festen zur Abwehr von Schädlingen , Hochzeiten, Kinderkrankheiten, und bei der Aussaat gesungen (Evans-Pritchard 1965, S. 90). Das herausragende Merkmal in allen Gesellschaften , die er untersucht, ist die Tatsache, daß obszöne Gesten und Gespräche *normalerweise verboten und verpönt* sind, daß sie aber zu den aufgelisteten Zeiten nicht nur erlaubt, sondern sogar *vorgeschrieben* sind und *kollektiv* wie *öffentlich* vonstatten gehen (Evans-Pritchard 1965, S. 97). Seine Schlußfolgerungen gehören zum traditionellen funktionalistischen Erklärungs-Paradigma: Obszönitäten zwischen den Geschlechtern erleichtern die Arbeit, ermöglichen emotionale Kanalisierung von gefährlichen Umständen und sind daher die gesellschaftlich erlaubten und geforderten Regulative, um Gefühle dieser Art auszudrücken: „the withdrawal by society of its normal prohibitions gives special emphasis to the social value of the activity" (Evans-Pritchard 1965, S. 101).

Gluckman begegnete einigen weiteren Formen dieser kollektiv ausgeübten und normativ erwarteten sexuellen Obszönitäten bei einer Reihe ost- und südafrikanischer *Bantu*-Gruppen, bei denen zu bestimmten Feiern die Frauen nackt herumliefen, obszöne Gesänge sangen und jeden Mann, dem sie begegneten, malträtierten. Er kommt dann zunächst zu ähnlichen Schlußfolgerungen wie Evans-Pritchard, daß nämlich die normalen Tabus dann aufgehoben werden, wenn entweder fundamentale Spannungslinien in den Institutionen bestehen oder wenn gewisse Bräuche (auch Tabus) besonders nachdrücklich betont werden sollen (Gluckman 1973, S. 115).

Gluckmans Schüler, Victor Turner, greift diese Theorien auf und erweitert sie durch eine Vertiefung der Symbol-Analyse aufgrund seiner Erfahrungen bei den *Ndembu*, indem er ausführt, daß die Obszönitäten, die er bei Zwillingsritualen beobachtet hat, eine Zähmung jener aggressiven Sexualität beinhalten, die nach Ndembu Auffassung die Menschen mit den Tieren gemeinsam haben. Turner zieht dann folgende theoretischen Schlüsse: „The raw energies released in overt symbolism of sexuality and hostility between the sexes are channeled toward master symbols representative of structural order, and values and virtues on which that order depends (Turner 1969, S. 93). Symbole aktivieren genau diejenigen Kräfte, die aufgrund der biologischen Konstitution des Menschen destruktiv werden können im Dienste der sozialen Ordnung, sie vereinen also Biologie und Sozialstruktur.

Turner verwendet dieses Modell, um dann in einer interkulturellen Applikation die Funktion von Obszönitäten vor Krönungszeremonien von Königen und Häuptlingen als eines Mittels der Erniedrigung vor jeder Status-Erhöhung aufzuzeigen, d. h. die Einführung von gewählten oder charismatischen Führern in das

„gemeinsam Menschliche", oder die *communitas* durch die Modalität der Anti-Struktur, auf daß die Machtvollen ihre Aufgabe als Menschen nicht vergessen (Turner 1969, S. 170 ff.; über „umgekehrte Welten", *worlds upside-down*: Babcock 1978; Davis 1965).

Rituelle und Persönliche Erotik gemischt: Australische Aborigines

Die wohl außergewöhnlichsten Dokumente zur rituellen Obszönität wie zur persönlichen Erotik finden sich in den Schriften von Ronald Berndt über die Aborigines des nördlichen Arnhemlandes, die in epischen Hymnen über Urzeitmythen wie in lyrischen Gesängen von der zwischengeschlechtlichen sexuellen Attraktion zum Ausdruck kommen, wobei die beiden Domänen textlich und inhaltlich kaum auseinanderzuhalten sind. Von den Hunderten von Gesängen, die von Berndt aufgenommen wurden, können hier nur zwei Beispiele einfließen, um die für westliche Ohren seltene Verschränkung von ritueller Praxis und privater Liebe aufzuzeigen, die zu den drastischsten und zugleich höchst erotischen Gesängen der Weltliteratur zählen dürften. Die Gesangszyklen gehören dabei auf jeden Fall zur *heiligen* Tradition der Urzeit, der Schöpfungsgeschichte der Menschheit, sind aber insofern nicht *geheim*, als sie von Barden beim Treffen der verschiedenen Sprachgruppen Nordaustraliens öffentlich vorgetragen werden, wobei alle Stämme der Region sich in zwei Hälften aufteilen, die sowohl rituell wie auch durch Exogamie miteinander verflochten sind. Einer der Ritualgesänge hat folgende Strophen (deren englische Transkribierung durch Berndt ich hier erhalte, um den Ton nicht noch mehr zu verfälschen):

„They are copulating together, to the sound of singing, with penis erect ... Copulating together ... The penis moves slowly, ‚talking', as he ejaculates; ... Semen streams out into the young girl, within the screen of branches ... Copulating among the branches, to the sound of singing ... Penis like a barramundi, with rigid tip ... Subincised penis growing erect, and copulating ... Mouth of the penis, penis growing erect: its tip smells of the girls's vaginal juices ... Within the screen of branches, the sacred shade, the place of the ejaculating semen ... At the place of the Snake, the place of the Rising Penis ... Men of the southern clans, clans of the subincision, with penis ridged and erect" (Berndt 1976, S. 68 f.).

Die mythologische Geschichte, auf die sich diese höchst realistische und derbe Erotik bezieht, hat mit dem Wandern zweier Urheroen-Schwestern zu tun, die von ihrem Bruder geschwängert werden und die mit ihrem Menstrualblut die Regenbogenschlange, die die Regenzeit einleitet, aus einem Wasserloch anlocken, die dann die Schwestern verschlingt, um sie wieder auszuspucken (Berndt 1951, 1952; Warner 1937; Köpping 1983). Der rituelle Zusammenhang ist die früher durchgeführte *rituelle* Defloration mit einem speziellen Bumerang und der Beischlaf mit einem Verwandten, da dies für besonders wirksam für die jährliche Regeneration der Fruchtbarkeit angesehen wurde, wobei aber kaum Berührungen stattfanden, zumal der rituelle Beischlaf in der Gegenwart der Verwandten und rituellen Spezialisten stattfand. Die andere rituelle und soziale Grundbedingung, an die der Gesang anknüpft, hat mit der noch heute durchgeführten doppelten Beschneidung der Männer, der Zirkumzision und Subinzision zu tun.

Die mehr persönliche Sicht der Sexualität kann aus folgenden Strophen verschiedener Lieder entnommen werden, die jedoch, wie man bemerkt, auch immer

wieder rituelle und mythische Elemente mit einbeziehen: „Smearing herself with red ochre (so ein Mann über seine Frau, die gerade ein Kind zur Welt gebracht hat). „Ah, the flat pointed boomerang!" (der Gesang eines Mannes mit Referenz zur Defloration im *kunapipi* Ritual, wobei diese Boomerangs in das Lager der Mädchen geworfen werden, die tanzen und singen, bevor die Riten beginnen).

„Blood running down from her pierced hymen" (ein junger Mann singt dies über seine Verlobte, die gerade defloriert wurde, wobei dieses Blut in den Himmel fließt, wo es rote Wolken hervorruft). „She is sitting there shyly"; „She is showing her teeth as she laughs"; „He grapples her for coitus"; (es handelt sich um die Annäherung zweier Liebender, die letzte Strophe handelt von einem Ehemann, dessen Frau nicht in der Stimmung ist); „looking around for him, she scratches herself" (dies ist ein Zaubergesang über einen Mann, der seine Geliebte anziehen will und dazu sein Haar ausreißt und es ihr zupustet, so daß ihre Haut kratzt). „Oh, the girls' urine and faeces!" (ein weiterer Zaubergesang, der anzeigt, daß der junge Mann den Platz der Exkremente seiner Geliebten aufsucht, um einen Stock hineinzustecken und ihn auf und ab zu bewegen, woraufhin er die Fußabdrücke von ihr auswischt, seine darüber setzt und wartet, daß sie mit ihm „zum Spielen" sich in die Büsche schlägt). „See her public hair, under her skirt!" (der Zaubergesang ist an das Mädchen gerichtet, so daß der Wind ihren Rock hochweht; alles zit. n. Berndt 1976, über die *Djarada*-Gesangszyklen, S. 89 ff., mit den Erklärungen des Ethnographen).

Erotische Utopien

Wenn diese Gesänge im Zusammenhang mit den mythischen und rituellen Hintergründen und den sozialen Beziehungen zwischen den anwesenden Gruppen gestellt werden, wird deutlich, daß es sich hier um eine öffentliche und realistische Erotik und zugleich um einen erotisch-obszönen Liebeszauber handelt, die wohl ihresgleichen in der Weltliteratur suchen, insbesondere wenn man dazu die expliziten Rindenmalereien sieht, die in ihrer Stellungsvariation dem *Kama Sutra* Konkurrenz machen (abgebildet in Berndt 1976). Dies ist in der Tat weniger ein utopisches Paradies der erotischen Obszönität, von dem Malinowski über die *Trobriander* Vorstellungen berichtet, bei denen im Leben nach dem Tode die Frauen mit den Männern endlose Kopulations-Orgien treiben (Malinowski 1979, S. 337 ff.), sondern eine höchst realistische Darstellung ritueller Handlungen wie persönlicher Gefühle, die weder dem Bild von der Rohheit der primitiven Sexualität entsprechen, noch der Vorstellung, daß sexuelle- und Eheverbindungen in „primitiven" Gemeinschaften nur einem ökonomischen Kalkül oder den Gesetzen der Exogamie gehorchen, also keine persönliche Erotik zulassen.

Diese Gesänge sind auch ein ferner Schrei von dem von Thomas Morus vorgestellten utopischen Staat, in dem zwischen zwei erlaubten Formen des körperlichen Vergnügens unterschieden wird: zwischen dem Gefühl, das aus der Erneuerung entsteht, also beim Essen und Trinken, und dem, das Ausscheidungen begleitet; dieses letztere Gefühl „erfolgt, wenn man den Darm entleert, oder ein Kind zeugt oder eine juckende Körperstelle reibt oder kratzt" (zit. n. Greenblatt 1991, S. 45).

Die europäische Sensibilität, die Einstellung zu den „Primitiven" und die Diskussion über das, was als obszön, erlaubt und verboten zu gelten hat, hätte wahr-

scheinlich viel gewonnen, wenn man solche Verse als Ausdruck einer „normalen" und kollektiv sanktionierten Erotik zur Kenntnis genommen hätte. Die europäische Diskussion hat durch ihre ethnozentrischen Vorurteile sich diese Dimension einer „Emanzipation" des Selbst durch Kenntnis des Anderen, beinahe bis in die Zeit der Schriften von Bataille und Mary Douglas, nicht erschlossen (genau wie man die Verbindung der Erotik mit dem Heiligen in den Kunstwerken Indiens erst recht spät in ihrer Bedeutung und Verschränkung erkannt hat; Doniger O'Flaherty 1973; Schubart 1989).

Das gängige Bild der Welt des Anderen war entweder das des Primitiv-Schmutzigen oder dessen, was Said als „Orientalismus" bezeichnet hat (Said 1978, 1993), welches vor allem für die Periode der imperialen Eroberung von 1830 bis 1890 von Rana Kabbani hinsichtlich der sexuellen – pornographischen Wunschvorstellungen, vor allem des Autoren von „Tausend-und-eine-Nacht", Sir Richard Burton, untersucht worden ist (Kabbani 1986). Wie Kabbani feststellt, bleibt die Reise-Ethnographie des Viktorianischen Zeitalters, zu deren Protagonisten Burton gehört, im patriarchalisch-imperialistischen Diskurs gefangen, denn auch für Burton blieb der Orient der verbotene Raum, in dem man jene sexuelle Gratifikation bekommen konnte, die einem zu Hause versagt blieb (Kabbani 1986, S. 7). Trotz dieser Phantasie-Vorstellungen, in denen Erotik und Gewalt, Duplizität und Verführung eine große Rolle spielen, war Burton sich durchaus der Diskrepanz bewußt, die zwischen der sexuellen Unterwürfigkeit der orientalischen Frau unter die imperialen Machthaber und ihrer Verweigerung der „Liebe" bestand: „while thousands of Europeans have cohabited for zears with ... native women, they are never loved by them" (zit. n. Brodie 1967, S. 59).

Theoretisches

Verschleierungen

Der ethnographische Erfahrungsansatz, durch den Murphy auf die Widersprüchlichkeit in der am Anfang zitierten Episode der Studentenrebellion zwischen Normen und Handeln aufmerksam wurde, stammt aus seinen Beobachtungen bei den Tuareg, die den Schleier, d. h. das Verbergen des Gesichts, als Hauptmerkmal der sozialen Interaktion und Darstellung von Status-Unterschieden, insbesondere unter Männern, benutzen: Man zeigt nur Gleichgestellten oder Untergebenen sein Gesicht, da das Verbergen des Intim-Persönlichen, der Individualität, des eigenen Denkens, ihnen gegenüber keine Rolle spielt. Jedoch zieht man den Schleier immer höher zu den Augen und der Nasenwurzel hinauf, je enger man mit jemandem verwandt ist, wie z. B. Schwiegereltern, und je mehr man soziale Distanz bewahren muß, wie einem Häuptling gegenüber. Das Verbergen der Gesichtszüge ist also proportional zur Distanz, die man herstellen muß.

Dem gesamten System unterliegt die Idee, daß Gesichtszüge die wahren, intimen, eigenen, individuellen Attitüden und Gefühle, also das Innerste, verraten können, daß man aber umgekehrt diese inneren Zustände gegenüber einem bestimmten Personenkreis verbergen will und muß (Murphy 1964). Insofern ist die Verschleierungstaktik der Tuareg nicht nur mit der Idee der Kleidung und dem Verbergen des Körpers in verschiedenen Gesellschaften auf eine Ebene zu stel-

len, insofern Kleidung als Merkmal für die Werte von Scham und Unverschämtheit gilt (Simmel 1901), mit Öffentlichem und Privatem, sondern auch, wie Murphy in seiner Referenz zum Rollenspiel richtig anmerkt, mit der Idee des Verbergens und Bewahrens von Identität der individuellen Person verbunden und hat insofern eine ähnliche Funktion wie die Maske, hinter der man das wahre Selbst verbergen kann, um ein stereotypisches „Gesicht", eben eine „Rolle" zu spielen.

Dies ist der Widerspruch, auf den Murphy verweist, wenn er ausführt, daß die Tuareg eigentlich liebevolle, zärtliche, gesellige, freundliche Menschen sind: „The are able to be like this because they wear veils" (Murphy 1972, S. 143). Diese Doppelfunktion von „Verkleidungen" macht es erst möglich, unter dem Vorwand der „Entpersönlichung", der durch Maskierungen herbeigeführt wird, das „wahre Gesicht" auszuagieren, sozusagen „die Sau rauszulassen", bei Festlichkeiten, wie Karnevalsumzügen, entweder blasphemische Äußerungen zu machen, fremde Personen anderen Geschlechts anzufassen, oder denjenigen, die man wegen ihrer Statuspositionen haßt oder die man wegen ihres Reichtums beneidet, „die Wahrheit" zu sagen, insgesamt also Handlungen auszuführen, die als „obszön, lizentiös, anstößig oder schmutzig" angesehen werden, die aber, wie Natalie Davis für die frühe Neuzeit in Frankreich auf Grund einer Studie über die sogenannte *„Misrule"* der „Jugend-Bruderschaften" (sogenannter *„Abteien"* mit eigener Gerichtsbarkeit, eine Art Altersklassen-Organisation) zeigen kann, immer noch „Regeln" beherzigen (Davis 1965, Kap. 4, 5).

Fluchen, Scham und Schuld

Das Beispiel von Murphy deckt daher in der Tat etwas Bemerkenswertes auf: Es ist die Verletzung der Etikette des guten Benehmens, die Benutzung von Begriffen aus der Sexualsphäre, welche die kalifornische Öffentlichkeit so aufregten. Daß das Sexuelle tabuisiert ist, ist vielleicht nicht ausnahmsweise auf die westliche moderne Gesellschaft beschränkt, das Erstaunliche ist vielmehr seine Verdrängung aus dem öffentlichen Leben, und das Wiederauftauchen als Obszönität in einem kollektiven Protest-Akt daher umso schockierender.

Dabei ist das Phänomen des „Fluchens", eng verwandt mit dem „Schwur" (Montagu 1967), aber in einer Werte-Umkehrung, mit Hilfe von exkrementalen und sexuellen Invektiven weit verbreitet. Dundes hat versucht, in einer etwas „anrüchigen" Studie auf den exkrementalen Charakter der Deutschen aufmerksam zu machen, welcher durch seine Analität der auf sexuellen Flüchen aufgebauten englischen Charakterstruktur gegenübersteht (Dundes 1984).

Wie Greenblatt in einer eher abwägenden Beurteilung der Quellenlage ausführt, sind exkrementale Flüche auch in der Renaissance zwischen Gelehrten gang und gäbe, wofür die von Morus gegen Luther 1523 anonym veröffentlichte Schmähschrift zeugt: „Solange Ihr, hochwürdiger Vater, gewillt seid, diese schamlosen Lügen zu verbreiten, wird es anderen erlaubt sein, im Namen seiner englischen Majestät all den Dreck und all die Scheiße, die Eure verdammte Verdorbenheit ausgespieen hat, in Euren beschissenen Mund, die wahrhaftige Scheißlache aller Scheiße, zurückzuwerfen, und sämtliche Kloaken und Aborte über Euer Haupt auszuschütten" (1523, zit. n. Greenblatt 1991, S. 46). Den Unterschied zwischen Luther und Morus sieht Greenblatt darin angelegt, daß bei Morus die Skatologie ein Ausdruck der kollektiven Mißbilligung ist, also auf *Scham* beruht,

während bei Luther eine tiefe persönliche Wut, gemischt mit *Schuld* und Selbsthaß zum Durchbruch kommt, wobei beides, die Scham- und Schuldgefühle, die in der Reformation durchbrechen, zum Verschwinden des von Rabelais noch gefeierten „grotesken Körpers" beitragen (Greenblatt 1991, S. 45 ff.)

Das Erotische und Obszöne seit der Aufklärung

Es ist auffallend, daß sich die moderne Diskussion über Obszönität, die sich weitgehend im Rahmen des Problems der Kunst und der Erotik bewegt, auf die ethnographischen oder historischen Beispiele kollektiver Darstellungen von Sexualität und Erotik und denen des Fäkalbereichs kaum Bezug nimmt. Das Problem wird vielmehr als eines der individuellen Perzeption oder des ästhetischen Ausdrucks oder gar der psychologischen Entwicklung von *individuellen* Störungen und Devianzen in einer wertdifferenzierten modernen Gesellschaft diskutiert. Ganz gleich, ob man den Begriff des „Obszönen" aus dem Lateinischen *caenum,* „Schmutz, Kot, Unrat" ableitet, oder, wie Havelock Ellis, von dem, was nicht im Rampenlicht der Öffentlichkeit erscheinen darf, das also *off the scene*, „hinter den Kulissen" sich abspielt (Marcuse 1965, S. 10), keine der modernen Definitionen geht weit über das hinaus, was Ludwig Marcuse in einer Doktorarbeit von 1688 bereits angelegt findet. Dort heißt es in der Arbeit des Leipzigers Johannes David Schreber „De libris obscoenis", obszön seien diejenigen Schriften zu nennen, „deren Verfasser sich in deutlich unzüchtigen Reden ergehen und frech über die Geschlechtsteile sprechen oder schamlose Akte vollüstiger und unreiner Menschen in solchen Worten schildern, daß keusche und zarte Ohren davor zurückschrecken" (zit. n. Marcuse 1965, S. 13).

Ähnlich argumentiert Gorsen, wenn er „obszöne Pornographie" wie folgt einzugrenzen versucht: „Sie bezieht sich auf die stimulierbare Sexualität und das verletzbare Sittlichkeitsempfinden der Menschen" (Gorsen 1987, S. 38). In Anlehnung an empirische Studien versucht Gorsen, Pornographie und Obszönität dadurch auseinanderzuhalten, daß Pornographie ein *anthropologisches* Substrat habe, da es auf der sexuellen Stimulierbarkeit des Menschen beruhe, während Obszönität ein *ethisches* Substrat habe, da es auf das verletzbare Scham- und Sittlichkeitsempfinden des Menschen ausgerichtet sei. Auch nimmt Gorsen in seiner Aussagen, daß das Pornographische nicht obszön sein müsse, wie der „Playboy" beweise, der zwar aufreizende Bilder präsentiere, die aber nicht das Schamgefühl verletzen müßten, wenig Rücksicht auf die durch den Feminismus in der Moderne etablierte Sensibilität von Frauen-Betrachtern, die Marina Warner einmal wie folgt ausdrückte: „The many women who are wounded by the continual public use of women's bodies today diagnose correctly that women are thereby reduced to objects of desire ... To condemn altogether the applied erotic power of the female body entails denying an aspect of the human condition" (Warner 1985, S. 320 f.).

So gibt es in der einflußreichen Richtung der Kulturgeschichte (Elias 1969), die ein evolutionäres Fortschreiten der Peinlichkeitsschwellen zum Gegenstand hat, jenes Phänomen der Definition des „zivilisierten" Verhaltens, das von einer immer weiter um sich greifenden Regulation und Kontrolle der Körperfunktionen in den letzten 400 Jahren ausgeht.

Ich habe das Paradox der europäischen Einstellung zum Körper und zur Nacktheit früher bereits einmal so umschrieben, daß diese zwischen einer aggressiven Körperhygiene, die Sauberkeit *und* Bekleidetsein als gottgefällig betrachtet und damit das Sexuelle in das Zotige abgetrieben wird, und einer Hygenisierung der Sexualität hin- und herpendelt, wobei die letztere zur Denaturierung und Trennung der Ästhetik von der Religion führt (Köpping 1985, S. 201; Mitscherlich 1978; Foucault 1992). Diese Verbindung des Sexuellen zum Fäkalienbereich geht sicherlich bis auf die Formel von Augustinus „inter faeces et urinam nascimur" („zwischen Kot und Urin werden wir geboren") zurück, jedoch werden in der öffentlichen Repräsentation der Sexualität Gewalt (nicht immer), Alter, Tod und Blut ausgeschlossen.

Während sich die meisten Historiker der „Geschichte des Körpers" darin einig sind, daß gewisse Formen des Ausscheidens, vor allem der alimentären Residuen, einer immer strikteren Kontrolle unterzogen wurden, läßt sich sicherlich die psychogenetische Evolution einer Erhöhung der Schamgrenzen durch die letzten Jahrhunderte, wie Elias sie etwas schematisierend vorstellt, nicht aufrechterhalten. Hans-Peter Duerr hat gezeigt, daß es mit der freieren Einstellung zur Nacktheit und der Repräsentation der Sexualität in der Vormoderne doch etwas komplizierter aussieht als das idealisierte Mittelalter oder die angebliche freiere Antike oder gar die „unverschämte Nacktheit" der „Naturvölker", wie von Elias angesprochen (Duerr 1988, Kap. 1; 1990, S. 331 ff.). Auch räumt er mit dem Mythos auf, die sogenannten „primitiven" Kulturen hätten deshalb keine Scham, weil sie eine „natürliche" Einstellung zur Nacktheit hätten, ein Mythos, der auch von Leni Rieffenstahl hinsichtlich der von ihr gefilmten *Nuba* des Sudan in einer Weise filmisch weitergesponnen wird und der von Susan Sontag als „Faschismus" der Körperanbetung mit gutem Grund kritisiert wurde (Duerr 1990, S. 339 ff.; Sontag 1982, S. 305 ff.).

Wie schon Simmel in einem wenig beachteten Essay von 1901 ausführt, ist die Konzentration der Scham auf die Nacktheit eine ethnozentrisch europäische Form des Ausdrucks der Diskrepanz zwischen der eigenen Verhaltensverfehlung und der Norm unter gleichzeitigem Blick eines Dritten (Simmel 1983, S. 140 ff.). So wird man zweifeln dürfen, ob die Phallen des *Shiwa* in Indien bei den sie berührenden Frauen schamhafte Gefühle wecken, oder der Anblick von *Hermen* in japanischen Shinto-Schreinen; dagegen gilt der vom Kimono freigelassene Nakken der Frau als erotisch und wird *deshalb* freigelassen.

Baudrillard geht davon aus, daß der moderne Diskurs die Sexualität in den Vordergrund gestellt hat, aber dabei das „Begehren" eigentlich nie befriedigen kann, da die Kraft der „Verführung" nicht zähmbar ist, immer unvollendet und daher immer auch subversiv bleibt.

Für Baudrillard bedeutet *Verführung* die Bemächtigung des symbolischen Universums, während *Macht* nur die Beherrschung der Realität beinhaltet (entgegen Foucault). Alle diejenigen, die, wie viele Feministinnen, von einer Ermächtigung sprechen und dabei die Sprache der Sexualität benutzen, haben sich nicht vom Freudschen Imperativ gelöst, daß *Anatomie Schicksal* ist, denn der Diskurs bewegt sich auf der Ebene der Anatomie der Sexualität, und das heißt für Baudrillard auch, daß sie sich nur auf der Ebene des Körper als funktionaler, anatomischer und organischer Einheit abspielt, mit Lust als Objekt und *Begehren* als natürliche Manifestation (Baudrillard 1990, S. 8 f.).

Nach Baudrillards Forderungen, die an die *ars erotica* von Foucault anknüpft, bricht nur die Verführung aus dem Zirkel der Sexualisierung der Körper aus, denn die „Transformation von Sex in Zeichen ist das Geheimnis aller Verführung" (Baudrillard 1990, S. 13). In einer Wiederaufnahme der Dichotomie Natur/Kultur oder Anthropologie/Ethik, spricht Baudrillard von einem Gegensatz von Sexualität als einem Trieb, dem er die Leidenschaften gegenüberstellt: Während Sex nur etwas Funktionales ist und zur *natürlichen* Ordnung gehört, wird Verführung zu einem Spiel, das eine *rituelle* Ordnung voraussetzt, so daß Verführung einen ununterbrochenen rituellen Tausch beinhaltet, in dem Verführer und Verführte dauernd das Pfand erhöhen, ohne daß das Spiel je endet, und insofern ist Verführung eine ironische alternative Form zum Sex, die Platz läßt, nicht für Begehren, sondern für *Spiel* und Widerstand (Baudrillard 1990, S. 21 f.).

Diese Definition bringt einige wichtige Momente ins Spiel, die zur Beurteilung des Stellenwertes von Obszönität in vor-modernen Gesellschaften von außerordentlicher Bedeutung sind: die Referenz zum Heiligen, zur rituellen Ordnung und zum Spielerischen.

Baudrillard zitiert einen (anonymen) Indianer, der auf die Frage eines Weißen, warum er denn nackt herumrenne, geantwortet habe: „Für mich ist alles Gesicht" (Baudrillard 1990, S. 33). In Kulturen, die nicht wie wir einen *Fetisch* aus der Nacktheit machen – denn mit unserem Denken über Nacktheit als „Wahrheit" fetischisieren wir die Nacktheit –, so argumentiert Baudrillard, ist der Körper selbst das Gesicht, das uns ansieht, und daher kann die Nacktheit des Körpers nicht als obszön gesehen werden, denn er bleibt dann vielmehr ein symbolischer Schleier. Es ist durch das Spiel der Schleier, das im wahrsten Sinne des Wortes den Körper „als solchen" zum Verschwinden bringt, daß wir die von ihm so hoch geschätzte „Verführung" geschehen lassen können: Verführung ist nicht das Wegziehen des Schleiers im Namen einer irgendwie gearteten Manifestation der *Wahrheit* oder des Begehrens (Baudrillard 1990, S. 33).

Tod, Schmutz, Wahnsinn und Erotik

Da die Rückkehr zur Lachkultur des Rabelais nicht möglich ist, und da wir in unserer differenzierten und privatisierten, aber überall unter Beobachtung stehen-

den Gesellschaftsform, kaum noch Tabus kennen, bleibt vielleicht nur die Reflektion über die eigene Schmutzerzeugung übrig, denn die öffentliche, *potlatsch*-ähnliche Gabe von Obszönitäten hat entweder ihre Wirkung verloren (ist zur literarischen Satire geworden, wobei eine Analyse dieser Kunstform zeigt, der Schmutz, mit dem geworfen wird, auch immer am Werfer hängen bleibt; Seidel 1979), oder sie wird vom institutionellen *Panoptikum* zensiert. Ist also Transgression nur noch als privater Voyeurismus oder als öffentlicher Konsumterror möglich? Können wir noch zu einer interkulturellen Definition des Obszönen kommen, mit Einschluß der westlichen Realität?

In ihrem Buch über die Nyakyusa berichtet Monica Wilson, daß diese bei einem Totenritual Exkremente essen, und das, obwohl sie außergewöhnlich reinheitsbewußt sind (Wilson 1957, S. 53, S. 80). Gleichzeitig glauben sie aber, daß diejenigen, die Unreines essen, wahnsinnig werden. Wie lassen sich diese widersprüchlichen Ideen zusammenführen? Eine der möglichen Erklärungen bezieht nun Mary Douglas aus der Kombination genau dieser Anomalien und der Aussage der *Nyakyusa:* „Das Unreine, das die Wahnsinnigen essen, ist wie das Unreine, das deren Tod hinterläßt; jene Fäkalien sind die Leiche" (Wilson 1957, S. 53; Douglas 1985, S. 228). Das heißt für Mary Douglas, daß das freiwillige Übernehmen von Todessymbolen, also von *Exkrementen*, eine Prophylaxe gegen den Wahnsinn, nicht gegen den *Tod* darstellt (Douglas 1985, S. 229). In diesen Fällen, die sich ethnographisch vermehren ließen (Parry 1980, über koprophage indische Asketen; über europäische Heilige, die wie Catherina von Siena Eiterwunden aussaugten; Bynum 1982), handelt es sich also einerseits um die Abschaffung einer Anomalie (des Todes) durch die Ausübung einer anderen, normalerweise verpönten Handlung, einer Obszönität, um das logische Resultat der Nichtausübung dieser rituellen Handlung, nämlich den Wahnsinn, zu vermeiden. Man könnte auch sagen, daß diese obszönen exkrementalen Riten die Funktion einer Verarbeitung, sozial und emotional, von Diskontinuität des Lebens haben.

Susan Sontag äußert die Vermutung, daß es sich bei der Obszönität um eine primäre und fundamentale Vorstellung des menschlichen Bewußtseins handelt (Sontag 1983, S. 221). Dabei entwickelt sie diese Einsicht aus den Schriften von Bataille, der von der Nähe von Obszönität zur Lust wie zum Schrecken, zur Erotik wie zum Tode ausgeht. Es handelt sich also nicht nur um die Erotik des Lachens, sondern um eine des Schmerzes, oder wie Sontag es ausdrückt: „It's toward the gratification of death, succeeding and surpassing those of eros, that every truly obscene quest tends" (Sontag 1983, S. 224). Bataille bringt diese Einsicht in seinem Vorwort zu „Madame Edwarda" auf eine prägnante Form für die Beziehung des Lachens über geschlechtliche Dinge zu anderen Daseinsweisen: „dieses Lachen, das den Gegensatz von Lust und Schmerz betont ..., enthüllt auch ihre tiefe Verwandtschaft. Das Lachen ist nicht mehr ehrfurchtsvoll – es ist Zeichen des Schreckens", und noch betonter: „Die Lust wäre verächtlich, wenn es nicht ein überwältigendes Überschreiten wäre, das nicht nur der sexuellen Extase vorbehalten ist" (Bataille 1990, S. 57, S. 59; dagegen steht die Bachtinsche Sicht: „Die Gestalt des Todes in der Groteske des Mittelalters und der Renaissance schließt stets ein Element des Komischen ein"; Bachtin 1990, S. 29).

Das Problem des Obszönen als ästhetischer Form hat in neuester Zeit zu einer größeren Diskussion geführt, die vor allem von den Ideen von Richard Schechner beeinflußt wurde, über die Nähe von theatralischer Performanz und religiösem Ritual (Schechner 1990). Einige Autoren der Zeitschrift „The Drama Review" argumentieren in einem Sonderband, der dem pornographischen experimentellen Theater gewidmet ist (Band 33, 1, 1989) unter anderem, daß theatralische Vorführungen zu einer Verführung von Zuschauern und Schauspielern führen können, während die bildliche Repräsentation immer die Unterwerfung eines Subjekts beinhalte (interessanterweise ist die Kulturgeschichte des modernen Theaters mit *Misogynie* und seit dem 18. Jahrhundert mit einer Reinigungswelle gegen Sexualität und Obszönität verbunden; Barish 1981; im Gegensatz zur Komödie des altgriechischen Theaters, bei der, wie im Japanischen Theater noch heute, monströsphallische *phylakes* auftauchen, ohne daß man daraus auf die Depravation der griechischen Gesellschaft schließen könnte).

Im Anschluß an Bourdieus Argument, daß ein Nachgeben im Diskurs der Höflichkeit auch ein politischer Akt sei, argumentiert Elinor Fuchs dahingehend, daß daher ein Zusammenbruch des durch die Normen akzeptierten Verhaltens auch zu einem Zusammenbruch des politischen Systems führen könne, so daß das Mischen von Diskursen – also während eines Geschäftstreffens von den Genitalien zu reden – einen politischen Anarchismus beinhalte, der, würde er zur akzeptierten Verhaltensregel, zu einem Zusammenbruch von Familie und Staat führen würde. Der Ausweg wäre die theatralisch-performative Rollen-Inszenierung derselben (Fuchs 1989, S. 55; Bourdieu 1977, S. 95; Fuchs argumentiert für die Verführung durch gleichgeschlechtliche Schauspieler; man vergleiche dazu den Transvestitismus wie von Bateson für die *Iatmul* 1936 beschrieben; extreme Beispiele für homo-erotische männliche Verführungen finden bei den *Marindanim* in Neu Guinea statt, bei denen es auch zur rituellen Zerstückelung der Urmutter, der „Scheiß-Frau", *excrement woman*, kommt: van Baal 1981).

Damit wären wir wieder beim „guten Benehmen" von Murphy und Simmel angelangt: Vielleicht ist Obszönität nur noch als Inszenierung und damit als Verführung im Rollenspiel, also letztendlich in einer ritualisierten Form möglich, aber auch nötig in einer Gesellschaft, die die rituelle Logik des Zusammenhangs von Heiligkeit, Schmutz, Gelächter, Tod und Fruchtbarkeit nicht mehr wahrzunehmen in der Lage ist. Wie George Steiner es ausdrückte, haben wir zu den archetypischen Mythen, die das europäische Bewußtsein für zwei Jahrtausende geprägt haben, zu *Faust-Prometheus*, zu *Hamlet*, zum „heiligen Narren" (*Don Quixote*) wohl keinen direkten Zugang mehr, es fragt sich aber, ob wir zu *Don Juan*, also zur Verführung uns noch einen solchen erhalten haben, denn: „Die Bezeichnung ‚Europa' hat ihren Anfang ... in einem Mythos von erotischem Hunger und Verführung" (Steiner 1995). Steiner denkt diese mythische Prämisse konsequent zu Ende: Aus der mit sanftmütigen Augen schauenden Jungfrau/Kuh ist der blutige Minotaurus geworden (mit der *Shoah*). Wovon können wir uns also noch verführen lassen?

Literatur

ARIÈS, Ph./CHARTIER, R. (Hg.): Geschichte des Privaten Lebens, Bd. 1: Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, Frankfurt 1989. ARIÈS, P./CHARTIER, R. (Hg.) : Geschichte des Privaten Lebens, Bd. 3: Von der Renaissance zur Aufklärung, Frankfurt/M. 1991. BABCOCK, B. (Hg.): The Reversible World, Ithaca 1978. BACHTIN, M.: Rabelais and his World, Cambridge (Mass.) 1968. BACHTIN, M.: Literatur und Karneval, Frankfurt/M. 1990. BANDELIER, A. F.: The Delight Makers, New York 1890. BANDELIER, A. F.: The Southwestern Journals, ed. by C. H. Lange a. C. L. Riley, Albuquerque 1966. BARISH, J.: The Anti-Theatrical Prejudice, Berkeley 1981. BARTHES, R.: Sade, Fourier, Loyola, New York 1975. BATAILLE, G.: Der heilige Eros, Frankfurt/M. 1979. BATAILLE, G.: Das obszöne Werk, Hamburg 1990. BAUDRILLARD, J.: Seduction, Montreal 1990. BÉJIN, A.: Niedergang der Psychoanalytiker, Aufstieg der Sexologen. In: Ariès, P. u. a. (Hg.): Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit, Frankfurt/M. 1992, S. 226 ff. BERNDT, R.: Kunapipi, Melbourne 1951. BERNDT, R.: Djanggawul, London 1952. BERNDT, R.: Three Faces of Love, Melbourne 1976. BOURDIEU, P.: Outline of a Theory of Practice, Cambridge 1977. BOURKE, J. G.: Das Buch des Unrats (1891), Frankfurt/M. 1992. BRODIE, F.: The Devil Drives, London 1967. BUNZEL, R.: Introduction to Zuni Ceremonialism. In: Smithsonian Institution, 47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1932. BURTON, R.: The Book of the Thousand Nights and a Night, London 1885 ff. CLARK, K.: The Nude, Harmondsworth 1985. DAVIS, N. Z.: Society and Culture in Early Modern France, Stanford 1965. DETIENNE, M.: The Gardens of Adonis, Hassocks 1977. DETIENNE, M./VERNANT, J.-P.: Cunning Intelligence in Greek Culture and Society, Hassocks 1978. DEVEREUX, G.: Baubo. Die mythische Vulva, Frankfurt/M. 1981. DONIGER O'FLAHERTY, W.: Siva, Oxford 1973. DOUGLAS, M.: Purity and Danger, Harmondsworth 1966. DOUGLAS, M.: Natural Symbols, London 1970. DOUGLAS, M.: Implicit Meanings, London 1975. DOUGLAS, M.: Reinheit und Gefährdung, Berlin 1985. DUBY, G. (Hg.): Geschichte des Privaten Lebens, Bd. 2: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, Frankfurt/M. 1990. DUERR, H.-P.: Nacktheit und Scham, Frankfurt/M. 1988. DUERR, H.-P.: Intimität, Frankfurt/M. 1990. DUNDES, A.: Life is like A Chicken Coop Ladder, New York 1984. DURKHEIM, E./MAUSS, M.: Primitive Classification (1903), London 1967. ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, Bern 1969. EVANS-PRITCHARD, E. E.: Some Collective Expressions of Obsenity in Africa (1929). In: Evans-Pritchard, E. E.: The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays, London 1965, S. 76 ff. FALK, P.: The Consuming Body, London 1994. FAYE, J. P.: Der eingekreiste Wahnsinn. In: Cooper, D. u. a. (Hg.): Der eingekreiste Wahnsinn. Frankfurt/M. 1979, S. 7 ff. FEHER, M. (Ed.): Fragments for a History of the Human Body, 3 Vols., Zone 1989. FEWKES, J. W. : A Few Summer Ceremonials at Zuni Pueblo. In: Fewkes, J. W. (Ed.): A Journal of American Ethnology and Archaeology 1, Boston 1891. FOUCAULT, M.: The History of Sexuality, Vol. 1: An introduction, Harmondsworth 1984. FOUCAULT, M.: Der Kampf um die Keuschheit. In: Ariès, P. u. a. (Hg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit, Frankfurt/M. 1992, S. 25 ff. FUCHS, E.: Staging the Obscene Body. In: The Drama Review, Vol. 33, No. 1, 1989, S. 33 ff. GLUCKMAN, M.: Custom and Conflict in Africa, Oxford 1956. GOFFMAN, E.: The Nature of Deference and Demeanor. In: American Anthropologist, Vol. 58, 1956, S. 473 ff. GOULEMENT, J. M.: Gefährliche Bücher, Hamburg 1993. GORSEN, P.: Sexualästhetik, Hamburg

1987. GREENBLATT, S.: Schmutzige Riten, Berlin 1991. GREENBLATT, S.: Wunderbare Besitztümer, Berlin 1994. GRUPPE, O.: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (1906), 2 Bde., New York 1975. KABBANI, R.: Europe's Myths of Orient, London 1986. KERÉNYI, K.: Prometheus, Hamburg 1959. KÖNIG, O.: Nacktheit, Köln 1990. KÖPPING, K.-P.: New Approaches to the Dream of the Red Chamber (with Lam, Lai-Sing), Singapore 1973. KÖPPING, K.-P.: Religion in Aboriginal Australia. In: Religion, Vol. 11, Lancaster 1981a, S. 367 ff. KÖPPING, K.-P.: Australier, Arnhemland. In: Müller, K. (Hg.): Menschenbilder früher Gesellschaften. Festschrift für Baumann, Frankfurt/M. 1981b, S. 108 ff. KÖPPING, K.-P.: Lachen und Leib, Scham und Schweigen, Sprache und Spiel. In: Duerr, H.-P. (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. 1, Frankfurt/M. 1981c, S. 296 ff. KÖPPING, K.-P.: Absurdity and Hidden Truth: Cunning Intelligence and Grotesque Body Images as Manifestations of the Trickster. In: History of Religions, 1984a, S. 191 ff. KÖPPING, K.-P.: Trickster, Schelm, Pikaro. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 26: Ethnologie als Sozialwissenschaft, hg. v. E. W. Müller, R. König u. K-.P. Köpping, Köln 1984b, S. 195 ff. KÖPPING, K.-P.: Baubo und Priapos. Ethnographische Materialien zur mythischen und rituellen Symbolik der Geschlechterbeziehungen. In: Müller, S. (Hg.): Graffiti, Bielefeld 1985, S. 201 ff. KOPPING, K.-P.: Unzüchtige und enthaltsame Frauen im Demeterkult. Kritische Anmerkungen zur strukturalistischen und psychoanalytischen Interpretation griechischer Mythen. In: Duerr, H.-P. (Hg.), Die Wilde Seele. Zur Ethnopsychoanalyse von Georges Devereux, Frankfurt/M. 1987, S. 85 ff. KÖPPING, K-P.: Prometheus. In: Eliade, M. (Ed.): Encyclopaedia of Religion, Vol. 12, New York 1987b, S. 4 f. KÖPPING, K.-P.: The Voice of Masks and the Face of Deities: On the Ritual Origins of Disguise. In: Köpping, K.-P. (Hg.): The No Masks of Soei Ogura, Melbourne 1989a, S. 4 ff. KÖPPING, K.-P.: Mind, Body, Text. Not Quite Satirical Reflections on the Anthropology of the Trickster. In: C.H.A.I. (Criticism, Heresy and Interpretation), Vol. 2, 1989b, S. 37 ff. LÉVINAS, E.: Time and the Other, Pittsburgh 1987. LÉVI-STRAUSS, C.: Tristes Tropiques, Paris 1955. LÉVI-STRAUSS, C.: Mythologica, Bd. 1: Le cru et le cuit, Paris 1964; Bd. 2: Du miel aux cendres, Paris 1966; Bd. 3: L'origine de manières de table, Paris 1968; Bd. 4: L'homme nu, Paris 1971. MALINOWSKI, B.: Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien, Frankfurt/M. 1979. MARCUSE, L.: Obszön, München 1962. MITSCHERLICH, A.: Toleranz – Überprüfung eines Begriffs, Frankfurt/M.1976. MONTAGU, A.: The Anatomy of Swearing, New York 1967. MURPHY, R. F.: The Dialectics of Social Life, London 1972. MYERHOFF, B.: Peyote Hunt, Ithaca 1974. NIETZSCHE, F.: Die Fröhliche Wissenschaft (1886). In: Nietzsche, F.: Werke, Bd. 3, München 1980. ORTIZ, A.: The Tewa World, Chicago 1969. PARRY, J.: Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funerary Priests. In: Man 15 (1980), S. 88 ff. PELTON, R.: The Trickster in West Africa, Berkeley 1980. POLIAKOV, L.: Der arische Mythos, Hamburg 1993. PRATT, M. L.: Imperial Eyes, London 1992. RADIN, P.: The Trickster, London 1956. REICHEL-DOLMATOFF, G.: Amazonian Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians, Chicago 1971. REIK, Th.: Der eigene und der fremde Gott (1923), Frankfurt/M. 1975. RICKETTS MACLINSCOTT: The North American Indian Trickster. In: History of Religion, Vol. 5, 1965, S. 327 ff. RICKETTS MACLINSCOTT: North American Trickster. In: Eliade, M. (Ed.): Encyclopaedia of Religion, Vol. 15, New York 1987, S. 49 ff. SAID, E.: Orientalism, Harmondsworth 1978. SAID, E.: Culture and Imperialism, London 1993. SANNER, H.-U.: Die Clownbünde der Pueblo-Indianer. In: Völger, G./Welch, K.v.

(Hg.), Männerbande, Männerbünde, Köln 1990, S. 243 ff. SCHECHNER, R.: Theater-Anthropologie, Hamburg 1990. SCHUBART, W.: Religion und Eros, München 1989. SCREECH, M. A.: Rabelais, London 1979. SEIDEL, M.: Satiric Inheritance, Rabelais to Sterne, Princeton 1979. SIMMEL, G.: The Sociology of Georg Simmel, translated a. ed. by K. H. Wolff, New York 1950. SIMMEL, G.: Schriften zur Soziologie, Frankfurt/M. 1983/1992. SONTAG, S.: Reader, New York 1983. STANNER, W. E. H.: On Aboriginal Religion. In: Oceania monograph, Vol. 30, 1959-1960. STEINER, F.: Taboo, Harmondsworth 1956. STEINER, G.: Sind unsere Kräfte erschöpft? In: Frankfurter Allgemeine Zeitung 27, August 1994. STEVENSON, M. C.: The Zuni Indians. In: The Smithsonian Institution, 23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington 1904. STIRLING, M. W.: Origin Myth of Acoma and other Records. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 135, Washington 1942. SULLIVAN, L. E.: Mesoamerican and South American Tricksters. In: Eliade, M. (Ed.): Encyclopaedia of Religion, Vol. 15, New York 1987, S. 51 f. TODOROV, T.: Die Eroberung Amerikas, Frankfurt/M. 1985. TURNER, B.: The Body and Society, Oxford 1984. TURNER, B.: Recent Developments in the Theory of the Body. In: Featherstone, M/Hepworth, M./Turner, B. (Ed.): The Body, London 1991, S. 1 ff. TURNER, V.: The Ritual Process, Chicago 1969. VAN BAAL, J.: Man's Quest for Meaning, Assen 1981. WALSER, M.: König der Begierde. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. August 1994. WARNER, M.: Monuments and Maidens, London 1985. WARNER, L.: A Black Civilization, New York 1958. WILSON, M.: The Nyakyusa, London 1957.

Medien und Bildung

Dietmar Kamper

Bild

Hölderlins Zeilen aus dem „Hyperion": „O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt" bilden, wenn man sie wörtlich nimmt, einen guten Introitus in die ambivalente Bedeutung des „Bildes". Schon etymologisch kann nur Mehrdeutiges konstatiert werden: „bilidi" (althochdeutsch) heißt einerseits „(Wunder)-Zeichen", „Wesen", „Gestalt"; andererseits „Bild, Abbild, Nachbildung" (ob die Wurzel „bil-", wie in billig, *Bilwis*, schon auf „recht" oder gar „richtig" deutet, ist neuerdings wieder umstritten); einerseits wird also das betont, wodurch etwas seine Gestalt gewinnt, in sein Wesen kommt, zur vollen Entfaltung seiner Wunderkraft gelangt; andererseits das, was ein solches Ur-Bild nachbildet, darstellt, bezeichnet.

Diese changierende Stellung zwischen einer magischen Ordnung der vollen Präsenz, in der das Bild identisch ist mit dem, was es zeigt, und einer Ordnung der zur Leere tendierenden Repräsentation, in der es bestenfalls ähnlich ist: ein Stempel, ein Spiegel, ein Gleichnis ... ist nie völlig verlorengegangen. Zwar ist man gewohnt, einen historischen und biographischen Übergang von der Magie zur Repräsentation, vom „Bild-Realismus", der die Wirklichkeit als ein „Im-Bilde-Sein" versteht, zur modernen Zeichenlehre, die nur noch Verweisungszusammenhänge wahrnimmt, zu unterstellen – und darauf beziehen sich die Zeilen Hölderlins; doch halten sich auch in aufgeklärten Zeiten hartnäckig magische Reste: zum Beispiel die Ikonen-Tradition der Ostkirche, das katholische Meßopfer, einige Richtungen der neueren Poesie und bildenden Kunst.

Von daher ist einerseits der Schluß auf eine nicht vollends eliminierbare hieratische Realität des Bildes zulässig und andererseits die Möglichkeit gegeben, die enormen Wirkungen besser zu verstehen, die von den Bilderfluten gerade im Zeitalter der vollendeten Abstraktion ausgehen. Der Sog, der durch die Leere im Zentrum der Bilder entsteht, kann nie und nimmer von Konstrukten der zeichenmachenden Vernunft aufgefüllt werden. Da jedoch kaum jemand in der Lage ist, dem „horror vacui" standzuhalten, ergibt sich insgesamt der Zirkel einer Abfolge von Surrogaten, die in wachsender Beschleunigung Ersatzvornahmen ersetzt. Ein Ereignis aber, das nie stattfindet, hat zwingendere Wirkungen als ein vollzogener magischer Akt.

In den Artikeln des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie" wird die Irritation deutlich, die in der Geistesgeschichte als Reaktion auf den schillernden Wortsinn von „Bild" stattgefunden hat. Es ist möglich, die Stellung der verschiedenen Überlieferungsströme bzw. Stromrichtungen dadurch zu bestimmen, daß man ihre Nähe und Ferne zur Magie und Repräsentation ermittelt. Selbst im griechischen „eikon" und im lateinischen „imago" ist derselbe Doppelsinn konserviert wie im althochdeutschen „bilidi", wenn auch die theoretische Arbeit der griechischen Philosophie und der jüdisch-christlichen Bibelexegese die Entfernung zum magischen Bildverständnis beschleunigen mußte.

Schon Platon hat – in seinem Mißtrauen gegenüber den Dichtern – einen harten Schnitt zwischen Idee und Bild gelegt und somit die Verdächtigung der Phantasie, ihre Trugbild-Physiognomie forciert. Die gnostischen Einflüsse konnten allerdings mit ihren Hierarchien des Ähnlichen diese Entwicklung noch einmal aufhalten.

Entscheidender für das abendländische Schicksal der Einbildungskraft wurde zunächst die christlich-jüdische *Imago-Dei-Lehre*, die aus der paulinischen Spekulation des „Ersten" und des „Letzten Adam" ihre entscheidenden Impulse erhielt.

„eikon" meint wie „Imago" das Prägebild eines Siegels, das Spiegelbild, auch den Schatten einer Person – also Relationen, in denen Abstufungen der Ähnlichkeit vorkommen. So kann von einem Sohn als vom „eikon" des Vaters gesprochen werden. Diesen Sinn nimmt Paulus in Anspruch, wenn er für Christus als den „Letzten Adam" die Bestimmung „Bild Gottes" reklamiert und ihn in Beziehung zum paradiesischen Menschen vor dem Fall bringt. Damit ist ein Konzept der christlichen Heilsgeschichte gesetzt, das für Anfang und Ende eine bestimmte Version von „Bild" (nämlich seine Spiegelfunktion, die als Leere die Fülle reflektiert) zum höchsten Zeichen hat und für die Geschichte dazwischen ein Herausfallen aus der Realität des Bildes und eine Wiederannäherung an dieselbe postuliert.

Die eminente Fruchtbarkeit dieses Konzeptes darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es aufgrund seiner „Substanzlosigkeit" – es ist pure Relation! – nicht nur dem Keil der Abstraktion (den es abwehren sollte) sich geöffnet (vgl. etwa die Metapher der fortgesetzten Spiegelungen bei Nikolaus von Cues oder Leibniz' Konzept der Monade: „un miroir de l'univers"), sondern die Tabuierung der Bilder geradezu nahegelegt hat. In der Philosophiegeschichte seit dem Mittelalter geht eine Formalisierung der *Imago-Dei-Lehre* mit an- und abschwellenden Bilderstürmen zusammen, ohne daß von Beeinträchtigung die Rede sein könnte.

Immerhin läßt sich aus der gewalttätigen Störung des Bilder-Götzen-Dienstes ein negativer Beweis für die Macht des Magischen rekonstruieren, die bis zur französischen Revolution auch öffentliches Thema war: „ ... so waren die Girondisten auch ganz davon durchdrungen, daß die fluchwürdige Welt der Könige kein Ende finden würde, wenn sie auch nur im Bilde fortlebte" (Schrader 1965, S. 15). So kam es zum Köpfen der steinernen Idole der Herrschaft.

Auf der anderen Seite hat Francis Bacon mit seiner Kennzeichnung der „idola" als Trugbilder des Marktes die Geschichte der Ideologie eingeleitet, in der der Versuch der wissenschaftlichen Überschreitung einer Welt des bloßen Scheins angezeigt war. Nicht zuletzt die Aufklärung hat sich gegen die magischen Zwänge formiert, die als Fetische erst der „persönlichen", dann der „sachlichen" Abhängigkeit des Bürgertums überlebt hatten. Ob ein solcher Versuch, Macht und Markt theoretisch zu durchdringen, gelungen ist, muß bezweifelt werden, seitdem ausgerechnet die am weitesten vorgetriebene Ideologie-Kritik, nämlich die marxistische (mit ihrer Hypothese eines gesellschaftlich notwendigen Scheins), vom universalistischen Modell einer Abbild- bzw. Widerspiegelungstheorie eingeholt wurde, das auf vertrackte Weise an die christliche Spekulation erinnert.

Wenn man umgekehrt nicht einer theoretisch unüberbietbaren „Simulation" als dem leeren Kern des Wirklichen das Wort reden will, wie es neuerdings in der strukturalistischen Archäologie der Moderne geschieht, dann wäre vielleicht Walter Benjamins Vorschlag akzeptabel, zu „Denkbildern" Zuflucht zu nehmen. die

auch das profane Dasein noch als Rätselfigur zu entziffern erlauben. Bilder, die wie ein *Choc* bestimmte historische Konstellationen aufreißen, haben den Zeitkern einer „Dialektik im Stillstand" und erlauben die Aufkündigung des Einverständnisses mit den Siegern der Geschichte.

Das Bild fungiert also seiner Bedeutung nach zumindest dreifach: als magische Präsenz, als kunstfertige Repräsentation, als technische Simulation – wobei es mannigfaltige Überschneidungen und Überlappungen gibt. In der Grundtendenz der menschlichen Orientierung läßt sich eine Substitution des Realen durch das Imaginäre verzeichnen, deren Auswirkungen noch nicht ausreichend klar sind.

Die Menschen leben heute nicht in der Welt. Sie leben nicht einmal in der Sprache. Sie leben vielmehr in ihren Bildern, in den Bildern, die sie sich von der Welt, von sich selbst und von den anderen Menschen gemacht haben, die man ihnen von der Welt, von sich selbst und von den anderen Menschen gemacht hat. Und sie leben eher schlecht als recht in dieser *imaginären Immanenz*. Sie sterben daran. Es gibt beim Höchststand der Bildproduktion massive Störungen. Es gibt Bildstörungen, die das Leben in den Bildern und das Sterben daran enorm zweideutig werden lassen. Ein Zustand wie „Lebend-Totsein", wie „abgestorbenes Leben" breitet sich aus. Diese Unentscheidbarkeit, ob man noch lebendig oder schon gestorben ist, haftet den Bildern an, zumindest seit dem Zeitpunkt ihrer puren Simulation ohne Referenz. Der Aufforderung, sie wie Intensivstationen der Erfahrung zu benutzen, kann nur vorübergehend entsprochen werden. Ein auf Dauer gestelltes Oszillieren ist schwer erträglich.

Also wäre es an der Zeit, aus der selbstproduzierten Bilderhöhle, die dabei ist, sich zu verschließen, auszubrechen. Das ist nicht einfach. Der Weg der Askese, gar des erneuerten Bilderverbotes, scheint nicht möglich zu sein. Er verbietet sich gewissermaßen von selbst, da im *Fin de siècle* eines Verbots des Verbots nichts verboten werden kann. Also wäre der entgegengesetzte Weg der übertriebenen Ekstase angezeigt. Man sucht den Ausgang durch die Bilder hindurch. Man sucht ein Jenseits der Bilder in den Bildern selbst aufzufinden. Da Bilder aber „flach" sind, ist diese Suche nach Tiefe nicht ohne Kalamitäten, wobei allerdings die genannten Bildstörungen zu Hilfe kommen können. Die Übertreibung der Zweideutigkeit der Menschen als *living dead* läuft auf ein *image-killing* hinaus, auf ein offensives Zerstückeln, Vervielfältigen und Funktionalisieren, auf ein Analysieren, ein Banalisieren, ein Kanalisieren, welches ABC in der Tat viel Übung verlangt.

Der Ausbruch aus der Bilderhöhle, aus der Immanenz des Imaginären, sei er aggressiv, sei er reflexiv, hat noch eine andere Schwierigkeit auf sich. Die Rückseite der Bilder ist von Ungeheuern besetzt, und zwar für jeden Ausbrecher genau von denen, die ihm am meisten Angst machen. Dem ist kein Allgemeinbegriff mehr gewachsen. Selbst raffinierteste Diskurse halten nicht stand. Die einzigen Widersacher der Monster, welche dem Traum der Vernunft entstammen und dem Regime einer Phantasie an der Macht unterstehen, sind Figuren, Figuren der Fiktion. Gegen das Imaginäre hilft nur die Einbildungskraft, und zwar eine der Figuren, Gestalten, Gesichter, welche dem einzelnen Menschen nicht gehören und nach dem Prinzip der Erzeugung zeugungsfähigen Lebens arbeiten. Wahrnehmung der Ungeheuer heißt deshalb umgekehrt Erfindung von Figuren, die auf der Bühne des Lebens ein lebenslängliches Spiel spielen. Das Szenario hat Erkenntniswert. Es ist keine weitere Domäne des Imaginären, sondern Anlaß für ei-

nen kritischen Umgang mit Bildern, der in keiner anderen Weise installiert werden kann.

Man braucht zwei Prämissen, um bei einer Bestimmung dessen durchzukommen, was ein Bild ist, was Bilder sind. Die Menschen haben gegen die Todesangst nur die Chance, sich ein Bild zu machen. Deshalb haften an den Bildern die Wünsche nach Unsterblichkeit. Deshalb ist der Orbit des Imaginären „auf ewig" eingestellt, und deshalb erleiden die Menschen heute das Schicksal, als Lebende schon tot zu sein. Ein Versuch, zu entkommen, müßte die Bilder abtun, müßte einen Punkt jenseits des Bildes erreichen, von dem aus eine Rückkehr zur Unsterblichkeit nicht mehr möglich ist. Auch dieser Punkt ist zu erreichen. Die doppelte Prämisse ist ganz einfach: Als Bilder wären die Menschen unsterblich, ohne Bild können sie vielleicht sterblich sein.

Aber die Folgerungen sind schwer, wegen der Asymmetrie und wegen der Rückkopplungen.

Das erste Bild entsteht aus Angst vor dem Tod, genauer: aus Angst, sterben zu müssen, ohne gelebt zu haben, lange vor Aufkommen des Bewußtseins. Es hat den Zweck, die Wunde zuzudecken, aus der die Menschen stammen. Doch dieser Zweck ist uneinlösbar. Jede Deck-Erinnerung erinnert auch. Deshalb ist jedes Bild im Grunde „sexuell", auch wenn es der Bewegung nach tief „religiös" ist. Von daher läßt sich das Bild – wie Roland Barthes es tut – als „Tod in Person" titulieren.

Mittels der Angst spielt das Bild die Hauptrolle bei der Ablenkung des menschlichen Begehrens. Es substituiert die erfahrene Gleichgültigkeit der Herkunft. Es steht an der Stelle des ersten Bösen. Es hält zunächst die Hoffnung aus, daß die Stimme der Mutter mitschwingt durch alle Ambivalenzen. Es dreht sich auch mit vom Sakralen zum Banalen. Denn das zweite Kapitel in der Bewältigung der Angst heißt Vervielfältigung. Das Bild soll in den Bildern verlorengehen. Es geht nicht. Die Täuschung nach zwei Seiten lautet: „Wer das Bild wiederfindet, ist im Ursprung". Auch das ist verkehrt. Das Erste ist ein Zweites. Der Körper ist vor dem Bild (und dem Bewußtsein); „Wer das Bild zerstört, hat die Angst verloren". Auch das ist verkehrt. Denn schon das Bild ist eine Strategie der Angst, erst recht die Bilder. Lust, die Ewigkeit will, geht auf Bilder, aber auch die Rache, die das, was sie nicht lieben kann, ins Imaginäre stößt, um es aus dem Leben zu verbannen. Sich ein Bild von einem Menschenkörper zu machen, heißt ihn unsterblich machen, heißt ihn einreihen in die Phalanx der lebendigen Toten, der Gespenster und Phantome. Das Bild, das an der Stelle der Wunde der Sterblichkeit steht, in Wunder und Zeichen zu verwandeln, die ewig sind, ist pure Illusion. Also wären die Lust im Irrtum und die Rache im Unklaren über das, was geschieht und getan wird? – Halbwegs.

Mit Bildern ist es weder möglich zu erinnern noch zu vergessen. An dieser Grenze wird unentwegt gearbeitet. Anders formuliert: Das Imaginäre ist jenes Vergessenwollen, das erinnert, und jenes Erinnernwollen, das vergißt. Zwar gilt: Je weniger Bilder (zugunsten des einen Bildes), desto mehr Erinnerung. Und: Je mehr Bilder, desto weniger Gedächtnis, aber die Differenz von Bild und Bildern verweist auf die Zweitrangigkeit des Ewigen. Erstrangig ist der sterbliche Körper. Das kann erfahren werden.

Das Bild, das an Stelle der Wunde steht, mußte erst selbst in eine Wunde verwandelt werden, damit der Ausgang aus dem Imaginären sichtbar werden konnte. Das geschieht nach dem Bilderverbot. Es gibt eine Stimme hinter dem Spiegel,

der hinter dem Vorhang ist. Diese Stimme haben die Religionen der Bilderverbote gelöscht, genauer: zu löschen versucht. Ihre Konstruktion der Einheit zwang zur Abstoßung des Körpers, zur Ruinierung des Gesprächs, das die Menschen sind, Sterbliche. Die Stimme ertönt jenseits von (verbotener) Lust und (erlaubter) Rache.

Das Schwierigste ist zweifellos ein Dasein ohne Bild. Das sieht wie Wegsein aus, mag und kann sich jedenfalls nicht einreihen in die Inszenierungen des Lebens, die gang und gäbe sind. Sterblichkeit ist kein Programm und kein Projekt. Es – das Dasein ohne Bild – ist Scheitern, Verzicht, Insistenz auf Inkommensurabilität. Verankerung im Wort, im gehörten und gesprochenen Wort, das an der Grenze des Sinnlosen aufkommt, Verankerung in der Materialität der Stimme – nicht in dem, was sie sagt. Das erhöhte Risiko stammt daher, daß die Religionen des Bilderverbotes mit dem Sinn paktieren von Anfang an. Sterblichkeit aber heißt, einen anderen Ausgang aus dem Imaginären nehmen, als die Angst ihn erlaubt, Rückkehr in eine Realität, die nie war.

Mehrdeutig von Anfang an, meint „Bild" also unter anderem die Präsenz, die Repräsentation und die Simulation einer abwesenden Sache. Wenn man zudem diverse historische Mischungen mit jeweils anderen Akzentsetzungen unterstellt, bietet die Sachlage Anlaß genug für genaue Unterscheidungen. „Präsenz" ist die magische Dimension, „Repräsentation" versammelt die Kräfte der Mimesis, die Fähigkeiten, Bilder *als* Bilder zu setzen, das gesamte Arsenal der erfindungsreichen Fiktionen, und „Simulation" ist eine Angelegenheit der Täuschung unter Einschluß der Selbsttäuschung, die im Kontakt mit den Gesetzen des Marktes und der Tauschabstraktion derzeit Hochkonjunktur hat. Das Zusammen und Gegeneinanderspiel von Präsenz, Repräsentation und Simulation „bildet" zugleich Gegenstand und Horizont des Nachdenkens, wobei der Gegenstand nichts Gegenständliches und der Horizont wenig Bestimmtes an sich hat. Man könnte zwar eine Dekadenztheorie des Bildes entwerfen, so daß ein Abfall von der vollen Präsenz zur vorgespiegelten oder vorgespielten leeren, toten Gegenwart stattfindet bzw. stattgefunden hat. Aber es gibt auch Argumente für eine schwer erträgliche und schwierig erklärliche Gleichzeitigkeit aller drei Grundbedeutungen, die wahrscheinlich durch eine simulative Gegenwartserzwingung zustandegekommen ist. Jedenfalls wäre es zu einfach, nur von historischen Epochen des Bildes zu sprechen, ohne zu berücksichtigen, wie eine aktuelle Mischung von prähistorischer/vorneuzeitlicher/moderner und postmoderner/posthistorischer Bildproduktion und -rezeption sich für die Wahrnehmung auswirkt. Hinter dem Horizont und im Gegenstand droht ein abgründiger „horror vacui". Das Material, dem die Bilder in ihren Versionen entsprechen, ist eine Abwesenheit, eine Leere, ein fundamentaler Mangel, wenn man so will, ist der erfahrene Verlust der Schoßumgebung des Mutterleibes, der dem Menschen als Frühgeburt lebenslänglich zu schaffen macht. Daß er geboren ist und daß er sterben muß, bietet die Voraussetzung für die Erfahrung des Verlustes, die unaufhebbar scheint, wohl aber substituiert werden kann. Bilder sind so betrachtet Substitute dessen, was fehlt, was abwesend ist, ohne je die Dignität dessen zu erreichen, was sie ersetzen. Genau diese Insuffizienz aber ist Anlaß für die Varianten und für das Nachdenken. Weil die Bilder nicht voll aufgehen und nicht vollkommene Doubletten sein können, gibt es eine historische Bewegung im Sinne von experimentellen Anordnungen, zu denen auch die Rechenschaftslegung selbst gehört. Das Denken stammt aus derselben Quelle wie das Bildermachen, ist notgedrungen und auch ähnlich zusammen-

gesetzt. Das Grundwort „Einbildungskraft" deckt nicht im mindesten die Differenziertheit ab, die sich historisch ergeben hat. Es geht vordringlich um drei Varianten, an denen die Phantasie, Imgagination, Einbildungskraft auf eine noch undeutliche Weise beteiligt ist:

- um eine Geistesgegenwart im Sinne einer radikalen Wahrnehmung, die nichts mit Wahrheit, aber viel mit *„awareness"* zu tun hat, mit dem Spüren der körperlichen Lebensspur, mit Achtung vor der Gefahr und mit Achtung als Verehrung;
- um eine Erinnerung, die nicht Rückkehr in einen heilen Zustand bedeutet, sondern die Fähigkeit, etwas als etwas zu setzen, also um Fiktion, um Erfindung, die auch die *Bilder als Bilder* sehen lassen kann;
- um eine Illusion, um spielerische Strategien, die aufs Spiel setzen und die Bereitschaft einschließen, zu täuschen und getäuscht zu werden, die Bilder als *simulacra* inszenieren und dabei eine mehrfach geschichtete Simulation in Kauf nehmen.

Präsenz, Repräsentation, Simulation einer Abwesenheit haben diverse Resultate, die in mannigfaltiger Abhängigkeit voneinander weiterwirken. Der inzwischen sattsam bekannte Mechanismus einer nachträglichen Erschaffung des authentischen Bildes aus der Kopie oder die Kopplung von Simulation und Präsenz, die einer differenzierten Einschätzung der Kraft der Repräsentation zuwiderläuft, sind nur zwei der vielen Prozeßfiguren, die im Spiel sind und zu konturieren wären. Deshalb muß man die Schnittstelle zum Thema machen, die auf der Grenze zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren verläuft und überraschenderweise Kreuzform hat. Das Bild hat eine chiasmatische Grundstruktur.

Chiasma meint hier – in Fortsetzung einiger Gedankengänge von Merleau-Ponty – die Überkreuzung einander ausschließender Grundtendenzen, die an der Schnittfläche von Bild und Körper wahrzunehmen sind. Man muß die Aufmerksamkeit, die den Bildern gegenwärtig zukommt, vom Bild-Rahmen (Außenrand) und vom Bild-Träger (Untergrund) auf die Kreuzform lenken, welche das Bild „von innen" her strukturiert. So läßt sich wahrscheinlich die Geschichte vor, nach und neben der Neuzeit, der „Zeit des Weltbildes" (Heidegger), erstmals hinreichend und ausgiebig bedenken.

Die weite Spannung der chiasmatisch verschränkten Tendenzen, die allerdings nicht allein zeitlich verstanden werden soll, geht von „Inbild" als einer Insel der Erinnerung, die an eine sagenhafte Urerinnerung in der Vergangenheit erinnert (*anamnesis*- und *aletheia*-Tradition), bis zum „Exbild", das in purer Repetition, die niemals etwas wiedergeholt haben wird, ein Vergessen des Vergessens betreibt, also *„tabula rasa"* macht. Es ist zwar schwer zu denken, daß die Spannbreite dieser Zeiten auch jederzeit gilt, nicht nur in der Diachronie, sondern auch in der Synchronie.

Raum und Zeit sind nämlich in Europa beide wie *templum* und *tempus* als Kreuze gebildet worden, der Raum mit dem Koordinaten-Kreuz (vgl. die Rituale der Stadtgründungen), die Zeit mit dem auf Golgatha errichteten, aufgerichteten Kreuz (vgl. die Prophetie auf ein Zeichen, in dem man siegen wird). Beide Kreuze – als Signaturen der bewohnten Erde und des gezeichneten menschlichen Körpers – kommen derzeit ans Licht. Sie durchstoßen die Bilder von innen. Es scheint, daß sie dasselbe Zeichen sind. Sie könnten, seitdem sie sichtbar sind, ab- und durchgearbeitet werden, damit der mit ihnen verbundene säkulare Zwang

aufhört und die Menschen den gelassenen Umgang endlich lernen, der den Bildersubjekten entspricht.

Literatur

BARTHES, R.: Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt/M. 1985. BELTING, H.: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990. BENJAMIN, W.: Illuminationen, Frankfurt/M. 1977. BOEHM, G. (Hg.): Was ist ein Bild?, München 1994. BOHN, V. (Hg.): Bildlichkeit, Frankfurt/M. 1990. KAMPER, D.: Bildstörungen. Im Orbit des Imaginären, Stuttgart 1994. KAMPER, D.: Unmögliche Gegenwart. Zur Theorie der Phantasie, München 1995. KLUGE, F.: Etymologisches Wörterbuch, 19. Aufl., Berlin 1963. LACAN, J.: Was ist ein Bild? In: Boehm, G. (Hg.): Was ist ein Bild?, München 1994. RITTER, J. u.a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1971 ff. SCHRADER, H.: Die Wirklichkeit des Bildes, München 1965.

Jürgen Trabant

Sprache

Natur und Kultur

Sprache macht den Menschen zum Menschen. Dies ist eine jahrhundertealte Überzeugung, die sich – nach einigen Zweifeln in der jüngsten Vergangenheit – durch die neuesten genetischen Entdeckungen zu bestätigen scheint, welche die Existenz eines nur dem Menschen eigenen, angeborenen Sprach-Organs nahelegen. Doch was ist Sprache? Vielleicht ist es günstig, den Terminus „Sprache" als einen Ausdruck anzusehen, der verschiedene Funktionen zusammenfaßt, die man oft auch einzeln „Sprache" nennt. Im Zentrum der menschlichen Sprachfähigkeit scheint nämlich ein Dreifaches zu stehen: Ihre Einmaligkeit im Vergleich mit ähnlichen Verfahren und Fähigkeiten im Tierreich besteht darin, daß sie ein kognitives Verfahren und ein kommunikatives Verfahren koppelt, daß sie also ein Repräsentations- oder Informationsverarbeitungs-System zum Zwecke der Kommunikation einsetzt (Sperber/Wilson 1986), und dabei – drittens – eine einmalige Technik der Kombination verwendet, durch die mit dem Stimmapparat produzierte Laute zu bedeutungsvollen Sequenzen (Sätzen) zusammengesetzt werden.

Diese letztere, syntaktische Fähigkeit ist vor allem gemeint, wenn in neuesten Publikationen von einem angeborenen „Sprachinstinkt" die Rede ist (Bickerton 1990; Pinker 1994; Maynard Smith/Szathmáry 1995). Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß Sprache eine ganze Reihe anderer genetisch übermittelter Entwicklungen des menschlichen Körpers voraussetzt, ohne die der Sprachinstinkt nicht denkbar ist, wie der aufrechte Gang und die damit zusammenhängende Befreiung der „Hand" von der Aufgabe der Lokomotion und des „Gesichts" von der Aufgabe der Prehension (Leroi-Gourhan 1964/65), die Vergrößerung des Gehirnvolumens, die Lateralisierung der Gehirn-Hälften, die Senkung des Kehlkopfs und die Ausbildung des Stimmapparats und des Gehörs (Lieberman 1984, 1991).

Die Fähigkeit zur Sprache ist angeboren. Die biologischen Voraussetzungen entfalten sich allerdings nur in der menschlichen Gesellschaft tatsächlich zur Sprache. Ein Menschenwesen, das – wie in den Fällen der „wilden Kinder" – außerhalb menschlicher Gemeinschaft aufwächst, entwickelt die natürlichen Dispositionen nicht – oder nur in einem sehr geringen Maße, etwa auf dem Niveau einer „Proto-Sprache" (Bickerton 1990). Die menschlichen Gesellschaften realisieren die menschliche Sprachfähigkeit konkret in Tausenden von verschiedenen Sprachen – als historisch-kulturelle Techniken. Kein einziges konkretes Wort einer bestimmten Sprache ist angeboren, keine einzige konkrete grammatische Regel einer bestimmten Sprache (z. B. daß die deutsche Präposition *mit* den Dativ regiert), sondern nur die Fähigkeit, überhaupt Wörter und grammatische Konstruktionen und Sätze zu bilden. Auf der biologischen Basis der universellen Sprachfähigkeit hat sich also nicht eine einheitliche Sprache der ganzen Menschheit entwickelt, sondern eine Vielzahl verschiedenster Sprachen, wobei durchaus offen ist, ob nicht alle Sprachen der Menschheit letztlich auf eine Ur-Sprache zurückgehen, über deren Rekonstruktion einige Paläolinguisten spekulieren (*Proto-World*).

Dies Zusammenspiel von Natur und Gesellschaft in der Sprache manifestiert sich in einem Zusammenspiel von Universellem und Partikularem. Die biologischen Vorgaben sind dabei verantwortlich für die große Zahl von Ähnlichkeiten zwischen den Sprachen, für die sogenannten sprachlichen *Universalien*. Die besonderen gesellschaftlichen Gruppierungen generieren die Verschiedenheiten. Ein Marsmensch, der auf die Erde kommt und verschiedene Menschen an verschiedenen Orten des Globus beobachtet, würde, wie Noam Chomsky einmal bemerkt hat, zunächst glauben können, die Menschen sprächen eine einzige Sprache: In der Tat erzeugen sie alle akustische Signale, bei allen sind diese akustischen Signale „artikuliert", also durch willkürliche Bewegungen des Mundes erzeugt, und offensichtlich werden diese gegliederten Laute von anderen Menschen gehört und erzeugen bei diesen bestimmte Reaktionen – vor allem beginnen diese nun ihrerseits zu sprechen. Diese Beobachtungen entsprechen sicher universellen Eigenschaften der Sprache. Bei näherem Hinhören würde der Marsmensch dann merken, daß es doch einige – syntaktische – Hauptunterschiede gäbe (Pinker 1994, S. 232 f.) (wozu der Marsmensch allerdings schon ein bißchen Linguistik am MIT studiert haben müßte). Wenn er sich dann noch näher in die menschlichen Gesellschaften und Sprechweisen hinein-zoomt, wird auch er – trotz Chomsky – die erwähnten Tausende von Sprachen feststellen, ja sich schließlich fragen, ob überhaupt ein einziger Mensch dieselbe Sprache wie ein anderer spricht (letzteres war übrigens ein radikaler Gedanke Wilhelm von Humboldts, der die Ver-

schiedenheit der Sprachen – als kognitiven Reichtum – für philosophisch so bedeutsam hielt, daß er sich wünschte, daß doch jeder Mensch seine eigene Sprache haben möge).

Auf der *Sprachfähigkeit*, die die Paläobiologen etwa für 100 000 bis 200 000 Jahren alt halten und die wohl vor ca. 40 000 Jahren voll ausgebildet war, beruht der ungeheure geschichtliche Erfolg des Menschen. Offensichtlich war Sprache ein so enormer genetischer Vorteil, daß der Mensch sich in erdgeschichtlich gesehen extrem kurzer Zeit die Erde untertan gemacht hat: Sprache verstärkt die Sozialität, sie vergrößert die Gruppe und markiert deren Kohärenz, indem sie den wie ich Sprechenden deutlich als zu meiner Gruppe gehörig und den nicht wie ich Sprechenden als den Fremden kennzeichnet. Innerhalb der Sprachgemeinschaft ermöglicht sie ein differenziertes gesellschaftliches Handeln. Durch ihre zahlreichen lexikalischen Repräsentationen und die Möglichkeit ihrer unendlichen Kombination gibt es keine Grenzen des Sagbaren, d. h. es kann über alles gesprochen werden. Durch das Erzählen des Geschehenen bewahrt die Sprache die Vergangenheit, d. h. ermöglicht sie die Weitergabe wertvoller Erfahrung. Vor allem entwirft sie durch das Denken und Sagen des Noch-Nicht-Vorhandenen neues Wissen und zukünftiges Handeln. Sie befreit den Menschen also von der Gebundenheit an die Determination durch die unmittelbare Situation, was ihn den anderen Tieren weit überlegen macht. Die Sprachfähigkeit stellt einen der „großen Übergänge" (Maynard Smith/Szathmáry 1995) in der lebendigen Welt dar, der eine unüberwindliche Kluft zu den anderen Tieren schafft.

Es ist nicht gelungen, unseren nächsten Verwandten in der Tierwelt menschliche Sprache beizubringen, sondern nur eine „Proto-Sprache" (was natürlich eine großartige Leistung sowohl der Menschen als auch der beteiligten Affen war). Die Primatenbeobachtungen haben auch gezeigt, daß die *Primaten* auch ohne menschliche Einmischung über eine „Sprache" verfügen. Sie sind sowohl bestimmter Konzeptualisierungen fähig als auch des kommunikativen Gebrauchs dieser Konzeptualisierungen mittels (vorrangig visueller, gestischer) Zeichen. Die Intelligenz der Primaten ist bekanntlich erheblich. Es gibt aber nicht nur einen graduellen Unterschied zwischen den „sprachlichen" Leistungen der Affen und der Sprache der Menschen, sondern einen qualitativen Unterschied, der auf genetischen Voraussetzungen beruht, die nicht überwunden werden können: Es gelingt den Primaten nicht nur nicht, Wörter zu artikulieren. Hierzu fehlt ihnen der entsprechend ausgestattete Stimmapparat (aber über diesen verfügen in gewisser Hinsicht auch menschliche Taubstumme nicht, die aber dennoch eine volle Sprache entwickeln). Vor allem aber können sie „keinen unendlichen Gebrauch von endlichen Mitteln machen" (Humboldt nach Chomsky), also mit Hilfe der Wörter und der syntaktischen Regeln potentiell unendlich viele Sätze frei produzieren. Die letztere Fähigkeit ist ohne Parallele im Tierreich.

Während jedermann durchaus mit der Behauptung einverstanden war, daß die *Sprachfähigkeit* angeboren ist, so war es doch in der aktuellen Diskussion umstritten, was genau denn eigentlich angeboren sei: Auf der einen Seite haben wir diejenigen, die sagen, daß dem Menschen eine allgemeine Lernfähigkeit angeboren ist und daß der Spracherwerb entsprechend der Entwicklung der menschlichen Intelligenz erfolgt, innerhalb deren die Sprache nach einem bestimmten genetisch festgelegten Zeitplan im Kontakt mit der kulturellen Umwelt gelernt wird. Das Kind würde – nach den biologisch festgelegten Stadien wie Lallphase, Einwort-Phase, Zweiwort-Phase etc. – die Regeln der Grammatik aus dem

sprachlichen Material induzieren, dem es in seiner gesellschaftlichen Umgebung begegnet. Das ist die sprach- und lernpsychologische Grundannahme des Behaviorismus in der Tradition des alten Lockeschen Empirismus, für den der menschliche Geist bei seiner Geburt ein unbeschriebenes weißes Blatt Papier war, auf das dann die Erfahrung ihre Schriftzeichen (*characters*) schreibe. Dagegen hat auf der anderen Seite insbesondere Chomsky eingewandt, daß dies schlechterdings nicht möglich sei, sondern daß die Grundprinzipien der Satzbildung genetisch gegeben sein müssen, weil man sonst nicht erklären könne, wie ein Kind nie gehörte Sätze verstehen oder selber völlig neue Sätze produzieren könne. Ähnlich wie Leibniz gegen Locke die Auffassung vertreten hatte, daß schon bei der Geburt etwas auf diesem Blatt Papier geschrieben stehen müsse, wendet Chomsky gegen den Behaviorismus ein, daß die Grundprinzipien der Grammatik nicht erworben werden, sondern angeboren seien. Für eine Unabhängigkeit der Sprachfähigkeit in diesem Sinne von der allgemeinen Intelligenz sprechen eine Reihe von Evidenzen, zum Beispiel daß Schwachsinnige durchaus eine normale Sprachkompetenz und, umgekehrt, daß sprachgestörte Menschen eine völlig normale Intelligenz haben können.

Wenn die Grundprinzipien der Grammatik genetisch gegeben sind, sind sie natürlich universell. Chomsky spricht von einer angeborenen „Universellen Grammatik". Darin geht es nicht um einzelsprachliche grammatische Regeln, also etwa daß nach der deutschen Präposition *mit* der Dativ steht, sondern um universelle Regeln, die jenen einzelsprachlichen Regeln vorhergehen, wie z. B. daß eine Nominalphrase und eine Verbalphrase gemäß einer bestimmten hierarchischen Struktur zusammen einen Satz bilden. Chomsky selbst widerstrebt es, seine innatistische Hypothese in eine darwinistische Perspektive zu stellen, die Universelle Grammatik also als Ergebnis der natürlichen Selektion und als Endprodukt einer Reihe von Proto-Sprachen zu betrachten. Für ihn ist die menschliche Sprache – d. h. im wesentlichen die Fähigkeit, Sätze zu bilden, Syntax – so einzigartig, daß er sie eher als ein einmaliges emergentes Phänomen betrachtet, das nicht evolutionär an vor-menschliche Repräsentations- und Kommunikations-Systeme anschließt. Andere Autoren, die nun tatsächlich biologische Evidenz für das Angeborensein syntaktischer Verfahren beizubringen scheinen, gehen durchaus diesen Schritt (Bickerton, Pinker, Maynard Smith/Szathmáry).

Wie dem auch sei, die Chomskysche Annahme einer angeborenen Universellen Grammatik schlägt eine Lösung des fundamentalen Problems des menschlichen Spracherwerbs vor, das von der behavioristischen *stimulus-response*-Psychologie überhaupt nicht gelöst werden kann und das ansonsten durch den sympathischen Hinweis auf die menschliche Schöpferkraft, die den Menschen zur Sprachbildung befähige, leider eher nur beschworen als beantwortet wird. Wenn die Chomskysche Hypothese richtig ist – plausibel ist sie allemal –, dann verschiebt sich die Grenze zwischen Kultur und Natur um ein entscheidendes Stück zuungunsten von Kultur und Gesellschaft, dann sind zumindest die Grundlagen der Satzbildung nicht durch die gesellschaftliche Umwelt gegeben. Man mag das als historisch-kulturwissenschaftlich ausgerichteter Anthropologe oder Sprachwissenschaftler bedauern, da die menschliche Kulturleistung dann vielleicht etwas weniger grandios ausfällt. In behavioristischer Perspektive hatte die menschliche Kulturleistung allerdings sowieso nie etwas Grandioses, sondern war bloß ein ziemlich platt materialistischer kollektiver Gewöhnungsprozeß. Aber auch mit einer angeborenen Universellen Grammatik bleibt immer noch genügend zu tun

für die Kultur, der es ja nach wie vor obliegt, die komplizierten und variationsreichen einzelnen Sprachen herauszubilden. Genetik als Bestimmung der unteren Grenze eröffnet einen immensen Spielraum für freie Kreativität, Gene sind kein Schicksal, sondern eine Herausforderung (Jablonka).

Die Sprache scheint zwischen *Natur* und *Kultur* hin- und hergeschoben zu werden. In Wirklichkeit aber ist die Sprache da, wo sie ist: mitten auf der Grenze zwischen Natur und Kultur, als *interface*. Was sich verändert, sind die Kenntnisse oder Annahmen der Menschen über die Grenze zwischen Natur und Kultur. Natur oder Kultur war die Grundfrage, die das abendländische Denken der Sprache von Anfang an stellte. Schon die Griechen wollten wissen, ob Sprache *physei* sei – von der Natur gegeben – oder *thései* – von den Menschen gesetzt (vor allem um den menschlichen Freiheitsraum auszuloten: das Physisch-Kosmische läßt sich nicht verändern, das Thetische aber doch), und sie ließen in ihrer Klugheit die Frage im wesentlichen offen. Während die dominante Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts die Sprache ganz dem Bereich der Natur zuordnen wollte – als ein nach dem Pflanzen-, Tier- und mineralogischen Reich „viertes Reich der Natur" („quatrième règne de la nature"), wie Saussure (1975, S. 17) einmal ätzend bemerkt hat –, tendierte das 20. Jahrhundert zunächst eher dahin, Sprache ausschließlich als Kulturleistung zu verstehen, unter Hintanstellung der natürlichen Komponenten, die nun am Ende dieses Jahrhunderts wieder wichtiger werden. Dieses Hin und Her zeigt aber nicht so sehr, daß hier eine Wahl zu treffen wäre, entweder Natur oder Kultur, sondern gerade im Gegenteil, daß Sprache Natur und Kultur zugleich ist und daß es darum geht, die jeweiligen Anteile zu bestimmen und zu beschreiben.

Sprachen und Denken

In diesen Zusammenhang gehört auch die immer noch umstrittene Frage nach dem Verhältnis von Universalität und Geschichtlichkeit bzw. Verschiedenheit des menschlichen Denkens, die von der europäischen Sprachreflexion ganz unterschiedlich beantwortet worden ist und deren vernünftige Beantwortung wohl ebenfalls, wie bei der Frage von Natur und Kultur, in einem Sowohl-Als-Auch statt in einem Entweder-Oder zu suchen ist. Der *mainstream* europäischen Denkens hat seit Aristoteles' klassischer Abhandlung „De interpretatione" jahrtausendelang angenommen, daß das Denken der Menschen universell gleich sei und daß die (vorrangig als Ensemble von Wörtern aufgefaßten) Sprachen dazu dienten, dieses universell Gleiche auf oberflächlich verschiedene Art und Weise zu bezeichnen und anderen mitzuteilen. Die verschiedenen Sprachen sind nach dieser Auffassung lediglich *materiell* verschiedene Wort-Ensembles, unterschiedliche Signifikanten-Sammlungen. Trotz des griechischen Wortes *lógos*, das ja eigentlich beides zugleich meint, Denken und Sprechen, wird also seit Aristoteles der Logos in ein vorsprachliches Denken einerseits (*conceptus* in der lateinischen Tradition) und in das nur als Kommunizieren verstandene Sprechen (die materiellen Wörter: *voces*) andererseits getrennt. Diese aristotelische Position ist bis heute die dominante geblieben (vor allem in Philosophie und Psychologie).

Gestört wurde der *mainstream* allerdings durch die seit dem 18. Jahrhundert immer stärker werdende Einsicht, daß die verschiedenen Sprachen nicht nur materiell verschieden sind, sondern verschiedene semantische Universen darstellen,

was klassisch in Humboldts Formulierung von den Sprachen als jeweils verschiedene „Weltansichten" ausgedrückt ist. Als kulturell partikulare Konzeptualisierungen hätten die besonderen Sprachen auch Einfluß auf das Denken. Diese Einsicht war zunächst als eine *Kritik* an den natürlichen Sprachen vorgetragen worden, deren Wörter als *idola fori* (Bacon) falsche Vorstellungen oder „Vorurteile" transportierten oder wie ein „Nebel vor unseren Augen" (Locke) die Wahrheit der Dinge verstellen würden. Aber schon Leibniz bringt dem sich in den verschiedenen Sprachen verschieden gestaltenden Denken eine enthusiastische Begeisterung entgegen, die zunächst vor allem in der leibnizisch denkenden deutschen Sprachreflexion weiterwirkt und im 20. Jahrhundert eine gewisse weltweite Wirkung zeitigt. Angesichts der Vielfalt der durch die Sprachwissenschaft erschlossenen semantischen Universen lag dann natürlich die Frage nahe, ob es überhaupt noch so etwas wie ein universelles Denken gibt. Bei aller Sympathie für die Verschiedenheit der in den Sprachen sedimentierten „Weltansichten" hat Humboldt, der erste wirkliche Theoretiker der sprachlichen Vielfalt, die universelle Ausrüstung des menschlichen Geistes niemals in Frage gestellt: Als Kantianer nahm er an, daß der menschliche Geist mit den transzendentalen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und des Verstandes (Kategorien) ausgestattet sei, und er sah das Universelle der Sprache durchaus noch in der Philosophischen Grammatik beschrieben (deren Modell die *Grammaire* von *Port-Royal* war). Erst im 20. Jahrhundert wird die Auffassung der Sprachen als „Weltansichten" zum sprachlichen Relativismus radikalisiert, zu der Auffassung also, daß es kein universelles Denken gebe, da das Denken der Menschen völlig durch ihre jeweilige Einzelsprache geformt sei.

Diese Verabsolutierung der Sprach-Verschiedenheiten ist aber ein Irrweg. Der linguistische Relativismus in seiner radikalen Form nimmt an, daß die verschiedenen Sprachen geschlossene semantische Universen sind, die miteinander inkommensurabel sind. Er ist gleichzeitig ein Determinismus, sofern er glaubt, daß die besondere semantische Struktur einer Sprache das Denken der diese Sprachen sprechenden Menschen so sehr bestimmt, daß sie nicht anders als in den von dieser Struktur gegebenen Bahnen denken können. Berüchtigt ist Whorfs (1963) – falsche und widerlegte – Ansicht, daß die Hopi-Indianer die „Zeit" im Sinne der westlichen Zivilisation nicht denken könnten, weil ihre Sprache hierfür keine Mittel zur Verfügung stelle (zu Whorfs nicht ethnozentristischer Einstellung: Lakoff 1987). Der linguistische Relativismus war wohl auch deswegen in der Alltags-Ideologie unserer Gesellschaften so erfolgreich, weil er sich mit den dort gängigen ethnischen Vorurteilen bestens vermählte: die besondere „Mentalität" des Volkes x oder y (etwa die „Affektivität" der Italiener, die sich an den zahlreichen Diminutiven und Augmentativen zeige), die – selbstverständlich „höhere" – eigene Geistigkeit (wie sie z. B. die vermeintlich „logische" Wortstellung des Französischen dokumentiere), die besondere Geeignetheit der Sprache x für einen bestimmten Redezweck y (z. B. des Deutschen zum Philosophieren), alle diese Vorurteile gewinnen durch den linguistischen Relativismus gewissermaßen wissenschaftliche Würde. Der radikale linguistische Relativismus ist beste ideologische Kriegsvorbereitung, sofern er von jedem Versuch der interkulturellen Verständigung entbindet. Der Anderssprachige kann mich ja doch nicht verstehen, da sein Denken so anders ist, daß es keine Brücken zu meinem Denken gibt. Dieser Hauptgedanke des linguistischen Relativismus ist inzwischen auch dabei, unüberwindliche Abgründe zwischen den Geschlechtern zu graben. Da das Spre-

chen der Frauen und das Sprechen der Männer so radikal verschieden sei, bliebe nur das skeptische Fazit: „Du kannst mich ja doch nicht verstehen" (dagegen: Tannen 1991).

Durch die besonders starke Verbreitung relativistischer Gedanken in den Vereinigten Staaten, haben die dort neuerdings auftretenden Gegner dieser Auffassung das Gefühl, etwas völlig Neues zu tun, wenn sie im Anschluß an Chomskys Idee einer angeborenen Universellen Grammatik die *einzelsprachliche Semantik* und den Einfluß derselben auf das Denken der Menschen nun wieder leugnen. Dieses revolutionäre Selbstbewußtsein läßt sich aber durch den Hinweis entschärfen, daß das, was da vertreten wird, nicht so neu, sondern zweieinhalbtausend Jahre alt ist. Es ist eine radikalisierte Form dessen, was der abendländische sprachphilosophische *mainstream* seit Aristoteles immer angenommen hat, wenn auch natürlich nicht mit biologistischen Argumenten. Und wie der linguistische Relativismus jegliche Universalität negierte, so tendiert nun dieser neue linguistische Universalismus seinerseits dazu, jegliche Relativität zu negieren und damit hinter Einsichten zurückzufallen, die vielleicht doch bleibende Entdeckungen des wissenschaftlichen Denkens sind. So schließt beispielsweise der amerikanische Psycholinguist Pinker die einzelsprachlichen Semantiken sogar aus der Linguistik aus und kämpft leidenschaftlich gegen die Annahme eines Einflusses der einzelsprachlichen Semantik auf das Denken im Namen einer universellen Konzeptualisierung, die er „mentalese" nennt. Die Existenz universeller Denkvorgänge widerlegt aber überhaupt nicht die Einsicht, daß, wenn verschiedene Sprachen denselben Sachverhalt jeweils anders sagen müssen, dies jeweils auch Momente unterschiedlichen „Denkens" enthält. „Anders sagen" heißt nicht nur: „materiell anders" (eine bloß materielle Andersheit gibt es sowieso kaum, außer vielleicht bei Terminologien), sondern verschieden auch in der inhaltlichen Auffassung des Sachverhalts und im sequentiellen Arrangement der Teile der Äußerung.

Die Verschiedenheit der Sprachen ist sicher nicht so tief, wie uns der *linguistische Relativismus* glauben machen wollte. Sie ist aber auch nicht so oberflächlich, wie das aristotelistische europäische Denken dachte, das die Sprachen bloß als verschiedene Nomenklaturen auffaßte, und wie es der neue Universalismus nun wieder annimmt, d. h. sie ist nicht nur eine Verschiedenheit „von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst" (Humboldt IV, S. 27). Diese Einsicht ist durch die falsche Radikalität des linguistischen Relativismus zwar diskreditiert, nicht aber widerlegt worden. Sie bleibt berechtigt, wenn sie in ihren richtigen Dimensionen verstanden wird. Die berühmten und einfachen Beispiele der Strukturalisten seien hier zitiert: Louis Hjelmslev (1961, S. 50) hat gesagt, daß es nicht dasselbe sei, ob jemand *jeg véd det ikke, je ne sais pas* oder *nescio* sagt. Das entsprechende Beispiel von André Martinet (1960) war: *Ich habe Kopfweh, j'ai mal à la tête, mi duole il capo.* Natürlich ist der Sachverhalt derselbe, der mit den jeweiligen Sätzen bezeichnet wird, das objektive Geschehen, auf das sich die Sätze beziehen (meinetwegen auch die „Tiefenstruktur"): das Unwissen des Sprechers oder der Kopfschmerz des Sprechers. Dennoch „sagt" der Sprecher jeweils etwas anderes, wenn er eine andere Sprache spricht. Er „gliedert" das Stück Welt, über das er spricht, jeweils anders, in diesem Sinne „denkt" er jeweils auf verschiedene Art und Weise.

Wenn auch Lakoff die Vorstellung einer die Welt „gliedernden" Semantik nicht schätzt – er spricht lieber von verschiedenen imaginativen Weltgestaltungen –, so hat doch gerade die von ihm vertretene Semantik einen vernünftigen

„Whorfismus" – oder Humboldtismus – erneuert. Mit dem Beispiel, das seinem Buch den Titel gibt: „Women, Fire and Dangerous Things" (Lakoff 1987), weist er darauf hin, daß im *Dyirbal*, einer australischen Sprache, die Substantive einer von vier Kategorien zugeordnet sind, unter denen die gesamte substantivische Welt aufgeteilt ist, ähnlich wie im Deutschen alle Substantive notwendigerweise einem grammatischen Geschlecht zugehören. Die drei genannten Dinge gehören zur Kategorie *balan* und umschreiben deren semantischen Kern. Verschiedene Kategorisierungen in den verschiedenen Sprachen enthalten für Lakoff dabei durchaus Momente unterschiedlichen Denkens: „Alternative conceptual systems exist, whether one likes it or not" (Lakoff 1987, S. 336). Gleichzeitig leugnet Lakoff aber nicht bestimmte universelle Konstanten menschlicher Kategorisierungen, die er insbesondere an der universell gleichen Struktur des menschlichen Körpers und der menschlichen Sinne festmacht.

Die sich immer auf sehr unterschiedliche Sprachen der Erde beziehenden Untersuchungen der Berkeleyer Semantiker (auch diejenigen der Prototypen-Semantiker übrigens, die gern universalistisch vereinnahmt werden) bestätigen im wesentlichen, was auch in der Tradition schon oft gesehen worden ist, nämlich daß die Kategorisierungen bei konkreten Gegenständen in den verschiedenen Sprachen große Ähnlichkeiten aufweisen (obwohl auch hier ein nicht unerheblicher einzelsprachlicher Spielraum besteht) und bei „abstrakten" Gegenständen oder historischen, sozialen Institutionen stärker von Sprache zu Sprache abweichen. Letzteres bezieht sich nicht nur auf die immer wieder angeführten Beispiele wie dt. *Sehnsucht*, das kein richtiges Pendant in anderen Sprachen habe, sondern auch schon auf so einfache Unterschiede, wie daß sich der semantische Bereich des deutschen Adjektivs *neu* im Französischen in zwei Bereiche aufteilt, nämlich in *neuf* („materiell neu") und *nouveau* („bisher noch nicht bekannt"). Aber auch in bezug auf „objektive" Bezeichnungen sei doch an das klassische Beispiel der Wörter für Haustiere im Englischen erinnert, die ganz einfach deswegen etwas anderes bedeuten als die entsprechenden Wörter in den anderen europäischen Sprachen, weil die Engländer zwischen dem lebendig herumlaufenden Tier und dem als Speise zubereiteten Tier unterscheiden: Während das *pig* grunzend im Dreck wühlt, ist das, was wir essen, kein *pig chop* sondern ein *pork chop*. Menschliche Phantasie und Kultur ist bei den Kategorisierungen entscheidender als die außersprachliche Realität.

Erst die semantische Verschiedenheit macht die *Sprachforschung* als Untersuchung verschiedener Sprachen überhaupt interessant. Es ist ja kein Zufall, daß das Studium der Sprachen als einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin in Europa erst in dem Moment beginnt, wo die Einsicht in die „Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus" dämmert. Die bloße Kenntnis verschiedener Sprachen allein läßt noch kein wissenschaftliches Interesse an Sprachen entstehen. Die Griechen z. B. kannten durchaus verschiedene Sprachen. Da sie aber – wie die amerikanischen Universalisten heute – davon überzeugt waren, daß sowieso alle Menschen das gleiche denken und daß sich die Sprachen nur materiell voneinander unterscheiden (bzw. daß die anderen Völker ohnehin nur tierähnliches Gebrabbel von sich geben, sie nannten sie ja die *brbr*-Sager: *bárbaroi*), waren sie nicht besonders interessiert an fremden Sprachen. Welches Interesse hätte es, die verschiedenen Lautproduktionen zu studieren, gar noch die *brbr*-Lautfolgen ohnehin niederer Nationen? Erst als im 18. Jahrhundert Europa die Kenntnisse zu verarbeiten beginnt, die es in den Jahrhunderten davor durch die „Entdek-

kungen" der anderen Kontinente und Völker gesammelt hatte, stößt es auf so große kulturelle und sprachliche Differenzen, daß sich die Andersheit der Anderen kaum noch übersehen läßt. Die Unterschiede etwa zwischen den amerikanischen und den europäischen Sprachen waren einfach so viel größer als die zwischen den bis dahin bekannten westeuropäischen indogermanischen Dialekten, daß die Idee nahelag, daß verschiedene Sprachen auch verschiedenes „Denken" enthalten könnten.

Dieser Einsicht gegenüber nimmt das europäische Denken zwei – heute immer noch typische – unterschiedliche Haltungen ein: Einerseits schlägt Locke (in der Tradition Bacons) vor, die in den Sprachen sedimentierten „nationalen" Ideen, diese „Nebel vor unseren Augen", aufzulösen (zu analysieren), damit die sprachlich vernebelte objektive Wahrheit wieder hell zu schauen ist: Dies ist die Grundhaltung der *analytischen Sprachphilosophie*, die angesichts des als Hauptgefahr erkannten einzelsprachlichen Einflusses auf das Denken den sprachfreien Universalismus des Denkens zum Endziel ihrer Bemühungen erklärt. Andererseits schlägt Leibniz vor, sich auf diese Verschiedenheit forschend einzulassen, um die „merveilleuse variété des opérations de notre esprit" zu erkunden, die Vielfalt des menschlichen Geistes, der, wie es die Leibnizsche Formulierung andeutet, gleichwohl doch noch als ein in der Vielfalt universeller, einheitlicher Geist gefaßt wird. Dies ist der Beginn der vergleichenden Sprachwissenschaft und der historischen Anthropologie.

Wenn, wie wir gesehen haben, die einzelsprachliche Semantik, „die Weltansicht", aus der Sprachbetrachtung herausfällt – sei es daß sie überhaupt geleugnet wird, sei es daß sie wegen der universalistischen Perspektive nicht interessiert –, dann bleibt von einer (historisch-anthropologischen) Sprach-Wissenschaft nicht mehr viel übrig. Der Verlust des Bezugs zur einzelsprachlichen Perspektive läßt die Sprachbetrachung zerfallen in eine Kognitions-Wissenschaft einerseits und eine Kommunikations-Wissenschaft andererseits, die sich beide nicht mehr für die Sprache (und die erscheint nun einmal in ihrer historischen Vielfalt) interessieren. Das kognitivistische „mentalese" ist ausdrücklich als vor-sprachliches universelles Denken charakterisiert und soll ja explizit mit Sprache nichts zu tun haben. Gegenstand jenes „besonderen Teils der kognitiven Psychologie" (Chomsky 1970, S. 11) ist ansonsten die angeborene universelle Kombinationstechnik, in der die Einzelsprachen nur als oberflächliche Variablen fungieren. Die Kommunikations-Wissenschaft andererseits ist nach-sprachlich, da sie sich für das interessiert, was da übertragen wird, und das ist nicht die Sprache, sondern der Text (s. u. Sprache als Text).

Diese Aufteilung ist die Konsequenz aus der altmodischen Getrenntheit von Kognition und Kommunikation, wie sie sich aus dem aristotelischen Modell ergibt: universelle Konzepte auf der einen, der Kommunikation dienende Signifikanten auf der anderen Seite. Diese Trennungen sind aber das Falsche. Weder sind Signifikate und Signifikanten, noch Kognition und Kommunikation getrennt, noch das Universelle vom Historischen: Erstens denken wir – natürlich nicht ausschließlich, *Denken* ist ja ein vielfältiger Prozeß, der nicht nur das sprachliche Denken umfaßt – in „Lautkonzepten" oder in *pensées-sons*, wie Saussure das genannt hat. Unsere Vorstellungen sind nicht von den materiellen Wörtern getrennt, wie dies offensichtich immer noch (oder wieder) geglaubt wird, sondern sie bilden eine synthetische Einheit mit dem Laut. Wir denken, zweitens, in *pensées-sons*, weil wir soziale Tiere sind und damit auch zum Denken die anderen

Menschen brauchen. Unser „Ton" muß von uns selbst gehört werden und auch von den anderen wieder zu uns zurückkommen, damit unser Denken Form und Halt bekommt. *Kommunikation* ist also nicht etwas, das sozusagen nur wie ein äußerer Zweck an den Konzepten hängt, sondern sie ist unauflöslich mit *Kognition* verbunden: Kognition ohne Kommunikation ist steril, wenn nicht vielleicht sogar unmöglich, da sie nur durch die Kommunikation in die Existenz tritt (Bickerton 1990, S. 145). Ebensowenig ist natürlich umgekehrt die Kognition ein Nebenprodukt eines kommunikativen Hauptzwecks der Sprache, sondern ihr konstitutives Moment: Kommunikation ohne Gedanken ist leer. Die schönste Formulierung für den Zusammenhang von Kommunikation und Kognition in der Sprache hat vielleicht Wilhelm von Humboldt geliefert, wenn er den Zweck der Sprache einmal als ein „Verstehen durch Mitdenken" (VII, S. 583) bestimmt: *Mit-Denken* (Kommunikation-Kognition). Und drittens sind diese *pensées-sons* eingelassen in historische Gemeinschaften. Ein universelles „mentalese" wird nirgendwo gesprochen, wohl aber verschiedene Sprachen, die die allen Menschen gemeinsame, also universelle Aufgabe der „Gedankenbildung", wie Humboldt so schön altmodisch sagt, auf je verschiedene Art und Weise, also historisch lösen.

Noch gibt es einige Tausende menschlicher Sprachen. Die Aussichten stehen aber ausgesprochen schlecht für die meisten der noch existenten menschlichen Sprachen. Man rechnet damit, daß im nächsten Jahrhundert nur noch Hunderte, nicht mehr Tausende von Sprachen existieren werden. Seit der Antike sind in Europa zahlreiche Sprachen verschwunden. Dabei denke ich nicht so sehr an die sogenannten „toten" Sprachen Griechisch und Lateinisch, die ja in Wirklichkeit niemals gestorben sind, sondern höchst munter im Neugriechischen und in den romanischen Sprachen weiterleben, sondern an solche Sprachen wie das Phönizische, das Ligurische, das Illyrische, das Etruskische, die wirklich nicht mehr existieren. Auf dem amerikanischen Kontinent sind seit der europäischen „Entdekkung" durch Genozid und Assimilation Hunderte von Sprachen „ausgestorben" und ständig „sterben" weitere. (Daß sich neue Sprachen bilden, ist viel seltener. Ob sich australisches Englisch, amerikanisches Englisch, englisches Englisch, indisches Englisch – wie die romanischen Sprachen aus dem Lateinischen – zu eigenen Sprachen auseinanderentwickeln, ist angesichts der planetarischen Kommunikationsgemeinschaft eher fraglich. Völkerwanderungen und -verschleppungen lassen manchmal Kreolsprachen entstehen.) Dieses Verschwinden hat nichts mit „Primitivität" o. ä., also mit irgendeiner inneren strukturellen Schwäche der betreffenden Sprache zu tun. Alle uns bekannten Sprachen sind voll ausgebildete komplexe kognitiv-kommunikative Systeme. Es hat allein etwas mit ökonomischer, politischer oder kultureller Macht zu tun: Wenn eine Sprachgemeinschaft heute ihre Sprache aufgibt, so tut sie dies nicht, weil die Struktur ihrer Sprache irgendwie „schwach" oder ungeeignet wäre (obwohl dies immer wieder behauptet wird), sondern weil sie teilhaben muß oder teilhaben möchte an einer größeren, attraktiveren, stärkeren Sprachgemeinschaft. In Frankreich kann man dieses Sprachsterben an der bretonischen und der okzitanischen Sprachgemeinschaft beobachten. Bretonisch und Okzitanisch sind ja als indogermanische Sprachen bzw. als romanische Nachbarsprache strukturell kaum vom Französischen unterschieden, sie sind also schon von daher für alle sprachlichen Aufgaben genausogut geeignet wie das Französische; das Okzitanische war im Mittelalter ja sogar die erste volkssprachliche europäische Dichtersprache.

Es verschwindet mit jeder Sprache jeweils eine besondere Art menschlichen „Denkens". Ein bestimmter „Anblick" der Welt ist dann unwiderruflich dahin. Die „merveilleuse variété" des menschlichen Geistes nimmt ab. Es verschwindet ein Stück menschlicher Kultur, ein hochkompliziertes, bewundernswertes menschliches Kunst-Werk, deren jedes soviel Bewunderung verdiente wie die schönste gothische Kathedrale. Sang- und klanglos gehen menschliche Denk-Kathedralen zugrunde. Mit der Sprache „sterben" natürlich auch die in dieser Sprache gestalteten Text-Welten: Das mündlich Tradierte verschwindet allemal, das schriftlich Tradierte kann nur durch komplizierte Rückgewinnungs-Techniken wieder zum Leben erweckt werden, etwa indem wir Altprovenzalisch lernen, um die wunderbaren Gedichte zu lesen, die in dieser sterbenden Sprache im Mittelalter verfaßt wurden.

Während Leibniz in der wunderbaren Varietät der Sprachen den Reichtum des menschlichen Geistes bewunderte und Humboldt die Vielfalt der Sprachen aus kognitiven Gründen für nötig hielt, weil eine Sprache allein gar nicht die vielfältigen Aspekte der Welt wiedergeben könne, hält Lakoff (wie übrigens auch Leroi-Gourhan) die Verschiedenheit der Sprachen noch dramatischer für eine notwendige Bedingung für das Überleben der Menschheit. Sprachlich-gedankliche Vielfalt ist nämlich die Grundlage für die Möglichkeit alternativen Denkens, des Denkens anderer Möglichkeiten, das allein den Ausweg aus Sackgassen weisen kann, in die sich die (in europäischen Sprachen denkende) Menschheit hineinmanövriert hat.

Materialität und Struktur

In der Redeweise von der *pensée-son* war eine starke Aussage bezüglich der Materialität der Sprache enthalten, die besagt, daß Sprache an den Laut, genauer an die Stimme und das Hören gebunden ist. Die Struktur des menschlichen Geistes gewinnt ihre Eigentümlichkeit nämlich durchaus auch aus der Tatsache, daß das Sprach-Denken lautlich ist. Nur die lautliche Artikulation und Sequentialität ermöglicht die unglaubliche Geschwindigkeit, die Klarheit und die „Unendlichkeit" des Sprach-Denkens. Gerade diese Spezifizität macht im Grunde schon alle Experimente zunichte, den Primaten menschliche Sprache (und Denken) beizubringen, da ihnen die spezielle Gestaltung des menschlichen Stimmtrakts abgeht. Das heißt, wie gesagt, nicht, daß nicht auch Primaten und andere Tiere „Sprache" hätten oder eine „Proto-Sprache" erwerben können. Unsere nächsten Verwandten haben eine Gebärden-„Sprache". Ob eine entsprechende Gebärdensprache in der Vergangenheit unserer Spezies als Vorgängerin der menschlichen Lautsprache angesehen werden kann (Niemitz 1987), ist in der Forschung umstritten. Viele klassische Sprachtheorien seit der Antike haben in der Gebärde die Grundlage der menschlichen Laut-Sprache gesehen. Am eindrucksvollsten hat in neuester Zeit Leroi-Gourhan (1964/65) die gegenseitige Abhängigkeit von Gebärde und Wort, *le geste et la parole*, in der Evolution und ihre wechselseitige Einwirkung in der Entwicklung der menschlichen Kultur (historisch am bedeutsamsten in der Schrift) beschrieben (Gebauer 1984; Trabant 1994). In einem etwas anderen Sinne bestätigen neueste neurowissenschaftliche Forschungen jedenfalls durchaus die enge Beziehung zwischen „Stimme" und „Hand", wenn sie die angeborene

Sprachfähigkeit als neuronal aufs engste mit der Fähigkeit zur Planung von Handlungen verbunden ansehen (Calvin 1994).

Wie dem auch sei, die biologisch festgelegte Bindung der Sprache an die Stimme und an das Ohr (offensichtlich eine jüngere Errungenschaft des Gehirns) schafft die Voraussetzung für die einzigartige Struktur der menschlichen Sprache, sie ist die mediale Bedingung für die Realisierung der angeborenen Grammatik. Es geht nicht nur um den Vorteil, auch in der Dunkelheit zu kommunizieren, sondern vor allem darum, durch schnelle, rekursive Muskelbewegungen Wörter zu schaffen und in rasender Geschwindigkeit aneinanderzureihen. Menschen, die ja genetisch für das Lautdenken ausgerüstet sind, können natürlich, wenn sie aus irgendeinem Grund nicht hören und nicht lautlich artikulieren können, die spezifisch menschliche Fähigkeit des Artikulierens auch mit anderen Mitteln zu vollgültigem Sprechen entwickeln, wie z. B. in den Sprachen der Taubstummen. Die für die Grammatik und den Wortschatz zuständigen entsprechenden Gehirnbereiche, die Broca- und Wernicke-Areen, sind nicht nur für Laut-Produktionen zuständig, sondern können offensichtlich Sprache auch in anderen Körperbewegungen steuern (was wieder auf den neuronalen Zusammenhang von „Gesicht" und „Hand" verweisen würde). Dabei bilden die Gehörlosen im übrigen nicht die phonetische Artikulation nach, etwa indem sie jedem Phonem eine visuell wahrnehmbare Bewegung entsprechen ließen. Sie binden ihre geistigen Konzeptualisierungen an visuelle Zeichen, die nur zum Teil wie Wörter phonematisch artikuliert sind, zumeist aber eher ikonische Gebilde sind, und bringen diese in syntaktische Zusammenhänge, die den Sätzen der Lautsprache entsprechen.

Die Lautlichkeit der Sprache wird, wie wir es ebenfalls getan haben, zumeist nur von der Seite der *Artikulation*, also der Produktion der Laute thematisiert. Als notwendige andere Seite der Stimme muß hier aber noch auf das *Hören* hingewiesen werden. Ohne die durch das Hören ermöglichte Selbstreflexivität könnte sich die Stimme gar nicht ausbilden, und die Möglichkeit des Hörens des Anderen ist die Grundlage für die Kommunikativität der Sprache, ohne die sich die Sprache nicht entfalten würde. Wie tief im übrigen gerade durch die akroamatische Erfahrung die Mutter-Sprache in die menschliche Psyche eingebunden ist, zeigen Experimente mit Neugeborenen: Aufgrund einer offensichtlich schon intrauterinären Konditionierung durch den Klang der Sprache der Mutter, reagieren Säuglinge ausgesprochen positiv auf die Mutter-Sprache – und indifferent auf den Klang einer anderen Sprache: Die Babies saugen kräftiger, wenn sie die „eigene" Sprache hören. Humboldt hat einmal gesagt, daß allein schon der Klang der Muttersprache „Heimat" signalisiere, eine intuitive Erfahrung, für die also die moderne Psychologie überzeugende experimentelle Beweise liefern kann.

Eines der – inzwischen aus der linguistischen Mode gekommenen, aber dennoch fundamentalen – universellen Kennzeichen der Sprache ist eine eben schon angedeutete strukturelle Eigenart, die „doppelte Gliederung", in der jene Synthese von Laut und Gedanke erscheint (Trabant 1993). Dieser Ausdruck bezeichnet die Tatsache, daß die sprachlichen Äußerungen aus „Wörtern" aufgebaut werden, die einerseits – auf der inhaltlichen Seite – die Erfahrungswelt „gliedern", also beispielsweise an einer bestimmten außersprachlichen Situation die Momente „Kopf", „Schmerzen", „Ich" in Wörter fassen. Andererseits sind diese Wörter auf der materiellen Seite aus diskreten lautlichen Einheiten, den sogenannten Phonemen, zusammengesetzt, von denen es in jeder Sprache nur wenige (etwa zwischen zwanzig und vierzig) gibt. Die in jeder Sprache von bestimmten

Regeln eingeschränkte Kombinierbarkeit der Laute ermöglicht auf der materiellen Seite jenen „unendlichen Gebrauch endlicher Mittel", den Chomsky auf der syntaktischen Seite für definitorisch für die Sprache ansieht. Diese technische strukturelle Eigenart der Sprache ist die Grundlage für das, was man die „Arbitrarität" der Sprache genannt hat: Die Wörter sind keine Lautbilder, die die Sachen oder die Bedeutungen abbilden, mit denen sie verbunden sind, sondern nicht-abbildliche, freie Kombinationen von Lauten. Das heißt aber nicht, daß das materielle Wort arbiträr im Sinne von „gleichgültig" wäre oder eine von jener Bedeutung unabhängige Existenz hätte. Die nicht-abbildliche Sequenz von Lauten ist in der entsprechenden Sprachgemeinschaft notwendig und fest – synthetisch – mit der Bedeutung verbunden: Selbst wenn *Tisch* [tiš] in keiner Hinsicht der von ihm bezeichneten Sache ähnlich ist, so ist doch im Deutschen nur *diese* Sequenz mit der Bedeutung „Tisch" verbunden (und nicht etwa die Lautsequenz [bak], [rot] oder [mel]). Und wenn die Sequenz [tiš] keine Bedeutung hätte, so würde sie einfach als deutsches Wort nicht existieren, wie das z. B. bei der Sequenz *[toš] der Fall ist.

Sprache als Text

Abschließend sei noch die – vielleicht aber doch nicht ganz überflüssige – Trivialität festgestellt, daß Sprache in der Wirklichkeit weder als universelle Sprachfähigkeit noch als historische Einzelsprache (Englisch, Deutsch, Nahuatl etc.) vorkommt, sondern daß ihre Erscheinungsweise diejenige konkreter Äußerungen konkreter individueller Menschen ist. Das Format ihres konkreten Auftretens ist also auch nicht der Satz (dieser ist nur ihre hauptsächliche strukturelle Organisationseinheit), sondern der *Text* (Coseriu 1980). Sprechen ist – so ist nun spätestens auf dieser Ebene des konkreten Vorkommens der Sprache nachzutragen – nicht nur die Produktion von Sätzen, sondern eine viel kompliziertere Aktivität. Wir sprechen nämlich nicht mit der Sprache allein, sondern wir beziehen uns auf und rechnen von vornherein mit einer ganzen Reihe von „Umfeldern", über die Sprache selbst hinausgehenden Kenntnissen und Vorfindlichkeiten (Coseriu 1975). Schon eine so einfache Äußerung wie „Da drüben ist Paul" setzt z. B. ein bestimmtes physisches Umfeld voraus, eine Raumkonstellation, in der etwas „da drüben" ist. Sie setzt außerdem die Kenntnis der Person voraus, die Paul genannt wird etc. Außer dieser Verankerung in den Umfeldern geben wir den „Sätzen" in der Gesprächssituation gleichzeitig auch bestimmte Handlungsqualitäten.

Sprechen kann ja ganz verschiedenen gesellschaftlichen Zwecken dienen, nicht nur der Informationsübertragung (Mitteilung) im engeren Sinne. So kann der genannte Satz die Funktion einer Antwort haben (auf die Frage „Wo ist Paul?"), aber auch die einer Aufforderung („Nun geh endlich hinüber zu Paul!"), eines Vorwurfs („Da drüben taucht dein Paul auf, mit dem du mich seit Wochen betrügst"), des Ausdrucks der Überraschung („Ich dachte, Paul ist in New York, dabei ist er auf der anderen Straßenseite!") etc. Die sogenannte *Sprechakttheorie* nennt diese „Textfunktionen" Illokutionen (Searle 1971). In komplizierteren – vor allem schriftlich geprägten – Situationen muß ein Text eventuell weiteren, nicht nur den grammatischen und pragmatischen Regelhaftigkeiten genügen: Ein „Sonett" etwa muß bestimmten Regeln gehorchen, eine Wettervorhersage wieder

anderen als ein Kochrezept, d. h. Texte reihen sich in bestimmte Text-Traditionen ein.

Sprechen als ein Produzieren von Texten ist somit sicher eine der kompliziertesten menschlichen Aktivitäten überhaupt. Das Verstehen von Texten ist die andere Seite dieser Aktivität. Es ist nicht nur ein Nachvollziehen oder Nachschaffen der rein sprachlichen Information gemäß den Regeln des Wörterbuchs und der Grammatik, sondern eine Rekonstruktion des ganzen Gefüges von Beziehungen und Intentionen, das wir den Sinn nennen. Das Verstehen des Sinnes von Texten ist nicht nur die alltägliche Aufgabe jedes Menschen, wenn er mit anderen spricht, sondern, methodisch diszipliniert, die Aufgabe der Text-Wissenschaft, die traditionellerweise „Philologie" genannt wird.

Literatur

BICKERTON, D.: Roots of Language, Ann Arbor 1981. BICKERTON, D.: Language & Species, Chicago/London 1990. CALVIN, W. H.: The Emergence of Intelligence. In: Scientific American 271, 10 (1994), S. 79-85. CHOMSKY, N.: Sprache und Geist, Frankfurt/M. 1970. COSERIU, E.: Sprachtheorie und allgemeine Sprachwissenschaft. Fünf Studien, München 1975. COSERIU, E.: Textlinguistik. Eine Einführung, Tübingen 1980. GEBAUER, G.: Hand und Gewißheit. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Das Schwinden der Sinne, Frankfurt/M. 1984, S. 234-260. GESSINGER, J./RAHDEN, W. v. (Hg.): Theorien vom Ursprung der Sprache, 2 Bde., Berlin/New York 1989. HJELMSLEV, L.: Prolegomena to a Theory of Language, Madison (Wisc.) 1961. HUMBOLDT, W. v.: Gesammelte Schriften, 17 Bde, hg. v. A. Leitzmann u. a., Berlin 1903-1936. JABLONKA, E./SZATHMARY, E.: The Evolution of Information Storage and Heredity. In: Trends in Ecology and Evolution, 1995. LAKOFF, G.: Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind, Chicago/London 1987. LEROI-GOURHAN, A.: Le geste et la parole, 2 Bde., Paris 1964/65. LIEBERMAN, P.: The Biology and Evolution of Language, Cambridge (Mass.)/London 1984. LIEBERMAN, P.: Uniquely Human. The Evolution of Speech, Thought, and Selfless Behavior, Cambridge (Mass.)/London 1991. MARTINET, A.: Eléments de linguistique générale, Paris 1960. MAYNARD SMITH, J./SZATHMARY, E.: The Major Transitions in Evolution, Oxford/New York 1995. NIEMITZ, C.: Die Stammesgeschichte des menschlichen Gehirns und der menschlichen Sprache. In: Niemitz, C. (Hg.): Erbe und Umwelt. Zur Natur von Anlage und Selbstbestimmung des Menschen, Frankfurt/M. 1987, S. 95-118. PINKER, S.: The Language Instinct, New York 1994. SAUSSURE, F. de: Cours de linguistique générale, éd. par T. De Mauro, Paris 1975. SEARLE, J. R.: Sprechakte, Frankfurt/M. 1971. SPERBER, D./WILSON, D.: Relevance. Communication and Cognition, Oxford 1986. TANNEN, D.: Du kannst mich ja doch nicht verstehen, Hamburg 1991. TRABANT, J.: Artikulation. In: Berliner Romanistische Studien für Horst Ochse (= Neue Romania 14), 1993, S. 395-410. TRABANT, J.: Sprache und Hörigkeit des Menschen. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Anthropologie nach dem Tode des Menschen, Frankfurt/M. 1994, S. 279-304. WHORF, B. L.: Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie, Reinbek 1963. ZIMMER, D. E.: So kommt der Mensch zur Sprache. Über Spracherwerb, Sprachentstehung, Sprache & Denken, Zürich 1986.

Henri Meschonnic

Rhythmus

In unseren kulturellen Gewohnheiten ist der Rhythmus traditioneller- und widersprüchlicherweise (aber zugleich auch dank dieses Widerspruchs) sowohl ein begrenzter, formaler, technischer Begriff als auch ein auf alle Bereiche anwendbarer universeller Begriff. Der eine Begriff des Rhythmus verteilt sich auf alle Rhythmen, die kosmischen Rhythmen, die biologischen Rhythmen, die sozialen Rhythmen, den Rhythmus in der Sprache und den Rhythmus in der Kunst, von der Musik bis hin zur bildenden Kunst und zur Architektur.

Im Bereich der Literatur gleichzeitig hat eine lange Geschichte den Rhythmus auf die Metrik spezialisiert, wodurch die – je nach Sprache und Kultur variierende – irrige Meinung entstand, in der Prosa gäbe es keinen Rhythmus. Nach dieser klassischen Auffassung ist der Rhythmus definiert als ein Wechsel von betontem und unbetontem Takt, von voll und leer, von Symmetrie und Dissymmetrie, Regelmäßigkeit und Unregelmäßigkeit, ein Wechsel von Gleichem und Verschiedenem. Wobei, wie die Psychologie des Rhythmus' festgestellt hat, unterschiedslos Struktur und Periodizität vermengt wurden.

Diese Definition entspricht auch vollkommen den kosmischen und biologischen Rhythmen, welche eine ideale Sinuskurve abbildet: Tag und Nacht, die Gezeiten. Bei den sozialen Rhythmen zeigt die Gewohnheit, daß der Rhythmus tatsächlich gleichgesetzt wird mit regelmäßigen Taktzeiten (dem Gleichschritt des Militärs, den Zeittakten der Arbeit in der Fabrik). Der Rhythmus ist dann also eine Art sozialer Metrik, die von der kulturellen Verallgemeinerung kalendarischer Feierlichkeiten (Muttertag, Frauentag etc.) noch verstärkt wird. In der Kunst ist die Musik, zumindest die klassische, der Bereich, der dem am besten entspricht. Aber die Sprache ist der Bereich, auf den die geläufige Definition von Rhythmus am wenigsten paßt und wo sie eine kritische Situation erzeugt.

Diese kritische Situation wird aber unter der Herrschaft des Zeichens nicht offenkundig. Sie erscheint nur für und durch eine historische Anthropologie der Sprache, die feststellt, daß das binäre Modell des Rhythmus', so wie es in idealer Weise in der Metrik und in der klassischen Opposition zwischen Metrischem und Nichtmetrischem realisiert ist, nicht universell ist.

Gerade die Untersuchung dessen, was diesem Modell entgeht, läßt erahnen, was die gängige Definition des Rhythmus' und die gängige Definition der Sprache als sprachliches Zeichen (deren beide Dualismen sich hier verbinden) nicht zu sehen erlauben: daß in der Sprache eine andere Funktionsweise und eine andere Definition des Rhythmus' empirisch am ‚Werk sind und daß ebenfalls eine andere Definition von Sprache als jene Definition von Sprache als Zeichen möglich – und notwendig – ist.

Daraus folgt, daß die – bislang – universelle Definition des Rhythmus' gerade von dem abhängt (unter allen Bereichen, wo man sie antrifft), was sie in Frage stellt: nämlich von der Sprache; daß es also die Sprachtheorie ist, die von diesem

Gesichtspunkt aus für eine allgemeine Anthropologie entscheidend ist; daß innerhalb der Sprachtheorie die Theorie des Rhythmus' von strategischer Bedeutung ist; daß in der Theorie des Rhythmus die Theorie der Literatur von strategischer Bedeutung ist, denn von der Verkennung oder von der Regionalisierung (was auf das gleiche hinausläuft) der Literatur hängt die traditionelle Definition ab. Von ihrer Kritik hingegen hängt die Kettenreaktion einer anderen Definition des Rhythmus' ab, und davon ausgehend einer anderen Auffassung von Sprache.

Der Rhythmus ist also in und durch seine Universalität zunächst ein Begriff, von dem die Sprache abhängt und der von der Sprache abhängt – ein Begriff der Sprache. Das theoretische Problem, das sich hier ergibt, ist das des Endes eines Universellen. Jeder Bereich muß eine eigene Definition dafür finden, was der Rhythmus jeweils für ihn ist. Wahrscheinlich wird man dabei die große Aufteilung in Naturwissenschaften und historische Wissenschaften wiederfinden.

Soweit wie die Frage bisher gediehen ist, kann ich nur drei Bereiche nennen, in denen – auf jeweils unterschiedliche Weise – die gängige Definition des Rhythmus' gescheitert ist: bei der Organisation der Bibelverse, in der Poetik des Korans, der weder Vers noch Prosa ist, und in der altchinesischen Poetik mit ihrer Zwischenform des *fu*. Wobei verlorengegangene Metriken, wie etwa die des Nahuatl, hier unberücksichtigt bleiben. Es mag sein, daß es andere Beispiele gibt. Aber schon der Fall der Bibel allein wäre ausreichend. Sowohl für sich genommen als auch in Verbindung mit seiner kulturellen Rolle, bildet er einen theoretischen Ansatzpunkt, um den Rhythmus neu zu denken.

In der Bibel ist der Vers nämlich mittels einer Hierarchie disjunktiver und konjunktiver Akzente organisiert (deren Alter durch die Namen bestimmter Akzente bezeugt ist, die eine alte Chironomie bezeichnen, welche der späteren schriftlichen Fixierung vorausgeht), die den gesamten hebräischen Text hindurch das einzige die Textpartien und Pausen organisierende Prinzip ist (ein Kantillations-System, das in nur dreien der 24 Bücher der hebräischen Bibel kleinste Variationen aufweist: im Buch Hiob, in den Sprüchen und in den Psalmen). Dieses Prinzip erlaubt es nicht, zwischen „Versen" und „Prosa" zu unterscheiden. Es erlaubt also keine formale Definition durch eine Metrik dessen, das was man als „Poesie" bezeichnet. Der Begriff „Poesie" ist in der biblischen Anthropologie nicht vorhanden, die lediglich den Gegensatz von Gesprochenem und Gesungenem kennt.

Die gesamte Geschichte des Verhältnisses zwischen der Bibel und dem „Okzident" kann nun als die Geschichte einer Nichtreduzierbarkeit auf das binäre griechische Modell angesehen werden, in dem zwischen metrischer und nichtmetrischer Sprache unterschieden wird. Die metrischen Theorien, die zuerst vom Griechischen, danach vom Arabischen ausgingen, sind allesamt gescheitert, obwohl die „Bibelkritik" sich – vor allem unter dem Einfluß der Wiederherstellungs-Philologie des 19. Jahrhunderts – bis ins 20. Jahrhundert hinein bemüht hat, den erhaltenen Text zu „korrigieren", um ihn mit dieser oder jener metrischen Hypothese in Übereinstimmung zu bringen. Die Erfindung (eher als die Entdeckung) des Parallelismus im Jahre 1753 durch Robert Lowth ist ein rhetorischer Ersatz für die fehlenden Metriken, allerdings ohne daß er sich in irgendeiner Weise auf die traditionelle Hermeneutik stützen könnte. Es gibt aber mehr Parallelismen in einigen Passagen des „Leviticus", der noch von niemandem als Poesie gelesen wurde, als im „Hohelied", das übereinstimmend von allen für einen poetischen Text gehalten wird.

Ohne an dieser Stelle weiter ins Detail zu gehen, halten wir fest: Dieses Nichtvorhandensein einer Metrik als eines für die Identität von Vers und Poesie distinktiven Prinzips in der Bibel, die Unmöglichkeit einer formalen Definition der Poesie und die Omnipräsenz einer Rhythmik setzen den Rhythmus als Organisation der Bewegung des Sinns, als kontinuierliche Bewegung und als Akzentpluralität ein. Damit ist diese Pan-Rhythmik ein Ausgangspunkt, um den Rhythmus außerhalb des gemeinhin gebräuchlichen binären Modells zu denken.

Bemerkenswerterweise haben weder die christliche Exegese, die unaufhörlich die Autorität sowohl des erhaltenen Textes als auch seiner Akzentuierung im Rahmen der theologischen Auseinandersetzungen um seine Herkunft bestritt, um sich selbst zur einzigen Interpretin zu machen, noch die jüdische Hermeneutik, die den Details des Rhythmus' nur mit Bezug auf Bedeutungsfragen Aufmerksamkeit schenkte, aus jeweils unterschiedlichen Gründen das theoretische Interesse erkannt, das dem Status des Rhythmus' in der Bibel zukommt. Denn weder die eine noch die andere Auslegung hat die Beziehung zwischen einer Rhythmustheorie und einer allgemeinen Sprachtheorie im Blick gehabt.

Das Paradox dieses alten Beispiels ist, daß es sein kritisches und theoretisches Potential, seine Modernität, erst im heutigen Zusammentreffen mit der Modernität in den Praktiken der Literatur zeigt (die durch das Verschwinden der traditionellen formalen Definitionen charakterisiert sind), mit den Fragen, die die Literatur in der Modernität an sich selber richtet, und mit der Modernität in den Fragen der Sprache und der Anthropologie.

Andererseits hat Emile Benvenistes Geschichte des sprachlichen Begriffs des Rhythmus' gezeigt, daß seine Definition nicht aus der Natur der Dinge hervorging, nicht transparenter Ausdruck der Natur der Sprache war, sondern vielmehr eine Vorstellung, die sich aus der begrifflichen Arbeit Platons an einer noch früheren Vorstellung ergab, derjenigen der ionischen Philologie, Demokrits und Heraklits, in welcher *rhuthmos*, die Organisation dessen, was in Bewegung ist, und *schema*, die Organisation der unbeweglichen Dinge, einander gegenübergestellt wurden. Um die Musik und den Tanz denken zu können, hat Platon die Begriffe der mathematischen Proportion (*harmonia*), der Anordnung (*taxis*) und des Maßes (*metron*) – der Meßbarkeit und der Maßeinheiten – hinzugefügt. Damit hat er einen Begriff des Kontinuierlichen in einen Begriff des Diskontinuierlichen verwandelt. Die gängige Definition ist die platonische Definition, jener *circulus vitiosus* von Metrik und Rhythmus, den bereits Aristoteles kritisierte, und die platonischen Definition macht aus dem Rhythmus etwas Diskontinuierliches.

Diese Vorstellung des Rhythmus' fügt sich sicherlich in die allgemein verbreitete und alte Vorstellung der Sprache als Zeichen ein, derzufolge das Zeichen aus diskontinuierlichen Elementen zusammengesetzt ist – die Heterogenität des Signifikanten und des Signifikats, die Diskontinuität der einzelnen Wörter untereinander als diskreter Einheiten und die der Sätze als grammatischer Einheiten der Sprache. Der ganze begriffliche Zusammenhang der Konzepte von Sprache, Zeichen, Sinn (Form und Inhalt, bzw. Ausdruck und Inhalt), Wort und Satz entspricht in hohem Maße dieser klassischen Definition des Rhythmus', der in seiner metrischen Spezialisierung hierin seinen Platz einnimmt als ein Aspekt der Form. Das Zeichen als Diskontiuerliches und der Rhythmus als Diskontinuierliches verstärken sich gegenseitig, verstärken die Vorstellung von Sprache als einem Diskontinuierlichen.

Von der Poetik des Rhythmus' in der Bibel – und von der Poetik der Bibelübersetzung – und von einer Wiederaufnahme der Archäologie des Begriffes in der Sprachtheorie nimmt also eine Kritik des platonischen Rhythmusbegriffs ihren Ausgang. Diese Kritik hat ihren Ausgangspunkt und ihren Ort in der Poetik. Zugleich verwandelt diese Kritik wiederum die Poetik und definiert sie neu.

Gleichwohl bringt das Beispiel der Bibel, so besonders und einzigartig es auch ist, nur eine allgemeine empirische Tatsache zur Enthüllung des Verfahrens, wie die russischen Formalisten sagten, nämlich den Ort, den der Rhythmus in einer Physik der Sprache einnimmt.

Im Hinblick auf eine historische Anthropologie der Sprache ergibt sich eine Kritik des herkömmlichen Rhythmusbegriffs aus dem Postulat einer Wechselwirkung zwischen Literaturtheorie und Sprachtheorie. Dieses Postulat macht die Notwendigkeit eines veränderten Rhythmusbegriffs deutlich. Und zwar in dem Maße, wie man von einer begrifflichen Vorstellung erwarten kann, daß sie der empirischen Realität in ihrer Mannigfaltigkeit gerecht wird, anstatt sie zu verschleiern.

Es ist nicht zu übersehen, was mit der traditionellen Auffassung von Rhythmus und Zeichen geschieht, sobald man sich nicht mehr mit regionalen Vorstellungen ohne Beziehungen zueinander zufrieden gibt, sondern von einem Sprachbegriff verlangt, daß er alle sprachlichen Aktivitäten einschließt, sobald man sich nicht mit linguistischen Lehren begnügt, die sich auf die sogenannte gewöhnliche Sprache beschränken und die den Spezialisten der Literatur die Beschäftigung mit der sogenannten poetischen Sprache überlassen.

Der Rhythmus zwingt dazu, ein theoretisches Projekt wiederaufzunehmen, das Roman Jakobson 1960 in seinem Vortrag „Linguistik und Poetik" umriß, als er darlegte, daß fürderhin Sprach- und Literaturwissenschaftler, welche die Disziplin des jeweils anderen ignorierten, einen „offenkundigen Anachronismus" darstellten. Die Entwicklung seitdem hat diese Behauptung allerdings Lügen gestraft. Womit sie aber gleichzeitig auch die Notwendigkeit jener Behauptung nur bestärkt und ausgeweitet hat.

Wenn man die Situiertheit der platonischen Rhythmusdefinition berücksichtigt, die nur infolge ihrer Verallgemeinerung zur vorherrschenden werden konnte (und die also eher eine Verallgemeinerung als ein wirklich universeller Begriff ist), und wenn man die Grenzen ihrer anthropologischen Relevanz berücksichtigt, so muß man erkennen, daß – für die Analyse der Funktionsweisen der Sprache in ihrer Mannigfaltigkeit – die Modelle des Diskontinuierlichen (die auf einen Teil dieser Funktionsweisen zutreffen) diese eben nur zum Teil darstellen. Sie verdekken all das, was dem Bereich des Kontinuierlichen zugehört. Sie verhindern, es zu denken und somit zu erkennen.

Mit dem Rhythmus verhält es sich wie mit dem Signifikat im Zeichen: Ein Teil, das Diskontinuierliche, wird für das Ganze genommen – diskontinuierlich und kontinuierlich. D. h. wenn es im Rhythmus und in der Sprache diskontinuierliche und kontinuierliche Momente zugleich gibt, so ist das Diskontinuierliche gewiß nicht neben dem Kontinuierlichen vorhanden, sondern ist in ihm enthalten, es geht ihm nicht voraus, sondern geht aus ihm hervor, so wie es Humboldt von den Wörtern in ihrer Beziehung zur gebundenen Rede sagte.

Das erzeugt die merkwürdige Situation, daß das Empirische jedes einzelnen, jedes Augenblicks, um welche Sprache oder Kultur, um welchen Ort und welche Zeit es sich auch handelt, in der Definition der Sprache als Zeichen und in der

Definition des Rhythmus als formale metrifizierte Alternanz nicht vorkommt. Aus diesem Grunde ist die Kritik des Rhythmus eine Kritik des Zeichens.

Das aktuelle Problem der Theorie des Rhythmus' ist es also, neben dem begrifflichen Zusammenhang des Diskontinuierlichen einen begrifflichen Zusammenhang des Kontinuierlichen zu entwickeln. Es geht darum, dem Kontinuierlichen nach seinem langanhaltenden Verschwinden in der Dunkelheit eine theoretische Existenz zu geben, die seiner empirischen Existenz entspricht. Worin unweigerlich eine Neuausrichtung der Fragestellungen und der Art und Weise der Beschreibung der Sprache eingeschlossen ist.

Eine seltsame Umkehrung – seltsam wenn man einen rein formalen Vergleich anstellt, aber in völliger Übereinstimmung mit der Geschichte und der Politik der Vorstellungen von der Sprache – bewirkt, daß die Geschichte des Diskontinuierlichen in unserer Vorstellungswelt seit Platon eine kontinuierliche ist, die Geschichte des Kontinuierlichen hingegen – denn die gibt es durchaus – eine diskontinuierliche.

Sie begann mit der ionischen Philosophie. Platon macht ihr ein Ende, oder besser, er läßt sie unter der Vorherrschaft des Diskontinuierlichen verschwinden. Wenn ich mich nicht irre, so beginnt diese Geschichte erst wieder – und in gewissem Sinne beginnt sie vielleicht erst wirklich – mit Humboldt. Es ist die Geschichte der Fragen, die er als erster stellte (über die auch unser Nachdenken erst begonnen hat, daher gelten diese Fragen wohl auch als „schwer"), nach den wechselseitigen Beziehungen zwischen einer Sprache und einer Kultur, zwischen einer Sprache und einer Literatur; oder der Fragen, die er meint, wie die Frage nach der Beziehung zwischen einem Subjekt und seiner Sprache und daher die Frage nach der Beziehung von Sprache und Körper – lange vor der Psychoanalyse, die im übrigen nichts weiter getan hat, als einen solchen Zusammenhang anzudeuten oder zu behaupten.

Davon ausgehend kann man eine neue Definition des Rhythmus' in der Sprache formulieren: Der Rhythmus ist nicht mehr der Wechsel von betontem und unbetontem Takt auf der lautlichen Ebene; der Rhythmus ist die Organisation der Bewegung der Rede in der Schrift durch ein Subjekt. Diese Organisation kann bis zu einer Poetik des Rhythmus' in einem Diskurssystem gehen.

So gibt es also neben den sprachlichen Satz- und Wortrhythmen, welche jeder Sprache eigen sind, und neben rhetorischen oder kulturellen Rhythmen Rhythmen der Rede (die Periode im 17. Jahrhundert, der kurze Satz im 18. Jahrhundert), einen Modus der Sprachorganisation, es gibt einen Organisationsmodus der Sprache, der den literarischen Werken eigen ist und der sich von den vorgenannten unterscheidet. Das ist eine Poetik des Rhythmus'.

Eine Poetik des Rhythmus' gibt es dann, wenn die Organisation der Bewegung der Rede in der Schrift von einem bestimmten Subjekt aus geschieht, das wir das Subjekt des Gedichts nennen. Dieses Subjekt bewirkt, daß die Organisation der Sprache eine allgemeine und maximale Subjektivierung der Rede ist, in der Weise, wie die Rede durch das Subjekt verwandelt wird, und erst durch diese Verwandlung erscheint das Subjekt. Daher ist dieses Subjekt nicht mehr das philosophische, das einheitliche Bewußtseins- und Willenssubjekt; es ist auch nicht mehr das Erkenntnissubjekt oder das Individuum, das das Wort ergreift, oder das Subjekt der Äußerung wie in Benvenistes Linguistik des Diskurses; ebenswenig ist es das Subjekt der Psychoanalyse, da dieses ein anthropologisches oder psychologisches Subjekt ist – das, was wir alle sind, das aber nicht ausreicht um die genannte

Transformation vorzunehmen, für die man also ein spezifisches Subjekt annehmen muß.

Wenn es eine Poetik des Rhythmus' gibt, dann hört man nicht den Laut sondern das Subjekt. Es ist die Erfindung seiner eigenen Historizität, die seine Besonderheit ausmacht. In diesem Textsystem gibt es die doppelte Gliederung der Sprache nicht mehr, die für die Ebene der Sprache relevant ist. Man muß von einer seriellen Semantik sprechen, mit einer rythmischen und prosodischen Paradigmatik und Syntagmatik – die Organisation der konsonantisch-vokalischen Signifikanten in thematischen Ketten, die eine Signifikanz in Gang setzt – Organisation prosodischer Ketten, die eine aspektuelle Aktivität der Wörter erzeugt, die nicht mit deren Sinn identisch ist, aber an ihrer Kraft teilhat, unabhängig davon, wieweit ein Bewußtsein davon besteht.

Eine abgestufte Notation der Akzentstärke und des konsonantisch-vokalischen Widerhalls gibt sicher mit sehr viel mehr Genauigkeit als die binäre metrische Skansion die aufsteigenden und absteigenden Wirkungen der rhythmischen oder prosodischen Intensität und gewisser Figuren wieder, die von der traditionellen Rhetorik noch gar nicht kategorisiert worden sind. Jeder Text, ob literarisch oder nicht, kann so in seiner Rhythmik untersucht werden und hinsichtlich des Anteils des Rhythmus' an seiner Aktivität.

Aus der Definition des Rhythmus' als kontinuierlich ergeben sich drei Konsequenzen, die für die historische Anthropologie der Sprache von wachsender Bedeutung sind. Die erste ist die Transformation des Begriffes der Oralität. Unter der Herrschaft des Zeichens läßt schon die Unterteilung des Zeichens in Signifikant und Signifikat, in Laut und Sinn, nur die Dualität von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu. Kein dritter Terminus hat hier Platz. Das Mündliche ist seit Platon die lebendige Stimme, das phonische und auditive Element des Gesprochenen; das Geschriebene ist nur dessen graphische Transkription. Ein Diskurs ist entweder mündlich oder schriftlich. Auf diese Dualität stützen sich Pädagogen und Ethnologen, wenn sie von oralen Zivilisationen, also von Zivilisationen ohne Schrift sprechen. Wenn aber der Rhythmus die Organisation der Bewegung der Rede durch ein Subjekt ist, mit ihrer prosodischen Begleitung und ihrer Signifikanz, dann lassen sich drei anstelle der vorher zwei Begriffe unterscheiden: das Geschriebene, das Gesprochene und eine dritter Modus, den der Dualismus des Zeichens verdeckte: Den Modus des Bedeutens, der durch einen Primat des Rhythmus' und der Prosodie in der Bewegung des Sinnes charakterisiert ist, kann man *oral* nennen. Dieser Primat kann sowohl beim Geschriebenen als auch beim Gesprochenen auftreten. Womit auch die offensichtliche Tatsache bezeichnet ist, daß einige Schriftsteller, z. B. Rabelais, Joyce oder Stramm, eine orale Schreibweise haben. Vom Oralen ließe sich die Imitation des Sprechens unterscheiden, wie sie bei Céline zu finden ist. Andere Sprechweisen können wiederum überhaupt nicht als oral gelten.

Die *Oralität* ist also der Modus des Bedeutens, bei dem das Subjekt seine Rede maximal rhymthisiert, d. h. subjektiviert. Der Rhythmus und die Prosodie spielen darin die Rolle, die Physik und Gestik des Gesprochenen in der gesprochenen Sprache spielen. Sie sind das, was die geschriebene Sprache an Körperlichkeit, an Verkörperung in ihre schriftliche Organisation aufnehmen kann. Das Paradox einer so definierten Oralität ist also, daß der einzige Ort, an dem sie sich voll entfaltet, die Literatur ist. Daraus erwächst unmittelbar ein Wertkriterium: nämlich eine maximale und einzigartige Realisierung von Oralität zu sein.

Verschiedene Sprachen und Kulturen können diese Oralität verschieden lexikalisieren, die es solchermaßen der Ethnologie ermöglicht, Besonderheiten und die darin enthaltenen Poetiken besser herauszuhören, im Gegensatz zu dem vereinfachenden Binarismus, der schriftliche und mündliche Kulturen einander gegenüberstellt und damit weder der einen noch der anderen gerecht wird.

Die zweite Konsequenz der Transformation des Begriffs des Rhythmus' ist, daß sie eine Kritik des Zeichens in Gang setzt, die, seitdem das Zeichen Zeichen ist, weder von den Sprachwissenschaften geleistet wird, die dies doch natürlicherweise tun müßten, noch von der Philosophie, die davon profitiert: Diese ist so nämlich die höchste Stufe des Signifikats oder die Meisterin der Wahrheit der Signifikanten. Denn der Rhythmus als Organisation des Kontinuierlichen in der Sprache bringt nicht nur die diskontinuierliche Struktur des Zeichens ans Licht, sondern auch die Organisation des Zeichens selbst als eine Paradigmatik, deren linguistisches Paradigma nur das am deutlichsten sichtbare Element darstellt, auf welches man es im allgemeinen beschränkt. Es ist aber das Organisationselemt, nach dem sich fünf weitere Paradigmen modellieren – jedesmal als Homologie, Diskontinuität und gegenseitige Durchdringung.

Das Modell ist das Paar aus unterschlagbarem, unterschlagenem, beibehaltenem Signifikant und Signifikat, dem Teil des Zeichens, der empirisch für das Ganze des Zeichens genommen wird. Das wird deutlich beim Übersetzen: Nachdem die Übersetzung die Aspekte des Signifikanten hinter sich gelassen hat, die an der Ausgangssprache haften, gebietet ihr der gesunde Menschenverstand, das Wesentliche beizubehalten: den Sinn. Aus dem linguistischen Paradigma rührt die Rhetorik der Figuren mit ihrer Abweichungsstilistik her, die klassische Opposition von Vers-Poesie und Prosa, die gängige Art des Übersetzens.

Ein anthropologisches Paradigma stellt die Stimme dem Geschriebenen gegenüber wie Lebendes dem Toten, und die Sprache (das Diskontinuierliche der abstrakten Allgemeinheit) dem Leben als dem Kontinuum der konkreten Besonderheiten. Daraus ergibt sich die Dualität einer Anthropologie der Totalität, wie bei Lévy-Bruhl, der das Logische (das Normale, Zivilisierte, Erwachsene, Männliche, Weiße) dem Vorlogischen (dem Wilden, dem Verrückten, dem Kind, der Frau, dem Dichter) gegenüberstellte.

Ein philosophisches Paradigma stellt Sachen und Wörter einander gegenüber – das Zeichen als Abwesenheit der Sache und, bei Hegel, als Tod und als Mord der Sache im Bewußtsein. Das ist die sogenannte alltägliche Sprache. In diesem Schema des instrumentalistischen und als Vehikel der Mitteilung verstandenen Zeichens spielt die Poesie die mythische Rolle einer nicht-utilitären Sprache („Dichter sind Menschen, die sich weigern, die Sprache zu *gebrauchen*", sagte Sartre), die einzig fähig wäre, die ursprüngliche Einheit von Wörtern und Sachen, von Mensch und Universum wiederzufinden, eine Auffassung, bei der die Poesie dadurch sakralisiert wird, daß sie vom Heiligen nicht mehr zu unterscheiden ist. Und je mehr man die Poesie der normalen Sprache gegenüberstellt, desto mehr stärkt man das Zeichen, was man gerade vermeiden wollte. Dies ist auch das Paradigma, das den Ursprung der Konvention gegenüberstellt und das die Verwirrung zwischen dem linguistischem Konventionalismus und dem radikal Arbiträren bei Saussure aufrechterhält. Das sind die philosophischen Folgewirkungen des Diskontinuierlichen. Dies ist der Ort des zeitgenössischen Dekonstruktivismus.

Diese drei Paradigmen sind Universalien. Es gibt aber außerdem ein theologisches Paradigma des Zeichens, kulturell und regional begrenzt, das sich aber globalisiert hat in dem Maße, wie sich der Westen globalisiert hat. Dieses Paradigma stellt Altes und Neues Testament einander gegenüber, den alten „Bund" dem neuen, in einem theologischen Kampf um den Besitz des Sinns – des wahren Sinns, des einzigen Sinns –, so wie die christliche Theologie der Präfiguration in das Neue Testament den Sinn des Alten hineinliest und so zum *Verus Israël* wird. Dieses Paradigma ist das Modell der Dialektik bei Hegel, vom *Geist des Christentums und sein Schicksal* bis zur *Phänomenologie des Geistes*, einerseits also das Vorbild für die marxistische Logik und andererseits für den christlichen Antijudaismus, der dem politisch-biologischen Antisemitismus der Jahrhundertwende den Boden bereitet hat.

Das soziale Paradigma des Zeichens ist der Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft in allen seinen Formen: von der romantischen Auffassung, die den (bürgerlichen) Künstler gegen seine eigenen Klasse stellt, bis hin zu den Theorien einiger zeitgenössischer Anthropologen wie Louis Dumont oder bestimmter Soziologen wie Maffesoli, bei denen Individuum und Individualismus, Individualismus und Hedonismus in die Atomisierung der westlichen Gesellschaft münden, im Gegensatz zum (ein wenig idealisierten) Kommunitarismus primitiver Gesellschaften. Ein und dasselbe Nichtdenken des Subjekts.

Das politische Paradigma ist dasjenige des *Gesellschaftsvertrags* von Rousseaus. Er stellt in der Demokratie Minorität und Majorität einander gegenüber, letztere wird symbolisch mit dem Souverain ineinsgesetzt, woraus sich eine Aporie der Demokratie ergibt.

Diese sechs Paradigmen zusammengenommen, nicht das linguistische Paradigma allein, bilden das Zeichen. Zeichen und Rhythmus als Modelle des Diskontinuierlichen sind Modelle der Welt. Sie gehen weit über die übliche technisch und linguistisch bestimmte Ansicht hinaus, die der Strukturalismus, jener triumphale Höhepunkt der Rationalität des Zeichens, auch noch verstärkt hat. Aber die Kritik am Rhythmusbegriff Platons, die das geheime Einverständnis von Zeichen und Rhythmus aufzeigt, entdeckt und eröffnet, durch ihre Konzeption des Rhythmus' als subjektive Organisation, d. h. als radikale Historizität der Sprache, andere Modi der Repräsentation und des Funktionierens der Welt.

Anstelle des linguistischen Paradigmas des Zeichens: Semantiken des Kontinuierlichen. Die Wiederaufnahme einer Rhetorik im Sinne von Aristoteles, als Tätigkeit und Kraft der Sprache, und nicht mehr nur als eine Liste von Figuren wie in der neoklassischen Rhetorik, die einige immer noch mit der Poetik verwechseln.

Anstelle des anthropologischen Paradigmas: eine allgemeine Poetik der mit dem Leben in kontinuierlicher Beziehung stehenden Sprache, die der Oralität die ihr zustehende Rolle gibt als Literatur und als Anthropologie der Unendlichkeit des Sinnes, nicht mehr als Anthropologie der Totalität. Anstelle des philosophischen Paradigmas: eine radikale Historizität der Sprache und der Rede. Anstelle des theologischen Paradigmas: das Postulat einer atheologischen Welt. Anstelle des Gegensatzes von Individuum und Gesellschaft: ein Denken des Subjekts, das radikal gesellschaftlich ist. Anstelle des Schemas der Gegenüberstellung von Minorität und Majorität: eine Repräsentation der Pluralität.

Die dritte und letzte Konzequenz der Transformation des Rhythmusbegriffs ist deren Auswirkung auf Disziplinen des Sinns wie die Literaturwissenschaft, die

Philosophie und die übrigen Geisteswissenschaften. Sofern das Anliegen eines Denkens des Rhythmus' als Kontinuierliches ein Denken des Subjekts ist und sofern der Begriff des Subjekts untrennbar rhetorisch, poetisch, ethisch und politisch ist – der Rhythmus schafft die Zeit, er schafft das Subjekt, so wie das Subjekt nur dadurch zum Subjekt wird, daß es sich seinen eigenen Rhythmus schafft –, ist die Kritik des Rhythmus' eine Kritik an der von der Aufklärung ererbten Trennung der Kategorien der Vernunft. Da sich sagen läßt, daß es bei Aristoteles eine ganz eigene enge Verknüpfung von Rhetorik, Poetik, Ethik und Politik gibt und daß diese Verknüpfung seitdem zweifelsohne verloren gegangen ist, so führt vom oben genannten Standpunkt aus die innere Notwendigkeit eines Denkens des Rhythmus' als des Kontinuierlichen des Subjekts zu der Forderung nach einer neuen Interaktion zwischen diesen Kategorien, die die Geschichte getrennt hat.

Der Rhythmus als Theorie des Kontinuierlichen verlangt nach einem Zusammenwirken von Sprachtheorie, Literarurtheorie (im Sinne einer allgemeinen Poetik und anstelle der Ästhetik, die von ihrem Ursprung her und durch ihre neueste Geschichte der Welt des Zeichens zu sehr verhaftet ist), Ethik (das Subjekt des Gedichts, das Subjekt der Kunst ist ein ethisches Subjekt) und Politik. Dieses Zusammenwirken setzt eine Veränderung jedes dieser vier Bestandteile sowohl in ihrer Praxis als auch in ihrer Reflexion voraus, so daß keines von ihnen das bleibt, was es derzeit jedes für sich getrennt ist: die Rhetorik, eine Auflistung von Figuren oder ein pragmatischer Logizismus; die Poetik, ein Formalismus oder Essentialismus; die Ethik, eine Abstraktion, die in besonders großer Unkenntnis der Poetik und der Sprachtheorie verharrt; die Politik, eine Analyse der herrschenden Kräfte und Interessen, die nicht mehr leistet als den Zynismus der Politik zu theoretisieren. Die Welt, so wie sie heute beschaffen ist, ist die Welt des Zeichens. In den universitären Disziplinen ist sie institutionalisiert.

Das ist die utopische Situation (aber das Eigentümliche der Utopien ist es ja gerade, daß sie etwas sind, was in der Welt keinen Ort hat, und daß sie dennoch aus einer inneren Notwendigkeit heraus an dieser Welt arbeiten) einer Theorie des Rhythmus' als des Kontinuierlichen der Sprache. Die Auswirkungen der Theorie des Rhythmus' ins Auge zu fassen, ist die Aufgabe der Frage nach dem Rhythmus in der Anthropologie.

Literatur

AUGUSTINUS: De musica, Paris 1947. BAEHR, R.: Spanische Verslehre auf historischer Grundlage, Tübingen 1962. BENVENISTE, E.: La nation de „rythme" dans son expression linguiste. In: Beneviste, E.: Problèmes de linguistique générale, Paris 1966, S. 327-335. BERGSON, H.: Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen, Frankfurt/M. 1989. BRIK, O.: Two Essays on Poetic Language, Michigan 1964. CANTARINO, V.: Arabic Poetics in the Golden Age, Leyden 1975. CORNULIER, B. de: Théorie du vers. Rimbaud, Verlaine, Mallarmé, Paris 1982. DUMONT, L.: Individualismus. Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt/M./New York 1991. FINNEGAN, R. Oral Poetry, London 1977. FRAISSE, P.: Les structures rythmiques, Paris/Brüssel 1956. GEORGIADES, T.: Der griechische Rhythmus. Musik, Reigen, Vers und Sprache, Tutzing 1977. GHYKA, M.: Le nombre d'or. Rites et rythmes pythagoriciens dans le développement de la civilisation occidentale, Paris 1976. HARDING, D. W.: Words into Rhythm. English Speech Rhythm in

Verse and Prose, London 1976. Ibn Khaldun: The Muqaddimah. An Introduction to History, 3 Vol., übers. v. F. Rosenthal, 2. Aufl., London 1967. Jakobson, R.: Linguistik und Poetik (1960). In: Ihwe, J. (Hg.): Literaturwissenschaft und Linguistik, Bd. 2, Frankfurt/M., S. 142-179. Jousse, M.: Etudes de psychologie linguistique. Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs, Paris 1925. Jousse, M.: Anthropologie du geste, Paris 1974; L'Anthropologie du geste II: La manducation de la parole, Paris 1975; L'Anthropologie du geste III: Le parlant, la parole et le souffle, Paris 1978. Kugel, J.: The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History, New Haven 1981. Leroi-Gourhan, A.: Sprache und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt/M. 1988. Lévy-Bruhl, L.: Die geistige Welt der Primitiven, übers. v. M. Hamburger, Düsseldorf/Köln 1959. Lote, G.: Les origines du vers français, Genf 1973. Lowth, R.: Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews, 2. Vol., Hildesheim 1969. Maffesoli, M.: Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétes de masse, Paris 1991. Mauss, M.: Manuel d'ethnographie (cours de 1926-1939), Paris 1947. Mauss, M.: Esquisse d'une théorie générale de la magie, dans sociologie et anthropologie, Paris 1950. Meschonnic, H.: Les cinq rouleaux, Paris 1970. Meschonnic, H.: Le signe et le poème, Paris 1975. Meschonnic, H.: Critique du rythme. Anthropologie historique du langage, Lagrasse 1982. Meschonnic, H.: Les états de la poétique, Paris 1985. Meschonnic, H.: La rime et la vie, Lagrasse 1990. Meschonnic, H.: Le langage Heidegger, Paris 1990. Meschonnic, H.: Politique du rythme, politique du sujet, Lagrasse 1995. Meschonnic, H.: Seul come Benveniste ou Comment la critique manque de style. In: Langages 115 (1995), S. 31-55. Polivanov, D.: The General Phonetic Principle of Any Poetic Technique. In: Polivanov, D.: Selected Works, Articles on General Linguistics, Paris 1974. Schultz, H.: Vom Rhythmus der modernen Lyrik. Parallele Versstrukturen bei Holz, George, Rilke, Brecht und den Expressionisten, München 1970. Trabant, J.: Apeliotes oder Der Sinn der Sprache. Wilhelm von Humboldts Sprach-Bild, München 1986. Trabant, J.: Traditionen Humboldts, Frankfurt/M. 1990. Trabant, J.: Rhythmus versus Zeichen. Zur Poetik von Henri Meschonnic. In: Zeitschrift für französische Sprache und Literatur 100, S. 193-212. Tynianov, J.: Problema stixotvornovo jazyka, Den Haag 1963. Watson, B.: Chinese Rhyme-prose. Poems in the Fu Form from the Han and Six Dynasties Periods, New York 1971. Whorf, B.: Language, Thought and Reality, Cambridge(Mass.) 1956. Wickes, W.: Two Treatises on the Accentuation of the Old Testament, New York 1970.

Aus dem Französischen von Jürgen Trabant

Jörg Zirfas

Zahl

Wir leben in einer Welt der Zahlen: Jahreszeiten, Lebenzeiten, Kalender, Entfernungen, Geschwindigkeiten, Bits, Geld, Preise, Wissen, Wissenschaft, Musik, Tanz, Architektur, Politik, Spiel etc., sie alle sind ohne die Zahl undenkbar. In der Kulturgeschichte finden wir die Zahl nicht nur als Basis von Mathematik, Informatik und Statistik, sondern auch als Thema von Träumen, Phantasien, mystischen Spekulationen, Zaubereien, Wahrsagungen, sogar der Poesie. Die Zahl braucht und gebraucht der Mensch, um sich selbst, die Welt und sein Verhältnis zu ihr zu messen, zu bestimmen, zu verstehen und zu ordnen; er braucht und gebraucht sie zum Rechnen, zum Vergleich, als Äquivalent und als – quantitave wie qualitative – Proportion. Die Zahl setzt Maßstäbe, beherrscht, bestimmt, grenzt ab, definiert und produziert Sichtbarkeiten und Identitäten.

Was aber ist *die* Zahl? Einen ersten Hinweis gibt uns die Etymologie, die das Wort „Zahl" zurückführt auf das germanische *tal*, das im Gotischen als *talzian*, „lehren" und im Altnordischen als „Bericht", „Er-Zählung" vorkommt (engl. tale, tell, talk). Das mhd. *tal* kann sowohl „Zahl" als auch „Rede" bedeuten, in dem Sinn, daß man im Zusammenhang mit der Haus- und Feldwirtschaft eine „Erzählung" über seine Erträge zu führen hatte, einen „Rechenschafts-Bericht". Im Indogermanischen ist die „Zahl" verwandt mit lat. *dolare*, „behauen", *dolere*, „Schmerzen" und *delere*, „zerstören", die auf die Wurzel *del*, „spalten", „behauen" zurückgeführt werden können. Das lateinische *numerus* geht auf die Wurzel *nem–*, „zählen", „ordnen" (gr. *némo*, *nomos*) zurück (Menninger 1957, S. 196 f.).

In einer Ontologie der Zahl lassen sich drei Funktionen der Zahl differenzieren: Die Zahl ist Kardinalzahl qua Zusammenfassung einer Menge von Dingen (eins, zwei, drei ...); sie ist Ordinalzahl in einer geordneten Folge von Zählzahlen (erste, zweite, dritte ...) und sie ist natürliche Zahl in einem kulturellen System symbolischer (sprachlicher) Bedeutungen (Crump 1992, S. 8 ff.). Die Zahl ist Bann, Sinnstifter und transzendente Einheit. „Jede Zahl ist eine Zusammenfügung von Einheiten", hat den Charakter „unteilbarer Einheit" und „Ganzheit" (Thomas v. Aquino 1985, S. 318). Die Zahl, so heißt es bei Aristoteles (Metaphysik 1044a) hat kein Mehr oder Weniger. Die Zahl als der reine, leere, „nackte" Hohlraum dient dem Menschen dazu, die „drängende Fülle der dinglichen Welt" zu bewältigen; Zahlen „eröffnen Räume, die vorher nicht da sind, Klänge, Gestalten, Zustände" (Kükelhaus 1963, S. 16, S. 42).

Fast weltweit benutzen wir heute die sogenannte indische Ziffernschrift, die das Charakteristikum hat, die Rangschwellen (Zehner, Hunderter, Tausender ...) nicht durch Zeichen, sondern lediglich durch den Stellenwert auszudrücken (Positionssystem) – im Unterschied zum Chinesischen, in dem Wortschrift und Zahlschrift zusammenfallen, und das für 4079 schreibt (transkribiert): 4 T(ausender), 7 Z(ehner), 9, wo die indische Ziffernschrift den „fehlenden" Hunderter als „0" bezeichnen muß: 4079. Als Erfinder der 0, versinnbildlicht als schräggestellte Dop-

pelnägel, können die Baylonier im 3. vorchristlichen Jahrhundert gelten, die aber aufgrund der Unzulänglichkeiten ihres Sexagesimalsystems die 0 als Recheneinheit nicht fruchtbar machen konnten. Die für die indische Ziffernschrift so wichtige Erfindung der 0 läßt sich zeitgleich, d.h. 500 n. Chr., ebenso bei den Maya nachweisen, die aber ebensowenig wie die Baylonier die 0 als Zahl oder Menge, sondern lediglich als „Nichts" oder „Leere" betrachteten. Gegen Ende der Renaissance geht dann die indische Ziffernzählung – vermittelt über die Araber, so daß wir heute noch von „arabischen Ziffern" sprechen – auch in den volkstümlichen Gebrauch in Europa über (Ifrah 1992, Kap. 8-10).

So läßt sich sagen, daß die Zahl anthropologisch bedeutsam dadurch wird, daß der Mensch sich mittels Zählen und Rechnen in Beziehung zur Welt setzt, daß er die Welt mittels Zahlen ausdrückt und dadurch, daß er sich selbst als Rechentafel benutzt, und so sich je anders verstehen kann. Mit anderen Worten: Die Zahl wird für eine historisch-anthropologische Betrachtungsweise dort interessant, wo der Mensch als das „Zu-Ordnende" (Kükelhaus) sich selbst, die Welt und sein Verhältnis zu ihr durch die Zahl zu bestimmen versucht. Für Aristoteles (Metaphysik, 1076a 36) blieb die bestimmende Frage nicht ob, sondern *wie* es die Zahlen gibt. In diesem Sinne untersucht die historische Anthropologie die Zahl als Ausdruck des Humanen, haben doch die Zahlen im Grunde eine anthropomorphbildhafte – wenn auch keine ursprüngliche – Bedeutung.

Zählen und Rechnen

„Zählen", so heißt es bei Hegel verächtlich, sei „schlechte Manier" (Hegel 1986, S. 110); womit er meint, daß durch das Zählen jegliche Bewegung und Beziehung der Dinge untereinander verloren geht und nur noch die „gänzlich ruhende, tote und gleichgültige Bestimmtheit" hervortritt, die die „vielförmige Wirklichkeit, Lebensart, Farbe usf." durch die allgemeine „unsinnliche" Zahl zunichte macht (Hegel 1981, S. 216 f.). Hegel kann das Zählen aber nur deswegen als das „Gedankenloseste" bezeichnen, weil er die Zahl lediglich ontologisch und damit die Beziehung des Menschen zur Zahl sowie den symbolischen Prozeß des Zählens nicht mitreflektiert.

Denselben „Fehler" – die Zahl als reine, abstrakte, quantitative Größe zu betrachten – finden wir bei Kant, der von der Zahl als „reines Schema der Größe" spricht (Kant 1981, A 142, S. 191). So bedenkt Kant hier die Zahl ebenfalls ontologisch als „Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung", die sich durch Homogenität, Sukzession und Einheit der Vielheit ausweist, ohne daß dabei in den Blick käme, wie sich der Mensch zu dieser jeweiligen Einheit in Beziehung setzt. Ein gutes Stück näher kommt Kant einer anthropologischen Betrachtungsweise der Zahl, wenn er alle Größenschätzung des Gegenstands als „zuletzt ästhetisch (d. i. subjektiv und nicht objektiv)" bestimmt (Kant 1981a, A 85, S. 173). Denn mit der Zahl und durch die Zahl gestaltet der Mensch seine Welt, sich selbst und seine Beziehung zu ihr.

Im Alter zwischen sechs und zwölf Monaten erwirbt der Säugling die Fähigkeit, Dinge und Lebewesen seiner Umwelt nach Art und Anzahl einzuschätzen und er entwickelt ein Zahlgefühl, d.h. die Fähigkeit zu bemerken, wenn ein Element einer Menge fehlt. In vielen Kulturen sogenannter „primitiver" Volksstämme finden sich noch Reste jener Zählkultur, die lediglich mit Eins, Zwei und Vie-

le als einzigen numerischen Größen auskommen, was in unserer Kultur der Entwicklungsstufe eines zwölf bis achtzehn Monate alten Kleinkindes entspricht, das die Mengen eher abschätzt und noch keinen Begriff eines abstrakten Zählens erkennen läßt; dieses lernt der Mensch erst mit drei bzw. vier Jahren. Ein rudimentärer Zahlensinn und eine begrenzte Zahlenwahrnehmung wird durch den Prozeß des Zählens zu einer abstrakten Zahlenvorstellung ausgebaut (Ifrah 1991, S. 23 f.; Crump 1992, Kap. 2). Die Zahl als Abstraktion, als Einheit ohne Inhalt, bei dem je ein Glied vorangeht und nachfolgt, beruht auf der natürlichen Fähigkeit des Menschen, zu zählen. Zählen ist eine ausschließlich menschliche Fähigkeit; schon Aristoteles spricht in seiner „Physik" davon, daß es die Zahl nicht ohne die zählende Seele gibt, und Augustinus vermutet den Ursprung der Zahl im Gedächtnis (Augustinus 1988, S. 260). Zählen hat drei psychische Voraussetzungen: Der Mensch „muß jedem Wesen und jedem Ding, das er vor sich hat, einen Rangplatz zuordnen können. – Er muß dabei jede neue Einheit auf die vorangegangenen zurückbeziehen können. – Er muß diese Folge gleichzeitig umsetzen können" (Ifrah 1992, S. 20 f., S. 38 f.). So betrachtet ist Zählen der Übergang qua Zuordnung oder Rangfolge von einer konkreten Menge zu einer abstrakten Zahl.

Schon seit der Antike, namentlich mit Pythagoras und Platon auf der einen, Aristoteles auf der anderen Seite, ist der Streit entbrannt, ob der „Mathematiker" nur das zählt und erforscht, was schon da ist (die Zahl als Ursprung, Wesen, Idee), oder ob die Zahl eine Konstruktion des Menschen darstellt; anders gefragt: Setzt Zählen schon die Zahl voraus, oder liegt (der Idee) der Zahl das Zählen qua Bezeichnung der Dinge durch Zahlwort und Ziffern zugrunde – oder aber: müssen wir nicht von einer Gleichursprünglichkeit von Zahl und Zählen ausgehen? Wir können hier von einer starken und einer schwachen anthropologischen These sprechen. Insofern wir mit Dedekind Zahlen als „Schöpfungen des menschlichen Geistes" ansehen, oder mit Aristoteles davon ausgehen, daß Zählen eine Abstraktionsleistung der Vorstellung des willkürlich Zählenden darstellt, gibt es die Zahlen nur vom Standpunkt des Menschen aus und nur durch diesen – die starke These; gehen wir mit Platon und vor allem mit Bolzano davon aus, daß es die Wahrheit der Zahlen auch unabhängig vom menschlichen Erkennen gibt (bei Bolzano gibt es sie auch unabhängig vom göttlichen Erkennen), so verbleibt dem Menschen nur noch die Erkennbarkeit der Zahl – die schwache These. Daneben existiert noch die formale Perpektive auf die Zahl, die Zahlen lediglich als aus Symbolen und Formeln resultierendes mathematisches Spiel versteht.

Sowohl der Zahl als Kardinalzahl als auch der Ordinalzahl liegt voraus die Zählbarkeit, d. h. die Unterscheidbarkeit der einzelnen Elemente, so daß sich Eines immer als Einheit identifizieren lassen muß, als Einssein (*en*) Platons, als *unum transcendentale* der scholastischen Metaphysik oder als *ens* der Monaden im Sinne von Leibniz. Das Eine, die Eins ist nach Hegel (1979, S. 232) die „sich *auf sich beziehende, umschließende, anderes ausschließende* Grenze." Die Eins ist die Ureinheit, die absolute, göttliche, transmundane „Un-Zahl", in der die Sehnsucht des Menschen nach dem Umfassenden, Einigenden, Beginnenden und Abschließenden zum Ausdruck kommt. Weil die Eins eben keine Vielheit ist, die sie selbst zur Einheit (Zahl) zusammenfaßt – und weil man darin das Wesen der Zahl zu verstehen glaubt – hat man die Eins nicht als Zahl, sondern als ihren Ursprung betrachtet: als *genetrix pluralitatis*, als *principium quantitatis* und als *radix univer-*

si et extra numerum. Die „Zahl" Eins erscheint nur deshalb als Zahl, weil sie als Einheit von der Vielheit her gedacht wird, sie ist die Zahl *post numeris*.

Zählen bedeutet die Zuordnung von Sprache und Schrift, von „Zahlwort und Ziffer" (Menninger), von Buchstabe, Geste und Körperteil zu einer Menge unterschiedlicher Elemente, wobei man davon ausgehen kann, daß die Zahlsprache der Zahlschrift, wie auch die Erfindung der Ziffern der Erfindung der Schrift, vorausging. Dem Zählen wird eine vorrangige Bedeutung für die Erkenntnis der Wirklichkeit zugesprochen, weil der Zahl eine Unvergänglichkeit und Zeitlosigkeit sowie eine ubiquitäre Operationalisierbarkeit inhärent zu sein scheint (Schäfer 1974). Das Zählen ist eine operative Verbindung von Denken und Handeln, die – ursprünglich – den Gegenständen Kerben in Holz und Knochen zuordnete; zählen heißt lateinisch *rationem putare*: „*Ratio* ist das Denken, das jeden Gegenstand mit einem Strich in Beziehung setzt, und *putare* die Hand, die den Strich in das Holz schneidet" (Gerschel, zit. n.: Ifrah 1991, S. 176). Die Zahl als Erkenntnisgegenstand wie Erkenntnismittel verweist auf ein Apriori und eine Apodiktizität, die sich auf die Idealität, Konstruktivität, Systematik und Progressivität der Zahlen zurückführen läßt. Mit Hilfe der idealen Zahl formalisiert, konstruiert, operationalisiert und versteht der Mensch seine Welt und durch das Zählen ist er im Laufe der Geschichte verschiedene Beziehungen zur Welt eingegangen, die sich an der Verschiedenheit der Bedeutung der Zahl, deren „universal symbolic use" (Crump), ablesen läßt.

Alles entspricht der Zahl und ohne die Zahl können wir nichts erkennen – so jedenfalls dachten die Pythagoreer, die die Welt durch die Einfachheit, Symmetrie und Vollkommenheit der Zahl zu erklären suchten. Die Zahl ist für sie das Wesen (*ousia*) und der Anfang (*arché*) aller Dinge. Im Unterschied zu der Zahlenmystik der Pythagoreer – aber auch der Naturvölker – sowie der mittelalterlichen Versenkungen in die Zahlenmagie von Chronogrammen, Isopsephien, esoterischen Zahlen– und Chiffriersystemen durch jüdische Rabbiner, Kabbalisten und Gnostiker, hat z.B. Archimedes ein „mathematischeres" Interesse: Er beabsichtigt durch seine „Sandrechnungen" zu zeigen, daß und wie sich gewöhnliche Zahlreihen prinzipiell ins Unendliche (infinitesimal) fortsetzen und wie dabei jede Zahl sprachlich ausgedrückt werden kann. Und wiederum einem anderen Interesse gelten die (buddhistisch) indischen „Zahlentürme", nämlich dem Versuch, die ungeheure Zahl der Zahlen sprachlich zu fassen, und durch übermenschliche Kunstfertigkeit in der Darstellung eines klaren Begriffes des Gezählten, das Unbestimmte, Unzählbare zu überwinden. Die Numerologie, die in den zahlenmystischen Grundlagen mittelalterlicher Bauten, in der Musik von J. S. Bach, die als „weitgehend musikalische Mathematik" beschrieben wurde, in literarischen Zahlenallegorien und in der Zahlensymbolik, etwa der Rosenkreuzer, zum Ausdruck kommt, scheint auf einer Zahlenmystik zu beruhen, die drei Grundsätzen folgt: „1. Die Zahl beeinflußt das Wesen der Dinge, die in ihr irgendwie angeordnet sind. 2. Die Zahl wird dadurch zum Mittler zwischen Göttlichem und Irdischem. 3. Wenn man also Operationen irgendwelcher Art mit Zahlen ausführt, so wirken diese Operationen auch auf die Dinge, die mit den entsprechenden Zahlen zusammenhängen" (Endres/Schimmel 1996, S. 30).

Mit Galilei und Kepler beginnt die wissenschaftliche Karriere der Zahl, die von nun an Denksicherheit durch Mathematisierung, sprich: Zergliederung, Subtraktion, Addition und Vollständigkeit versprach. Was man sucht ist gesichertes Wissen, *clara et distincta*. Die *Mathesis universalis* von Descartes und Leibniz cha-

rakterisiert sich durch strenge Logik, Systematik und Maß, fundiert in der Sprache der Axiomatik, Evidenz und Idealität. Die mathematische Sprache der Zahl, so glaubt man, kann als einziges wissenschaftliches Formprinzip jene Prinzipien der Klarheit, Eindeutigkeit, Richtigkeit und Kausalität garantieren, die man für die Suche nach Wahrheit benötigt. Noch im Mittelalter sprach man von Gott als dem „Rechenkünstler", der allein die Unendlichkeiten der Zahlen zu überblicken weiß und der zählt, weil die Zahl auf sein Denken zurückgeführt wird: die Zahl als Idee *in mente divina* (Leibniz). In der Renaissance führt der Versuch, die göttliche Zahl durch die humane Mathematik zu säkularisieren, zur Vergöttlichung der Zahl wie zum Verlust der anthropologischen Seinsgewißheit, hervorgerufen durch die Unzulänglichkeit der säkularen Rechenkünste. Das platonische Erbe der Ideenlehre, in der die theologische Auffassung der Zahl schon angelegt ist, insofern diese das reine Sein der Zahl mit dem Sein der unsterblichen Seele und dem göttlichen Sein in Verbindung gebracht hatte, so daß Zahlenerkenntnis eine Mimesis des Göttlichen praktizierte, schwindet angesichts der Nicht-Beherrschbarkeit der Zahlen. Der Mensch fühlt sich unsicher beim Anblick der von der „Metaphysik des Unendlichkleinen" (Martin) hervorgebrachten ungeheuren Zahlen und der *pluralité des mondes*, die kein Gott mehr für ihn ordnet und die der entfachte *rage du calcul* des Menschen nicht zu meistern weiß.

So kommt es im Ausgang des 17. Jahrhunderts zu einer Annäherung von Wissenschaft und Glauben in der *Physikotheologie* sowie in der von Reichmann parallel dazu verorteten *Mathematikotheologie*, bei Kircher, Derham, Weigel u.a.; Berechnungen von Sündenregistern und biblische Rechenaufgaben – zu finden etwa im „Biblischen Mathematicus" des Predigers Johann Jacob Schmidt: „Wie viel Seelen mit Jacob in Egypten gezogen?"; „Ob und wie der Sand auf Erden zu zählen?" – sind Ausdruck eines noch nicht geschwundenen Vertrauens in die Unfehlbarkeit der quantitativen Erfassung der Welt durch die Zahl, für deren Hintergrund der Descartes'sche quantitative Perfektionismus von Evidenz und Vollständigkeit beherrschend bleibt.

Erst der rationale Geist der Aufklärung, der sich als axiomatisch-deduktives quantitatives Denken charakterisieren läßt (Reichmann 1968), reduziert letztlich alle Phänomene auf die Essenz der Zahl, so daß es zu einer Akzentverlagerung vom Vollkommenen zum Vollständigen (Wissen; Enzyklopädie) kommt. Die reine Summierbarkeit der Eins findet sich infolgedessen nicht nur in theologischen, sondern seit der Aufklärung immer wieder auch in der Mathematisierung von *sozialen* und *ethischen* Verhältnissen – wie im Utilitarismus, in den Listen der Lust eines de Sade und in der „Quantenmechanik" des Unglücks bei Schopenhauer. Der Interpretation der Aristotelischen „Goldenen Regel" des Mittelwegs und des Maßhaltens als Messen, Abwägen und Berechnen (anti)moralischer Verhaltensweisen liegt in ihrer Einheit ein Kalkül zugrunde, das das Glück nach Extension, Intension und Protention – wie bei Mendelssohn – zu vermessen und nach Maßgabe von Benthams „happiness of the greatest number" zu maximieren vermag. Auch die *Ästhetik* gerät infolge der Überlegungen von Wolff und seinen Anhängern sowie von Baumgarten in Abhängigkeit von der Zahl, denn als Wissenschaft vom Schönen muß sie ebensosehr auf die (neue) Gesetzlichkeit von Maß, Proportion, Harmonie und Symmetrie setzen wie Theologie und Ethik. Doch läßt das quantifizierende Denken dem Genie keinen Raum, setzt es doch die Idealität von Evidenz, Regelhaftigkeit und summarischer Vollkommenheit absolut und kann es so die einzigartigen, subjektiven Werke lediglich als Irrtum und Verfeh-

lung, als „außer-ordentlich", begreifen. Die qualitative, differenzierende Werthierarchie entfällt zugunsten des quantitativen, wertfreien und sensualistischen *Pleasure*-Kriteriums (Bentham).

In der Moderne steht die Zahl für die Beherrschbarkeit der Welt (Betz 1989, S. 16). Die Zahl wird zum Beweis und zur Wahrheit; „European mathematics is mathematics, all other mathematics is anthropology" (Crump 1992, S. 47; Scriba 1968). Weil alles „auf mathematischem Wege" geschieht, wie Descartes glaubte, lassen sich die Daseinsprobleme mathematisch lösen und „Denken" läßt sich mit Hobbes schlicht als „Rechnen" identifizieren. Der neuzeitliche Versuch, Wissenschaft *ordre geometrico* zu betreiben, führt dabei zu einer metaphysischen Metaphysik bei Leibniz und zum Postulat von Novalis, daß alle Wissenschaften Mathematik werden sollen, bzw. zum Satz von Kant, daß in jeder Naturlehre nur soviel Wissenschaft sei, als Mathematik darin anzutreffen ist. Noch in der Gentechnologie und Biophysik scheint die idealistische Idee, das Wesen des Menschen mathematisch, d.h. hier mittels einer zahlenmäßig vollständigen genetischen Liste erfassen zu können, durch – ein Erbe, das die moderne Genetik mit der Anthropometrie eines Lavater und der Physiognomik eines Carus teilt (Fischer/Stumpp 1989). Hier wie dort handelt es sich um den Versuch der Geometrisierung des Individuums als konstruktive Wissenschaft des toten Körpers.

Die mathematische Grundlagenkrise der Zahl im 20. Jahrhundert – zu finden vor allem in Gödels Unvollständigkeitstheoremen – zeigt, daß jedes formal widerspruchfreie mathematische System, das stark genug ist, die eigene Zahlentheorie zu umfassen und zu begründen, immer noch ergänzt werden kann durch Sätze, die dieses System nicht enthält. D.h. die Idealität der Zahlen korrespondiert nicht nur nicht mit der Realität, sondern auch nicht mit der intendierten Idealität (Hofstadter 1985, S. 62). An dieser Stelle ist an Einsteins Paradox zu erinnern: „So weit sich die Gesetze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht gewiß, soweit sie gewiß sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit." Und soweit sie gewiß sind, können sie immer noch um einige Gewißheiten ergänzt werden.

Die Welt als Zahl – die Zahl als Welt

Indem der Mensch zählt, versteht er und erschafft er eine Welt, die als Welt der Zahlen in unterschiedlichen Kulturen unterschiedliche Verwendung und unterschiedliche Interpretationen erfährt. Die Zahlen entfalten in Sprache, Kosmologie, Religion, aber auch in Erziehung, Sport, Musik und Tanz, etc. eine Eigendynamik, die den Willen und die Vorstellungen der Menschen zu kontrollieren und zu beherrschen scheint. In den Versuchen, durch die Zahl die Offenbarung des Absoluten zu erfassen, kann man implizit auch den Versuch lesen zu bestimmen, was der Mensch aus sich macht, machen kann und machen soll (Kant).

Dabei sind es vor allem die ersten Zahlen, die zu allen Zeiten – und fast in allen uns bekannten Kulturen – eine große Rolle gespielt haben, also die Eins, die Zwei, die Drei und die Vier. Selbst die Zehn, auf die sich ja unser gesamtes Dezimalsystem stützt, ergibt sich aus der Addition der ersten vier Zahlen – was zu ihrer Hochschätzung schon bei den Pythagoreern führte, die an die Vollkommenheit der Zehn glaubten, die nach ihrer Ansicht die „gesamte Natur der Zahlen" und der „bewegten Himmelskörper" umfasse (Aristoteles, Metaphysik, 986a).

Menninger (1957, S. 33) führt die Tatsache der Bedeutsamkeit der vier ersten Zahlen zurück auf zwei anthropologische Gründe: zum einen darauf, daß es die frühesten Zahlwörter sind, die sich dem Menschen zuerst einprägten, und zum anderen darauf, daß die Überschaubarkeit einer größeren Menge nicht gegeben ist. Bei Ifrah (1992, S. 25) heißt es dazu lapidar: „*Die Fähigkeit des Menschen zur unmittelbaren Wahrnehmung der Zahlen geht nicht über die Zahl Vier hinaus.*"

Es läßt sich schwer bestimmen, so Otto Betz, ob die Zahl ihr Entstehen einem alltagspraktischen Bedürfnis, etwa der Erfassung von Herden, Einwohnern oder Ernten verdankt oder ob sie eher einen religiösen Grund hat, insofern die Priester die rechte Zeit für Opferfeiern und Festriten durch die Zahl festzuhalten versuchten. „Die zum Verkauf bestimmten Waren wurden gezählt, gemessen und gewogen, und die Pyramiden mußten in ihrem Volumen berechnet werden, die Wohnhäuser, Straßen und Plätze mußten rechnerisch bestimmt werden, aber auch die Tempel, Festorte und Prozessionsstraßen" (Betz 1989, S. 8 f.). Die Zahl erscheint *ab ovo* als Vereinigung von *Profanität* und *Sakralität* und diese „mathematische" Verbindung, aus der die Zahl ihr machtvolles Eigenleben gewinnt, zieht sich durch die menschliche Deutung der Welt: durch Sprache, Mythen, Phantasien, durch Wissenschaft und Philosophie – wie durch eine kurze Darstellung der „ersten" Zahlen im folgenden gezeigt werden soll. (Hinweise zur Zahlenysmbolik von Null bis Unendlich bei: Betz 1989; Endres/Schimmel 1996.)

In der Antike steht die Zahl *Zehn* im Vordergrund bei den Pythagoreern und bei Platon. Pythagoras und seine Schüler – wie auch schon die Baylonier und Assyrer – bauten ihr Deutungssystem der Welt auf ein harmonisches Zahlenverständnis, in der die Dinge und ihre Verhältnisse in ihrem Grunde auf der Zahl basieren, so daß sich die Welt und die Dinge untereinander sinnvoll ordnen, mithin musikalisch und harmonisch erfassen lassen (Bindel 1962). So meint Philolaos: „Man muß die Leistungen und das Wesen der Zahl nach der Kraft bemessen, die in der Zehnzahl liegt. Denn groß und vollkommen vollendet und alles bewirkend und göttlichen und himmlischen sowie menschlichen Lebens Anfang sowie Anteil nehmende Führerin ist die Kraft der Zahl und der Zehn. Denn ohne diese (Kraft) ist alles unbegrenzt und undeutlich und unklar" (zit. n.: Mansfeld 1986, S. 145 ff.). Auch die jüdische Kabbala, die, vom Ureinen der Welt (*Ensoph*) ausgehend, eine Zehnteilung von Formen (*Sephirot*) kennt, die der Mensch als *Adam Kadmon* (erster Mensch) wieder in sich vereinigen soll, stellt – ebenso wie die christlichen Zehn Gebote – die Zehn in den Mittelpunkt. In den frühen Kulturen sowie bei manchen Naturvölkern verschmilzt die Zahl mit dem Gegenstand, die Zahl ist Eigenschaft des Gegenstandes (*bola* steht bei den Fidschi-Indianern für „10 Kähne") und führt ein für sich bestehendes Dasein. In der Identifizierung des Wesens mit dem Einen (des Gegenstandes) betrachten die Pythagoreer die Zahl als Substanz und ontologische Bestimmung, die der Spaltung von Form, Materie und Eigenschaften vorgängig ist: *arithmós arché pántos* (Aristoteles, Metaphysik, 1028a 4); für sie ist sie nicht, wie Aristoteles, Euklid und Archimedes später behaupten werden, ein abstraktes, konstruiertes Gebilde, das der Mensch von den Dingen durch Idealisierung gewinnt, sondern die Zahl bezeichnet die Sache selbst. Die Pythagoreer lehrten das „Ansichsein der Zahl" (Martin 1957, S. 16): „all numbers are things" (Crump 1992, S. 83).

Dagegen erfassen wir den Singular „der" (eine) Mensch heute als eine Abstraktion, gibt es „den" Menschen doch nur als Zwei: als Mann und Frau. In der Zwei – als der Zwei der Spaltung, der Entfaltung, des Paares (Betz) – kommen

sowohl Ängste als auch Wünsche des Menschen zum Ausdruck. Die Zwei ist Sinnbild für Differenzierung, Spannung, Ambivalenz, Dualismus, Zweifel, Zwitter, Weigerung und Zuversicht. Andererseits muß sich das Eine entfalten, um produktiv werden zu können: in der Zuwendung des Einen zum Anderen im Paar und Duett, als Geschwister und Zwilling, als Spiegelbild, aber auch im Erschrekken vor seinem Doppelgänger. Die Zwei findet man etymologisch im Zwischen, Zwielicht, Zwicken, im Zweig und im Zweck, im Duell (*bellum*), in der Migräne, der Disziplin, im Direktor, Diplomat, Dialog, Dialekt und im *dia-bolos*, dem Teufel. In der platonischen Philosophie der Idealzahlenlehre zeigt sich durch die Zwei die ganze arithmetische Problematik in der „logischen" Frage, wie Eins Vieles, bzw. Zwei Eines sein kann. Durch die Zwei bindet Platon die intelligible Welt der Ideen und Zahlen mit der Struktur des menschlichen Erkennens zusammen zu einer Ordnung der Entsprechung, ist doch der eigentliche Sinn der platonischen Dialektik das Feststellen des Unbestimmten durch die Zahl. Die Zwei ist das Prinzip aller Unterscheidung und aller Unterschiedenheit, „sie macht die Bestimmtheit des Seins mit aus" und zeigt zugleich „die Bedingtheit aller menschlichen Erkenntnis und rechtfertigt, daß deren höchste Möglichkeit *philosophia* bleibt und nicht *sophia* genannt werden kann" (Gadamer 1968, S. 30).

Der Gedanke der *Trinität* spielt neben den Triaden in der Kosmologie (Unterwelt-Welt-Himmel) vor allem in den verschiedenen Religionen eine große Rolle, so im Hinduismus, in der ägyptischen Religion, in der antiken Götterlehre – in der immer wieder von drei Göttinnen die Rede ist – und in der für die europäische Geistesgeschichte bedeutsamen Weise der Lehre des Christentums als Trinität von Vater, Sohn und heiligem Geist und in der Moral des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Drei Weltalter im Sinne seines „Tritheismus" finden wir bei Joachim von Fiore: das Reich des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. In Analogie zum Makroskosmos von Himmel, Erde und Unterwelt hat man den Mikrokosmos Mensch als Trias von Vernunft, Wille und Affekten zu deuten versucht und als Lebensphasen des Menschen erscheinen immer wieder: Kindheit - Erwachsener - (Greisen)Alter oder auch: Geburt - Dasein - Vergehen/Tod, die signifikant mit den drei großen Riten der evangelischen und katholischen Kirche, mit Taufe, Trauung und Bestattung korrespondieren (Lenzen 1985, S. 41 f.). In der Pädagogik – in der die Zahl z. B. in Form der Zensur eine enorme Bedeutung hat – hat die Trinität immer wieder eine entscheidende Rolle für Theorie und Praxis gespielt, als Anthropologie von Kopf, Herz und Hand bei Pestalozzi, als Anthropologie des Seienden, Wissenden und Wollenden bei Augustinus, in den humanen Modi der Vollkommenheit, von denen Thomas von Aquin spricht: natürliche, logische, zeitliche – oder insgesamt als geometrisches Bild der Vollkommenheit von Anfang, pädagogischer Vervollkommnung und Vollendung (Oelkers 1990). Die Drei kennzeichnet die Welt, das Jenseits, das *Trans* (vgl. die Sprachähnlichkeit von lat. *tres* und *trans*, *transir*, „sterben"), das ganz Andere, die neue Qualität (Trivialität, Tribünde, Tribut, Testament, lat. *testis*, „zu dritt stehen"), die sich auch in der psychoanalytischen Konstellation der „Triangulierung" wiederfindet (Riess 1973).

Wir finden vier antike Kardinaltugenden, nämlich Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit; vier Temperamente: Sanguiniker, Choleriker, Phlegmatiker und Melancholiker; vier Bewußtseinsformen bei C. G. Jung: Denken, Fühlen, Empfindung und Intuition. Die antiken, mittelalterlichen und modernen Kosmologien gehen von vier Elementen aus: Mineralisches, Pflanzliches,

Tierisches und Menschliches. Die Vier erscheint als Inbegriff der Ganzheit und Ordnung als Quadrat, Kreuz, heiliges Viereck, Mandala, Spielfeld, (römische) Stadt (*Roma quadrata*) und *Quartier* (Stadtviertel), als Einteilung der mittelalterlichen Fakultäten (Theologie, Medizin, Jura, Philosophie), als Zahl der Todesflüsse in der griechischen und Zahl der Paradiesflüsse in der christlichen Mythologie. Wir kennen vier Jahreszeiten, vier Winde, vier Himmelsrichtungen und vier räumliche Strukturen (Höhe, Tiefe, Länge, Breite). Auch die Humoral-Medizin (lat. *humor* bedeutet Flüssigkeit oder Saft) verwendet das Viererschema: Als Körpersäfte gibt es Blut, gelbe Galle, schwarze Galle, Schleim, und die dazugehörenden Eigenschaften sind: warm und feucht, warm und trocken, kalt und trocken, kalt und feucht – die wiederum mit den oben genannten Temperamenten in Einklang gebracht werden.

Mit der *Astrologie* hat der Mensch ein Zahlensystem entwickelt, mit dem er sich selbst, seine Zukunft und sein Schicksal, wenn auch nicht umfassend, so doch annähernd zu bestimmen versucht hat. Für die anthropologische Betrachtung ist vor allem die Charakterisierung der zwölf „Häuser" – Symbole der Lebensbereiche – von Bedeutung, bestimmt sich doch die „Realität" des Menschen vor allem durch die Konstellation bestimmter Planeten im jeweiligen Haus. Das erste Haus umfaßt die Grundgestimmtheit des Menschen, seine physische und psychische Konstitution; das zweite Haus betrifft die Fähigkeiten und Möglichkeiten eines jeden, das dritte Haus seine soziale Kompetenz und das vierte bestimmt sein Verhältnis zur Tradition und zu den Generationen. Das fünfte Haus kennzeichnet den (pädagogischen) Eros, das Spiel und die kreative Freude, während das sechste Haus Gesundheit und Krankheit beinhaltet. Im siebten Haus wird die Spannung von Ich und Welt Thema, im achten die Einstellung zum Tod, zum Verlust und zur Sehnsucht. Das neunte Haus steht für Religion, Ethik und den Sinn des Daseins, das zehnte für das Berufsleben und das elfte für die Freundschaft. Das zwölfte Haus schließlich kann man als Feld der Einsamkeit, der Trennung und des Verlusts betrachten. Insgesamt umfassen diese Häuser oder Lebensbereiche das Dasein des Menschen und stellen die Frage nach dem Lebensentwurf des Einzelnen ebenso wie die Frage nach einem sinnvollen, gelungenen, glücklichen Leben. Interessant erscheint, daß in der Zahlensymbolik die Zahl Sechs oft als die Zahl des Menschen verstanden wird (Betz 1989, S. 165), so etwa in den sechs Phasen des menschlichen Lebens: *infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, virilitas, senectus*. Die Zahl (der) Zwölf (Häuser) läßt sich mithin als vollständige, umfassende, aber auch für den Menschen unerreichbare interpretieren.

Die Zahl Zwölf taucht in der Astrologie noch einmal in den zwölf Tierkreiszeichen auf, die – erstaunlich genug – die antike Kosmologie der Elemente von Feuer, Wasser, Erde und Luft widerspiegeln. Denn hier finden wir drei feurige Zeichen: Widder, Löwe, Schütze; drei wässrige Zeichen: Krebs, Skorpion, Fisch; drei irdische Zeichen: Stier, Jungfrau, Steinbock und drei luftige Zeichen: Zwilling, Waage, Wassermann.

Der Mensch als Rechentafel

Der Mensch hat im Laufe der Evolution verschiedene Hilfsmittel zum Zählen und Rechnen benutzt, vom Zählen durch Einkerbungen in Holz oder Knochen, die bis zum Spätpaläolithikum nachweisbar sind, über Kieselsteine (lat. *calculus*,

Kalkül), Schnüre, *Abaki*, Kugelrechenbretter bis hin zum Taschenrechner. Anthropologisch bedeutsam erscheint der Sachverhalt, daß der Mensch eine körperbezogene Arithmetik entwickelt hat, wobei vor allem der Hand die Rolle einer Rechenmaschine zukommt.

Die Methode, den menschlichen Körper zum Zählen zu gebrauchen, indem man eine konventionelle Reihenfolge der Zuordnung von Körperteilen und Zahlen vornimmt, finden wir noch zu Beginn dieses Jahrhunderts bei den Papua und Lengua in Neuguinea, den Buschmännern in Südafrika und bei Eingeborenen Ozeaniens und Amerikas. So versucht man – hier ein Papuastamm – mit Hilfe von „Körperzahlen", als Zuordnung von Dingen zu Teilen seines Körpers, die Welt zu ordnen: Z. B. 9 bedeutet rechtes Ohr, 22 linker kleiner Finger, 41 linker kleiner Zeh. Dabei spielen immer wieder die Zehen, vor allem aber die Hände eine entscheidende Rolle. Nicht nur lernen Kinder Zählen wohl auch heute noch durch Abzählen der Finger, sondern der Übergang von der bloßen Zuordnung von Körperteil und Anzahl von Dingen hin zum gegliederten Zählen durch Hände und Füße, die ja von sich aus eine natürliche Einheit – als 5, 10, 20 – bilden, bedingen einen bedeutsamen Fortschritt durch den geregelten Fortgang der Zahlreihe. Für das reine Zählen sind die natürlichen Einschnitte 5, 10 und 20 bindend, wobei 20 in der Sprache der Naturvölker gleichbedeutend ist mit „Mensch", ein anthropomorphes Modell der 20, das wir in Afrika, Grönland, Ostasien und in Mittelamerika finden können. Im jüdisch-christlichen Kulturraum finden wir primär die anthropomorphen Spuren der Zehn, so im hebräischen Alphabet, in dem *Jod*, der zehnte Buchstabe, gleichbedeutend ist mit „Hand", wie auch in der jüdischen Lehre der Mysterien, der zehn Sephirot oder den christlichen „Zehn Geboten".

Die Hände, aber auch Augen, Beine, Brüste, Arme, bilden ein Paar, das als solches übertragen wird auf das Gespann, das Duett und die Eltern; im Chinesischen ist das Schriftzeichen für das allgemeine Paar das Bild von zwei Händen. Der Mensch mißt und berechnet die Welt buchstäblich mit Hand und Fuß: mit Handbreite, Elle, Fußlänge, Finger-, Daumen-, Haaresbreite, Schritt, mit der „vollen Hand" (gr. *drachmé*, „Handvoll") und dem Klafter (engl. *fathom*, von sächs. *fathmos*, „beide ausgestreckte Arme"). Vermutlich läßt sich sogar die Zehn: idg. *dekm(t)*, das ahd. *ze-han* als „Zwei-Hand" verstehen; das got. *fimf* hängt wahrscheinlich mit got. *figgrs*, „Finger" zusammen und in der ägyptischen „Fünf" finden wir die „Hand" wieder (Menninger 1957, S. 142, S. 160). Der Mensch benutzt zum Zählen und Rechnen, so scheint es, vor allem sich selbst! Die Zahl, so heißt es bei Hugo Kükelhaus (1963, S. 58), sei die „Urgebärde" des Menschen, sein Leib eine „Urzahl". Selbst die Zahlworte gehen also vermutlich zurück auf die körperbezogene Zeichensprache. Die Zahlwörter lösen sich im Laufe der Geschichte allmählich von den entsprechenden Körperteilen, um dann zur abstrakten Zahl zu werden, die sich dann wiederum sprachlich deutlich vom ursprünglichen Gegenstand lösen muß, um etwaige Mißverständnisse zu vermeiden (Ifrah 1991, S. 40 ff.).

Läßt sich das Vigesimalsystem anthropologisch als Grundrecheneinheit „Mensch" fassen, so scheint das Quinärsystem des Zählens und Rechnens (zu finden in Indien, im präkolumbianischen Amerika der Azteken, bei den Altsumerern in Südmesopotanien) und sogar das Duodezimalsystem auf der Basis der Hand zu ruhen: Eine Hand ergibt jeweils 12, indem der Daumen die jeweils drei Glieder der anderen Finger zählt, was sich zum Sexagesimalsystem erweitern

läßt, denn in diesem erscheint die Kombination der „natürlichen" Basis Zwölf mit der „handlichen" Basis Fünf zu einem Sechzigersystem – in dem wir immer noch unsere Zeit-, Bogen- und Winkelmaße messen. Auch dieses System läßt sich noch maximieren durch Hinzunahme der Daumen – dann hat man 28 Einheiten pro Hände, und durch die Handballen – so kommt man auf 30 und mit den Fingernägeln auf 40. Die anthropomorphe Deutung der Zahlensysteme geht aber noch weiter, wenn man hinzufügt, daß die romanischen Völker und auch Taubstumme ein Zählverfahren entwickelt haben, das es erlaubt, die Zahlen von 1–9.999 durch die Hände darzustellen und daß die Chinesen eine Handzählung kennen, die bis zu 100.000 führt. In summa: Hände können zählen, rechnen, spielen, feilschen, sie sind die Universalsprache der Zahl, *das* Sinnbild des Zählens.

Die Zahl hat für das *Selbstverständnis* des Menschen schon immer eine enorme Bedeutung gehabt: Man hat sich den Menschen als Einheit, Eines und Ganzes oder in zwei Teile zerfallend: in Menschliches und Göttliches, in Herz und Verstand, in Trieb und Vernunft, in Wille und Vorstellung, in Ich-Sein und Ich-Haben etc. vorgestellt. Man sprach z. B. mit Platon und Nohl von einer triadischen Dynamik oder Schichtung von „Schlangenartigem", „Löwenartigem" und „Vernünftigem", sprich: von Trieb, Wille und Vernunft, oder mit Kant von der Dreiteilung des wissenden, handelnden, urteilenden/hoffenden Menschen. Die jüdische Kabbala kennt ebenfalls eine anthropomorphe Triade, indem sie den Menschen an der Welt der Formen (*Beriah*), der Engel (*Jezira*) und an der Materie (*Asijjah*) – mit Geist, Seele und Vitalität allen drei Reichen angehören läßt. Man kann mit Galen den Menschen „quartieren" und von seinen vier humanen Temperamenten sprechen: dem sanguinischen, phlegmatischen, cholerischen und melancholischen – je nach (An)Zahl und Qualität der verschiedenen Elemente bestimmt sich der Mensch, die Welt, das Menschliche und die Beziehung des Menschen zur Welt jeweils neu und anders. Wobei auch hier zu beobachten ist, daß vor allem die Zahlen Eins, Zwei, Drei und Vier für das historische Selbstverständnis des Menschen von entscheidender Bedeutung gewesen sind: verschiedene Zahlenverhältnisse – verschiedene Menschenbilder.

Was aber ist der „eine" Mensch? Die Eins, so hieß es, sei die Grenze und der Ursprung der Zahlen und drücke die Sehnsucht des Menschen nach dem Absoluten aus – eine Sehnsucht, die sich auch auf ihn selbst bezieht. „Der Mensch nämlich, insofern er Mensch ist, ist Eines und unzerlegbar" (Aristoteles, Metaphysik, 1078a). Wodurch wird aber der Mensch zu „einem", „was ist es nun also, das den Menschen als *einen* bewirkt und wodurch ist er Eines ...?" Das Eine des Menschen verweist auf eine humane Einheit von Akt und Potenz, die zwar unterschiedlich habitualisiert sein kann, aber als Einheit bestehen bleibt: „All das aber, das über keinen Stoff verfügt, ist einfach ein Eines" (Aristoteles, Metaphysik, 1045a 13 f., 1045b 25). Die Einheit des Menschen ist (s)eine konstruktive Abstraktion. Das Eine, die Eins, ist das Zusammenhängende, Ganze, Einzelne und – als Repräsentant des Umfassenden – das Allgemeine; das Eine ist Maß für alle, wird doch „jede Zahl durch das Eine erkannt" (Aristoteles, Metaphysik, 1052a, 1052b 23). Eine Anthropologie der Zahl scheint so zweierlei nahezulegen: Ist der „mathematische Mensch" (Musil) als *definiendum* zugleich *definiens*, so zeigt eine Anthropologie der Zahl immer auch die Unmöglichkeit der Definition des einen, einzigen Menschlichen, benötigt doch das Eine (die Eins) immer die Vielen (anderen Zahlen) wie *vice versa*. Eine Anthropologie der Zahl zeigt aber

auch die Zahl als „a sort of Trojan horse" (Crump), die Erfindung und Faszination der Zahlen für den Menschen.

Literatur

ARISTOTELES: Metaphysik. Schriften zur ersten Philosophie, übers. u. hg. v. F. J. Schwarz, Stuttgart 1981. AUGUSTINUS, A.: Die Bekenntnisse, 5. Aufl., München 1988. BETZ, O.: Das Geheimnis der Zahlen, Stuttgart 1989. BINDER, E.: Pythagoras, Stuttgart 1962. CRUMP, Th.: The Anthropology of Numbers, Cambridge 1992. ENDRES, F. C./SCHIMMEL, A.: Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich, 9. Aufl., München 1996. FISCHER, R./STUMPP, G.: Das konstruierte Individuum. Zur Physiognomik Johann Kaspar Lavaters und Carl Gustav Carus'. In: Kamper, D./Wulf, Ch.: Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte, Berlin 1989, S. 123-143. GADAMER, H. G.: Platons ungeschriebene Dialektik. In: Gadamer, H. G./Schadewaldt, W. (Hg.): Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie, Heidelberg 1968, S. 9-30. HEGEL, G. W. F.: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5: Wissenschaft der Logik I, Frankfurt/M. 1979. HEGEL, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1981. HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke 18, Frankfurt/M. 1986. HOFSTADTER, D. R.: Gödel, Escher, Bach. Ein endlos geflochtenes Band, 5. Aufl., Stuttgart 1985. IFRAH, G.: Universalgeschichte der Zahlen, 2. Aufl., Frankfurt/M./New York 1991. IFRAH, G.: Die Zahlen. Die Geschichte einer großen Erfindung, Frankfurt/M./New York 1992. KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe, Bd. III, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1981. KANT, I.: Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe, Bd. X, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1981a. KÜKELHAUS, H.: Urzahl und Gebärde. Grundzüge eines kommenden Massbewusstseins, Darmstadt 1963. LENZEN, D.: Mythologie der Kindheit. Die Verewigung des Kindlichen in der Erwachsenenkultur. Versteckte Bilder und vergessene Geschichten, Reinbek 1985. MANSFELD, J. (Hg.): Die Vorsokratiker I. Milesier. Pythagoreer. Xenophanes. Heraklit. Parmenides, Gr./Dt., Stuttgart 1986. MARTIN, G.: Klassische Ontologie der Zahl, Köln 1956. MENNINGER, K.: Zahlwort und Ziffer. Eine Kulturgeschichte der Zahl, Bd I: Zählreihe und Zahlsprache, Göttingen 1957. MUSIL, R.: Der mathematische Mensch. In: Musil, R.: Gesammelte Werke 8, Essays und Reden, hg. v. A. Frisé, Reinbek 1978, S. 1004-1008. OELKERS, J.: *Vollendung*. Theologische Spuren im pädagogischen Denken. In: Luhmann, N./Schorr, K. E. (Hg.): Zwischen Anfang und Ende. Fragen an die Pädagogik, Frankfurt/M. 1990, S. 24-72. REICHMANN, E.: Die Herrschaft der Zahl. Quantitatives Denken in der deutschen Aufklärung, Stuttgart 1968. RIESS, A. (Hg.): Psychologie der Zahl, München 1973. SCHÄFER, L.: Zahl. In: Baumgartner, H. M./Wild, Ch. (Hg.): Handbuch Philosophischer Grundbegriffe, Bd. III, München 1974, Sp. 1775-1787. SCRIBA, Ch. J.: The concept of number, Hamburg 1968. THOMAS VON AQUINO: Summe der Theologie, Zweiter Band: Die sittliche Weltordnung, hg. v. J. Bernhart, 3. verb. Aufl., Stuttgart 1985.

Stephan Sting

Schrift

Schrift stellt eine graphische Symbolisierung von Wahrnehmungen, Vorstellungen und Wissen dar. Sie materialisiert diese in unterschiedlichen Medien wie Grabsteinen, Tafeln, Büchern, Plakaten oder Bildschirmen, die mit Hilfe des Gesichtssinns wahrnehmbar sind. Auf diese Weise bringt Schrift Projektionsflächen für Bezeichnungen, Gedanken und Vorstellungen hervor, die per Entzifferungs- und Interpretationsverfahren entschlüsselt oder wiedererkannt werden können.

Der Schriftgebrauch ist eine spezifisch menschliche Eigenschaft. In der Tierwelt findet sich zwar Sprachartiges, materielle Symbolisierungen sind jedoch unbekannt. Leroi-Gourhan bezeichnet die Fixierung des Denkens in materiellen Symbolen als eine Fähigkeit, „die mit dem homo sapiens in der Entwicklung der Anthropinen auftaucht". Er leitet Schrift von einem „*vieldimensionalen Graphismus*" ab, der zunächst auch bildliche Darstellungen umfaßt. Dieser Graphismus ist ursprünglich nicht abbildend, sondern abstrakt: Er besteht aus rhythmischen Kerben, Linien und Mustern und leistet eine Koordination der Gesten, die die parallel sich ausbildende Koordination der Töne in der Sprachentstehung begleitet (Leroi-Gourhan 1988, S. 237-247). In diesem Sinne verweist Derrida auf eine „Ur-Schrift" als Fixierung einer kollektiven „Artikulation", die dauerhafte Zeichenrelationen, Symbolbeziehungen und Sinnzusammenhänge hervorbringt und am Anfang jeder Gesellschaftsbildung steht (Derrida 1990, S. 105).

Im allgemeinen wird erst dann von Schrift gesprochen, wenn ein sozial verbindliches und einigermaßen stabil geordnetes Ensemble von Symbolisierungen und Zeichenrelationen vorliegt (Ong 1987; Goody/Watt 1986; Havelock 1990). Derartige Schriftsysteme finden sich in unterschiedlicher Form in vielen menschlichen Kulturen (z. B. als ägyptische Hieroglyphenschrift, semitisch-griechische Alphabetschrift, chinesische Schrift, japanische Silbenschrift – einen Überblick liefert Haarmann 1990). Sie stellen zwar keine anthropologische Konstante dar; denn „homo sapiens ... ist per definitionem kein Schreiber oder Leser" (Havelock 1990, S. 46), und zahlreiche Gesellschaften verfügen über kein Schriftsystem. Aber sie werden überall dort entwickelt oder adaptiert, wo „Verkehrsformen von größerer Komplexität, d. h. komplizierte Formen des Warenaustauschs und die Notwendigkeit der Überbrückung zeitlicher und räumlicher Distanzen entstehen" (Coulmas 1981, S. 12). In historisch-anthropologischer Perspektive scheint Schrift also ein wesentliches Merkmal entwickelter Kulturen und Gesellschaften zu sein.

Beziehungen der Schrift zu Bild und Sprache

Schrift entwickelt sich als eine spezifische Kommunikations- und Tradierungsweise neben anderen wie dem Bild und der Sprache, zu denen sie historisch und kul-

turell variable Wechselbeziehungen unterhält. Die Entstehung von Wissenschaft setzt schriftliche Aufzeichnungen voraus; zugleich wird die Schrifttradition – genauso wie die Sprachgemeinschaft – zum Symbol einer Kultur, zum Mittel der Identifikation und Unterscheidung von anderen Kulturen.

Schrift und Bild weisen vielfältige Gemeinsamkeiten auf. Beides sind visuell-graphische Verfahren, die ähnliche Wahrnehmungsleistungen beanspruchen. Leroi-Gourhan sieht beide aus einem Graphismus hervorgehen, der sich im Verlauf der Menschheitsentwicklung in die zwei Pole der realistischen, abbildlichen Darstellung und der ideogrammatischen, schriftlichen Aufzeichnung aufspaltet (Leroi-Gourhan 1988, S. 242 f., S. 262). Coulmas weist auf die Verwandtschaft von Schreiben und Malen hin. Er untersucht im Verhältnis von nichtgegenständlicher, skripturaler Kunst und Kalligraphie die Verschiedenheiten von Bild und Schrift: Während das Bild einmalig ist und jede Veränderung der Form das ganze Werk verändert, da es auf nichts außerhalb des Bildes Repräsentiertes verweist, ist Schrift durch Wiederholung auch bei Veränderung der Form geprägt, indem sie immer auf einen repräsentierten Inhalt jenseits der Form verweist.

Eine wesentliche Eigenschaft von Geschriebenem ist deshalb die „Lesbarkeit". Lesbar wird Schrift wiederum durch Entzifferungsverfahren, die von der gesprochenen Sprache abhängig sind (Coulmas 1981, S. 127-135). Problematisch ist diese Differenzierung, wenn es um gegenständliche Abbildungen geht, die sehr wohl auf ein außerhalb des Bildes Liegendes verweisen und eine Art von „Lektüre" erlauben. Der Unterschied ist dann nur noch graduell: Das Bild bringt das Repräsentierte in ästhetischen Formen zur Darstellung, die Schrift in funktionalen Zeichen. Die Schriftzeichen sind zwar ebenfalls ästhetisch geformt, doch bleibt die Zurückführung des Zeichens auf das Bezeichnete an ein kulturell verbindliches Zeichenrepertoire gebunden und soll tendenziell von der Zeichenform zugunsten des Repräsentierten absehen. Dies führt zu einer „Automatisierung" des Schriftgebrauchs, die den Eigenwert und die Eigenbedeutung der Schriftzeichen ausblendet (Havelock 1990, S. 72 f.). Das ästhetische Bild enthält ebenfalls einen unterschiedlich stark akzentuierten Zeichencharakter, der die Zurückführung der Bildform auf die repräsentierte Form mit lektüreartigen Verfahren verbindet. Allerdings existiert dafür kein in gleicher Weise verbindliches Formen- oder Zeichenrepertoire, das unabhängig von der ästhetischen Formung funktionale Zeichenrelationen ermöglicht.

„Lesbarkeit" kann insgesamt für verschiedene visuell wahrnehmbare Erscheinungen vermutet werden. Blumenberg beschreibt, wie die Sinnansprüche, die an die Wahrnehmung von Schrift gestellt werden, unter dem Postulat der „Lesbarkeit" auf die außerschriftliche Erscheinungswelt übertragen werden – ein Prozeß, der inzwischen von der natürlichen Umwelt über das Unbewußte des Subjekts bis zu den Leseversuchen im „genetischen Code" ausgedehnt worden ist (Blumenberg 1981). Und umgekehrt wird die Lektüre von einem imaginären Sehen begleitet, das die gesehenen Zeichen mit bildlichen Vorstellungen des Bezeichneten verknüpft, die zum großen Teil dem Feld bildlicher Darstellungen entspringen.

Eine komplexe Beziehung verbindet Schrift mit Sprache. Nicht nur bedarf die Entzifferung von Schrift der Verbalisierung, auch finden sich in allen entwickelten Schriftsystemen phonetische Hilfsmittel, d. h. Zeichen, die für Gesprochenes stehen und sich von der menschlichen Interaktion beim Sprechen statt von sichtbaren Gegenständen und Erscheinungen herleiten (Goody/Watt 1986, S. 75). Die Alphabetschrift, die in der europäisch-abendländischen Kultur entstanden ist

und inzwischen die weltweit größte Verbreitung aller Schriftarten aufweist, beruht auf einem Vorrang des phonetischen Prinzips, indem die Buchstaben Laute symbolisieren und deren Kombination den Fluß der Rede nachzeichnet. Diese Nähe der Alphabetschrift zur Sprache hat zahlreiche Schrifttheoretiker zur Hypothese veranlaßt, Schrift stelle nur ein abgeleitetes Kommunikations- und Tradierungsverfahren dar, eine Zweitcodierung mit sekundärem, der Sprache untergeordnetem Charakter (Ong 1987, S. 84 f.; Havelock 1960, S. 49 f.; Bolz 1990, S. 135 f.; Flusser 1989, S. 27). Dementsprechend wird der Abbildungscharakter der Schrift betont und anhand des Ideals einer visuell exakten Aufzeichnung des Sprechens nach den Wirkungen, Vor- und Nachteilen der Schrift im Verhältnis zum Sprechen gefragt – eine Einstellung, die sich von Platon über Humboldt bis zu einigen zeitgenössischen Sprachtheoretikern erstreckt.

Demgegenüber mehren sich inzwischen die Anzeichen für eine Parallelität und eine Wechselbeziehung von Schrift und Sprache. Schon der prähistorische Graphismus wurde in magisch-religiösen Tätigkeiten mit dem Sprechen verknüpft (Leroi-Gourhan 1988, S. 240). Umgekehrt kann selbst die Alphabetschrift nicht als einfache Repräsentation von Lauten betrachtet werden. Sie enthält lautlich nicht vermittelbare logographische und ideographische Elemente: Interpunktionen, Abkürzungen, Ziffern, Großschreibungen und unterschiedliche Schreibungen homonymer Wörter (in der deutschen Schrift z. B. Stil/Stiel, malen/mahlen) (Coulmas 1981, S. 36 f.). Darüber hinaus erfüllt die Alphabetschrift in unserer Kultur verschiedenartige Funktionen im Bereich der Werbung, der Produktgestaltung, der elektronischen Medien und der Orientierung in der städtischen Umwelt, die eher ihren bildlich-graphischen Aspekt als ihre Sprachabhängigkeit hervorheben (Salberg-Steinhardt 1983, S. 175-214; Sting 1992, 1994a).

Schrift enthält eine Sprachanalyse. Verschiedene Sprachen führen zu verschiedenen Analysen und damit zu verschiedenen Schriftsystemen. Manche Sprachen lassen sich nur unter Schwierigkeiten „alphabetisieren", dafür einfacher in einer anderen Schrift schreiben (z. B. ist die Übertragung der vietnamesischen Sprache in das Alphabet deutlich komplexer als in die japanische Silbenschrift) (Coulmas 1981, S. 26-30; Assmann/Assmann 1990, S. 10). Darüber hinaus liefert Schrift ein Sprachbewußtsein, indem Sprache objektiviert und nach Regeln und Funktionen überprüfbar und korrigierbar wird. Schrift ermöglicht eine Präzisierung und Differenzierung von Sprache. Der Wortschatz weitet sich aus, Sprachstile und Grammatiken werden standardisiert, was in den neuzeitlichen europäischen Kulturen in der Nachfolge des Buchdrucks und der gesellschaftsweiten Ausbreitung von Schrift zur Herausbildung von modernen, nationalen Schriftsprachen oder „Grapholekten" geführt hat (Giesecke 1994, S. 357 ff.; Ong 1987, S. 107 ff.). Letzten Endes bleibt Schrift auf die Kommunikations- und Tradierungsformen Bild und Sprache bezogen. Sie leistet eine kulturell unterschiedliche Integration sprachlicher und bildlicher „Gestaltung und Aneignung von Welt" (Assmann/Assmann 1990, S. 26) und stellt ein eigenständiges Verfahren dar, das auf der Fähigkeit des menschlichen Gehirns beruht, simultan Informationen verschiedener Art zu verarbeiten.

Kennzeichen und Funktionen der Schrift

Erstes Kennzeichen der Schrift ist ihre *Abstraktheit*: Wahrnehmungen, Kenntnisse und Erlebnisse werden in abstrakte Zeichen übertragen, was Prozesse des Ver- und Entschlüsselns erfordert. Das Schriftzeichen enthält dabei ein Moment des Willkürlichen und Beliebigen; es bleibt dem Bezeichneten äußerlich und erscheint „künstlich" und „bewußt" hervorgebracht (Ong 1987, S. 84 f.). Zugleich ermöglichen die nebeneinander sichtbaren Schriftzeichen Zerlegungen und Kombinationen verschiedenster Art; sie werden verglichen, kategorisiert und geordnet. Mehrfach wird der analytische Charakter der Schrift betont, der zur Kritik und zum bewußten und logischen Konstruieren von Systemzusammenhängen führt (Goody/Watt 1986, S. 100 ff.; Coulmas 1981, S. 26 ff.; Flusser 1989, S. 35 f.). Schrift erfüllt damit eine *Ordnungsfunktion*. Die Anordnung der Schriftzeichen führt zur Strukturierung der schriftlich fixierten Erkenntnisse und Wahrnehmungen und stiftet auf diese Weise ein „soziales Wissen" sowie verbindliche Regeln und Beziehungen der Gesellschaftsmitglieder. Z. B. treten für verschiedene Personen und Situationen anwendbare „Gesetze" von Anfang an in schriftlicher Form auf und sind ohne Schrift nicht vorstellbar.

Derrida betont, daß die Überlagerung des Konkreten durch abstrakte Zeichen und daran geknüpfte schriftliche Ordnungsverfahren eine unaufhebbare Differenz hervorbringt, indem jede Schriftordnung ein außerhalb der Ordnung liegendes Nichtwissen mitkonstituiert. Diese Differenz kann mit Hilfe einer „*Dekonstruktion*" aufgedeckt werden, die die willkürlichen Festschreibungen einer sozialen Gemeinschaft freilegt (Derrida 1990, S. 81-92, S. 107-120; Wetzel 1991, S. 182-204). Schmidt verweist auf den konstruktiven Charakter aller schriftgestützten Ordnungen, die nicht die Wirklichkeit abbilden, sondern nur Beschreibungen und damit Fiktionen bzw. Konstruktion von Wirklichkeit liefern (Schmidt 1989, S. 28 ff., S. 58). Schrift führt demnach nicht zu statischen, sondern zu dynamischen Ordnungen. Sie steht als Abstraktion von der Wirklichkeit in einer spezifischen Beziehung zum Ungeschriebenen und wird deshalb von Gegenordnungen und Neukonstruktionen variiert, die das Feld schriftlichen Wissens vermehren. Mit zunehmender Ausbreitung des Schriftwissens wird dessen Einbindung in einen einheitlichen Ordnungskontext immer unwahrscheinlicher (Goody/Watt 1986, S. 106 f.). Der Schriftkontext wird heterogen und plural; er differenziert sich nach Individuen, Gruppen und Disziplinen, was die Zeit-, Raum- und Subjektgebundenheit schriftlicher Ordnungen zu Tage fördert.

Zweites Kennzeichen der Schrift ist ihre *Vermitteltheit*. Schriftliche Zeichenensembles werden in Medien materialisiert und treten als Gegenstände an die Stelle anderer Gegenstände und Erscheinungen, die sie vermitteln bzw. über die sie informieren. Schrift selbst ist kein Medium; zur Vermittlung von Wissen und Wahrnehmungen muß sie sich aber mit verschiedenen Medien verbinden und somit gemeinschaftlich akzeptierte Formen und Darbietungsweisen annehmen. In Medienform dient Schrift der Übermittlung von Botschaften und übernimmt *kommunikative Funktionen*. Mit ihrer Hilfe wird soziale Kommunikation über Zeiten und Räume hinweg möglich. Sie befreit kommunikative Prozesse aus ihrer Abhängigkeit von der konkreten Situation und der Anwesenheit der Kommunikationsteilnehmer; zu dem Zweck werden im Verlauf der Geschichte unterschiedliche Schrift- und Kommunikationstechniken entwickelt, die vor allem zur Erweiterung des Wahrnehmungshorizonts und zur Beschleunigung und Verdichtung der

schriftlichen Kommunikationsverfahren geführt haben. Havelock und McLuhan haben gezeigt, daß die Entstehung von Medien auf das Zusammenspiel der Sinne und die sinnliche Wahrnehmung zurückwirkt: Das Medium organisiert die Wahrnehmung und geht in die vermittelten Informationen mit ein. Es wird selbst zur „Botschaft": Als „Metapher" oder „sinnesphysiologisches Apriori" vermischt es den Schriftinhalt mit standardisierten Vermittlungs- und Wahrnehmungsmustern und prägt darüber hinaus das Denken und die bearbeitenden psychologischen Prozesse (Havelock 1990, S. 64 f.; McLuhan 1968, S. 13; Bolz 1990, S. 135; Kerckhove 1991, S. 10 f.).

Drittes Kennzeichen von Schrift ist die dauerhafte *Fixierung* von kulturellem Wissen und Wahrnehmungen. Schriften sind *Objekte im Raum*, die sich über die Zeit hinweg erhalten. Sie entziehen sich dem Kreislauf des Lebendigen, wobei „gerade die Abgestorbenheit des Textes ... seine Fortdauer sowie die Möglichkeit seiner Wiederbelebung innerhalb eines grenzenlosen Kontextes im Leben unendlich vieler Leser garantieren" (Ong 1987, S. 18 f., S. 84). Als Materialisierung von Vergangenheit und kultureller Tradition erfüllt Schrift die *Funktion eines externalisierten Gedächtnisses*. Ihre konservierende Wirkung verleiht einerseits der herrschenden sozialen Macht und dem mit ihr verbundenen Wissen Kontinuität. Andererseits verhilft die Konfrontation der Gegenwart mit Vergangenem zu einem Bewußtsein für Veränderungen und Geschichtlichkeit, während die „Auswendigkeit" des schriftlichen Gedächtnisses das Denken vom Memorieren trennt und dessen Freisetzung für konzeptionelles, auf Neues gerichtetes Denken ermöglicht. Auf diese Weise wird Schrift zu einem dynamischen, innovativen Faktor in der kulturellen Entwicklung (Illich/Sanders 1988, S. 12 ff.; Goody/Watt 1990, S. 42 ff.; Havelock 1990, S. 75; Haverkamp/Lachmann 1991, S. 40).

Die dynamische Wirkung von Schrift problematisiert deren Gedächtnisfunktion. Die meisten Schrifttheorien beschreiben Schrift als „Speicherung" von Wissen, die durch exakte „Wiederholbarkeit" und beliebige Abrufbarkeit der gespeicherten Inhalte charakterisiert ist (Illich/Sanders 1988, S. 25; Giesecke 1994, S. 323). Goody und Watt beschreiben Schrift dementsprechend als Bruch mit der von ihnen postulierten „homöostatischen Organisation" der kulturellen Tradition in oralen Gesellschaften. Der dort stattfindende Prozeß der „sozialen Verdauung" und ständigen Neuanpassung des kulturellen Repertoires an gegenwärtige Anforderungen per Vergessen wird durch die Speicherung und Akkumulation schriftlichen Wissens blockiert (Goody/Watt 1986, S. 68).

Demgegenüber wird inzwischen die Speicherfunktion der Schrift sowie des Gedächtnisses insgesamt in Frage gestellt. Die Bezugnahme auf schriftliche Gedächtnisse enthält eine *Informationsverarbeitung*, die von der historischen Dynamik und den Anforderungen der Gegenwart beeinflußt wird. Die schriftliche Speicherung bleibt auf die menschlichen *Gedächtnisleistungen* bezogen und beinhaltet demnach eine Umformung des Wissens und der Wahrnehmungen. Jede Beschreibung eines Sachverhalts weist Verkürzungen, Pointierungen und Bezüge zu anderen Sachverhalten auf; sie verknüpft sich mit Metaphern, Vorstellungs- und Merkbildern entlang den Regeln der Eindrücklichkeit, der Darstellbarkeit und der Ungewöhnlichkeit (Haverkamp/Lachmann 1991, S. 18 f., S. 45 f.). Die Regeln und Funktionen des Gedächtnisses gehen sowohl in die Gestaltung als auch in die Rezeption von Schrift ein; damit ist auch schriftliches Wissen in die Dynamik von Erinnern und Vergessen eingespannt. Assmann betont, daß Schrift keine Verfügbarkeit der Tradition und Zuverlässigkeit des Bewahrens garantiert. Sie kano-

nisiert eine variable Auswahl verbindlicher Fixpunkte; der Umgang mit Schrift bleibt auf die aktuelle, subjektive Erinnerung bezogen, die die gespeicherten Wissensbestände in ein zeitgebundenes dynamisches Verhältnis von Gegenwärtigkeit und Vergessen auflöst (Assmann 1991, S. 14, S. 21 f., S. 30).

Wirkungen von Schrift auf die Konstitution des Menschen

In zahlreichen Untersuchungen wird auf die Wirkungen hingewiesen, die der Schriftgebrauch auf die Gesamtverfassung des Menschen ausübt. Zur Wirkungsweise von Schrift gibt es unterschiedliche Hypothesen. Einige Theorien gehen von Schriftstrukturen und Systembildungen aus, die das menschliche Bewußtsein entsprechend der Schrift strukturieren (Kittler 1987; Wetzel 1991; Derrida 1990). In anderen Ansätzen werden metaphorische Übertragungen und sinnesphysiologische Standardisierungsprozesse untersucht, die Wahrnehmungsweisen über die Schriftwahrnehmung hinaus vorgeben (McLuhan 1968; Flusser 1989; Bolz 1990, speziell zum Buchdruck Eisenstein 1983; etwas allgemeiner spricht Blumenberg 1981 von einer „Metaphorologie" der Lesbarkeit). Die Gefahr derartiger Perspektiven besteht darin, daß eine historisch und kulturell spezifische Erscheinungsform von Schrift (die alphabetische Buchdruckschrift Europas) verabsolutiert wird und deren heute sichtbare Wirkungs- und Nutzungsweisen auf Schrift insgesamt zurückprojiziert und dieser als notwendige, quasi-anthropologische Konsequenz angelastet werden.

Giesecke koppelt am Beispiel des Buchdrucks die Wirkungen einer neuen *Schrifttechnik* an die Entwicklung sozialer Akzeptanz und sozialer Utopien über diese Technik. Allerdings bleibt für ihn die Eindeutigkeit der Wirkungsweise einer spezifischen Schrifttechnik bestehen; die sozialen Interventionen wirken nur hemmend oder verzögernd (Giesecke 1994, S. 26 f., S. 442). Demgegenüber wird in anderen Ansätzen die bildende und verändernde Wirkung sozialer Umgangsweisen mit spezifischen Schriftformen betont, die wiederum neue Anforderungen an die Schriftgestaltung und -technik stellen (Chartier 1990; Assmann/Assmann 1990; Schön 1993; Darnton 1993). Schrifttechniken etablieren sich demnach über die Herausbildung sozialer Praktiken. Sie sind nicht eindeutig, sondern vielfältig und bedürfen spezifischer sozialer Standardisierungs- und Disziplinierungsprozesse, um eine spezifische Schriftkultur auszubilden. Die Standardisierungen finden zum einen innerhalb des Bereichs der Schriftproduktion statt, indem sich verschiedene literarische Gattungen und schriftgestützte Wissensformen sowie Selektions- und Beurteilungskriterien innerhalb eines Schriftsystems etablieren (z. B. die Grenzziehungen wahr/falsch, literarisch/nicht-literarisch) (Giesecke 1994, S. 512 f.; Schmidt 1989, S. 23 ff.). Zum anderen normieren sie die Schriftrezeption über die Kanonisierung von Schriftwissen und die Herausbildung von Schriftlichkeitsformen und schriftbezogenen Verhaltensweisen – eine Aufgabe, die wesentlich von den Bildungsinstitutionen einer Kultur geleistet wird (Sting 1994b, S. 56-67).

Ein wichtiger Effekt des Umgangs mit Schrift ist die Subjektivierung. Schriftlichkeit oder Literalität ist zwar insgesamt ein „sozialer Zustand", der an die Prozesse sozialer Kommunikation und an die Herausbildung eines Lesepublikums gebunden ist (Havelock 1990, S. 50 ff.). Doch in der Beschäftigung mit Schrift distanziert sich der einzelne Mensch vom sozialen Kontext; Schrift tritt als Inter-

face zwischen Subjekt und Umgebung und wird zur Projektionsfläche von Gedanken, Vorstellungen und Äußerungen, deren Interpretation nur per subjektive Fiktionen und Konstruktionen möglich ist. Damit tritt eine Differenz zwischen dem einzelnen Subjekt und dem Rest der Gesellschaft auf, die durch Kontroll-, Bildungs- und Geselligkeitsformen in den Rahmen sozialer Erfahrungs- und Wissenshorizonte zurückgebunden wird. In vielen Schriftkulturen wird versucht, die gefährliche, zersetzende Kraft von Schrift dadurch zu kompensieren, daß Schrift nur begrenzt eingesetzt wird: Sie ist nur einem bestimmten, elitären Personenkreis zugänglich; sie wird nur für bestimmte soziale Funktionen und kulturelle Tätigkeiten angewandt, die unter der Kontrolle der religiösen oder politischen Macht stehen; und der individualisierte, zurückgezogene Gebrauch von Schrift (z. B. das leise Lesen) wird abgelehnt (Goody/Watt 1986, S. 76 ff.; Giesecke 1994, S. 129; Chartier 1990, S.163).

In den neuzeitlichen europäischen Gesellschaften sind die Beschränkungen des Schriftgebrauchs sukzessive aufgehoben und die Subjektivierungstendenzen akzeptiert worden. Zugleich sind schriftbezogene Geselligkeitsformen entstanden, die am Einzelsubjekt als Ausgangspunkt der Vergesellschaftung ansetzen. Ausgehend von den schriftbezogenen Gemeinschaften der Kirchen und Bildungsinstitutionen hat sich über familiäre Buchgeselligkeiten, pietistische oder puritanische Lesezirkel und patriotisch-literarische Gesellschaften eine *„literarische Öffentlichkeit"* formiert, die zur Funktionsbedingung der modernen bürgerlichen Gesellschaften als in allen wichtigen Aspekten schriftlich organisierten Gesellschaften geworden ist. Die Möglichkeit, die Subjektivierungstendenzen der Schrift mit schriftlichen Sozialisierungsformen zu verknüpfen, hat seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den europäischen Gesellschaften zu einer Expansion des Schriftgebrauchs und der Verschriftlichung sozialer und individueller Prozesse geführt, deren Ende bis jetzt noch nicht in Sicht ist. Über die traditionellen Schriftmedien hinaus geht Schrift heute auf verschiedenen Ebenen in die elektronischen Medien und die städtische Umwelt ein und bleibt dabei integrierendes Moment der Gestaltung und Aneignung von Welt in verschiedenartigen bildlichen und sprachlichen Präsentationen (Benjamin 1988, S. 246 f.; Beilenhoff 1991; Ong 1987, S.18).

Literatur

Assmann, A.: Zur Metaphorik der Erinnerung. In: Assmann, A./Harth, D. (Hg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen kultureller Erinnerung, Frankfurt/M. 1991. Assmann, A./Assmann, J.: Schrift-Kognition-Evolution. Eric A. Havelock und die Technologie kultureller Kommunikation. In: Havelock, E. A.: Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution, Weinheim 1990. Beilenhoff, W.: Licht-Bild-Gedächtnis. In: Haverkamp, A./Lachmann, R. (Hg.): Gedächtniskunst: Raum-Bild-Schrift, Frankfurt/M. 1991. Benjamin, W.: Kleine Geschichte der Photographie. In: Benjamin, W.: Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2, Frankfurt/M. 1988. Blumenberg, H.: Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt/M. 1981. Bolz, N.: Theorie der neuen Medien, München 1990. Chartier, R.: Lesewelten. Zur Geschichte der Lektüre in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M./New York 1990. Coulmas, F.: Über Schrift, Frankfurt/M. 1981. Darnton, R.: Glänzende Geschäfte. Die Verbreitung von Diderots Encyclopédie oder Wie verkauft man Wissen mit Ge-

winn?, Berlin 1993. DERRIDA; J.: Grammatologie, Frankfurt/M. 1990. EISENSTEIN, E. L.: The Printing Revolution in Early Modern Europe, Cambridge 1983. FLUSSER, V.: Die Schrift, Göttingen 1989. GIESECKE, M.: Der Buchdruck in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 1994. GOODY, J./WATT, I.: Konsequenzen der Literalität. In: Goody, J./Watt, I./Gough, K. (Hg.): Entstehung und Folgen der Schriftkultur, Frankfurt/M. 1986. HAARMANN, H.: Universalgeschichte der Schrift. Frankfurt/M. 1990. HAVELOCK, E. A.: Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution, Weinheim 1990. HAVERKAMP, A./LACHMANN, R. (Hg.): Gedächtniskunst: Raum-Bild-Schrift, Frankfurt/M. 1991. ILLICH, I./SANDERS, B.: Das Denken lernt schreiben. Lesekultur und Identität, Hamburg 1988. KERCKHOVE, D.: Brainframes, Utrecht 1991. KITTLER, F. A.: Aufschreibesysteme 1800/1900, München 1987. LEROI-GOURHAN, A.: Hand und Wort, Frankfurt/M. 1988. MCLUHAN, M.: Die Gutenberg-Galaxis, Düsseldorf/Wien 1968. ONG, W. J.: Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes, Opladen 1987. SALBERG-STEINHARDT, B.: Die Schrift: Geschichte, Gestaltung, Anwendung, Köln 1983. SCHMIDT, S. J.: Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1989. SCHÖN, E.: Der Verlust der Sinnlichkeit oder Die Verwandlungen des Lesers, Stuttgart 1993. STING, S.: Medienkultur, Schriftkultur. In: Lettre international, 18 (1992). STING, S.: Namenschreiben und Schriftkultur. In: Paragrana, Bd. 3, 1 (1994a). STING, S.: Schrift und Subjekt. In: Wulf, Ch. (Hg.): Einführung in die pädagogische Anthropologie, Weinheim/Basel 1994b. WETZEL, M.: Die Enden des Buches oder Die Wiederkehr der Schrift, Weinheim 1991.

Jürgen Trabant

Zeichen

Interpretation und Kommunikation

Gewiß ist ein Zeichen etwas, das für etwas steht (*aliquid stat pro aliquo*) und das dadurch jemandem etwas „mitteilt". Die schwarzen Wolken sind, so sagt man, Zeichen für etwas, nämlich den kommenden Regen, die erhöhte Körpertemperatur ist ein Zeichen für etwas, nämlich für eine Krankheit des betreffenden Menschen. An sich sind aber schwarze Wolken schwarze Wolken, und heiße Körper sind heiße Körper, sie stehen für nichts, und sie teilen auch nichts mit, sie sind einfach nur sie selbst. Damit sie Zeichen sind, müssen sie von einem Bewußtsein gedeutet werden, also als Zeichen „gelesen" werden. Das deutende Bewußtsein

muß nicht unbedingt ein menschliches Bewußtsein sein. Auch ein Tier kann die schwarze Wolke deuten – und entsprechend reagieren, sich z. B. in seine Höhle verkriechen. Auch eine angemessen programmierte Maschine kann die schwarze Wolke deuten – und eventuell einen Mechanismus zum Schutz gegen Regen in Gang setzen. Wenn niemand die schwarze Wolke als Zeichen deutet, ist sie auch keines. Sie ist dann einfach ein Phänomen in der Welt. Um ein Zeichen zu sein, muß ein Phänomen also in die „Drittheit" (thirdness) (Peirce) gehoben werden, d. h. in die Dimension eines Deutens, das jenes „Stehen für" erst herstellt und bei dem drei Pole beteiligt sind: Etwas (1), das für ein interpretierendes Bewußtsein (3) für etwas anderes (2) steht. Wir nennen (1) das materielle Zeichen oder den Signifikanten und (2) die Bedeutung, ohne daß wir uns hier auf die komplizierte Diskussion über die Bedeutung von „Bedeutung" einlassen. So lassen wir hier offen, ob es sich dabei um einen Gegenstand in der Welt (Referent), um eine konzeptuelle Größe (Signifikat) oder gar um einen pragmatisch-semantischen Zusammenhang (Sinn) handelt, welches die Existenzweise jener konzeptuellen Größe ist etc.

Da aber alles gedeutet werden kann, kann auch alles Zeichen sein. Insofern ist die Bestimmung des Zeichenhaften, so wie sie hier erscheint, zunächst einfach die Bestimmung eines bestimmten Blicks auf die Welt, eines Blicks, der die Welt quasi verdoppelt, indem er Dinge und Ereignisse in der Welt als für etwas anderes stehend ansieht. So weit und allgemein faßt der amerikanische Philosoph Charles S. Peirce (1839-1914) das Zeichen und dementsprechend auch die *Semiotik*, die Lehre von den Zeichen. Eine Peircesche Zeichentheorie ist daher im Grunde eine Theorie der verstehenden oder erkennenden Haltung gegenüber der Welt, also Erkenntnistheorie. Den semiotischen Weg hatte John Locke der Erkenntnistheorie vorgezeichnet, als er am Ende seines „Essay Concerning Human Understanding" (1690) vorschlug, die philosophische Lehre vom Denken, die traditionellerweise „Logik" heißt, „Semiotik" zu nennen: „semeiotike, or *the doctrine of signs*".

In dieser Tradition wird der Zeichenprozeß, die *Semiose*, primär als ein *kognitiver* Vorgang gefaßt – es geht ja darum, etwas *als* etwas zu verstehen. Es ist eine Zeichenkonzeption, die vom Interpretierenden, d. h. vom erkennenden Subjekt ausgeht. Es ist aber in gewisser Hinsicht kontra-intuitiv, das Zeichen bloß als kognitives Mittel und die Semiose ausschließlich als solipsistische Informationsverarbeitung durch einen Interpretierenden zu fassen. Wenn man nämlich das Moment des „Mitteilens" ernst nimmt, das der Ausdruck „Zeichen" impliziert, wird man den Zeichenprozeß auch als einen kommunikativen ansehen müssen, also dem interpretierenden Bewußtsein ein mitteilendes Bewußtsein gegenüberstellen. Man muß dann einen vierten Pol in die obige Definition einfügen und das Zeichen als etwas ansehen, mit dem jemand jemandem etwas mitteilt, d. h. als eine kooperative Handlung. Das Zeichen ist etwas, das von einem Bewußtsein in der Absicht erzeugt wird, daß es für einen anderen für etwas steht. „Jemandem etwas zu verstehen geben" ist daher auch die Definition der Funktion der Handlungen, die Kamlah und Lorenzen „Verständigungshandlungen", „Zeigehandlungen" oder einfach „Zeichen" nennen (Kamlah/Lorenzen 1967, S. 57 f.). Semiose ist also ein kognitiv-kommunikativer Vorgang. Diese Definition entspricht gewiß der umgangssprachlichen Auffassung von „Zeichen" besser als die philosophische, interpretativ-kognitive.

Auch bei einer Zeichen-Auffassung, die Interpretation (Kognition) und Kommunikation verbindet, müssen die betroffenen Bewußtseine nicht unbedingt menschliche Bewußtseine sein: Mein Hund, der mich auf eine bestimmte Weise anbellt, gibt mir damit ein Zeichen dafür, daß er ausgeführt werden möchte. Und wenn derselbe Hund dann auf der Straße einen anderen Hund anknurrt und dieser sich daraufhin zurückzieht, hat ganz ohne Zweifel ein Zeichenprozeß zwischen zwei tierischen Bewußtseinen stattgefunden, bei dem mein Hund dem anderen durch ein Zeichen (Knurren) etwas zu verstehen gegeben hat.

Die Einbeziehung eines Mitteilenden oder Zeichen-Gebers scheint auch deswegen vernünftig, weil es in der Welt ganz ohne Zweifel bestimmte Ereignisse – oder besser Handlungen – gibt, die sich insofern von den erstgenannten, als Zeichen gedeuteten (Natur-)Phänomenen unterscheiden, als sie gerade mit dem Zweck ausgeführt werden, jemandem etwas zu verstehen zu geben. Die schwarze Wolke wird ja nicht vom lieben Gott mit der Absicht hergestellt, mir oder irgendeinem anderen deutenden Bewußtsein mitzuteilen, daß es bald regnen wird (zumindest ist das die Haltung unserer modernen Weltauffassung, ein animistischer Geist denkt natürlich ganz anders, nämlich semiotischer). Eine Wetterkarte hat aber genau diese Funktion: Sie wird von jemandem in der Absicht hergestellt und dem Betrachter präsentiert, damit dieser etwas versteht, z. B. daß es bald regnen wird. Die Präsentation von etwas als Zeichen nennen Sperber und Wilson (1986) „Ostension", die sie zusammen mit der „Inferenz", dem Deuten-als, für Kommunikation, wir würden sagen für „Verständigungshandlungen", für definitorisch halten.

Zeichen und Sprache

Während Sprache ganz gewiß eine den Menschen definierende Technik darstellt und auf einer genetischen Differenz zwischen den Menschen und den anderen Tieren basiert, ist die Verwendung von Zeichen nicht auf Menschen beschränkt. Was man „Sprachen" der Tiere nennt – sei es die berühmte „Sprache" der Bienen, seien es die Kommunikationstechniken der Primaten –, sind gerade Zeichen-Techniken, keine Sprachen. Der „Tanz" der Biene, durch den die mitteilende Biene den „interpretierenden" Bienen den Ort der Futterquelle mitteilt, ist ein Zeichenprozeß. Die Kundschafter-Bienen können allerdings nicht nicht mitteilen, und sie können auch nicht lügen. Sie können weder entscheiden, den anderen Bienen die Futterquelle nicht anzuzeigen, noch haben sie die Freiheit, den Bienenschwarm hinters Licht zu führen und eine andere als die wahre Botschaft zu geben, etwa weil sie den gefundenen Nektar ganz für sich allein haben wollen. Die Semiose der Tiere – auch noch weitgehend diejenige der höheren Tiere – ist situationsabhängig und instinktiv gebunden. Abgesehen von der Situationsabhängigkeit der Tiere (gegenüber der prinzipiellen Situationsfreiheit der Menschen) und einigen anderen biologischen und strukturellen Differenzen scheint der entscheidende Unterschied zwischen den Zeichensystemen der Tiere und der menschlichen Sprache nach neuesten Erkenntnissen aber derjenige der angeborenen Technik zu sein, Wörter zu Sätzen zu kombinieren: Syntax, die spezifische Art und Weise, Gedanken in artikulierte Lautketten zu transformieren, ist das einzigartige Humanum der Sprache. Dieser „Sprachinstinkt" (Pinker 1994) ermöglicht es dann, die Repräsentations- und Kommunikationsmöglichkeiten des

Menschen so zu vervielfältigen, wie es die menschlichen Kulturen in ihrem unglaublichen Reichtum an Zeichen getan haben. Die Explosion menschlicher Kulturleistung basiert auf der Sprachfähigkeit.

Sofern die menschliche Sprache dazu dient, den anderen mittels sprachlicher Äußerungen etwas zu verstehen zu geben, ist sie ein Verfahren der Semiose. Ihr ganz spezifisches Verfahren der unendlichen Satzbildung ist aber entwicklungsgeschichtlich nicht einfach eine Weiterentwicklung „primitiverer" semiotischer Verfahren, sondern etwas qualitativ Neues in der Geschichte des Lebens, das nun aber seinerseits auf die menschliche Semiose insgesamt zurückwirkt:

Die relative Armut tierischer Zeichensysteme einerseits – selbst die erstaunlichen Zeichentechniken unserer klugen nächsten tierischen Verwandten, der Primaten, sind vergleichsweise ärmlich – und der Reichtum menschlicher Zeichen andererseits verweisen nämlich darauf, daß die Zeichen der Menschen *insgesamt* sprachabhängig sind. Damit meine ich nicht, daß die Zeichen des Menschen Ersatz für Sprache sind. Oft sind sie das in der Tat: Schriftzeichen sind (prinzipiell) Verfahren der Aufbewahrung von sprachlichen Botschaften und stehen insofern für Sprache, sind also Zeichen oder Abbilder von Zeichen (wenn Sprache denn Zeichen ist). Viele, vielleicht sogar die meisten nichtsprachlichen Zeichen des Menschen, die uns in unserer modernen Welt umgeben, stehen in einem anderen Sinn „für die Sprache", sofern sie nämlich aus verschiedenen Gründen anstelle von sprachlichen Botschaften stehen, ohne daß sie diese direkt abbilden wie geschriebene Texte. So ist es einfach praktischer, eindeutiger und ökonomischer, Verkehrszeichen aufzustellen, als Menschen an Straßenecken zu postieren, die unentwegt „Vorfahrt beachten!" rufen. Viele menschliche Zeichen sind außerdem insofern von der Sprache abhängig, als sie ohne sprachliche Verabredung überhaupt nicht funktionieren könnten: Auch hier wären wieder die Verkehrszeichen zu nennen, die man nur mittels einer expliziten sprachlichen Verabredung als solche etablieren kann.

Andere Zeichen aber stehen durchaus nicht „für" sprachliche Botschaften und „basieren" auch nicht auf sprachlicher Vereinbarung, sondern sind alternative semiotische Formen ohne solche Bezüge zur Sprache: Bildliche Darstellungen etwa – die wir durchaus als Zeichen verstehen müssen, da sie von Menschen hergestellt werden, mit der Absicht, anderen etwas zu verstehen zu geben – ersetzen keine Wörter, stehen nicht für sprachliche Botschaften und basieren auch nicht auf sprachlicher Verabredung. Eine Krone auf dem Haupt eines Menschen steht nicht für die sprachliche Botschaft „Ich bin der König", sondern teilt den Rang des betreffenden Menschen eben mittels der Krone mit. Der Kniefall (oder irgendeine andere Gebärde) steht nicht anstelle des Satzes „Ich beuge mich in Demut und Reue vor Dir", sondern drückt mit der Bewegung des Körpers einen Inhalt aus, der sich gar nicht völlig in Sprache wiedergeben läßt. Es ist durchaus etwas anderes, ob jemand wirklich die Knie beugt oder ob er etwas Entsprechendes sagt: Willy Brandts Niederknien am Denkmal für die Opfer des Warschauer Ghettos ist ein augenfälliges Beispiel für diese andere Qualität der nichtsprachlichen Zeichen.

Dennoch können die letzteren Beispiele sprachunabhängiger Zeichen auch die gemeinte allgemeinere „Sprachabhängigkeit" aller menschlichen Zeichen verdeutlichen: Sie sind nämlich insofern sprachabhängig, als offensichtlich die Planung menschlicher Handlungen überhaupt mit der Sprach-Fähigkeit gekoppelt ist. Die Handlung, z. B. des präzisen Werfens eines Steines, ist neuronal ver-

bunden mit der Fähigkeit, Sätze zu bilden (Calvin 1983, 1994; Maynard-Smith/Szathmáry 1995, S. 293 ff.). Umso mehr sind natürlich die kognitiv-kommunikativen Zeigehandlungen, die der Sprache funktional nahestehen, mit der Sprache auch neuronal verbunden (deswegen können ja beispielswiese andere materielle Zeichenmodalitäten die Laut-Sprache vertreten, etwa die Gebärde bei Taubstummen). Natürlich gibt es im Tierreich ein der Handlung des Kniebeugens entsprechendes Demutsverhalten, das durchaus als ein semiotisches Verhalten zu gelten hat, etwa wenn ein Hund durch eine bestimmte Körperhaltung einem anderen zu verstehen gibt, daß er die höhere Stellung des anderen akzeptiert. Dennoch hat diese Gebärde insofern einen anderen Charakter als etwa die entsprechende menschliche Verständigungshandlung (Heinrichs IV. in Canossa oder Willy Brandts in Warschau), als kein Tier diese Gebärden als Handlungen plant und in ihrer Ausführung und Wirkung „berechnet".

Natürlich gibt es auch im Tierreich Zeichen für erhobene gesellschaftliche Positionen (Imponiergehabe). Aber kein anderes Tier als der Mensch fabriziert sich eine Krone, um anderen seine höhere gesellschaftliche Stellung zu signalisieren. Und schließlich macht kein Tier Bilder. Nur weil die Maler der Bilder von Lascaux sprechen konnten und also auch die Fähigkeit zur gezielten Planung ihrer Handlungen hatten, konnten sie diese Bilder schaffen. Ob die Lascaux-Maler beim Malen miteinander gesprochen haben (was sie sicher getan haben), ist hier irrelevant. Es kommt nur darauf an, daß sie die mit der Sprache gekoppelte neuronale Fähigkeit haben, jene komplizierte bildnerische Handlung auszuführen, wobei die Fähigkeit abzubilden ihrerseits im übrigen vermutlich durchaus auch auf einer vorsprachlichen und vor-menschlichen, „mimetischen" Vorstufe der Kultur basiert (Donald 1991).

In diesem Sinne sind alle Zeichen des Menschen eingebettet in die Sprache. Daher ist es sicher nicht falsch, eine zweite Präzisierung gegenüber jener ersten „Peirceschen" Zeichenauffassung vorzunehmen und die Zeichen des Menschen als eine ganz besondere Art und Weise der Semiose im großen Bereich der Semiosen der lebendigen Welt anzusehen.

Nur ein sprachbegabtes Gehirn kann Zeichen in der unglaublichen Fülle und Präzision schaffen, wie sie bei den Menschen anzutreffen sind. Der Mensch hat seine Welt mit Zeichen vollgestellt. Die Menschen haben den anderen so viel mitzuteilen, daß jede Bewegung im Raum der Menschen, etwa in Städten, zu einer quasi ununterbrochenen Zeichenlektüre wird: Ein Zeichen markiert die Bushaltestelle (ein Schild mit der Zeichnung eines Busses). Der Bus zeigt mit seiner Nummer an, wohin er fährt. Die Tür öffnete sich, dann piept es, ein rotes Licht leuchtet auf, und beides kündigt an, daß die Tür sich gleich wieder schließt. Ich signalisiere dem Busfahrer durch einen Knopfdruck, der ein Lichtzeichen erzeugt, daß ich an der nächsten Haltestelle aussteigen möchte. Der Busfahrer teilt mir nicht nur durch die Tatsache, daß er den Bus fährt, sondern auch noch durch eine dunkelblaue Uniformjacke und eine Schirmmütze mit, daß er der Busfahrer ist. Nach ein paar Schritten auf der Straße sagt mir ein weiteres rotes Licht, daß ich noch etwas warten muß, bevor ich die Straße überqueren darf. Während ich warte, teilt mir eine elektrische Uhr auf der anderen Straßenseite die Tageszeit mit. Die Ampel wird grün, gleichzeitig ertönt ein Summzeichen, und an einer speziellen Stelle der Ampel vibriert eine kleine Plastikplatte: Das taktile, das akustische und das visuelle Zeichen haben dieselbe Bedeutung: „Du darfst jetzt die Straße überqueren". Kurz vor meinem Haus kommt mir mit großen aufgeregten Armbe-

wegungen mein Freund entgegen. Ich verstehe, daß ich stehenbleiben soll. Jetzt sehe ich es: Er hat einen großen Blumenstrauß in der Hand, dessen Bedeutung er mir auch gleich sprachlich erläutert: „Herzlichen Glückwunsch! Du hast den Nobelpreis gewonnen."

Diese im städtischen Kontext ununterbrochene Sukzession von Zeichen ist eine Folge unserer Lebensweise als sozialer Wesen, vor allem aber unserer sprachlichen Natur. Alle in Gesellschaft lebenden Lebewesen haben Zeichensysteme entwickelt, mit denen sie ihr Zusammenleben organisieren, aber kein anderes Lebewesen hat eine solche Fülle von Zeichen erzeugt wie der sprechende Mensch.

Zeichen verstehen und produzieren

Wieso verstehen wir die Zeichen? Woher wissen wir, daß *Blumenstrauß* „Glückwunsch", daß *rote Ampel* „Halt!", daß *Kniebeugen* „Bitte vergib mir!" und *blaue Uniformjacke* „Ich bin der Busfahrer" bedeutet? Wir verstehen sie, weil wir sie im Laufe unseres gesellschaftlichen Trainings als Mitglieder der menschlichen Gesellschaft als diese Zeichenhandlungen kennengelernt haben, sei es daß wir sie nur zu „lesen" gelernt haben, sei es daß wir sie auch selber ausführen können. Wenn uns dann ein Exemplar dieser Handlung begegnet, erkennen wir es als solches wieder, d. h. „verstehen" wir es auch (ebenso wie wir eventuell auch Exemplare dieser Handlung aufgrund der erworbenen Handlungskompetenz produzieren können). Die moderne Zeichentheorie seit Peirce, insbesondere Umberto Eco (1985), hat klar gemacht, daß dieses Verstehen nicht nur ein automatisches Wiedererkennen ist, sondern daß dem Zeichenverstehen eine inferentielle Bewegung, ein Schlußfolgern des deutenden Bewußtseins, zugrunde liegt, das *Abduktion* genannt wird. Die schwarze Wolke wird aufgrund vergangener Erfahrungen als ein Fall der allgemeinen Regel „Schwarze Wolke bringt Regen" als Zeichen für Regen gedeutet: Wenn eine vorkommende Wolke so schwarz ist, ist es wahrscheinlich, daß es demnächst regnen wird.

Allerdings ist dabei das Risiko einer falschen Schlußfolgerung immer gegeben. Man kann niemals sicher sein. Die schwarze Wolke könnte von einem gerade in die Luft gesprengten Chemie-Werk stammen und überhaupt keinen Regen erzeugen, sondern vielleicht schreckliche Vergiftungen, so daß es besser wäre, einen Schutzraum aufzusuchen, statt sich für einen Regenspaziergang zu rüsten. Andererseits ist die Schlußfolgerung aber auch nicht völlig beliebig. Die Abduktion wird kontrolliert von der Struktur des Zeichens selbst und von den vorangegangenen semiotischen Erfahrungen und Deutungserfolgen. So ist es wahrscheinlich relativ sinnlos, von der schwarzen Wolke auf den bevorstehenden Gewinn im Lotto zu schließen (es sei denn, man hätte mehrfach eine entsprechende Erfahrung gemacht, die einen solchen abduktiven Schluß rechtfertigen würde). Eco hat in seinem Roman „Das Foucaultsche Pendel" die Gefahren einer völlig offenen Interpretation von Zeichen geschildert, den Wahnsinn einer Zeicheninterpretation, die nicht mehr auf abduktiver Plausibilität basiert: Die haltlose Zeichendeutungswut führt zum Tod der Hauptperson. In der Peirceschen Tradition wird jedes Zeichenverstehen also als eine abduktive Leistung gesehen, auch wenn sie eine noch so automatische Wiedererkennung zu sein scheint.

Ebenso ist auf der anderen Seite jede auch noch so einfach erscheinende menschliche Zeichen-Produktion nicht bloß eine automatische „Aufführung" gelernter Handlungs-Schemata, sondern immer eine kreative Neu-Schöpfung des Zeichens, wobei die produktive Kreativität natürlich verschieden stark sein kann, von der relativ einfachen Produktion eines Kopfnickens bis hin zur komplexeren Kreativität bei der Erzeugung eines sprachlichen Textes.

Was wir „vorangegangene semiotische Erfahrungen" genannt haben, die der konkreten Verwendung und Deutung von Zeichen zugrunde liegen, konstituiert eine in Linguistik und Semiotik übliche Unterscheidung zwischen einer Ebene der potentiellen Handlungen oder der Handlungs-Schemata und einer Ebene des aktuellen Vorkommens der Handlungen bzw. der Handlungs-Exemplare: Peirce hat in dieser Hinsicht zwischen *type* und *token* unterschieden, in der Linguistik entspricht dem der Unterschied zwischen *langue* und *parole* (Saussure 1916).

Wörter und Zeichen

Die Subsumption der Wörter unter die Zeichen hat eine lange Tradition in der europäischen Sprachreflexion: Schon Aristoteles nennt die Wörter unter anderem auch „Zeichen", und spätestens seit Augustinus werden die Wörter wie selbstverständlich unter die Zeichen subsumiert. Saussures Redeweise vom „sprachlichen Zeichen" (*signe linguistique*) hat diese lange und gut etablierte gelehrte Tradition noch einmal bestätigt. Im alltagssprachlichen Gebrauch der europäischen Sprachen aber denkt man zunächst nicht an die Wörter, wenn man von „Zeichen" spricht, sondern erstens viel eher an nicht-sprachliche Dinge und Vorgänge, an Gebärden, Embleme, Schriftzeichen, Verkehrszeichen, Einritzungen, Einprägungen, Wunderzeichen, Naturerscheinungen etc. Wie diese Aufzählung zeigt, meint man umgangssprachlich, zweitens, mit „Zeichen" vor allem *visuelle* Erscheinungen – gegenüber dem phonetisch-akustischen Wort. Schon die Etymologie des Wortes *Zeichen* verweist auf Visuelles: Nicht nur dt. *Zeichen,* dessen Stamm „zeigen", „deuten auf" bedeutet, sondern auch das lateinische *signum* ist etwas Visuelles, und die Wurzel des griechischen *séma* bedeutet geradezu „sehen, schauen".

Natürlich ist dieser visuelle Grund des Zeichens heute nicht mehr exklusiv: Wenn uns ein Auto anhupt, so nennen wir dieses akustische Geschehen selbstverständlich ein „Zeichen", oder wenn an einer Ampel ein Plastikplättchen vibriert, so ist uns auch dieses taktile Geschehen „Zeichen" dafür, daß die Straße jetzt überquert werden kann. Drittens ist das „Zeichen" gegenüber dem Wort „aussageförmig", d.h. ein Zeichen ist umgangssprachlich etwas, was als Gesamtphänomen produziert und gedeutet wird und als solches eine „Aussage" macht oder „Sinn" hat (ich verwende den Ausdruck „Sinn" gerade zur Bezeichnung der Semantik von aussageförmigen Gebilden – entsprechend dem Vorschlag von Coseriu (1980)). Gebärden z. B. sind als ganzheitliche Handlungen – holistisch – Zeichen mit bestimmtem Sinn für bestimmte Situationen. Kopfschütteln, Herbeiwinken, Niederknien bestehen nicht aus abtrennbaren Teilen (die ihrerseits Bedeutung hätten) wie die ihnen entsprechenden sprachlichen Aussagen „Nein", „Komm her!", „Bitte vergib mir!". Ein Pfeil an einer Wand deutet insgesamt die Richtung an.

Gerade dies ist (meistens) anders bei der Sprache: Die Aussagen, die mit der Sprache gemacht werden, die *Texte* (damit sind in der Linguistik geschriebene

und gesprochene Botschaften gemeint), sind kompliziert aus Einzelteilen aufgebaut, aus Wörtern und Morphemen (die ihrerseits Bedeutung haben und zu Sätzen kombiniert werden und die ich Text-Teile genannt habe: Trabant 1989, S. 97). Wörter und Morpheme sind des weiteren ihrerseits auf der materiellen Seite unterteilt – artikuliert, gegliedert – in unterscheidbare Lautbewegungen und akustische Eindrücke. Diese spezifische Struktur der Wörter und Morpheme der Sprache hat man die „doppelte Gliederung" (*double articulation*) der Sprache genannt (Trabant 1993).

Wörter als Zeichen zu bezeichnen, hat also etwas von der umgangssprachlichen Verwendung des Ausdrucks durchaus Abweichendes. Sowohl die Materialität (Laut) als auch die Struktur (doppelte Artikulation) und das Format (Text-Teil) sind bei den Wörtern anders als bei den anderen Zeichen des Menschen. Mein Vorschlag wäre daher, Sprache als eine spezielle Technik anzusehen, die zwar durchaus dazu dient, „zeichenhafte" Gebilde – Texte – herzustellen, die sich aber hinsichtlich ihrer Materialität, ihrer Struktur und vor allem hinsichtlich ihrer Komplexität deutlich von anderen Semiosen unterscheidet: Das zeichenhafte Sprachgebilde, der Text, ist ein „frei entworfenes" Zeichen (Kamlah/Lorenzen 1967, S. 63).

Dies wird deutlich, wenn wir einen sprachlichen Text mit einem Verkehrszeichen vergleichen: Beim Vorkommen eines Verkehrszeichens muß man (trotz der oben erwähnten prinzipiellen Inferentialität auch dieses Vorgangs) sozusagen nur das Handlungs-Schema abrufen und auf die Situation beziehen: Ein dreieckiges weißes Schild mit rotem Rand an einer Straßenkreuzung fordert mich dazu auf, den kreuzenden Fahrzeugen den Vorrang zu lassen (wobei übrigens auch der Aufsteller des Zeichens die Pflicht hat, genau dieses so verabredete Zeichen dort aufzustellen, und so gut wie keinen Raum für einen freien Entwurf hat). Sprachliche Texte werden dagegen von den Sprechern insofern frei entworfen, als die einzelnen Text-Teile (Wörter, grammatische Indikatoren), die als Schemata bekannt und gelernt sind, durch bestimmte Kombinationstechniken zu jeweils völlig neuen Sequenzen zusammengestellt werden, die mit kommunikativen Handlungsintentionen (Illokutionen wie z. B. Mitteilung, Vorwurf, Versprechen) versehen sind. Der Sinn des Textes muß vom Hörer in einer ebenso komplizierten Deutungsarbeit interpretiert werden.

Bilder und Zeichen

Da die Zeichen des Menschen seit der Antike immer in bezug auf die Sprache diskutiert worden sind, ist die Unterscheidung zwischen abbildlichen oder nicht-abbildlichen Zeichen ein vieldiskutiertes Problem der Zeichentheorie. Angesichts der Verschiedenheit der menschlichen Sprachen lag nämlich die Beobachtung nahe, daß die Wörter, die sprachlichen Signifikanten, im Gegensatz zu Bildern die jeweiligen Bedeutungen nicht abbilden. Da nun, wie wir gesagt haben, seit Augustinus die Wörter als Zeichen angesehen wurden, wurde schließlich – geradezu in einer Umkehrung des ursprünglichen Subsumptionsverhältnisses zwischen Zeichen und Wörtern – mit jener Einsicht in die „Willkürlichkeit" der Wörter die nicht nur terminologische Frage verknüpft, ob man nicht gerade nur nicht-abbildliche Strukturen „Zeichen" nennen sollte; Nichtabbildlichkeit ist allerdings nur

ein Aspekt der umfassenderen Eigenschaft der „Willkürlichkeit" (Trabant 1989, S. 50 ff.).

Letzteres ist der Vorschlag einer bestimmten, u. a. auf Hegels „Enzyklopädie" verweisenden Tradition, die von Saussure aufgegriffen worden ist. Hegel macht den Unterschied zwischen „Symbolen" und „Zeichen": Beim „Symbol" bildet das materielle Zeichen den Inhalt – zumindest teilweise – ab, was ja durchaus auch noch dem modernen umgangssprachlichen Gebrauch des Ausdrucks entspricht. Ganz anders wird der Ausdruck bei Cassirer (1923-29) gebraucht, wo „Symbol" einfach jedweden Signifikanten meint, und wieder anders bei Peirce, wo „Symbol", anders als in der europäischen Tradition, gerade den nicht-abbildlichen Signifikanten bezeichnet. Wir sprechen von „Symbolen", wenn wir uns auf das Kreuz des Christentums, den Halbmond des Islam, Hammer und Sichel des Kommunismus beziehen, und auch der Wein des Abendmahles ist in diesem Sinn ein „Symbol" des Blutes Christi. Peirce hat hierfür den Ausdruck „Icon" vorgeschlagen, der in seiner terminologischen Neuheit das Gemeinte klar bezeichnet und daher in der heutigen semiotischen Redeweise der übliche Terminus geworden ist. Bei den „Zeichen" dagegen haben die Signifikanten keine Ähnlichkeit mit der Bedeutung und sind in diesem Sinne „willkürlich" oder „arbiträr". Gerade die Wörter, die ja die Bedeutung nicht abbilden, sind für Hegel die Zeichen par excellence (Hegel 1970, § 459), wobei außerdem – gegen die Tradition des Ausdrucks „Zeichen" – der phonische Charakter des Wortes als besonders zeichenhaft herausgestellt wird.

Es geht sicher nicht an, wie dies im Anschluß an Saussure dann von Hjelmslev (1943) vorgeschlagen wurde, nur noch solche Strukturen als „Zeichen" zu bezeichnen, die nicht-abbildlich und wie die Sprache doppelt gegliedert sind, da dies die Welt der Zeichen im Grunde auf die Sprache reduzieren würde. Wenn man Zeichenhaftigkeit funktional bestimmt – „jemandem etwas zu verstehen geben" –, dann kann das Kriterium der Abbildlichkeit oder Nicht-Abbildlichkeit höchstens zur inneren Differenzierung des Semiotischen verwendet werden, nicht aber zur Abgrenzung zwischen dem Semiotischen und dem Nicht-Semiotischen.

Zeichen und Kunst

Die Unterscheidung von abbildlichen und nicht-abbildlichen Zeichen taugt daher auch nicht – was Hegel nahelegte – zur Unterscheidung zwischen Zeichen und Kunst. Man könnte in einer traditionellen Kunstauffassung ja meinen, daß das Bildhafte Kunst konstituiere. Nicht nur die Entwicklung der bildenden Kunst in Richtung auf „Abstraktion" hat aber ganz deutlich gemacht, daß Abbildlichkeit kein Kriterium für Kunst ist. Andere Künste wie die Musik waren ohnehin immer „abstrakt" (hier ist gerade das Abbildliche bloß eine zeitweilige Erscheinung einer bestimmten Musikrichtung gewesen). Ich habe daher vorgeschlagen, Kunst – oder besser: ästhetische Handlungen – durch das folgende handlungstheoretische Moment von den semiotischen Handlungen zu unterscheiden (Trabant 1989, S. 131 ff.):

Zeichen oder semiotische Handlungen sind, wie wir gesehen haben, solche Handlungen, durch die einer dem anderen etwas zu verstehen gibt. Auch die ästhetischen Handlungen sind wie die Zeichen kooperative Handlungen, mit denen einer dem anderen etwas zu verstehen gibt. Auch das Kunstwerk will gelesen, be-

trachtet, gehört werden. Aber: es will nicht einfach nur verstanden werden, d. h. es soll nicht einfach nur durch den Signifikanten auf den Sinn „hindurchgeschaut" oder „hindurchgehört" werden, sondern der ästhetische Gegenstand oder die ästhetische Handlung wollen als solche, in ihrem So-Sein, auch in ihrer spezifischen Materialität, betrachtet werden. Die „Kontemplation" des Gegenstandes als solchen – unabhängig von bestimmten Handlungszusammenhängen, zu denen auch die Weltbezüge des Zeichens gehören – ist das Wesen des Ästhetischen. Natürlich können für die Produktion ästhetischer Handlungen auch semiotische Gegenstände oder Handlungen verwendet werden. Sie verlieren dabei aber gerade ein entscheidendes Moment: Wenn ich das oben erwähnte dreieckige weiße Schild mit rotem Rand in einer Kunstausstellung finde, so weist es mich nämlich nicht an, die Vorfahrt zu beachten, obgleich es die Bedeutung „Vorfahrt beachten!" auch nicht verliert. Es ist einfach aus dem Zusammenhang herausgenommen und soll als dieser Gegenstand – durchaus zusammen mit seiner Bedeutung – betrachtet werden. Diese Suspendierung des Weltbezugs und des praktischen Handlungszusammenhangs, in den die semiotische Handlung auf jeden Fall hineingehört, macht den Kern der ästhetischen Handlung aus.

Semiotik

Die Theorie der Zeichen wird heute weitgehend *Semiotik* genannt. Der Terminus konkurrierte eine Zeitlang mit den Ausdrücken „Sematologie" und „Semiologie". „Sematologie" wurde nur von wenigen Autoren benutzt (immerhin z. B. von K. Bühler). „Semiologie" war der Ausdruck, den Ferdinand de Saussure für die zu etablierende Wissenschaft von den Zeichen vorgeschlagen hatte und der daher im französischen Sprachbereich eine Zeitlang erfolgreich war. Auf Saussures Zeichentheorie basiert der schon erwähnte Versuch Hjelmslevs, die Zeichenwissenschaft aus der Sprachtheorie zu entwickeln. Dabei geriet ihm allerdings die Sprache zum ausschließlichen Modell, was jene geplante Wissenschaft von den Zeichen sehr stark einschränkte.

Für die von Saussure anvisierte Ausdehnung des Objektbereichs der Zeichenwissenschaft auf semiotische Gegenstände außerhalb der Sprache erwies sich daher letztlich die semiotische Theorie des amerikanischen Philosophen Peirce als die geeignetere und damit auch der von diesem verwendete Terminus „Semiotik", der seit Lockes terminologischem Vorschlag, die Logik *semeiotike* zu nennen, ohnehin in der Philosophie verbreitet war. Die Peircesche Semiotik kannte keine Beschränkung auf Sprache bzw. auf wortähnliche Strukturen oder auf das abstrakte System der *langue*. Sie bezog sich im wesentlichen sogar gerade auf die Ebene des Textuellen, also des Vorkommens des Zeichens. Das Format dieser Theorie und der dazugehörige Terminus „Semiotik" waren auch deswegen erfolgreich, weil neue „zeichenhafte" Gegenstände einen Diskurs, eine Metasprache suchten, die sich nicht in das Format der linguistischen Semiologie pressen ließen. Vor allem das wissenschaftliche Sprechen über den Film und andere neue Medien, bei denen sich abbildliche und nicht-abbildliche Zeichen zu einer komplizierten Text-Struktur vereinigen, fand in der „Semiotik" Peircescher Provenienz eine geeignetere Metasprache als in dem linguistischen und auf die Sprache fixierten Diskurs der Saussureschen oder post-saussureschen Semiologie. Deswegen war

es sicher auch richtig, wenn sich die internationale Gesellschaft für die Wissenschaft von den Zeichen eine Vereinigung für „Semiotik" nannte.

Literatur

CALVIN, W. H.: The Throwing Madonna. Essays on the Brain, New York 1983. CALVIN, W. H.: The Emergence of Intelligence. In: Scientific American 271 (1994), S. 79-85. CASSIRER, E.: Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde., Hamburg 1923-29. COSERIU, E.: Textlinguistik. Eine Einführung, Tübingen 1980. DONALD, M.: Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition. Cambridge (Mass.)/London 1991. ECO, U.: Einführung in die Semiotik, München 1972. ECO, U.: Semiotik und Philosophie der Sprache, München 1985. HEGEL, G. W. F.: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Werke in zwanzig Bänden, Bde. 8-10, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970. HJELMSLEV, L.: Prolegomena to a Theory of Language, Madison (Wisc.) 1961. KAMLAH, W./LORENZEN, P.: Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens, Mannheim/Wien/Zürich 1967. MAYNARD, J./SZATHMARY, E.: The Major Transitions in Evolution, Oxford 1995. NOTH, W.: Handbuch der Semiotik, Stuttgart 1985. PEIRCE, Ch. S.: Semiotische Schriften, hg. v. H. Pape u. J. Kloesel, 3 Bde., Frankfurt/M. 1986, 1990, 1993. PINKER, St.: The Language Instinct, New York 1994. SAUSSURE, F. de: Cours de linguistique générale, éd. par T. De Mauro, Paris 1975. SIMON, J.: Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989. SPERBER, D./WILSON, D.: Relevance. Communication and Cognition, Oxford 1986. TRABANT, J.: Zeichen des Menschen. Elemente der Semiotik, Frankfurt/M. 1989. TRABANT, J.: Artikulation. In: Berliner Romanistische Studien für Horst Ochse (= Neue Romania 14), 1993, S. 395-410.

Friedrich Kittler

Kommunikationsmedien

Einleitung

Was folgt, bildet einen ersten Versuch, über die Geschichte der Kommunikationstechniken, soweit das menschenmöglich ist, im ganzen und allgemeinen zu sprechen. Das sollte im Ergebnis auf den Entwurf einer historischen Medienwissenschaft führen. Einen Entwurf einfach deshalb, weil die Medienwissenschaft ein junges Forschungsfeld ist, das es ohne den Siegeszug moderner Informationstechnologien gar nicht geben würde. Deshalb stößt eine solche Geschichte auf methodische und sachliche Probleme.

Ein sachliches Problem liegt schon darin, daß Kommunikationstechniken selber weit weniger archiviert oder weit weniger zugänglich als ihre Inhalte sind, wie denn das Nachrichtenwesen trotz seiner oft kriegsentscheidenden Rolle (um den letzten Chef des Wehrmachtnachrichtenwesens zu zitieren) „ein Stiefkind der militärhistorischen Forschung" geblieben ist. Dazu kommt als methodisches Problem die Rätselfrage, ob der mittlerweile so selbstverständliche Begriff Kommunikation zur Beschreibung von Zeiten und Räumen taugt, die ersichtlich anderen Leitbegriffen (aus Mythos oder Religion) unterstanden. Jedenfalls beruhte seine philosophische Inthronisierung, in John Lockes „Essay on Human Understanding", auf der schwerlich verallgemeinerbaren Annahme, Kommunikation besage Versprachlichung wahrgenommener Vorstellungen und infolgedessen Vernetzung von isolierten Individuen durch „das Band der Sprache". Nur wie Menschen ohne Sprache zu ihren Vorstellungen oder Ideen überhaupt gekommen sein sollen, vergißt die Philosophie zu fragen. Aus dieser abgründigen Verwirrung hat erst ein technischer Begriff von Information befreit, der seit Shannons „Mathematischer Theorie der Kommunikation" jede Bezugnahme auf Ideen oder Bedeutungen, damit aber auch auf Menschen unterläuft.

Informationssysteme im engen Wortsinn sind allerdings auf Speicherung, Verarbeitung und Übertragung von Nachrichten optimiert. Kommunikationssysteme dagegen, weil sie, über Nachrichten hinaus, den Verkehr auch von Personen und Gütern regeln, umfassen (nach McLuhans Analyse) unterschiedlichste Medien vom Straßensystem bis zur Sprache. Dennoch besteht durchaus Anlaß, Kommunikationssysteme wie Informationssysteme zu analysieren. Auch Kommunikation hängt schließlich von Steuersignalen ab, und zwar um so mehr, je komplexer sie arbeitet; auch die Dreiheit der Kommunikate – Nachrichten, Personen, Güter – läßt sich informationstheoretisch reformulieren:

- Erstens sind Nachrichten, das besagt schon ihre deutsche Etymologie, Befehle, „nach" denen Personen sich zu „richten" haben.
- Zweitens sind Personen, wie die Systemtheorie lehrt, keine Gegenstandseinheiten, sondern Adressen, die „die Berechnung weiterer Kommunikationen ermöglichen".

– Drittens schließlich bilden Güter, wie die Ethnologie seit Mauss und Lévi-Strauss gelehrt hat, Daten in einer stellenwertigen Tauschordnung zwischen besagten Personen.

Wenn nun aber Daten die Operation der Speicherung auftun, Adressen die der Übertragung und Befehle die der Datenverarbeitung, ist jedes Kommunikationssystem als Verbund dieser drei Operationen ein Informationssystem. Es hängt schlechterdings nur davon ab, ob die drei Operationen im physikalisch Realen implementiert sind, inwieweit ein solches System zur selbständigen Kommunikationstechnologie wird. Die Geschichte dieser Techniken kommt, mit anderen Worten, zum Ende, wenn Maschinen nicht nur die Adressenübertragung und die Datenspeicherung übernehmen, sondern mittels mathematischer Algorithmen auch die Befehlsverarbeitung steuern können.

Es ist deshalb kein Zufall, daß Shannon erst zu Beginn des Computerzeitalters, also nachdem alle Operationen von Kommunikationsystemen maschinell realisiert waren, ein formales Modell von Information anschreiben konnte. Dieses Modell umfaßt bekanntlich fünf verschaltete Instanzen: Erstens gibt es eine Informationsquelle, die je eine Nachricht pro Zeiteinheit aus der entweder abzählbar-diskreten oder unabzählbar-stetigen Menge möglicher Nachrichten selektiert. Zweitens versorgt diese Quelle ein oder mehrere Sender, die durch geeignete Codierung die Nachricht zum technischen Signal verarbeiten (was im diskreten Fall ohne Zwischenspeicherung von Daten gar nicht möglich ist). Drittens beschicken diese Sender einen Kanal, der die Signalübertragung in Raum und/oder Zeit gegen physikalisches Rauschen und/oder feindliche Störungen sichert. Viertens führen diese Kanäle zu einem oder mehreren Empfängern, die die Nachricht aus dem Signal rekonstruieren, das heißt einem zum Sender inversen Algorithmus der Decodierung unterziehen, so daß schließlich fünftens die rückübersetzte Nachricht an die Adresse einer Informationssenke gelangt.

Dieses elegante Modell kann allerdings, schon weil es keinerlei historischen Ehrgeiz hat, auf die faktische Geschichte der Kommunikationstechniken nicht einfach angewandt werden. Statt allenthalben, wie es auch in Sprach- und Kulturwissenschaften üblich geworden ist, Shannons fünf *black boxes* anzuzeichnen, scheint es dringender und lohnender, durch die Geschichte zu verfolgen, wie ihre Ausdifferenzierung selber erst einmal hat zustandekommen müssen. Unter der Luhmannschen Prämisse, daß Kommunikationstechniken eine „vorrangige, alles andere magnetisierende Epocheneinteilung" leisten, läßt sich plausibel machen, daß der historische Übergang von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit einer Entkopplung von Interaktion und Kommunikation gleichkam, der Übergang von Schrift zu technischen Medien dagegen einer Entkopplung auch von Kommunikation und Information. Es geht also um einen Prozeß der Ausdifferenzierung, der erst in Theorie und Praxis einer Information, die dem energetischen Begriff Entropie mit umgekehrtem Vorzeichen entspricht, zum Abschluß gekommen ist.

Dieser Ausdifferenzierungsprozeß ergibt die Möglichkeit, die Geschichte der Kommunikationsmedien in zwei größere Blöcke zu zerlegen. Der erste Block behandelt die Schriftgeschichte und zerfällt seinerseits in einen Block über Handschriften und einen über Druckschrift. Der zweite Block über technische Medien wird von der Basiserfindung Telegraphie über die analogen Medien schließlich zum digitalen Medium Computer führen.

Handschrift

Über die Geschichte der Schriftkulturen, deren „Medium" üblicherweise auch Geschichte und Vorgeschichte trennt, bestimmen zwei Reihen von Variablen. Die erste Reihe steht in Bezug zu dem, was die Philosophie seit den Stoikern als Referenz er- oder verkannt hat: Sofern der Inhalt eines Mediums immer ein anderes Medium ist und der von Schrift (schon bei Aristoteles) die Rede, lassen sich Schriften danach klassifizieren, ob sie Alltagssprachen zu Bild-, Silben- oder Phonemzeichen verarbeiten. Sofern das Medium Schrift aber auch, wahrscheinlich zum erstenmal, Speicherung und Übertragung, Inschrift und Post koppelt, entscheiden physikalische Variablen von Schreibzeug und Schreibfläche über Raum und Zeit der Kommunikation. Von diesen Variablen rührt der Zeitverbrauch beim Senden und Empfangen, die Permanenz oder Löschbarkeit des Geschriebenen und nicht zuletzt die Ortsfestigkeit oder Mobilität der Nachrichten her.

Die erste Variablenreihe regelt Ausdifferenzierungen zwischen Rede und Schrift: Grade der Gedächtnisleistung, Grade der grammatischen Analysierbarkeit, Kopplungsmöglichkeiten von Sprache mit anderen Medien. Als Hauptforschungsfeld der kulturwissenschaftlichen Medienforschung kann sie hier am Rand bleiben.

Der zweiten Variablenreihe hat, womöglich weil sie so materiell ist, wesentlich weniger Aufmerksamkeit gegolten. Und doch bestimmen so schlichte Dinge wie Schreibzeug und Schreibfläche über den Machtgewinn, den der Einsatz von Schriften jeweils abwirft. Wenn Priestern an der Speicherung von Adressen, also von Göttern oder Toten, über eine maximale Zeit liegt, Händlern an Güterspeicherung über maximale Zeit und Gütertransport über maximale Räume, Kriegern schließlich an Befehlsübertragung über maximale Räume in minimaler Zeit, dann hatten die ältesten Schriften, um 3000 vor Christus in Sumer und Ägypten entstanden, ökonomische und religiöse Funktionen. In Kriegerverbänden dagegen endete, was Militärhistoriker die orale „Steinzeit des Befehlsflusses" nennen, wohl erst mit Napoleon. Außer Befehlen vom Mund zum Ohr gab es nur semiotische Einsätze des Feuers zu Signalzwecken und schnelle, aber gleichfalls mündliche Botenposten, deren Rekord wahrscheinlich Dschingis Khan hielt.

Die ersten Schriftzeugnisse sind bekanntlich Inschriften ohne genuine Schreibfläche. Zweidimensionale Abrollungen von Siegèln oder Stempeln im Medium Ton versahen Güter mit Adressen ihres Besitzers oder ihres Inhalts, Lapidarinschriften versahen Gräber mit dem Namen ihres Toten. Als Signale in Abwesenheit der Nachrichtenquelle, also durch Entkopplung von Kommunikation und Interaktion, eröffneten Inschriften – nach dem Argument Jan Assmanns – die prinzipielle Möglichkeit von Literatur.

Hingegen setzte eine Verwaltung jener großen Flußbewässerungssysteme, in denen Städte und Hochkulturen entstanden, die Ablösung der Inschrift durch handwerklich optimierte und transportable Schreibflächen voraus: Bambus und Maulbeerbaum in China, ungebrannter oder zur Speicherung gebrannter Ton im Zweistromland, Papyrus als Monopol des Nildeltas. Dieselben Flüsse, über die der Verkehr von Fronarbeitern und Gütern lief, übertrugen also gleichzeitig (nach Maßgabe einer kalendarischen oder goniometrischen Mathematik) die Be-

fehle der Wasserzuteilung und Güterabschöpfung. Dieselben Städte, die das anthropologische Schema von Kopf, Hand und Rumpf ins architektonische Schema von Palästen, Straßen und Speichern überführten, brauchten Schriften zur Verarbeitung, Übertragung und Speicherung ihrer Daten. Diese Erschließung eines ökumenischen Raums kehrt in den Texten selber als Verräumlichung der Rede wieder: Die Schrift kennt seit Anbeginn kontextlose Listen, die alle Spuren mündlicher oder graphischer Kommunikationsnetze ausfällen, eben darum aber auch kein alltäglich-situatives Äquivalent mehr haben.

Ausgriffe über die Ökumene hinaus, also Reichsgründungen, wurden dagegen erst möglich, nachdem Staaten der Alten wie der Neuen Welt die kriegerischen Botenposten übernahmen und in der Alten Welt seit 1200 vor Christus, nach Kreuzung zweier Pferderassen, Boten und Krieger darüber hinaus mobil machten. In klassischer Zeit „gab es", nach Herodots unvergeßlicher Formulierung, „auf Erden nichts Schnelleres" als den Medienverbund, der unter den Achämeniden Persiens Königsstraße mit einer berittenen Relaispost kombinierte, um „Eilbriefe im schlanken Trab", also allen Naturstörungen zum Trotz, von Reiter zu Reiter, von Tagereise zu Tagereise zu übertragen. *Angareion*, der persische Name dieser Militärpost, liegt dem griechischen Namen für Boten und mithin auch allen christlichen Engeln zugrunde.

Einem Kommunikationsimperium wie dem persischen hatte die griechische Polis nur eine Schrift entgegenzusetzen, die im Unterschied zu orientalischen Bürokratien für Mündlichkeit mehrfach transparent blieb. Erstens funktionierte das griechische Alphabet (aus indoeuropäischen Notwendigkeiten und weil es im Handels- und Übersetzungsverkehr mit semitischen Konsonantenschriften entstand) redundant gewordene Konsonanten in Vokale um, leistete also die erste Totalanalyse einer gesprochenen Sprache – und im Prinzip jeder beliebigen. Daß die Vokalzeichen erstmals prosodisch-musikalische Elemente der Rede encodierten, erlaubte eine Notenschrift und in der pythagoreischen Schule, einfach weil griechische Lettern zugleich Ziffernwerte hatten, eine Mathematisierung der Musik, sofern sie nur abstraktes Intervall blieb.

Zweitens scheint für den Siegeszug des Vokalalphabets nicht so sehr sein überschätzter Innovationsgrad als vielmehr die Eindeutigkeit der Phonemzuordnung verantwortlich. Sie minimierte den Aufwand des Schrifterwerbs und überführte damit Palast- oder Tempelgeheimnisse in Öffentlichkeit. Der Literatur wurde es möglich, zunächst mündliche Mnemotechniken (etwa von Weisen oder Rhapsoden) und später auch die Prosa einzubinden. Athenische Tyrannen gründeten die erste öffentliche Bibliothek; Euripides als Büchernarr wurde zum „ersten großen Leser" unter den Dichtern.

Ihren biblischen Namen hatten solche antiken Buchrollen von einer Papyrusexportstadt in Phönizien, deren Stelle ab 560 vor Christus das Nildelta einnahm. Auch das Imperium Romanum stützte nach Eroberung Ägyptens sein Befehlsnetz, das mit dem Imperium ja synonym war, auf einen Verbund aus berittener Relaispost, befestigten Heerstraßen und leichttransportablem Papyrus. Das Imperium, mit anderen Worten, kombinierte despotische Übertragungstechnik mit demokratischem Alphabet. Der *Cursus publicus*, von Augustus mit Übernachtungsstationen in Abständen von 40 Kilometern und Pferdewechselplätzen in Abständen von rund 12 Kilometern ausschließlich für Beamte und Legionen eingerichtet, wurde trotzdem oder gerade deshalb zum Kristallisationspunkt der europäischen Städte. Im Verbund mit Feuertelegraphen an sensitiven Limesstrecken

trug eine Staatspost, die die schnellste Schiffahrt übertraf und ihrerseits erst von Napoleon übertroffen werden sollte, die imperiale Gewalt als solche: „Caesarum est per orbem terrae litteras missitare", heißt es bei einem spätrömischen Schriftsteller. „Amt der Kaiser ist es, schriftliche Befehle über den Erdkreis zu schikken." Gegenüber diesem perfekten Übertragungsmedium für besagten Erdkreis und Cäsars Zeitungsdistribution für die Stadt Rom blieb die Datenspeicherung, auch wenn es seit Hadrian ein kaiserliches *officium sacrae memoriae* gab, technisch zurück.

Papyrus ist zwar leicht, aber empfindlich und wenig haltbar. Lagern ließ es sich nur in Buchrollen, lesen nur beidhändig. Nach der Einsicht Alan Turings, des ersten Computertheoretikers, „muß es seine Zeit gebraucht haben, in solchen Volumina Verweise nachzuschlagen". Erst der Codex aus Pergament, den zunächst die Bibliothek von Pergamon zur Umgehung des ägyptischen Papyrusmonopols und seit 140 nach Christus vorab Christen benutzten, erlaubte eine Indizierung nach Lagen, Blättern und schließlich nach Seiten. Bücher, die haltbar, löschbar (wie im Palimpsest) und durch Blättern adressierbar waren (wie in Konkordanzen) wogen Mehrgewicht und Mehrpreis auf: Sie entkoppelten eine kursorisch werdende Lektüre von der Arbeit und Langsamkeit der Münder. Wenn Bischof Ambrosius von Mailand (nach dem Zeugnis seines berühmtesten Schülers) einen Codex „las, schweiften seine Augen über die Seiten, erforschte das Herz den Sinn, er selbst aber schwieg". Im Codex siegten die transportierbaren, adressierbaren und interpretierbaren Schriften ehemaliger Nomaden, der Juden und Araber, über die Ortsfestigkeit von Götterstandbildern und Tempeln.

Der Zerfall des *Cursus publicus* und die islamische Einnahme Ägyptens, die ja auch die größte antike Bibliothek zerstörte, schnitten Westeuropa vom Papyrusimport ab. Übrig blieb das Agrarprodukt Pergament, auf dem Mönche die christlich zensurierte Papyrusüberlieferung abschreiben mußten, während in Ostrom der briefliche Befehlsfluß aller gewesenen Kaiser zur festen Gesetzgebung des Codex Iustinianus gerann. Mit solchen Überbrückungen oder Verdichtungen der Zeit gelang zwar eine *translatio studii*; die *translatio imperii* dagegen setzte neue Raumordnungen und damit auch zugänglichere Schreibflächen voraus.

Im 13. Jahrhundert gelangte das Papier, aus China über Bagdad importiert, nach Europa, wo es von Leinwandhandelsstädten und neuen Wind- oder Wassermühlen zum Lumpenpapier weiterentwickelt wurde. Diese Schreibfläche als solche trug den Aufschwung der Universitäten, die mit angeschlossenen Bücherkopierbüros und Postnetzen das Speichermonopol der Klöster sprengten. Sie trug aber auch, im Verbund mit dem aus Indien über Arabien importierten Stellenwertsystem der Zahlen, den Aufschwung von Handelsstädten. Dabei ging es nicht nur um die bekannte Erfindung der doppelten Buchführung, sondern vor allem um eine mathematische Notation, die zum erstenmal von den vielen Alltagssprachen unabhängig machte: Wenn sie zwei Zahlen addierten, hatten Griechen *kai* gesagt und Römer *et*; seit dem 15. Jahrhundert dagegen gibt es, ebenso stumm wie international, das Plus und das Minus, Zeichen also für mathematische Operatoren.

Gutenbergs Erfindung, mit beweglichen, aus Buchrückenstempeln entwickelten Lettern zu drucken, die anders als ihre Vorläufer in China und Korea zugleich alphabetisch und (nach Wegfall der Ligaturen) diskret fungierten, war wohl keine Revolution wie der Codex, deckte aber den durch Papier geweckten Bedarf. Als „erstes Fließband" der Technikgeschichte potenzierte der Druck die Datenverarbeitungskapazität von Büchern. Weil alle Exemplare einer Auflage, im Gegensatz zu manuellen Abschriften, dieselben Texte, Holzstiche und Kupferstiche an derselben Stelle hatten, konnten einheitliche und erstmals alphabetische Register auf sie zugreifen. Diese Adressierung nach Seitenzahlen, Buchtiteln und seit Leibniz auch alphabetischen Bibliothekskatalogen stellte das Kommunikationssystem Wissenschaft auf seine Zitierbasis, während Buchillustrationen ohne Überlieferungskorruptelen das Ingenieurswesen begründeten. Nicht umsonst rühmte Vasari, daß Italien die Perspektive als Ermöglichung technisch exakter Zeichnungen im selben Jahr wie Gutenberg seinen Buchdruck erfunden habe.

Neue Medien machen alte nicht obsolet, sie weisen ihnen andere Systemplätze zu. Eben weil der Buchdruck die rhetorisch-musikalischen Performanzen auf Turnieren nurmehr als Literatur der Autoren und Fiktionen abbildete, scheinen die Körpertechniken dieser Turniere in stumme und meßbare Sportarten abgewandert zu sein. Ebenfalls erst als Ausdifferenzierung innerhalb der Typographie entstand ein Eigenwert der Handschrift, deren Signatur auf Briefen und Akten das antike Siegel ablöste und deren Individualität an ein Staatssystem aus Post und Polizei fiel. Die ersten Staatsposten der Frühneuzeit waren nach dem Modell des römischen Imperiums zwar noch für militärisch-diplomatische Netze reserviert und durch eine Kryptographie, deren Aufschwung auf Vietas Algebra als Übercodierung von alphabetischen und numerischen Zeichen zurückging, vor Interzeption geschützt. Die durch Post und Feuerwaffen weiträumig kontrollierten Territorialstaaten dagegen öffneten ihre Netze einem Privatverkehr, den sie über ihr Postregal zugleich monopolisierten. Nach Anschluß von Handelskorrespondenten ans öffentliche Postnetz entstanden ab 1600 Zeitungen und Zeitschriften, nach Anschluß auch des Personentransports ab 1650 die Ordinari-Posten als Verkehrsnetze nach Fahrplan.

Nur den vielberufenen Strukturwandel von der aristokratischen zur bürgerlichen Öffentlichkeit, deren Reisen und Briefe, Drucksachen und Zeitschriftenkritiken Europas altes Machtsystem unterhöhlt haben sollen, hat es nie gegeben. Auch ohne ihre durchgängige Kontrolle durch Briefgeheimkabinette und Druckzensur blieb die bürgerliche Öffentlichkeit ein Artefakt merkantilistischer Staaten, deren neues Postregal den halben Staatshaushalt und die halbe Kriegskasse füllte. Nur in der Intimität von Familienzirkeln förderte die „Lesesucht" der sogenannten Öffentlichkeit einen Rekordanstieg nationalsprachlicher Belletristik, die den „Verlust der Sinnlichkeit" durch virtuelle Effekte auf Lesersinne kompensierte, also kommenden Medientechniken vorarbeitete.

Ihre technische Basis hatte diese Mediatisierung der Druckbuchstaben vermutlich in einer routinisierten leisen Lektüre, die kein elitäres Privileg wie beim heiligen Ambrosius mehr war, sondern durch allgemeine Schulpflicht und allgemeine Alphabetisierung die Demokratie installierte. Eben damit aber löste die mühelose Lektüre ein neues Systemproblem. Weil gedruckte Bücher, anders als Pergamentcodices, Festwertspeicher ohne jede Löschmöglichkeit sind, gab es um

1800 (nach Fichtes Wort) „keinen Zweig der Wissenschaft mehr, über welchen nicht sogar ein Ueberfluss von Büchern vorhanden" gewesen wäre. Literatur und Wissenschaft mußten ihre Sende- und Empfangstechniken folglich umstellen: weg von der Buchstäblichkeit gelehrtenrepublikanischer Zitate oder rhetorischer Mnemotechniken und hin zu einer Interpretation, die gedruckte Datenmengen auf ihren Sinn, eine kleinere Datenmenge also reduzierte. Die Folge im Kommunikationssystem Wissenschaft, seit Humboldts Reform, waren Vorlesungen ohne Lehrbuch, Seminare als Interpretationsübungen und der universitäre Aufstieg einer Philosophie, deren absoluter „Geist" von allen Wissensformen der Geschichte *und* seinem eigenen Lehrbuch lediglich die „Er-Innerung" aufbewahrte, also zum hermeneutischen „Schattenrisse" des gesamten Buchwesens wurde.

Im Realen entsprach dieser Mediatisierung der Schrift ihre industrielle Revolution. An die Stelle von Gutenbergs abzählbarer Kombinatorik trat auch praktisch eine Analysis von Unendlichkeiten: Endlospapiermaschinen ersetzten seit 1800 die diskreten Formate und geschöpften Bögen, Holzpapiere aus Amerikas scheinbar unerschöpflichen Wäldern, diese materielle Basis aller Massenpresse seit 1850, ersetzten Hadern oder Lumpen. Und schließlich haben Schreibmaschine und Linotype seit 1880 auch noch den Unterschied zwischen Schreiben und Drucken eingeebnet, eben damit aber den Raum moderner Literatur eröffnet. Erst Mallarmé gab ja die Losung aus, Literatur auf ihren Wortsinn, die sechsundzwanzig Lettern, zu reduzieren, mit anderen Medien also gar nicht mehr in Konkurrenz zu treten.

Technische Medien

Technische Medien, anders als Schrift, arbeiten nicht auf dem Code einer Alltagssprache. Sie nutzen physikalische Prozesse, die die Zeit menschlicher Wahrnehmung unterlaufen und nur im Code neuzeitlicher Mathematik überhaupt formulierbar sind.

Telegraphie und Analogtechnik

Selbstredend muß es technische Medien seit jeher gegeben haben, weil alles Zeichengeben mit akustischen oder optischen Mitteln an ihm selbst technisch ist. In vorindustriellen Zeiten jedoch bildeten Kanäle, die wie Rauch- oder Feuertelegraphie die Lichtgeschwindigkeit ausnutzten oder wie Trommelsprachen und Rufketten die Schallgeschwindigkeit, nur Subsysteme einer Alltagssprache. Das Feuersignal von Troja nach Mykene, mit dem bei Aischylos die Literaturgattung Tragödie beginnt, meldete als einziges Bit den Fall der belagerten Festung und auch das nur nach vorheriger Verabredung. Dagegen bleibt es fraglich, ob eine von Polybios angegebene Telegraphie, die das griechische Alphabet in fünf mal fünf Lichtzeichen encodieren, also auch zufällige Sätze übertragen können sollte, je Einsatz gefunden hat.

Informationsraten, die alle Leistungsgrenzen von Schrift überboten, erzwang erst der Befehlsfluß in wehrpflichtigen Massenheeren und waffentechnisch standardisierten Nationalkriegen. Derselbe Abgeordnete Lakanal, der dem revolutionären Frankreich 1793 ein allgemeines Volksschulsystem und ein literarisches Ur-

heberrecht bescherte, brachte den Nationalkonvent ein Jahr später auch zum Bau von optischen Telegraphenlinien. Als offizielle Begründung dieser Revolution fungierte das Argument, in flächendeckenden Nationalstaaten könne nur Chappes optischer Telegraph jenes demokratische Wahlverhalten ermöglichen, das Rousseau bekanntlich vom Stadtstaat Genf gelernt hatte. Als minder öffentliche, aber ausschließliche Verwendung des optischen Telegraphennetzes trat dagegen mit Napoleon eine Strategie auf den Plan, die Kriege aus der Steinzeit des Befehlsflusses erlöste. Selbständig operierende Divisionen konnten gleichzeitig an mehreren Fronten kämpfen, weil neu geschaffene Generalstäbe ihre kartographische Wissensbasis per Telegraph dem realen Erdboden auferlegten.

Die Telegraphie hat also literarische Öffentlichkeit und militärisches Geheimnis im selben historischen Augenblick wieder getrennt, da Öffentlichkeit von Eliten auf ganze Bevölkerungen überging. Eine neue Elite aus Ingenieursschulen und Generalstäben entdeckte im Krieg von 1809 schließlich ihr neues, schlechthin geheimes Medium Elektrizität. Mit der Umstellung der Telegraphie von Optik auf Gleichstrom verschwanden nicht nur die menschlichen, also unzuverlässigen Relaisstationen, sondern auch Claude Chappes (sage und schreibe) 98 Zeichen. Das Morsesystem mit seinen Punkten, Strichen und Pausen machte eine Zeichenökonomie zur Praxis, die einst Leibniz in ausdrücklich typographischer Theorie mit seinem Binärcode erfunden hatte. Die Depesche, nach Buchstabenfrequenzen optimiert und nach Wörterzahl verrechnet, war der erste Schritt zur Informatik.

Auch organisatorisch und technisch hatte die Telegraphie weltweite Rückwirkungen. Zum absolut ersten Mal war Information als masseloser Fluß elektromagnetischer Wellen abgekoppelt von Kommunikation. Durch telegraphische Fernsteuerung über Landkabel wurde ein systematisches Eisenbahnnetz möglich, durch Eisenbahnnetze ein beschleunigter Verkehr von Gütern und Personen, der seit dem amerikanischen Bürgerkrieg auch militärisch unter Telegraphenbefehl geriet. Mit dem Güter- und Personenverkehr aber büßte die Post zwei ihrer drei altehrwürdigen Funktionen ein. Sie wurde gezwungen, reine Informationstechnik nach Standards des Hausnummerbriefkastens, der Briefmarkenvorfrankierung und des Weltpostvereins zu werden.

Diese Lösung vom Erdboden, dessen Distanzen (wie in der zeitgleichen mathematischen Topologie) im Gegensatz zu allen vormodernen Postsystemen gar nicht mehr berechnet werden, weil nur die absolute Geschwindigkeit zählt, organisierte Internationalität: von den Börsenberichten des Welthandels über die Telegraphenagenturen der Weltpresse bis zu Kolonialreichen, die wie das britische Empire auf einer *Fleet in being* und damit auf einem weltweiten Seekabelmonopol beruhten.

Technische Rückwirkungen der Telegraphie als diskret gemachter Informationszeit waren Folgeerfindungen, die paradoxerweise auch und gerade stetige Signalquellen verarbeiteten. Ich übergehe hier das Analogmedium der Photographie und erwähne nur Telephon, Schallplatte und Film. Bells Telephon, dieses lukrativste Einzelpatent der Geschichte, entstand 1876 gar nicht in seiner wohlbekannten Funktion, sondern beim Versuch, mehrere Nachrichten gleichzeitig über ein einziges Telegraphenkabel zu schicken. Ganz entsprechend entstand, nur ein Jahr später, der Phonograph Edisons beim Versuch, die Durchsatzrate von Telegraphenkabeln zu steigern. Und schließlich wurden Myubridges wissenschaftliche

Serienphotographien, die 1895 nach Erfindung von Malteserkreuz und Zelluloid im Kino mündeten, durch elektrische Telegraphenrelais ausgelöst.

Film und Grammophon, diese massenreproduzierbare Konkurrenz zu Edisons Phonographen, haben es möglich gemacht, optische und akustische Daten als solche zu speichern. Weil Analogmedien die von Fechner ermittelten Wahrnehmungsschwellen zunächst mechanisch und später elektrisch unterlaufen, können sie in Sprachphonemen und Musikintervallen, bei denen die griechische Analyse als letzten alphabetischen Elementen ja stehengeblieben war, gerade umgekehrt noch Frequenzgemische erkennen, die dann einer weiteren und seit Fourier mathematischen Analyse offenstehen. Der moderne Grundbegriff Frequenz, dem seit Euler Wahrscheinlichkeitsrechnung, Musik und Optik gleichermaßen unterstehen, hat Künste durch technische Medien abgelöst. Dieser Physik im Simulationsverfahren des Realen entspricht im Rezeptionsvorgang denn auch keine Mnemotechnik oder Pädagogik auf Sprachbasis mehr, sondern eine Sinnesphysiologie, die den Medien ihren weltweiten und dank Shannons Informationsmaß auch berechenbaren Erfolg garantiert hat. Zugleich ist zwischen unbewußten Medieneffekten einerseits und den (seit Edisons erstem Labor auch planbaren) Innovationsschüben andererseits ein Wissensgefälle entstanden, das bei aller Frauenemanzipation an Telegraphen, Telephonen und Schreibmaschinen die allgemeine Alphabetisierung konterkariert und Kommunikation über Kommunikation nachgerade ausschließt.

Maßgeblich für diese Zäsur, die wohl nur an der Schrifterfindung ihresgleichen hatte, waren Maxwells elektromagnetische Feldgleichungen und deren experimenteller Nachweis durch Heinrich Hertz. Seit Weihnachten 1906, als Fessendens Radiosender niederfrequente Zufallsereignisse, wie sie in die Sinne fallen, als Amplituden- oder Frequenzmodulation einer Hochfrequenz gefunkt hat, gibt es immaterielle Kanäle. Seit 1906, als de Forest aus Edisons Glühbirne die energielos steuerbare Röhre entwickelte, steht Information beliebigen Verstärkungen und Manipulationen offen. Das Röhrenradio, als drahtlose Telephonie zur Brechung imperialer Kabelmonopole herbeigeforscht, machte im Ersten Weltkrieg zunächst die neuen Waffensysteme Flugzeug und Panzer ebenso mobil wie fernsteuerbar, nach Kriegsende dann auch Zivilbevölkerungen.

Als „sekundäre Oralität" unter Umgehung von Schrift standardisierte das Radio, vor allem im weltweiten Kurzwellenfunk, nichtalphabetisierte Sprachen, verwandelte also kolonisierte Stammesverbände in selbständige Nationen. Entsprechend hat das Telephon auf seinem Weg vom Selbstwahlsystem über das Frequenzmultiplex bis zum Satellitenfunk hierarchiefreie Vernetzungen zunächst der Städte und schließlich eines „globalen Dorfs" ermöglicht. Aber die öffentlich zugänglichen Wellenbereiche bleiben trotz ihrer kritischen Überfüllung nur Bruchteile eines Frequenzspektrums, das vom Langwellenfunk bis zum Dezimeterradar staatliche oder militärische Steuerungsaufgaben übernimmt und alle öffentlichen Wellenbereiche geheimdienstlich anzapft.

Die Elektrifizierung sinnlicher Eingangsdaten durch Wandler und Sensoren erlaubte es der Unterhaltungsindustrie, analoge Speichermedien erstens aneinander und zweitens mit Übertragungsmedien zu koppeln. Der Tonfilm kombinierte optische und akustische Speicher, das Radio vor Einführung des Magnetophons übertrug im wesentlichen Schallplatten, die ersten Fernsehsysteme vor Entwicklung elektronischer Aufnahmeröhren tasteten Spielfilme ab. So bleibt der Inhalt

von Unterhaltungsmedien stets ein anderes Medium, für das sie Werbung machen.

Aber all diese Kopplungen bereits einzeln standardisierter Techniken, auch wenn sie ästhetische Formen vom Hörspiel über die elektronische Musik bis zum Videoclip ins Leben riefen, haben ein entscheidendes Manko: Kein allgemeiner Standard regelt ihre Steuerung und wechselseitige Übersetzung. An genau dieser Leerstelle sprangen vielmehr die Helden und Heldinnen von Benjamins Medientheorie ein: Cutter beim Film, Tonmeister beim Tonband mit ihrer gefeierten, aber bloß handwerklichen Montage. Dieses Menschenwerk abzuschaffen und einen allgemeinen Standard zu automatisieren, blieb der Digitaltechnik vorbehalten.

Digitaltechnik

Die Digitaltechnik fungiert, nur eben auf numerischer Basis, wie ein Alphabet: Sie ersetzt die stetigen Funktionen, in die Analogmedien die im allgemeinen ebenfalls stetigen Eingangsdaten umwandeln, durch diskrete Abtastungen zu möglichst gleichabständigen Zeitpunkten, wie das die 24 Filmaufnahmen pro Sekunde oder das Fernsehen seit der Nipkowscheibe viel hochfrequenter vorgemacht haben. Diese Messung mit anschließender Auswertung im Binärzahlensystem ist die Voraussetzung eines schlechthin allgemeinen Medienstandards.

Nach dem Abtasttheorem von Nyquist und Shannon können nämlich beliebige Signalformen, wenn sie nur von Haus aus oder durch Filterung frequenzbandbegrenzt sind, aus Abtastwerten der mindestens doppelten Frequenz wieder eineindeutig konstruiert werden. Auch das Quantisierungsrauschen, das dabei notwendig entsteht, erlaubt im Gegensatz zum physikalisch festgelegten Rauschen von Analogsystemen beliebige Minimierungen, einfach weil es Regeln eines Stellenwertzahlensystems gehorcht.

Die Prinzipschaltung aller Digitaltechnik erstellte 1936 Turings Universale Diskrete Maschine. Sie bestand in Fortschreibung oder Reduktion der ja ebenfalls diskreten Schreibmaschine schlicht und einfach aus einem Endlospapierband, dessen Idee ja seit 1800 umging. Auf diese „Papiermaschine" zur Datenspeicherung konnte ein Schreib/Lese/Löschkopf zur Datenverarbeitung die Binärzeichen 0 und 1 schreiben, während eine Transportvorrichtung zur Datenadressierung Zugriffe auf die Nachbarzeichen rechts und links ermöglichte. Turing aber bewies, daß diese schlechthin elementare Maschine, weil sie im Unterschied zum verrauschten Laplace-Universum endlich viele Schaltzustände einnimmt, nicht nur jedem Mathematiker ebenbürtig ist, sondern alle (in Hilberts Wortsinn) entscheidbaren Probleme der Mathematik löst – und zwar durch Simulation jeder anderen korrekt programmierten Maschine.

Die Turingmaschine in ihrer Universalität schloß also alle Entwicklungen zur Speicherung, Indizierung und Bearbeitung sowohl alphabetischer wie numerischer Daten ab. Im Raum des Alphabets hatten diese Entwicklungen von Listen und Katalogen über die Zettelkästen, denen um 1800 Jean Pauls Literatur und Hegels Philosophie entsprungen waren, bis zur Hollerith-Maschine der amerikanischen Volkszählung von 1890 geführt. Im Raum der Ziffern hatte eine parallele Entwicklung von Schickarts Rechenuhr für die vier Grundrechenarten über Jacquards programmierbare Webstühle bis zum Computervorläufer Babbage ge-

führt, dessen *Differential Engine* von 1822 die zeitaufwendigen Reihenentwicklungen in Trigonometrie und Ballistik auf rekursive Differenzengleichungen reduzierte, während seine später geplante *Analytical Engine* mit bedingten Sprungbefehlen die gesamte Analysis berechenbar machen sollte. Um die alphanumerische Universalität von Turingmaschinen alias Computern zu erreichen, mußten Booles logische Algebra und Gödels Unvollständigkeitsbeweis allerdings beide Entwicklungsstränge noch zusammenführen, also Aussagen und Axiome gleichermaßen manipulierbar wie Zahlen machen.

Die Turingmaschine von 1936 war unendlich langsam, ihr Papierband unendlich lang, also inexistent. Der Computer als ihre technische Realisierung glänzt dagegen durch eine Ökonomie von Zeit und Raum, wie erst der Zweite Weltkrieg sie nötig machte. Gleichzeitig mit Shannons Beweis, daß schlichte Relais in Reihen- oder Parallelschaltung alle Operationen der Booleschen Algebra automatisieren können, baute Zuse aus Telegraphenrelais erste Computer für die Luftwaffenforschung, während das Chiffrierwesen der Wehrmacht seine Automatisierungsangebote zurückwies. Ende 1943 dagegen entstanden für Turings kriegsentscheidende Kryptoanalyse genau dieses UKW-Geheimfunks, der die deutschen Blitzkriege möglich gemacht hatte, im britischen Geheimdienst Computer auf der Basis übersteuerter Radioröhren. 1945 schließlich konnte John von Neumann für die geplante amerikanische Uranbombe, deren Explosionsgeschwindigkeit neue Zeitmaßstäbe setzte, die seitdem übliche Architektur sequentieller, dafür aber in Mikrosekunden getakteter Computer entwerfen.

Von Neumanns Entwurf sah folgende drei Systemelemente vor: Erstens eine Zentraleinheit zur befehlsgesteuerten Abarbeitung alphanumerischer Daten nach entweder arithmetischen oder logischen Regeln; zweitens einen Schreiblesespeicher für variable Daten und einen Festwertspeicher für vorprogrammierte Befehle; drittens schließlich ein Bussystem zur sequentiellen Übertragung aller dieser Daten und Befehle, wie sie durch binäre Adressen nach Seiten und Spalten eineindeutig indiziert sind.

Mit diesen drei Teilen haben Von-Neumann-Maschinen die Struktur von Informationstechnik überhaupt als einen Funktionszusammenhang von Hardware-Elementen artikuliert. Gleichgültig, ob ihre Umwelt alphabetische oder numerische Daten, also Schriften oder Medien-Meßwerte anliefert, sind die Befehle, Daten und Adressen intern sämtlich durch Binärzahlen repräsentiert. Die klassische Unterscheidung zwischen Funktionen und Argumenten, Operatoren und Zahlenwerten ist durchlässig geworden. Gerade dieses Ende des Alphabets erlaubt es jedoch, Operationen auch auf Operationen anzuwenden und Verzweigungen zu automatisieren. Weshalb Computer prinzipiell alle anderen Medien einbinden und ihre Daten den mathematischen Verfahren der Signalverarbeitung unterziehen können.

Datendurchsatz und Zugriffszeit hängen dabei nur von physikalischen Rahmenwerten ab. Nachdem der Transistor ab 1948 die Röhren-Leiterplatten des Zweiten Weltkriegs und der Integrierte Schaltkreis ab 1968 die Einzeltransistoren abgelöst hat, was Raum- und Zeitbedarf jeweils um eine Zehnerpotenz senkte, sind Echtzeitanalysen und Echtzeitsynthesen eindimensionaler Datenströme (etwa von Sprache und Musik) kein Problem mehr. Die Tonmeister können also gehen. Für mehrdimensionale Signalverarbeitung in Echtzeit dagegen, wie Fernsehbilder oder Computer-Animationen sie brauchen, wird die Von-Neumann-Architektur zum Flaschenhals. Deshalb sind massiv parallele Rechner schon im Ein-

satz, biologische und optische Schaltkreise, wie vor allem die Simulation von Gehirnfunktionen sie voraussetzt, schon in der Entwicklung. Der Tag ist nicht mehr fern, an dem die Signalverarbeitung an die Grenzen physikalischer Machbarkeit stößt.

An dieser absoluten Grenze wird die Geschichte der Kommunikationstechniken buchstäblich abgeschlossen. Theoretisch bleibt damit nur die Frage, welcher Logik die Vollendung gehorcht haben wird. Von Freud bis McLuhan war die klassische Antwort darauf ein Gattungssubjekt, das gegenüber einer gleichgültigen oder störenden Natur nacheinander seine Motorik, seine Sensorik und schließlich auch seine Intelligenz an technische Prothesen veräußert haben soll. Wenn jedoch Shannons Mathematisierung der Information auf seiner „fundamentalen Idee" beruhte, den „nachrichtentechnischen Effizienzbereich einer gestörten Übertragung" durch Konzept-Transfer aus ihrem kryptoanalytischen Effizienzbereich herzuleiten, werden Störungen erst als Eingriffe einer feindlichen Intelligenz intelligibel und die Geschichte der Kommunikationstechniken als eine Serie strategischer Eskalationen. Ohne Referenz auf den oder die Menschen haben Kommunikationstechniken einander überholt, bis schließlich eine künstliche Intelligenz zur Interzeption möglicher Intelligenzen im Weltraum schreitet.

Literatur

Beck, A. H.: Worte und Wellen: Geschichte und Technik der Nachrichtenübermittlung, Frankfurt/M. 1974. Bell, D. A.: Information Theory and its Engineering Applications, 3. Aufl., New York/Toronto/London 1955. Berg, W. B.: Die Entstehung des Rundfunks in Deutschland: Herkunft und Entwicklung eines publizistischen Mittels, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1970. Beyrer, K.: Die Postkutschenreise, Tübingen 1985. Cajori, F.: A History of Mathematical Notations, I, Chicago 1928; II, Chicago 1929. Creveld, M. L. v.: Command in War, Cambridge (Mass.)/London 1985. Derrida, J.: Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits I, Berlin 1982. Eisenstein, E.: The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe, Bd. I, New York 1979. Faulstich-Wieland, H./Horstkemper, M.: Der Weg zur modernen Bürokommunikation: Historische Aspekte des Verhältnisses von Frauen und neuen Technologien, Bielefeld 1987. Hagemeyer, F.-W.: „Die Entstehung von Informationskonzepten in der Nachrichtentechnik: Eine Fallstudie zur Theoriebildung in der Technik in Industrie- und Kriegsforschung", Diss. (masch.), FU Berlin 1979. Havelock, E. A.: The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences, Princeton 1982. Hodges, A.: Allan Turing: The Enigma, New York 1983. Innis, H. A.: Empire and Communications, Oxford 1950. Kahn, D.: The Codebreakers: The Story of Secret Writing, London 1967. Kenner, H.: The Mechanic Muse, New York/Oxford 1987. Kittler, F. A.: Aufschreibesysteme 1800/1900, 3. Aufl., München 1995. Knies, K.: Der Telegraph als Verkehrsmittel, Tübingen 1857. Leroi-Gourhan, A.: Hand und Wort: Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt/M. 1980. Lohmann, J.: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik". In: Archiv für Musikwissenschaft 37 (1980). McLuhan, M.: Die magischen Kanäle: Understanding Media, Düsseldorf-Wien 1968. Nietzsche, F.: „Geschichte der griechischen Literatur" (Vorlesung Basel 1874-76). In: Nietzsche, F.: Sämtliche Werke, München 1922-29. Oberliesen, R.: Information, Daten und Si-

gnale: Geschichte technischer Informationsverarbeitung, Reinbek 1982. ONG, W. J.: Oralität und Literalität: Die Technologisierung des Wortes, Opladen 1987. RIEPLE, W.: Das Nachrichtenwesen des Altertums: Mit besonderer Rücksicht auf die Römer, Leipzig-Berlin 1913. SCHIVELBUSCH, W.: Geschichte der Eisenbahnreise: Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, München 1977. SCHÖN, E.: Der Verlust der Sinnlichkeit oder die Verwandlung des Lesers, Stuttgart 1987. SHANNON, C.: „Communication in the Presence of Noise". In: Proceedings of the Institute of Radio Engineers 37 (1949). TURING, A. M.: Intelligence Service, hg. von B. Dotzler u. F. Kittler, Berlin 1987. VIRILLIO, P.: Krieg und Kino: Logistik der Wahrnehmung, München 1986. VOIGT, F.: Verkehr I, Berlin 1973; II, Berlin 1965. VORSTIUS, J./JOOST, S.: Grundzüge der Bibliotheksgeschichte, 7. Aufl., Wiesbaden 1977. ZUSE, K.: Der Computer: Mein Lebenswerk, 2. Aufl., Berlin/Heidelberg/New York/Tokyo 1984.

Norbert Bolz

Neue Medien

Erinnern wir uns an moderne Selbstverständlichkeiten: Die Erde ist nicht der Mittelpunkt der Welt; der Mensch ist auch nur ein Tier; das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus – es ist uns einigermaßen gelungen, mit diesen narzißtischen Kränkungen umzugehen. Nun schicken sich künstliche Intelligenzen an, uns auch noch die letzte stolze Domäne streitig zu machen: das Denken. Die freien Gedanken sind zerebrale Software, Geist ist der Inbegriff aller möglichen Datenkombinationen, und Kultur heißt das Spiel auf der Tastatur des Gehirns.

Und ein weiteres kommt hinzu: In der technischen Wirklichkeit der neuen Medien ist der Mensch nicht mehr Souverän der Daten, sondern wird selbst in Feedback-Schleifen eingebaut. Stetig wächst der Anteil der Kommunikation, der an Maschinen statt an Menschen gerichtet wird. So läßt sich thesenhaft sagen, daß alle Identitätsprobleme der humanistischen Kultur aus den Anforderungen einer neuen Mensch-Maschine-Synergie resultieren. Signalisiert wird das von Begriffen wie Interface und Benutzeroberfläche. Der Mensch ist nicht mehr Werkzeugbenutzer sondern Schaltmoment im Medienverbund. Deshalb setzen sich immer mehr Computermetaphern für Selbstverhältnisse durch – der Mensch rastet in Schaltkreise ein. Und ich meine: Diese neue Mensch-Maschine-Synergie wäre ein würdiger Gegenstand für eine historische Anthropologie.

Der Totem ist ein Ding, das in archaischen Gesellschaften als Ahn und Schutzgott verehrt wird. Der Turing-Test ist ein Experiment, in dem der Menschengeist mit dem Funktionieren eines Digitalrechners verglichen wird. Sie werden fragen: Was hat das miteinander zu tun? Meine These lautet: Es gibt vom Totemismus der Urgeschichte bis zum Turing-Test des Posthistoire ein konstantes Problem menschlicher Selbstdefinition. Denn es gibt keinen direkten Weg des Menschen zu sich selbst; er muß sich mit etwas gleichsetzen, was er nicht ist, und sich zugleich davon unterscheiden. Der archaische Mensch ist nicht identisch mit dem Totem – und ist es doch. Digitale Maschinen können nicht wie Menschen denken – und können es doch. Es ist ein Verhältnis von Identität und Differenz zugleich. Deshalb vergleichen sich Menschen immer wieder mit ihren Techniken, um zu sich selbst zu finden. Das geht bisweilen bis zur fetischistischen Besetzung. Autonarren, Fernsehsüchtige, Hacker und Cyberpunks sind die Geliebten ihrer technischen Apparaturen; man nennt das auch *Gadgeteering*.

Hier sollte man aber nicht gleich den mahnenden Zeigefinger des Volkshochschullehrers heben. Denn dieser Fetischismus ist die Schule einer neuen Synergie von Mensch und Maschine. *Media Literacy* heißt vor allem auch: den Computer nicht als Instrument, sondern als Medium zu begreifen. *Gadgets* sind Wunschmaschinen, technische Spielereien. Und man versteht die neuen Medien sehr viel besser, wenn man sie nicht als Werkzeug, sondern als Spielzeug begreift. Deshalb finden auch Kinder meist einen schnelleren, reibungsloseren Zugang zur Computertechnologie als Erwachsene.

Der Hund gilt als bester Freund des Menschen. Trotzdem gelingt es nicht, mit ihm einen Dialog zu führen. Kinder, die mit ihrem Computer befreundet sind, haben da bessere Aussichten; sie spüren, daß der Computer als Medium eine zureichende Simulation der Kommunikation ermöglicht. Und genau darum geht es in der Welt der neuen Medien – um die Entfaltung von „Dialogzonen" (A. Neumeister) zwischen Mensch und Maschine. Das ist die Aufgabenstellung des Software-Designs. Und die sogenannten *Emoticons* in der Computerkommunikation zeigen, daß ein *Emotional Design* daran arbeitet, die ewige Wunde der Mensch-Maschine-Synergie zu pflastern: das Problem der Gefühle, die der Hund ganz zweifellos für seinen Herrn, nicht aber der Computer für den *User* empfindet.

Es gehört zur deutschen Frömmigkeit der Technikangst, daß hierzulande Bücher Erfolg haben, die auflisten, was Computer nicht können. Ja, zugegeben: Computer können nicht fühlen (obwohl sie sehr erfolgreich mit Sensoren operieren können), nicht bewerten – und vor allem: sie können nicht Unentscheidbares entscheiden. Um ein vorläufiges Fazit zu ziehen: Computer sind unschlagbar im Rechnen, Speichern und Suchen – hier können Menschen nicht mehr konkurrieren. Die Menschen sind aber immer noch unersetzbar im Bewerten, in der Gestalterkennung und im Kontextbewußtsein. So heißt es im Editorial der neuen kalifornischen Medienzeitschrift „Wired" sehr schön: „In the age of information overload, the ultimate luxury is meaning and context" – die Sintflut von Daten, die sich tagtäglich über uns ergießt, bietet keinen Sinn; denn der Sinn von Daten ergibt sich eben erst aus dem Kontext.

Vielleicht genügen diese Andeutungen, um meine These plausibel zu machen: Medientheorie ist die Grundwissenschaft unserer Zivilisation. Es gibt keine Idylle des Zwischenmenschlichen jenseits der Medien. Doch warum ist das alles so schwer zu begreifen? Warum haben erst die neuen Medien in ihrer publizistischen Aufdringlichkeit ein allgemeines Medienbewußtsein induziert? Ich meine,

die Antwort ist einfach: Eingewöhnte einfache Kommunikationsverhältnisse von Angesicht zu Angesicht neigen dazu, die eigene Medienvermitteltheit zu vergessen, also sich für unmittelbar zu halten – das gilt für das *face to face* des Gesprächs genauso wie für das *face to screen* der Fernsehroutine. Die verdrängte Medialität kehrt dann aber als Kommunikationsstörung wieder.

Prinzipiell gilt: Medien entlasten das Bewußtsein, indem sie Kommunikation stabilisieren. Die von Medien gesicherte Entlastung des Bewußtseins durch eine sich selbst steuernde Kommunikation befähigt die Menschen, in einer absolut zufälligen Welt zu leben – nichts ist notwendig, nichts unmöglich, alles könnte auch anders sein. Gerade die Weltgleichgültigkeit der Codierung macht Menschen kontingenzfest, also modernitätstüchtig. Man kann also sagen: Es gibt Seiendes, vieles ereignet sich und alles scheint zufällig. Wenn wir „davon" Information haben wollen, müssen wir es in Differenzschemata pressen: so – nicht anders; dies – nicht das. Wir spezifizieren vor dem Selektionshorizont anderer Möglichkeiten. Die Umwelt ist ein *dark continent*, und wir benutzen die Differenzen unserer Mediencodes, um sie abzutasten.

Die Kommunikationstheorie kann leicht zeigen, wie die binäre Codierung das Risiko jeder Kommunikation auf Dauer stellt – nämlich abgelehnt zu werden (Bolz 1995, S. 27 ff.). Man muß immer auch nein sagen können. Allerdings lehrt die Erfahrung, die man kommunizierend mit dem Mediencode macht, Sinnformen so anzubieten, daß sich die Ablehnungswahrscheinlichkeit reduziert – das gilt für Wissenschaftler nicht anders als für Politiker und Entertainer. Das Geheimnis erfolgreicher Kommunikation ist also nicht Konsensfähigkeit, sondern Medientraining. Und Konsens ist nichts anderes als die rekursive Vernetzung von Kommunikationen, die rein code-technisch das Ablehnungsrisiko minimiert haben. Der kategorische Imperativ des Medienzeitalters lautet: Kommuniziere so, daß andere anschließen können.

Und je technischer die Kommunikation, desto sicherer ihr Procedere. Medientechnik ermöglicht nämlich eine selektive Abarbeitung hoher Komplexität, die davon entlastet, den prozessierten Sinn hermeneutisch zu entfalten. M. a. W.: Medien können Sinn erfolgreich prozessieren, ohne ihn verstehen zu müssen. Derartige Technisierungen steigern also die Kommunikativität, denn sie machen die Annahme einer Selektion nahezu unabhängig von ihrem Inhalt.

Doch Kommunikationstheorie allein genügt nicht. Wir brauchen eine Medientheorie, die versucht, sich dem blinden Fleck des Denkens zu nähern – eben jenen technischen Medien, die das historische Apriori unserer „geistigen Tätigkeit" sind. Und es ist durchaus denkbar, daß wir heute eine Erkenntnischance haben, die unseren glücklichen Kindern durch die Gnade der späten Geburt vorenthalten bleiben wird. Wie das?

Seit die Medienenvironments aus sich selbst emergieren, gibt es Geschichte im spezifischen Sinn nicht mehr. Die neuen Medien ermöglichen einen unmittelbaren Zugriff auf alle gespeicherten Vergangenheiten. Man könnte von einer Säkularisierung der Geschichte im elektronischen Raum der neuen Medien sprechen. Die neuen Medien lassen nur noch eine Geschichte erzählen – die ihrer selbst. Und auch diese Möglichkeit ist eine einmalige, schwindende. Denn um sich über Medien, die die technische Bedingung unserer Existenz sind, Rechenschaft ablegen zu können, muß es noch eine strikte Entsprechung zwischen der Medienevolution und der Entwicklung des Individuums geben. Aber Menschen, deren Entwicklung der Medienevolution parallel läuft, sterben aus. Schon heute sind Kin-

der elektronischer Kommunikation ausgesetzt, bevor sie sprechen und schreiben können.

Die Schlüsselkinder der Gegenwart sind die *Latchkey Kids*: mit dem Computer allein zuhause. Er ist ihr verläßlicher Freund, mit dem sie spielen. Und die Beobachtung eines computerspielenden Kindes kann mehr über unsere neue Medienwelt lehren als eine Militärgeschichte der *Universal Turing Machine*. Das ist eines unserer Leitmotive: Es gilt, den Computer nicht als Werkzeug, sondern als Spielzeug zu betrachten. Das *Latchkey Kid* allein zuhause vor dem Monitor – so wird ein Hacker geboren. Und ganz offensichtlich ist der Hacker der legitime Nachfolger des Bücherwurms. Ursprünglich waren Bücher das Archiv eines Arkanwissens und Lesen eine Arkandisziplin. Die großen Betriebsgeheimnisse der Gegenwart finden sich aber nicht mehr zwischen Buchdeckeln, sondern unter Benutzeroberflächen.

Kulturtechnisch gesehen könnte man sagen: Das Buch begünstigt die Bildung des Erwachsenen, der Computer begünstigt das Lernen des Kindes. An die Stelle des alphabetisierten Humanismus tritt die digitalisierte Weltgesellschaft. Man kann es auch so sagen: An die Stelle der linearen Rationalität der Buchkultur tritt heute ein Denken in Konfigurationen. Und konkreter: Die Adaequatio-Lehre der Wahrheit wird vom konstruktivistischen Kriterium des „Passens" einer Theorie abgelöst; Rekursion ersetzt die Kausalität, *Pattern recognition* ersetzt die Klassifikation. Und wo immaterielle Pixelkonfigurationen in Computersimulationen den Schein einer stabilen Gegenständlichkeit auflösen, wird die Frage nach einer Referenz sinnlos. Gerade auch die umsorgte Natur, das berühmteste Reflexionsprodukt der alteuropäischen Kultur, wird unter neuen Medienbedingungen als programmierte Umwelt erkennbar.

Unter Bedingungen der neuen Medien und Computertechnologien hat der Mensch Abschied genommen von einer Welt, die durch Repräsentationen geordnet war, und von einem Denken, das sich selbst als Repräsentation der Außenwelt verstand. Die technischen Medien der Informationsgesellschaft sind das unhintergehbare historische Apriori unseres Weltverhaltens; Programme haben die sogenannten Naturbedingungen der Möglichkeit von Erfahrung ersetzt.

Jeder kann es heute beobachten: Die Bildungsstrategien der Buchkultur haben ausgespielt. Die Kinder der neuen Medienwelt beugen sich nicht mehr über Bücher, sondern sitzen vor Bildschirmen. Ihr Suchen und Forschen folgt nicht mehr Zeile für Zeile der Weisheit phonetischer Schrift, sondern läuft über Gestalterkennung. Die Welt erscheint ihnen unter völlig veränderten Kategorien: Der Begriff der Wirklichkeit wird durch den der Funktion ersetzt, Konfigurationen treten an die Stelle von Klassifikation und Kausalität, die Bedeutung erlischt im Effekt, und ein *Fine-tuning* übernimmt das Pensum der Synthesis. Denken steht zunehmend unter Instantan-Anforderungen, auf die man nicht mehr mit sequentiellen Abarbeitungsroutinen reagieren kann. Rezeption heißt heute: Chancen wahrnehmen – mit dem Risiko: „Du versäumst etwas ... ."

Daß allenthalben Zeithorizonte kollabieren und die Instantan-Formen von Spektakel und Happening vorherrschen, entspricht präzise den technologischen Vorgaben der audio-visuellen Medien und der durch sie geprägten Umwelt. Die Welt der neuen Medien hat von Subjekt auf System umgestellt. Und der Regelkreis Mensch-Welt entzaubert die philosophischen Subjekt-Objekt-Beziehungen. Vor der elektronischen Schwelle unterstellte eine analoge Schau noch ein Subjekt der Vorstellung – heute arbeiten digitale Schreib/Leseköpfe Projekte der

Darstellung ab. Was einmal Geist hieß, schreibt sich heute im Klartext von Programmen an.

Wo die bildungshumanistische Welt des Buches und die neue Medienwelt aufeinandertreffen, scheiden sich die Geister konkret in Programmierer und Programmierte – hier die Designer, dort die Anwender. Während sich humanistische Geister noch ans Buchstäbliche der Literatur, an Autorschaft und Copyright und an Fetische wie das Schöpferische klammern, operiert man unter neuen Medienbedingungen längst formal-numerisch und algorithmengeleitet. Hypermedien brauchen keinen Autor, und Datenprocessing macht Genie überflüssig. Bücher werden von Bildschirmen verdrängt; das *face to face* weicht dem Interface. Und die alten semantischen Fragen nach Bedeutung, Repräsentation und Intentionalität gleiten an einem elektronischen Datenfluß ab, der Effekte inszeniert – sonst nichts.

Tradition läßt sich unter neuen Medienbedingungen nicht mehr fortschreiben – allenfalls in einem abendländischen Abschlußsaldo anschreiben. Deshalb spielen auch Ideologien – genauso wie die ihnen geltende Form der Kritik – keine Rolle mehr, seit sich gesellschaftliche Macht in technischen Standards, Frequenzen, Reichweiten und Schaltplänen organisiert.

Was ist nun neu an den neuen Medien? Die neuen Medien leisten etwas, was im Medium Sprache unmöglich ist – nämlich die digitale Abtastung des Realen in seiner stochastischen Streuung. Dem entspricht ein Begriff von Außenwelt als bloßer Datenkonfiguration. Man könnte deshalb von einer Unschärferelation zwischen Information und Bedeutung sprechen. Denn Mitteilungen der neuen Medien, vor allem der Massenmedien, sind nur Abfallprodukte ihrer Autopoiesis. Wichtiger als was mitgeteilt wird, scheint das Daß der Kommunikationen, in denen sich das Mediensystem selbst reproduziert. Aber gerade dadurch wird sichergestellt, daß Kommunikationen laufen, auch wenn man sich nichts zu sagen hat.

Gesellschaft erweist sich immer nachdrücklicher als autonome Kommunikationsmaschine, die zwar auf Menschen und ihre Bewußtseine angewiesen ist, aber nicht auf sie zurückgeführt werden kann. Sprache ist nicht mehr das Haus unseres Seins – es ist aus Algorithmen erbaut. Es wäre deshalb ein romantisches Mißverständnis, die Codes und Relais der neuen Kommunikationsverhältnisse als Behelfe zwischenmenschlicher Mitteilung zu deuten. Massenmedien leisten eine instantane kommunikative Integration der Weltgesellschaft. Und längst haben die Diffusion elektronischer *Gadgets*, die alles durchdringenden Vibrationen der Pop-Musik und der kultische Konsum von Marken-Artikeln eine Weltkommunikation etabliert, die Sprache kaum mehr braucht.

Seit Massenmedien eine augenblickliche Koordinierung der Weltgesellschaft in der Gegenwart ermöglichen, gilt, daß Zeitstrukturen wichtiger sind als Konsensstrukturen. Geschwindigkeit zählt mehr als Argumente. Die Heterogenität intellektueller Herkünfte verblaßt vor der Homogenität einer Zukunft, die planetarisch im Zeichen der neuen Medien steht. Zunehmend vollzieht sich die Weltpolitik als Medienästhetik.

Was heißt das konkret? Realität ist ein Produkt von Selektionen und hat ihr Maß an der Publizität; durch Veröffentlichung erfahren Ereignisse einen Zuwachs an Wirklichkeit durch Erweiterung ihrer Kommunikativität. Dabei tritt das Ereignis zunehmend in ein Spiegelverhältnis zu seiner massenweisen Publikation. Das Handeln reflektiert dann immer schon auf seine Berichterstattung. Zumal der Politik erspart die Realitätsdefinition der Massenmedien den Kontakt mit

dem Realen. So kann man im Blick auf die von Verbreitungsmedien veröffentlichte Meinung von einer Art Blendung durch Evidenz sprechen.

Neuigkeit, Diskontinuität und Konflikt bewähren sich als Selektionskriterien in der Datenflut – Neuigkeit, weil es im Westen nichts Neues gibt; Diskontinuität, weil der Senderahmen von Massenmedien das Erwartbare schlechthin ist; Konflikt, weil er den Gegensinn als Anschlußkommunikation erregt. Man könnte sagen: Massenmedien sind Techniken der Erwartung des Unerwarteten. Gerade weil ihre Sendeprinzipien zur Stereotypisierung und Kristallisation tendieren, setzen sie voraus und stellen sie sicher, daß ständig etwas geschieht.

Massenmedien reproduzieren sich in einer Art atheoretischer Selbstbeobachtung der Gesellschaft. Atheoretisch allerdings, weil sie Relationen in Ereignisse mit *News Value* auflösen, die durch ihre Drastik sicherstellen, daß alles so rasch aufgefaßt wie vergessen werden kann. Die Selektion der Informationen folgt hochabstrakten Prinzipien, die an eine Aufmerksamkeit überhaupt appellieren – das nivelliert die Rezeption. An die Stelle sozialer Differenzierung der Kommunikation tritt unter Bedingungen der Massenmedien eine temporale Differenzierung der Information: Etwas ist angesagt oder Schnee von gestern; etwas ist *in* oder *mega-out*. Unter derartigen Sendeprinzipien kann sich – völlig unabhängig von inhaltlicher „Medienpolitik" – kritisches Bewußtsein nicht mehr artikulieren.

In der Welt der neuen Medien ist die Aufnahme von Neuigkeiten nicht mehr an Aufmerksamkeitsleistungen geknüpft. Information wird in der Datenflut fast nur noch über ihre Unterhaltungsqualität selektiert. Exakt darauf reagieren heute Wissensdesigner mit dem Konzept des *Infotainment*. Erfolgreiche Marktneuheiten wie etwa der Spiegel-Konkurrent Focus zeigen, daß das Bedürfnis nach einer Art *Fast Food* des Wissens schnell wächst. Die Kunden des Medienmarktes lassen sich nicht mehr mit „Nachrichten" und „Kommentaren" abspeisen – die publizistische Zukunft gehört der Info-Animation.

Die Sensation einer Information hängt viel weniger von ihrer Bedeutung als von ihrer Prozessierung ab. Massenmediale Information informiert also weniger als daß sie erregt – nämlich weitere Massenkommunikation. Vielleicht sollte man genauer sagen: Massenmedien informieren ohne zu orientieren. Die Effekte eines Mediums sind völlig unabhängig vom Programm. Und es ist einer der wichtigsten Effekte des Inhalts, vom Medium abzulenken.

Der Terminus Medienverbund besagt, daß es keine Einzelmedien mehr gibt. Und da alle technischen Medien heute digitalisierbar sind, können alle Daten im selben Speicher abgelegt werden. Der Medienverbund funktioniert dann als computergesteuertes Algorithmensystem. Eben das aber ist das Betriebsgeheimnis einer Kultur, die sich heute anschickt, ihre alteuropäische Identität wie eine Schlangenhaut abzustreifen. Das entzaubert den „objektiven Geist" als Inbegriff von Medienkoppelungen. Die Bedeutung eines Mediums wird nur aus seinem Zusammenspiel mit anderen Medien verständlich. Im Medienverbund muß jedes Einzelmedium die anderen monadologisch spiegeln. Der Medienverbund ist also die primäre Gegebenheit.

Der Medienverbund als System schließt die „Welt" als seine Umwelt aus, um sie dann im Schematismus der Informationsverarbeitung zu be(ob)achten. Philosophen, die kritisch nach der geistigen Situation der Zeit fragen, müßte man sagen: Der Geist ist immanent, nicht transzendent; aber der Geist ist nicht dem Menschen immanent, sondern dem Netzwerk der Weltkommunikation. Und natürlich ist dieses digitale Weltnetzwerk höherstufig, d. h. immer schon ein Netz-

werk von Netzwerken. Jetzt erst ist Herbert Marshall McLuhans Vision Wirklichkeit geworden: das dezentrale elektronische Weltdorf. Fragt sich nur, ob man wie ein alteuropäischer Fisch im Netz zappelt, oder als postmoderne Spinne souverän im Netz agiert (Pool 1990, S. 199, S. 227, S. 229). Ich meine deshalb: Die große Gestaltungsaufgabe der Zukunft ist das Design des Mediensystems. Man muß aber nur einen Blick auf die Telekom werfen, um zu sehen, daß die Chancen hierfür hierzulande eher schlecht stehen. In Deutschland gibt es zwar Glasfaserkabel, aber es fehlt die Vision der Fibresphere.

Treten wir ein paar Schritte zurück, um die wesentlichen Etappen der Medienevolution zu unterscheiden: Abschied vom Buch als Archiv; Abschied vom Papier als Schauplatz der Schrift; Abschied vom Alphabetisch-Literarischen als Medium des Wissens.

Man könnte von einem *Big Bang* des Wissens sprechen. Und die Galaxie des abendländischen Wissens dehnt sich mit Lichtgeschwindigkeit aus. Intellektuelle, die nicht Archivare des Vergangenen, sondern Piloten der Zukunft sein wollen, müssen mit Wissenshalbwertzeiten kalkulieren: Was heute gilt, kann morgen Schnee von gestern sein. Schüler, Auszubildende und mehr noch die Pädagogen müssen begreifen: Man kann nicht mehr „für das Leben lernen". Deshalb muß der Arbeitsgeber der Zukunft auch die Rolle des Lehrers übernehmen – die an Neulinge adressierte Standardformel ist bekannt: „Jetzt vergiß erst einmal alles, was du an der Uni gelernt hast ..." So wenig wie ich heute wissen kann, was ich morgen wissen muß, kann der Unternehmer wissen, was die Märkte von morgen fordern. Wie für das Lernen gilt auch für die Produktion der Zukunft: *Just in time*. Auf allen Märkten entscheidet die Schnelligkeit des Wandels, die Sensibilität für Zeitdifferenzen.

Das Internet erscheint vielen Zeitgenossen schon heute als blanke Anarchie der Information – es gibt keine Kontrollmöglichkeit mehr. Und es gibt auch keine vorgegebenen „Bildungswege", kein stabiles Wissen mehr. Daraus ergibt sich als Hauptaufgabe der Bildungspolitik: einen *Random Access* zu den Archiven und *Data-Pools* zu organisieren. Das setzt aber auch eine spezifische Medienkompetenz voraus. Wir müssen die Kunst des Fragens wieder lernen – und zwar als Technik der Komplexitätsreduktion. Uns fehlt es ja nicht an Wissen, sondern wir suchen die Fragen, auf die unser Wissen eine Antwort sein kann.

Auch für die Welt des Wissens gilt: Wo Institutionen zerfallen entsteht „too much discriminative strain" (Gehlen 1986, S. 43). Darauf reagieren die Menschen heute mit ganz neuen Perzeptionstechniken wie *Switching* und *Channel-Hopping*. Die Datenflut macht Aufmerksamkeit zur knappen Ressource. Was Interesse finden will, muß in *Takes* oder *Clips* modularisiert sein. So bildet sich eine rein zeitliche Selektionstechnik heraus: *Zapping* als Wahrnehmungsstil – das Kaleidoskop wird wieder aktuell.

Meine Überlegungen gehen also von zwei sehr einfachen Befunden aus: Die Weltgesellschaft formiert sich als Technologieverbund (Drucker 1992, S. 259 f.) und die neuen Medien (und vor allem der Computer als Medium) stellen die Schlüsseltechnologie des 20. Jahrhunderts dar.

Und wir können vier kulturelle Grundreaktionen auf diesen fundamentalen Sachverhalt unterscheiden:

- pro – die *Gadget Lovers*, also die Techno-Freaks, Fans und Hacker, die ihr High-Tech-Spielzeug libidinös besetzen;

- contra – die Alteuropäer, die in den Neuen Medien den Untergang der abendländischen Kultur sehen; solche Technikangst ist Frömmigkeit, denn die Maschine ist Teufelszeug;
- retro – die Nostalgiker, die einen überholten technischen Standard kultivieren; und längst pflegt die Mode solche technischen Archaismen im *Emotional Design* eines „reproduction antique feel" und
- Underground als ludistische Revolte gegen High Tech (Punk, Grunge).

Doch die Diskussion über die eigentlichen, nämlich computergestützten neuen Medien ist zumindest hierzulande durch die politische Prominenz der sogenannten Massenmedien verstellt. Es wäre aber unverzeihlich naiv, die Massenmedien als ein Herrschaftsinstrument zu begreifen, das von einer politisch führenden Klasse zur Erhaltung ihrer Macht benutzt wird. So simpel werden heute wohl nicht einmal mehr die letzten Dinosaurier des Marxismus argumentieren. Aber wir können leicht feststellen, daß die Massenmedien das ideale Biotop des „kritischen Bewußtseins" bieten. Ich meine die Medienherrschaft der Mahner, Betreuer und Betroffenheitsagenten, der Warner und Minderheitenanwälte – mit Nietzsches genauem Wort: der Entrüstungspessimisten. Das gilt nicht nur für Themen wie Umwelt, Dritte Welt, Asyl, Rechtsradikalismus und *Political Correctness*, sondern eben auch für das wichtigste Thema unserer zivilisatorischen Zukunft: die neuen Medien. So ist längst eine Paradoxie zur Selbstverständlichkeit geworden: In den Medien herrschen diejenigen, die vor den Medien warnen! Der Kritiker des Mediums Fernsehen wird zum Fernsehstar; der Apokalyptiker einer inhumanen Computerkultur liefert seinen Aufruf zur Umkehr beim Verlag als Diskette ab. Gerade die pathetischsten Kritiker der Massenmedien sind ihre skrupellosesten Nutzer.

Es ist deshalb nicht leicht, einmal einen nüchternen Blick auf die Evolution der neuen Medien zu werfen und eine am *State of the Art* orientierte Diskussion ingang zu setzen. Der Widerstand gegen die Medientheorie ist heute, am Ende des 20. Jahrhunderts, ähnlich stark wie der Widerstand gegen die Psychoanalyse am Anfang des Jahrhunderts. Humanisten empfinden heute die Wirklichkeit des Programms genauso als Bedrohung ihres Selbstbildes wie ihre Großväter die Wirklichkeit des Unbewußten. Und in der Tat ist die ignorante Wut, die Vertretern der Künstlichen Intelligenz vor allem in Deutschland entgegenschlägt, nur noch mit dem Haß zu vergleichen, den Freuds Entdeckung der Sexualität des Kindes provoziert hat. *Media Literacy* ist also nicht einfach ein neues Stück Bildung, das man sich einverleiben könnte; ihre Einübung hat alle kulturellen Vorurteile unserer Gesellschaft gegen sich.

Wenn gewisse Leute, vor allem Intellektuelle, ihren Kindern verbieten, fernzusehen, und ihnen „das gute Buch" in die Hand drücken; wenn sie darauf hinwirken, daß ihre Kinder mit anderen Kindern und nicht mit Computern Freundschaft schließen, dann mißverstehen sie das Verhältnis von Menschen und Medien. Medien sind keine Instrumente, und Kommunikation ist keine romantische Unmittelbarkeit. Wer seine Kinder vor den Neuen Medien durch Prohibition schützen will, macht sie zu ihren Opfern. Denn man kann die Neuen Medien nicht nicht wollen – aus der Medienevolution auszusteigen, ist keine realistische Option. Das Gespenst der Technokratie läßt sich nicht durch Medien-Askese, sondern nur durch Medienkompetenz bannen. Denn Technokratie droht immer dort, wo die „Techno-Imagination" (Flusser) fehlt. Die einzig vernünftige Haltung zu den neuen Medien und technologischen Innovationen ist deshalb die der

Pascalschen Wette: Das Spiel hat längst begonnen und der Einsatz ist gemacht. Wir können nur noch die unendliche Chance wahrnehmen. Jacques Lacan formuliert es so: „Le jeu est déjà joué, les dés sont déjà jetés. Ils sont déjà jetés, à part ceci, que nous pouvons les reprendre en main, et les jeter encore" (Lacan 1980, S. 213).

Beginnen wir mit einer unverächtlichen Trivialität: Medien dienen der Kommunikation, Märkte dienen dem Tausch. Und Tausch ist die Urform von Kommunikation. Ökonomie und Medientheorie sind deshalb zwei unterschiedliche Konzeptualisierungen desselben Sachverhalts. Das wird uns aber erst heute recht bewußt. Die kommerziellen Massenmedien haben Kommunikation als Ware erkennbar gemacht. Doch Zeitungen verkaufen sich nicht wie Waschmittel. Ein Fernsehsender ist kein Supermarkt. Hier endet die Kompetenz der klassischen Ökonomie. Am 9. 3. 1992 konnte man im Spiegel hierzu den wunderbar süffisanten Satz lesen: „Noch heute sehen viele Wirtschaftstheoretiker keinen Unterschied darin, ob eine Volkswirtschaft Kartoffelchips oder Computerchips produziert." Wir können heute aber wissen: Kommunikation ist eine ganz besondere Ware. Was ihren Wert ausmacht, steht in keinem Handbuch der Nationalökonomie. Das heißt aber: Die neuen Kommunikationsmärkte lassen sich nicht ökonomisch oder durch Marktforschung begreifen. Denken Sie nur an den PC, den Videorekorder und die Fax-Maschine – unglaubliche Erfolgsgeschichten wider alle ökonomische Vernunft!

Schon in der Bibel finden wir zwei Urszenen der Kommunikation. Der Turmbau zu Babel definiert das Ausgangsproblem: die Verwirrung der Sprachen. Am Ende steht dann das Pfingstwunder eines Übersetzungskontinuums aller Sprachen ineinander – Weltkommunikation. Übersetzen wir diese Urszenen einmal aus dem Theologischen ins Anthropologische. Weltoffen sein heißt für Menschenwesen, sich einer ständigen Datenüberflutung auszusetzen. Und sie konstruieren ihre Lebenswelt, indem sie sich durch kommunikatives Handeln von diesem *Sensory Overload* entlasten. Sie senden Laute in die Welt, die entweder rückgekoppelt werden oder im Nichts verhallen; dieser Selektionsprozeß bildet dann allmählich Kommunikationsstrukturen aus. So erfahren Menschen die Außenwelt nicht instinktgeleitet, sondern kommunikativ. Und auch ihre Innenwelt, die sogenannte Seele, ist ein Medieneffekt.

Ohne Unterschied transportieren die Medien Sinn, Unsinn und Gegensinn. Diesen Datenprozeß können wir nicht mehr „kritisch" oder mit Qualitätsmaßstäben kontrollieren. Die Medieneffekte bilden einen geschlossenen Regelkreis, der nichts mehr mit den alten Vorstellungen von Kommunikation zu tun hat. Von diesen Datenprozessen geht eine Faszination jenseits des Sinns aus: Wir genießen uns selbst, indem wir unsere Sinne in der Medienwirklichkeit baden. Daß es zum Faszinationsgenuß kommt, setzt aber voraus, daß unsere Aufmerksamkeit abgelenkt wird. Die neuen Medien funktionieren hier ganz ähnlich wie die Hypnose oder die Telepathie: wie Telepathie, denn dank der Massenmedien werden wir durch Ereignisse in weiter Ferne affektiert und alteriert, und wie Hypnose, denn unsere Aufmerksamkeit wird zunächst total fokussiert und dann ebenso total abgelenkt – wir sind in Trance. Wenn Menschen fernsehen oder telephonieren, geht es ihnen also nicht vorrangig darum, Informationen aufzunehmen oder auszutauschen. Sie wollen gerade in der Redundanz der Botschaft „mitschwingen". Es geht nicht um Kommunikation, sondern um Faszination.

Die Elektronik schafft Existenzbedingungen, die eine gewisse Ähnlichkeit mit mythischen Lebensformen aufweisen. In der Tat bedienen gerade die neuesten Medien archaische Haltungen des Menschen. So wie sich die archaischen Horden von der Tages- und Außenwelt abgewendet haben, um sich vom Lagerfeuer faszinieren zu lassen, so sitzen wir heute vor den Fernsehschirmen.

Es kommt deshalb darauf an, die elektronischen Extensionen des Menschen nicht als dem Menschen äußerliche Apparaturen zu begreifen. Elektronik ist die globale Erweiterung unseres zentralen Nervensystems, das ja selbst als ein elektronisches Netz verstanden werden kann, das unsere Sinne koordiniert. Der Mensch – und auch sein Stolz: Phantasie, Kunst – zerfällt in Physiologie und Datenverarbeitung, die nur durch eine Medientheorie wieder zu integrieren wären. So können wir die beiden Grundvorgänge bestimmen, die das Gesicht der postmodernen Welt prägen – nämlich einmal die Entäußerung des Zentralnervensystems in den neuen Medien; zum andern der Transfer des Bewußtseins in den Computer durch elektronische Simulation.

Im Blick auf den Selbstvollzug der Informationsgesellschaft können wir die Emergenz einer neuen Einheit von Fernmelden und Rechnen beobachten: Die Technologien von Computer und Telekommunikation verschmelzen. Die wichtigste intellektuelle Gestaltungsaufgabe der Zukunft ist deshalb das Design integrierter Datenprozesse. Sogenannte Hypermedien erreichen heute durch die digitale Datenverarbeitung von multimedialem Material eine völlig neue Darstellungsebene. Es zeichnet sich eine vollständige Medienintegration auf Rechner-Basis ab.

Der erste Schritt besteht wohl in einer vollständigen Integration der Unterhaltungselektronik im Multimedia-PC. Das ist nicht nur ein erhebliches Plus an Komfort, sondern auch ein qualitativ neues Medienangebot – Stichwort: Interaktivität. Wir entfernen uns immer weiter vom passiven Medienkonsumenten der 60er Jahre, der allabendlich zu festen Zeiten mit seinesgleichen vor einem Low-Definition-TV saß, um zwischen zwei(!) Programmen zu wählen(!). Hinter dem neuen Zauberwort Interaktivität steht technisch die Synthese von Broadcasting, Feedback, Speichern und Rechnen. Um es auf eine Faustformel zu bringen: Fernsehen + Telefon + Computer = interaktives Medium. Wer sich unter der hier sich abzeichnenden neuen Medienwirklichkeit noch nichts Rechtes vorstellen kann, sollte ein paar Minuten bei MTV oder VIVA verweilen. Das ist noch lange keine Interaktivität, aber doch schon Fernsehen, das die Grenzen des Fernsehens sprengen möchte. Unsere These lautet: Der Video-Clip ist die aktuelle Selbstreflexion der Medienwirklichkeit. Matthias Horx bemerkt hierzu sehr schön: „Die vielkritisierte Clip-Kultur ist die Notwehr des Gehirns gegen die mediale Flut, eine Ökonomisierung und Rationalisierung unserer Sinneswahrnehmungen. Das erklärt auch die oftmals positive Besetzung der Werbung bei Jugendlichen: Die Pop- und Werbeästhetik konstruiert Brücken zwischen der medialen Flut und der Welt in unseren Köpfen“ (Horx 1994, S. 38).

Die mediale Bilderflut – wenn wir nach einer technischen Wirklichkeit hinter dieser beliebten Feuilletonformel fragen, stoßen wir auf einen transnationalen Informationsfluß, der Daten wie Geld behandelt. Und der Datenfluß ist heute in der Tat so grenzenlos und unkontrollierbar wie der Geldfluß; auch Informationen sind vaterlandslose Gesellen. In diesem Zusammenhang ist es entscheidend wichtig, zu begreifen, daß man Informationen nicht auf Nachrichten beschränken kann. Was wir von den Vereinigten Staaten wissen, verdanken wir weniger der Ta-

gesschau als vielmehr den verachteten Serials wie Dallas und Denver-Clan. Und jeder Werbespot von Nike oder Coke verrät mehr über den *American Way of Life* als ganze soziologische Bibliotheken. Peter Drucker spricht sogar von einer Subversion der nationalen Identität durch internationale Medienkulturen. Demnach wäre Multimedialität das technische Geheimnis der Multikulturalität.

Der entgrenzte und unkontrollierbare Informationsfluß sucht heute noch nach seinem idealen Medium einer losen Koppelung anonymer Teilnehmer. Auch der notorische Cyberspace ist ja, nüchtern betrachtet, nichts anderes als eine transnationale Datenlandschaft, die den Angeschlossenen aus aller Welt eine virtuelle Nachbarschaft ermöglicht. Zur Zeit ist das alles noch Spielerei und Science Fiction; das neue Medium steckt noch im Embryonalstadium und zieht vor allem Lunatics, Träumer und Verrückte an. So kultiviert – man müßte eigentlich sagen: gegenkultiviert – eine internationale Computer-Bohème den Cyberpunk, eine gesellschaftlich explosive Mischung aus *High Tech* und *Low Culture*.

Man kann dieses Medium aber auch zur Bildung einer neuen Öffentlichkeit nutzen – Stichwort Internet. Das Internet hat keine zentrale Kommandostelle, weil es ursprünglich so ausgelegt war, daß es einen Nuklearschlag überstehen sollte; es gibt keinen „*master switch*" zum Ausschalten. Rein technisch ist Zensur unmöglich. So hat ein militärisches Kalkül in nächste Nähe zur Anarchie geführt. Daraus erklärt sich die Bedeutung des *Clipper Chips*, mit dem die US-Regierung die Codierungshoheit über Telefongespräche und E-Mail gewinnen will.

Kurzum: Wer heute eine konkrete Vorstellung vom Technologieverbund der neuen Medien gewinnen will, muß sich mit dem Internet vertraut machen. Das Internet ist die wahre Matrix der Weltkommunikation. Jede Zeile, die man über dieses Digitalnetz niederschreibt, ist dazu verurteilt, schon im Augenblick des Drucks überholt zu sein. Hier ein paar Zahlen, die sicher schon veraltet sind, aber nur die Dimension gelungener Komplexität andeuten sollen. Das Internet verknüpft schon heute Tausende von Netzwerken, 20 Millionen interne Anwender in 45 Ländern – und mindestens weitere 40 Millionen sind über Gateways wie CompuServe mit Internet verbunden. Das ist Kommunikation als Weltspiel, Leben in einer „elektronischen Biosphäre" (Volker Grassmuck).

Die wachsende Komplexität der westlichen Zivilisation zwingt uns dazu, Erinnerung, Speicherung und Archivierung vollständig zu mechanisieren. Menschenhirne derart von zivilisatorisch unverzichtbarer Komplexität zu entlasten, kann dann auch ein prägnantes Berufsprofil prägen: Die neue Profession Wissensnavigator bestimmt sich aus der Aufgabe, stellvertretend für andere gangbare Wege durch das Labyrinth des Gespeicherten zu bahnen; als Wissensarbeiter wären sie menschliche Informationsprozessoren. Um es formelhaft zu sagen: Alle notwendigen Informationen stehen zur Verfügung, doch jeder Zugang wird zum strengen Selektionsakt.

Das gilt auch für die Welt der Nachrichten und Unterhaltung. Viacom-Chef Frank Biondi (1994) bemerkt in einem Spiegel-Gespräch: „Theoretisch haben die Zuschauer bald Zugriff auf alle jemals gedrehten Musikvideos. Warum braucht man noch MTV? Weil die Zuschauer die MTV-Präsentation und -Auswahl eben mögen. Genauso werden alle Weltnachrichten ständig zur Verfügung stehen; doch die Menschen wollen, daß die Redakteure der New York Times oder des Spiegel für sie das Wichtige auswählen." Das ist das Stichwort: das Wichtige auswählen – die hohe Kunst der Selektion. An ihr hängt auch das Überleben älterer Medien wie Buch und Magazin.

Die Hauptprobleme des Informationszeitalters sind Selektion und Zugang zum Archiv. Immer seltener läßt sich klar sagen, was man sucht. Deshalb wird die Frage vordringlich, *wo* die Antwort in einem Archiv zu finden ist. Man kann ja unter den neuen Medienbedingungen einer Sintflut des Sinns nicht wirklich wissen, was man alles weiß – d. h. man kann es nicht „hermeneutisch" applizieren, an laufende Kommunikationen anschließen. Insofern kann man sagen, daß der größte Teil der Wissensproduktion ans Systemgedächtnis adressiert ist, um dort – hochselektiv – abgerufen werden zu können.

Um es paradox zu formulieren: Das Hauptproblem in der Datenflut ist, zu wissen, was man weiß. Informationsüberlastung erscheint heute als Normalfall der Weltwahrnehmung. Deshalb stellt die Informationsgesellschaft immer entschiedener von verbaler auf visuelle Kommunikation um, denn man kann Information in numerischen Bildern viel stärker verdichten als in Sprache. Damit endet die Epoche eines unanschaulichen Denkens und einer bilderlosen Textualität. Komplexe Sachverhalte werden auch einfacheren Gemütern nachvollziehbar, wenn es dem Wissensdesign gelingt, ihre Struktur zu visualisieren.

Das *Take off* der Visualisierung stellen die Computergrafiken dar, die uns eine exakte Bilderwelt jenseits realer Objekte präsentieren. Visionen, Logiken und Abstraktionen werden darstellbar. Man könnte mit einem alten Begriff Wilhelm Worringers von einer neuen Denksinnlichkeit sprechen: „Visionen werden exakt. Denkprozesse werden sinnlich" (Worringer 1925, S. 28 f.). Und eine Expertin des CAD, Esther Dyson, hat die konkrete Phantasie: „Man könnte Argumente genauso visualisieren wie Daten, indem man alle Standpunkte zu einem Problem als mehrdimensionale Figur darstellt und über Hypertext verbindet."

Wir arbeiten heute an einem Wissensdesign jenseits des Buches und *beyond publishing*. Der Schlüsselbegriff dieses Wissensdesigns der Zukunft lautet Hypermedia. Der Computer erweist sich hier als Medium der Medienintegration. Er ist nun endgültig nicht mehr nur der brave Rechenknecht – und deshalb auch nicht mehr exklusiver Gegenstand einer Computer Science. Die Informatik öffnet sich dem Design. Fragen des Rechnens und Programmierens verschränken sich mit Problemen des Interface und der Interaktion.

Interface-Design heißt: Hypermediensysteme sollen den Anwendern helfen, die Fragen zu formulieren, deren Antworten sie sein können. Die gesuchte Information ist also hochkomplex und vollständig bekannt. Doch ist eben das, was bekannt ist, nicht auch schon erkannt. Interface-Design gestaltet die Hypermedien heute interaktiv. Doch damit kein Mißverständnis entsteht: Interaktive Medien sind nicht dialogisch, sondern fordern die Exploration eines Datenraums – gerade das läßt sich von den *Adventure Games* lernen. Die viel belächelten Computerspiele erschweren ja absichtlich die Navigation zu einem gewünschten Ziel – das macht sie zum Exerzitium einer neuen Literarität. Denn wie Abenteuerspiele bauen auch Hypertexte Simulationswelten auf, die man lesend erforschen kann. Die Geschichte existiert je in der Echtzeit der Navigation. Autoren sind dann nur noch Pfadfinder, Chaospiloten und Wissensnavigatoren im elektronischen Datenraum. Auch sie tun nichts anderes als das, was die Benutzer ihrer Programme tun: sehen, lesen, navigieren, spielen.

So arbeitet das Wissensdesign heute computergestützt an der großen Aufgabe der Zukunft: Komplexität zu verstehen. Und ich will hier nur in Klammern bemerken, daß Wissenschaftler uns dabei kaum weiterhelfen können. Denn bevor man sich daran macht, Komplexität verständlich zu machen, muß man Komplexi-

tät reduzieren. Aber die Aufgabe der Wissenschaft ist die Steigerung von Komplexität. Reduktion von Komplexität auf dem Feld der Wissenschaft ist dagegen die Aufgabe des Sachbuchs. Wir sind hier beim großen Thema „Vereinfachung". Bekanntlich gibt es sowohl schreckliche als auch wohltuende Simplifikationen – auf diesem schmalen Grat bewegt sich der Sachbuchautor. Er will auf dem Feld der Wissenschaft erreichen, was die Religionen seit Jahrtausenden leisten: Sicherheit und Weltvertrauen.

Der Computer ist nun nicht nur ein Medium der Reduktion von Komplexität, sondern zugleich selbst ein höchst komplexes Artefakt. Bevor er uns also wohltuende Simplifikationen auf den Bildschirm zaubert, muß uns die Angst vor dem Umgang mit dieser Black Box genommen werden. Stichwort Benutzerfreundlichkeit. *User friendliness* ist im wesentlichen das, was der Soziologe Schelsky eine „Vertrautheitsselbsttäuschung" genannt hat. Vertraut sind uns die analogen Bildchen, fremd bleibt uns die digitale Codierung. Die seit Apples Macintosh so beliebten *Icons* auf den Benutzeroberflächen sind ja bei Lichte betrachtet nichts anderes als maskierte Digitalität. Benutzerfreundlichkeit heißt also im Klartext: Funktionelle Einfachheit bei struktureller Komplexität – leicht zu bedienen, aber schwer zu verstehen. So bekommen die *Gadgets* etwas Magisches.

Wie so vieles aus Goethes Faust ist auch ein Wort des dummen Schülers zum geflügelten geworden: Was man Schwarz auf Weiß besitzt, kann man getrost nach Hause tragen. Schon Goethe macht sich also über Leute lustig, die glauben, man könnte Ideen auf Papier fixieren. Papier ist der Erzfeind des dynamischen Denkens. Es ist allerdings bis zum heutigen Tag als Speichermedium unverzichtbar. Daß man getrost nach Hause tragen kann, was man Schwarz auf Weiß besitzt, schrumpft aber immer mehr zu einer Sicherungsmöglichkeit unter anderen: *hard copy*. Hypermedien drängen auf die restlose Eliminierung von Papier. Das Blatt Papier erscheint hier als Engpaß des Software-Designs: Nur schnell schaltbare, Perspektiven wechselnde Bildschirme befreien das Denken aus diesem topologischen – und d. h. konkret: typographischen – Gefängnis.

Das klingt zunächst sehr philosophisch im Sinne des alten Widerstreits zwischen Geist und Buchstaben. Aber die Sache hat einen eminent ökonomischen Aspekt. Der Abschied vom Papier als Schauplatz der Schrift markiert das Ende der Massenpresse, also einer diffusen, unspezifischen Publikationspraxis. Zum Beispiel in der Wissenschaft. Jeder Wissenschaftler kennt das: Artikel werden mit langer Zeitverzögerung in Spezialzeitschriften gedruckt, die kaum jemand liest und die dann die Bibliotheken und Archive verstopfen. Viel sinnvoller wäre es, solche Artikel elektronisch – und damit ohne die Zeitverzögerung der Drucklegung – zu publizieren, d. h. auch jeweils nur für den auszudrucken, der sich tatsächlich dafür interessiert.

Zweites Beispiel: die Zeitung. Die meisten Zeitungsleser interessieren sich nur für bestimmte Teile einer Zeitung und werfen den Rest weg. Die Frankfurter Allgemeine Zeitung liest man wegen des Feuilletons, die Süddeutsche Zeitung wegen der Beilage, die Zeit wegen der akademischen Stellenanzeigen, die Bild-Zeitung wegen des Sportteils – der Rest wandert in den Papierkorb. Und schließlich die Kleinanzeigen. Jeder kennt diese Qual. Man sucht eine Wohnung, einen Zwillingskinderwagen oder einen Dachgepäckträger – und telefoniert sich die Finger wund. Meistens ist dann besetzt oder das Objekt schon verkauft. Hier wird auch dem hartnäckigsten Medienmuffel einleuchten, wie praktisch es wäre, den Status der Kleinanzeigen, die elektronisch on-line angeboten werden, ständig zu korri-

gieren; die Anzeigen nach dem individuellen Bedarf zusammenstellen zu können; wer etwa eine Dreizimmerwohnung in Berlin sucht, braucht ja den ganzen Samstagvormittag, um auf die zwei oder drei Anzeigen zu stoßen, die nach Preis, Größe und Lage in Frage kommen; elektronische Kleinanzeigen könnten die Infos in Sekunden liefern.Die Zukunft gehört also dem *On-demand publishing*, dem individuell zusammengestellten Journal und den elektronischen Kleinanzeigen (Pool 1990, S. 193, S. 206, S. 231; Rapp/Collins 1992, S. 128).

Wie Magazine, in denen ja Notizen, Reklame und redaktionelle Artikel aufeinanderstoßen und um die Aufmerksamkeit des Lesers werben, bieten Hypertexte nicht mehr den sauberen Schriftraum des Buches, sondern reflektieren die topischen Eigenschaften des verarbeiteten Materials. Doch anders als Magazine sind Hypertexte kinetisch und interaktiv – d. h.: Sie konfigurieren ihre Typographie im Akt des Lesens. An die Stelle des linear-sequentiellen tritt das peripatetische Lesen. Hypertext macht explizit, was lineare Schriften noch der hermeneutischen Arbeit auflasten: das Netzwerk seiner Referenzen. Während lineare Schrift suggeriert, ihre Ideen seien homogen organisiert, ermöglicht der elektronische Text eine Koexistenz verschiedenster Strukturen. Der gesamte hermeneutische Gehalt eines Texts ist in der Verzweigungsstruktur seiner elektronischen Darstellung manifest.

Wo alles Geschriebene in Datenbanken aufgeht und dort von anderen Schreibern wiedergebraucht werden kann, entstehen unautorisierte, nämlich autorenlose Texte, die sich gleichsam im Lesen schreiben. Das heißt aber: Es gibt keine ursprüngliche Einheit eines elektronischen Dokuments. Man kann es auch so sagen: Hypertext ist keine physikalische Einheit, sondern eine virtuelle Struktur. Streng genommen existiert er nur *on-line*. Jeder Anwender entwirft Texte im Horizont von Zeit auf Möglichkeiten hin. Hypertexte sind also provisorisch und radikal zeitlich. Die Bedeutung eines elektronischen Texts ist sein Gebrauch in der jeweiligen Lektüre. Das *scripta manet* gilt nicht mehr; die Textstrukturen sind kinetisch. Und das heißt eben: Elektronische Literatur existiert nur in Echtzeit. Das heißt aber auch: Die Zeichen auf den Bildschirmen sind nicht mehr im traditionellen Sinne typographisch.

Wer Weisheiten Schwarz auf Weiß nach Hause tragen möchte, wird Schwierigkeiten haben, zu begreifen: Hypertexte sind nicht statisch. Wo immer wieder eine veränderte Perspektivierung und Reinterpretation möglich ist, gibt es keine definitiven Versionen mehr. Elektronisches Schreiben wird unabschließbar. Permanente Revision wird zum Normalfall der Textverarbeitung. Es gibt gar keine Einzelgegenstände des Wissens, Subjekte so wenig wie Objekte; es sind nur Knotenpunkte unzähliger Querverbindungen, Gatter und Netze. Und weil diese Datenketten keine ersten und letzten Elemente mehr kennen, schließen sie sich zu ineinander verschränkten Ringen. Die Darstellungsformen des hypermedialen Wissensdesigns sind also rekursiv – mit den Grenzwerten von Paradoxie und infinitem Regreß. Und das sind die Denkformen der Postmoderne: Möbius-Bänder, seltsame Schleifen und verwickelte Hierarchien, Krebs und Rückfaltung – sämtlich überraschende Effekte der Selbstbezüglichkeit. Für alle gilt, daß die Unterscheidung von innen und außen nicht mehr funktioniert.

Diese neuen, computergestützten Darstellungsformen entsprechen im übrigen ganz genau den anspruchsvollen Theorieformen, die sich in Systemtheorie und Kybernetik herausgebildet haben. Komplexe, hochinterdependente Theorien, die rekursiv und heterarchisch angelegt und also nicht mehr serialisierbar sind, lassen

die Reflexion an mehreren Einstiegspunkten zugleich ansetzen. Und jeder Reflexionseinstieg setzt mehr voraus, als jeweils erläutert werden kann. Das läßt sich linear kaum mehr präsentieren. Das Problem lautet also: Simultanpräsenz des Komplexen in Sprache. Auf der Ebene der Theorieform handelt es sich um das Problem der Integration verschiedener Forschungsansätze; auf der Ebene der Darstellungsform geht es um die Vertextung einer Argumentation, die weder linear noch zirkulär, sondern als seltsame Schleife prozediert. Hypermedien implementieren ein Wissensdesign, das Daten gleichsam frei begehbar macht; d. h. sie dekontextualisieren Informationselemente und bieten zugleich Verknüpfungs-Schemata der Rekombination an.

Die Software-Struktur von Hypermedien ist also identisch mit der Theorie-Struktur komplexer Sachverhalte: Relationierung von Relationen. Die Entwicklung von Hypermedien ist ein Prozeß des *Knowledge engineering*, der den Wert vorgegebener Informationen dadurch steigert, daß er sie (durch Dekontextualisierung, Modularisierung und eine Verknüpfungstaxinomie) „begehbar" macht. Hypermedien reduzieren die Datenkomplexität, ohne zu klassifizieren und eröffnen eine Vielfalt virtueller Navigationsperspektiven.

Ein Schlüssel zum Verständnis von Hypermedien liegt im Begriff der Navigation. Wie schon die Kybernetik greift das neue computergestützte Wissensdesign auf das Bild des Steuermanns zurück. Zunächst bezeichnet Navigation ja die zugleich sichere und streckenoptimierende Führung eines Fahrzeugs. Im Hypermedien-Kontext ist die Bahnung von Wissenspfaden im Dschungel der Daten gemeint. Dem entspricht die Designaufgabe, das *User Interface*, also die Benutzeroberfläche, als Navigationsfilter zu gestalten.

Die Metapher der Navigation umfaßt natürlich auch den Fehlschlag eines Medienabenteuers – den Schiffbruch im Cyberspace. Die ungeheure Fülle der Daten, in der man sich mit Hilfe der Hypermedien bewegen kann, erzeugt auch eine ganz medienspezifische Angst: *Lost in Cyberspace*. Das ist – wie früher der notorische Absturz der Festplatte – prinzipiell immer möglich und muß als *„normal accident"* behandelt werden. Sich in der Welt zu orientieren, hat heute den Charakter einer Cyberspace-Odyssee. Wir können daraus grundsätzlich lernen: Das Reale verhält sich zum Virtuellen wie das feste Land zum offenen Meer. „Auf die Schiffe, ihr Philosophen!", hatte schon Nietzsche gefordert. Daß die Reise nie zu Ende geht, ist dabei ebenso selbstverständlich, wie die Tatsache, daß das Netzwerk der Rechner und Speicher, in dem man navigiert, kein Zentrum hat. Wer nach dem Sinn fragt, hat die Orientierung verloren.

Der Computer als Medium eröffnet also die Chance, in einer Odyssee des Geistes hohe Komplexität zu verstehen. Das heißt aber nicht, daß der Einsatz von Computern selbst schon das Verständnis schafft. Der Wissenschaftler, der seinen Computer wie eine bessere Schreibmaschine gebraucht, könnte genau so gut weiter mit dem Zettelkasten operieren. Dasselbe gilt natürlich für die Verwaltung eines Betriebs. Probleme der Unternehmensorganisation sind nicht schon dadurch gelöst, daß man auf Elektronische Datenverarbeitung umstellt und das mittlere Management mit *Software-Tools* beglückt. Vor allem im öffentlichen Dienst kann man sogar das Umgekehrte beobachten: Der Einsatz von Computern steigert oft die Schwerfälligkeit und Umständlichkeit der „Vorgänge". Der Software-Direktor von IBM, Peter Kirn, bemerkt hierzu sehr richtig: „Bestehende Verfahren in Software zu gießen, steigert nicht die Effizienz, sondern betoniert diese Verfahren." Computer sind also nicht schon die Antwort auf komplexe Organisations-

fragen. Aber sie machen eine praktikable Lösung möglich. Denn prinzipiell gilt: Medien verhalten sich zu Organisationen wie Optionen zu Entscheidungen.

Wer sich einen Computer anschafft, kauft damit nicht nur ein Stück Hardware, sondern vor allem auch ein Paket Software – meist mit dem Versprechen der Benutzerfreundlichkeit. Im Klartext heißt das: Man kann sein ganzes Leben Auto fahren, ohne auch nur ein einziges Mal unter die Motorhaube schauen zu müssen. Und man kann eben auch sein ganzes Leben am Computer arbeiten, ohne auch nur ein einziges Mal unter die Benutzeroberfläche, das *User Interface*, schauen zu müssen. Aber der Vergleich hinkt. Es ist für die meisten von uns wirklich gleichgültig, wie das Auto funktioniert. Aber es wird in Zukunft ein Unterschied ums Ganze sein, ob einer weiß, wie ein Computer funktioniert. Was eine Sekretärin beim Windows-Intensivkurs lernt, ist nicht *Media-Literacy*. Ihre Virtuosität bleibt auf der Benutzeroberfläche. Ein *User* ist ein *Loser*.

Unter der Benutzeroberfläche operiert das Betriebssystem, eine Art Superprogramm, das die Rahmenbedingungen alles dessen definiert, was der Computer tun kann. Ted Nelson definiert sarkastisch: „Operating systems are software you don't have much choice about" (Nelson 1987, S. 53). Auf dieser Ebene werden aber die Kommunikationsstrukturen festgelegt. Und diese wiederum definieren den Innovationsrahmen eines Betriebs. Jedes Unternehmen ist der Sklave seiner Kommunikationsstrukturen. M. E. Conway sagt dazu: „Organisationen, die Systeme entwerfen, sind stets darauf beschränkt, Systeme zu schaffen, die die Kommunikationsstrukturen der Organisation kopieren."

Auf der Benutzeroberfläche werden mittlerweile nicht nur *Tools* angeboten, die Routineleistungen automatisieren, sondern auch sogenannte *Knowbots*. Das Kunstwort ist aus *Knowledge* (Wissen) und *Robot* zusammengesetzt. Gemeint sind Software-Agenten, die spezifisch menschliche Intelligenzleistungen simulieren. Dieses Software-Design von Wissen droht nicht nur Sekretärinnen, sondern auch mittlere Manager überflüssig zu machen. Und in der Tat ist der unaufhaltsame Vormarsch der Computer auf allen Ebenen der Unternehmen eine Art permanenter Turing-Test für Manager: Welchen Teil ihrer Leistung kann man durch Software ersetzen?

Wie gesagt: Der Computer sind nicht die Lösung eines Organisationsproblems, sondern nur deren Ermöglichung. Die elektronische Datenverarbeitung bietet uns nicht nur Hilfsmittel, sondern auch ein brauchbares Modell der zukünftigen Unternehmensintegration. Was alle Unternehmen von der Computerbranche lernen können, ist die Optimierung der Interfaces. Die Computersimulation, die im Design-Prozeß Interfaces entwirft, bezieht sich in erster Linie nicht auf das technische Objekt, sondern auf den Anwender; die Produktformen werden als Lebensformen behandelt. Das heißt aber: Die Simulation des Designs von Hardware ist softwareorientiert. „A program is a design for events" (Ted Nelson).

So gibt es längst Software, die bestehende Organisationsstrukturen sprengt. Sogenannte *Meetingware* subvertiert Hierarchien. Der technische Standard der Netzwerke erzwingt also auch tiefgreifende Veränderungen im Entscheidungsprozeß. Der Befehlsfluß verläuft nicht mehr von der Spitze zur Basis, sondern in kleinen Schleifen – Stichwort: Heterarchie. Und so wie Netzwerke kleiner Rechner die Dinosaurier der *Mainframes* zum Aussterben bringen, so wird eine Modularisierung der Betriebe in Zukunft einen neuen Organisationsstil fordern – fraktales Management. Das Großunternehmen zerfällt in flexible, „selbstähnliche" Unternehmensmodule, die quasi-autonom operieren. Die Außenbeziehungen des

Unternehmens nehmen den Charakter der Telekooperation an, seine Mitarbeiter werden zunehmend Telecommuter – mit dem Grenzwert eines virtuellen Arbeitsplatzes. Schon heute gibt es, wie etwa bei der Organisation der Fußballweltmeisterschaft in den USA, virtuelle Unternehmen, die überhaupt nur projektgebunden im Datennetz existieren. Ist das Projekt abgeschlossen, löst sich das Unternehmen in nichts – genauer gesagt: in vollkommen voneinander unabhängige Module auf.

Das große Buch, das über die profanen Mächte berichtet hat, die die moderne Welt im Innersten zusammenhalten, hieß „Das Kapital". Wollte man heute versuchen, etwas Ähnliches zu leisten, so müßte das Buch wohl heißen „Das Wissen". Denn seit den seligen Zeiten von Karl Marx hat sich das Zentrum der Macht verschoben. Im historischen Rückblick wird der „Powershift" (A. Tofler) deutlich: Das ursprüngliche Zeichen von Macht war der Ruhm. Politik beginnt, sobald sich Macht nicht mehr in Ruhm, sondern in Gewalt ausweist. Und spezifisch modern wurde die Welt in dem Augenblick, da Macht in Geld konvertierbar wurde; man könnte auch sagen: als die Politik zur Magd der Wirtschaft degradiert wurde. Aber auch das ist schon Vergangenheit. Wichtiger als der Geldfluß ist heute schon der Datenfluß. Und Macht hat, wer Zugang zu Daten hat und sie zu nutzen weiß. Schon in naher Zukunft wird zumindest für die westeuropäische Wirtschaft gelten: Die traditionellen Produktivitätsfaktoren (Grundbesitz, Kapital, Arbeit) sind nur noch *restraints* bzw. *constraints* der einzigen Wohlstandsquelle: Wissen.

Nun ist die Formel „Wissen ist Macht" nicht neu. Und die innovative Applikation des Wissens treibt den Produktionsprozeß nun schon seit zweihundert Jahren voran. Doch um zu verstehen, was gegenwärtig geschieht, müssen wir sorgfältig unterscheiden. Altvertraut ist die Anwendung des Wissens auf Werkzeuge. So entsteht seit der industriellen Revolution Technologie im eigentlichen Sinne. Für unsere Fragestellung entscheidend ist erst der nächste Schritt: die Anwendung des Wissens auf die Arbeit. Das ist die Geburtsstunde des Managements, die man mit dem Erscheinungsdatum von Frederik Winslow Taylors „Scientific Management" ziemlich genau datieren kann. Der industriellen Revolution folgt hier die Produktivitätsrevolution. Diese Etappe der Wissensgeschichte ist für unsere Gegenwartsdiagnose auch deshalb wichtig, weil man durchaus sagen kann, daß Taylors *Scientific Management* heute in Computersimulationen wiederkehrt. *Artificial Intelligence* ist eine Art Taylorismus des Geistes (Drucker 1992, S. 182 f., S. 277).

In der Geschichte der Anwendung menschlichen Wissens war nun, nach der Entdeckung von Technologie und Produktivität, noch ein letzter Schritt zu tun: die Anwendung des Wissens auf das Wissen selbst. Genau das zwingt uns heute, nach der industriellen und der Produktivitäts-Revolution, zur Managementrevolution. Das Management der Zukunft hat formal die Struktur eines Wissen des Wissens (Drucker 1994, S. 44, S. 190).

Um es noch einmal zusammenzufassen: Die Anwendung des Wissens auf Arbeit hat vor hundert Jahren die Produktivität entdeckt. Heute entfalten wir die Autologie des Wissens: Wissen wird auf Wissen angewandt; hier zeigt sich die Produktivität der geistigen Arbeit. Die eigentliche intellektuelle Leistung der Zukunft liegt also im Wissensdesign. Wissen ist die ultimative Ressource der westlichen Welt (Drucker 1994, S. 42, S. 182), und deshalb darf „Research into Knowledge" nicht mehr nur die Sache des an Erkenntnis interessierten Wissenschaftlers bleiben. Die Kürzel R&D (Research and Development), bzw. F+E (Forschung und Entwicklung) signalisieren das seit Jahren (Drucker 1992, S. 180). Die

Autologie des Wissens war bisher die Domäne der Philosophen – heute ist das Sache des Managements.

Literatur

Bolter, J. D.: Writing Space, Hillsdale 1991. Bolz, N.: Am Ende der Gutenberg-Galaxis, 2.Aufl., München 1995. Boom, H. v. d.: Digitale Ästhetik, Stuttgart 1987. Drucker, P.: Managing for the Future, New York 1992. Drucker, P.: The Postcapitalist Society, New York 1994. Gehlen, A.: Urmensch und Spätkultur, Wiesbaden 1986. Horx, M.: Das Trend-Buch, Düsseldorf 1994. Kittler, F.: Aufschreibsysteme 1800/1900, 2. Aufl., München 1995. Lacan, J.: Seminar Bd. II: Das Ich in der Theorie Freuds, Olten 1980. McLuhan, H. M.: Understanding Media, New York 1965. Luhmann, N.: Soziale Systeme, Fraunkfurt/M. 1984. Luhmann, N.: Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1990. Nelson, T.: Computer Lib, Redmond 1987. Rapp, S./Collins, T.: Die große Marketing-Wende, Landsberg 1992. Pool, I. d. Sola: Technologies of Freedom, New York 1990. Worringer, W.: Künstlerische Zeitfragen, München 1925.

Jochen Hörisch

Geld

Entstehung des Geldes

Als Gott den Kosmos und die Welt schuf, brauchte er nach übereinstimmender Botschaft sowohl der monotheistischen als auch der Naturreligionen kein Geld. Gottes Kapital bestand allein in der Kraft seines schöpferischen Wortes. Die göttliche Macht mußte sich also für ihre gewaltige Investition bei keiner Bank verschulden. Der Schöpfer ist schuld- und schuldenlos. Nicht aber die Schöpfung. Sie schuldet dem Schöpfer Dank, Preis, Verehrung und Opfer. Der berühmte Spruch des Vorsokratikers Anaximander hat dieses ursprüngliche Schuldverhältnis wohl am prägnantesten auf den Begriff gebracht: „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeit gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit“ (Nietzsches Übersetzung).

Die Dank schuldenden und alsbald auch schuldigen Geschöpfe nehmen die *Schöpfung* anders wahr als der Schöpfer, der sein Werk wohlgefällig ansieht und für gut bis „sehr gut" befindet (Gen. 1: 10, 12, 18, 21, 31). Sie stellen schnell fest, daß noch der Überfülle der göttlichen Schöpfung Mängel innewohnen. Wenn am paradiesischen Anfang auch kein Mangel an Gütern und Dienstleistungen herrscht, so gibt es doch zumindest einen kompensationsbedürftigen Mangel an Einsichten und Erkenntnissen.

Nach dem Sündenfall, der die Schuld der Geschöpfe offenbar werden ließ, wird dieser Mangel universal: Güter und Dienstleistungen, aber auch Werte wie Liebe, göttlicher oder väterlicher Segen und die Zeit werden knapp. Und es kommt zum Kampf um diese Knappheiten. Die alttestamentarischen, aber auch die frühen homerischen Epen, die das Medium Geld noch nicht kennen, lassen sich als Phänomenologie der Schwierigkeiten lesen, die Unwahrscheinlichkeit wahrscheinlich zu machen, daß einer dem anderen seine wertvollen Güter überläßt. Bekanntlich geschieht dies nur selten durch Schenken, Teilen oder Potlatsch (Mauss 1977), sondern zumeist durch Diebstahl, Raub, Betrug oder Krieg.

Die „Erfindung" des (Münz-) Geldes um 680 v. Chr. im griechisch-ionischen Raum läßt sich in dieser Perspektive funktional verstehen. Geld entsteht als das Medium einer zweiten künstlichen Knappheit, die die erste Knappheit an Gütern und Dienstleistungen auffängt, indem sie es wahrscheinlich macht, daß einer dem anderen vergleichsweise friedlich seine wertvollen Güter übereignet (Luhmann 1988). Das dialektische Medium Geld sorgt demnach dafür, daß Knappheiten knapp werden. Mit welcher Feststellung auch eine Antwort auf Nestroys tiefgründige Frage gegeben wäre, die da lautet: „Die Phönizier haben das Geld erfunden – aber warum so wenig?"

Dieser funktionale Erklärungsansatz für die Emergenz des Geldes schließt andere Herleitungen aus anderen Frageansätzen nicht aus. Von ihnen seien nur drei genannt:

- der tauschtheoretische Ansatz (etwa bei Ricardo und Marx), nach dem die Geldform des Tauschs seine einfache, relative und entfaltete Wertform beerbt (vom unmittelbaren Tausch zweier Güter über den Tausch, der über standardisierte dingliche Recheneinheiten wie Scheffel Weizen vermittelt ist, hin zum geldvermittelten Tausch);
- der sozialhistorische Ansatz etwa (Heinsohn 1984), demzufolge Geld als zu verzinsende Schuld in Umlauf kommt. Wer nach der Durchsetzung von Privateigentum z. B. durch Dürrekrisen in Not und genauer: in Liquiditätskrisen gerät, muß sich gegen höhere Rück„zahlungs"versprechen verschulden und also z. B. mehr Saatgut oder Vieh zurückgeben, als er sich entliehen hat. Rudimentäre Formen des Zinses wären demnach früher als das Geld, das Schuldverhältnisse notifiziert.
- Die religionsgeschichtliche Herleitung (Laum 1924), danach Geld eine sublimierte Form des Opfers an die Götter ist. Die im tiefsinnigen Spruch des Anaximander genannte Schuld wird gewissermaßen nicht mehr in tragischen Dimensionen, sondern in kleiner Münze zurückgezahlt. Nicht umsonst verweisen zentrale Begriffe der fiskalischen Sphäre wie *Obolus* (von griech: *obolos*/Opferstab), *pecunia* (von lat. *pecus*/Opfervieh) und *money/monnaie/Moneten* (von *Juno Moneta*, der römischen Göttin der Geburt und der Münzprägung) darauf, daß die ersten Geldprägungen und -zirkulationen in Tempelbezirken statthatten.

Überhaupt ist die Affinität und die daraus entspringende Konkurrenz zwischen der göttlichen und der monetären Sphäre schon an den einschlägigen doppeldeutigen Leitbegriffen wie Schuldner, Gläubiger, Kredit, Offenbarungseid, (Lob-) Preis usw. ersichtlich – ganz zu schweigen von den sakralen Dimensionen der modernen Bankarchitektur. Diese theologische Abkunft teilen die Leitbegriffe der Geldtheorie mit denen der Medientheorie: (frohe) Botschaft, Testament, Heilige Schrift, Schicken/Schickung/Schicksal, Sendung, Empfang/Empfängnis, Mittler, Kommuni(kati)on u. a. Kein Wunder – ist doch Geld das erste Massenmedium lange vor Erfindung des Buchdrucks, das seit seinen Anfängen stets an der Front medientechnologischer Innovationen zu finden ist.

Geld als gedeckter/ungedeckter Code

„In God we trust" steht auf den Münzen und Scheinen der prototypisch modernen Währung, auf dem Dollar, zu lesen. Zu den vielen Bedeutungshöfen dieses wohl weltweit auflagenstärksten und mächtigsten Spruchs gehört auch das Versprechen bzw. die Suggestion, der Wert des Geldzeichens, das ihn trägt, sei „gedeckt". Schon an der historisch zunehmend abstrakteren äußeren Gestalt des Geldes (Weimar 1992) aber tritt unverkennbar in Erscheinung, daß Fragen nach der Deckung des Geldwertes in heikle Gefilde führen. Das erklärt wohl den Abwehrzauber gegen Deckungsfragen, den die auftrumpfenden polittheologischen Geldgestaltungen entfalten. Hier sind es die Herrscherportraits, mythologischen und göttlichen Gestalten, die Münzen und später Scheine schmücken, für die sich die Numismatik besonders interessiert. Metallgeld und die klassische Goldmünze zumal wollten noch suggerieren, es sei und habe an und in sich selbst den Wert, den es symbolisiere. Geldscheine standen seit ihren Anfängen im Verdacht, bloßes Scheingeld zu sein – man denke nur an Marco Polos erstaunten Bericht über das Papiergeld der Chinesen oder an die Assignatenszene im ersten Akt von Goethes „Faust II". Als gedeckt galten sie, wenn sie problemlos in Münzgeld rekonvertierbar waren. An Schecks und Wechseln wurde die Deckungsproblematik vollends deutlich: Sie sind bloße Zahlungsversprechen. Und heute ist „electronic money" das Zahlungsmedium, in dem, vom Volumen her gesehen, die postindustriellen Gesellschaften weit über 90 Prozent ihrer Zahlungsvorgänge abwickeln, aus denen ihre kommunikative Autopoiesis weitgehend besteht (Martres/Sabatier 1987).

Die klassischen volkswirtschaftlichen Gelddeckungstheorien gingen in der Regel vom Goldstandard des Geldwertes aus. Noch das 1944 in Bretton Woods (USA) von 44 Staaten beschlossene und bis 1973 formal gültige Weltwährungssystem beruhte auf der Verpflichtung der USA, Dollars von ausländischen Notenbanken zum Festkurs von 35 Dollar für eine Unze Gold einzutauschen. Die Volkswirtschaftslehre unterstellt heute zumeist, daß Landeswährungen durch das jeweilige Bruttosozialprodukt gedeckt sind. Die noch in diesem Ansatz steckenden Paradoxien, daß nämlich auch Wertzerstörungen wie Massenverkehrsunfälle und teure Krankheitsbehandlungen zur Gelddeckung beitragen, führen zur wohl plausibelsten und doch stets erneut zumutungsreichen (post-)modernen, nämlich autopoietischen Lösung des Deckungsproblems: Geld ist durch (den Glauben an) Geld gedeckt – so wie Gesetze durch Gesetze, Glaube durch Glaube, Liebe durch Liebe und Poesie durch Poesie „gedeckt" oder eben nicht ge-

deckt sind. *In money we trust.* Wenn Geld nicht beglaubigt wird, verliert es (inflationär) seine Geltung und seine – nach klassischer volkswirtschaftlicher Definition – dreieinige Funktion, nämlich 1. Tauschmittel, 2. Wertaufbewahrungsmittel und 3. Recheneinheit zu sein.

Verbindliche Geltung hat Geld (beide Worte gehören im Deutschen etymologisch eng zusammen), wenn man mit ihm Zahlungsverpflichtungen nachkommen kann. Zahlen/nicht-zahlen: das ist der semantisch außerordentlich arme, dafür aber funktional hocheffektive *Code* des Geldes (Luhmann 1988). Geld ist, wie seit seinen Anfängen immer wieder kritisch vermerkt wurde, von skandalöser Indifferenz bzw. „Kälte". Es ist nämlich indifferent gegenüber den Personen, den Sachen und den Zeitpunkten eines Tausch- bzw. Zahlungsakts. Und es gibt von sich aus keinerlei Auskunft über seine Herkunft, seine moralische oder amoralische Verwendung und die ökologischen Folgewirkungen seines Einsatzes. Aber es informiert funktionsangemessen über das, was eigentlich zählt.

Geld als Medium der sozial-transzendentalen Synthesis

Geld ist das Medium einer (je nach Beobachterperspektive) hochfunktionalen oder aber abartigen Indifferenz und Abstraktion der Welt-, Wert- und Personenorientierung. Wer eine Ware gegen Geld erwirbt oder seine Waren (incl. der Ware Arbeitskraft) gegen Geld verkauft, tut etwas bemerkenswert Abstraktes: Er stellt Äquivalenzen zwischen Dingen, Gütern, Werten und (Dienst-)Leistungen her, die an sich schlechthin nicht gleich, ja nicht einmal kompatibel sind, sondern durch den geldvermittelten Tausch eben erst gleichgesetzt werden. Die Rückübersetzung des Wortes „Äquivalenz" ins Deutsche läßt die damit gegebenen Probleme deutlich werden: Äquivalenz bedeutet Gleichgültigkeit. Gleichgültigkeit auch gegenüber dem Umstand, daß ein „Arbeitgeber" einem „Arbeitnehmer" auch die produktive und in diesem Sinne nichtidentische Ware Arbeitskraft, die doch Werte erst schafft, gegen „äquivalentes" Geld abkaufen kann. Für Marx liegt hier der nichtarchimedische Punkt des Kapitalismus, der auf eine Gesellschaftsassoziation verweist, in der Arbeitskraft keine Ware mehr wäre und Intersubjektivitätsbeziehungen nicht länger verdinglicht wären.

Wer am Geldverkehr teilhat, läßt sich demnach auf ungeheure Abstraktionen ein. Aber er tut dies unbewußt bzw. allenfalls in eigentümlicher Halbbewußtheit. Der geldvermittelte Äquivalententausch birgt insofern nach A. Sohn-Rethels (1972) weitreichender Theorie zugleich eine „Real-" und eine „Denkabstraktion" in sich: Er setzt nichtidentisches Reales gleich und dadurch im Reiche des Denkens abstrakte Kategorien frei. In den Worten von Nietzsches „Genealogie der Moral": „Preise machen, Äquivalente ausdenken, tauschen – das hat in einem solchen Maße das allererste Denken des Menschen präokkupiert, daß es in einem gewissen Sinne *das* Denken ist" (Teil II, § 8).

Für die vieldiskutierte Entwicklung vom Mythos zum Logos in der frühen griechischen Geschichte hat Sohn-Rethel deshalb eine profan erleuchtete Erklärung bereit. Sie ist jedenfalls handfester als Heideggers denselben Entwicklungsphänomenen geltendes Raunen über die „Seinsvergessenheit", und sie wäre noch zu vergleichen mit Bachofens gleichfalls denselben epochalen Umbruch avisierenden Erzählung von der Geburt der Abstraktion aus dem Geist der Entdekkung der Paternität (denn Mutterschaft ist sinnlich gewiß, Vaterschaft aber ein

Geltungsanspruch). Mit der Erfindung des Münzgelds wird in intersubjektiver Verbindlichkeit jenes Abstraktionsniveau etabliert, ohne das Rationalität und logisches Denken nicht möglich wären. Und es wird allererst freigesetzt, was die philosophische Tradition „transzendentale Subjektivität" nennt.

Warum? Weil Geld das *Medium* einer vierfachen Synthesis ist:

- Geld synthetisiert die „Mannigfaltigkeit der Objekte" (Kant), indem es sie äquivalent setzt, unter Einheitsbegriffen. Der fungibelste Einheitsbegriff aber ist der Preis.
- Alles hat seinen Preis, alles kann durch Preise „gleichgültig" bzw. äquivalent erscheinen. Geld ist das Medium einer „sozialen Synthesis": Nicht sprachliche Kommunikation schlechthin, sondern der spezifische Code des Geldes sorgt für (im Vergleich zu Raub, Diebstahl, Erpressung, Krieg, Unterdrückung etc.) zwangsfreie intersubjektive Verbindlichkeiten und integriert Gesellschaften. Man kann diese These leicht testen: Moderne Gesellschaften erliegen – wie ein Blick auf das Deutschland der 20er Jahre oder das Rußland der 90er Jahre zeigt – in eben dem Maße, in dem ihre Währung inflationär an Geltung verliert, Desintegrationsprozessen. Was die Welt der Moderne im Innersten zusammenhält, ist Geld.
- Geld setzt erst jene formalisierbare Grenze von „mein und dein" frei, die es plausibel macht, ein Ichbewußtsein anzunehmen, das kantischen Maßstäben genügt. Das Geld, das ein anderer hat, ist immer das Geld, das ich nicht habe; die Information, die mir ein anderer mit-teilt, verbleibt gleichwohl beim anderen. Das prototypisch soziale Medium Geld schließt also Subjekte über monetäre Kommunikation in Gesellschaft zugleich ein und über die „mein-nicht-dein-Logik" aus. Durch Geld werden Subjekte zugleich individualisiert und sozialisiert (Simmel 1968). Das aber heißt: Geld synthetisiert auch die unterschiedlichsten Ich-Zustände zu einem transzendentalen, sich gegenüber „Objekten" und anderen Subjekten distinkt „setzenden" Subjekt. In A. Sohn-Rethels provokanter Formulierung: Das Transzendentalsubjekt ist in der Waren- bzw. Geldform versteckt.
- Geld ist das Medium einer ontosemiologischen Synthesis (Hörisch 1990, 1992): Indem es Güter und Werte verbindlich aufeinander bezieht, sorgt es für funktionale Korrelationen zwischen der Logik des Seins bzw. des Seienden (Ontologie) und der Logik des Sinns bzw. der Zeichen (Semiologie). Geld gewinnt gewissermaßen sakramentale Qualität und beerbt in seiner Funktion als neuzeitliches Leitmedium die substantielle Ontosemiologie des Abendmahls, über die sich die vorneuzeitliche Tradition unserer sogenannten christlich-abendländischen Kultur darüber zu vergewissern versuchte, daß Sein sinnvoll und daß Sinn existent ist.

Psychologie/Pathologie des Geldes

Geld ist also mehr als „nur" der *Code der Ökonomie*. Es formiert und strukturiert nicht nur Zahlungsvorgänge, sondern damit zugleich auch Intersubjektivität, Bewußtsein, Weltbilder und Psychen. Und es entbindet, gerade weil es auch das erzrationale Medium ist, die augenfälligen beträchtlichen Pathologien, für die sich nicht nur Psychologie und Psychoanalyse interessieren. Unter psychologischen Aspekten fällt am Medium Geld mindestens dreierlei auf:

1. Geld hat offensichtlich im religiösen wie im sexuellen Sinn fetischistische Qualitäten. Man kann es anbeten wie das goldene Kalb und seinem Dienst Hochhäuser weihen, die jede Kathedrale in den Schatten stellen, weil Geld wie Fetische ein Ding bzw. ein Medium ist, dem übernatürliche oder zumindest phallokratische Zeugungskraft eignet. „Denn dies Metall läßt sich in alles wandeln" (Goethe, Faust, V. 5782). Die alte Feindschaft zwischen religiösen und monetären Orientierungen (vgl. die deutliche Geldverwerfung der Bibel – Matth. 19, 23; Mark. 10, 25; Luk. 16, 13 und 18, 25; Wagner 1984) ist hochplausibel: Geld ist Effekt einer diabolischen *Zweitcodierung der Welt.* Der prototypisch neuzeitliche Ausgleich von Gott- und Geldorientierung war deshalb ein langwieriger Prozeß. Erleichtert wurde er durch die religiös-fiskalische Doppeldeutigkeit des Schuldverständnisses – konkreter: durch die Monetarisierung der Heilserwartung im Ablaßhandel (LeGoff 1988).

2. Geld wird deutlich von sexuellen Konnotationen umstellt (Bornemann 1973). Sie bewegen sich, wie schon ein kurzer Blick auf gängige Sprachstereotypen zeigt, im doppelten Spannungsfeld von Potenz- und Analassoziationen. Wer viel Geld besitzt, ist potent und liquide. Er steht gut da und kann anderen Finanzspritzen geben. Mit erigiertem Sterz springt der ansonsten asexuelle, aber eben geldgeile Dagobert Duck in seinen Geldspeicher. Er, der stinkreich ist, versteht sich darauf, goldene Eier zu legen und seine Geschäfte produktiv zu erledigen. Der Teufel scheißt eben (wie der märchenhafte Dukatenesel) auf einen großen Haufen etc. Schon Freuds kurze und vieldiskutierte Abhandlung über die analerotischen Komponenten der Geldfixierung hat darauf hingewiesen, daß Kot und Geld ihr *tertium comparationis* in ihrer Wertlosigkeit haben – und in dem Bestreben, noch das Wertlose nicht zu verausgaben, sondern aufzusparen.

3. Weniger beachtet wird, aber nicht weniger tiefenpsychologischer Aufmerksamkeit wert ist die prokreative Aura des Geldes, das sich „vermehrt". Zins und Zinsbildung sind nicht umsonst Reizthemen jeder Gelddiskussion. Daß Geld sich nicht eigentlich aus sich selbst heraus vermehren, sich also nicht fortzeugen kann, ist alter theologischer Glaubensbestand. Schöpfer der großen Welt ist Gott, Schöpfer kleinerer Werte sein menschliches Ebenbild. Geld aber kann nicht(s) erschaffen und auch nicht sich selbst fortpflanzen: *nummus nummum non gerit* (Thomas von Aquin). Wer dennoch vom Zinsnehmen lebt, setzt sich einer doppelten Stigmatisierung aus: nämlich gottlos und pervers zu sein (ein zu wenig beachteter Aspekt in der Genese des Antisemitismus). Geld, das Geld zeugt, ist demnach von einer *Aura* des Homophilen umgeben. Schon dadurch, daß Goethe in „Faust II" der Assignatenszene die Mütterszene folgen läßt, deutet er an, was kaum je in den Blick der Geld- und Zinstheorie gerät, daß nämlich „Geld hekkendes Geld" (Marx) die weibliche Prokreation nachbildet. Zinsen sind die Kinder des Geldes. Und Männer, die mit Geld „bekanntlich" besser umgehen können als Frauen, persiflieren, wenn sie Geld zinsbringend für sich arbeiten lassen, weibliche Fruchtbarkeit.

Zur Kritik des Geldes

Geld zu kritisieren, zu verwerfen, zu hassen ist eine bemerkenswert verbreitete Übung. Revolutionäre und Reaktionäre, Fromme und Atheisten, traditionalistisch orientierte Schöngeister und avantgardistische Dichter wie Ezra Pound

sind sich in der Verdammung des Geldes einig. Alle historischen Versuche, einmal „erfundenes" Geld wieder abzuschaffen und Volkswirtschaften am *Medium* Geld vorbei gerechter und effektiver einzurichten, sind jedoch in zumeist traumatisierender Weise gescheitert. Alle Indizien weisen darauf hin, daß Geld nach der Sprache das Zweitmedium schlechthin ist, das fast so wenig wie dieses zur Disposition steht. Geld ist ein historisches Apriori, dessen Abschaffung ungemein teuer zu stehen kommt. Klügere Kritiken des Mediums Geld (wie die von Marx) beginnen deshalb auch, um den Titel eines Brecht-Gedichtes zu zitieren, mit dem „Lob des Geldes", das „ungeheure Warenansammlungen" und Reichtümer freisetzen kann.

Einsprüche gegen das Medium Geld oder zumindest gegen seinen universellen Einsatz sind dennoch verbreitet und plausibel. Alle Gesellschaften versuchen, bestimmte Güter und Dienstleistungen vom Geld- und Warenmarkt fernzuhalten: etwa Drogen, Heilsgüter, Liebe und – seltener – Waffen. Gegen das Verbot der *Codevermischung* (so „sollten" etwa die Codes des Rechts, der Liebe und der Wissenschaften gegen den Code des Geldes immun sein) steht die schlichte Erfahrung, daß auch Recht, Liebe und Wissenschaften teuer und also für monetäre Erosionen z. B. für Bestechung anfällig sind.

Die hauptsächlichen Ansätze zu einer Kritik des Geldes sind:

- die Verwerfung seiner Indifferenz, Kälte, semantischen Armut und übermächtigen Eigenlogik, die „höhere Werte" überformt. In den romantischen Erzählungen von „kalten Herzen" (Frank 1981) ist diese Kritik paradigmatisch ausgebildet worden. Geld, so die verbreitete Klage, regiert die Welt – und nicht Gott, Solidarität oder humanistische Werte. In der Tat spricht vieles dafür, daß entfaltete Geldwirtschaften transzendente Orientierungen systematisch verenden lassen. Denn sie lenken, wie die fundamentalistische Modernitätskritik gereizt registriert, die Aufmerksamkeit auf Innerweltliches um – was man z. B. aus Nietzsches Perspektive natürlich auch begrüßen kann.
- Die ebenfalls weitverbreitete Form der Geldkritik ist die simpelste, aber deshalb nicht schon unangemessenste: Geld ist ungerecht verteilt. Diese Kritik am „großen Geld" ist allerdings weitgehend geld-unspezifisch, gilt sie doch generell für ungerechte durch Erbe, Krieg und Übervorteilung zustandegekommene Güterverteilungen.
- Die verbreitete Kritik an den fetischistischen Momenten des Geldes läßt sich auch zu einer Kritik an spezifisch monetärer *Irrealisierung* zuspitzen (Baudrillard 1982). Von solcher Irrealisierung wußte schon eine frühe Mythe zu berichten. König *Midas* erlebt ein Trauma, weil sein Wunsch, alles, was er anfasse, möge sich in Gold verwandeln, in Erfüllung geht (Ovid, Metamorphosen XI). Geld und Gold aber kann man bekanntlich nicht essen; sie haben keinen Gebrauchswert. Um es theoretisch auszudrücken: Der mythische König erlebt, was der späten Moderne zu widerfahren scheint, daß nämlich Geld als das Medium der Zweitcodierung von Welt selbst primär wird. Geld macht einen glänzenden, wenn auch inflationär abgenutzten Reim auf „Welt"; Geld ist die Gestalt der vollendet zweitcodierten Welt; schlechthin nichts ließe sich nicht auch in Geld ausdrücken; kurzum: Geld ist das genuine Medium einer universalen Simulation. Daß man verbreitet von einem „reellen Preis" spricht und billigend von einer billigen Ware sagt „das ist was Reelles", zeigt an, daß in der späten Moderne Geld und Welt, Symbolisches und Reales so ununterscheidbar werden wie die (ein, zwei?) Seiten eines Möbiusbandes.

- Das postreferentielle Zeitalter ungedeckter flottierender Zeichen steht, wie schon der späte Goethe wußte, im Zeichen des Geldes. „Das Alphabet ist nun erst überzählig, / In diesem Zeichen wird nun jeder selig", läßt er den Schatzmeister sagen (Goethe, Faust, V. 6081 f.) In welchem Zeichen? Nicht im Konstantinschen Kreuzeszeichen, auf das die Verse anspielen, sondern im „durch Tausendkünstler schnell vertausendfachten" (Goethe, Faust, V. 6073) Zeichen des Papiergeldes. Es entbindet die Möglichkeit zu einem modernen Massenreichtum an Gütern, den frühere Gesellschaften schlechthin nicht kannten. Und es fixiert (die wohl abgründigste Form der Geldkritik) auf Mangel. Die Hermeneutik des Geldes ist eine der systematischen Knappheit. Die monetär *zweitcodierte* Welt sorgt dafür, daß Knappheiten knapp werden, und verlangt dafür einen hohen Preis: alles als knapp anzusehen. Eine Hermeneutik der Fülle, des Geschenks, der enthusiastischen Gelassenheit und der Daseinsfreude hat angesichts des Geld-Codes nur wenig Aussicht auf Geltung. Man muß eben für alles büßen respektive zahlen.

Literatur

BAUDRILLARD, J.: Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982. BORNEMANN, E. (Hg.): Psychoanalyse des Geldes. Eine kritische Untersuchung psychoanalytischer Geldtheorien, Frankfurt/M. 1973. FRANK, M. (Hg.): Das kalte Herz. Texte der Romantik, Frankfurt/M. 1981. GOUX, J.-J.: Freud, Marx. Ökonomie und Symbolik, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1975. HEINSOHN, G.: Privateigentum, Patriarchat, Geldwirtschaft. Eine sozialtheoretische Rekonstruktion zur Antike, Frankfurt/M. 1984. HÖRISCH, J.: Gott, Geld und Glück. Zur Logik der Liebe in den Bildungsromanen von Goethe, Keller und Thomas Mann, Frankfurt/M. 1983. HÖRISCH, J.: Die Poesie des Geldes. In: Universitas, 4 (1990). HÖRISCH, J.: Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls, Frankfurt/M. 1992. HÖRISCH, J.: Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes, Frankfurt/M. 1996. KENT, R. W./SCHMIDT, L. (Hg.): Geld – Aphorismen und Zitate aus drei Jahrtausenden, Reinbek 1990. KURNITZKY, H.: Triebstruktur des Geldes. Ein Beitrag zur Theorie der Weiblichkeit, Berlin 1974. LAUER, E.: Literarischer Monetarismus. Studien zur Homologie von Sinn und Geld bei Goethe, Goux, Sohn-Rethel und Luhmann, Saarbrücken 1994. LAUM, B.: Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen 1924. LEGOFF, J.: Wucherzins und Höllenqualen. Ökonomie und Religion im Mittelalter, Stuttgart 1988. LUHMANN, N.: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988. MARTRES, D./SABATIER, G.: La monnaie électronique, Paris 1987. MAUSS, M.: Die Gabe – Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. In: Mauss, M.: Soziologie und Anthropologie II, München 1977. SIMMEL, G.: Philosophie des Geldes, 6. Aufl., Berlin 1968. SOHN-RETHEL, A.: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt/M. 1972. SCHMÖLDERS, G.: Psychologie des Geldes, München 1982. WAGNER, F.: Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1984. WEIMAR, W.: Geschichte des Geldes. Eine Chronik mit Texten und Bildern, Frankfurt/M. 1992.

Gernot Böhme

Identität

Einleitung

Der Terminus Identität kommt von lateinisch *idem*, derselbe, bedeutet also wörtlich übersetzt Selbigkeit. Als philosophischer Terminus hat er eine lange Geschichte und geht auf griechisch *autos, to auton* zurück. Als solcher spielt er vorwiegend eine logische, aber auch ontologische Rolle. Aber nicht diese Rolle von Identität soll in diesem Artikel abgehandelt werden, sondern vielmehr die Funktion von Identität im menschlichen Selbstverständnis.

Im 20. Jahrhundert hat der Begriff der Identität in den Humanwissenschaften eine zentrale Stellung inne und, ausgehend von den Humanwissenschaften und ihren psychotherapeutischen und pädagogischen Anwendungen, eine große, in die Alltagssprache hineinreichende Verbreitung gefunden. Diese Rolle des Begriffs der Identität spiegelt sicherlich eine bestimmte Phase der Entwicklung der *condition humaine* oder, besser gesagt, der Bedingungen des Menschseins in fortgeschrittenen Industrienationen wider. Als humanwissenschaftlicher Begriff bezeichnet Identität nicht so sehr ein logisches als vielmehr ein praktisches Problem. Das leugnet H. Lübbe in seinem Beitrag „Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie" (in: Marquard/Stierle 1979), indem er die Identität eines Menschen seiner Faktizität zuschlägt. Insofern können auch Fakten, wie Geburtsdatum etc., für ihn die Identität präsentieren. Wie Marquard (in: Marquard/Stierle 1979, S. 690 ff.) feststellt, ist sie damit dem ethisch relevanten Bereich entzogen. Das praktische Problem besteht darin, daß dem einzelnen Menschen Identität, seine Identität, keineswegs gegeben, sondern aufgegeben ist: Identität muß geleistet werden. Offenbar ist der luxurierende Gebrauch des Identitätsbegriffs im 20. Jahrhundert ein Ausdruck davon, daß diese Leistung immer schwerer zu erbringen ist.

Die Geschichte auch dieses, des praktischen Begriffs von Identität reicht weit zurück. Es ist Platon, der Identität, *to auton*, explizit als ein Problem der Praxis, nämlich des Umgangs des Menschen mit sich eingeführt hat: Es geht für den einzelnen um die Aufgabe, *selbst* zu sein und stets *derselbe* zu sein. Dieses Problem soll zunächst anhand von Formulierungen Platons dargelegt werden, um es gewissermaßen am Ursprung Philosophischer Anthropologie zu fassen. Dann aber soll die Frage gestellt werden, warum es gerade in unserem Jahrhundert zu einem bedrängenden Problem geworden ist. Dabei wird sich zeigen, daß das Prekäre personaler Identität sich bereits in der humanwissenschaftlichen Begrifflichkeit spiegelt.

Unter philosophischer Anthropologie werde mit Kant „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" verstanden, d.h. die Frage danach, was der Mensch auf der Basis eines Wissens von sich aus sich macht oder, besser gesagt, aus sich machen kann (Böhme 1994a). Insofern ist philosophische Anthropologie immer eine

Ausformulierung des Projekts der Selbststilisierung des Menschen und, ganz ernstgenommen, eine Ausformulierung der philosophischen Lebensform. Nimmt man die These hinzu, die *Moderne* sei anthropologisch gesehen eine Trivialisierung philosophischer Lebensform (Böhme 1994b), dann ergibt sich die Verbindung zu einer auffälligen Struktur gegenwärtiger humanwissenschaftlicher Theorien: Es zeigt sich nämlich fast durchweg in der Gesellschaftstheorie, in der Sozialpsychologie, in der Linguistik, daß die Humanwissenschaften das *faktische* Geschehen im humanen Bereich mit *kontra*faktischen Unterstellungen beschreiben. Personale Identität ist eine solche kontrafaktische Unterstellung, die faktisches Humangeschehen ermöglicht.

Ein Anfang mit Platon

In Platons „Symposion" findet sich eine faszinierende Stelle, die im Grunde schon im vorhinein jede spätere Substanzontologie unterläuft. Es handelt sich um den Teil der Rede der *Diotima*, in der sie darlegt, daß der Eros ein Verlangen des Sterblichen nach Unsterblichkeit sei. Sie zeigt, daß auf elementarer Ebene die Teilhabe an der Unsterblichkeit nur durch Reproduktion erreicht werden kann. „Denn ganz ebenso wie dort sucht auch hier die sterbliche Natur nach Vermögen, immer zu sein und unsterblich. Sie vermag es aber nur auf diese Art durch die Erzeugung, daß immer ein anderes Junges statt des Alten zurückbleibt. Denn auch von jedem einzelnen Lebenden sagt man ja, daß es lebe und dasselbe (to auto) sei, wie einer von Kindesbeinen an immer derselbe (o autos) genannt wird, wenn er auch ein Greis geworden ist: und heißt doch immer derselbe (o autos), ungeachtet er nie dasselbe (ta auta) an sich behält, sondern immer ein neuer wird und altes verliert an Haaren, Fleisch, Blut und dem ganzen Leibe. Und nicht nur an dem Leibe allein, sondern auch an der Seele, die Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust, Furcht, hiervon behält nie jeder dasselbe (ta auta) an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht. Und viel wunderlicher noch als dieses ist, daß auch die Erkenntnisse nicht nur teils entstehen, teils vergehen und wir nie dieselben (oi autoi) sind in bezug auf die Erkenntnisse, sondern daß auch jeder einzelnen Erkenntnis dasselbe begegnet. Denn was man Nachsinnen heißt, geht auf eine ausgegangene Erkenntnis. Vergessen nämlich ist das Ausgehen einer Erkenntnis. Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen eine Erinnerung ein und erhält so die Erkenntnis, daß sie scheint, dieselbe zu sein (ten auten dokein einai). Und auf diese Weise wird alles Sterbliche erhalten, nicht so, daß es durchaus immer dasselbe (to auto) wäre wie das Göttliche, sondern indem das Abgehende und Veraltende ein anderes neues solches zurückläßt, wie es selbst war" (Platon, Symposion, 207c-208b).

Dieser Text ist in seiner Fülle und Radikalität der Behandlung des Identitätsproblems gar nicht mit wenigen Worten auszulegen. Wollte man seine Aussage in einer These zusammenfassen, so wäre es wohl diese: Identität ist eigentlich nur für einen Gott gemacht, menschliches Dasein ist charakterisiert durch Nichtidentität. Platon knüpft an die altgriechische Rede von den Menschen als den *ephemeroi* (Fränkel 1968) an, indem er Sterblichkeit nicht nur als Endlichkeit individuellen Daseins ansieht, sondern als Grundzug dieses Daseins bis hinein in die Gedankenwelt erkennt. Es gibt nichts Identisches, es gibt nichts – so können wir rückblickend auch formulieren – Substantielles im menschlichen Leben. Und wie

die generische Identität in der Geschlechterfolge durch Reproduktion hergestellt werden muß, so auch die numerische oder persönliche Identität des einzelnen Menschen. Welche Art von Bemühungen dazu notwendig ist, deutet Platon nur durch das Beispiel von Vergessen und Nachsinnen (*léthe* und *meléte*) an: Durch Erinnerungsarbeit wird wenigstens der Schein von Identität im Wissen erreicht. Obgleich nun genaugenommen im menschlichen Leben nichts sich gleich bleibt, wird aber doch jeder Mensch von Kindesbeinen bis zum Greisenalter als derselbe angesprochen (oudepote ta auta echon en auto, omos o autos kaleitai; Symposion 207d). Man sieht, daß Platon hier bereits das Ringen des Individuums um Identität mit der kontrafaktischen Unterstellung von Identität, wie sie im Zusammenhang sozialer Interaktion gemacht wird, konfrontiert.

Wir haben es an dieser Platon-Stelle mit dem Problem der Identität im Sinne von „derselbe sein" zu tun. Es geht um die Aufgabe, die Schwierigkeit oder gar die Unmöglichkeit, im zeitlichen Verlauf derselbe zu bleiben. Warum sich diese Aufgabe überhaupt stellt, fragt Platon genaugenommen an dieser Stelle nicht, bzw. er überspielt alle möglichen Zwischenfragen, indem er diese Frage in dem Zusammenhang der Frage nach Unsterblichkeit, also der Seinsfrage stellt. Als solche wird das Problem persönlicher Identität noch einmal behandelt im Dialog „Parmenides" unter dem Stichwort des „Älter- bzw. Jüngerwerdens als man selbst". Die genauere Analyse dieser Stelle zeigt (Böhme 1996, S. 117 f.), daß das Problem der Identität die paradoxale Seinsweise eines strikt zeitlich Seienden charakterisiert, nämlich eines Seienden, das ist und sein kann, was es ist, nur in zeitlicher Erstreckung. Ein solches Seiendes kann an Identität nur teilhaben bzw. den Schein von Identität zuwege bringen, indem es einen Aion hat, nämlich eine „Lebensgestalt", das, was wir heute in irreführender Terminologie Biographie nennen.

Ephemeres Dasein, kontrafaktische Zumutung und Biographie als Aufgabe charakterisieren aber nur eine Zugangsweise zum Problem der persönlichen Identität bei Platon, nämlich als die Aufgabe, im Verlauf des Lebens derselbe zu sein. Es gibt eine andere Zugangsweise, nämlich die Frage nach dem Selbstsein, die mit der zuerst behandelten zunächst nichts zu tun zu haben scheint. Bei genauerer Betrachtung könnte sich allerdings herausstellen, daß die Aufgabe, im Verlauf des Lebens derselbe zu sein, ihre Lösung gerade im Selbstsein findet. Das Problem des Selbstseins wird von Platon im Dialog „Alkibiades" behandelt. Es geht in diesem Dialog, den Sokrates mit Alkibiades führt, um die Frage, was Alkibiades tun müsse, um „Politiker", modern müßten wir sagen, um ein kompetenter Interaktionspartner zu werden. Denn der „Politikos" ist nichts anderes als der Bürger, der Mensch, insofern er sich kompetent und aktiv am öffentlichen Leben beteiligt. Dieser Hintergrund ist wichtig, weil damit die Frage, warum überhaupt Selbstsein gefordert wird, wiederum in den interaktiven Bereich verweist.

Alkibiades' Frage wird von *Sokrates* mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Selbstsorge (epimeleia emon auton; Alkibiades I, 129a) beantwortet. Entscheidend ist nun, daß sich so etwas wie ein Selbst überhaupt erst in der Selbstsorge herausbildet. Selbstsorge ist eine explizite Zuwendung zu sich, eine Reflexion, durch die das unmittelbare Aufgehen in der Existenz sowohl im Sinne des schlichten Sichauslebens als auch im Sinne des offenen Ausgesetztseins gegenüber Anmutungen gebrochen wird. Dadurch wird die entscheidende Differenz im menschlichen Dasein aufgerissen, nämlich die Differenz zwischen dem Gebrauchenden und dem, was der Gebrauchende gebraucht. Hier die wichtigste Stelle:

„Sokrates: Wohlan denn, auf welche Weise könnte man wohl das Selbst selbst (auto tauto) finden? Denn dann könnten wir wohl auch finden, was wir selbst (autoi) sind, ist aber jenes noch unbekannt, dann wohl unmöglich.
Alkibiades: Du hast recht.
Sokrates: So komm denn, beim Zeus. Mit wem redest du jetzt? Nicht wahr, doch mit mir?
Alkibiades: Ja.
Sokrates: Sokrates also ist der Redende?
Alkibiades: Freilich.
Sokrates: Und Alkibiades der Hörende?
Alkibiades: Ja.
Sokrates: Und nicht wahr, mit der Sprache redet Sokrates?
Alkibiades: Womit sonst?
Sokrates: Und reden und die Sprache gebrauchen nennst du doch einerlei.
Alkibiades: Freilich.
Sokrates: Der Gebrauchende aber und was er gebraucht, sind die nicht verschieden" (Alkibiades I, 129b, c)?

Im folgenden werden dann alle inhaltlichen Bestandsstücke des Menschen, alle *Humana* (Böhme 1994a), aus dem Selbst ausgegrenzt, von der Sprache bis hin zum Leib, bzw. das Selbst wird durch die Differenz von dem Gebrauchenden und dem, was er gebraucht, überhaupt erst konstituiert.

„Sokrates: Und nicht wahr, auch seinen ganzen Leib gebraucht der Mensch?
Alkibiades: Freilich.
Sokrates: Und verschieden war das Gebrauchende und was es gebraucht?
Alkibiades: Ja.
Sokrates: Verschieden also ist auch der Mensch von seinem eigenen Leibe?
Alkibiades: So scheint es.
Sokrates: Was ist also der Mensch? Ti pot oun o anthropos" (Alkibiades I, 129e)?

Dieses Selbst, der Mensch selbst, wird im weiteren dann auch als Seele bezeichnet. Dabei ist Seele aber alles andere als eine vorliegende Seelensubstanz, sie ist nichts weiter als die reflexiv konstituierte Instanz des Gebrauchenden, die gerade wegen der radikalen Distanzierung zu allem, was den Menschen ausmachen kann, seinen Anmutungen, seinen Kompetenzen, seinem Ansehen, seinem Vermögen und schließlich seinem Leib, überhaupt erst eine Instanz eigentlichen Handelns ist. Platon hat die Besonderheit dieser anthropologischen Konstitution im Dialog „Hippias Minor" durch den Unterschied von Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit (ekon/akon) näher beschrieben (Böhme 1988). Wir können sagen, daß hier die Beziehung von Selbstsein und Freiheit begründet wird.

Auch bei diesem Zugang zum Problem der Identität zeigt sich, daß Identität im Sinne von *Selbstsein* und *Autonomie* nichts Gegebenes ist, sondern durch einen schwierigen Weg, den Platon hier Selbstsorge nennt, errungen werden muß. Dieser Weg, der die ganze sokratische Erziehung umfaßt, kann hier nicht näher beschrieben werden. Wichtig ist aber festzustellen, daß nach dem Dialog „Alkibiades I" es jedenfalls nicht ein Weg der einsamen Beschäftigung mit sich selbst ist, sondern vielmehr durch den anderen vermittelt. Die Reflexion, die zur Konstitution des Selbst nach Sokrates' Darlegung gehört, ist die Reflexion im Blick

des anderen. Wir haben hier, was in neueren Theorien Identitätsbildung durch Subjekt-Objekt-Identifizierung bzw. im Spiegelstadium heißt.

Fragen wir zum Abschluß dieses Teils danach, was diese zunächst ganz heterogenen Zugangsweisen zur Identität miteinander zu tun haben. Was hat die durch eine geordnete Biographie zu schaffende Selbigkeit der *Person* mit der reflexiv zu schaffenden autonomen Ich-Instanz zu tun? Platon behandelt diese Frage nicht explizit. Aber man kann doch wohl zweierlei sagen. Erstens wird der Mensch, indem er lernt, im eigentlichen Sinne zu handeln, nämlich autonom und verantwortlich, zu jemandem, der das Leben, das ihm geschieht, zur Biographie machen kann. Nur er und nicht jedermann ist fähig zu so etwas wie *life politics*, zu einem Lebensentwurf, durch den das Leben nicht nur geschieht, sondern als Einheit hervorgebracht werden kann. Nur er hat den Abstand, um umgekehrt sein Leben biographisch als ein Ganzes zu interpretieren. Zweitens ist durch die Schaffung eines Selbst, durch die Differenz vom Gebrauchenden und dem, was er gebraucht, im Menschen eine Instanz entstanden, die gerade wegen ihrer Inhaltsleere nicht dem radikalen Wandel, wie er im Symposion beschrieben wird, unterworfen ist. Es ist genau und gerade dieses Selbst kompetenten und autonomen Handelns, das durch das ganze Leben hindurch von den Kindesbeinen bis zum Greisenalter mit Recht als dasselbe angesprochen wird.

Identität und Moderne

Wenn man sich vor Augen geführt hat, daß Platon bereits mit großer Klarheit das prekäre Problem einer personalen Identität gesehen hat und daß er sowohl die Randbedingungen als auch die Lösungsmöglichkeiten dieses Problems angedeutet hat, fragt man sich, warum das Thema Identität überhaupt eine solche Konjunktur in der Moderne erlebt. Daß in die humanwissenschaftliche Behandlung dieses Problems die philosophischen Begriffe, die zu seiner Bearbeitung gebildet wurden, meistens nur in diffuser Weise eingehen, mag man beklagen. Aber das ist ein normaler Vorgang. Auffällig ist dagegen, daß dieses Problem überhaupt als neuartig bzw. als modernes Problem empfunden wurde. So formuliert beispielsweise Anthony Giddens (1992), daß das Problem der Identität sich in traditionalen Lebensformen überhaupt nicht gestellt habe. Ähnlich formuliert Thomas Luckmann in seinem Beitrag „Persönliche Identität und soziale Rolle und Rolleninstanz" (in: Marquard/Stierle 1979, S. 293): „Die massenhafte Problemhaftigkeit der persönlichen Identität ist ein Phänomen der neueren und neuesten Zeit." Auch in der Philosophie kann man beobachten, daß das Problem der personalen Identität sich als ein für neuzeitliche Philosophie charakteristisches Problem darstellt. Angefangen mit Descartes' reflexiver Konstitution des *cogito* über Kants Beziehung vom empirischen und transzendentalen Subjekt, Hegels Dialektik von Herr und Knecht, d.h. der Anerkennungsproblematik, bis hin zu Fichtes Theorie der Subjektivität ist das Problem der Identität modern im Sinne von neuzeitlich.

Modern in dem engeren Sinne, in dem man von der künstlerischen Moderne seit Baudelaire spricht, ist das Auftreten der Identitätsproblematik in den Humanwissenschaften. Etwa ab 1900 finden sich entsprechende Reflexionen bei James und Freud. George Herbert Mead entwickelt den Begriff des „self" in der Wechselbeziehung von „I" und „me", in den 50er Jahren prägt Erikson den einflußreichen Begriff der Ich-Identität, und jüngst präsentiert Anthony Giddens un-

ter dem Titel der „Self-Identity" das Identitätsproblem als eines der Hauptprobleme der Hoch- oder Spätmoderne. Diese Epoche sei durch das Reflexivwerden der *Moderne* charakterisiert. Und: „The reflexivity of modernity extends into the core of the self. Put in another way, in the context of a post-traditional order, the self becomes a reflexive project" (Giddens 1992, S. 32).

Gerade die letzte Formulierung könnte den Philosophen mit Blick auf Platon zu spöttischen Kommentaren veranlassen. Dabei würde übersehen, daß der neuzeitliche, dann der moderne und dann spätmoderne Diskurs um Identität einer Not entspringt, und zwar in dem doppelten Sinne einer Notwendigkeit und einem Leiden. Offenbar sind die sich in der Neuzeit progressiv durchsetzenden modernen Lebensformen und Gesellschaftsformationen von der Art, daß sie dem einzelnen, und zwar jedermann, abverlangen, was ursprünglich bei Platon Bestandteil philosophischer Lebensführung war, nämlich eine autonome in sich reflektierte Persönlichkeit zu sein. Durch diese Trivialisierung der Identität als eines Zuges philosophischer Existenz (Böhme 1994b) wird die Schwierigkeit der praktischen Lösung des Identitätsproblems keineswegs geringer – und so kann die Notwendigkeit der Identitätsbildung unter sich verfestigenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu Leid und pathologischen Störungen führen. Es ist daher verständlich, wenn Adorno (1966) im Gegenzug *Nichtidentität* geradezu – wieder – zum Signum menschlicher Würde erhob.

Im folgenden soll nun an einigen Beispielen humanwissenschaftlicher Identitätstheorien sowohl die gesellschaftliche Notwendigkeit der Identitätsforderung als auch das Leiden an ihr demonstriert werden.

Identität als gesellschaftliche Forderung

Das erste Beispiel ist die Theorie des „Self" von George Herbert Mead. Diese Theorie ist auf den ersten Blick die klassisch-idealistische Theorie der Identität als reflexive Einheit von Subjekt und Objekt, von „I" und „me", wie Mead sagt. Das Entscheidende bei Mead ist aber, daß in die Selbstobjektivierung des Subjekts die organisierte Gesellschaft eingeht und umgekehrt zu erkennen ist, daß diese Gesellschaft nur auf Grund der Identitätsbildung im Subjekt funktionieren kann. Objekt werde ich für mich, sagt Mead, indem ich quasi die Position des anderen mir gegenüber einnehme, aber – und das ist das Entscheidende – nicht die Position irgendeines anderen, sondern des „generalisierten anderen".

Unter dem „generalisierten anderen" könnte man, wenn man nur diesen Terminus hörte, auch den anderen überhaupt verstehen. Das ist aber nicht Meads Auffassung. Er leitet den Begriff des generalisierten anderen vielmehr von Beispielen hochorganisierter Wettkampfspiele wie dem Baseball ab. Diese *Spiele* sind durch ihre Regeln so organisiert, daß das jeweilige Verhalten des Einzelspielers durch das potentielle Verhalten mehrerer anderer oder im Extremfall aller anderen bestimmt ist. Der „generalisierte andere" ist nun nicht ein anderer oder auch die Klasse aller anderen, sondern die organisierte Gruppe. „The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called the generalized other" (Mead 1974, S. 14). Das Selbst konstituiert sich also in bezug auf eine organisierte Gemeinschaft oder im weiteren Sinne auf die organisierte Gesellschaft nur, insofern sich der einzelne Mensch zum kompetenten Mitspieler macht. Und das heißt für Mead: sich als „self" konstituiert, indem er

sich in bezug auf alle anderen Mitglieder der organisierten Gemeinschaft objektiviert.

Diese Analyse hat gezeigt, daß der Zwang, ein „Self" zu sein, eine gesellschaftliche Notwendigkeit darstellt, und zwar insbesondere einer Gesellschaft, die „formiert" ist. Ein Selbst zu sein, ist nach Mead eine zu erwerbende Kompetenz, die im wesentlichen in der virtuellen Übernahme der Rolle anderer besteht. Aber, sie ist auch eine kontrafaktische Unterstellung, weil, soll das gesellschaftliche Spiel funktionieren, jeweils erwartet werden muß, daß der einzelne sich als ein *Self* verhält. Es ist zu erwarten, daß aus der Spannung zwischen empirischer Individualität und zugeschriebener Rolle Leiden erwachsen kann.

Mead wählt in seiner Analyse der Konstitution des „Self" außer dem Zugang über organisierte Spiele noch den soziolinguistischen Zugang. Dieser war uns bereits bei Platon begegnet in seiner Feststellung, daß man von Kindesbeinen bis ins Greisenalter derselbe genannt wird, obgleich man sich doch in allem ändere. Es ist weder bei Mead noch bei Platon zu sehen, ob sie mit dieser kontrafaktischen Unterstellung von Identität durch den Eigennamen einen ethischen oder juristischen Sinn verbinden. Sicher ist er aber in dem christlichen „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen" enthalten. Der ethische und moralische Sinn von Identität der Person ist derjenige, an dem am deutlichsten wird, daß Identität eine gesellschaftliche Zumutung ist. Identität wird einem zugemutet, insofern man als jemand angesprochen wird, der für seine Taten verantwortlich ist.

Wenn man mit Platon akzeptiert, daß alles am Individuum sich ändert einschließlich der Haltungen und der Gedanken, so ist es in der Tat eine Zumutung, daß man für die Taten geradestehen soll, die man vor fünf oder gar vor zwanzig Jahren begangen hat. Das empirische Individuum wird sich solcher Zumutung häufig zu entziehen trachten. Andererseits muß man sehen, daß es keineswegs selbstverständlich ist, sondern vielmehr eine großartige Leistung, durch die sich der Mensch über sein ephemeres Dasein erhebt, wenn er bereit ist, für die Dummheiten seiner Jugend oder für die Schwächen, die er unter den Bedingungen eines vergangenen repressiven Systems gezeigt hat, geradezustehen. Moralische und juristische *Zurechenbarkeit* von Handlungen hängt aber von der Formierung eines Selbst im Individuum ab. Da sie im Individuum auf Grund seiner durchgehenden Veränderbarkeit keinen Halt findet, wird sie deshalb häufig durch die Vorstellung eines äußeren Registers (eines goldenen Buches) oder einer substantialisierten Spur (*Karma*) gestützt. Beide Vorstellungen machen durch die in ihnen implizierte Drohung um so deutlicher, daß es sich beim rechtlichen und moralischen Sinn von Identität um gesellschaftliche Zumutungen handelt. Solche Drohungen sind genau dort nicht mehr nötig, wo das Individuum durch innere Disziplinierungsarbeit, d. h. durch Ausbildung von Charakter bzw. Gewissen, sich eine allen Wandel übersteigende Instanz bildet.

Wir haben mit der Identitätskonstitution durch Übernahme von Verantwortung eher die Vergangenheitsperspektive herausgearbeitet. Die Zukunftsperspektive wird in Nietzsches Formulierung: „der Mensch sei das Tier, das versprechen kann", deutlich. Genauer müßte es allerdings heißen, daß dieses Tier erst dadurch eigentlich Mensch ist, daß es versprechen kann. Auch Versprechen ist ein Akt, der ethische und rechtliche Zurechenbarkeit unterstellt. An diesem Beispiel wird die soziolinguistische oder kommunikative Konstitution von Identität besonders deutlich. Denn Versprechen funktioniert als illokutionärer Akt nur, insofern die Kommunikationspartner des Versprechenden dessen zeitliche Identität für die

Zukunft unterstellen. Andererseits verpflichtet sich der Versprechende im Akt des Versprechens dazu, diese Identität seiner Person selbst herzustellen. Auch hier wie bei unserem ersten Zugang mit Mead über das Spiel zeigt sich die Korrespondenz von *kontrafaktischer Unterstellung* und damit Zumutung von Identität durch den interaktiven Kontext einerseits und die Ermöglichung der Interaktion durch die *Herstellung von Identität* von seiten des einzelnen andererseits. Auch hier wird sichtbar, wie wenig selbstverständlich personale Identität ist und daß ihre Bildung mit Leiden bezahlt werden bzw. auch mißlingen kann.

War nun bei dem Zusammenhang von Identitätsformation und Formierung der Gesellschaft deutlich, daß das Identitätsproblem sich mit fortschreitender *Moderne* dringlicher stellen mußte, so ist das für den Zusammenhang von Identität und ethisch-rechtlicher Zurechnung zunächst nicht plausibel. Denn den dürfte man ja unter allen gesellschaftlichen Verhältnissen erwarten. Dagegen könnte man nur halten, daß nicht in jeder Gesellschaft von jedermann und jedenfalls nicht in jedem Alter Personalität, d.h. moralisch rechtliche Zurechenbarkeit unterstellt wird. Insofern könnte man auch hier das Identitätsproblem mit Modernität im Sinne von progressiver Verrechtlichung in Verbindung sehen. Faktisch aber stellt sich das ethisch-rechtliche Problem der Identität in der fortschreitenden Moderne dringlicher, weil bei fundamentalen gesellschaftlichen Umbrüchen dennoch eine moralisch rechtliche Verantwortlichkeit verlangt wird. Das führt uns explizit zur Thematisierung von personaler Identität auf dem Hintergrund des Leidens am Postulat der Identität.

Leiden an der Identitätsforderung

Die einflußreichste humanwissenschaftliche Identitätstheorie ist im psychotherapeutischen Kontext entstanden. Erik Eriksons Theorie (1973) von der Ich-Identität ist in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Pathogramm der Identitätsdiffusion zu sehen.

Identität ist für Erikson so etwas wie persönliche Reife. Es ist die Bestimmtheit und Charakterfestigkeit, die der junge Mensch erreichen muß, um mit dem Eintritt in das Erwachsenenalter ein selbstbestimmtes Leben führen zu können. Zwischen dem äußerlich und innerlich abhängigen Dasein des Jugendlichen und dem Erwachsenenstatus sieht Erikson ein sogenanntes psychosoziales Moratorium, die Adoleszenz bzw. verlängerte Adoleszenz, die die Periode vom 16. bis etwa dem 22. Lebensjahr umfaßt. In dieser Zeit tastet der junge Mensch umher, probiert verschiedene Möglichkeiten aus, zögert sich festzulegen. Irgendwann muß aber diese Periode abgeschlossen sein, und der Mensch sollte fähig sein – so Erikson – zu Ehe, Beruf und öffentlichem Leben. Gelingt dieser Übergang nicht, d.h. verharrt der junge Mensch im Zustand der Unbestimmtheit, so ist das Krankheitsbild der *Identitätsdiffusion* gegeben.

Diese Theorie läßt sehr deutlich erkennen, daß ein gesellschaftlicher Zwang zur Bildung einer Ich-Identität vorhanden ist. Erikson übernimmt diesen Zwang fraglos in seine Theorie, indem er eine bestimmte biographische Entwicklung zur Norm erhebt. Allerdings ist das verzeihlich und nicht ungewöhnlich, denn es handelt sich ja hier um die Theorie eines Therapeuten. Dieser muß jeweils übernehmen, was in seiner Zeit als Leiden spürbar ist. Und Erikson mußte von einem

Leiden an der Forderung der Identität ausgehen: Das Phänomen der Identitätsdiffusion wurde als deviant bzw. als pathologisch angesehen.

Im Rückblick von ca. fünfzig Jahren müssen wir die ganze Theorie aber bereits anders sehen. Dann wird ihre Zeitgebundenheit deutlich. Sie läßt wie keine andere erkennen, warum das Problem der Identität im Zusammenhang moderner Lebensform zum Thema werden mußte. Genauer kann man erkennen, daß diese Lebensform, an der sich zur Zeit von Erikson entschied, was normal und was pathologisch war, noch als eine Mischung von traditionalen und modernen Lebensformen anzusehen ist. Deshalb spricht ja auch Anthony Giddens im Unterschied zu jener Periode später von Hoch- oder Spätmoderne. Wir werden darauf zurückkommen.

Indem ich hier einer Terminologie folge, wie sie sich durch T. Parsons' *pattern variables* etabliert hat, erscheint die Lebensform, die Erikson als normal ansieht, als durch einige traditionale Voraussetzungen gekennzeichnet. So etwa Familie und Kindererzeugung als Erfüllung von Sexualität. So ferner die Vorstellung, daß Beruf Berufung sein müßte, d.h. zur Bildung einer persönlichen Identität beitragen. Ferner unterstellt er, daß es für das Individuum notwendig sei, das „set" seiner sozialen Rollen (Merton 1957) zur Einheit zu integrieren. Andererseits ist die Lebensform, die Erikson vor Augen hat, aber auch modern, insofern Eheschließung sich nicht mehr von selbst oder durch Arrangements in traditionalen Verhältnissen ergibt, sondern bewußte Partnerwahl in einem immer unbestimmter werdenden Feld von Möglichkeiten verlangt, und Beruf sich keineswegs mehr einfach durch den Stand oder dadurch, daß man geschäftlich in Vaters Fußstapfen tritt, ergibt. Erikson bemerkt zwar das Krankheitsbild der Identitätsdiffusion als ein relativ neues Phänomen, fragt aber nicht danach, durch welche gesellschaftliche Konstellation es erzeugt wird. Aber weder psychosoziales Moratorium noch Identitätsdiffusion sind anthropologische Invarianten. Vielmehr, so müssen wir sagen, entspringen sie den Ambivalenzen einer Normalbiographie, wie sie die moderne Industrie- und Leistungsgesellschaft des Amerika der 50er Jahre verlangte. Das macht die Historisierung des Problems der Identität deutlich. Aus der Perspektive einer veränderten gesellschaftlichen Situation ergibt sich die Frage: warum überhaupt Identität?

Identität in der Spätmoderne

Anthony Giddens untersuchte das Identitätsproblem in der *Spät- oder Hochmoderne*. Wir folgen ihm ein Stück weit, ohne uns auf seine Analyse zu beschränken. Von Erikson her kommend könnte man die Spätmoderne in der Tat als Hochmoderne bezeichnen, insofern sie nämlich durch die Eliminierung traditionaler Reste aus den Lebensformen bestimmt ist. Giddens beschreibt etwa das interessante Phänomen der „reinen Beziehung", „pure relation". Es handelt sich hier um die substanzlose und von jeder Nebenfunktion und Verantwortung befreite bzw. isolierte Zweierbeziehung. Sie ist das, was aus der romantischen Liebe wird, wenn sie den Kontext von Ehe und Familie verliert. (Schlegels „Lucinde" hat mit der Integration der romantischen Liebe in der Ehe deren Modernisierung eingeläutet. In der Spätmoderne haben wir in der „pure relation" das moderne Element der Ehe, das seine traditionale Schale abgeworfen hat.) Ferner müssen wir durchschnittlich mit einer Erwerbstätigkeit rechnen, die nicht mehr den Titel Beruf

verdient, teils weil sie nicht mehr in die Persönlichkeit integriert ist bzw. integriert zu werden braucht, teils weil sie zur flexiblen, auswechselbaren Kompetenzausübung geworden ist, teils weil sie innerhalb der Gesamtlebenszeit einen Anteil von immer mehr schwindendem Gewicht erhält.

Ute Volmerg hat schon 1978 auf die Probleme der Identitätsbildung im Kontext moderner Arbeitsformen hingewiesen: „Die Möglichkeit, den Widerspruch zwischen Lohnarbeit und Identität auf dem Wege der Identifizierung mit dem besonderen Inhalt der Arbeit oder einzelnen Aspekten der Arbeit auszugleichen, schwindet mit der Atomisierung des Arbeitsprozesses" (Volmerg 1978, S. 44). Sie konnte damals aber noch schlicht ein „Identitätsbedürfnis" auf seiten der Individuen unterstellen, das auch in einer Gesellschaft von *job-holdern* (Arendt) durch „Aufrechterhaltung der Identifikation mit den erlernten Berufen" befriedigt wurde (Volmerg 1978, S. 126).

Wir müssen damit rechnen, daß viele Menschen in der Spätmoderne nicht mehr das Bedürfnis spüren, ihr Rollenset zu einer persönlichen Einheit zu integrieren. Derartige Phänomene werden bei Giddens beschrieben. Er sieht aber das Wesentliche der Spätmoderne im Reflexivwerden aller Lebensverhältnisse. Davon wird auch die Identitätsbildung ergriffen. Um das Zitat noch einmal zu wiederholen: „the self becomes a reflexive project" (Giddens 1992, S. 32). Das Auffällige ist nun, daß Giddens von vornherein die reflexive Konstruktion der persönlichen Identität nicht mehr im Erwerb der Kompetenz zu gesellschaftlicher Interaktion überhaupt wie Mead oder Erikson in der Bildung des Charakters sieht, sondern in der Produktion bzw. Konstruktion einer Biographie. Dieses Bildungsmodell ist uns im Prinzip schon von Platon bekannt. Aber es ist doch auffällig, weil hier von vornherein auf Identität als etwas Zeitunabhängiges bzw. Zeitübersteigendes verzichtet wird. Nicht die Tatsache dieses Verzichts dürfte hier interessant sein, sondern seine gesellschaftstheoretische Möglichkeit. Sollte sie sich daraus ergeben, daß Persönlichkeit gesellschaftlich überflüssig wird, weil es so etwas wie verantwortungsvolles, d.h. zurechenbares Handeln nicht mehr gibt (Böhme 1972)?

Die Lösung des Identitätsproblems durch *Biographie* ist gewissermaßen eine indirekte. Das, was als ständig sich Wandelndes der Identität ermangelt, gewinnt sie durch Zusammenhang zurück. Genau das besagt auch Kants berühmte These, daß die synthetische Einheit des Selbstbewußtseins der analytischen vorausgehe (Böhme 1986; Sommer 1988). Die Synthesis heftet den „an sich zerstreuten" Vorstellungen des empirischen Subjekts die Identität des cogito erst an.

Ist Biographie die Lösung des Identitätsproblems am Ende des 20. Jahrhunderts? Diese Lösung zeichnet sich bereits in Lübbes Beitrag (in: Marquard/Stierle 1979) ab. Aber Biographie wie Geschichte ist bei Lübbe vollständig unterbestimmt, insofern er darin nur das Zurücklassen von Fakten versteht. Er kann deshalb das bekannte Diktum von W. Schapp „Die Geschichte steht für den Mann" in seiner Tragweite gar nicht erfassen und macht Biographie zu dem, was einem geschieht, und Identität „rechtfertigungsunbedürftig" wie Marquard (in: Marquard/Stierle 1979, S. 690) feststellt.

Wir können allerdings eine Blüte der Biographik feststellen. Und von der *Oral History* bis zur *Narration* als historiographischer Sprachform beherrscht sie auch die Geschichtswissenschaft. Aber das Bedürfnis nach Biographie bezeugt genauer besehen einen Mangel, nämlich einen Mangel an Substanz und Kontinuität im Leben. Durch Konstruktion einer Biographie versucht das Individuum sich im

Wechsel der sich ständig wandelnden äußeren Verhältnisse zusammenzuhalten. Damit wird auch diese Lösung des Identitätsproblems prekär oder fragil, wie Giddens sagt: „Fragile, because the biography the individual reflexively holds in mind is only one ‚story' among many other potential stories that could be told about her development as a self" (Giddens 1992, S. 55).

Giddens hebt damit auf die im Prinzip unendliche Interpretierbarkeit biographischer Daten und die relative Beliebigkeit eines Sinns, der sie zu einem Ganzen organisiert, ab. Damit ist freilich die Möglichkeit von *Biographie* als solcher nicht in Frage gestellt. Giddens hätte dabei nicht stehen bleiben können, wenn er die Spätmoderne nicht einfach nur als Gesellschaftstyp beschrieben, sondern sie in ihren konkreten geschichtlichen Zusammenhang hineingestellt hätte. Dann hätte er nämlich gesehen, daß die Möglichkeit individueller Biographie vom Zeitgeschehen im ganzen abhängig ist und durch Kriege, durch ideologische und technologische Umbrüche und Systemwechsel immer wieder zunichte gemacht wird. Mit dieser Wechselwirkung zwischen Fortschritt der Moderne und Zeitgeschichte muß man formulieren: „Das Zerbrechen von Lebensgestalt setzt den Menschen schutzlos der Geschichte aus bzw. umgekehrt: Die Übermacht geschichtlicher Existenz zerbricht die bewahrende Lebensgestalt" (Böhme 1990). In der Arbeit „Lebensgestalt und Zeitgeschichte", aus der dieser Satz entnommen ist, werden folgende Faktoren zeitgeschichtlicher Beschädigung von Lebenszusammenhängen aufgeführt: das endgültige Zerbrechen ständischer Ordnungen; die durch politische oder ideologische Umbrüche bedingte Verleugnung von Identifikationen; die Exterritorisierung von Widersprüchen; die Ausfalljahre; das Zerbrechen von Kontinuität, Karriere, das Obsoletwerden von Normalbiographien; die totale Mobilität und der Verlust regionaler Bindungen; das Fehlen von vorher und nachher, der Vergangenheits- und Zukunftsperspektiven und schließlich, was für einen wachsenden Bevölkerungsanteil bedeutsam wird: Migration.

Wenn man diese Faktoren bedenkt, dann wird das Projekt einer *Biographie* alles andere als eine reflexive und damit selbstbewußte Politik des Lebensstils, durch das Identität erzeugt wird. Es erweist sich nämlich vielmehr als der verzweifelte Kampf gegen Identitätsverlust. Könnte am Ende dieses Kampfes vielleicht ein resignatives „Wozu?" stehen? Ein Verzicht auch noch auf diese letzte spätmoderne Anstrengung, persönliche Identität zu gewinnen, und ein vielleicht fröhlicher Marsch in die *Postmoderne*? Das scheint nach unserer Analyse nur dann möglich, wenn personale Identität gesellschaftlich nicht mehr gebraucht wird. Das hieße aber, daß der Mensch weder als moralisch verantwortlich handelnde Person noch als reflektierter Rollenträger für das Funktionieren der Gesellschaft notwendig sei. Tatsächlich zeichnet sich so etwas ab, und der Rekurs auf die Konstruktion von Identität durch Biographie ist ein Symptom davon.

In diesem Zusamenhang ist es interessant, O. Marquard als Künder der Postmoderne zu beobachten: „Die moderne Hypertrophie der Rechtfertigungszumutung erzwingt ... die Emanzipation der Menschen aus dieser Rechtfertigungszumutung. In Sachen menschlicher Identität provoziert sie den *Ausbruch in die Unbelangbarkeit*" (in: Maquard/Stierle 1979, S. 694). Zum Wandel der Sozialisationsmuster sind die frühen Beobachtungen von Thomas Ziehe (1981) zu vergleichen. E. Holling und P. Kempin (1987, S. 160 f.) sprechen von einem „moralischen Verschleiß" von Identität, und zwar weil die gesellschaftlichen Interpretationsleistungen viel besser von den von mir sogenannten „Technostrukturen der Gesellschaft" erbracht werden. Das Datenset einer Person übernimmt die externe Kon-

struktion der Identität, die ich oben dem „goldenen Buch" bzw. dem *Karma* zugesprochen hatte.

Denn daß der *homo soziologicus* eine Biographie habe, ist gesellschaftlich nicht notwendig. Und soweit bei Giddens das Projekt der Biographie gerade nicht als Versöhnungs- und Heilungsstrategie für ein beschädigtes Leben, sondern eher als Entfaltung eines Lebensstils beschrieben wird, trägt seine Theorie bereits postmoderne Züge. Aber nichts garantiert, daß es in dieser Richtung weitergehen wird. Geschichte als Fortschritt ist ein obsoleter Begriff.

Literatur

ADORNO, Th. W.: Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966. BÖHME, G.: Die Verlegenheit der Ethik. In: Ev. Kommentare 5 (1972), S. 392 ff. BÖHME, G.: Identität und Synthesis als Strategien zur Lösung des Problems des Einen und Vielen. In: Böhme, G.: Philosophieren mit Kant, Frankfurt/M. 1986, S. 42-49. BÖHME, G.: Der Typ Sokrates, Frankfurt/M. 1988. BÖHME, G.: Lebensgestalt und Zeitgeschichte. In: Bios. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History 2 (1990), S. 135-151. BÖHME, G.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 4. Aufl., Frankfurt/M., 1994a. BÖHME, G.: Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft. Eine Einführung in die Philosophie, Frankfurt/M. 1994b. BÖHME, G.:Idee und Kosmos. Platons Zeitlehre – eine Einführung in seine theoretische Philosophie, Frankfurt/M. 1996. ERIKSON, E. H.: Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/M. 1973. FRÄNKEL, H.: EPHMEROS als Kennwort für menschliche Natur. In: Fränkel, W.: Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1968, S. 23-39. GIDDENS, A.: Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age, Oxford 1992. HOLLING, E./KEMPIN, O.: Identität, Geist und Maschine, Reinbek 1989. MARQUARD, O./STIERLE, K. (Hg.): Identität, Poetik und Hermeneutik VIII, München 1979. MEAD, G. H.: Mind, Self and Society (Lectures 1927), ed. by W. Morris, 9. Aufl., Chicago/London 1974. MERTON, R. K.: The Role-set: Problems in Sociological Theory. In: The British Journal of Sociology VIII, H. 2 (1957), S. 106-120. PLATON: Werke in acht Bänden, Gr./Dt., hg. v. G. Eigler, Darmstadt 1972. SOMMER, M.: Identität im Übergang, Frankfurt/M. 1988. VOLMERG, U.: Identität und Arbeitserfahrung. Eine theoretische Konzeption zu einer Sozialpsychologie der Arbeit, Frankfurt/M. 1978. ZIEHE, Th.: Lebensgeschichte und politisches Bewußtsein. In: Maurer, F. (Hg.): Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zur biographischen Anthropologie, Frankfurt/M. 1981, S. 149-188.

Käte Meyer-Drawe

Individuum

Die sehr verwickelte Geschichte der Bedeutung des Wortes „Individuum", das sich trotz der aufgestauten Traditionsbestände bis heute nicht als anthropologischer Terminus etablieren konnte, läßt sich nicht kontinuierlich im Sinne ineinandergreifender Transformationen erzählen. Es lassen sich Merkmale, Konfigurationen aufgreifen, aber eine Geschichte mit einem bestimmten Anfang und Ende steht nicht in Aussicht. Dabei ist zunächst bemerkenswert, daß ein und dasselbe Wort sowohl die Exzellenz des Menschen in seiner Welt als auch seine Verruchtheit bezeichnen kann. Es ist zwar nicht mehr gebräuchlich, aber doch erinnerlich, daß das Wort Individuum verächtlich klingen kann – wie übrigens auch die Rede von „dem Subjekt". Gemeint war ein Mensch von brüskierender Anonymität, der aus der Ordnung fiel, aus dem bürgerlichen Verhaltenskodex und Rechtsrahmen. Vielleicht hat sich hier die Einschätzung der griechischen Antike unterirdisch am Leben erhalten, die den aus der allgemeinen Ordnung Herausfallenden als *Idioten* bezeichnete. Das griechische *atomos* jedenfalls, das vermutlich von Cicero (106-43 v. Chr.) ins Lateinische mit *individuum* übersetzt wurde, diente nicht zu einer spezifischen Selbstbeschreibung des Menschen.

Leukipp und sein Schüler Demokrit betrachteten die Materie als aus einfachen, unteilbaren, unendlich vielen unsichtbaren Elementen, nämlich den Atomen, bestehend. Ihre Theorie reagierte auf zeitgenössische Unvereinbarkeiten von Veränderlichem und Unveränderlichem, dem Endlichen und Unendlichen sowie der Leere und der Fülle des Raums. Daß es ewige kleinste, unzerteilbare Bausteine gab, wahrte die prinzipielle Dauerhaftigkeit in der fließenden Wandelbarkeit und setzte der Teilbarkeit der Materie in einem letzten Unteilbaren eine Grenze. Die Atome waren qualitativ gleich, variierten aber in ihren Anordnungen. Schon in dieser Bestimmung zeigt sich die Unvereinbarkeit mit einem Individualitätskonzept, das sich spezifisch auf den Menschen bezieht. Atomistische Spuren verknüpfen sich zunächst mit den aufkommenden neuzeitlichen Naturwissenschaften, in denen heute noch die Rede von Atomen ist. Allerdings verliert die Unteilbarkeit angesichts des immer weiter fortschreitenden Eindringens in die Materie ihren Sinn.

Erst in der Renaissance, der Zeit der großen Einzelnen – man denke an Michelangelo und Leonardo da Vinci, an Petrarca, Boccaccio, aber auch an Rabelais und Montaigne, an Ficino, Nikolaus von Kues und Giordano Bruno –, kann sich ein Konzept schöpferischer menschlicher Kreativität in Ansätzen wirksam entfalten (Heller 1988, S. 220 ff.). In Wechselwirkung mit zahlreichen wissenschaftlichen, technischen und kulturellen Entwicklungen, mit politischen und wirtschaftlichen Umstrukturierungen, die ständische Bindungen zu lockern beginnen, kann sich der Mensch als schöpferisch erfahren. Es bildet sich eine Selbstbeschreibung des Menschen aus, die über die mikrokosmische Spiegelung des Makrokosmos

und seine Angewiesenheit auf Gottes Gnade hinaus die eigene Kreativität thematisch werden läßt.

Nikolaus von Kues' (1401-1464) „Lehre, daß die Vernunft eines Menschen mit derjenigen eines anderen niemals vollkommen übereinstimmen kann, weil der Geist eines Menschen einen je ihm angemessenen und niemals mit dem eines anderen identischen Leib erfordere, so daß man unmöglicherweise ‚eine Vernunft in allen Menschen' unterstellen könne, enthielt zugleich eine Theorie der Individualität, die indessen vorerst unwirksam blieb" (Ruhloff 1993, S. 169). In der Zentrierung des Geistigen, in dieser unaufheblichen Individualität, hat es Anteil am Göttlichen. Gott als das „Eine" und „Wahre" kann vom Menschen nur in seiner Andersheit, niemals an sich erfaßt werden. Mit der Anerkennung dieses obliquen Zugangs wird das Individuum zum notwendigen Ausdruck des Allgemeinen. Vielheit ist nicht länger ein Gegensatz zu einer Ordnung, die als allgemein-verbindliche Orthodoxie uneingeschränkte Anerkennung verlangt. Sie ist Grundform menschlichen Erkennens, allerdings angesichts der Bindung durch eine göttliche Ordnung (Cassirer 1987, S. 30 ff.).

Vorbildlichen Ausdruck findet die Anähnelung des Menschen an seinen Gott auf dem Grunde seiner eigenen schöpferischen Möglichkeiten in Pico della Mirandolas (1464-1494) Rede über die „Würde des Menschen". Gott erschafft hier als „architectus Deus" den Menschen als Bewunderer seiner glänzenden Schöpfung. Der „optimus opifex" beschloß, „daß der, dem er nichts Eigenes geben konnte, Anteil habe an allem, was die einzelnen jeweils für sich gehabt haben. Also war er zufrieden mit dem Menschen als einem Geschöpf von unbestimmter Gestalt" (Pico 1990, S. 5). Diesem Geschöpf teilt er mit, daß es im Unterschied zu den anderen nicht festgelegt sei, sondern sich selbst zu bestimmen habe. „Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst" (Pico 1990, S. 7). Von Anfang an ist diese Selbstbestimmung als riskant gedacht: Sie kann ins Tierische zurückfallen oder zum Göttlichen aufsteigen. Gott bleibt bis in spätere Säkularisierungen hinein Muster menschlicher Individualität.

Unter dem Einfluß von Reformation und Gegenreformation treten Individualisierungsvorstellungen im Sinne von Selbstgestaltungsprozessen trotz der Privilegierung religiöser Innerlichkeit in den Hintergrund. Zwar wird der Mensch als singulares Dasein verstanden, allerdings ist er in seinem Christsein ganz und gar auf Gott angewiesen. Erst in der Monadologie von Leibniz (1646-1716) wird wieder eine Sprache gefunden, in der sich der Mensch als Individuum selbst beschreiben kann, ohne auf seine religiöse Bindung zu verzichten. Leibniz war wohl der erste, der das Pronomen *Ich* als Substantiv verwandte: „Vorausgesetzt, daß die Körper, die ein *unum per se* (aus sich selbst eine Einheit) bilden, Substanzen sind und daß sie substantielle Formen haben und daß die Tiere Seelen haben, so ist man genötigt zuzugeben, daß diese Seelen und diese substantiellen Formen ebensowenig gänzlich zugrunde gehen können wie die Atome oder letzten Teilchen nach der Meinung anderer Philosophen ... Der hauptsächliche Unterschied besteht aber darin, daß sie weder das erkennen, was sie sind, noch das, was sie tun, und da sie folglich keine Reflexionen anstellen können, können sie keine notwendigen und universellen Wahrheiten entdecken. Mangels Reflexion auf sich selbst haben sie auch keinen moralischen Rang. Daher kommt es, daß es für die Moral oder Praxis, wenn sie tausend Umformungen durchlaufen, wie wir zum

Beispiel sehen, daß eine Raupe sich zum Schmetterling wandelt, dasselbe ist, als ob man sagen würde, daß sie zugrunde gehen, und man kann das sogar im physischen Sinne sagen, wie wir sagen, daß die Körper in der Verwesung zugrunde gehen. Da die intelligente Seele aber erkennt, was sie ist und ICH (MOY) sagen kann, was viel besagt, dauert sie nicht nur und bleibt im metaphysischen Sinne bestehen ebenso wie die anderen, sondern bleibt auch im moralischen Sinne dieselbe und schafft die identische Persönlichkeit (le même personnage)" (Leibniz 1986, S. 155). Leibnizens Monadologie lieferte ein kaum zu unterschätzendes Sprachvorbild für die sich entwickelnde spezifische Selbstbeschreibung des Menschen als Individuum, die gegen Ende des achtzehnten und zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts einen gewissen Höhepunkt erreichte, der gleichzeitig ihren Verfall einleitete. Noch heute erinnert die operative Geschlossenheit autopoietischer Systeme im Rahmen von Systemtheorien an die „fensterlosen" Monaden, die Leibniz als individuelle, perspektivische und aufgrund ihrer inneren Strebungen (appetitus) dynamische Repräsentationen des Universums dachte. Es erstaunt daher nicht, wenn Luhmann feststellt: „Die Individualität ist nichts anderes als die Autopoiesis selbst, nämlich die zirkuläre Geschlossenheit der Autoregulation des Systems" (Luhmann 1989, S. 228).

Bis ins achtzehnte Jahrhundert bezog sich das Wort Individuum nicht in erster Linie auf ein Selbstverständnis des Menschen, sondern insgesamt auf Naturgegebenheiten. Es waren zahlreiche Vermittlungsstufen notwendig, damit der vor allem logisch gemeinte Begriff des Individuums als Spezifikum einer der Gattung (*genus*) zugehörigen Art (*species*) als privilegierte Selbstbeschreibung des Menschen geeignet war. Als Deutungsmuster des Menschen hatte dieser Begriff eine gewisse Hochkonjunktur gegen Ende des achtzehnten und zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts. Aber auch hier belehrt ein genauerer Blick in die Texte, daß die Suche nach Definitionen wenig aussichtsreich ist. Individuum, d. h. eigentlich besser: Individualität, taucht innerhalb bestimmter Konstellationen auf, die ihm einen Sinn geben. Dabei müßten vor allem seine Verwicklungen mit der Herausbildung des Ichkonzepts genauer berücksichtigt werden. Die heute oft unreflektierte Ineinssetzung von Individualität und Identität ist nämlich weder zwangsläufig noch historisch gebräuchlich. Damit beides auf die Selbstauffassung des Menschen durchgreifend anzuwenden war, wurde eine Doppelung des Menschen erforderlich, die allererst die Frage nach seiner Identität hervorbrachte.

Solange das Ich oder das Bewußtsein nur *in actu* angesichts seiner wesentlichen Unerkennbarkeit (Thomas von Aquin, um 1225-1274) und nicht als Gegenstand seiner selbst thematisch war, ergaben sich Fragen der Selbstbezüglichkeit nicht. Es ist nicht erst Descartes (1596-1650), dem die Verdoppelung der Substanz und die Aufwertung des Ich in der Philosophie anzurechnen ist. In der Scholastik entfaltete der Kritiker der herrschenden theologischen Doktrin, Meister Eckhart (um 1260-1327), schon einen beeindruckenden Ich-Begriff, bei dem sich bereits die kommende Identitätsproblematik ankündigt. Der berühmte „Seelenfunke" wird dabei von Eckhart als das eigentliche Ich, als Ungeschaffenes und Unerschaffbares (*increatum et increabile*) gedacht und damit mit Charakteristiken ausgestattet, die bislang nur Gott zukamen – eine bemerkenswerte Häresie. Dieses Ich ist nur Ich, wenn es nicht wie sein Doppel, das Pseudo-Ich, bei anderem ist, sondern sich, ohne zu wollen und ohne zu wissen, in eigentümlich aktiver Passivität ent-bildet (Mojsisch 1986).

In der deutschen Aufklärung zeigt sich ein widersprüchliches Bild. Auf der einen Seite steigert sich das Bewußtsein der Zwiespältigkeit des Ich, das schließlich in der transzendental-empirischen Verdoppelung bei Kant eine Problematisierungsgestalt erreicht, die uns bis heute beschäftigt. Auf der anderen Seite bildet sich Individualität als bevorzugte Selbstdeutung des Menschen heraus. Die Transformation religiöser Innerlichkeit zu einer vernünftigen Moral im Sinne sittlicher Autonomie ist nur ein Anzeichen dieses Prozesses.

Dabei muß immer im Blick behalten werden, daß es sich nicht um eine begriffliche Entwicklung zunehmender Präzision handelt. Selbst zu Zeiten der Romantik und des Deutschen Idealismus kann ein einheitliches Bild nicht gefunden werden. So wird man auch bei Herder (1744-1803), dem ein für seine Zeit typischer, emphatischer Individualitätsbegriff nachgesagt wird, keine Definition entdecken, die befriedigt. „Die Intention von Herders *Gott* ist der Versuch, den spinozistischen Monismus der Substanz mit dem Leibnizschen Gedanken der Individualität zu verbinden. Die Brücke, durch die Herder diese Verbindung leistet, ist der Begriff des Daseins. Dasein heißt: Herstellen und Bewahren des Individuums auch im metaphysischen Sinne zum ineffabile, das nur im Gefühl angemessen repräsentiert ist" (Heinz 1993, S. 178). Herder spiegelt die Individualität des Menschen an dem Individuum *par excellence*, nämlich Gott.

Für Friedrich Schlegel (1767-1845) ist die Kritik am Egoismus Teufelswerk. Die „Satanisken" flüstern dem Menschen zu: „Nichts ist toller ..., als wenn die Moralisten Euch Vorwürfe über den Egoismus machen. Sie haben vollkommen Unrecht: denn welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig seyn, der nicht sein eigner Gott ist? Ihr irrt freylich darin, daß Ihr ein Ich zu haben glaubt; aber wenn ihr indessen euren Leib und Namen oder eure Sachen dafür haltet, so wird doch wenigstens ein Logis bereitet, wenn etwa ja noch ein Ich kommen sollte" (Schlegel 1964, S. 39).

Hegel (1770-1831) wahrt die Wortbestimmung Leibnizens vor allem in der Bedeutung der Einheit in der Vielheit. In seiner Rechtsphilosophie fungieren Bürger mit eigenem Interesse als Privatpersonen im Sinne von Individuen, die durch das Allgemeine, den Staat, verbunden sind. Dem entspricht die dialektische Vermittlung des Besonderen mit dem Allgemeinen in der „Phänomenologie des Geistes": „Das Individuum *vollbringt* also das Gesetz seines Herzens; es wird *allgemeine Ordnung*, und die Lust zu einer an und für sich gesetzmäßigen Wirklichkeit. Aber in dieser Verwirklichung ist es ihm in der Tat entflohen; es wird unmittelbar nur das Verhältnis, welches aufgehoben werden sollte. Das Gesetz des Herzens hört eben durch seine Verwirklichung auf, Gesetz des *Herzens* zu sein. Denn es erhält darin die Form des *Seins* und ist nun *allgemeine Macht*, für welche *dieses* Herz gleichgültig ist, so daß das Individuum *seine eigene* Ordnung dadurch, daß es sie *aufstellt*, nicht mehr als die seinige findet" (Hegel 1973, S. 277). Die Natur des Individuums „ist nur aufgehobenes Moment und das Individuum ein *Selbst*, als allgemeine Sache" (Hegel 1973, S. 311).

Für Kierkegaard (1813-1855) ist im Gegensatz dazu die Betonung der Allgemeinheit ein Zeichen dafür, daß der Mensch „komisch" wird, weil er vergißt, daß er zuerst und vor allem *existiert*. Selbst das spekulierende Bewußtsein ist zunächst ein existierendes, was die bloße Spekulation vergißt und was zur Erfindung phantastischer Wesen verführt (Kierkegaard 1976, S. 254 f.). Der Geist ist „ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält" (Kierkegaard 1984, S. 13). Im Begriff des Individuellen verbinden sich Begriff und Vollzug, ohne ein System zu bilden, das dem

Dasein als existierendem entgegengesetzt ist. Nur für Gott ist das Dasein ein System, für den Menschen ist es unabgeschlossen.

Der heute verblaßte umgangssprachliche, verächtliche Gebrauch des Wortes „Individuum" steht im Widerspruch zu einem emphatischen, der sich vor ungefähr zweihundert Jahren zwar nicht mit einer einheitlichen Kontur, aber doch mit gewissen Vorlieben herausbildete. Individualität eines Menschen meinte hier seine Eigentümlichkeit, seine Einzigartigkeit. Dieser Eigentümlichkeitsgedanke steht in engem Zusammenhang mit den naturrechtlichen Eigentumslehren des achtzehnten Jahrhunderts (Plumpe 1979). Die Anleihen romantischer und idealistischer Konzeptionen beim juristischen Diskurs konnten sich mit dem sich steigernden bürgerlichen Selbstbewußtsein und den Entwürfen einer liberalistischen Wirtschaftsform verschwistern. Im literarischen Diskurs verbindet sich Individualität mit Genialität. Der im letzten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts terminologisch geschärfte Begriff von Subjektivität wird zum vorherrschenden Typus von Individualität. Er teilt damit seine Prominenz, aber auch seine Morbidität.

Dennoch ist auch hier die Lage nicht eindeutig; denn Einzigartigkeit kann zu Vereinzelung verfallen. Goethe (1749-1832) schreibt an Lavater: „Hab ich dir das Wort – Individuum est ineffabile – woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?" (Goethe 1951, S. 533). Er bringt damit eine mittelalterliche Überzeugung in Erinnerung, die darin besteht, daß das wandelbare, konkrete Einzelne nicht Gegenstand einer Aussage sein kann. Gerade seine Unverwechselbarkeit sperrt sich gegen die Mitteilbarkeit. Die Unaussprechlichkeit des Individuums konnte sich zu dessen Größe auswachsen – wie bei Herder. Allerdings konnte die Unfaßlichkeit des „Einzigen" auch zur leeren Phrase führen – wie bei Stirner (1806-1865). Im Unterschied zu Kierkegaard bestimmt Stirner den Einzelnen nicht in Beziehung auf andere, seien dies die Mitmenschen oder Gott, sondern als Einzigen in dem Sinne, daß alles, was er nicht selbst ist, von ihm zum Eigentum gemacht werden kann. Der Einzige ist begrifflich nicht zu bestimmen. „Der Einzige ist ... die aufrichtige, offenbare Phrase und damit der Schlußstein unserer Phrasenwelt, dieser Welt, in der ‚am Anfang' das ‚Wort' war" (Löwith 1982, S. 196).

Die radikale Vereinzelung droht dann, wenn sich das Individuum nur in Abgrenzung von dem begreift, was es nicht ist, und es dabei sowohl eine göttliche prästabilierte Harmonie denkerisch aushöhlt als auch politisch-soziale Gebundenheiten als bloße Bedrohung durch Entfremdung von sich weist. Diese Gefahren bleiben zunächst unbemerkt. Alles deutet vielmehr auf Stärke und Macht des einzelnen hin: Im ausgehenden achtzehnten Jahrhundert verbindet sich das politisch erstarkte bürgerliche Selbstbewußtsein mit der Prinzipialität einer erkenntnistheoretisch belangvollen transzendentalen Subjektivität. Gleichzeitig wird das Verhältnis vom Allgemeinen zum Einzelnen neu thematisiert, allerdings jetzt in spezifischer Anwendung auf die Situation des Menschen. Wilhelm von Humboldt (1767-1835), dessen Einsatz für die Bedeutung der Individualität bekannt ist, sieht in ihr ein beunruhigendes Geheimnis, „in welchem ... das Wesen und Schicksal der menschlichen Natur verborgen liegt" und über das sich „in den Schranken des irrdischen Daseyns kein eigentlicher Aufschluss" erwarten läßt. „Allein soviel ergeben Empfindung und Nachdenken auf das deutlichste, dass die Individualität des Menschen nur auf sehr bedingte Weise bloss in dem Einzelnen liegt." Nicht nur seine Gefühle erforderten Erwiderung, sein Erkennen bedürfe der Bestätigung und sein Tun der „anfeuernden" Beispiele (Humboldt 1906, S. 29). Individualität ist nach Humboldt nicht Eigenes in Abgrenzung zum Fremden. Seine

Sprachphilosophie gibt Auskunft darüber, wie das Eigene stets vom Fremden durchzogen ist. Individualität ist kein zeitüberdauerndes Wesensmerkmal des Menschen, sondern stets bedrohte Errungenschaft, eine Aufgabe, die mit Hilfe des Bildungsbegriffs formuliert wird. Individualität ist ständekritisch gemeint und wird zum programmatischen Deutungsmuster zur Emanzipation befähigter rechtsgleicher Bürger. Bildung als Selbstgestaltung wird zur Signatur schöpferischer Individuen, die durch keine fremden Zwecke gegängelt werden wollen. Die in der Renaissance betonte Kreativität des Menschen wird im Sinne der Leibnizschen Monadologie neu formuliert und zu einem optimistischen Individualisierungskonzept transformiert.

Erst angesichts der sich ausbreitenden Entbindung von theologischen und metaphysischen Ordnungen und des wachsenden Kontingenzbewußtseins der Moderne wird die Belastung durch eine Moral, die in der Autonomie des Menschen gründet, spürbar. Bis schließlich spätestens mit Nietzsche (1844-1900) die Einzigartigkeit des Individuums als eine Fiktion von „Subjekt-Atomen" entlarvt wird. Moralisches Verhalten ist nach ihm nicht die Überwindung des Egoismus, sondern die Selbstzerteilung des Menschen, in der ein Teil von ihm dem anderen opfert und in der die eine Selbstliebe die andere besiegt. „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als individuum, sondern als dividuum" (Nietzsche 1988a, S. 76). Es ist voreilig, wenngleich nicht unüblich, Nietzsche als Apologeten des Individuums zu stilisieren. Im Sinne seiner Philosophie präsentiert das „Individuum" das „Nein" gegen die unkritische Vorherrschaft der „Gattung". Seine unnachgiebige Verfolgung des „Heerden-Instinkts" setzt den Titel „Individuum" als Kampfmittel ein, ohne allerdings einem Individualismus zu huldigen. Mit seinem Programm, eine Perspektivlehre der Affekte im Sinne einer „Vernatürlichung der Moral" (Nietzsche 1988c, S. 342) an die Stelle der traditionellen Erkenntnistheorie zu setzen und damit den „Leib als eine große Vernunft" zu rehabilitieren (Nietzsche 1988b, S. 39), greift Nietzsche den *point de vue* der Leibnizschen Monaden auf, die allerdings nicht mehr in einer prästabilierten Harmonie gesichert sind: „die Welt besteht aus solchen lebenden Wesen, und für jedes derselben giebt es einen kleinen Winkel, von dem aus es mißt, gewahr wird, sieht und nicht sieht. Das ‚Wesen' *fehlt*: Das ‚Werdende', ‚Phänomenale' ist die einzige Art Sein" (Nietzsche 1988c, S. 249). Jede Substantialisierung des Individuums ist Fälschung – ebenbürtig dem Aberglauben oder der grammatischen Suggestion des Subjekts. Es geht um eine großangelegte Rechtfertigung des Lebens, das im Rahmen der Vorherrschaft des Geistes zur bloßen Kolportage verkam. „Es rächt sich, daß von der Wissenschaft das Individuum nicht begriffen war: es ist *das ganze bisherige Leben in Einer Linie* und **nicht** dessen *Resultat*" (Nietzsche 1988c, S. 378). Gegenstand der Kritik ist die „Selbstunterschätzung" des Menschen nicht „als Individuum, sondern *als Natur*" (Nietzsche 1988c, S. 406), und zwar in Anbetracht des „melancholischen Scharfsinns der Selbstverkleinerung" (Nietzsche 1988c, S. 280).

Eine gewisse Dramatik in der Selbstbeschreibung des Menschen über seine Individualität nimmt hier eine entscheidende Wendung, was sich in dem dualen Deutungsmuster von Individuum und Gesellschaft nachvollziehen läßt. Dieses Deutungsmuster strukturierte im neunzehnten Jahrhundert die Entfremdungsthematik. Teilweise versteift es sich zu einer Alternative, die Scheinprobleme erzeugt, indem sie eine Entscheidung für das Individuum oder seine gesellschaftliche Existenz vorgaukelt. Die Figur „Individuum – Gesellschaft" prägte von Anfang an die Entstehung der Soziologie. Elias (1897-1990) konnte in unserem Jahr-

hundert deutlich machen, daß diese Theorieperspektive weder selbstverständlich noch fruchtbar ist. Individualität ist nach ihm eine historisch spezifische Erfahrung auf dem Grunde bestimmter Gesellschaftsformen. Die Selbstbeschreibung des Menschen als Individuum verweist auf eine geschichtlich zu begreifende Struktureigentümlichkeit im Prozeß der Zivilisation. Die Bevorzugung des *homo clausus* in der cartesischen Tradition der Erkenntnistheorie verführt dazu, den Menschen als *homo philosophicus* zu betrachten, „der nie ein Kind war und gleichsam als Erwachsener auf die Welt kam" (Elias 1977, S. XLVIII). Es handele sich bei der Echtheit der Selbsterfahrung, die wissenschaftlich und lebensweltlich dominiert, nicht um eine Wesenseigentümlichkeit des Menschen, sondern um ein geschichtlich entstandenes Bild, das einer angemessenen Erforschung gesellschaftlicher Zusammenhänge im Wege steht.

In anthropologischen Kontexten hat Plessner (1892-1985) diese *exzentrische Positionalität* des Menschen am deutlichsten herausgestellt: Der Mensch hat kein Zentrum, er existiert vielmehr in der spannungsreichen Beziehung eines Leibes, der er ist, und eines Körpers, den er hat. „Der Weg nach Innen bedarf des Außenhalts. Wie er gegangen wird, ob über den Toten, den Traum, das Spiegelbild, durch magische Praxis oder reflektierende Versenkung, entspricht stets der Auffassung der Außenwelt und der sozialen Verfassung" (Plessner 1983, S. 196). Der Mensch existiert als Doppelwesen. Soziale Rollen bedeuten deshalb nicht grundsätzlich Entfremdung. „Was (seine) Rolle ihm nach unserer Gesellschaftsauffassung grundsätzlich und jederzeit gewährt, nämlich eine Privatsphäre zu haben, eine Intimsphäre für sich, hebt nicht nur nicht sein Selbst auf, sondern schafft es ihm. Nur an dem anderen seiner selbst hat er – sich" (Plessner 1983, S. 203). Die grundsätzliche Haltlosigkeit der menschlichen Existenz provoziert die Suche nach einem Absoluten: „Atheismus ist leichter gesagt als getan" (Plessner 1981, S. 424). Das macht verständlich, daß andere anthropologische Konzeptionen dem Menschen seine besondere Stellung im Kosmos reservieren. Scheler (1874-1928) bewahrt in diesem Sinne eine hierarchische Ordnung der Lebewesen, in der der Mensch als individual-persönliches Wertwesen dominiert, als wahrhaftiger „Mitkämpfer Gottes" (Scheler 1976; 1966, S. 469 ff.). Das Lebewesen ist nach ihm „ein X, das *sich selbst* begrenzt; es hat ‚Individualität' – es zerteilen heißt es vernichten, sein Wesen und Dasein aufheben" (Scheler 1976, S. 35).

Während Musil dem „Mann ohne Eigenschaften" in unserem Jahrhundert ein Denkmal setzte, blieben Anstrengungen ununterbrochen wirksam, die Eigentümlichkeit des je einzelnen Menschen unter Beweis zu stellen. Das Wort Individuum profitiert dabei von seiner langen Geschichte und den damit einhergehenden vermeintlichen Selbstverständlichkeiten. Von Zeit zu Zeit gerät es in den Rang einer verführerischen Selbstbeschreibung des Menschen. Das gilt auch für heute, wenn manch einer ausruft: Das Subjekt ist tot, es lebe das Individuum.

Dabei gibt es nur wenige sich durchhaltende Strukturmerkmale. Dafür kann man – wie in so vielem – von Thomas von Aquin Sprachbeistand erhalten, selbst wenn er keineswegs eine Selbstbeschreibung des Menschen im Blick hatte: „Individuum ... est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum" (zit. n. Pieper 1973, S. 730). Nicht nur in der Anthropologie Schelers, sondern bis in die neuesten Vervielfältigungen des Wortes hinein kann man diese Charakterisierung des Individuums verfolgen, wenngleich sein Wortverwandter, das Atom der Physik, das „in se indistinctum" nicht mehr aufrechterhalten konnte. Die damit zusammenhängenden Unbestimmtheitsdebatten und Identitätszweifel blieben nicht ohne

Folge für Selbstbeschreibungen des Menschen. Das ursprünglich ontologisch gemeinte Merkmal „ab aliis vero distinctum" zeigt sich darin, daß die Rede vom Individuum von der jeweils zugrundegelegten Relation abhängig bleibt: Individuum im Unterschied zum Staat oder zur Gesellschaft, als privates differenziert von der Öffentlichkeit. Bloß vom Individuum zu sprechen, hat theoretisch wenig Sinn. Als Individuum bezeichnet sich stets etwas in Abgrenzung von etwas, das es nicht ist. Es gewinnt seine Typik von dem her, von dem es sich abgrenzt.

In diesem Sinne diagnostiziert man heute Individualisierungstendenzen einer Gesellschaft, in der tradierte Zusammenhänge brüchig werden. Individualität meint hier oft Egoismus im Sinne der Vorherrschaft von Single-Dasein, von Singularität. Gleichzeitig ist die Individualität als Eigentümlichkeit und Einzigartigkeit in einer Gesellschaft bedroht, in der Großorganisationen politisch und ökomisch die Lebensformen der Menschen bestimmen und in der ein dichtes Mediennetz Selbstverwirklichung zum infamsten Selbstbetrug des Menschen transformiert. Individualität meint hier Privatheit im Gegensatz zu Öffentlichkeit. Die einen geißeln eine „Tyrannei der Intimität" als politisch folgenreichen Persönlichkeitskult (Sennett 1983), die anderen diagnostizieren in bezug auf eine individualisierte Gesellschaft Auflösungen traditionaler klassenkultureller Bindungen mit den entsprechenden Überforderungen des einzelnen und damit seine radikale Auslieferung an Außensteuerungen (Beck 1986, S. 205 ff.; dazu kritisch: Wittpoth 1994, S. 23 ff.). Die einen suchen in Individualität und Identität die Bollwerke der Moderne (Manfred Frank), die anderen vermuten in ihr die Freisetzung von Pluralisierung und Widerständigkeit gegen die Machtförmigkeit einer durch das moderne Subjektkonzept enggeführten zentralistischen Individualität (Enno Rudolph und Dietmar Kamper).

Die Lage ist unübersichtlich. Der Begriff des Individuums scheint nicht geeignet zu sein, um durchgreifende Kritiken an wie auch immer diagnostizierten Fremdbestimmungen des Menschen zu formulieren. Einzigartigkeit und Vereinzelung stehen für ein menschliches Verhängnis. Die Figur „Individuum und Gesellschaft" ist umstritten, seit sie existiert. Die Alternative von Privatem und Öffentlichem ändert sich in atemberaubendem Tempo. Individualisierung und Entindividualisierung gehen Hand in Hand (Helsper 1989, S. 12).

Schon ist die Rede von geklonten Individuen, einer gespenstischen atomisierten Welt, die keinen Zusammenhalt findet (Baudrillard 1989). Damit erreicht eine Entwicklung einen Wendepunkt, die etwa zeitgleich mit der aufkommenden Popularität emphatischer Eigentümlichkeit ihren Anfang nahm. Angesichts der explosionsartigen Ausbreitung von Schriftmedien im achtzehnten Jahrhundert wurde die Frage nach dem Autor rechtlich, literarisch und dann auch philosophisch zum Thema. Die Furcht vor dem „Homme-copie" (Stendhal, zit. n. Luhmann 1989, S. 221) breitete sich aus. Das Problem von Original und Doublette war erfunden und bestimmte den Diskurs über die Doppelung des Menschen. Das Kopieren war Teufelswerk (Jean Paul). Es verwundert nicht, daß heute das Konzept des Autors fraglich wird. Elektronische Medien werfen das Problem auf, wie das Copyright erhalten bleiben kann, wenn im Hypertextverfahren jeder Benutzer in den gespeicherten Text verändernd eingreifen kann. Individuell ist nicht mehr der, der schreibt, sondern der, der liest. „Das Universum wird sich solange ausdrücken können, wie jemand zu sagen vermag: ‚Ich lese, also schreibt *es*'" (Calvino 1986, S. 211).

Heute entpuppt sich aus der Sicht vor allem kulturpessimistisch gestimmter Gesellschaftsanalysen Individualität im Sinne origineller Lebensinszenierungen als Egoismus. Historische, anthropologische und philosophische Studien verweisen darauf, daß sich Individualität als privilegierte Stellung des Menschen im Kosmos als Illusion erweist. Der Begriff des Individuums taucht in den Selbstbeschreibungen des Menschen dabei durchaus nicht vorrangig auf. Er kommt in seinen Verwandten vor, der Individualisierung und der Individualität. Er wird ineins gesetzt mit Personalität und Subjektivität. Er wird normativ aufgeladen durch Beschwörungen von Autonomie und Authentizität. Blickt man in leitende anthropologische Schriften, so wird man enttäuscht. Hier fungiert der Begriff „Individuum" oft in seiner altehrwürdigen Funktion als Klassifikationsbegriff: Gattung – Art – Individuum, also als Einzelfall und keineswegs als urstiftender Genius.

Die Begriffsverwirrung wird gesteigert dadurch, daß nicht nur Person, Subjekt, Identität, Ich und Individualität zusammengeworfen werden, sondern auch noch Individualität und Menschsein. Die letztgenannte Verwechslung hält sich hartnäckig in den Gerüchten am Leben, die über Foucaults Diagnose des Menschentods kursieren. Vielleicht ist die Leere unerträglich, die der verschwundene Mensch hinterläßt (Foucault 1966, S. 353), der Bilder von sich machen muß, weil er sein eigenes Geheimnis nicht ergründen kann und weil diese Bilder die Flüchtigkeit der Zeit teilen und damit ihren Fluch.

„Das Innere war ein Geisterhaus. Aber war es anders möglich? Das Innere umschloß *alles*. Das gesamte Äußere wurde hineingeschoben. Die totale Geschichte der Menschheit mußte Geschichte des einzelnen werden. Alles, was zu allen gehörte, was kollektiv war und seinen Sitz in der Welt hatte, die alle bewohnten, mußte der einzelne umschließen. Niemand konnte erwarten, daß es in diesem Innern ruhig zuging" (Van den Berg 1960, S. 234). Für kaum ein anderes Wort gilt in bezug auf sein Ringen um die Würde eines anthropologischen Grundbegriffs, was Nietzsche ganz allgemein anmerkt: „Es giebt Fälle, wo man einen Menschen durchstreicht, *weil* man ihn begriffen hat" (Nietzsche 1988c, S. 20).

Literatur

BAUDRILLARD, J.: Videowelt und fraktales Subjekt. In: Ars electronica (Hg.): Philosophien der neuen Technologie, Berlin 1989, S. 113 ff. BECK, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986. CALVINO, I.: Wenn ein Reisender in einer Winternacht, München 1986. CASSIRER, E.: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, 6. Aufl., Darmstadt 1987. ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, 3. Aufl., Frankfurt/M. 1977. FOUCAULT, M.: Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966. FRANK, M.: Die Unhintergehbarkeit von Individualität, Frankfurt/M. 1986. GOETHE, J. W.: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche, Bd. 18, hg. v. E. Beutler, Zürich 1951. HEGEL, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt/M. 1973. HEGEL, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke 7, Frankfurt/M. 1986. HEINZ, M.: Existenz und Individualität. Untersuchungen zu Herders *Gott*. In: Held, K./Hennigfeld, J. (Hg.): Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke, Würzburg 1993, S. 159 ff. HELLER, A.: Der Mensch der Renaissance, Frankfurt/M. 1988. HELSPER, W.: Selbstkrise und Individuationsprozeß. Subjekt- und sozialisations-

theoretische Entwürfe zum imaginären Selbst der Moderne, Opladen 1989. HUMBOLDT, W. v.: Inwiefern läßt sich der ehemalige Kulturzustand der eingeborenen Völker Amerikas aus den Überresten ihrer Sprachen beurteilen? (1823) In: Humboldt, W. v.: Gesammelte Schriften, Bd. 5, hg. v. A. Leitzmann, Berlin 1906, S. 1 ff. KAMPER, D.: Zwischen Simulation und Negentropie. Das Schicksal des Individuums im Rückblick auf das Ende der Welt. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Rückblick auf das Ende der Welt, München 1990, S. 138 ff. KIERKEGAARD, S.: Die Krankheit zum Tode, Frankfurt/M. 1984. KIERKEGAARD, S.: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, Frankfurt/M. 1976. KOBUSCH, Th./OEING-HANOFF, L./BORSCHE, T.: Individuum, Individualität. In: Ritter, J./Gründer, K. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Darmstadt 1976, Sp. 300 ff. LEIBNIZ, G. W.: Metaphysische Abhandlung. In: Leibniz, G. W.: Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften, Bd. 1, hg. u. übers. v. H. H. Holz, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1986, S. 49 ff. LÖWITH, K.: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. In: Löwith, K.: Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie, Sämtliche Schriften 1, hg. v. K. Stichweh, Stuttgart 1982, S. 9 ff. LUHMANN, N.: Individuum, Individualität, Individualismus. In: Luhmann, N.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt/M. 1989, S. 149 ff. MOJSISCH, B.: Die Theorie des Ich in seiner Selbst- und Weltbegründung bei Meister Eckhart. In: Wenin, C. (Hg.): L'homme et son univers au moyen âge, Louvain-La-Neuve 1986, S. 267 ff. NIETZSCHE, F.: Menschliches, Allzumenschliches. In: Nietzsche, F.: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 2, hg. von G. Colli u. M. Montinari, 2. Aufl., München 1988a. NIETZSCHE, F.: Also sprach Zarathustra. In: Nietzsche, F.: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 4, hg. von G. Colli u. M. Montinari, 2. Aufl., München 1988b. NIETZSCHE, F.: Nachgelassene Fragmente. 1885-1887. In: Nietzsche, F.: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd. 12, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, 2. Aufl., München 1988c. PICO DELLA MIRANDOLA: Über die Würde des Menschen, übers. v. N. Baumgarten, hg. und eingel. v. A. Buck, Hamburg 1990. PIEPER, A.: Individuum. In: Krings, H./Baumgartner, H. M./Wild, Ch. (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1973, S. 728 ff. PLESSNER, H.: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Gesammelte Schriften IV, Frankfurt/M. 1981. PLESSNER, H.: Die Frage nach der Conditio humana. In: Plessner, H.: Conditio humana, Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt/M. 1983, S. 136 ff. PLUMPE, G.: Eigentum – Eigentümlichkeit. Über den Zusammenhang ästhetischer und juristischer Begriffe im 18. Jahrhundert. In: Archiv für Begriffsgeschichte 23 (1979), S. 175 ff. RIEDEL, Ch.: Subjekt und Individuum, Darmstadt 1989. RUDOLPH, E.: Odyssee des Individuums. Zur Geschichte eines vergessenen Problems, Stuttgart 1991. RUHLOFF, J.: Vom Gottesknecht zum Selbstliebhaber. Ausblicke auf Individualität, Subjektivität, Autonomie in Interpretationen des Menschen zwischen Renaissance und Aufklärung. In: Bildung und Erziehung 46 (1993), S. 167 ff. SCHELER, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, 5., durchges. Aufl., m. e. Anhang hg. v. M. Scheler, Bern/München 1966. SCHELER, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: Scheler, M.: Späte Schriften, Gesammelte Werke, Bd. 9, m. e. Anhang hg. v. M. S. Frings, Bern/München 1976, S. 9 ff. SCHLEGEL, F. v.: Lucinde, Hamburg 1964. SENNETT, R.: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt/M. 1983. VAN DEN BERG, J. H.: Metabletica. Über die Wandlung des

Menschen. Grundlinien einer historischen Psychologie, Göttingen 1960. WITTPOTH, J.: Rahmungen und Spielräume des Selbst. Ein Beitrag zur Theorie der Erwachsenensozialisation im Anschluß an George H. Mead und Pierre Bourdieu, Frankfurt/M. 1994.

Hans-Josef Wagner

Handlung

Einleitung

Handlung hat sich als ein Grundbegriff in den Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaften sowie in der Philosophie herauskristallisiert. Dabei gibt es keine einheitliche Konzeptualisierung der Kategorie der Handlung; jede Disziplin hat ihre Version oder gar ihre Versionen von Handlung. Gleichwohl lassen sich rekonstruktiv zwei *Handlungsmodelle* erkennen, die eine dominierende Rolle in den verschiedenen Disziplinen spielen. Es sind dies das rational und das normativ orientierte Handlungsmodell (Joas 1992). In der Regel präsupponieren beide Modelle Kategorien, die höchst erklärungsbedürftig sind, die jedoch nicht oder nur ungenügend aufgeklärt werden und die vor allem nicht schon als Basisbegriffe einer Theorie humanen Handelns gelten können. Zu diesen Kategorien zählen etwa die der individuellen Handlung, des rationalen Subjekts, der Intentionalität und der Handlungskoordination.

In einem ersten Schritt soll daher auf das zentrale Defizit dieser Theorien verwiesen werden. Im Hauptteil der Studie geht es dann um eine programmatische Neubestimmung der Handlungstheorie. Neben der Behandlung naturgeschichtlicher und anthropologischer Voraussetzungen humanen Handelns wird dabei versucht, durch Rekonstruktion der kleinsten analytischen Einheit der Handlung einen kategorialen Begründungsrahmen für die zu konstituierende Handlungstheorie zu gewinnen. Dieser wird dann nach und nach – soweit dies hier möglich ist – ausgefüllt. Dazu sind die Regelgeleitetheit menschlichen Handelns, die Architektonik des Handlungsaktes und die Funktionen der Kreativität und Spontaneität im Handeln zu analysieren.

Subjektiv-intentional konzipierte Handlungstheorien

Betrachtet man die Handlungstheorien in den verschiedenen Disziplinen – etwa in der Soziologie (M. Weber, T. Parsons, u. a.), in der analytischen Philosophie (Anscombe, Danto, Davidson, von Wright, u. a.) oder in der Ökonomie –, so zeigt sich, daß diese in der Regel auf dem Grundbegriff der Intentionalität basieren. So kontrovers die Theoriediskussionen über die Kategorie der Handlung auch sind, bezüglich der Intentionalität als Präsupposition und zentralem Konstitutivum einer Handlung scheint auch interdisziplinär weitgehend Einigkeit zu bestehen. Unter Intentionalität wird in einem „teleologischen Sinne die Absicht eines Subjekts verstanden, das ein Ziel verfolgen oder einen Zweck verwirklichen möchte: S richtet sich auf, intendiert einen Zustand, den es herbeiführen möchte; seine Handlung besteht dann in der Organisation der Mittel, die geeignet sind, den intendierten Zustand herbeizuführen" (Habermas 1984, S. 311). Ein Verhalten ist nach Maßgabe dieser Theorien erst, wenn es intentional ist, als Handeln zu klassifizieren. In der Regel werden diese Handlungstheorien aus der Binnenperspektive des rational handlungsfähigen Subjekts entworfen. Daß eine solche Perspektiveneinnahme bei der Grundlegung einer Theorie humanen Handelns zu kurz greift, soll zunächst am Beispiel einer der prominentesten Handlungstheorien in den Sozialwissenschaften, d. i. der Weberschen, gezeigt werden (Wagner 1995).

Im ersten Paragraphen seiner „Soziologischen Grundbegriffe" definiert Weber Soziologie als „eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will" (Weber 1969, S. 3). Betrachten wir näher, wie Weber den Zusammenhang zwischen Handeln und Sinn herstellt. „Handeln soll dabei ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm subjektiven Sinn verbinden" (Weber 1969, S. 3). Weber bindet in seiner Definition Handeln an die Kategorie des Sinns. Handeln entpuppt sich jedoch hier der strukturalen Betrachtung als Handeln eines einsamen Subjekts und Sinn als subjektiver Sinn. Mit dieser Bestimmung setzt Weber auf einer Ebene an, die konstitutionslogisch nicht fundamental ist, denn das Handeln eines einsamen Subjekts auf der Folie subjektiven Sinns setzt etwas voraus, worüber uns Weber keine Auskunft gibt, d. i. – wie später zu zeigen sein wird – den genuinen sozialen Akt und objektiven Sinn. Letztere sind Bedingungen der Möglichkeit der Konstitution isolierter rationaler Handlungen und subjektiven Sinns. Webers Definition von Handlung und Sinn basiert auf einem monologistisch-intentionalistischen Vorurteil.

Prüfen wir, ob Weber sich in seinen weiteren Ausführungen von diesen zu Anfang gegebenen Bestimmungen zu befreien vermag. „Soziales Handeln" – so Weber weiter – „aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist" (Weber 1969, S. 4). Soziales Handeln wird hier verstanden als eine Agglomeration von einzelnen mit subjektivem Sinn immer schon ausgestatteten Handlungen. Nachdem Weber im 2. Satz des ersten Paragraphen des I. Kapitels seiner „Soziologischen Grundbegriffe" Handeln aus der Perspektive des einsamen Subjekts bestimmt hat, erfolgt im 3. Satz die Herstellung der Verbindung mit anderen Subjekten. Das aber zeigt, daß Weber soziales Handeln nicht in Form genuiner Sozialität konzeptualisiert; die Einbeziehung anderer erfolgt im Sinne eines Agglomerationsmodells. M. Weber kann sich – und

das zeigt die sequentielle Interpretation der Architektonik seiner „Soziologischen Grundbegriffe" – von dem bereits diagnostizierten monologistisch-intentionalistischen Vorurteil auch dann nicht befreien, wenn er versucht, das Handeln des einsamen Akteurs mit dem Handeln anderer zu verbinden.

Auch Habermas, seinerseits stark beeinflußt von T. Parsons klassischer Studie „Structure of Social Action", reproduziert in seiner „Theorie des kommunikativen Handelns" trotz des Einbaus des pragmatischen Sprachkonzepts in die Handlungstheorie und bedeutender kommunikations- und gesellschaftstheoretischer Ausdifferenzierungen den Grundfehler des Ansatzes bei der intentionalen individuellen Handlung. Damit aber setzt er theoriearchitektonisch auf einer viel zu voraussetzungsreichen Ebene an, denn bereits die intentionale individuelle Handlung ist konstitutionslogisch betrachtet Derivat einer ihr vorausgehenden und ihr zugrundeliegenden Ebene, d. i. der des sozialen Aktes (*social act*). Kommunikatives Handeln wird nicht konsequent von Beginn an im Bezugsrahmen des sozialen Aktes, sondern immer schon von den individuellen Handlungen her bestimmt, die erst zu einem Interaktionszusammenhang zusammengefügt werden. Grundbaustein ist die individuelle Aktion und nicht die genuine Interaktion. Interaktion erscheint als abgeleitet, als das Zusammenfügen von einzelnem. Dies zeigt sich deutlich, wenn Habermas vom Mechanismus der Koordination von Handlungen spricht. Dann nämlich argumentiert er wie folgt: „Einerseits betrachten wir die kommunikativen Akte, mit deren Hilfe sich Sprecher und Hörer über etwas verständigen, als einen Mechanismus der Handlungskoordinierung. Der Begriff des kommunikativen Handelns ist so angesetzt, daß die Akte der Verständigung, die die teleologisch strukturierten Handlungspläne verschiedener Teilnehmer verknüpfen und damit Einzelhandlungen zu einem Interaktionszusammenhang erst zusammenfügen, nicht ihrerseits auf teleologisches Handeln reduziert werden können" (Habermas 1981, S. 388; zur Kritik: Oevermann 1984).

In der neueren analytischen Philosophie des Handelns (Anscombe, Danto, Davidson, Stoutland, von Wright, u. a.) kommt die Orientierung an der individuellen Handlung und Intentionalität besonders deutlich zum Ausdruck. Hier richtet sich das Erkenntnisinteresse u. a. auf Fragen der Logik, der Kausalität, der Finalität und Struktur von Einzelhandlungen; die Dimension der Intersubjektivität bleibt ausgeklammert (zur Kritik: Schneider 1994, S. 61 ff.; Geulen 1982, S. 29 f.).

Abschließend sei auf die Kritik von Joas an den nicht thematisierten Voraussetzungen der rationalen Handlungstheorien verwiesen, die wie folgt lautet: „Alle Handlungstheorien, die von einem Typus rationalen Handelns ausgehen, unterstellen mindestens dreierlei – und zwar unabhängig davon, ob sie Rationalität enger oder weiter, utilitaristisch oder normativistisch fassen. Sie unterstellen den Handelnden erstens als fähig zum zielgerichteten Handeln, zweitens als seinen Körper beherrschend, drittens als autonom gegenüber seinen Mitmenschen und seiner Umwelt. Eine geringe Konzentration des Handelnden auf zielgerichtetes Handeln, ein Verlust oder ein niedriger Grad an Körperbeherrschung, ein Verlust oder Verzicht auf die Autonomie des Individuums lassen aus dieser Perspektive den Handelnden als weniger rationalen oder nichtrationalen Akteur erscheinen und verringern die Wahrscheinlichkeit, daß seine Handlungen als rational klassifiziert werden dürften" (Joas 1992, S. 216 f.). Joas versucht nun seinerseits, das Rationalmodell des Handelns und das mit diesem verbundene Zweck-Mittel-Schema zu überwinden. „Das Zweck/Mittel-Schema ist erst dann überwunden, wenn die aller bewußten Zwecksetzung vorausgehende praktische Vermitteltheit

des Organismus Mensch und seiner Situation erkannt ist. Die Reflexionen über den Zweckbegriff führen deshalb zwangsläufig zu einer Berücksichtigung der Körperlichkeit des menschlichen Handelns und seiner Kreativität" (Joas 1992, S. 232).

Was ist nun aber der Ausgangspunkt einer Theorie humanen Handelns, wenn der Ansatz bei den subjektiven Absichten und dem rationalen Handeln des einsamen Akteurs zu kurz greift? Im folgenden wird versucht, darauf zumindest partiell eine Antwort zu geben.

Zur progammatischen Neubestimmung des kategorialen Begründungsrahmens einer Theorie humanen sozialen Handelns

Die biologischen Voraussetzungen der menschlichen Handlungsfähigkeit können hier nur angedeutet werden. Zu nennen wären vor allem der aufrechte Gang, das Freiwerden der Hand und die Hirnevolution. B. Rensch beschreibt diesen Zusammenhang wie folgt: „Bei dem entscheidenden Schritt vom Tierischen zum Menschlichen, beim Übergang zu den Formen, die wir schon als erste Vormenschen bezeichnen können wie die Australopithecinen, war offenbar die Aufgabe des Baumlebens, der Übergang zum zweibeinigen Laufen und damit das Freiwerden der Hand entscheidend. Der aufrechte Gang erlaubte auch ein besseres Stützen des Kopfes durch die Wirbelsäule und damit eine Vergrößerung des Hirnraumes, speziell auch des Stirnhirns, in dem sich die wichtigsten Zentren für kompliziertere Handlungen und Denkabläufe befinden" (Rensch 1970, S. 54). Und weiter: „Mit der Zunahme der Hirngröße und damit der Hirnschädelgröße mußten sich aber auch viele andere Schädelproportionen ändern, die damit korrelativ verknüpft waren. Die Hirnevolution wies zugleich alle Merkmale auf, die für eine Höherentwicklung charakteristisch sind und eine solche bedingen: Zunahme der Komplikation (mehr Hirnzellen), Zunahme rationelleren Funktionierens (größere Arbeitsteilung, Speicherung von mehr Erinnerungen), Zunahme der Plastizität (freie Wahlhandlungen anstelle von Instinkten ...)" (Rensch 1970, S. 53).

Um nun die biologischen Voraussetzungen menschlichen Handelns zu spezifizieren, scheint es immer noch lohnenswert, auf das von der Philosophischen Anthropologie (Max Scheler, Adolf Portmann, Helmut Plessner, Arnold Gehlen, u. a.) Erarbeitete zurückzugreifen. Nach Gehlen etwa ist der Mensch „von der Natur auf die Handlung verwiesen" (Gehlen 1974, S. 338). Das naturgeschichtlich motivierte Verwiesensein auf Handeln resultiert aus der morphologischen und instinktmäßigen Verfaßtheit des Menschen. Der Mensch ist ein „Mängelwesen"; er zeichnet sich u. a. aus durch Organprimitivismen (z. B. Schädelwölbung, geringe Entwicklung eines untergesetzten Gebisses, Fehlen einer Lücke (Diastema) zwischen Eckzähnen und Prämolaren, ein fehlendes Haarkleid, fehlende angeborene Angriffsorgane, eine lange Schutzbedürftigkeit des Säuglings und des Kindes, eine lange Jugendperiode, späte Geschlechtsreife und Instinktarmut) (Gehlen 1974, S. 86 ff.; Honneth/Joas 1980, S. 52 ff.). Die biologischen Defizite in ihrem Zusammenhang sind zugleich Bedingung der Möglichkeit der Distanz zur Umwelt, der Weltoffenheit (M. Scheler) und der Gewinnung einer exzentrischen Positionalität (H. Plessner).

Eine entscheidende Voraussetzung menschlicher Handlungsfähigkeit ist die Instinktreduktion im Tier-Mensch-Übergangsfeld. Sie ermöglicht erst die sukzes-

sive Aufhebung der biogrammatischen Steuerung des Verhaltens. Dabei ist es unter der handlungstheoretischen Perspektive von besonderer Relevanz festzuhalten, daß diese Aufhebung innerhalb der sozialen Kooperation, d. i. in der Subjekt-Subjekt-Relation und nicht in der Subjekt-Objekt-Relation stattfindet. Der naturgeschichtliche Übergang zur Gattung Mensch vollzieht sich nicht im Medium instrumentellen Handelns, sondern „als eine Transformation der innerartlichen Verständigung der sozialen Kooperation" (Oevermann 1993, S. 69 ff.). Dies ist auch der Grund dafür, warum eine aus der genetisch-strukturalistischen Perspektive entworfene Handlungstheorie nicht mit der Gegenüberstellung und Definition von sozialem Handeln einerseits und instrumentellem Handeln andererseits beginnt. Erst unter der erweiterten naturgeschichtlichen Perspektive wäre das Zueinander von sozialem und instrumentellem Handeln zu bestimmen. Von hier läßt sich denn auch die Vorgeordnetheit des sozialen vor dem instrumentellen Handeln begründen. Um den naturgeschichtlichen Strukturtransformationsprozeß kommunikationstheoretisch zu beleuchten, ist zunächst die objektive Strukturiertheit der sozialen Kooperation auf der evolutiven Stufe der subhumanen Gattungen zu analysieren. Es kommt dabei darauf an, die kleinste analytische Einheit der Handlung zu bestimmen. Erst dann kann sinnvoll nach dem Spezifischen humanen Handelns gefragt werden.

Zur Offenlegung der kleinsten analytischen Einheit der Handlung gehen wir von George Herbert Meads anthropologischer Kommunikationstheorie aus. In dieser spielt der soziale Akt (*social act*) eine entscheidende Rolle. Der soziale Akt, eine Abstraktion aus dem kontinuierlichen Strom sozialer Abläufe, ist eine naturgeschichtliche Kategorie, die die evolutionstheoretische Klammer zwischen subhumanen Gattungen und humaner Gattung in kommunikativer Hinsicht bildet. Er weist eine objektive Strukturiertheit auf und wird von Mead im Zusammenhang der Sinnkonstitution wie folgt beschrieben: „Die Geste eines Organismus, die Resultante des sozialen Aktes, in der die Geste eine frühe Phase darstellt, und die Reaktion eines anderen Organismus auf sie, das sind die relevanten Faktoren in einer dreifachen oder dreiseitigen Relation zwischen Geste und erstem Organismus, Geste und zweitem Organismus sowie Geste und anschließenden Phasen des jeweiligen sozialen Aktes; diese dreiseitige Relation ist die Grundstruktur von Sinn oder zumindest die Substanz, aus der sich Sinn entwikkelt. Die Geste steht für eine bestimmte Resultante des sozialen Aktes, eine Resultante, auf die es eine definitive Reaktion seitens der betroffenen Individuen gibt; Sinn leitet sich damit aus der Reaktion ab" (Mead 1934, S. 76).

Durch die Rekonstruktion der Kommunikation zwischen einem Organismus A und einem Organismus B soll das hier Gemeinte verdeutlicht werden. Ausgehend von einer dyadischen Relation wird zu zeigen versucht, daß erst durch deren Ausweitung zu einer triadischen Relation von einem sozialen Akt und von objektivem Sinn gesprochen werden kann. Die Geste von Organismus A und die auf diese Geste folgende Reaktion von Organismus B stellen eine dyadische Relation dar. Diese Relation kommt nicht durch die Addition zweier Komponenten, sondern nur durch ein reziprokes Verhalten zustande, bei dem die Geste, um überhaupt als Geste gelten zu können, auf die Reaktion und umgekehrt die Reaktion, um als Reaktion gelten zu können, auf die Geste verwiesen ist. Wir haben es hier mit einer objektiven Relation zu tun. Die Reaktion von Organismus B gibt der Geste von Organismus A erst ihren Sinn. Die Reaktion von Organismus B auf die von Organismus A gesetzte Geste führt erst zur Komplettierung des begonnenen

sozialen Aktes. Die Reziprozitätsbeziehung zwischen Organismus A und Organismus B erzeugt aus sich heraus ein drittes Konstitutivum, eine Resultante C. Diese Triade ist Präsupposition eines vollgültigen sozialen Aktes. Ein sozialer Akt läßt sich nicht schon unter Rekurs auf eine Dyade vollständig beschreiben (Wagner 1993, S. 322 f.).

Schneider setzt in seiner Studie „Die Beobachtung von Kommunikation" ebenfalls beim Meadschen Bedeutungsbegriff an und versucht diesen sprechakttheoretisch zu reformulieren. Er sieht bei Mead „eine dreizügige Sequenz von Geste, Reaktion und Folgehandlung als die elementare vollständige Einheit für die kooperative Realisierung eines sozialen Aktes" an (Schneider 1994, S. 178). Dies ergebe jedoch – so der Autor – keinen Widerspruch zu der „Annahme, daß Kommunikation minimal zwei miteinander verknüpfte Mitteilungsereignisse erfordert", wie dies in der Kommunikationstheorie Luhmanns, bei G. H. Mead und im *labeling-approach* zu finden sei (Schneider 1994, S. 175). Aus unserer Perspektive ist eine zweizügige Sequenz anzusetzen, gleichsam eine dyadische Relation, deren emergentes Produkt aber eine triadische Relation ist, die erst die kleinste Einheit einer Handlung ausmacht. Die objektiv strukturierte Triade ist gemäß unserem Modell vor Erreichen der dritten Sequenzposition bereits abgeschlossen. Interessant ist auch der Ausgangspunkt der Studie von Schneider, der wie folgt kurz umrissen werden kann: „Handlungen können als Produkte von Kommunikationsprozessen analysiert werden. Der Handlungssinn einer Einzeläußerung erscheint demnach als Ergebnis retrospektiver Bedeutungszuweisungen durch Anschlußäußerungen. In unterschiedlicher Konsequenz und Klarheit findet sich diese Denkfigur bei Mead und im symbolischen Interaktionismus, im *labeling-approach* und der ethnomethodologischen Konversationsanalyse", in „Luhmanns kommunikationstheoretischer Systemtheorie" und in „Oevermanns objektiver Hermeneutik" (Schneider 1994, S. 12).

Die kleinste analytische Einheit einer Handlung ist demzufolge der soziale Akt als eine interaktiv emergente triadische Relation, die eine *objektive Sinnstruktur* impliziert. Die objektive Strukturiertheit des *sozialen Aktes*, wie sie hier rekonstruiert wurde, gilt bereits auf der subhumanen Ebene der innerartlichen Kooperation, die auf der Folie der artspezifisch angeborenen, nicht-signifikanten Gestenkommunikation abläuft. Die interaktiv erzeugte triadische Relation des sozialen Aktes bleibt auch nach dem naturgeschichtlichen Übergang zur Gattung Mensch als kleinste analytische Einheit der Handlung erhalten. Sie wird jetzt – nach dem Wegfall der biogrammatisch gesteuerten nicht-signifikanten Gestenkommunikation – mit signifikanten Symbolen aufgeladen. Wir können daher sagen, daß der soziale Akt in seiner triadischen Relation die evolutionstheoretische Klammer zwischen subhumaner und humaner Kommunikation bildet. Ohne hier auf die einzelnen Mechanismen des Übergangs von der nicht-signifikanten zur signifikanten Gestenkommunikation einzugehen, sei neben den biologisch-physiologischen Voraussetzungen auf die vokale Geste (*vocal gesture*) und die Evolution der Syntax verwiesen. Die sich im sozialen Akt nun auf der Folie einer symbolischen Sprachorganisation konstituierende objektive Sinnstruktur ist konstitutionslogisch betrachtet Präsupposition der Konstitution von Intentionalität. *Intentionalität* entsteht in dem Maße, in dem eine reflexive Rekonstruktion der vorgängigen mit objektiver Rationalität versehenen objektiven Sinnstruktur erfolgt. Wenn aber Intentionalität ein Derivat ist, dann kann auch nicht von einer Zwecksetzung des monologischen Akteurs immer schon ausgegangen werden. Die

kleinste Einheit der Handlung ist ohne den Bezug auf jegliche Zwecksetzung zu bestimmen. Sie ist als *zweckfreie Reziprozität* zu konzipieren. So bestimmt etwa Oevermann die zweckfreie Reziprozität im Anschluß an M. Mauss und C. Lévi-Strauss als einen „abstrakten rekursiven Algorithmus" (Oevermann 1986, S. 57 f.). In Luhmanns Systemtheorie wird ebenfalls nicht von der voraussetzungsreichen Kategorie des Zwecks ausgegangen. Es „entfällt die Vorstellung einer wechselweise sich antezipierenden (>zweckvollen<) Wechselwirkung" (Luhmann 1986, S. 154). Luhmann operiert mit dem Begriff der doppelten Kontingenz. „Die Struktur unbestimmter doppelter Kontingenz, wie sie Luhmanns Formulierung exemplifiziert, ist identisch mit der Struktur reiner Kooperativität. Sozialität ist hier repräsentiert als ‚tautologischer Zirkel' wechselseitigen Aufeinander-bezogen-Seins, bar jeder sachlichen Bestimmtheit" (Schneider 1994, S. 144). Und weiter: „Und nicht einmal intentionales Verhalten ist notwendig, um den Prozeß der Systembildung anlaufen zu lassen. Ein zufälliger Blick, ein versonnenes Vor-sich-hin-Lächeln können genügen, um Reaktionen auszulösen, an die angeschlossen werden kann" (Schneider 1994, S. 160).

Intentionalität, in den Handlungstheorien der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen und der analytischen Handlungsphilosophie in der Regel als Basisbegriff fungierend, ist Derivat einer handlungs- und sinntheoretisch tiefersitzenden Ebene. Auch unter den Bedingungen einer symbolisch vermittelten Interaktion können – um an unser Beispiel anzuknüpfen – weder das gestensetzende Individuum A noch das darauf reagierende Individuum B den sozialen Akt in seiner Ganzheit antizipieren, weil dieser als emergentes Produkt ihrer Kommunikation in der Gegenwart erst in der Zukunft definitive Gestalt annimmt. Subjektive Antizipationen, die in der aktuellen Interaktion der Emergenz der Triade und dem objektiven Sinn vorgelagert sind, können diesen allenfalls partiell und subjektiv verzerrt fassen. Grundlage einer revidierten Theorie humanen Handelns sind daher der soziale Akt als eine interaktiv emergente triadische Relation und der objektive Sinn und nicht deren Abstraktionsprodukte, d. i. die individuelle Einzelhandlung und der subjektive Sinn.

Ein weiteres grundlegendes Charakteristikum humanen Handelns ist dessen Regelgeleitetheit. Zunächst ist die anthropologische Frage zu stellen, wo im naturgeschichtlichen Übergang zur Gattung Mensch erstmals Regeln auftauchen. Dies ist offensichtlich da der Fall, wo die biogrammatische Steuerung der sozialen Kooperation sich auflöst und die Reproduktion der Gattung ein anderes Koordinationsprinzip erfordert, genauer, „wo die Paarung biologisch nicht mehr definiert ist und durch soziale Regeln ersetzt werden muß, dort wo das Inzesttabu durch Heiratsregeln positiv reguliert wird" (Oevermann 1993, S. 77; Lévi-Strauss 1980). An die Stelle der „Biogrammatik" tritt nun die „Soziogrammatik": „Der erste Ansatzpunkt für regelgeleitetes Handeln ist tatsächlich die Paarung, die Frage, ‚wer mit wem', die jetzt sozial beantwortet werden muß, da die biologische Antwort gewissermaßen ausgefallen ist". Damit ist zugleich die Öffnung von Naturgeschichte zur Menschheitsgeschichte verbunden, die sich u. a. in der „sozialen Regulierung der Paarung", der „sozialen Kooperation durch Sprache" und der Konstitution des „Mythos" vollzieht (Oevermann 1993, S. 77).

Es gilt nun, die dem humanen Handlungsakt inhärenten Regeln systematisch zu rekonstruieren. Zu unterscheiden ist dabei zwischen Regeln mit universaler und solchen mit historischer Reichweite. Regeln mit universaler Reichweite, ihrerseits Produkte naturgeschichtlicher Strukturtransformationsprozesse und inso-

fern nur in einem relativen Sinne ahistorisch, geben die formal-abstrakten Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Handelns und menschlicher Sinnproduktion ab. Diese anthropologisch fundamentalen, im Bezugsrahmen der Menschheitsgeschichte invarianten Strukturierungsgesetzlichkeiten, sind abstrakte Regelsysteme, die im Sinne eines Algorithmus funktionieren und die für die strukturelle Wohlgeformtheit der Handlungen sorgen. Innerhalb des Gesamtgefüges der universalen Regeln ist zu unterscheiden zwischen der basalen universalen Regel der Sozialität (universaler rekursiver Algorithmus der Sozialität) und den generativen universalen Regeln der logischen, moralischen, universalgrammatischen und sprachlich-pragmatischen Urteilskraft. Die basale universale Regel ist Bedingung der Möglichkeit der Konstitution der generativen universalen Regeln; beide mit universaler Reichweite ausgestatteten Regeln ermöglichen erst in dialektischer Wechselwirkung zum einzelnen, ohne das sie ihrerseits nicht wären, die Emergenz historisch-gesellschaftlich spezifischer und subkultureller Regeln (Oevermann 1986, S. 19-83; Wagner 1993). Wir können also zwischen verschiedenen Typen von Regeln unterscheiden, d. i. zwischen gattungsgeschichtlich universalen Regeln, langlebigen historisch-gesellschaftlich spezifischen Regeln und kurzlebigen subkulturellen Regeln. Auf der jeweiligen Ebene können diese Regeln wiederum ausdifferenziert werden. Während die universalen Regeln (etwa die Regeln der Grammatik in Chomskys Sprachtheorie oder die kognitiven Strukturen in der Piagetschen Entwicklungspsychologie) invariant sind und auch durch reflexive Einsicht unangetastet bleiben, sind die beiden anderen Regeltypen historisch variabel und durch Reflexion veränderbar.

Die Architektonik des humanen Handlungsaktes bzw. die durch Regeln ausgefüllte kleinste Einheit der Handlung ist gekennzeichnet durch eine hierarchisch geschichtete Dialektik von universalen und historischen Regeln, von *Universalität* und *Historizität*.

Subjektivität und Handlung

Humanes Handeln vollzieht sich im Medium der Dialektik von Notwendigkeit und Freiheit. Wir können sagen, daß das Ensemble der objektiven bedeutungsgenerierenden Regeln einen „Spielraum von sinnlogisch wohlgeformten Möglichkeiten" (Oevermann 1993, S. 182) eröffnet, der Bedingung der Möglichkeit des freien Sich-Entscheidens des Subjekts ist. Autonomie würde dann darin bestehen, daß das Subjekt selbst die Entscheidung für eine bestimmte Auswahl unter den eröffneten Optionen trifft. Aber damit ist erst eine Dimension der Freiheit im Handeln offengelegt worden. Freiheit meint nicht nur die Auswahl unter objektiv vorgegebenen Optionen; sie reicht tiefer.

Zu ihr gehört eine breitere Sphäre von Unmittelbarkeit, in der Emotionalität, das kreative Schaffen von Neuem und Spontaneität zu verorten sind. Diese Eigenschaften sind latent stets vorhanden, treten aber manifest erst dann in Erscheinung, wenn der routinisierte Handlungsablauf unterbrochen wird, d. i. wenn ein Handlungsproblem auftaucht. In dieser Situation machen sich Empfindungen und Gefühle geltend, die dem Individuum selbst eigen sind, die dem Individuum als Individuum zukommen. Hier erfährt das Individuum sich selbst, macht es Erfahrungen im Medium des Unmittelbaren. In dieser Phase spielen ebenso die Spontaneitätsinstanz des „I" (Mead) und die kreative Abduktion (Peirce) als un-

erschöpfliche Quellen des Neuen und Innovativen eine zentrale Rolle. Es handelt sich hier um nicht-vermittelte, nicht-propositionale, nicht-begriffliche, prä-reflexive Erfahrungen. Diese die Subjektivität ausmachenden unmittelbaren Erfahrungen sind nicht mit Bezug auf etwas außerhalb von ihnen Liegendes zu bestimmen: sie sind unbezüglich. Der Subjektivität ist ein eigener Bereich zu sichern, der nicht schon vorab unter Begriffe des Allgemeinen subsumiert wird. Dies gelingt nur, wenn Erfahrung als unmittelbare, nicht-identische und unreduzierbare emphatisch gemacht wird.

Nun sind diese nicht-identischen Erfahrungen an den Zeitmodus der Gegenwart gebunden und verweisen schon von sich aus auf Vergangenheit und Zukunft und damit auf Vermittlung. Das Unmittelbare bedarf der Vermittlung, wenn es festgehalten und nicht sogleich wieder verloren gehen soll. Am Beispiel des kreativen Schaffens von Neuem läßt sich das Gemeinte verdeutlichen. Die – etwa im Falle einer Handlungskrise – unmittelbare, spontane Produktion von Neuem bedarf der Rekonstruktion. Es ist das Neue gleichsam auf der Folie des Alten zu rekonstruieren. Ein neues Handlungsexemplar entsteht demzufolge in einem Prozeß, der sich zwischen den Polen des Subjektiven und des Objektiven abspielt, zu dem einerseits Emergenz und andererseits die Rekonstruktion der Emergenz gehören. Wir können daher von einer Dialektik von Emergenz und Determination, von Unmittelbarkeit und Vermittlung, von Nicht-Identischem und Identischem reden. Eine vom sozialen Akt und dessen objektiver Strukturiertheit ausgehende Handlungstheorie führt also gerade nicht – wie einige Kritiker zu Unrecht meinen – zum Ausschluß von unmittelbaren, nicht-identischen, lebendigen Erfahrungen; im Gegenteil: sie nimmt diese in ihrer Ursprünglichkeit und Unreduzierbarkeit auf und zeigt zugleich, daß sie nur existenzfähig sind, wenn sie in die Dialektik von Unmittelbarkeit und Vermittlung im Handlungsakt eingebunden werden. Aus dieser Perspektive zielt M. Franks Kritik an Meads Konzeption ins Leere. Mead hat nicht nur, was Frank allerdings nicht wahrnimmt, Unmittelbarkeit stark gemacht, sondern er hat sie auch ins Verhältnis zur Vermittlung gesetzt (Frank 1991, S. 447 ff., S. 453 ff.). Das Subjektive bzw. das Psychische spielt eine konstitutive Rolle im Handlungakt; ohne es gäbe es nichts Neues, nichts Innovatives und keine Transformationen.

Literatur

ALEXANDER, J.: Theoretical Logic in Sociology, Vol. I: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies, Berkeley 1982. ALEXANDER, J.: Theoretical Logic in Sociology, Vol. II: The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim, Berkeley 1982. ALEXANDER, J.: Theoretical Logic in Sociology, Vol. III: The Classical Attempt at Synthesis: Max Weber, Berkeley 1983. ALEXANDER, J.: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons, Berkeley 1983. ANSCOMBE, G. E. M.: Intention, Oxford 1957. APEL, K.O./MANNINEN, J./TUOMELA, R. (Hg.): Neue Versuche über Erklären und Verstehen, Frankfurt/M. 1978. BECKERMANN, A. (Hg.): Analytische Handlungstheorie, Bd. 2, Frankfurt/M. 1977. DANTO, A. C.: Analytical Philosophy of Action, Cambridge 1973. DAVIDSON, D.: Handeln. In: Meggle, G. (Hg.): Analytische Handlungstheorien, Bd. 1, Frankfurt/M. 1985, S. 282-307. DAVIS, L.: Theory of Action, Englewood Cliffs 1979. ECCLES, J. C.: Facing Reality, New York 1970. FRANK, M: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis,

Stuttgart 1991. GEHLEN, A.: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt/M. 1971. GEULEN, D. (Hg.): Perspektivenübernahme und soziales Handeln. Texte zur sozial-kognitiven Entwicklung, Frankfurt/M. 1982. HABERMAS, J.: Anthropologie. In: Diemer, A./Frenzel, I. (Hg.): Philosophie, Frankfurt/M. 1958, S. 18-35. HABERMAS, J.: Intention, Konvention und sprachliche Interaktion. In: Habermas, J.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1984, S. 307-331. HABERMAS, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981. HABERMAS, J.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1984. HONNETH, A./JOAS, H.: Soziales Handeln und menschliche Natur, Frankfurt/M. 1980. JOAS, H.: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt/M. 1992. LENK, H. (Hg.): Handlungstheorien interdisziplinär, Bd. 2.1, München 1978; Bd. 2.2, 1979; Bd. 3.2, 1984; Bd. 4, 1977. LÉVI-STRAUSS, C.: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt/M. 1981. LÉVI-STRAUSS, C.: Strukturale Anthropologie, Bd. 1, Frankfurt/M, 1980. LÉVI-STRAUSS, C.: Strukturale Anthropologie, Bd. 2, Frankfurt/M. 1992. LUHMANN, N.: Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen, Tübingen 1968. LUHMANN, N.: Soziale Systeme, Frankfurt/M. 1984. MAUSS, M.: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt/M. 1986. MEAD, G. H.: Mind, Self, and Society, ed. by Ch. W. Morris, Chicago 1934. MEAD, G. H.: The Philosophy of the Present, ed. by A. E. Murphy, La Salle (Ill.) 1932. MEAD, G. H.: The Philosophy of the Act, ed. by Ch. W. Morris u. a., Chicago 1938. MEAD, G. H.: Gesammelte Aufsätze, 2. Bde., hg. v. H. Joas, Frankfurt/M. 1980/83. MEAD, G.H.: Die Definition des Psychischen. In: Mead, G. H.: Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, hg. v. H. Joas, Frankfurt/M. 1980, S. 83-148. MÜNCH, R.: Theorie des Handelns, Frankfurt/M. 1982. MEGGLE, G.: Handlung, Kommunikation, Bedeutung, Frankfurt/M. 1979. MEGGLE, G.: Analytische Handlungstheorien, Bd. 1: Handlungsbeschreibungen, Frankfurt/M. 1985. OEVERMANN, U.: Warum Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns ein Fundament für soziologische Theorie, insbesondere für soziologische Strukturanalysen nicht abgeben kann, Unveröffentlichtes Manuskript, Frankfurt/M. 1984. OEVERMANN, U.: Kontroversen über sinnverstehende Soziologie. Einige wiederkehrende Probleme und Mißverständnisse in der Rezeption der „objektiven Hermeneutik". In: Aufenanger, S./Lenssen, M. (Hg.): Handlung und Sinnstruktur, München 1986, S. 19-33. OEVERMANN, U.: Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen. In: Müller-Doohm, S. (Hg.): Jenseits der Utopie. Theoriekritik der Gegenwart, Frankfurt/M. 1991, S. 267-336. OEVERMANN, U.: Vorlesung zur Professionalisierungstheorie, Unveröffentlichtes Manuskript, Frankfurt/M. 1993. OEVERMANN, U.: Die objektive Hermeneutik als unverzichtbare methodologische Grundlage für die Analyse von Subjektivität. In: Jung, Th./Müller-Doohm, S. (Hg.): Wirklichkeit im Deutungsprozeß, Frankfurt/M. 1993, S. 106-189. PARSONS, T.: The Structure of Social Action, New York 1937. PARSONS, T.: The Social System, Glencoe (Ill.) 1951. PARSONS, T./SHILS, E. A. (Hg.): Toward a General Theory of Action, Cambridge (Mass.) 1951. PLESSNER, H.: Philosophische Anthropologie, Frankfurt/M. 1970. POPPER, K. R./ECCLES, J. C.: Das Ich und sein Gehirn, 6. Aufl., München 1987. RENSCH, B.: Homo sapiens, 3. erw. Aufl., Göttingen 1970. REYNOLDS, V.: The Biology of Human Action, Oxford 1980. RITSERT, J. (Hg.): Gründe und Ursachen gesellschaftlichen Handelns, Frankfurt/M. 1975. SCHNEIDER, W. L.: Die Beobachtung von Kommunikation. Zur kommunikativen Konstruktion sozialen Handelns, Opladen 1994. ST. HAMSPHIRE, S.: Thought

and Action, Cambridge 1973. STOUTLAND, F.: Die kausale Theorie der Handlung. In: Apel, K. O./Manninen, J./Tuomela, R. (Hg.): Neue Versuche über Erklären und Verstehen, Frankfurt/M. 1978, S. 105-152. TUOMELA, R.: Human Action and Its Explanation, Dordrecht 1977. WAGNER, H.-J.: Strukturen des Subjekts – Eine Studie im Anschluß an George Herbert Mead, m. e. Vorwort v. L. Krappmann, Opladen 1993. WAGNER, H.-J.: Sinn als Grundbegriff in den Konzeptionen von George Herbert Mead und Pierre Bourdieu. In: Gebauer, G./Wulf, Ch. (Hg.): Praxis und Ästhetik, Frankfurt/M. 1993, S. 317-340. WAGNER, H.-J.: Hermeneutische Erfahrungswissenschaft, Berlin 1996. WEBER, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, Köln 1969. WHITTEMORE, R. C. (Ed.): Studies in Action Theory, New Orleans 1979. WRIGHT, G. H. v.: Erklären und Verstehen, Frankfurt/M. 1974.

Klaus Eder

Arbeit

Arbeit als Praxis und Poiesis

„Arbeit" ist eine Beziehung zwischen Mensch und Natur. Sie läßt sich weder auf instrumentelles noch auf interaktives Handeln reduzieren. Sie ist beides gleichzeitig. Grundlegend für eine historisch-anthropologische Sichtweise ist jedoch die analytische Differenz von Arbeit als interaktivem Umgang mit Natur und Arbeit als instrumentellem Umgang mit Natur. Diese Differenz ist im klassischen Griechenland als Differenz von „prattein", die Arbeit des Bauern, (*praxis*) und „poiein", die Arbeit des Handwerkers, (*poiesis*) benannt worden (Vernant 1973). Diese Unterscheidung ist konstitutiv für den menschlichen Naturbezug. Bis hin zur Moderne ist die Spannung zwischen *praxis* und *poiesis* konstitutiv für die gesellschaftliche Form der Arbeit. Dies ändert sich mit dem Beginn der Moderne.

Die Arbeit in der Moderne

Das Verhältnis von Praxis und Poiesis wird in der Moderne zugunsten von Poiesis radikalisiert. Die enge Verknüpfung von Arbeit und Lebenswelt bis hin zum Beginn der Moderne hielt das Verhältnis von Praxis und Poiesis im Gleichgewicht. Die „protestantische Ethik" ist Höhepunkt und zugleich Ende einer instrumentelle Tätigkeit und Lebenswelt integrierenden Form der Arbeit. Die Ausbreitung

der Lohnarbeit in der Moderne hat dazu geführt, die Ökonomie der Lohnarbeit von der Lebenswelt der beruflichen Arbeit abzukoppeln. Das 19. Jahrhundert hat im Prozeß der Proletarisierung der Handwerker- und Bauernkultur die Loslösung der Arbeit aus der Lebenswelt in Gang gesetzt. Der Fordismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat die Reste von „Berufskultur" weiter polarisiert: Es gibt einige (und zunehmend weniger), die eine Berufskultur haben, und wieder andere (und zunehmend mehr), die keine haben (bis hin zum modernen EDV-Fordismus). Die Berufskultur reduziert sich auf der einen Seite auf eine Berufshochkultur (bis hin zur Identifikation von beruflicher und professioneller Kultur). Die Berufskultur wird auf der anderen Seite durch eine Konsumkultur ersetzt, die Arbeit als Mittel zur konsumtiven Selbstverwirklichung sieht.

Eine neue Phase sehen einige Zeitdiagnostiker heute gekommen: das Ende des Massenkonsums erlaubt die Reprofessionalisierung der Arbeit und die Entfaltung professioneller Kultur auf unterschiedlichsten Ebenen der Qualifikation (vom Bäcker bis hin zum Manager). Arbeit wird als kulturelle Tätigkeit rehabilitiert. Andere reden überhaupt vom Ende der Arbeit – und meinen das Ende nicht-professioneller Tätigkeit. Die ersteren stehen dem Modell der sich durchsetzenden Dienstleistungsgesellschaft nahe. Die zweiten malen eher das krisentheoretische Bild einer Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgeht.

Das kulturelle Modell der Arbeit in der Arbeitsgesellschaft

Max Webers Erklärung des Geistes des Kapitalismus aus der protestantischen Ethik liefert einen Schlüssel zu einem kulturtheoretisch gehaltvollen Begriff von Arbeit. Insbesondere der spezielle Fall der *puritanischen Ethik* enthält das Idealmodell einer asketischen Einstellung zur Arbeit insofern, als sie Arbeit zur moralischen Pflicht macht. Eine solche Einstellung hat den traditionell geregelten Gütererwerb zerstören müssen. Denn der Puritaner genießt nicht mehr den Besitz. Der Besitz wird ihm vielmehr zu einer Aufgabe: er muß ihn um seiner selbst willen mehren. Das hat einen wichtigen Effekt gehabt. Der traditionelle Luxuskonsum wird eingeschnürt; an seine Stelle tritt asketischer Sparzwang, der für den Prozeß der Kapitalbildung die wohl wichtigste kulturelle Voraussetzung geschaffen hat. Der „traditionalistische Schlendrian" wird zu einem an Leistung orientierten Arbeitsethos rationalisiert und in diesem Rationalisierungsprozeß aufgelöst. Arbeit wird zu einem „Beruf".

Max Weber hat am Ende seiner Arbeit zur protestantischen Ethik die Frage nach dem historischen oder evolutionären Schicksal dieser Arbeitsethik aufgeworfen. Er kommt dabei zu zwei verschiedenen Deutungen, die einander widersprechen. Die erste Deutung ist die offiziell „Weberianische" geworden. Die zweite Deutung ist eine kulturtheoretische.

Webers offiziell gewordene Deutung besteht in der Annahme eines in der Entwicklung der modernen Gesellschaft angelegten Zwangs zur Durchsetzung dieser Arbeitsethik in der gesamten Gesellschaft. „Der Puritaner" – wie Weber formuliert – „*wollte* Berufsmensch sein, – wir *müssen* es sein" (Weber 1965, S. 188). Die kapitalistische Entwicklung erzwingt die Durchsetzung der Arbeit als Beruf. Die kapitalistische Entwicklung zwingt zugleich dazu, die puritanische Arbeitsethik insofern ethisch zu entproblematisieren, als es kein Wollen, sondern nur mehr ein Müssen im Hinblick auf Arbeit gibt. Indem der *Kapitalismus* sich durchsetzt, ero-

diert er zugleich seine ethischen Grundlagen. Für diese Abkopplung des ökonomischen Systems von den ethischen Grundlagen, aus denen es hervorgegangen ist, hat Weber die berühmte Metapher vom „ehernen Gehäuse" benutzt, in dem es keiner ethischen Motive mehr bedarf. Doch über die formale Geschlossenheit dieses Gehäuses befallen Max Weber selbst Zweifel. So formuliert er am Ende seiner Arbeit über die Protestantische Ethik: „niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Prophetien oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken oder Ideale stehen werden" (Weber 1965, S. 189).

Ein anderer Hinweis von Weber ermöglicht eine zweite theoretische Deutung der Arbeitsethik. Die neue Ethik von „Tat" und „Entsagung" ist – so Weber – Teil eines bürgerlichen Lebensstils. Die *puritanische Arbeitsethik* ist – so läßt sich der Sinn dieser Bemerkung entschlüsseln – eine exklusive Form einer ethischen Einstellung zur Arbeit. Die asketische Arbeitsethik hat also nur eine bestimmte Gruppe erfaßt. Die puritanische Arbeitsethik ist nur die Sache von neuen aufsteigenden Eliten gewesen. Sie trennt also die asketischen Unternehmer von den dem Schlendrian huldigenden Massen. Sie wird zu etwas, durch das man sich vor anderen auszeichnet, also zu einem Distinktionskriterium. In dieser – genuin soziologischen – Perspektive ist die protestantische Ethik somit ein Medium kultureller Auseinandersetzungen, ein Mittel, den Machtanspruch einer neuen sozialen Gruppe zu symbolisieren und zu demonstrieren.

Beide Deutungen führen zu konkurrierenden Theorien über das Schicksal der Arbeitsethik. Die eine ist die Theorie des ehernen Gehäuses, das sich in der Moderne durchsetzt. Doch dieses Gehäuse ist weniger geschlossen, als es das Bild suggeriert. Die andere Theorie ist, daß dieses eherne Gehäuse Risse zeitigt, durch welches Ideale in das eherne Gehäuse eindringen und die Idee einer von ethischen Motiven abgekoppelten Arbeit obsolet machen. Diese letztere Theorie geht von der Annahme aus, daß die von ethischen im besonderen, von kulturellen Motiven im allgemeinen abgekoppelte Arbeit anthropologisch nicht stabil und historisch nur ein Übergangsphänomen gewesen ist. Arbeit in der gegenwärtigen Moderne entkommt diesem Zusammenhang nicht. Im folgenden werden einige Elemente diskutiert, die diesen Zusammenhang in einer historisch neuen gesellschaftlichen Situation wiederherstellen.

Der strukturelle Wandel der Arbeit

Aus der jüngeren soziologischen Diskussion zum Wandel der Arbeit in der Arbeitsgesellschaft lassen sich vier Gesichtspunkte, die Arbeit zu einer kulturellen Lebensform machen, herausgreifen:

- die Entstehung neuer Formen von „reflexiver Arbeit";
- die Trennung von Arbeit und Statuszuweisung;
- die biographische Bedeutung der Verkürzung der Arbeitszeit sowie
- die Teilung des Arbeitsmarktes in einen gut und einen schlecht alimentierten Sektor.

Die These von der Zunahme und strukturellen Dominanz reflexiver Arbeit liegt den verschiedenen Theorien der *postindustriellen Gesellschaft* zugrunde. Daniel Bells und Alain Touraines Konzeption einer postindustriellen Gesellschaft gehen gleichermaßen vom Primat der wissenschaftlichen Arbeit über die industrielle

produktive Arbeit aus (Bell 1975). Die heute zu beobachtenden Veränderungen auf dem Arbeitsmarkt lassen diese – der hochkonjunkturellen Phase der 60er und frühen 70er Jahre entstammenden – Theorien als vorschnelle Verallgemeinerungen erscheinen (Bühl 1984). Zur Neuorientierung dieser Diskussion sind von Bedeutung: Braverman (1977), Brandt (1981), Gershuny (1978, 1983), Bonß/Heinze (1984) und Therborn (1995). Diese Theorien gehen davon aus, daß Organisations- und Informationstechnologien zum Primat dispositiver über herstellende Tätigkeiten führen. Nicht mehr die industrielle Arbeit, sondern die reflexive Arbeit, also Kopfarbeit, definiert das postindustrielle Paradigma der Arbeit. Wissen, nicht mehr Kapital ist der die materielle Reproduktion der Gesellschaft steuernde Mechanismus.

Der Wandel von Qualifikationsanforderungen (die die reflexive Arbeit nach sich zieht) ist in der Tat ein zentrales Kennzeichen des Wandels der Arbeit. Allerdings ist das empirische Bild dieser Veränderungen uneinheitlich. In der „Polarisierungsthese" (Kern/Schumann 1980) wird davon ausgegangen, daß dieser Wandel eine Minderheit fachlich hochqualifizierter und zugleich eine Mehrheit fachlich unqualifizierter Arbeit hervorbringe. Dies dürfte allerdings nur ein Übergangsphänomen am Ende der sechziger Jahre (dem Zeitpunkt der genannten Untersuchung) gewesen sein. Jüngere Untersuchungen zeigen, daß minder qualifizierte Arbeiten gänzlich eliminiert werden oder durch neue Tätigkeiten überwachender bzw. steuernder Art ersetzt werden (Kern/Schumann 1984). Die durch technische Entwicklungen bedingten Veränderungen der industriellen Arbeit und der Büroarbeit unterliegen einer doppelten Logik: In dem Maße, wie sie Kontrolle erlauben, werden sie zugleich kontrollierbar. Diese selbst erzeugte Kontrollierbarkeit unterscheidet diese „neue Arbeiterklasse" von der alten (Baethge 1983).

Der alte Begriff von *Industriearbeit* scheint somit seine Relevanz zu verlieren. Es entsteht zunehmend ein neuer Typus von Arbeit, weniger körpergebunden, mehr auf kognitive Leistung ausgerichtet. Das ist aus dem Blickwinkel der alten Industriegesellschaft gesehen so etwas wie eine Befreiung der Arbeit. Doch wird dabei ein wichtiges Moment übersehen: nämlich die Kontrolle der Überwacher durch die Informationstechnologien selber. Es findet – nach der Taylorisierung der körperlichen Arbeit – auch eine Taylorisierung der geistigen Arbeit statt. Dispositive Tätigkeiten kontrollieren sich dank der Möglichkeit EDV-gestützter Kontrolle der Kontrolleure gegenseitig. Das wiederum spricht dafür, daß sich zwar die Qualifikationsanforderungen, aber nicht die soziale Form der Arbeit verändert.

Daß Arbeit und *Status*zuteilung niemals dem Ideal der Leistungsgerechtigkeit entsprochen haben, ist in der soziologischen Literatur des öfteren vermerkt worden (Offe 1970). Ein wichtiger Grund für das Auseinanderfallen ist die staatliche Umverteilungspolitik gewesen. Diese wohlfahrtsstaatliche Umverteilung hat zu einer relativen Lockerung des Zusammenhangs von Arbeit und Statuszuweisung geführt, ohne jedoch die Vorstellung eines Zusammenhangs von Arbeit und Statuszuweisung zerstören zu können. Die Bildungsexpansion hat im Gegenteil diesen Zusammenhang mit dem Verweis auf die Herstellung von „Chancengleichheit" erneut befestigen können.

Dieser Zusammenhang löst sich heute deswegen auf, weil die Folgen der Bildungsexpansion arbeitsmarktpolitisch nicht mehr verarbeitet werden können. Bourdieu hat in diesem Zusammenhang von der „geprellten Generation" (Bourdieu 1982) gesprochen, deren gesellschaftlich produzierte Erwartungen auf quali-

fikationsadäquaten Status enttäuscht werden. Das Erreichen eines Bildungsstatus garantiert nichts mehr (Bourdieu 1982; Blossfeld 1984; Windolf 1984; Blossfeld/Shavit 1993). Dieses Phänomen wird durch die staatliche Arbeitslosenpolitik noch verstärkt: Um die Rate der Arbeitslosigkeit zu senken, werden Arbeitslose in Aus- und Weiterbildungsprogramme gesteckt. Damit wird ihre Qualifikation noch erhöht, und das bei gleichzeitiger Verringerung der Chancen auf dem Arbeitsmarkt. Diese Schere produziert kognitive Dissonanzen. Wie sie sich auflösen, ist eine offene empirische Frage.

Das relative Gewicht der *Erwerbsarbeit* hat sich seit 1860 kontinuierlich verringert. In den 80er Jahren wird eine durchschnittliche Wochenarbeitszeit von 39 Stunden erreicht. 1990 wird in Europa nur mehr 25 % der erwachsenen Lebenszeit für die Arbeit verwendet (Therborn 1995). Aus dieser zunehmenden Verkürzung der Arbeitszeit hat man auf eine Verringerung der biographischen Bedeutung der Arbeit geschlossen und daraus die These von der Entwertung der Arbeit abgeleitet (Brose 1983, 1984; Brose u. a. 1990, 1993). Der Typus der „Gelegenheitsarbeit" scheint sich insbesondere unter Jugendlichen zu einer neuen Form intersubjektiv anerkannter und damit identitätsbestimmender Arbeit zu werden.

Die These von der Entwertung der Arbeit enthält die Vorstellung einer Aufwertung der Nichtarbeit, die als Freizeit definiert wird. In diesem Sinne werden jene Umfragedaten interpretiert, die die zunehmende Aufwertung der Freizeitsphäre und die zunehmende Abwertung der Arbeitssphäre (auch im internationalen Vergleich) als zunehmende Faulheit und Arbeitsunlust der Deutschen deuten. Als zusätzlicher Indikator für diese Deutung wird der zunehmende Ausstieg aus dem konventionellen 8-Stunden-Tag herangezogen. Man schätzt, daß bis zum Jahr 2000 in den Industriestaaten 90 Millionen Abschied vom üblichen Arbeitsstil genommen haben werden.

Diese Interpretation setzt jedoch ein über die Zeit identisches Verhältnis der Menschen zu ihrer Arbeit voraus, nämlich Arbeit als Lohn- oder Erwerbsarbeit. Gerade dieses Verhältnis zur Arbeit scheint sich zu ändern. Man ersetzt gar nicht Arbeit durch Nichtstun, durch Freizeit, sondern durch einen anderen Typus von Arbeit, nämlich durch Nichtlohnarbeit oder Nichterwerbsarbeit.

Die Reduzierung der Erwerbsarbeitszeit hätte dann eine ganz andere Bedeutung: sie führt zu einer Zunahme der Bedeutung der Nichterwerbsarbeit, die ein besonderes Verhältnis von Arbeit zur Lebenswelt bestimmt. Man kann sie selbstbestimmen. Sie ist ganzheitliche Tätigkeit, ein „Basteln" im Sinne von Lévi-Strauss. Sie ist nicht mehr *ponos*, sondern *ergon*. Die empirischen Daten zum Wertwandel erhalten damit eine andere mögliche objektive Bedeutung: sie verweisen nicht auf eine Entwertung der Arbeit, sondern auf eine Umwertung der Arbeit. Zunehmende Bedeutung erhält die Freizeit dann in einer eigentümlichen Weise: nämlich als Freizeitarbeit (Hausbau, Garten, Reparaturen an Automobilen usw.). Dies kommt dann nicht ins Blickfeld, wenn man die Freizeitarbeit als „Frei"-zeit ideologisch überhöht. Die damit verbundene kollektive Selbsttäuschung äußert sich im Wunsch nach mehr Freizeit. Wie allerdings diese Arbeit angemessen beschrieben werden kann, ist bislang unklar. Joerges (1981) spricht in diesem Zusammenhang von „Konsumarbeit", die im Haushalt geleistet wird und als solche Teil des allgemeinen Produktionszusammenhangs und des Verwertungszusammenhangs von Arbeitskraft ist.

Die mit der Abwertung der *Erwerbsarbeit* und der Aufwertung der Nichterwerbsarbeit verbundene Umwertung der Arbeit hat eine wiederum andere le-

bensweltliche Bedeutung, wenn die Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit nicht mehr freiwilliger Natur ist. Zu solchen unfreiwilligen Arbeitszeitverkürzungen zählen etwa die vorzeitige Verrentung oder der Zwangsaufenthalt im Bildungssystem. Diese Formen unfreiwilliger Arbeitszeitverkürzung verstärken sich unter den aktuellen Arbeitsmarktbedingungen. Diejenigen, die durch die Unfähigkeit des Arbeitsmarktes, die vorhandene Arbeitskraft zu absorbieren, betroffen sind, sind gezwungen, das Leben ohne Erwerbsarbeit im Sinne der alten Erwerbsarbeit zu definieren: als Mittel der Sicherung der Subsistenz. Das führt zu einer Differenzierung in alte und neue Erwerbsarbeit. Es entsteht ein Sektor hochqualifizierter Arbeit, für den weiterhin die alte Relation von Erwerbsarbeit und Statuszuteilung gilt. Es bildet sich darüberhinaus ein zweiter Sektor, in dem diese Relation aufgelöst wird und die Erwerbsarbeit neu definiert werden muß.

Das bedeutet eine neuartige Polarisierung der Arbeit: auf der einen Seite hochqualifizierte Erwerbsarbeit, auf der anderen Seite minder qualifizierte Dauerarbeitslose oder Beschäftigte mit hohem Arbeitsplatzrisiko. Dies ist die „erweiterte Polarisierung der Arbeit" genannt worden (Brandt 1981). Die strukturelle Folge dieser Polarisierung ist die Dualisierung der Ökonomie, ihre Aufteilung in einen materiell saturierten Sektor und in einen alimentierten Sektor alternativer oder informeller Ökonomie.

Arbeit als moderne Lebensform

Die oben genannten sozialstrukturellen Veränderungen verändern den Erfahrungszusammenhang „Arbeit" für einige Gruppen so sehr, daß die alte *Arbeitsethik* zerstört wird. Das gilt aber nicht für alle Gruppen gleichermaßen. Die vorliegenden Untersuchungen deuten daraufhin, daß die Neubewertung der Arbeit in zwei unterschiedliche Richtungen läuft: in Richtung auf eine traditionalistische *Re-Ethisierung* der Arbeit im Bereich der neuen inventiven Arbeit sowie in Richtung auf eine postmaterialistische Re-Ethisierung der Arbeit im Bereich der Nicht-Erwerbsarbeit. Wenn man die differentielle Verteilung des Wertwandels berücksichtigt, dann zeigt sich eine eindeutige Korrespondenz zwischen der Verfügung über ökonomische Ressourcen und der kulturellen Orientierung, die man pflegt.

Arbeitssoziologische Untersuchungen haben gezeigt, daß die (Industrie-)Arbeiter – trotz realer Ausweitung der Lebenszeit außerhalb der Arbeit und trotz der Ausweitung der materiellen Möglichkeiten durch Einkommenssteigerungen in einer Generation – wenig vom Wertewandel beeindruckt sind (Kern/Schumann 1984). Sie scheinen zu den Veränderungen, die die Umfrageforschung registriert, am wenigsten beizutragen. Es findet bei den besser qualifizierten und mit sicheren Arbeitsplätzen versehenen Arbeitern eher eine Revitalisierung einer traditionellen Arbeitsethik statt (ein neuer Produzentenstolz, bedingt durch die neuen kognitiven Anforderungen reflexiver Arbeit). Analoge Prozesse der Differenzierung scheinen sich auch bei den Büroangestellten, die – soweit besser qualifiziert und mit sicheren Arbeitsplätzen versehen – so etwas wie einen neuen „Technikerstolz" entwickeln, abzuzeichnen. Diese Deutung gibt denen Recht, die einen Subjektbezug gleichermaßen bei Arbeitern wie bei Angestellten behaupten, und betont doch gleichzeitig die Differenz in diesem Subjektbezug selber. Wenn auch die Gestaltungsmöglichkeiten in der Arbeit wachsen, so reproduziert sich doch

die soziale Ungleichheit zwischen Arbeiter und Angestellten auch in der subjektiven Verarbeitung dieser technischen „Freiheitsgrade" (Kudera u. a. 1983). Der neue Produzentenstolz wie auch der neue Technikerstolz weisen in Richtung auf eine traditionalistische Re-Ethisierung der Arbeit. Hier bleibt also das alte „materialistische" Wertmuster ungebrochen und in klassischer Weise ethisch verankert bestehen.

Die empirischen Studien zur Arbeitsethik bzw. zum Sozialcharakter von Industriearbeitern und Büroangestellten zeigen also, daß die alten Konturen einer Arbeitsethik weiterhin bestehen. Es sind innerhalb dieser beiden Gruppen jedoch nur die sogenannten „Rationalisierungsgewinnler" (Kern/Schumann 1984), die die alten Ideale der Arbeit als Beruf, also das klassische „materialistische" Wertorientierungssyndrom betonen. Die neue „Produktionsintelligenz" (die man früher einmal die „neue Arbeiterklasse" genannt hat) scheint jenes Muster beruflicher Arbeit zu realisieren, das in der Produktionsarbeit bislang keine Realisierungschancen gehabt hat.

Eine Re-Ethisierung der Arbeit im Sinne des *Postmaterialismus*syndroms dürfte eher die Arbeitsethik des *„neuen Mittelstands"* kennzeichnen (Bourdieu 1983, S. 561 ff.). Die biographische und soziale Instabilität dieser Gruppen und damit der von ihnen getragenen Arbeitsethik ist offensichtlich. Man muß allerdings dabei differenzieren. Es bietet sich zunächst an, zwischen Hedonisten und Prinzipalisten zu differenzieren. Zu den Hedonisten gehören etwa der Arzt, der nur mehr Notdienst und Urlaubsvertretungen übernimmt, der Journalist, der nur mehr im Winter arbeitet, oder der technische Zeichner, der einige Monate im Jahr „ranklotzt", um den Rest der Zeit zu genießen. Sie sind Beispiele für eine sozialstrukturell „freischwebende" postmaterialistische Arbeitsethik. Prinzipalisten dagegen sind die „Neuen Selbständigen", die am Rande der offiziellen Ökonomie oder außerhalb der offiziellen Ökonomie eine neue Form gebrauchswertorientierten und selbstbestimmten Unternehmergeistes erproben.

Allerdings scheint der *Hedonismus* mit zunehmender Anspannung des Arbeitsmarktes geringer zu werden. Zurück bleiben jene durch die ökonomischen Verhältnisse erzwungenen und diese zugleich rationalisierenden Prinzipalisten, die für vergleichbare Arbeit (vergleichbar nach den Kriterien Qualifikationsaufwand und Zeitaufwand) einen geringeren Anteil am gesellschaftlichen Reichtum beanspruchen können. Der neue Mittelstand, der von diesem Typus Arbeit lebt, setzt sich damit zugleich vom alten Mittelstand ab. Die nicht-entfremdete Arbeit des neuen Mittelstandes wird gegen die entfremdete Arbeit des alten Mittelstandes ausgespielt. Er läßt sich auf einen kulturellen Kampf um die Definition einer gesellschaftlich legitimen Arbeit ein. In dieser Auseinandersetzung reproduziert er zugleich die Struktur des Systems gesellschaftlicher Ungleichheit, insofern er „von unten", aus der Position desjenigen, der von der entfremdeten Arbeit abhängig ist, diese abhängige Arbeit verklärt. Die traditionale (materialistische) Re-Ethisierung der Arbeit ist die Gegenbewegung „von oben" gegen diesen Versuch, das, was legitime Arbeit heißen soll, zu ändern.

Arbeit als Praxis

Die genannten Untersuchungen deuten darauf hin, daß die Idee einer von kulturellen Bindungen abgekoppelten Arbeit auch in der fortgeschrittenen Moderne

sich nicht realisiert. Es findet im Gegenteil eine dieser Idee entgegenlaufende Kulturalisierung von Arbeit statt. Arbeit ist eine kulturelle Praxis, die mit der zunehmenden Technisierung der Arbeit zwar das Moment an Poiesis verstärkt (der Handwerker war ja im klassischen Griechenland das Modell dieses poietischen Begriffs der Arbeit gewesen), zugleich aber das praktische Moment verstärkt. Das Verhältnis von technischen und lebensweltlichen Aspekten der Arbeit ist offensichtlich kein Nullsummenspiel, bei dem ein mehr an Poiesis ein weniger an Praxis impliziert. Die gegenwärtige Moderne forciert beides: *Praxis* und *Poiesis*. Wie das Verhältnis dann historisch einreguliert wird ist offen. Die Moderne hat allerdings mit der evolutionär bislang unbekannten Ausdehnung des poietischen Moments der Arbeit dieses Verhältnis durcheinandergebracht. Praxis ist zum Zentralproblem der modernen Gesellschaft und der modernen Individuen geworden, ein Paradox, das sich nur dann auflösen läßt, wenn wir uns des anthropologischen Doppelcharakters menschlicher Arbeit vergewissern: im Arbeitsprozeß nicht nur Natur anzueignen, sondern auch ein Verhältnis des Menschen/der Gesellschaft zu dieser Tätigkeit herzustellen.

Literatur

BAETGHE, M.: Wandel betrieblicher Strukturen von Angestelltentätigkeiten. In: Matthes, J. (Hg.): Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982, Frankfurt/M. 1983, S. 175-188. BELL, D.: Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt/M. 1975. BELL, D.: Toward the Great Instauration: Reflections on Culture and Religion in a Postindustrial Age. In: Social Research 42 (1975), S. 381-413. BLOSSFELD, H. P.: Bildungsreform und Beschäftigung der jungen Generation im öffentlichen und privaten Sektor. Eine empirisch-vergleichende Analyse. In: Soziale Welt 35 (1984), S. 159-189. BLOSSFELD, P./SHAVIT, K.: Persisting Barriers. Changes in Educational Opportunities in Thirteen Countries. In: Schavit, K./Blossfeld, P. (Ed.): Persistent Inequality, Boulder (Co.) 1993. BOURDIEU, P.: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M. 1982. BOURDIEU, P.: Homo Academicus, Paris 1983. BRANDT, G.: Die Zukunft der Arbeit in der „nachindustriellen" Gesellschaft. In: IHS-Journal 5 (1981), S. 109-123. BRAVERMAN, H.: Die Arbeit im modernen Produktionsprozeß, Frankfurt/M. 1977. BROSE, H. G.: Die Erfahrung der Arbeit, Opladen 1983. BROSE, H. G.: Arbeit auf Zeit Biographie auf Zeit? In: Kohli, M./Robert, G. (Hg.): Biographie und soziale Wirklichkeit, Stuttgart 1984, S. 48-69. BROSE, H. G./SCHULZE-BÖING, M./MEYER, W.: Arbeit auf Zeit, Opladen 1990. BÜHL, W. L.: Gibt es eine soziale Evolution? In: Zeitschrift für Politik 31 (1984), S. 302-331. GERSHUNY, J. I.: Die Ökonomie der nachindustriellen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1978. GERSHUNY, J. I.: The New Service Economy. The Transformation of Employment in Industrial Societies, London 1983. GRETSCHMANN, K./HEINZE, R. G./METTELSIEFEN, B. (Hg.): Schattenwirtschaft, Göttingen 1984. HEINZE, R. G.: Krise auf dem Arbeitsmarkt, Arbeitslosigkeit und Marginalisierung. In: Bonß, W./Heinze, R. (Hg.): Arbeitslosigkeit in der Arbeitsgesellschaft, Frankfurt/M. 1984. HERMANN, U.: Die Kodifizierung bürgerlichen Bewußtseins in der deutschen Spätaufklärung. C. F. Bahrdts „Handbuch der Moral für den Bürgerstand" aus dem Jahre 1789. In: Vierhaus, R. (Hg.): Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung, Heidelberg 1981, S. 321-333. JOERGES, B.: Berufsarbeit, Konsum-

arbeit, Freizeit. In: Soziale Welt 32 (1981), S. 168 ff. KERN, H./SCHUMANN, M.: Industriearbeit und Arbeiterbewußtsein, Frankfurt/M. 1980. KERN, H./SCHUMANN, M.: Das Ende der Arbeitsteilung? Rationalisierung in der industriellen Produktion: Bestandsaufnahme, Trendbestimmung, München 1984. KUDERA, W./RUFF, K./SCHMIDT, R.: Blue Collar White Collar: Grey Collar? Zum sozialen Habitus von Arbeitern und Angestellten in der Industrie. In: Soziale Welt 34 (1983), S. 203-227. OFFE, C.: Leistungsprinzip und industrielle Arbeit, Frankfurt/M. 1971. THERBORN, G.: European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies 1945-1995, London 1995. VERNANT, J. P.: Der Begriff der Arbeit bei den Griechen. In: Eder, K. (Hg.): Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt/M. 1973, S. 246-270. WEBER, M.: Die protestantische Ethik, München 1965. WINDOLF, P.: Formale Bildungsabschlüsse als Selektionskriterium am Arbeitsmarkt. Eine vergleichende Analyse zwischen Frankreich, BRD und Großbritannien. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 36 (1984), S. 75-106.

Käte Meyer-Drawe

Maschine

Die Selbstbeschreibung des Menschen als Maschine hat eine lange Tradition. Die Vorstellung von seinem Körper als einer *machina corporea* ist althergebracht und seit dem Mittelalter ununterbrochen theoriewirksam. Heute finden wir überall Maschinenbilder, in der Medizin, der Psychologie, der Pädagogik und in der Soziologie, die so selbstverständlich sind, daß wir uns kaum noch über sie wundern. Das gilt für Freuds Konzepte des „psychischen Apparats" wie auch für Webers Analyse des „bürokratischen Apparats" und für Luhmanns Modell vom Menschen als einer „selbstreferentiellen Maschine".

In der griechischen Antike meinte *mechané*, das später ins lateinische *machina* übersetzt wurde, einen Trick, ein Manöver – etwa zu Kriegszwecken –, das zu verblüffenden Wirkungen führt. *Odysseus* war in diesem Sinne Meister der *mechané*. Diese Bedeutung ist bis heute erhalten geblieben im *deus ex machina*, der ursprünglich eine trickreiche Theatermaschine bezeichnete.

Zwar ist die uns schriftlich überlieferte antike Automatentechnik, die von Wegmessern über Wecker bis hin zu Weihwasserautomaten reicht, beachtlich, aber als Deutungsmuster menschlicher Möglichkeiten rückte die Maschine erst später in den Blick. So erklären z. B. Albertus Magnus (um 1200 – 1280) und Henri de Mondeville (Mitte des 13. Jahrhunderts – 1325) den Körper im Sinne eines

Funktionswerks, das entweder vom Herzen (Albertus Magnus) oder von der Seele (Henri de Mondeville) befehligt wird (Schmitt 1992, S. 224 ff.). Schon der berühmte Chirurg Galen (131-201) hatte im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung mechanische Beschreibungen auf den menschlichen Körper angewendet. Vorbildlich war dabei die archimedische Maschine, die Kraftmaschine, die von Foerster vom Standpunkt heutiger elektronischer Informationssysteme als klassische von den transklassischen unterscheidet. Muster der klassischen Maschine ist das pumpende Herz. Die Maschine reproduziert die Arbeitssemantik des menschlichen Körpers. Die transklassische Maschine wird in Analogie zur Funktionsweise des Gehirns gedacht (Günther 1963, S. 184).

Die Ausweitung des Maschinenbildes über seine Veranschaulichung körperlicher Funktionsweisen hinaus wurde durch die mechanische Uhr ermöglicht. Im Zusammenhang mit der Verbreitung der aristotelischen Téchne-Konzeption, die aufgrund der Übersetzung der aufgefundenen Schriften, u. a. der „Physik" und der „Nikomachischen Ethik", aus dem Arabischen möglich wurde, konnte sie als Metapher in beeindruckender Weise traditionswirksam werden. Die isochrone Zeitmessung mit Hilfe einer mechanischen Uhr, dieser Erfindung des als dunkel verleumdeten Mittelalters, sollte wie kaum eine andere Maschine die Selbstbeschreibung des Menschen beeinflussen (Neumann 1993). Die Uhr ist keine Arbeitsmaschine. Sie ist Urbild der transklassischen Maschine. Im Unterschied zur Sonnen- oder Sanduhr ist sie nicht verwickelt mit Naturrhythmen (Serres 1994, S. 124 f.). Die Räderuhr unterwirft die Zeit einem Takt, den sie von sich aus nicht hat. Damit hat sie Familienähnlichkeit mit der menschlichen Vernunft, die den Willen (die Triebfedern) hemmt und die Ordnung distanzierender Beherrschung privilegiert. Die mechanische Zeitmessung ist erfinderisch. Sie bringt eine bestimmte Zeiterfahrung allererst hervor (Burckhardt 1990; Mumford 1977, S. 325 ff.). Man kann sagen, daß die Bedeutung der mechanischen Uhr darin liegt, daß sie eine Universalsprache der Rationalität bietet, die erst heute, nämlich von der Computermetaphorik, abgelöst wird.

Das Uhrwerk blieb nicht lange auf die Zeitmessung beschränkt. Bereits in der Renaissance baute man mit seiner Hilfe Menschen- und Tierfiguren, die mechanisch Selbstbewegung imitierten. Die zeitgenössische Selbstbeschreibung des Menschen als Abbild des Weltbaumeisters fand in der Automatenkunst vorzügliche Anregungen. Aber erst René Descartes sollte den Durchbruch ermöglichen, das Maschinenbild umfassend auf den Menschen anzuwenden und gleichzeitig ein Problem aufzuwerfen, das uns bis heute in unterschiedlichen Formen beunruhigt, das Problem nämlich, wie wir Menschen uns von unseren Maschinen unterscheiden können.

Descartes' (1596-1650) folgenreiche Differenz von *res cogitans* und *res extensa* stellte entscheidende Weichen im Prozeß der Universalisierung eines mechanischen Weltbildes. Descartes entseelte die Natur und stattete nur den Menschen mit dem metaphysischen Vorzug der „*raison*" aus. Der Mensch unterscheidet sich damit nicht nur von seinem Gott, sondern auch von den Tieren und seinen Maschinen, eine strapaziöse Konkurrenz, die er offensichtlich nur dadurch bewältigen kann, daß er Maschinen und Tiere auf eine Seite schlägt. Die ontologische Hierarchie ist damit gerettet. Nach Descartes ist das Tier nichts anderes als eine Maschine, wenngleich auch eine „unvergleichlich besser konstruiert(e) ... und (eine, die) weit wunderbarere Getriebe in sich birgt als jede Maschine, die der Mensch erfinden kann" (Descartes 1969a, S. 91). Den Unterschied zwischen

Mensch und Maschine meint Descartes zuverlässig gefunden zu haben: Menschen können im Unterschied zu Tieren und Maschinen einen allgemeinen Gebrauch von der Sprache machen. Dies stellte die Maschinen vor die Aufgabe, „zu erkennen geben (zu) können, daß sie denken, was sie sagen, wie wir" (Descartes 1969a, S. 95). Das ist bis heute nicht gelungen. Zudem haben Maschinen kein Bewußtsein von ihrem Handeln, sie agieren nur „zufolge der Einrichtung ihrer Organe" (Descartes 1969a, S. 95). Tiere sind Maschinen, weil sie keine Vernunft im Sinne eines Universalinstruments haben.

Weil Descartes die *res extensa* von der *res cogitans* unterschieden hat, ist es ihm möglich, den menschlichen Körper in seinen Abhandlungen über den Menschen konsequent als Maschine zu beschreiben. „Ich stelle mir einmal vor, daß der Körper nichts anderes sei als eine Statue oder Maschine aus Erde, die Gott gänzlich in der Absicht formt, sie uns so ähnlich wie möglich zu machen, und zwar derart, daß er ihr nicht nur äußerlich die Farbe und die Gestalt aller unserer Glieder gibt, sondern auch in ihr Inneres alle jene Teile legt, die notwendig sind, um sie laufen, essen, atmen, kurz all unsere Funktionen nachahmen zu lassen, von denen man sich vorstellen könnte, daß sie aus der Materie ihren Ursprung nehmen und lediglich von der Disposition der Organe abhängen" (Descartes 1969, S. 44). Die Körpermaschine wird mit Hilfe zeitgenössischer Techniken minutiös rekonstruiert. Dabei spielt nicht nur das Uhrwerk eine Rolle, sondern vor allen Dingen die hydraulische Springbrunnentechnik.

Mit diesen Erklärungen befinden wir uns nicht nur sozusagen in der Geburtsstunde neuzeitlich wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern wir werden auch Zeugen des Ursprungs einer bis heute nicht bewältigten Problematik. Descartes, der die Welt zum Uhrwerk und zu einem hydraulischen System stilisiert, kann das Problem nicht lösen, wie denn im Falle des Menschen eine Seele dieses Uhrwerk in seinen Bewegungen mitbestimmt. Die Zirbeldrüse im Gehirnventrikel, die die motorischen Nervenendungen in Bewegung hält, beeinflußt zwar den Weg der Animalgeister unterschiedlichen Temperaments, letztlich ist aber nicht zu begreifen, wie die Seele durch diese Bewegungen Bilder erhält. Mit seinen Mitteln kann Descartes etwa den Zusammenhang von Schmerz als Unruhe des Körpers und Traurigkeit als Bewegung der Seele nicht erklären. Als Maschine ist der Leib Leichnam, Kadaver (Descartes 1977, S. 44).

Nicht nur philosophische Konzeptionen arbeiten bis heute an der Lösung des *Leib-Seele-Problems*, sondern auch moderne physiologische Theorien stoßen immer wieder auf diesen Konflikt. So weit fortgeschritten etwa auch neurobiologische und neurophysiologische Erläuterungen von Hirnfunktionen sein mögen, wie dieses Gehirn Bedeutungen stiftet, ist nicht zu erkennen. Mit der Mechanisierung und Mathematisierung der *res extensa* geht eine Wanderbewegung der Seele einher. Sie zieht sich zurück in das Innere des Gehirns. Die Säkularisierung des Seelengrundes, den wir heute „Ich" nennen, geht Hand in Hand mit der Fabel von der Welt als Maschine, die mit der Präzision eines Uhrwerks gedacht wird.

Descartes wollte zwar das *ego cogito* der mechanisch erklärbaren Natur gegenüberstellen, es allein sollte ein metaphysisches Privileg haben (Jonas 1973), aber er konnte nicht verhindern, daß der Geist durch die Disziplinierung von Erkenntnisregeln selbst maschinisiert wurde. Ein Geist, der durch Zerlegen, durch Ordnung, durch Genauigkeit und Zusammensetzen zu seinen vornehmsten Ergebnissen gelangt, funktioniert wie eine Maschine (Baruzzi 1973, S. 30 f.). Es spricht nichts dafür, daß der erfinderische Geist selbst von diesem Weltbild *more ma-*

chinae unberührt bliebe. Überspitzt könnte man vermuten, daß das Denken, indem es seine eigene Maschinenhaftigkeit produziert, beginnt, die Maschinen außerhalb seiner selbst zu fürchten.

Blaise Pascal (1623-1662), der das Ich als hassenswert geißelte und der gegen Descartes schreiben wollte, unternahm in dieser Hinsicht einen wichtigen Schritt auf dem Wege der Herrschaft symbolischer Maschinen. Er erfand eine viel beachtete Rechenmaschine. Diese erschöpfte sich nicht in der Funktion, dem Vater bei seiner kaufmännischen Tätigkeit Erleichterung zu verschaffen, sondern provozierte auch zu Überlegungen derart, daß hier Arithmetik ohne menschlichen Geist möglich sei. Als Geistesarbeiter wurde die Maschine dem Menschen damit auf einen Schlag ähnlicher, als es die Tiere je sein konnten: „Die Rechenmaschine bringt Wirkungen zustande ..., die dem Denken näher kommen als alles, was die Tiere tun; aber sie vollbringt nichts, was zu der Behauptung veranlassen könnte, sie habe Willenskräfte wie die Tiere" (Pascal, o. J., S. 319).

Ein anderer berühmter Kritiker Descartes', nämlich Johann Amos Comenius (1592-1670), wandte sich zwar auch gegen die Privilegierung des *ego cogito*, das Maschinenbild zur Selbst- und Weltdeutung ist ihm allerdings nicht anstößig. In seiner „Großen Didaktik" spielt das Uhrwerk eine zentrale Rolle, weil es das Wirken der göttlichen Ordnung in der menschlichen Realität veranschaulichen kann. „Der Mensch ist also wahrhaftig in sich selbst nichts anderes als Harmonie. Und wie wir von einem Uhrwerk oder von einem Musikinstrument, welches aus der Hand eines erfahrenen Künstlers stammt, nicht gleich erklären, es sei nichts mehr nütze, wenn es verstimmt ist und schlecht tönt – denn es kann doch wiederhergestellt und ausgebessert werden – so muß auch vom Menschen, so sehr er durch den Sündenfall verdorben sein mag, gesagt werden, daß er durch die Kraft und Tugend Gottes mit Hilfe zuverlässiger Mittel in seiner Harmonie wiederhergestellt werden kann" (Comenius 1993, S. 37 f.). Der Mensch gleicht „wie das Weltall selbst einem mächtigen Uhrwerk" (Comenius 1993, S. 36).

Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) zieht nur eine radikale Konsequenz, wenn er gut hundert Jahre nach Descartes den Menschen als *l'homme machine* (1747/48) begreift und beschreibt. Angeregt wird er durch die zeitgenössische Androidenkunst von Vaucanson und der Familie Jaquet-Droz. Androiden sind Automaten in Menschen- und Tiergestalt, die nicht mehr wie die älteren Automaten „so tun als ob". Sie schreiben „wirklich", indem sie die Feder in Tinte tauchen und dann über Papier gleiten lassen, sie musizieren „tatsächlich", indem ihre Finger Tasten drücken. Man kann sich von ihrer faszinierenden Technik überzeugen, indem man ihre Kleidung lüftet. Sie dokumentieren den naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritt. Sie werfen aber auch die Frage nach der Existenz der Seele auf. La Mettrie kann nicht klären, wie aus der Organisation der Maschinenteile Geist entstehen kann, selbst wenn es für ihn darauf ankommt, die Seele im Durchgang durch die Organe zu entschlüsseln. Sein Maschinenpark ist imponierend: Wie eine Uhr oder ein zeitgenössischer Automat funktioniert die Menschmaschine. Vom Tier unterscheidet sie sich durch die Sprache, die als *laterna magica* gedacht Spuren im Gehirn hinterläßt. Die Entstehung dieser Spuren ist erklärlich durch Übertragungen von Schwingungen, die Gravuren verursachen. Provoziert durch Descartes' Disqualifizierung der Tiere zu empfindungslosen Maschinen, setzt La Mettrie dem ontologischen Dualismus einen materialistischen Monismus gegenüber. Menschen sind „Tiere". Sie sind „aufrecht kriechende Maschinen". Der menschliche Körper ist „eine Maschine, die selbst ihre Trieb-

federn aufzieht" (La Mettrie 1990, S. 35). Die Seele ist nur ein leerer Begriff, „von dem man keinerlei Vorstellung hat und den ein kluger Kopf nur gebrauchen darf, um den Teil zu bezeichnen, der in uns denkt" (La Mettrie 1990, S. 62).

Die Maschinenkonzeption des Menschen hatte durchaus einen Platz im Rahmen aufklärerisch-fortschrittlicher Entwicklungen. So hat etwa Helvétius (1715-1771) in seinem 1772 nach seinem Tode herausgegebenen Werk „Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung" noch ohne Schwierigkeiten ein frühes Maschinenmodell der Erziehung mit emanzipatorischer Programmatik verknüpfen können: „Wenn man ... die menschliche Puppe führen will, muß man die Fäden kennen, die sie bewegen" (Helvétius 1972, S. 37). Er ging von einer anthropologischen Grundüberzeugung aus, die er folgendermaßen formuliert: „Der Mensch ist eine Maschine, die von der physischen Empfindungsfähigkeit in Bewegung versetzt wird und all das machen muß, was sie ausführt. Sie ist wie das Mühlrad, das durch einen Sturzbach gedreht wird, die Kolben bewegt und durch sie wiederum das Wasser, das dazu bestimmt ist, sich in vorbereitete Becken zu ergießen" (Helvétius 1972, S. 119).

Neun Jahre vor dem „*L'homme machine*", dessen skandalöse Bedeutung man daran erkennt, daß er öffentlich von einem Henker verbrannt wurde, erschien in Deutschland in Zedlers „Universallexikon" ein Artikel „Menschliche Maschine". Er beginnt mit den Worten: „Menschliche Maschine, *Machina humana*, oder der menschliche Körper, ist der andere wesentliche Theil des Menschen, und ist eine sehr künstliche, dabey aber auch der Veränderung und Fäulniß leicht unterworffene Maschine, und ist von einem Medico auf zweyerlei Art zu betrachten, als erstlich nach seiner Mixtur oder Mischung, zum andern nach seiner Structur oder Bau" (Zedler 1961, Sp. 809). Im Unterschied zu La Mettries Schrift bedeutete dieser Artikel keine Kollision mit vorherrschenden theologischen Auffassungen. Ganz im Sinne der physikotheologischen Tradition dient die mechanische Erklärung gerade dem Ruhm Gottes: „Was den Bau des menschlichen Leibes betrifft, so ist zu mercken, daß er die allerschönste, vortreflichste, und künstlichste Maschine, die da von dem allerweisesten Schöpffer aus unterschiedenen Theilen, welche unter sich bestens zusammen stimmen, also ist verfertiget worden, daß sie die ihr zukommende ordentliche und gewisse Bewegungen, zu ihrem selbst eigenem Besten, auswürcke und verrichte" (Zedler 1961, Sp. 810). Der Körper ist mit Leben und mit Empfindungen „ausgezieret" und „zugleich eine Wohnung und Werckstatt der vernünftigen, unsterblichen und aus keiner Materie bestehenden Seele" (Zedler 1961, Sp. 811).

Zur Zeit von Descartes, Pascal und Comenius hatte sich die Differenz von Leben und Tod noch nicht gepaart mit dem Unterschied von Organischem und Mechanischem. Das geschieht erst im achtzehnten Jahrhundert. Wenn vor gut zweihundert Jahren, zur Zeit der französischen Revolution, der Italiener Luigi Galvani (1737-1798) abgeschnittene Froschschenkel auf einer Leine mit Hilfe eines Kupferdrahtes und der von ihm entwickelten „Batterie" mit Strom durchfließen läßt und sie dadurch zum Zucken bringt, dann steht dieses Experiment auch für die wachsende Beunruhigung durch die Frage danach, was Leben bedeutet. Zeitgenössische mechanische Theorien geraten hier von innen heraus an ihre Erklärungsgrenzen. Drängende Fragen nach Zeugung und Entwicklung sind mit ihrer Hilfe nicht zureichend zu beantworten. Aber dies macht nur eine Unbequemlichkeit, nicht die Anstößigkeit des französischen Materialismus im Sinne von La Mettrie und Helvétius aus. In diesen Theorien hat die Moral keinen Ort. Die zu-

nehmende Vertreibung der Seele aus dem Maschinenpark ist nicht nur ein Affront gegen den Schöpfergott. Sie bedrohte das Selbstverständnis des Menschen als privilegiertes Vernunftwesen. Amoralisch mußte diese Position deshalb vor allem den deutschen Aufklärern erscheinen, so daß ihre Rezeption der französischen Vorgeschichte insbesondere als Opponieren vor sich ging. In Mitleidenschaft gezogen wird die bislang unschuldige Maschinenmetapher. Sie wird zum Signum der Verherrlichung des Toten und der Verunglimpfung des Lebens, der Schöpferkraft und der Individualität.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), der das Denken des achtzehnten Jahrhunderts in kaum zu überschätzender Weise beeinflußte, konnte noch feststellen: „So ist jeder organische Körper eines Lebewesens eine Art göttlicher Maschine oder so etwas wie ein natürlicher Automat, der alle künstlichen Automaten unendlich übertrifft, weil eine durch die Kunst des Menschen geschaffene Maschine nicht in jedem ihrer Teile Maschine ist ... Die Maschinen der Natur aber, das heißt die lebendigen Körper, sind noch im kleinsten ihrer Teile bis ins Unendliche Maschinen. Das macht den Unterschied zwischen Natur und Kunst, das heißt zwischen der göttlichen Kunst und unserer aus“ (Leibniz 1986, S. 469). Sein Maschinenbegriff war nicht mechanistisch, eine lebendige Maschine war noch kein Paradox.

Jahre später wird Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) feststellen: „Von je her ist das Edle dem Mechanischen, nicht allein, wo Kunst vom Handwerk unterschieden werden sollte, sondern in allen Dingen entgegen gesetzet worden, und zwar auf solche Weise: daß man bey dem einen Thätigkeit des Geistes, bey dem andern bloße Thätigkeit des Körpers sich dachte; bei dem einen Sinnes-Adel und Vermögen, bey dem andern Eigennutz und äußeres Bedürfniß; bey dem einen Freyheit, Selbstbestimmung, bey dem andern Sclaverey und fremden Antrieb“ (Jacobi, zit. n. Schmitz-Emans 1988, S. 99). Hier haben sich bereits Dualismen stabilisiert, von denen wir bis heute beeinflußt sind: Das Mechanische wird dem Toten, der Sklaverei, der Fremdbestimmung beigesellt, das Organische dem Lebendigen, dem Schöpferischen und Individuellen. Die Selbstbeschreibung des Menschen hat sich im Vollzuge der Aufklärung verändert. Er begreift sich nunmehr als selbstbestimmtes, schöpferisches Wesen, das im Hinblick auf den Fortschritt der Menschheitsgeschichte das Fixierte, das Tote, die Maschine als sein Gegenteil versteht. Nicht als Selbstbeschreibung, sondern als Selbstproblematisierung treffen wir fortan auf das Maschinenbild.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts, das auch das pädagogische, das kritische und das des Maschinenmenschen (Jean Paul) genannt wird, ist die Wertschätzung der Maschine als Modell für das Selbst- und Weltverständnis des Menschen nicht mehr einhellig. Mit dem wachsenden Selbstbewußtsein bürgerlicher Subjekte verstärkt sich der Verdacht gegen Maschinenmodelle pädagogischen und politischen Handelns. Zu denken ist dabei an Hegels (1770-1831) Vergleich des Staates mit einer Maschine aus dem „ältesten Systemprogramm“ und Kants (1724-1804) Vergleich des despotischen Staatswesens mit einer Handmühle. Kant schließt seine Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung?“ mit der Hoffnung: „Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum *freien Denken*, ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der *Freiheit zu handeln* nach und nach fähiger wird), und endlich auch sogar auf die Grundsätze der *Regierung,* die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun *mehr als*

Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln" (Kant 1983a, A 493 f.). Gleichzeitig muß sich der einzelne im Zusammenhang des Gemeinwesens oder gar der Weltbürgerschaft in bezug auf den privaten Gebrauch der Vernunft wie ein Teil in eine Maschine einfügen. Hier fungiert ein Maschinenbild des Staats, das seit Hobbes' „Leviathan" bekannt ist und das noch in Schillers Briefen über ästhetische Erziehung nachklingt, wenn hier die Reform des Staats als Reparatur bei laufendem Uhrwerk veranschaulicht wird.

Das Maschinenbild büßt nach und nach seine symbolische Kraft in bezug auf die Erklärung kosmologischer und biologischer Zusammenhänge ein. Es entfaltet nunmehr seine Wirkung als *Gegenbild* zu Freiheit, Spontaneität und Kreativität, die maßgeblich zur Selbstbeschreibung des Menschen des 18. und 19. Jahrhunderts zählen. Den „freien Geistern" stehen die „knechtischen Maschinen" gegenüber (Jean Paul).

Selbst wenn man – beginnend mit dem Neuhumanismus des 19. Jahrhunderts – vom Standpunkt autonomer Subjektivität den maschinalen Charakter menschlicher Verhältnisse kritisiert, bleiben Maschinen doch als Modelle in Gebrauch, sei es in der Psychoanalyse als „psychischer Apparat" im Sinne Freuds oder in der Soziologie als „bürokratischer Apparat" im Sinne Webers. Dabei werden nicht nur Geräte aus der Optik in Anspruch genommen, sondern auch die Dampfmaschine, die Arbeitsmaschine des 19. Jahrhunderts. Sie liefert das Vorbild für das Es als „Kessel voll brodelnder Erregungen" (Freud 1986, S. 63) und das Muster, die Bedeutung der Triebe zu verstehen, die als unterste Stufe des Psychischen den „Dampf" bedeuten, „der bis in die lichtesten Höhen geistiger Tätigkeit alles treibt, auch noch den reinsten Denkakten und zartesten Akten lichter Güte die Tätigkeitsenergie liefert" (Scheler 1976, S. 13). Die Metapher von der Triebfeder, die in Anschluß an die Uhrmetapher im achtzehnten Jahrhundert selbstverständlich war und bis heute vertraut ist, wird blaß.

Fungiert dabei auf der einen Seite die Maschine als Signum der Entfremdung und Tyrannei der instrumentellen Vernunft, so verweist sie auf der anderen Seite auf *tragende* funktionale Zusammenhänge unserer anonymen und kontingenten Existenz. In dieser zweiten Hinsicht gewinnen Maschinenmodelle heute angesichts der Zweifel gegenüber Konzepten souveräner Subjektivität wieder an Bedeutung, weil sie uns verständlich machen können, warum Selbstbestimmung in Freiheit eine derart schwierige Aufgabe für ein leiblich existierendes Wesen ist. „Die Maschinen", so sagt Lacan, „das ist etwas anderes. Das geht sehr viel weiter auf die Seite dessen, was wir wirklich sind, als es selbst die ahnen, die sie konstruieren" (Lacan 1980, S. 99). Valéry spricht von einem „Quantum Maschine" im Menschen, um daran zu erinnern, daß wir als Menschen nicht nur einzigartig und unverwechselbar sind (Valéry 1989, S. 233).

Daß Dezentrierung dergestalt oft als Mechanisierung aufgefaßt wird, ist nicht zwangsläufig, zeigt sich aber in unterschiedlichen Auffassungen. So sind etwa systemtheoretische Konzepte nachhaltig von Maschinenvorstellungen geprägt (vgl. u. a. Maturana). Es wird möglich, von einem „beliebigen Subjekt" zu sprechen, so „beliebig sogar, daß eines der lehrreichsten Mittel, die Aktionen des Subjekts zu analysieren, darin besteht, in Gleichungen oder Apparaturen Modelle einer ‚künstlichen Intelligenz' zu konstruieren und eine kybernetische Theorie zu entwickeln, um sich über die notwendigen und ausreichenden Bedingungen nicht seiner Struktur im Abstrakten ..., aber seiner tatsächlichen Verwirklichung und seines Funktionierens klarzuwerden" (Piaget 1973, S. 67). Die strukturale Auffas-

sung von Subjektivität findet im Mechanismus der Maschine ein Vorbild. Maschinen fungieren als Dechiffrierungsmodell von Selbst- und Weltverhältnissen und kooperieren mit zeitgenössischen Kritiken an der Subjektivität, was sich unter anderem an den Konzeptionen von Gotthard Günther und Vilém Flusser zeigen läßt.

Gotthard Günther, der sich mit einer kybernetischen Theorie der Subjektivität beschäftigt, stellt fest: „Wir begegnen in der Kybernetik einem neuen Weltgefühl, in dem die Seele ihre Heimat nicht in einem Jenseits sucht, sondern in dieser Welt, die durch den Prozeß der Reflexion ihrer Fremdheit entkleidet und zum Abbild der Menschen umgeschmiedet werden soll. In der mit ‚Denken' und ‚Bewußtsein' begabten Maschine gestaltet der Mensch eine Analogie des eigenen Ichs" (Günther 1963, S. 87). Dabei stellt sich heraus, daß traditionelle Selbstverständnisse überholt sind. Der Dualismus von Subjekt und Objekt hat ausgedient. Die Information, die weder das eine noch das andere ist, sondern ein Drittes darstellt, belehrt den Menschen über seine Selbstverkennung.

Flusser konstatiert, daß der Mensch nur noch Träger von Botschaften sei. Daher sind alle aus dieser Sicht verdinglichenden Prozesse aufzugeben, traditionelle Begriffe wie Subjektivität, Geist, Seele aufzulösen und vor allem unsere Ideologie von Identität zu überprüfen. Der Mensch ist vielmehr zu verstehen als Knotenpunkt eines Netzes, durch dessen Fäden Informationen laufen. Entknotet man sie, bleibt nichts übrig. „Mit anderen Worten: Wir haben eine Anthropologie auszuarbeiten, welche den Menschen als eine Verknotung (Krümmung) einiger sich überschneidender Relationsfelder ansieht" (Flusser 1989, S. 52). In Flussers Anthropologie hat der Konnektionismus deutliche Spuren hinterlassen. Seit den fünfziger Jahren entwickelte man Vorstellungen von unseren Gehirnaktivitäten im Sinne neuronaler Netze, die zunächst nur als Gedankenexperiment existierten, das aber in neuerer Zeit durch nuklearmedizinische Erkundungen unserer Hirnfunktionen empirisch erhärtet wird. Neuronale Netze sind nicht als bloße Reaktionen auf eine signalgebende Umwelt zu verstehen, sondern sie sind selbstorganisierend, indem sie auch auf ihre eigenen Impulse reagieren. Mit Hilfe des sogenannten Konnektionismus kann man Unverständlichkeiten der schlichten Analogie von Denken und Informationsverarbeiten überwinden. Denn jetzt ist ein kontextgebundenes Erkennen als dauerhafte oder vorübergehende funktionale Architektur neuronaler Netze rekonstruierbar. Gleichzeitig ist die Rolle des Gehirns als Zentralorgan manifestiert. Cyberspace, virtuelle Realitäten und Telepräsenz unterfüttern ein Selbst- und Weltverständnis des Menschen, das sich auf kognitive Strukturen konzentriert und die leibliche Gebundenheit an eine sinnliche Welt zunehmend dematerialisiert (Berr 1990).

In unserer Zeit fungiert der Computer dergestalt als beliebteste Selbstbeschreibung des Menschen als Geistmaschine. Er simuliert unsere geistigen Möglichkeiten und klammert unsere leiblichen Gebrechen aus. Er täuscht uns über unsere eigene Endlichkeit und befeuert zu Phantasien im Hinblick auf eine „Gesellschaft von absolut freien Kindern des Geistes" (Moravec). Angesichts der Fortschritte von (Neuro-)Informatik und Robotik drängen sich allerdings beunruhigende Fragen auf: Wann kann man wirklich von Leben, wann vom Tod sprechen? Muß den elektronischen Systemen bürgerliches Recht zugesprochen werden? Haben sie eine Seele? Wenn Menschen sich in hunderten von seriösen Abhandlungen fragen, ob Computer denken können, dann zeigt das auch, daß zutiefst fragwürdig geworden ist, was denken heißt. Wenn immer wieder nach dem

Rettungsanker gegriffen wird, daß Computersysteme zwar alle Bewußtseinsakte simulieren könnten, aber nicht das Selbstbewußtsein als solches, dann muß man auch hier auf die Bodenlosigkeit der Sicherung hinweisen. Es ist durchaus nicht selbstverständlich, sondern ein Ergebnis der Geschichte der Selbstbeschreibungen des Menschen, daß unser Bewußtsein vor allem Selbstbewußtsein ist.

In dieser Hinsicht zeigt sich im Umgang mit Maschinen auch, daß Menschen sich hier spiegeln, daß sie dadurch, daß sie sich selbst verdoppeln, ihre Rätsel lösen wollen. Die Androiden des achtzehnten Jahrhunderts beflügelten dabei den französischen Materialismus der Frühaufklärung und lösten tiefe metaphysische Verunsicherung im Hinblick auf die Existenz der Seele aus. Die elektronischen Datenverarbeitungssysteme befeuern heute Unsterblichkeitsvisionen und konfrontieren uns mit der Frage: Was heißt eigentlich Denken, was bedeutet „Ich"?

Technische Konstrukte haben dabei eine Realität besonderer Art. Sie siedeln sich nach Tibon-Cornillot in einem intermediären Raum an, in dem sich die Simulation des Vitalen und die Vitalisierung des Maschinalen überkreuzen. So partizipiert die Transplantationsmedizin an der Automatisierung des Lebendigen und die kybernetischen Maschinen arbeiten an der Vitalisierung des Automatischen. Diese Doppelgänger sind weder bloße Schatten noch Spiegelbilder (Tibon-Cornillot 1982). Sie verselbständigen sich vom Original.

Die Herausforderungen durch die sogenannten transklassichen Maschinen haben also zumindest zweierlei Folgen: Zum einen verdoppelt der Mensch das rätselhafte Sein der Dinge und seines Ichs zu einem automatischen Prozeß, von dem her er sich dann versteht. Zum anderen wird der Mensch ermuntert, sich in der Differenz zu seinen Maschinen zu bestimmen, was zu einer Erweiterung seines Selbstverständnisses, das in der Moderne verhältnismäßig eintönig wurde, beitragen kann. Indem der Mensch sich nicht unbekümmert in dem von ihm hergestellten Maschinenpark situiert, sondern weiter sein Überleben über Differenzen sichern will, werden seine nichtsimulierbaren Dimensionen relevant. Die „Geistmaschine" wird mit der Frage konfrontiert, ob man ohne Körper denken kann (Lyotard).

Untergangsvorstellungen im Hinblick auf einen Gravitationskollaps oder den Wärmetod der Erde motivieren neben dem uralten Wunsch nach Unsterblichkeit Überlegungen, Geist unabhängig vom Körper zu denken. Das findet seinen zeitgenössischen Ausdruck in den Visionen einer postbiologischen Gesellschaft, die – wie Moravec formuliert – „von sich selbst vervollkommnenden, denkenden Maschinen beherrscht würde" (Moravec 1990, S. 14). Moravec bedient sich bei diesen Visionen der Analogie von denkendem Mensch und informationsverarbeitendem System. Gespeicherte Informationen können unabhängig von dem Ort ihrer Produktion (Computer) zirkulieren (Disketten). „Man braucht sich nur vorzustellen, daß der menschliche Geist in ähnlicher (wenn auch technisch sehr viel komplizierterer) Weise aus seinem Gehirn befreit wird" (Moravec 1990, S. 13 f.).

Es wäre gewiß voreilig, diese Visionen als bloß unterhaltsame *Science fiction* abzutun. Denn Hans Moravec ist kein zweifelhafter Außenseiter. Marvin Minsky, ein ebenso anerkannter wie umstrittener Forscher auf dem Gebiet der künstlichen Intelligenz, betrachtet den Körper als bloß konventionellen Weg, ein Gehirn zu entwickeln. Minsky gehört zu den Theoretikern, für die die Frage nach der sogenannten künstlichen Intelligenz nur ein Kapazitätsproblem derzeitiger Forschungsmöglichkeiten darstellt (Minsky 1990, S. 288).

In seinen Analysen der Grenzen künstlicher Intelligenz hatte Dreyfus schon zu Beginn der siebziger Jahre darauf aufmerksam gemacht, daß die Nicht-Simulierbarkeit des Denkens, *wie* der Mensch denkt, in unserer leiblichen Verfaßtheit gründet. Er rehabilitiert das unbestimmte Hintergrundwissen und den situativen Kontext, die unser Wissen ermöglichen, ohne explizit zu sein. Gerade in der Auseinandersetzung mit der Erforschung sogenannter künstlicher Intelligenz zeigt sich, daß ein rationalistischer Traum ausgeträumt ist, der davon ausgeht, daß Wissen in formalisierbaren Regeln aufzuklären und schließlich artifiziell nachzustellen sei. Je weiter Formalisierungen getrieben werden, umso deutlicher wird die Relevanz des Nichtformalisierbaren. Das Rationalitätsfeld bedarf aus dieser Sicht einer Erweiterung, nicht um zu begreifen, *was* wir wissen, sondern *wie* wir wissen. Der Vollzug unseres Wissens und damit auch unsere Möglichkeiten zu lernen, aber auch zu verlernen, sind maßgeblich bestimmt durch leibliche Fähigkeiten, die als unartikuliertes und vorbegriffliches *know-how* unsere explizite Erkenntnis ermöglichen (Dreyfus). Ein inkarniertes Bewußtsein ist engagiertes Bewußtsein. Gerade dieses Engagement läßt sich nicht als symbolische Repräsentation einer Welt begreiflich machen. Die Strafe für die Ignoranz der KI-Forschung gegenüber der Relevanz des impliziten Wissens, das wir in unseren leiblichen Erfahrungen anhäufen, besteht darin, daß sie immer wieder „von dem Gespenst der Nichtgeneralisierbarkeit heimgesucht wird" (Dreyfus 1985, S. 298).

Aus dieser Sicht erfahren ehemals als Trübung der klaren, sicheren Erkenntnis verfolgte Defizite eine ungeahnte Aufwertung. Das Nicht-Simulierbare probt den Aufstand. Nichtidentisches und als solches Nicht-Identifizierbares beansprucht Aufmerksamkeit. Schattenseiten des Denkens werden nicht mehr beklagt, sondern in ihrer konstitutiven Bedeutung akzeptiert. So gesehen bereichern klassische und transklassische Maschinen unser Welt- und Selbstverständnis, nicht indem sie uns in eine feste Ordnung der Dinge fügen, sondern indem sie uns den Spiegel unserer Selbstverkennungen vor Augen halten und uns dadurch provozieren, unsere Selbstbeschreibungen als Körper- und Geistmaschine stets aufs neue in Zweifel zu ziehen.

Literatur

ARS ELECTRONICA (Hg.): Philosophien der neuen Technologie, Berlin 1989. BARUZZI, A.: Mensch und Maschine. Das Denken sub specie machinae, München 1973. BERR, M.-A.: Technik und Körper, Berlin 1990. BORST, A.: Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte, Berlin 1990. BURCKHARDT, M.: Im Innern der Uhr. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaften, 2 (1990), S. 293 ff. BURCKHARDT, M.: Die künstliche Mutter. Die Geburt der Maschine aus der unbefleckten Empfängnis. In: Lettre International. Europas Kulturzeitung 4, H. 27 (1994), S. 62 ff. COMENIUS, J. A.: Große Didaktik. Die vollständige Kunst, alle Menschen alles zu lehren, übers. u. hg. v. A. Flitner, m. e. Nachwort zur neueren Comeniusforschung v. K. Schaller, 8. Aufl., Stuttgart 1993. DESCARTES, R.: Über den Menschen (1632) sowie Beschreibung des menschlichen Körpers (1648), nach der ersten frz. Ausg. v. 1664 übers. u. m. e. historischen Einl. u. Anm. vers. v. K. E. Rothschuh, Heidelberg 1969. DESCARTES, R.: Discours de la méthode (1637). Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung, übers. u. hg. v. L. Gäbe, Hamburg 1969a. DESCARTES, R.: Meditationes de prima philosophia. Auf dem

Grund der Ausgaben v. A. Buchenau neu hg. v. L. Gäbe, 2. Aufl., Hamburg 1977. Dressen, W.: Die pädagogische Maschine, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1982. Dreyfus, H. L.: Die Grenzen künstlicher Intelligenz. Was Computer nicht können, Königstein 1985. Dreyfus, H. L.: Was Computer noch immer nicht können. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, H. 4 (1993), S. 653 ff. Drux, R. (Hg.): Menschen aus Menschenhand. Zur Geschichte der Androiden. Texte von Homer bis Asimov, Stuttgart 1988. Flusser, V.: Gedächtnisse. In: Ars electronica (Hg.): Philosophien der neuen Technologie, Berlin 1989, S. 41 ff. Foerster, H. v.: Wahrnehmung. In: Ars electronica (Hg.): Philosophien der neuen Technologie, Berlin 1989, S. 27 ff. Freud, S.: Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt/M. 1981. Freud, S.: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1986. Glaser, H. A./Kaempfer, W. (Hg.): Maschinenmenschen. Referate der Triestiner Tagung, Frankfurt/M./Bern/New York/Paris 1988. Gunther, G.: Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Maschinen, 2. Aufl., Krefeld/Baden-Baden 1963. Hegel, G. W. F.: Das „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" – Kritische Edition. In: Jamme, Ch./Schneider, H. (Hg.): Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus, Frankfurt/M. 1984, S. 11 ff. Helvetius, C. A.: Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung (1772), hg., übers. u. eingel. v. G. Mensching, Frankfurt/M. 1972. Hobbes, Th.: Leviathan, ed. with an Introduction by C. B. Macpherson, London 1985. Jonas, H.: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973. Kant, I.: Kritik der Urteilskraft. In: Kant, I.: Werke in 10 Bänden, Bd. 8, hg. v. W. Weischedel, 5. Aufl., Darmstadt 1983, S. 171 ff. Kant, I.: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Kant, I.: Werke in 10 Bänden, Bd. 9, hg. v. W. Weischedel, 5. Aufl., Darmstadt 1983a, S. 53 ff. Koch, C.: Ende der Natürlichkeit. Eine Streitschrift zu Biotechnik und Bio-Moral, München/Wien 1994. Kramer, S.: Symbolische Maschinen. Die Idee der Formalisierung im geschichtlichen Abriß, Darmstadt 1988. Lacan, J.: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Seminar. Bd. II, übers. v. H. J. Metzger, Olten/Freiburg 1980. La Mettrie, J. O. de: L'homme machine. Die Maschine Mensch, übers. u. hg. v. C. Becker, Hamburg 1990. Leibniz, G. W.: Monadologie. In: Leibniz, G. W.: Kleine Schriften zur Metaphysik. Philosophische Schriften 1, hg. u. übers. v. H. H. Holz, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1986, S. 438 ff. Luhmann, N.: Das Kind als Medium der Erziehung. In: Zeitschrift für Pädagogik 37, H. 1 (1991), S. 19 ff. Lyotard, J.-F.: Ob man ohne Körper denken kann. In: Gumbrecht, H. U./Pfeiffer, K. L. (Hg.): Materialität der Kommunikation, Frankfurt/M. 1988, S. 813 ff. Maturana, H. R./Varela, F. J.: Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, 4. Aufl., Bern/München 1987. Meyer-Drawe, K.: Humane Kommunikation und elektronisches Schweigen. In: Baumgart, F./Meyer-Drawe, K./Zymek, B. (Hg.): Emendatio rerum humanarum. Erziehung für eine demokratische Gesellschaft, Frankfurt/M. 1985, S. 167 ff. Meyer-Drawe, K.: Mensch und Maschine. Nachdenkliches zu neuzeitlichen Selbstkonzeptionen des Menschen. In: Ruhloff, J./Schaller, K. (Hg.): Pädagogische Einsätze 1991. Festschrift für Theodor Ballauff zum 80. Geburtstag, Sankt Augustin 1991, S. 121 ff. Meyer-Drawe, K.: Und noch einmal: „Ob Computer denken können?" In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41, H. 4 (1993), S. 681 ff. Meyer-Drawe, K.: Menschen im Spiegel ihrer Maschinen, München 1996. Minsky, M. L.: Mentopolis, Stuttgart 1990. Oravec, H.: Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz, Hamburg 1990. Moravec, H.:

Geist ohne Körper – Visionen von einer reinen Intelligenz. In: Kaiser, G./Matejovski, D./Fedrowitz, J. (Hg.): Kultur und Technik im 21. Jahrhundert, Frankfurt/M./New York 1993, S. 81 ff. MUMFORD, L.: Mythos der Maschine. Kultur, Technik ohne Macht. Die umfassende Darstellung der Entdeckung und Entwicklung der Technik, Frankfurt/M. 1977. NEUMANN, N.: Lerngeschichte der Uhrenzeit. Pädagogische Interpretationen zu Quellen von 1500-1930, Weinheim 1993. PASCAL, B.: Gedanken, nach der endgültigen Ausgabe übers. v. W. Rüttenauer, Biersfelden/Basel o. J. PIAGET, J.: Der Strukturalismus, Olten/Freiburg 1973. SCHACHTNER, Ch.: Geistmaschine. Faszination und Provokation am Computer, Frankfurt/M. 1993. SCHELER, M.: Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: Scheler, M.: Späte Schriften, Gesammelte Werke, Bd. 9, m. e. Anhang hg. v. M. S. Frings, Bern/München 1976, S. 9 ff. SCHMIDT-BIGGEMANN, W.: Maschine und Teufel. Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte, Freiburg/München 1975. SCHMIDT-BIGGEMANN, W.: Maschine. In: Ritter, J. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1980, Sp. 790 ff. SCHMITT, J.-C.: Die Logik der Gesten im europäischen Mittelalter, Stuttgart 1992. SCHMITZ-EMANZ, M.: Der Maschinenmensch als Spiegelbild der Menschenmaschine. In: Glaser, H. A./Kaempfer, W. (Hg.): Maschinenmenschen. Referate der Triestiner Tagung, Frankfurt/M./Bern/New York/Paris 1988, S. 97 ff. SERRES, M. (Hg.): Elemente einer Geschichte der Wissenschaften, Frankfurt/M. 1994. SUTTER, A.: Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges, Frankfurt/M. 1988. TIBON-CORNILLOT, M.: Die transfigurativen Körper. Zur Verflechtung von Techniken und Mythen. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers, Frankfurt/M. 1982, S. 145 ff. TIETZEL, M.: L'homme machine. Künstliche Menschen in Philosophie, Mechanik und Literatur, betrachtet aus der Sicht der Wissenschaftstheorie. In: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, Bd. XV (1984), S. 34 ff. VALERY, P.: Cahiers/Hefte 3, übers. v. H. Köhler, Ch. Mäder-Viragh u. J. Schmidt-Radefeldt, Frankfurt/M. 1989. VARTANIAN, A.: Man-machine from the Greeks to the Computer. In: Wiener, P.P. (ed.): Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas, Bd. III, S. 131 ff. WALDENFELS, B.: Ein menschlicher Traum für Wachende. Zur Natürlichkeit und Künstlichkeit der Erfahrung. In: Lenk, H./Poser, H. (Hg.): Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie, Berlin 1995, S. 191 ff. WEIZENBAUM, J.: Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft, Frankfurt/M. 1978. ZEDLER, J. H.: Grosses vollständiges Universallexikon, Bd. 20, photomechanischer Nachdruck, Graz 1961.

Dietrich Harth

Gedächtnis und Erinnerung

Alle Lebewesen sind um des Überlebens willen auf eine biologische Merkfähigkeit angewiesen, die es ihnen ermöglicht, Wahrnehmungsreize zu „speichern", sie in irgendeiner Form zu verarbeiten und je nach Bedarf spontan zu wiederholen oder „abzurufen". Von dieser genetisch verankerten Merkfähigkeit unterscheidet sich das, was unsere Sprache mit den Worten „Erinnerung und Gedächtnis" und was andere europäische Sprachen mit Vokabeln benennen, die von dem lateinischen Wort *memoria* abgeleitet sind, das seinerseits von griechisch *mnéme* abstammt. In allen Fällen verweisen die Wörter auf innere, sei es spontane, sei es willentliche Denk- und Vorstellungstätigkeiten, die sich allerdings im Unterschied zu anderen kognitiven bzw. imaginativen Akten auf zeitlich frühere Wahrnehmungen oder Gedanken beziehen und das Moment der Wiederholbarkeit (*iteratio*) einschließen. „Schon unsere Sprache gibt dem Gedächtnis", notiert Hegel in der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", „die hohe Stellung der unmittelbaren Verwandtschaft mit dem Gedanken" (§ 464).

In der europäischen Ideengeschichte ist das Erinnerungsvermögen sehr früh als *anthropologisches Apriori*, nämlich als eine Bedingung der praktischen wie theoretischen Erfahrung verstanden worden und zählt insofern auf allen Stufen der Tradition zu den allgemein anerkannten Voraussetzungen des leiblich-geistigen Retentionsvermögens. Im Dialog „Menon" (80a-82a) läßt Platon durch *Sokrates* den Beweis führen, alles Erkennen sei Wiedererinnern (*anámnesis*). Der Platonschüler Aristoteles diskutiert in der kleinen Schrift „De memoria et reminiscentia" ausführlich Funktion und Leistung des Erinnerungsvermögens im Verhältnis zur Wahrnehmung und zum Denken. Seine vermögenspsychologisch grundierten Überlegungen geben für Jahrhunderte den Ton in der einschlägigen Theoriebildung an. Ihre Quintessenz gerinnt zu folgenden Aussagen:

- „Gedächtnis" (*memoria*) und „Erinnern" (*reminiscentia*) verhalten sich zueinander wie das langsamere (animalische) zum schnelleren (intelligenten) Behalten (449b), anders gesagt: wie das *passive* Affiziertwerden der Sinne zu den *aktiven* Bewegungen des Denkvermögens (453a).
- Wahrnehmung bezieht sich auf Gegenwärtiges, Voraussicht auf Zukünftiges, Gedächtnis auf das Vergangene; allein das Gedächtnis stimmt mit dem Zeitsinn überein (449b, 451a).
- Voraussetzung für das Erinnern ist der *Eindruck*, den eine frühere „Wahrnehmung" oder „Meinung" als „Affektion" oder „Habitus" im Subjekt hinterlassen hat; eine Spur, die sich in die Seele *einzeichnet* wie das Bild ins Wachs „beim Siegeln mit dem Ringe" (450a).
- Das früher Wahrgenommene sowohl wie das früher Gedachte werden *eidetisch* erinnert, will sagen: Objekt der Erinnerung sind Vorstellungsbilder (*phantásmata*), nicht der Reiz, die Sache oder das vorige Gedachte selbst (450a). „Hier-

aus sieht man, welchem Teil oder Vermögen der Seele das Gedächtnis angehört, demselben nämlich wie die Phantasie" (450a).

- Es gibt ein spontanes und ein suchendes Erinnern. Das letztere läßt sich durch technische Verfahren schulen, die in der Topik, d. h. in der rhetorisch-dialektischen Heuristik (inventio), entwickelt worden sind: z. B. die methodische Suche nach den „Orten/Plätzen" (tópoi/loci), deren sequentielle Folgen „feste (mnemotechnische) Ordnungen" bilden. Beispiele sind mathematische und alphabetische Reihen, aber auch Schlußfolgerungen im Sinne logisch strukturierter Satzreihen.

Das aristotelische Konzept warf Probleme auf, die in der Folgezeit immer wieder Gegenstand erinnerungsträchtiger Reflexionen geworden sind. Die in Punkt 5 angesprochene mögliche Disziplinierung des Erinnerungsvermögens hat zumindest zwei Seiten. Zum einen zeigt sie Verwandtschaft mit der Form rationaler Urteilsbildung, zum andern erinnert sie an die in der sophistischen Rhetorik ausführlicher behandelten technischen Grundlagen jener *ars memorativa* (=Mnemonik), die, vermittelt über römische, spätantike, mittelalterliche und humanistische Schriftkundige, in das neuzeitliche Wissenschafts- und Bildungssystem eingewandert sind (Yates 1990; Bolzoni 1991; Coleman 1992). Das Christentum verstand sich nach dem Abendmahlswort „Tut dies zu meinem Gedächtnis!" (Paulus, 1. Kor. 11, 24) als Erinnerungsgemeinschaft, und die alte Metaphorik des Einschreibens hat sich, gestärkt durch die normative Mnemonik der religiösen Buchkultur, als geschichtsmächtiges Interpretament durchgesetzt. Die maßgebenden technischen Regeln für das Training sowohl der *memoria* als auch der korrelativ mit ihr verbundenen *inventio*, die beide in den Dienst schriftbewahrender und -auslegender Tätigkeiten traten, stammten aus Ciceros „De inventione" und aus der Rhetorik des sogenannten Auctor ad Herenmium. „La memoria", schrieb 1613 der Spanier Juan de Aranda, „es un escribano que vive dentro del hombre" (Rossi 1991, S. 35). Dieses Sinnbild kennzeichnet eine für die Neuzeit charakteristische Verschiebung von der passiven zur aktiven Funktion des Gedächtnisses. Es löst den Topos vom Siegelringabdruck im Wachsblock ab, der seit Platon (Theaetet, 191c-d) und Aristoteles in Umlauf war, um eine angeblich unvermittelte Einwirkung der sinnlichen Perzeption auf den seelischen Rezeptor zu umschreiben.

Die starke Gewichtung des reproduktiven Gedächtnisses in der rhetorisch fundierten Mnemonik hat jenen Theoretikern keine Ruhe gelassen, die mit der Suche nach dem Schöpferischen dem nachspürten, was – im cartesianischen Sinne – dem Einschreiben bis dahin ungedachter, eben neuer Zeichen auf der absichtlich gelöschten Gedächtnistafel (*tabula rasa*) entsprach. Das Imitationsprinzip in der künstlerischen und literarischen Ausbildung hielt sich bekanntlich weitgehend an die mnemotechnischen Regeln der Iteration. Aristoteles hatte zwar zwischen dem niederen (langsamen) und dem höheren (schnelleren) Gedächtnis- bzw. Erinnerungsvermögen unterschieden und die Einbildungskraft an der Erzeugung reproduzierbarer Vorstellungsbilder beteiligt; die den normativen Anspruch des mimetischen Gedächtnisses um eines Neuen willen überwindende schöpferische Spontaneität lag aber außerhalb seines Gesichtskreises. Damit war ein christlicher, von der Schöpfungstheologie geprägter Aristoteliker wie der ehemalige Rhetoriklehrer Augustinus nicht zufrieden. Er stieß z. B. bei seiner Selbstbefragung im 10. Buch der „Confessiones" auf das irritierende Prinzip, daß selbst das Vergessen im Gedächtnis behalten werde (memoria retinetur oblivio). Dieses

Erinnern des Nicht-Erinnerns wird ihm zum Ausgangspunkt für eine Selbstvergewisserung, die mit Hilfe der reproduktiven Erinnerung Selbst-Vergessenheit ausschließt, aber zugleich an die Grenzen der Ichtransparenz und damit auf das stößt, woran jede endliche Wahrnehmung und Erkenntnis scheitert. Diese Grenze zu überschreiten, ist nach Augustinus gerade nicht mehr Sache der Erinnerung, sondern allein des Willens (voluntas), der die Seele davon abbringt, allein in sich selbst zu „lesen". Die Annäherung an das absolute Prinzip der Schöpfung, an Gott, folgt demnach einem Weg, der das Gedächtnis durchquert, um es hinter sich zu lassen (De Trinitate XI).

Die Neubewertung der schöpferischen Potenz in allen (mechanischen, sprachlichen, ästhetischen) Künsten nach dem Siegeszug der Neuen Wissenschaften – unter der Flagge Bacons, aber auch Vicos – schien nur im Zerschneiden des aristotelischen Organon möglich: Petrus Ramus trennte die Phantasie, Montaigne den Intellekt, Diderot die Vernunft vom Gedächtnisvermögen (Rossi 1991, S. 49 ff.; Diderot, Éléments de physiologie, Kap. XXXII). Was das Erinnerungsvermögen, der „innere Schreiber" Arandas, in „Zeichen", „Bildern", „Inschriften" festhält, das ist – in der sensualistischen Perspektive John Lockes – die notwendige Voraussetzung für alles Denken, Urteilen und Erkennen gerade auch im Sinne neuer Einsichten und Entdeckungen. Ohne Gedächtnis (*memory*) wäre das Bewußtsein leer, hätte die *Reflexion*, die Locke mit dem Erinnern (*remembrance*) gleichsetzt, keine Gegenstände. Auch wenn die Vorstellungsbilder (*ideas*) dem Gedächtnis in „verblassenden Farben" eingeschrieben sind, der Geist hat die Macht, sie aktiv erinnernd wieder ins Bewußtsein zu rufen. Genau auf dieser retentional-reproduktiven Fähigkeit beruht aber, was Locke an Beispielen aus der Mathematik und Newtons Physik belegt, die Möglichkeit, eine „vergangene Erkenntnis" wiederzubeleben, um sie zur Grundlage neuer Erkenntnisse werden zu lassen (An Essay Concerning Human Understanding II, 10.5; IV, 1.9).

Der Fortschritt positiven Wissens wird bald durch systematisches *Vergessen* erkauft, da jede wissenschaftliche Revolution mit der dogmatischen Setzung eines Neuanfangs das vorhergehende Wissen entwertet. In Literatur und Künsten, die mit dem Fortschritt nicht verrechenbar sind, äußerte sich die im Namen der Neuheit vollzogene Abwendung von der Autorität des traditionellen Gedächtnis- und Imitationsprinzips in der Figur des *Genies*, von dem Lessing, stellvertretend für viele Zeitgenossen, behauptete, es verdanke seinen Reichtum nicht dem „erworbenen Vorrat seines Gedächtnisses, sondern ... seinem eigenen Gefühl" (Hamburgische Dramaturgie, 34. Stück). Gedächtnis steht hier für die Autorität des Tradierten. Wie diesem die Macht zu nehmen sei, wurde in der „Psychologia empirica" Christian Wolffs mit Hinweis auf die produktive Freiheit der Erfindungskraft (*facultas fingendi*) beantwortet, die das Gegebene (die überkommenen Muster) dekomponiert, um durch spontanes Umschreiben bzw. kombinatorisches Umstrukturieren etwas Neues zu schaffen (§ 149).

Die durch die aufgeklärte Traditionskritik unterstützte Abkoppelung der (modernen) Gegenwart von der Vergangenheit hat die Frage nach der Emanzipation des Bewußtseins von der normativen Macht des Gedächtnisses verschärft. Wolffs „Psychologia empirica" (§§ 144, 204) hielt an der Macht der *Ars mnemonica* fest, während er gleichzeitig die *facultas legendi* als eine vom Gedächtnis relativ unabhängige Form kreativen Umgangs mit den von der Einbildungskraft erzeugten Bildern (*phantasmata*) beschrieb. Kant verwarf in der „Anthropologie" (1.Teil, § 34) die *ars mnemonica* unter Hinweis auf die bewußte Willkür des Gedächtnis-

vermögens bei der Reproduktion früherer Vorstellungsbilder. Hegel verspottete das „Gerede vom Aufbewahren der besonderen Vorstellungen in besonderen *Fibern* und *Plätzen*" (Enzyklopädie § 453). Er interpretierte die „Erinnerung" als ein In-Beziehung-Setzen zwischen den im „nächtlichen Schacht" der Innerlichkeit aufbewahrten Bildern und jener Anschauung, durch die das denkende Ich verallgemeinernd von dem Besitz ergreift, was ihm äußerlich ist. Er faßt das Gedächtnis, im Unterschied zur Erinnerung, als „Übergang in die Tätigkeit des Gedankens, der keine Bedeutung mehr hat", der bildlos und daher ohne Inhalt ist (§ 464). In der Bestimmung der Leitbegriffe „Erinnerung und Gedächtnis" als *formelle*, von jedem bestimmten Inhalt freie Bedingungen der Geschichts*reflexion* wehrt sich Hegels Philosophie gegen jeden von der Tradition ausgehenden inhaltlichen Autoritätsanspruch, ohne die zur Geschichte gewordene *Tradition* jenem Paradoxon *aktiven Vergessens* auszuliefern, das Nietzsches Angriff auf die historische Bildung in der „Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung", „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", propagiert hat.

Es ist bemerkenswert, daß Hegels Gedächtnistheorie durch die Befunde der wissenschaftlichen Neurophysiologie gestützt wird. Während die empirische Psychologie noch am Modell des Informationsspeichers festhält (Baddeley 1986), konzentriert sich die Hirnforschung auf die formellen Struktureigenschaften der Retention und Reproduktion. Da sich das Gedächtnis im menschlichen Gehirn nicht lokalisieren läßt, sucht sie die Erinnerungsleistung aus dem Zusammenspiel aller bekannten Hirnfunktionen zu erklären (Rosenfield 1988). Die Annahme eines solchen Zusammenspiels widerspricht der Isolierung eines einzigen, genau bestimmbaren Gedächtnisfeldes. Was wir „Gedächtnis" oder „Erinnerung" nennen, ist daher weder von der körperlich vermittelten Raum- noch von der sprachlich vermittelten Zeitwahrnehmung noch von der begrifflichen Kategorienbildung (Verallgemeinerung) zu trennen. Wie das Ich seine Identität im Fluß der Erfahrungen und in der Interaktion mit anderen ständig reorganisiert, ebenso verändert sich die „dynamische Struktur" des Gedächtnisses bei jedem *Wahrnehmungsreiz* stets aufs neue (Rosenfield 1992, S. 14 ff.). Bewußtsein und Erinnerung bilden in dieser Perspektive eine flexible Einheit. Der Akt des Erinnerns gilt ihr – worauf die Semantik von „Gedächtnis", „Gedenken" und „Innerlichmachen" hinweist – als Form einer zugleich rezeptiven und kreativen Retentions- und Kombinationsleistung kognitiver sowie imaginativer Operationen. Die entsprechenden Kombinationszüge beziehen sich zwar auf kontextualisierte Wahrnehmungen, doch „speichern" wir gerade nicht irgendwelche „*Wahrnehmungsbilder*", sondern erkennen, im Vollzug des in wechselnden Kontexten proteisch sich wandelnden Erinnerns, die Kategorien wieder, die während zeitlich früherer Erfahrungen ausgebildet worden sind: „Our recognition of paintings or of people is the recognition of a category, not of a specific item. People are never exactly what they were moments before, and objects are never seen in exactly the same way" (Rosenfield 1988, S. 159).

Bleibt die Frage, ob diese Beobachtungen, die der traditionellen, von der Beziehung zwischen Gefäß (Speicher) und Inhalt (Information) ausgehenden Theorie eine offene Schema-Struktur des *persönlichen* Gedächtnisses vorziehen, auch für das Geltung besitzen, was Begriffe wie „kollektives", „historisches" oder „kulturelles Gedächtnis" umschreiben. Zunächst ist festzuhalten, daß die Entstehung der Geschichte als Gedächtniswissenschaft im Sinne von methodisch kontrollierten Archivierungs-, Konservierungs- und Aneignungstechniken mit der

Evolution jener *modernen, komplexen Gesellschaften* zusammenfällt, die – anders als patrimonial strukturierte Gemeinschaften – ein reflektiertes Verhältnis zum Vergangenen besitzen. Es mag sein, daß sich das kulturelle, zunächst auf Mythogramme, Riten und orale Traditionen, in den *Hochkulturen* dann auf Schrift und schließlich auf andere technische bzw. elektronische Informationsspeicher gestützte Gedächtnis kollektiver Lebenswelten als eine stets komplexer werdende „Exteriorisierung" des Kortex interpretieren läßt (Leroi-Gourhan 1988, S. 321 f.). Mit dem Reflexivwerden der Erinnerung im Hegelschen Sinne ist diese in Analogie zur Werkzeugerfindung konstruierte Hypothese nicht zu vereinbaren. Indessen gibt die Philosophie – in der Vermittlung von Vernunft und Geschichte – zu verstehen, daß mit dem Gang der Geschichte auch das historische Gedächtnis in die Zuständigkeit aktiven Handelns, hier des wissenschaftlich konstruierenden Denkens, fällt.

Das vergangene Geschehen kann nur historische Erinnerung werden, schreibt Droysen Mitte des 19. Jahrhunderts, wenn es „aus seiner Äußerlichkeit in den wissenden Geist und in dessen Kombinationen verlegt ist" (Droysen 1977, S. 8). Die historische Erinnerung ist also nicht gegeben. Was vom Vergangenen da ist, bedarf, da es in Bruchstücken vor Augen liegt, des methodischen *Verstehens* (der Interpretation), um Erinnerung, nämlich sinnhafte „Totalität" zu werden. Wie Hegel geht es auch Droysen um die Freiheit vom Überkommenen, und ähnlich wie der Philosoph begreift er die historische Erinnerung als eine Gestalt der Reflexion: „Erst mit der Reflexion, in der wir es (das überkommene, unfreie Wissen) als vermitteltes erkennen, trennen wir es von uns selbst; die erkannte Tatsache der Vermittlung ist die Erinnerung; und diese Erinnerung trennen wir von uns selbst ... Erst damit beginnen wir, frei in uns selbst zu sein und mit dem, was unmittelbar unser Inhalt war, schalten zu können" (Droysen 1977, S. 107). Das *historische Gedächtnis* ist demnach kein naturwüchsiges Mnemotop, in dem alles sinnvoll geordnet und abrufbar beieinander liegt. Es entsteht erst dann als ein „Gedankenbild" und wird für die Gegenwart zur begriffenen, also geistig „lebendigen Erinnerung", wenn es jener methodischen Recherche unterworfen worden ist, deren wissenschaftliche Grundlagen Droysens „Historik" Schritt für Schritt entfaltet. Weder ist das historische „Faktum" noch ist die „Totalität" der Geschichte gegeben. Beides ist abhängig von einer konstruktiven Arbeit, die in zweifacher Bahn verläuft: in der Bahn der theoriegeleiteten Forschung und in der Niederschrift der historischen Darstellung.

Tradition erscheint unter den Bedingungen wissenschaftlicher Geschichtskonstruktion nicht mehr als Moment einer ungebrochenen, auf Dauer gestellten Kontinuität, sondern als eine Leitidee, unter deren Führung die Bruchstellen, über die hinweg Sinn „getragen" werden soll (*tradere* in der Ursprungsbedeutung von *trans-dare*), ins grelle Licht rücken. Denn die Bruchstellen sind, wie die inneren Widersprüche in einem Text, die Orte, an denen die Fragen aufgestellt sind, die der Interpret zu beantworten sucht. Droysens Begriff der „Totalität", der auf den Sinn *der* Geschichte zielt, ist daher so abzuwandeln, daß auch die verpaßten Gelegenheiten als erinnernswerte Möglichkeiten unter ihn fallen. Die fragmentarische Synthese des historischen Gedächtnisses entsteht, mit den Worten Paul Ricoeurs, aus der dialektischen Bewegung zwischen „Sedimentierung" (*continuité*) und „Innovation" (*discontinuité*) (Ricoeur 1985, S. 395 ff.). Die Erinnerung spielt in diesem Prozeß das Amt des Vermittlers. Tradition, so auf Abstand gebracht, steht dann vielleicht als ein neuartiges *theatrum memoriae*, nämlich als ein Reper-

toire von Geschichten zur Verfügung, über dessen Auswahl sich eine soziale Gruppe verständigen kann, um dem narrativen Kern ihrer politischen und kulturellen Identität das zuzurechnen, was sie für gut hält.

In *komplexen Gesellschaften* hat das historische Gedächtnis seine normative Geltung eingebüßt. Es deckt sich nicht mehr mit dem Gedächtnis des Kollektivs. Der Soziologe Maurice Halbwachs hat diesen Bruch in den 20er Jahren registriert und die identitätsbildende Kraft des kollektiven Gedächtnisses als „Tradition" von der Geschichte, die „an dem Punkt beginnt, an dem die Tradition aufhört", unterschieden (Halbwachs 1985, S. 66). Ihm war durchaus bewußt, daß die zunehmende soziale Differenzierung auf das kollektive Gedächtnis einen permanenten Anpassungsdruck ausübt, und er hat sich nicht gescheut, die vom Kollektiv diesem unterstellte Beständigkeit als Illusion zu bezeichnen (Halbwachs 1985, S. 76, S. 163). Wenn aber das kollektive Gedächtnis eine imaginäre Struktur besitzt, die sich, dem Druck beschleunigter gesellschaftlicher und kultureller Differenzierungen nicht Stand haltend, in immer kürzeren Abständen dekomponiert und unter anderen Vorzeichen wieder aufbaut, dann sind umso mehr die Wissenschaften der historischen Gedächtniskonstruktion (unter Einschluß der Allgemein-, der Kultur- und Alltagsgeschichte) gefordert, das rettend zu bewahren, was im Rausch des Wandels verloren zu gehen droht.

Literatur

ARISTOTELES: Kleine naturwissenschaftliche Schriften (Parva naturalia), übers. v. E. Rolfes, Leipzig 1926. ASSMANN, A./HARTH, D. (Hg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, Frankfurt/M. 1991. ASSMANN, J.: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992. ASSMANN, J./HÖLSCHER, T. (Hg.): Kultur und Gedächtnis, Frankfurt/M. 1988. BADDELEY, A.: So denkt der Mensch. Unser Gedächtnis und wie es funktioniert, München 1986. BERNS, J. J./NEUBER, W. (Hg.): Ars memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400-1750, Tübingen 1993 (Frühe Neuzeit 15). BOLZONI, L.: The Play of Images. The Art of Memory from its Origins to the Seventeenth Century. In: Corti, P. (Hg.): The Enchanted Loom: Chapters in the History of Neuroscience, New York 1991, S. 16-26. BUTLER, T. (Hg.): Memory. History, Culture and the Mind, Oxford 1989. CANCIK, H./MOHR, H.: Erinnerung/Gedächtnis. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II, Stuttgart 1990, S. 299-323. CARRUTHERS, M. J.: The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture, Cambridge 1990. CAVALLI, A.: Die Rolle des Gedächtnisses in der Moderne. In: Assmann, A./Harth, D. (Hg.): Kultur als Lebenswelt und Monument, Frankfurt/M. 1991, S. 200-210. COLEMAN, J.: Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past, Cambridge 1992. COOK, P. (Hg.): Philosophical Imagination and Cultural Memory. Appropriating Historical Traditions, Durham/London 1993. DROYSEN, J. G.: Historik. Textausgabe v. P. Leyh, Stuttgart/Bad Cannstatt 1977. FERRARIS, M.: Il fantasma della libertà. In: Iride VII, 11 (1994), S. 204-220. GAECHTER, P.: Die Gedächtniskultur in Irland, Innsbruck 1970. HABERMAS, J.: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: Habermas, J.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M. 1976, S. 92-126. HALBWACHS, M.: Les cadres sociaux de la mémoire, Paris 1925. HALBWACHS, M.: Das kollektive Gedächtnis,

Frankfurt/M. 1985. HARTH, D. (Hg.): Die Erfindung des Gedächtnisses, Frankfurt/M. 1991. HAVERKAMP, A./LACHMANN, R. (Hg.): Memoria. Vergessen und Erinnern (Poetik und Hermeneutik 15), München 1993. HUTTON, P. H.: History as an Art of Memory, Hannover/London 1993. LE GOFF, J.: Histoire et mémoire, Paris 1988. LEROI-GOURHAN, A.: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt/M. 1988. METZ, J. B.: Erinnerung. In: Krings, H/Baumgartner, H. M./Wild, C. (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd.2, München 1973, S.386-396. NAMER, G.: Mémoire et société, Paris 1987. RICOEUR, P.: Temps et récit III: Le temps raconté, Paris 1985. ROSENFIELD, I.: The Invention of Memory. A New View of the Brain, New York 1988. ROSENFIELD, I.: Das Fremde, das Vertraute und das Vergessene. Anatomie des Bewußtseins, Frankfurt/M. 1992. ROSSI, P.: Il passato, la memoria, l'oblio, Bologna 1991. SCHUSTER, M.: Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift. In: Ungern-Sternberg, J. v./Reinau, H. (Hg.): Vergangenheit in mündlicher Überlieferung, Stuttgart 1988 (Colloquium Rauricum 1), S. 57-71. YATES, F. A.: Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare, Weinheim 1990.

Bernhard Dieckmann

Erfahrung

Es dürfte ein vergebliches Unternehmen sein, die mannigfaltigen und komplexen Bedeutungen, die mit dem Erfahrungsbegriff historisch und gegenwärtig assoziiert sind, erfolgreich auf einen Generalnenner, auf ein durchgängiges Konzept der Erfahrung zu beziehen. Nicht nur in ihrem umgangssprachlich geleisteten oder alltäglichen Verständnis, sondern durchaus auch in der Philosophie war trotz der geschichtlichen und systematischen Diversität ihrer Begriffe „Erfahrung" stets eine Art „Grundwort", mit dem die Komplexität der Entstehung menschlichen Begreifens und Verstehens und der „Geschehensstruktur der Erfahrung" (Buck 1969, S. 8) erfaßt werden sollte. Die Vielgestaltigkeit des Begriffs menschlichen Erfahrens konnte aber schon allein deshalb nicht in einem einzigen Konzept aufgelöst werden, weil in diesem Begriff seit Anbeginn menschlichen Reflektierens die diversesten Dimensionen unseres Erkennens auf je unterschiedliche Weise zusammenflossen: wahrnehmen, verstehen, erleben, einsehen, beobachten usw, so daß sogar vermutet werden darf, daß Erfahrung deshalb theoretisch interessant wurde, weil sie sich im Unterschied zu zahlreichen anderen Objekten anthropolo-

gischen Denkens gegen den Versuch der Theoretisierung im Sinne erschöpfender Systematik zu sträuben scheint.

Die theoretische Gewichtung der einzelnen Elemente dieser Komplexität des Erfahrungsbegriffs ändert sich also geschichtlich. Was die Menschen jeweils unter Erfahrung verstanden haben und verstehen, wandelt sich mit den erworbenen Formen ihres Wissens und den damit einhergehenden Formen menschlicher Subjektivierung. Das Variable im Verständnis der Erfahrung wird deutlich, wenn man Erfahrung einmal nicht im Vergleich der Epochen des Denkens, sondern beispielsweise in der Perspektive des Generationenverhältnisses betrachtet: Die ältere reklamiert im Erfahrungsbegriff Wirkungsgeschichte, Tradition und Überlieferung, um so der jüngeren Generation Erfahrungen zu ersparen, die die Altvorderen schon machten. Die nachfolgende Generation erhebt hingegen Anspruch auf ihre eigene Erfahrung im Sinne von Spontaneität und grundsätzlicher Neuheit. Die einen setzen unter dem Motto erworbener Lebenserfahrung auf Bestand, die anderen bedienen sich ihrer als Legitimation für die Notwendigkeit von Erneuerungen.

Die Erfahrung, verstehe man unter ihr nun Überlieferung oder etwas, was jedes Individuum unvertretbar selbst zu machen habe (Bollnow 1968), ändert sich geschichtlich; und damit auch ihr Begriff. Um einem bloßen Nominalimus philosophischer Anthropologie genauso zu entgehen wie bloßer Methodik der Sozialgeschichte; um sowohl die *Historizität* des Diskurses über Erfahrung wie auch die der *Praxisformen* des Erfahrens selbst zu verstehen, müssen die Bedeutungen oder Elemente des Erfahrungsbegriffs unterschieden werden. Wobei auch ein solches Unternehmen unter der Einschränkung steht, daß eine Auseinandersetzung mit der Erfahrung und ihrem Begriff weniger in definitorischer als eher problemindikatorischer Absicht erfolgt.

„Erfahrung ist die Erkenntnisart, die sich auf vorgegebene Tatsachen und Sachverhalte bezieht und diese als in einen Zusammenhang gehörig von diesem her (objektiv) erscheinend zur Vorstellung bringt ... (Erfahrung) gründet in sinnlicher Wahrnehmung (unmittelbare Erkenntnis), beschränkt sich aber nie darauf, sondern zieht ‚Folgerungen', ‚schließt auf' Gesetze, ‚führt zurück' auf Ursachen oder legt sonstwie Interpretationen in ein Datenmaterial ein, das im vorhinein unter der Herrschaft bestimmter Interpretationen gewonnen wurde" (Rombach 1970, S. 375 f.). Woraus sich eine weitere Komplexierung ergibt: daß Erfahrungen geschichtlich nicht allein je nach der Art der Zusammensetzung ihrer Elemente variieren, sondern auch je nach dem Gebiet der Erfahrungen strukturell verschieden sind. So können etwa im Alltagsleben mit dem Begriff der Erfahrung eher das vitale Erlebnis und seine unbefragte Evidenz assoziiert sein, so daß die alltägliche Erfahrung etwaige Zweifel außer Kraft setzt und insofern im Sinne eines selbstverständlichen Engagements handlungsrelevant wird, das ja gerade zeitgenössisch in Auseinandersetzung mit der gesteigerten Komplexität des Alltagslebens oftmals in Schwierigkeiten gerät. Denn es wird immer deutlicher, daß die subjektive Pragmatik des Erfahrens keineswegs hinreicht, um komplexe Probleme ausschließlich unter Bezug auf die eigene lebensgeschichtliche Erfahrung kompetent zu lösen.

Während also das Verständnis der Erfahrung beispielsweise auf dem Gebiet des Alltagslebens auf Subjektivität und Pragmatismus setzt und für die Weitergabe oder Traditionalisierung eigener erlebter Erfahrungen eine gemeinsame Lebenswelt und deren Symbolik voraussetzt, damit es überhaupt zum Verständnis

meiner Erfahrungen durch andere kommen kann, werden auf anderen Gebieten, z. B. der empirischen Wissenschaften, Subjektivität und Pragmatismus als Erkenntnis verstellend ausgeschlossen – oder hier gerade subjektive Erfahrungen mittels instrumentaler Erfahrungen auf ihren Wahrheitsgehalt hin geprüft und insofern nur zu ihrem Gegenstand. In der Empirie zählt nur die „objektive" Perzeption, die genaue Wahrnehmung, das Messen. So daß auf diesem Feld schlußendlich der Mensch sogar durch eine Vielzahl artifizieller Sensoren, vom Mikroskop bis zum Satelliten, nicht bloß die Reichweiten seiner Beobachtung erweitert hat, sondern seinerseits in der vorsätzlichen Herstellung von Erfahrung infolge der anthropologischen „Beschränktheit" seiner physiologischen Ausstattung gänzlich ersetzt wurde.

Die einfachste und wohl auch unstrittigste Bedeutung von „Erfahrung" scheint zu sein, daß Menschen Eindrücke empfangen, die in ihnen bestimmte Empfindungen hervorrufen. Wenngleich damit auch „nur" eine vorrationale Erfahrungswelt angesprochen ist, so deutet diese einfachste Bestimmung doch schon an, daß die bloße Wahrnehmung eines Objektes oder Sachverhaltes ihre Unterscheidung von anderen verlangt und damit in Beziehung zu weiteren und anderen Wahrnehmungen steht. Seit Aristoteles ist darum der Erfahrungsbegriff in der Philosophie stets an die Unterscheidung von Wahrnehmung und Erinnerung gebunden und damit letztlich immer auch in seinem Zusammenhang mit Verstand und Vernunft gedacht worden. Auch wo, wie weitgehend in der Moderne und unter der Herrschaft der instrumentellen Vernunft, Erfahrungen Welten oder Einzelwelten nicht mehr manifestieren, Erfahrungen also keine Widerfahrnisse mehr sein sollen, sondern herbeigeführt, Gegenstand von Konstruktionen werden, bleibt Erfahrung in dieser einfachsten Bedeutung des Wortes: „sinnliche Wahrnehmung" noch an die kategoriale Leistung unseres Verstandes, das heißt an unser Denken gebunden. Philosophiegeschichtlich sind Verstand und Vernunft nicht vom Erfahren zu trennen, wenngleich dadurch unsere fünf Sinne noch nicht zu gehorsamen Dienern des Logos werden müssen.

Es gibt nicht nur eine Erfahrung des *Denkens*; sondern alle Erfahrung ist immer auch gedachte, insofern Erfahrung Leben ist (Egenter 1974). Es gibt kein Erfahren, das nicht auch eine Art und Weise des Denkens wäre und sich in der Perspektive einer Geschichte dieses Denkens untersuchen ließe, das wiederum seine eigene Geschichtlichkeit hat. So wenig es reines Denken gibt, so wenig gibt es eine Praxis gedankenloser Erfahrung, keine sinnliche Passivität ohne aktive Intellektion.

Die Frage nach dem Begriff der Erfahrung spricht also nicht nur ein „philosophisches Grundproblem" an (Blankenburg 1975, S. 9); auch umgekehrt ist die Frage nach der Begründung der Vernunft nicht mehr von der Frage nach den aktuellen Formen des Erfahrens als den Bedingungen der Existenz unserer Vernunft zu trennen.

Eine Untersuchung und Darstellung der Theorien der Wechselwirkungen zwischen Erfahren und Denken, zwischen Erfahrung und Vernunft stößt auf einige markante ideengeschichtliche Stationen (Mittelstrass 1974), die zu durchdenken sind, damit nicht zur *Doxa* einer Disziplin gerät, was oftmals lediglich eine theoretische Parteinahme für unreflektierte anthropologische Thesen war.

Bis ins 18. Jahrhundert hinein waren Auffassungen der Erfahrung beherrschend, die bis auf die Schriften des Aristoteles zurückgehen und von den Scholastikern überliefert wurden. Erfahrung war für Aristoteles nicht „das Andere der

Vernunft"; vielmehr war für ihn das Faktische der Erfahrung von seiner Geltung nicht zu trennen, wenn das Ausgehen unseres Erkennens von einer besonderen Erfahrung immer auch Ausgehen von einem, wenn auch unthematisch schon implizierten Wissen des Allgemeinen ist. Kein Lernen fängt jemals ganz von vorne an. Erfahrung bildete für Aristoteles insofern eine Art praktisches Wissen im Bereich der Einzeltatsachen, also als phänomenale eine Vorstufe zur rationalen Erkenntnis aus allgemeinen Prinzipien. In der Erfahrung als der Vergegenwärtigung des vielen Einzelnen bleibt das Allgemeine enthalten, ohne daß es zu seiner Entdeckung einer übersinnlichen Ideen- oder Wesensschau bedürfte, wie Platon sie gefordert hatte (Prange 1973).

Dieser aristotelische Empirismus ist in der Theorie der Erkenntnis lange nahezu selbstverständlich geblieben, auch wenn sich die Praxis des Erkennens auf den Gebieten der Physik und auch der Metaphysik weit von diesem Empirismus entfernte. Insofern war Erfahrung eine erworbene oder erlernte Möglichkeit, im Besonderen Allgemeines zu ermitteln, das heißt gegenwärtig zu haben; und sie war die Gewinnung *eines* Allgemeinen aus dem mannigfaltig Besonderen. So läßt sich nach Aristoteles aus Erfahrung vielleicht lernen – aber wiederum Erfahrungen zu machen und aus diesen dazuzulernen, setzt eine *Facultas intellectus* voraus (Dieckmann 1994, S. 144 f.). Allein aus Erfahrung werden wir nicht klug, doch *Klugheit* kommt ohne Erfahrung nicht aus. Daher gibt es Gründe, der Meinung zu widersprechen, daß „alles Lernen mit der Erfahrung beginnt und zum wissenschaftlichen Wissen aufsteigt" (Benner 1983, S. 454); denn die aristotelische Form des Lernens kannte die moderne Erfahrung nicht, daß Erfahrung als Selbstverhältnis eine Selbsterfahrung des Subjekts werden soll. Dieses Postulat aber setzt die grundsätzliche Weiterentwicklung des Erfahrungsbegriffs voraus, die zunächst zu Beginn der Neuzeit als moderner Empirismus mit der allgemeinen Anerkennung der Unverzichtbarkeit der methodisch angeleiteten Erfahrung, also einer instrumentalen Erfahrung im Experiment einsetzt.

Diese Weiterentwicklung, wie sie z. B. Galilei versuchte, der die vom Experiment gestaltete Einzelerfahrung auf ihre Funktion einer Verifikation respektive Falsifikation einer mathematischen Theorie engführte, konnte sich in der Philosophiegeschichte zunächst nur wenig durchsetzen und wurde beispielsweise von Descartes gänzlich ignoriert. Dieser nämlich glaubte, Erkenntnis sei im wesentlichen infolge bestimmter eingeborener Ideen, insbesondere natürlich der Idee Gottes, und durch rationale Überprüfung der Bewußtseinsinhalte zu gewinnen; und zwar auf der Grundlage einer nicht als Erfahrung verstandenen Intuition der unbezweifelbaren Existenz des Ich oder des Selbstbewußtseins. Erst in der Kritik an dieser zugespitzten rationalistischen Position Descartes konnte der uns vertrautere Begriff der Erfahrung seinen *Cursus honorum* beginnen.

Mitte bis Ende des 17. Jahrhunderts hatte John Locke diese Kritik zum Empirismus ausformuliert. Seine vor allem erkenntnispsychologische Argumentation ließ ihn behaupten, daß alles vom Menschen erreichbare Wissen auf voraussetzungsloser Erfahrung als bloßer begriffsfreier Sinneswahrnehmung beruhe. Erfahrungen galten ihm zum einen als Material der Erkenntnis, zum anderen unter Leugnung der Selbständigkeit des Geistes als letztes Kriterium jeden Entscheids über Wahrheit. Für John Locke bestanden Erfahrungen aus reinen und durch keinerlei begriffliche Unterscheidungen getrübten Wahrnehmungsdaten, die eindeutig und deren Zusammenhänge einfache seien.

Diese Konzeption des Lockeschen Erfahrungsbegriffs mit ihrer Doppeltheit hinsichtlich der Faktizität und der Geltung des Erkannten wurde Mitte des 18. Jahrhunderts aufgelöst – und zwar zum einen in einen subjektiven Idealismus, der sich nur noch an die Phänomene des Bewußtseins halten wollte, und in einen skeptischen Positivismus andererseits, der nur noch die nackten Tatsachen gelten ließ.

Kant war ideengeschichtlich der erste, der die Unterscheidung zwischen dem von ihm so genannten dogmatischem Rationalismus und dem skeptischen Empirismus durch einen Kritizismus zu überwinden suchte, der sowohl die Erfahrungserkenntnis wie auch die Vernunfterkenntnis begrenzen wollte. Kant gibt den Glauben an die kontemplative Verfügbarkeit der Welt auf und formuliert die Abhängigkeit der an die Stelle des Glaubens getretenen Erfahrung von den Bedingungen eines konstruktiven Zusammenhangs her. Zum einen bindet er die wissenschaftliche Erkenntnis an die Erfahrung zurück, die er ganz einfach als Sinneswahrnehmung versteht, wenn er das Ding an sich und die bloße Erscheinung für uns unterscheidet. Andererseits aber tritt diese Sinneswahrnehmung immer schon als durch die Anwendung unserer Verstandesfunktionen gesetzmäßig geordnete auf. Neben diesem erkenntnistheoretischen Begriff der Erfahrung (der Erfahrungserkenntnis), mit dem Kant allem Empfinden und Erfahren seine vermeintliche Unmittelbarkeit nimmt, ohne sie deshalb für reibungslose Reaktionen auf bereits vorliegende Bedingungen zu halten, kannte er durchaus noch andere Ideen der Erfahrung, etwa – wie in seinen anthropologischen Schriften mit ihrem gesteigerten Interesse an der Frage „Was ist der Mensch?" – eine pragmatische Welterfahrenheit.

Die von der Kantischen Erkenntnistheorie eingeführten Restriktionen mitsamt der von ihr vorgenommenen Begrenzung der Reichweiten der *Vernunft* und der Aufwertung der Sinneserfahrung wurden im Ausgang der Aufklärung Ende des 18. Jahrhunderts zugunsten einer Spekulation wieder fallengelassen, die nicht nur mit einem im Vergleich zur Aufklärung erweiterten Vernunftbegriff, sondern nun auch mit einem erweiterten Erfahrungsbegriff arbeitete. Darin drückt sich aus, daß die Bemühungen, die Erfahrung und die Vernunft in einer vernünftigen Geschichte der Vernunft zusammenzuführen, gescheitert waren, weil sie die gleichzeitig neu aufkommenden Erfahrungswissenschaften weitgehend ignorierten.

Es kam Ende des 19. Jahrhunderts in erneuter Anknüpfung an Kant zum einen zur Ausbildung einer neuen Wissenschaftstheorie, die auf Erfahrung als Experiment, als identisch wiederholbare methodische Erfahrung jenseits aller subjektiven Erlebnisqualität setzte und im Rahmen dieser Engführung des Erfahrungsbegriffs scharfsinnig eine *reine* Erfahrung als Basis des Erkennens wiederherzustellen und auch zu präzisieren versuchte. Andererseits erfolgte – nicht zuletzt unter Bezug auf die Hermeneutik der Geschichte – eine alte Grenzen überschreitende Erweiterung des Erfahrungsbegriffs in Richtung auf eine Seinserfahrung im Sinne allgemeinster metaphysischer Grunderfahrungen. Beide Positionen aber werteten jeweils auf ihre Weise die Rolle der Vernunft gegenüber der Erfahrung ab.

Die historische Ausgestaltung des Verhältnisses von Erfahrung und Erkenntnis und vor allem die Aufwertung dieses Verhältnisses, die die Aufklärung erstmalig vorgenommen hatte, umfaßt ein Problem. Kann die Vernunft durch unsere Erfahrung und auch im Hinblick auf unsere Erfahrung zu einer kritischen Vernunft werden – und vor allem wie? Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es keiner

Diskussion des Verhältnisses von Vernunft und Erfahrung und der Bindung der Erfahrung an die kategoriale Leistung des Verstandes mehr – wie sie die Aufklärung noch führte. Es muß vielmehr von der Aufklärung selbst als historisch besonderer Erfahrung von Vernunft zum einen und als spezifischer Aktualisierung von Erfahrung durch Vernunft zum anderen ausgegangen werden; Michel Foucault hat diese Aktualisierung von Erfahrung durch Vernunft als „Korrelation zwischen einem Wissensgebiet, einem Typus von Normativität und der Art und Weise unseres Selbstbezuges" (Foucault 1994, S. 579), als das geschichtlich je besondere Verhältnis zwischen dem Wahren, der Regel und dem eigenen Selbst beschrieben.

Ist unsere Vernunft etwa nur eine Fortsetzung unserer vermeintlich spontan gemachten Erfahrungen, gleichsam nur Reproduktion unserer vitalen Begegnungen mit der Wirklichkeit auf höherer Ebene und damit vielleicht am Ende pragmatische Welterfahrenheit im anthropologischen Verständnis Kants? Und gewinnt nicht die Erfahrung selbst erst durch ein Engagement der Vernunft als Kritik des *Erfahrenen* ihre umfassende Relevanz, bis daß Erfahrung zu etwas werden kann, aus dem wir als *Erfahrende* verändert hervorgehen?

Zur Aufklärung war es gekommen, nachdem im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit die gegen alle Erfahrung resistenten Glaubenssätze fragwürdig geworden waren. Es kam nicht allein zu einer Aufwertung der Vernunft und zu einer Neubestimmung des Stellenwerts der Erfahrung, sondern zu einer Kritik der Unvernunft durch die Vernunft, die sich als kritische versteht. Die Vernunft wird sich dessen, was in der Geschichte der Menschheit je vernünftig gewesen sein mag oder hätte sein können, nur in einem historischen Prozeß durch eine in ihrem Verlauf unabsehbare Erfahrung bewußt. Anders gesagt: Die Vernunft als kritische beruht auf geschichtlicher Erfahrung und auf der Selbsterfahrung der Vernunft. Sie erfährt sich als wandelbare, als überholbare, weil es Erfahrungen gibt. Um wiederum zu verstehen, was auf je unterschiedliche Weise und als unterschiedlich erfahren wird, bedarf es der Vernunft, die aber nicht einfach nur eine Fortsetzung der menschlichen Erfahrung ist. Sie übersteigt menschliches Erfahren, das Angeschaute, das sie in sich reflektiert, weshalb wir ja grundsätzlich mehr wissen können als wir erfahren. Und sie übersteigt unsere Erfahrung durch ein kritisches Vergleichen des Erfahrenen, was ihr nur durch weitere geschichtliche Erfahrungen möglich wird. Was die Erfahrung nicht vermag, vermag vielleicht die Vernunft: Sie kann differenzieren und verneinen.

Vernunft ist seit der Aufklärung eine kritische und kommt durch ihre eigene Kritik zu sich selbst. Damit aber diese Vernunft nicht in Zweckrationalität verendet, die das Schwinden aller Erfahrungen und der Erfahrungsfähigkeit besiegelt; damit das konstruktive Vermögen der Vernunft sich nicht zu obsessivem Willen steigert; damit also die Vernunft kritisch wird, braucht sie die Erfahrung. Und nicht nur schlicht Erfahrung, sondern kritische Erfahrung, das heißt sie bedarf der die Konventionen und Gewohnheiten aufbrechenden geschichtlichen Krisen in der Erfahrung der Wirklichkeit, die die Menschen zur Erfahrung der Möglichkeit von Kritik und Veränderung führen. Diese unerwarteten oder neuen Anlässe des Aufbruchs zur Erfahrung der Kritik werden als eröffnende Möglichkeiten der Vernunft von der Vernunft selbst realisiert, was nur in der Vernunft selber, im Willen der Vernunft zu sich selbst begründet sein kann. Wie sich indes dieser Wille zur Vernunft geschichtlich aktualisiert: Genau das macht die *Freiheit* des Menschen aus.

Literatur

BENNER, D.: Pädagogische Erfahrung: Etwas spezifisch Pädagogisches? In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 59, H. 4 (1983). BLANKENBURG, W.: Was heißt Erfahren? In: Métraux, A./Graumann, C. F. (Hg.): Versuche über Erfahrung, Bern/Stuttgart/Wien 1975. BOLLNOW, O. F.: Der Erfahrungsbegriff in der Pädagogik. In: Zeitschrift für Pädagogik 14, H. 3 (1968), S. 221-252. DIECKMANN, B.: Der Erfahrungsbegriff in der Pädagogik, Weinheim 1994. EGENTER, R.: Erfahrung ist Leben, München 1974. FOUCAULT, M.: Dits et écrits, Paris 1994. MITTELSTRASS, J.: Konvergente Bedingungen neuzeitlicher Erfahrungsbegriffe. In: Vente, R. E. (Hg.): Erfahrung und Erfahrungswissenschaft, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1974. PRANGE, K.: Platons Lehre vom Lernen im Menon und das Problem des Allgemeinen. In: Pädagogische Rundschau 27 (1973), S. 685-700. ROMBACH, H.: Erfahrung, Erfahrungswissenschaft. In: Lexikon der Pädagogik, Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 375 f.

Jürgen Oelkers

Lernen

Die psychologische Besetzung des Ausdrucks „Lernen" geht auf den Sensualismus zurück. John Locke unterschied „learnded Ignorance" von „true Knowledge" (Locke 1975, S. 495), um in beiden Fällen den Vorrang des Lernens zu begründen: Vernunft wie Ignoranz entstehen gleichermaßen aus der Erfahrung, also in Abhängigkeit von „Learning and Education" (Locke 1975, S. 104, S. 63). Dafür sind anthropologisch nur zwei Voraussetzungen notwendig, Sinnlichkeit (sensation) und Reflexion (reflection) (Locke 1975, S. 105). Beide Instanzen verändern sich mit der Erfahrung, sind also abhängig von Lernen. Was sie übermitteln, elementare und komplexe Ideen, konstruiert die innere Welt, und zwar unabhängig davon, ob *ignorance* oder *true knowledge* entsteht. Der Vorrang des Lernens ist unvermeidlich, alles was innen ist, kommt von außen; die Sätze der Erfahrung „are imprinted on the Minds of Children" (Locke 1975, S. 106).

Verstehen wird von Locke auf Lernen zurückgeführt, genauer aber noch auf das Lernen von Kindern. Der „Essay Concerning Human Understanding" (1689) ist eine der wenigen philosophischen Theorien, die genetisch angesetzt sind, also die Entwicklung des Menschen mit den Erfahrungen von Kindern begründen. „Children, when they come first into it, are surrounded with a world of new

things, which, by a constant solicitation of their senses, draw the mind constantly by them, forward to take notice of new, and apt to be delighted with the variety of changing objects" (Locke 1975, S. 107 f.). Locke versteht auch, daß die Erfahrung des Neuen mit Strukturbildung verknüpft sein muß, wenn nicht lediglich flüchtige Sensationen erzeugt werden sollen. Stabilität wird erreicht durch Gewohnheiten, wobei Denken und Verhalten gleichermaßen habituell definiert werden. Dauer entsteht durch Wiederholung, ohne die das Lernen keinen Adressaten hätte, weil Denken und Verhalten nicht strukturiert wären (Locke 1975, S. 293).

Handlungen aber und sie begleitende Intentionen (einschließlich der dabei aufkommenden Gefühle) verändern die Erfahrungen mindestens ebenso wie sie auf die Bestätigung durch Erfahrung angewiesen sind (Locke 1975, S. 294). Der Prozeß des Lernens ist daher geschlossen und offen zugleich, ohne daß Ideen außerhalb der Erfahrung ihn leiten würden. Das unterscheidet Locke von den sensualistischen Vorläufern, etwa von Comenius, der in der Vorrede zum „Orbis Pictus" von 1658 die gleiche Grundformel verwendet, aber die Lernmethode auf die barocke Unterscheidung von Mikro- und Makrokosmos zurückbezieht. „Nec Agere nec Loqui sapienter possumus, nisi prius omnia, quae agenda sunt & de quibus loquendum est, recte intelligamus. In Intellectu autem nihil est, nisi prius fuerit in Sensu. Sensus ergò circa Rerum differentias rectè percipiendas gnaviter exercere, erit toti Sapientiae, totiq sapienti Eloquentiae, omnibusq prudentibus Vitae actionibus fundamenta ponere" (Comenius 1978, S. 1). Gegenüber Mensch und Welt, dem kleinen wie dem großen Kosmos und vor allem ihrer esoterischen Interaktion, ist die Erfahrung nicht frei, weil Sinnlichkeit und Reflexion an eine symbolische Repräsentation gebunden sind. Erst Locke bricht mit dem platonischen Lernschema und definiert den Geist (mind) als *tabula rasa*, die sich selbst, durch Lernen strukturieren muß. Der kyrenäische und epikureische Sensualismus der Antike wird von Locke mit seinem Topos (*tabula rasa*) verknüpft, der sich schon in der aristotelischen Psychologie findet und der in der Scholastik durch Albertus Magnus, also wiederum aristotelisch, geprägt wurde. Locke versteht diese Tradition empirisch, nämlich frei von religiösen Repräsentationen. Nur so kann Lernen zur grundlegenden Größe der Anthropologie werden.

Der Übergang ist dramatisch, wie sich an Vergleichen mit der christlichen Instruktionslehre zeigen läßt. Calvins *Institutio* etwa, die maßgebliche Unterrichtstheorie der Reformation, führt die Offenbarung verläßlicher Zeichen letztlich auf die Schrift zurück, die jede Autonomie der Erfahrung unterbindet. Die erste Ausgabe der „*Institutio Religionis christianae*" erschien im März 1536 bei Thomas Platter und Balthazar Lasius in Basel, die siebte (und letzte) lateinische Ausgabe 1559 bei Robert Etienne in Genf. 1541 erschien die erste französische Übersetzung, die erste nicht-lateinische theologische Schrift im romanischen Sprachraum. Die *Zeichen* Gottes sind verläßliche Garanten seiner Existenz und, mehr noch, seiner Identität (Calvin 1955, S. 63). Gott trennt sich daher von allen *Idolen* (idoles), weil die wahren Ideen in *ihm* vereint sind. Es gibt außerhalb seines Gesetzes keinen Spielraum für Dritte und so auch nicht für eine unabhängige, in diesem Sinne individuelle Erfahrung (Calvin 1955, S. 75 ff.). Lernen ist an Lehre und so an Wahrheit gebunden, an das, was die Schrift (l'Ecriture) von der Schöpfung der Welt, dem Wesen Gottes und der Struktur der Erfahrung (die *Sainte Trinité*) mitteilt (Calvin 1955, S. 79 ff.). Abweichungen werden ausgeschlossen, so daß nichts anderes das Lernen bestimmen darf. „Ce qui nous est montré en l'Ecriture, de l'essence de Dieu infinie et spirituelle, est dit non seulement

pour renverser les folles rêveries du populaire, mais doit aussi valoir à mettre sous le pied toutes subtilités des philosophes profanes" (Calvin 1955, S. 79).

Nach Locke wird Lernen unabhängig von Wahrheit und Offenbarung. „True knowledge" ist geprüftes Erfahrungswissen, in diesem Sinne abhängig von sinnlicher Wahrnehmung und nicht gleichbedeutend mit einem Korpus überlieferter Ideen, die aus sich selbst heraus beweisfähig wären (Locke 1975, S. 520 ff.). Locke zieht damit eine Konsequenz aus der Revolution des Wissens im 17. Jahrhundert, also den empirischen Verfahren in der Physik und daran anschließend der Biologie (Roger 1970). „All things, that exist, besides their Authors, are all liable to Change" (Locke 1975, S. 419), einfach weil Erfahrung und so Lernen tiefer liegen und grundlegender anzunehmen sind als jede Metaphysik des Seins.

Lockes literarische Zeitgenossen diskutierten dieses Problem in der *Querelle des anciens et des modernes*, und der Streit bestätigt im wesentlichen die Lerntheorie Lockes. Der Streit der Literaturkritik um die Priorität der Antike oder der Moderne ist zugleich ein Streit um die Richtung des *Lernens*. Wenn, wie Fontenelle 1688 darlegte, nur die Moderne überlegenes Wissen hervorbringe, dann kann auch nur sie das Lernen bestimmen. Der Fortschritt liegt „avant nous" (Fontenelle 1688, S. 236). Sie hat weitreichende Konsequenzen, insbesondere weil Locke komplexe Ideen auf einfache zurückführte und auf diese Weise der platonischen Theodizee widersprach. Das schließt religiöse Optionen nicht aus; die Idee Gottes kann nicht empirisch verstanden werden; nur wird eine Trennung zwischen Erfahrung und Glauben möglich, die Lernen deutlich an die Seite der Erfahrung bindet. Auch der Glaube muß gelernt werden, selbst wenn oder weil er jede denkbare Erfahrung übersteigt. Lernen wird, anders gesagt, *experimentell* (Oelkers 1993, Einleitung).

Leibniz ist diese Provokation eine Streitschrift, die „Nouveaux essais sur l'entendement humain" (abgeschlossen 1704, veröffentlicht 1765), gegen Locke wert gewesen, die genau dokumentiert, daß und wie ein empirisches Verständnis von Lernen vorausgesetzt werden muß, um paternale Konzepte der Schöpfung (und so gleichermaßen der Pädagogik wie der Politik) außer Kraft zu setzen. *Erkenntnis* wird als konstruktiver Lernprozeß darstellbar, der Ideen habitualisiert und sie so wiederum von der Erfahrung abhängig macht. Genau dagegen argumentiert Leibniz: „Car lorsque nous ne savons la vérité qu'empiriquement, pour l'avoir experimenté, sans savoir la connexion des choses et la raison; qu'il y a dans ce que nous avons experimenté, nous n'avons point de perception de cette convenance ou disconvenance, si ce n'est qu'on l'entende que nous sentons confusement sans nous en appercevoir" (Leibniz 1985, S. 288). Alle Theorien des Wandels basieren auf dieser Voraussetzung, wie umgekehrt die Schöpfung als *statisch* behaupten muß, wer ein Absolutes annehmen will. Die Bedingung ist immer, daß es unabhängig von Erfahrung und so von Lernen begriffen werden kann.

Die Entwicklung der Erfahrungswissenschaften im 17. und 18. Jahrhundert kann von dem Problem her beschrieben werden, wie es möglich sein soll, das Unsichtbare sichtbar zu machen (Stafford 1991). Das gilt für materielle Prozesse, aber das Problem läßt sich auch auf die Lernpsychologie übertragen. Eine zentrale Frage war, wie sich neurophysiologische Prozesse begreifen lassen (Corsi 1991), wenn Lockes Theorie der *tabula rasa* zutreffen soll. Der Sensualismus im 18. Jahrhundert favorisiert eindeutig Lockes Lösung und radikalisiert sie noch, in Condillacs „Traité des sensations" (1754), zu einem rein sinnlichen Selbstaufbau des Menschen, der noch von komplexen und einfachen Ideen emanzipiert –

„L'homme n'est pas rien, qu'antant qu'il a acquis" (Condillac 1984, S. 267) – und in Charles Bonnets „Essai de Psychologie; ou considérations sur les opérations de l'âme, sur l'habitude et sur l'éducation" (1755) zu einem pan-pädagogischen Konstruktivismus, der Erziehung mit mechanischer Perfektionierung gleichsetzte. (Die Abgrenzung zu Locke wird von Condillac 1746 im (anonym erschienenen) „Essai sur L'origine des connaissances humaines" geleistet; Yolton 1991.) In allen diesen Ansätzen, die auf die Fortschrittserwartungen der Pädagogik den größten Einfluß hatten, bleibt offen, was die Erfahrung speichern soll und wie es eine innere Habitualität geben kann, wenn doch Lernen als so grundlegend angenommen werden soll.

Was Locke „mind" nannte, wurde weitgehend ohne Eigenaktivität gedacht, somit auch ohne neurophysiologische Basis (Corsi 1991, S. 81). Lernen und Erfahrung waren geradezu deckungsgleich, was dann aber die Frage aufwarf, wie der Speicher der Erfahrung beschaffen sein muß, damit es bleibende Resultate des Lernens geben kann. Diese Frage blieb im pädagogischen Sensualismus offen, war aber in der medizinischen Anthropologie ein ständiges Thema, oft angereichert mit sensualistischen Deutungen, ohne diese isolieren zu können (Corsi 1991, S. 144 ff.). Erst die Neuronentheorie am Ende des 19. Jahrhunderts löste das Dilemma, Lernen und Erfahrung an Determinanten außerhalb von Lernen und Erfahrung binden zu müssen, einfach indem die Lernprozesse des Gehirns selbst beschrieben werden konnten. Rudolf Virchows „Cellularpathologie" (1858) markierte den Beginn der neuen Forschungen zur Histologie des Nervensystems; die Neuronentheorie geht auf Entdeckungen von Camillo Golgi (1873) und Santiago Ramon y Cajal (1887) zurück. Am Ende des 19. Jahrhunderts führte Charles Sherrington den Term „Synapsen" ein, um die Lernprozesse näher bezeichnen zu können. Mit dieser Wendung war das Unsichtbare auch in diesem Bereich sichtbar, nämlich mit einer empirischen Theorie beschreibbar geworden (Corsi 1991, S. 240 ff.).

Lernen ist dann aber mehr als nur eine psychische Verhaltensänderung. Offenbar sind komplexe Interaktionen zwischen Gehirn, Verhalten und Umwelt notwendig, um so etwas wie Geist erzeugen oder Identität aufbauen zu können. Lernen wäre immer noch Basisprozeß, nur keiner, der sich in der naiven Weise des pädagogischen Sensualismus steuern ließe. Erziehungsmethoden sind allenfalls situative Ordnungen, die zudem fast immer nur von einer Seite, der von Erziehern oder Lehrern, konzipiert worden sind. Sie sagen über die Wechselwirkungen ebensowenig aus wie über langanhaltende Prozesse, zumal sie selten paradox genug angesetzt sind, um auch mit negativen Effekten der eigenen Intention zu rechnen. In diesem Sinne unterschreiten gerade Erziehungsmethoden die Komplexität von Lernprozessen, wenn diese nicht mit platonischen Ideen konzipiert werden können, die sich tatsächlich einfach handhaben lassen, freilich um den Preis, die Konstitution der Erfahrung nicht beschreiben zu können.

Eine zentrale Erwartung der Metaphysik des Lernens war, daß sich die Erfahrung nach Ideen einrichten lassen würde. Wer – wie Locke und, auf seine Weise, auch Rousseau – die persönliche Genesis der Erfahrungen, also Lernen, beschreiben will, muß mit Prozessen rechnen, die von ursprünglichen (Erziehungs-)Intentionen hochgradig abweichen. Eben das schafft die Möglichkeit, Erziehung und *Autonomie* (oder „Emanzipation") zu verbinden, eingebunden in die Paradoxie, Autonomie durch Erziehung und Nichterziehung gleichermaßen befördern zu

müssen. Lernen wäre dann der nicht-kalkulierbare Prozeß, bei dem tatsächlich offenbleibt, ob „learned ignorance" oder „true knowledge" entsteht.

Freilich entsteht dieses Relativitätsproblem auch nur, wenn man die Pädagogik des Lernens übertreibt, also etwa das erwartet, was Bonnet 1755 beschrieben hatte, nämlich die Beherrschung der „Force du Naturel qui consiste principalement le grand Art de diriger l'Homme" (Bonnet 1978, S. 219). Die dabei vorausgesetzten methodischen Erwartungen des Barock (Leinkauf 1993) lassen sich freilich nicht mit einer empirischen Psychologie des Lernens verbinden, einfach weil sie an didaktische Medien ganz anderer Art (vor allem der Buch-Emblematik) gebunden sind. Das Lernen ist hier immer noch Abbildung, die eine Schöpfungsmetaphysik voraussetzt; *perfection* wäre Annäherung an die Idee im Buch, also hochgradig gebundenes Lernen, das sich nur in ganz funktionaler Weise, nämlich bezogen auf den didaktischen Zweck, „psychologisch" verstehen läßt. Dagegen befreit Lockes Theorie das Lernen vom didaktischen Zweck, insofern die Relation umgedreht wird: Es geht nicht mehr um die Vermittlung eines Programms an Lernende, sondern um das Lernen als Grundlage des Programms. Der Preis ist Autonomie und so auch didaktische Selbständigkeit. Man lernt, was man erfährt, und was man erfährt, ist nur ganz beschränkt (und in typischer Weise institutionell gefaßt) ein didaktisches Programm.

Diesen Konflikt hat die pädagogische Anthropologie immer wieder mit „Menschenbildern" oder „Weltanschauungen" allgemeiner Art beruhigen wollen, ohne das empiristische Problem, und zwar wegen der Priorität für Lernen und Erfahrung, wirklich ausschalten zu könne. *Gegen* Locke läßt sich freilich ein Einwand formulieren, den zuerst Herder geltend gemacht hat. Es ist dies der Einwand der *Kulturpädagogik*; er geht davon aus, daß Locke nicht beschreiben kann, wo die „Ideen", komplexe wie elementare, die der *tabula rasa* einverleibt werden, herstammen. Erfahrung und Lernen sind ausschließlich personale Größen, aber das würde bei einer Monadenlehre enden, die letztlich doch einem platonischen Kontinuum des Geistes geöffnet werden müßte. Herder definiert die objektive Größe als *Kultur*, die sich entwickelt, also selbst lernt. Dargelegt wird dies am Verhältnis von Bildung und Sprache in den Fragmenten über die „Neuere deutsche Literatur" von 1768. Sprachen *entwickeln* sich wie Lebensalter; es gibt so eine „Kindheit der Sprache", einen Ursprung und einen Zustand der Reife (Herder 1984, S. 45 ff., S. 153). Genauso lassen sich auch Kulturen erfassen, wenngleich die „Parallele zwischen Kindern und einem neugeborenen Volke" richtig verstanden sein will (Herder 1984, S. 161). Sprachen sind gegenüber ihren Trägern autonom, „der Sprachgebrauch herrscht und ist schwer zu bändigen" (Herder 1984, S. 197).

Lernen und Entwicklung versteht Herder als organische Prozesse; Erfahrung wäre so eine Funktion der Entwicklung, nicht umgekehrt, wie Locke es wollte, Entwicklung eine Funktion der Erfahrung. Empirische Kulturtheorien dieser Art sind aber möglich, nur müssen sie sich von den Zeitdimensionen personaler Erfahrung lösen und jede Analogie von Mikro- und Makrokosmos aufgeben – wie sie noch z. B. in der Renaissance-Medizin ganz selbstverständlich vorausgesetzt wurden (Pagel 1985). „Ideen" wären historische Probleme oder Problemlösungen, die im kollektiven Gedächtnis gespeichert und kulturell transmittiert werden (Connerton 1989; dagegen zur Gedächtniskunst des Mittelalters: Carruthers 1990), ohne sich von Erfahrungsprozessen grundsätzlich zu unterscheiden. Sie sind ebenso wie personale Erfahrungen lernunabhängig, nur zeitverschoben und unterschieden in den Größendimensionen.

Lernen reagiert mit Kultur und so auch mit *pädagogischer* Kultur. Die Psychologie des Lernens ist im 18. Jahrhundert eng mit dem Erziehungsdiskurs verbunden worden und so mit Effekterwartungen, die Realitäten widerstreiten und genau darum attraktiv erschienen. Die eigenartige Präferenz der Pädagogik für *Utopie* – lernfreie Orte – hat die Dilemmata des Lernens unterschlagen und eine Bild- und Argumentsemantik produziert, die sich am Idealen orientiert, ohne Wandel anders als Fortschritt gemäß Intention denken zu können (Hameline 1986). Wenn aber, gemäß Locke (1975, S. 86), Identität (*identity*) *kein* angeborenes Prinzip ist, einfach weil jede Übereinstimmung eines nachfolgenden mit einem vorhergehenden Zustand hergestellt werden muß (geleitet durch die Idee der Übereinstimmung (*sameness*)), dann ist die tatsächliche Sukzession riskant gegenüber der Ordnung, von der sie ausgeht. Ausführlich hat dann Hume das Problem der *personal identity* dargestellt: „Identity ist nothing really belonging to ... different perceptions, and uniting them together; but is merely a quality, which we attribute to them, because of the union of their ideas in the imagination, when we reflect upon them" (Hume 1975, S. 251 ff., S. 260). Lernen kann, anders gesagt, jeden gegebenen Zustand verändern, nur nicht auf einmal (Davidson 1980, S. 231 f.). Aus diesem Grunde bezweifelte David Hume die Objektivität selbst des Kausalgesetzes; was anderes ist es, fragt Hume in seiner Theorie der menschlichen Natur, als eine Verknüpfung, die Beobachter herstellen und die *ihr* Lernen bestimmt (Hume 1988, S. 72 ff.)?

Aber menschliches Lernen ist offenbar an eine neurophysiologische Basis zurückgebunden, die nicht akausal operiert. Erfahrung wäre so mehr als Bewußtsein, zumindest hier bekommt Kant gegen den Empirismus recht. Aber die Lösung muß nicht mit transzendentalen Prinzipien vor der Erfahrung gesucht werden, die unabhängig wäre von Lernprozessen; vielmehr wären die Zeiten und Niveaus *divergenter* Agenten und differenter Kulturen zu unterscheiden, die nicht ein- und denselben Lerngesetzen folgen. „Lernen" wäre am Ende ebenso verschieden wie Erfahrung; nur formal und als Gegensatz zu platonischen Ganzheiten bestehen Übereinstimmungen.

Literatur

Bonnet, Ch.: Essai des Psychologie (1755), Hildesheim/New York 1978. Calvin, J.: L'institution de la religion chrétienne. Livre premier, Genève 1955. Carruthers, M.: The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture, Cambridge 1990. Comenius, J. A.: Orbis Sensualium Pictus (1658), Dortmund 1987. Condillac, E. B., Abbé d.: Traité des sensations. Traité des animaux (1754/5), Paris 1984. Connerton, P.: How Societies Remember, Cambridge u. a. 1989. Corsi, P (Hg.): The Enchanted Loom. Chapters in the History of Neuroscience, New York/Oxford 1991. Davidson, D.: Essays on Action and Events, Oxford 1980. Fontenelle, B. d.: Digression sur les Anciens & et les Modernes. In: Fontenelle, B. d.: Poésies Pastorales, Paris 1688, S. 224-282. Hameline, D.: L'éducation, ses imagines et son propos, Paris 1986. Herder, J. G.: Werke, Bd. 1: Herder und der Sturm und Drang 1764-1774, hg. v. W. Pross, München/Wien 1984. Hume, D. A.: Treatise of Human Nature (1739/40), ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford 1975. Leibniz, G. W.: Philosophische Schriften, Bd. III: Nouveaux essais sur l'entendement humain, Fr./Dt., hg. v. W. V. Engelhardt u. H. H. Holz, Darmstadt 1985. Leinkauf, Th.: Mundus combi-

natus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680), Berlin 1993. Locke, J.: An Essay Concerning Human Understanding (1689), ed. by P. H. Nidditch, Oxford 1990. Oelkers, J. (Hg.): Aufklärung, Bildung und Öffentlichkeit. Pädagogische Beiträge zur Moderne, Weinheim/Basel 1993. Pagel, W.: Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine, London 1985. Roger, J.: Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Enzyclopédie, seconde édition complètée, Paris 1971. Stafford, B. M.: Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightment Art and Medicine, Cambridge (Mass.)/London 1991. Yolton, J. W.: Locke and French Materialism, Oxford 1991.

Jürgen Oelkers

Tugend

Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein ist der europäische Diskurs über *Tugend* antik geprägt. Das deutsche Wort verweist auf die griechische „Tüchtigkeit" (areté), die auch im römischen *virtus* die Bedeutung prägt. Das althochdeutsche „tugund" läßt sich mit „Tüchtigkeit", „Kraft" und „Brauchbarkeit" übersetzen; darauf verweist auch das germanische „djugunbu". Maßgebliche Konzepte der Moralerziehung folgen noch in der Aufklärung den antiken Vorbildern, die einen stabilen Kanon definieren. „Tugend" ist insofern weder sehr variabel noch übermäßig schwankend; das historische Begriffsfeld läßt sich hinsichtlich des Umfanges und des Problemgehaltes auf die Ausgangspositionen zurückführen, zugleich erlaubt die Beschränkung fortlaufende Adaptionen. Die Kontinuität besteht quer zum jeweiligen Kontext, und das gilt auch für die mit „Tugend" verbundenen Erziehungserwartungen, die immer eine Art innerer Resonanz – Gewissen – der Tugenderfahrung angenommen haben. *Conscientia* ist durchgehend das Wissen und die Verpflichtung auf das Gute, das in dieser Hinsicht *lehrbar* erscheinen muß. Die sophistische und die sokratische Auffassung von Lehrbarkeit unterscheiden sich diametral, sind aber im Blick auf die Erziehungserwartung identisch. Am Ende steht ein moralisches Resultat.

Platos „Kardinaltugenden" – *Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit* und *Gerechtigkeit* (Politeia IV, 428b-434c) – beziehen sich auf das politische Feld der Stadt (427d-e), sie setzen die Analogie (Wesensähnlichkeit) von Staat und Seele voraus (435a-e). Das zentrale Problem ist Gerechtigkeit (441c-d); sie verlangt, wie die anderen Tugenden, die Bindung der Teile an ein Ganzes (434d, 436b-437a). Tu-

gend wäre so ein Problem der sozialen Ordnung. Entsprechend wird Erziehung auf die *Einheit* des Staates bezogen (461e, 462a-e) und als Gemeinschaftsaufgabe betrachtet. „Tugend" ist dabei keine Summe förderlicher Eigenschaften, sondern die Folge von Weisheit (474b-475c) oder der Philosophie. Sie hat ihren höchsten Punkt in der Anschauung des *Guten* (502d, 504a-505b). In ihr kumuliert gleichermaßen das Problem der Gerechtigkeit und das der Schönheit (505d). Das Gute kann angeschaut werden, das Auge ist offen für das Licht der Wahrheit (508d-e, 509a), auch wenn *nicht jeder* dazu imstande ist. Die „Idee des Guten" ist das *Letzte* unter allem Erkennbaren und sie kann nur *mit Mühe* erblickt werden. Wenn man sie aber erblickt hat, wird sie sogleich dafür anerkannt, „daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist" (516b-c).

Aristoteles' „Nikomachische Ethik" bindet demgegenüber Sittlichkeit an *Handeln* und so an Werte, „die dem Menschen erreichbar sind" (Nik. Eth. 1140b). Das Handeln wird von Einsicht begleitet, aber es gibt, im Unterschied zum praktischen Können, bei der *sittlichen* Einsicht keine Stufe der Vollendung. Handeln ist fehlbar, keine Idee könnte diesen Tatbestand verändern; darum ist das Gerechte auch nicht die Ableitung aus dem Guten, sondern eine Verhältniserfahrung. „Das Gerechte (ist) das Proportionale" (1131b). Letztlich kommt es immer darauf an, das richtige Maß zu finden, Erziehung wäre Formung einer „gefestigten Haltung" für den Umgang mit Ambiguität (1103a). Das richtige Maß ist der Indikator für praktische Vernunft (1104a-b), „sittliche Tüchtigkeit" (1105b) erwächst aus Entscheidungen (1105b, 1006a), deren Risiken unhintergehbar sind. „Leicht ist es, das Ziel zu verfehlen, schwer, es zu treffen ... Aus diesem Grunde ist ... das Zuviel und das Zuwenig der sittlichen Minderwertigkeit, dagegen die Mitte der sittlichen Tüchtigkeit zugeordnet" (1106b, 1107a).

Klugheit, Maß und Voraussicht spielen auch in der römischen Erziehungstheorie eine zentrale Rolle. Seneca bindet diese Tugenden an die persönliche Lebensform, die gleichermaßen Gesundheit und geistige Disziplin umfaßt: „philosophiae seruire libertas est" (Ad Lucilium Epistulae Morales I/8, 7). Weisheit entsteht mit der Lebensform; die Summe der Moral wäre dann das Ergebnis des Lebens: „Se contentus est sapiens" (I/9, 1, 13). Ciceros Pflichtenlehre schließt an die Lehre des Mittelmaßes an (De officiis I/88), aber Tugend ist nicht mehr lediglich die Erfahrung der schwankenden Mitte, sondern verlangt eine öffentliche Dimension, den *ornatus vitae* (I/93) oder die Schicklichkeit in der Darstellung von Moral. Das *decorum* bestimmt die Ehrenhaftigkeit oder die Tugend vor dem Publikum, das Schickliche tritt im Benehmen zutage und ruft die Zustimmung der anderen hervor, mit denen man zusammenlebt „ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum" (I/98).

Die antiken Tugendlehren setzen Räume voraus, die Ordnung der Dinge und die Gunst der Zeit (I/142). Passung und die Ausgewogenheit der Verhältnisse (I/144) sind Maßstäbe für die Tugend, die nicht einfach Personen assoziiert wird. „Gerechtigkeit" ist keine verinnerlichte, sondern eine öffentliche Größe, die Mitwirkung verlangt und so Risiken impliziert (II/38, 39). Die Pflichten der Gerechtigkeit definieren nicht persönlichen Erfolg, auch nicht einfach Ruhm, sondern die Wahrheit der Verantwortung (II/41-43), „omnium utilitatem esse communem" (III/27). Das „Ganze" aber ist *beschränkt*, politisch, geographisch, historisch, es gibt keine transzendierende *Idee*, die das persönliche und das soziale Leben gleichsam garantieren würde.

Parallel dazu bleibt der Platonismus als Theoriekraft erhalten. Der Fragehorizont einer pragmatischen Tugend scheint zu eng, wenn Probleme der *Einheit* oder des „Urgrundes aller Dinge" aufgeworfen werden, die Letztbegründungen verlangen (Plotin 1973, S. 149 f.). Das Gute muß *das Eine* sein, eine nicht-teilbare, letzte Größe, die nicht rational erkannt werden kann, sondern der man durch Anschauung gewärtig wird (Plotin 1973, S. 151 f.). Im zweiten Jahrhundert nach Christi erscheint diese Theorie als Bollwerk gegen den wachsenden Einfluß des Christentums (Dillon 1990, S. 71 ff.), nur um dann mit diesem verschmolzen zu werden. Kampfschriften „gegen die Christen" wie etwa die von Porphyrios hielten die Amalgamierung von Platonismus und Christentum nicht auf. Über die *Wahrheit* der Religion, schreibt Augustinus um 390, lasse sich nur mit Plato *und* Christus befinden, Philosophie und Religion sind *komplementäre* Bereiche (De vera religione V.8/26), sofern die Weisheit die Rechtgläubigkeit *allein* der Christen bestätigt (V.9/29). Augustinus hatte sich 387 taufen lassen und seine Rhetorik-Professur in Mailand aufgegeben. „De vera religione" wurde in Thagaste verfaßt, bevor Augustinus Bischof von Hippo Reguis wurde (395). Die Reinigung der Seele *durch Tugend* (und so das Gute) (De vera religione IV.6) soll die Gemeinsamkeit des Christentums und des Platonismus ausmachen, allerdings nur dann, wenn die Seele dem höchsten Gott unterworfen und untertänig gemacht wird (summo deo subicere atque subiungere) (De vera religione IV.6).

Die Idee des *Guten* wird gleichbedeutend mit *Gott*, die Tugend ist dann eine Angelegenheit nicht der Passung zwischen Verhalten und Beobachtung oder zwischen Sittlichkeit und Erfahrung, sondern des Verhältnisses zweier Welten, das Augustinus in „De Civitate Dei" als Relation von „gut" und „böse" beschreibt. Die menschliche Gemeinschaft lebt in Sünde, die göttliche Gemeinschaft aus dem Geist heraus, die eine ist gekennzeichnet durch Selbstliebe, die andere durch Gottesliebe, nur die zweite, nicht die erste, ist mit dem Guten verbunden, weil *nur noch* der christliche Gott die Ewigkeit oder das Letzte repräsentiert (De Civitate Dei, Buch 14). Auf diese Weise ließ sich ein zentrales Problem der antiken Ethik lösen, die Widersprüchlichkeit ihrer Aussagen. Nicht mehr die Philosophen deuten die Weisheit, sie ist im *Text* – der „Heiligen Schrift" – garantiert (18. Buch/41). Es gibt dann nur noch dort „wahre Tugenden", wo zugleich „wahre Frömmigkeit" erscheint (19. Buch/4); niemand gelangt einfach durch tugendhaftes Leben zur Vollkommenheit, weil das „Heil" des Lebens mit „zukünftiger Seligkeit" verbunden wird, auf die man letztlich nur warten kann (19. Buch/4). Eine Erlösung vom Übel der Welt wird *innerweltlich* nicht länger in Aussicht gestellt (19. Buch/8). Tugend und Moral sind gleichwohl möglich, ebenso eine gesunde und gefällige Lebensführung, „man darf nur nicht gegen Gottes Gebote verstossen" (19. Buch/19).

Das christliche Mittelalter ist nicht ausschließlich durch diese Lehre geprägt worden, platonische Traditionen wie Boethius' „De consolatione Philosophiae" haben wohl nachhaltigen Einfluß nicht zuletzt in der Literatur und Mystik des Mittelalters, aber sie stehen immer neben aristotelischen und christlich-scholastischen Lehren. Wirkungen lassen sich feststellen etwa auf Chaucer (Baldwin/Hutton 1994, S. 39 ff., S. 45 ff.) oder auf bestimmte Mystiker. Meister Eckharts „Quaestio parisiensis" (1302/1303) sind neuplatonisch geprägt (Imbach 1978); Einflüsse neuplatonischer Denkformen, vor allem der Kausalität des Ersten oder des Einzigen, zeigen sich an vielen Stellen (Beierwaltes 1969). Von zentraler Bedeutung ist die Auffassung des Staates, also das Verhältnis von Pflicht und Tugend in der Be-

ziehung zur Gesellschaft, wie etwa John of Salisburys Traktat „Policratius" von 1159 zeigt. Eine der Folgen der augustinischen Zweiweltenlehre war das überragende Interesse am *Kosmos*, den mittelalterliche Autoren wesentlich durch Inanspruchnahme der *aristotelischen* Physik konstruierten (Simek 1992). Die Überlieferung war freilich lange problematisch, oft wurden naturwissenschaftliche, medizinische und auch moralische Schriften über kryptische Autoren der Spätantike gelesen, die mit den Originalen wenig gemein hatten (Kiekhefer 1992, S. 36 ff.). Entsprechend ungesichert sind die Bezugnahmen, auch da, wo platonische Lehren einen dominanten Einfluß hatten, so bei der Konstruktion der christlichen Seele, die als Gegenüber des Kosmos und Teil der Schöpfung gedacht wurde (Carruthers 1990, S. 34 ff.).

Erziehung wird in der mittelalterlichen Literatur früh als Problem der Erinnerung – der Erzeugung von *Gedächtnis* – gelesen. Ohne persönliches Gedächtnis kann es weder Lernen noch Weisheit geben, es gibt aber kein Gedächtnis ohne „inneren Sinn" (Wolfson 1935) und so ohne Konzept der „Seele", wobei die antike und die mittelalterliche „Seele" nichts mit dem modernen (cartesischen) Konzept des „Geistes" zu tun haben. Eine Quelle ist Hugo v. St. Victor in seiner Abhandlung „De Tribus Maximis Circumstantiis Gestorum" (geschrieben um 1130). Der Schlüsselsatz heißt in der englischen Übersetzung: „The whole usefulness of education consists only in the memory of it" (zit. n. Carruthers 1990, S. 82). Die Vorgeschichte der spätantiken und frühchristlichen Erziehungskonzepte stellt Riché (1962) dar. Es geht nicht um Verstehen, also eine autonome, innere Aktivität, sondern um ein Sensorium der ganzheitlichen Erfahrung des Menschen, das nicht grundsätzlich vom Körper unterschieden wird (Matson 1966; Carruthers 1990, S. 49 f.). Zwar gilt: „Anima potentior est quam natura corporea" (Thomas v. Aquin, Summ. theol., I/78, 2), aber äußere und innere Sinne sind keine Gegensätze. Die Seele ist kein Körper, überhaupt keine physische oder psychische Größe, sondern Lebensprinzip. „Sed ‚primum' principium vitae discimus esse animam" (Summ. theol. I/75, 1). Die Seele ist nicht Körper, sondern Wirklichkeit des Körpers, so wie die Wärme, die Grund der Erwärmung ist, nicht Körper, sondern Wirklichkeit des Körpers. Was den Menschen – für Thomas – unterscheidet, ist die Fähigkeit, durch Vergleiche Bestimmtheit zu gewinnen, eine „ratio particularis" (Summ. theol., I/78, 4), die eine gewisse Verwandtschaft zur universalen Vernunft herstellt, ohne mit der Seele gleichgesetzt werden zu können. Ausdrücklich wird Verstand (intellectus) von Seele (anima) unterschieden (Summ. theol., I/79, 1). „Anima est immaterialis per suam essentiam."

Derartige Formeln öffnen Raum für mystische Seelenlehren, die platonische Voraussetzungen haben, ändern aber zunächst nichts an den unpersönlichen Fassungen von Tugend. Der Glaube *ist* die Tugend (Summ. theol., II/1-16). Er enthält die bindenden Untersuchungen, die eine persönliche Zustimmung (oder Ablehnung) ausschließen, „puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata" (II/2, 1). Die mundanen Tugenden – Ergebenheit, Ehrerbietung, Ehre, Gehorsam, Dankbarkeit usw. (Summ. theol., II/101-122) – sind von dieser Voraussetzung abhängig, das heißt Thomas ändert nichts an der grundsätzlichen Bestimmung von Augustinus: Es gibt nur *einen* Glauben und so auch nur *eine* Tugend (Summ. theol. II/2, 2), so daß sich dann auch in Gesellschaft das gute und das sündhafte Handeln präzise unterscheiden lassen. „Unus enim habitus unus est actus. Sed fides est unus habitus: cum sit una virtus. Ergo inconvenienter pronuntur plures actus fidei" (Summ. theol., II/2, 2). Ob Verschwendung eine „schwerere Sünde" ist als

Habsucht, ist eine *entscheidbare* Frage (Summ. theol., II/119, 3). Das Kriterium ist interessant: Alle Laster sind wider die Klugheit, alle Tugenden stehen unter ihrer Leitung. Wenn ein Fehler nur gegen die Klugheit verstößt und nicht auch gegen die Tugend, dann wird er als geringer angesehen (Summ. theol., II/119, 3).

Das setzt eine Konstruktion des Seins als *Schöpfung* voraus, die Bewegung nur in einer Hinsicht zuläßt, als Herausgehen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit. „Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu" (Summ. theol., I/75, 1). Die Potentialität selbst – Natur und Seele – ist Teil der Schöpfung; sie verlangt den ersten Beweger, der sie hervorgebracht hat und den man in Frage stellen müßte, würde man Bewegung anders denken. Entsprechend starr sind die Tugendlehren: „Wandelbarkeit" kann nur als Auf- oder als Abstieg erscheinen, die Seele kann über die irdischen Dinge hinausgelangen, aber nur in Richtung des Himmels, beseelt durch den „Heiligen Geist" (so Meister Eckart in der 23. Deutschen Predigt: WW I, S. 267 ff.). Das wird in der mittelalterlichen Kunst illustriert durch Himmelsleitern, die zugleich Höllenleitern sind. Jeder Aufstieg ist bedroht, das Ziel – Himmel oder Hölle – kann an beiden Seiten (oben wie unten) erscheinen (Vorgrimler 1993). Keine menschliche Erfahrung kann korrigierend eingreifen, „Tugend" ist *Sein* im Sinne der christlichen Ordo. Zugleich ist die Sündenlast unbezwingbar; Augustinus' Theorie der Erbsünde garantiert die *Schwachheit* noch der größten Tugend. Zuende gedacht wäre moralische Reinheit Blasphemie, weil alle Dimensionen des Letzten nur göttlicher Natur sein können. Gottesliebe impliziert Sündhaftigkeit, Gnade kann es nur geben, wenn Prädestination in Kauf genommen wird (Chéné 1961). Die platonische Lehre des freien Willens gibt Augustinus auf, als die pelagianischen Lehren der sündenfreien Menschennatur auftauchen und Einfluß gewinnen. Die Sündentheorie wird auf die *erste* Sünde zurückgeführt und bestimmt die Erblichkeit des Abfalls von Gott. Entwicklung ist dann nur noch Entwicklung zum *Heil*, nicht mehr zur innerweltlichen Vollkommenheit.

Die starren Lehren der Sündhaftigkeit lockerten sich im Renaissance-Humanismus einer *Bildungserfahrung*, die gegenüber der Scholastik andere Lebensformen und größere Spielräume zur Verfügung hatte, nämlich die Erfahrung der *Stadt* und der nachscholastischen *Bildung* (Brucker 1990). Nicht zufällig eskaliert die Diskussion an einem Problem, das Augustinus dramatisch kleinhalten wollte, der Frage nach dem freien Willen. Unter dem Diktat der Erbsünde muß jede Freiheit minimal erscheinen, zudem kann es durch die Lehre vom ersten Beweger keine autonome Willensbewegung außerhalb der christlichen *Ordo* geben; aber schon die Scholastik kannte das Problem der moralischen Universalität. Wenn der Heilige Geist *überall* ist, dann muß er auch im Bösen sein; die Tugend kann aber nur dann durch den Heiligen Geist auf den Weg gewiesen werden, wenn die Kreatur *positiv* gestimmt wird, wenn sie, anders gesagt, eindeutig antworten kann, was die Ubiquität des Guten voraussetzt. „Spiritus Sanctus est ubique; ergo in daemonibus ... Non sequitur; immo potius; ergo creatura dicitur ad Spiritum Sanctum, quia non dicitur donum respectu sui ipsius" (Alexander de Hales 1951, S. 173, S. 189). Gegenüber dem Bösen mindestens wäre der Mensch dann frei. Alexander von Hales (1951, S. 276, S. 383) unterscheidet zwischen dem natürlichen und dem guten Wesen (esse naturae et bene esse) und billigt der Kreatur eine graduelle Perfektionierung (und so Überwindung der Sünde) zu.

Noch für Petrarca stellte sich diese Frage nicht. Petrarcas „De sui ipsius et multorum ignorantia" entsteht 1367; die Schrift ist eine Invektive gegen intellek-

tuelle Kritiker, denen die christliche *ars vitae* entgegengehalten wird, also die Passung von Frömmigkeit und Tugend. Die *ignorantia* beschränkt die Aspiration der Freiheit; ein guter Mensch kommt ohne Bildung aus oder jede wahre Bildung muß zum Guten führen (Petrarca 1993, S. 27 ff.). Unabhängig davon ist Tugend nicht möglich; sie verlangt die Autorität des Guten (Petrarca 1993, S. 44 f.). Ähnlich widerspricht auch bei Dante Bildung nicht der Autorität, obwohl oder weil der Zugriff auf die Überlieferung zwanglos erfolgen kann (Russell Ascoli 1993, S. 47 ff.). Die Freiheit der literarischen Komposition ist aber im 13. und 14. Jahrhundert noch nicht die Freiheit des Willens. Das Thema *de libero arbitrio* wird von Lorenzo Valla (1437) neu eröffnet, die Pointe der Abhandlung besteht darin, die Willensfreiheit gerade *durch* den christlichen Glauben nachzuweisen. „Fide stamus, non probabilitate rationem" (Valla 1987, S. 140). Die *Würde* des Menschen ist das Thema vieler Renaissance-Traktate, etwa in Giannozzo Manettis „De digitate et excellentia hominis" von 1452 oder in Picos Oratio „De hominis dignitate" von 1485. Vorausgesetzt werden muß bei Pico die von Ficino verfaßte „Theologica Platonica".

Tugendlehren sind zu diesem Zeitpunkt noch platonischen Vorbildern verpflichtet, also dem Problem der politischen Ordnung und der Frage der gerechten Herrschaft (etwa Christine de Pizans „Corps de Policie" von 1406). Aus der aristokratischen *Courtoisie* (Bornstein 1975) entwickeln sich aber allmählich universell gehaltene Regeln des guten Benehmens, die unter Inanspruchnahme antiker Vorbilder neue Züge der Sittlichkeit thematisieren. Das bekannte Beispiel ist der „Galateo" von Giovanni Della Casa (1554), der sich als pragmatische Übersetzung des Problems des freien Willens lesen läßt. Giovanni della Casa (1503-1556) war päpstlicher Botschafter der Republik von Venedig; er retirierte 1551 und verfaßte 1554 den „Galateo". 1559 erschien die erste eigenständige Buchausgabe in Mailand. Tugend ist nunmehr eine Frage der Geselligkeit, genauer: der Beachtung zeremonieller Formen der Interaktion, die Effekte – Vor- und Nachteile der Lebensführung – kalkulieren müssen. Die Ökonomie des Benehmens erscheint ausschlaggebend für die Spielräume der Freiheit, ohne metaphysische Grundlagen berühren zu müssen. Freiheit ist keine Eigenschaft, auch kein Gesetz, sondern die Folge von Eindrucksmanagement. Wer frei sein will, muß die Regeln der Höflichkeit beachten, und diese Regeln dürfen nicht so angewendet werden, daß der eigene Vorteil – der doch gesucht wird – das Ergebnis darstellt. Besserwisser, Rechthaber, unhöfliche und aufdringliche Personen verletzen die Tugend der Geselligkeit, die wiederum als Lehre von der Mitte vorgestellt werden muß.

Tugend und Laster – Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit – werden seit Plato als gleichsinnige Möglichkeiten betrachtet, über die die *richtige Erziehung* entscheiden muß. Erziehung ist *Umlenkung* der Seele (Politeia 518d). Das Gute wie das Böse können *gesehen* werden (519a/b). Sie führt auf den Weg des Guten, also zur Tugend unter Vermeidung oder möglichst Auslöschung der Laster. Das setzt einen Garanten der Tugend voraus, das Gute, das irgendwie dem Bösen grundsätzlich überlegen sein muß. Benimmlehren relationieren Tugend und Laster auf *gleicher* Ebene: Es ist jederzeit möglich, durch übertriebene Tugend das Laster zu befördern, während Laster immer durch neue Kontextchancen zur Tugend zurückgeführt werden können. Das Ganze wäre ein Spiel und keine pädagogisch erzeugte Eigenschaft, wie die Dialektik von Benimm und Verlust noch im 18. Jahrhundert anzeigt (Oelkers 1995). Es ist *immer* möglich, das eigene Gesicht zu ver-

lieren, aber jeder Verlust kann auch kompensiert werden, geeignete Rollen und Darstellungschancen vorausgesetzt.

Courtoisie, Benimm und Rollenspiel bestimmen Theorien der Moralerziehung *nicht* oder nur marginal. Sie sind, verstärkt durch die Reformation, auf den imaginären Innenraum bezogen: Tugend wird erwartet als *seelische* Tüchtigkeit. In Alexander Popes „Essay on Man" (1734) ist der Lohn der Tugend – „Virtue's prize" (Pope 1993, S. 83) – die Überwindung der Kontingenz der Welt. „All Nature is but Art, unknown to thee; / All Chance, Direction, which thou canst not see; / All Discord, Harmony, not understood; / All partial Evil, universal Good" (Pope 1993, S. 36). Nur Tugend impliziert Lebensglück, allerdings mit einer folgenreichen Bedingung, „to wish more Virtue, is to gain" (Pope 1993, S. 94). Die größte Tugendhaftigkeit ist das größte Glück (Pope 1993, S. 96). „God loves from whole to parts: but human soul / Must rise from individual to the whole" (Pope 1993, S. 98).

Platonismen dieser Art sind die Grundlage für pädagogische Erwartungen der Moralerziehung, selbst oder gerade dort, wo diese sich im 18. Jahrhundert *sensualistisch* aufladen. „Unser freyes Wollen", schreibt Basedow 1764, „ist durch moralische Mittel veränderlich" (Basedow 1985, S. 16). Äußere Einwirkungen erzeugen innere Effekte. Das durchschnittliche Verhältnis von Tugend und Laster – Glück und Unglück (Basedow 1985, S. 35 f.) – kann methodisch beeinflußt werden, und zwar fortlaufend progressiv. „Es sey das Erste die Ursache des Zweyten; das Zweyte des Dritten; das Dritte des Vierten; das Vierte des Fünften u.s.w. so nennt man jedes frühere Wesen mit Recht eine Ursache des späteren in dieser Reihe" (Basedow 1985, S. 46). Vermittelt werden die *ethischen* „Regeln der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit", also Tugenden – Klugheit, Fleiß, Selbstbeherrschung, Pflicht und Glaube (Basedow 1985, S. 86, S. 93 ff., S. 120 ff.) -, deren Sinn durch das Gegenteil, die Laster, verdeutlicht wird. Soweit geht Basedow über die klassische Lehre nicht hinaus; er behauptet aber zugleich, über eine natürliche Methode des Lernens zu verfügen (Basedow 1985, S. VII ff.), die die „Einpflanzung" (Basedow 1985, S. XIII) der Tugend gleichsam effektiviert. Glaube wird abhängig von *Unterricht* (Basedow 1985, S. XIX), der effektvolle Tugendunterricht folgt der „natürlichen Ordnung der menschlichen Erkenntnis" und somit methodischen „Stufen" (Basedow 1985, S. XXI), die von der Entwicklung der Seelenkräfte des Kindes ihren Ausgang nehmen (Basedow 1985, S. XXI ff.). Tugend ist lehrbar, sofern die Regeln der Didaktik beachtet werden: „Der Unterricht in der Religion (muß) nicht mit Memoriren und Herstammeln unverstandener Worte anfangen, sondern mit einer Erzeugung wirklicher Ideen, welches nicht anders als durch solche Gespräche geschehen kann, deren Gegenstände in der natürlichen Ordnung auf einander folgen" (Basedow 1985, S. XLII).

Im Prinzip war das bereits die Erwartung der Barockdidaktik, nur operiert Basedow mit einem sensualistischen Modell des Lernens, das Abstand nimmt von den Lehren des Mikro- und Makrokosmos. Die natürliche Methode setzt *nur noch* Lernen, nicht mehr die umfassende Beschreibung der Welt voraus, während sich der Katalog der Tugenden nicht wirklich ändert. Wer sie platonisch erwartet, setzt seelische Resonanz voraus, aber nicht eine individuelle Distanz gegenüber der Tugend selbst. Sie ist ebenso gut wie göttlich, was dann immer pragmatische Varianten impliziert. Die Reinheit der Idee ist nicht erreichbar, aber pädagogische Näherungen bleiben ungewiß.

Die Distanz von Idealität und Pragmatik zeigt sich etwa in La Bruyères (1645-1696) „caractères" von 1688, das bis zu seinem Tode acht Auflagen erlebt. „Les caractères" ist das einflußreichste Buch über Moral (und so über Erziehung) vor dem „Emile". Tugendregeln sind hier Anleitungen zum richtigen Benehmen, wer Erfolg haben will, darf nicht lächerlich erscheinen (La Bruyère 1962, S. 180 ff. u. pass.), muß die Dialektik der Geselligkeit beherrschen und souverän über Aussehen und Kleidung verfügen (La Bruyère 1962, S. 152 f., S. 393 ff.). „Avec la vertu, de la capacité, et une bonne conduite, l'on peut être insupportable" (La Bruyère 1962, S. 163). Allerdings *garantiert* dafür nicht die Erziehung, weil „Charakter" (caractère) nicht *erzeugt* werden kann (La Bruyère 1962, S. 177, S. 345). Viele Seelen sind trotz Erziehung schwach und indifferent, Thema für Satiren und nicht für Moral (La Bruyère 1962, S. 348), deren Ansprüche so hoch sind, daß sie im Durchschnitt leicht unterschritten werden können.

Die Bearbeitung des antiken Vorbildes – die „ethischen Charaktere" von Theophrast – hat dort Grenzen, wo die moderne Erfahrung von *vertu* und *esprit* berührt wird, also die persönliche Zurechnung von Eigenschaften, die als einmalig und unverwechselbar angesehen werden (La Bruyère 1962, S. 363 f.). – Neben Epiktets „Handbüchlein der Moral" gehören Theophrasts „Ethische Charaktere" zu den vielzitierten Vorbildern des Tugenddiskurses in Frankreich. Eine deutsche Übersetzung erschien zuletzt 1909 durch Arthur Horneffer. – Ohne persönliche Urteilskraft – jugement, mémoire, vivacité, mœurs, conduite – ist auch die höchste Stufe der Bildung oder des Könnens imperfekt. Unentschuldbar sind langweilige Konversationen (La Bruyère 1962, S. 368).

Diese aristokratische Theorie von Benimm und Charakter wird folgenreich durch Rousseau angegriffen. Seine Theorie der *natürlichen Entwicklung* prägt alle Varianten der Reformpädagogik bis heute, und zwar auch dann, wenn sie die Metapher des moralfreien „Wachstums" nicht oder nur beschränkt teilen. Entscheidend ist die Annahme, Vernunft (*raison*) sei eine Kategorie der Erwachsenen, auf die die natürlichen Kräfte des Kindes *nicht* eingestellt sind. „Employez la force avec les enfans et la raison avec les hommes; tel est l'ordre naturel: le sage n'a pas besoin de loix" (Rousseau 1969, S. 329). Das antike Vorbild für die Entwicklung der Stärke ist Sparta, nicht Athen, so daß der überzeugte Platoniker Rousseau zu gänzlich anderen pädagogischen Schlüssen kommt als die „Politeia" dies nahelegen und auch zulassen würde. Kindheit ist ein vorpolitisches Moratorium, in dem die fatalen Spiele der Courtoisie vermieden werden, einfach weil Moral aus der kindlichen Erfahrungswelt verbannt wird. Die *negative* Erziehung *vermeidet* Moral und Tugend. „Elle consiste, non point à enseigner la vertu ni la vérité, mais à garantir le coeur du vice et l'esprit de l'erreur" (Rousseau 1969, S. 323).

Die Erziehung zur Tugend würde die Gleichzeitigkeit des Lasters voraussetzen, ohne daß eine Garantie bestünde, *vor* der Entwicklung der Kräfte die Laster zu vermeiden und tatsächlich die Tugend zu befördern. Aus diesem Grunde erzieht Rousseau seinen fiktiven Zögling „à la campagne": Es ist unmöglich, *in Gesellschaft* ohne die Risiken der Moral zu erziehen. Die erste Idee der natürlichen Erziehung ist dann nicht Freiheit, auch nicht die Tugend des freien Lebens, sondern *Besitz* (propriété), weil nur mit Eigentum Unabhängigkeit (und so Stärke) möglich werden (Rousseau 1969, S. 326, S. 329). In die Gesellschaft – und so in die Dialektik von Tugend und Laster – kann nur entlassen werden, wer als Mensch stark geworden ist; die Kräfte des Bürgers allein reichen dazu nicht aus. Am Ende

der ersten Erziehung ist Emile perfekt: „Il est tout ce qu'on peut être à son âge" (Rousseau 1969, S. 469 ff., S. 488).

Die antike und christliche Vollkommenheit wird anthropologisch konkret: Der Mensch entwickelt sich gemäß einer natürlichen Ordnung, die auf jeder Stufe ein *erreichbares* Optimum kennt. Das geht vor allem auf Buffons „Histoire naturelle" zurück, in deren ersten Bänden (1749) die Entwicklung des Menschen nach Lebensaltern und so in Stufen beschrieben wird. Der pädagogische Kern Rousseaus ist demgegenüber jansenistisch geprägt (Osterwalder 1995). Damit stellt sich eine andere Wahl als bei La Bruyère: Man muß nicht zwischen Welt und Weltflucht entscheiden: „Il y a deux mondes: L'un où l'on séjourne peu, et dont l'on doit sortir pour n'y plus rentrer: L'autre où l'on doit bientôt entrer pour n'en jamais sortir. La faveur, l'autorité, les amis, la haute réputation, les grands biens servent pour le premier monde: le mépris de toutes ces choses sert pour le second. Il s'agit de choisir" (La Bruyère 1962, S. 468). Und man hat kein Problem von Größe und Schuld (des Umschlages von Erfolg in Laster), sondern steht zwischen Natur und Gesellschaft, was in pädagogischer Hinsicht die Wahl erleichtert, weil die Natur die Perfektion garantiert, während zugleich die Unzuverlässigkeit der Gesellschaft gesteigert wird. „In each how guilt and greatness equal ran, / And all that rais'd the hero, sunk the Man" (Pope 1993, S. 94). Wer in Gesellschaft „gut" sein will, geht ein hohes Risiko ein, denn „gut" ist gebunden an religiöse Überzeugungen, und wenn diese falsch sind oder sich lediglich als Fiktion erweisen (une vaine fiction), dann ist am Ende das tugendhafte Leben blamiert, „soixante années perdues pour l'homme de bien, pour le chartreux ou le solitaire: ils ne courent pas un autre risque" (La Bruyère 1962, S. 470).

Gegen dieses *agir au hazard* richtet sich Rousseaus Theorie (Rousseau 1969, S. 324 f.). Die Natur garantiert „la liberté bien réglée", allerdings nur dann, wenn die augustinische Hauptstütze der christlichen Tugend preisgegeben wird: „Il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain" (Rousseau 1969, S. 321 f.). Die Seele ist gut, aber nicht, wie bei Plato, wenn Gerechtigkeit herrscht, sondern weil die Natur sie gut macht. Die Erneuerung der Natur ist die unablässige Erneuerung des Guten, die Erziehung dient nicht mehr der Tugend, sondern der Natur und so dem Guten selbst. Das verkehrt den gesamten moralpädagogischen Diskurs, der wohl – etwa bei La Rochefoucauld (Les maximes, S. 269 ff.) – Natur und menschliches Glück (*fortune*) relationieren konnte, aber dabei keine Perfektionsgarantie vertrat. „Natur" ist nicht Potential der *perfectibilité*, der „accord de la nature et de fortune" entsteht aus der geschichtlichen Erfahrung und so unter Bedingungen der Kontingenz. „La y a des héros en mal comme en bien" (La Rochefoucauld o. J., S. 273, S. 114).

Tugenden sind fragile Größen, die sich nicht dadurch stabilisieren lassen, daß natürliche Stärke entwickelt wird. Es gibt zudem keine Möglichkeit, Kindern Moral zu ersparen und mit der Moral deren Dilemmata. Das Problem verschärft sich durch die Entgrenzung des pädagogischen Raumes: In der Renaissanceliteratur ist die Erzeugung und Stabilisierung der Tugend an die Ökonomie des *Hauses* gebunden gewesen (Alberti, „Della Famiglia" (1437 ff.)), La Rochefoucauld (S. 233) versteht darunter bereits eine unbestimmte Geselligkeit: „Chacun veu trouver son plaisir et ses avantages aux dépens des autres". Die zunehmende Unbestimmtheit des Raumes erklärt die psychologische Wendung des Problems: Alleiniger Adressat der Tugend ist die Seele des Menschen, sie (die Tugend) hat nur noch *eine* Garantie, die naturgemäße Entwicklung.

Rousseaus Relation von *vertu* und *force* geht auf Calvin zurück, nur daß Mitte des 16. Jahrhunderts noch keine überzeugende Anthropologie der Entwicklung zur Verfügung stand (Lettre à Monsieur de Falais (Genève le 14 juillet 1547); Calvin 1991, S. 156 ff.). Sie sorgt für die entscheidende Spannung, denn die klassische Lehre der Tugenden beschreibt ein zentral anderes Problem der Erziehung als Rousseau. Tugenden wie Klugheit, Tapferkeit oder Besonnenheit entwickeln sich nicht selbst, sondern werden als Lebensanweisungen übernommen, ohne durch Erfahrungen des Lebens in Frage gestellt werden zu können. Die persönliche Tüchtigkeit kann sie unterschreiten, aber das wirft nur auf den Charakter des Handelnden, nicht auf die Tugend selbst, ein schlechtes Licht. Auch Laster sind stabil, Ungerechtigkeit läßt nicht beliebig viele Varianten zu und kann nur in einer Hinsicht überwunden werden, durch Erreichung des Gegenteils. Der Kern des Problems ist nicht zuverlässig steuerbar: „L'amour-propre est le plus grand de tous les flatteurs" (La Rochefoucauld o. J., S. 70).

Rousseau glaubte dieses Problem gelöst zu haben, indem er eine zweite Instanz einführte, die *amour de soi* neben oder vor der *amour propre*. Die Anfälligkeit der *amour propre* entsteht durch den Vergleich mit anderen; „l'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits" (Rousseau 1969, S. 493). Aber dann wäre das wahre Selbst tugendfrei und also ganz Natur, weil Tugenden Ränge schaffen und so Vergleiche voraussetzen. Zwei Personen erfüllen sie nicht gleich, und Gruppen werden nach den *Unterschieden* beurteilt. Vorbilder der Tugend – im 18. Jahrhundert zumeist Personen der Geschichte – können nur dann ins Spiel gebracht werden, wenn *Abstände* vorausgesetzt sind. Etwa antike Gesetzgeber wie Cato, die für Klugheit und Weisheit stehen, ohne daß das Beispiel für wiederholbar erklärt wird. Das Vorbild kann nicht imitiert werden, sondern stellt gleichsam das Risiko dar (La Rochefoucauld o. J., S. 273 f.). Moralische Größe ist selten, ebenso die perfekte Tugend, andernfalls müßten überall Vorbilder vorhanden sein und könnte mit dem Aussterben des Lasters tatsächlich gerechnet werden. Das aber läßt auch die moderne Erfahrung nicht zu, einfach weil „Natur" kein Garant ist für die *perfectibilité* des Menschen. Nicht zufällig thematisiert daher Milton in „Paradise Regained" Wissen und Erfahrung als Lernprozeß, genauer: als Prozeß öffentlichen Lernens (Milton 1990, S. 624). Dadurch kann „each man's peciliar load" – das Verfehlen der Tugend – nicht erleichtert werden. Das Leben bietet immer nur den kleinen Trost (Milton 1990, S. 628 f.).

Diese Erfahrung unterläuft die romantische Subjektivität und so die Erwartung moralischer Authentizität, die noch am Ende des 20. Jahrhunderts attraktiv erscheint (Taylor 1991). Wohl ist zutreffend, daß aus keiner Tugendlehre ihr Gebrauch hervorgeht, wie eng methodisch sie auch immer gefaßt sein mag; aber Tugenden sind auch nicht lediglich subjektiv und schon gar nicht irgendwie authentisch. Oft impliziert Klugheit Entfremdung oder stellt Gerechtigkeit eine vorauthentische Zumutung dar, die sich nicht psychologisch erfassen läßt. Schließlich wird auch der Adressat des Authentischen, das wahre Selbst vor oder jenseits der Entfremdung, fraglich (Oelkers 1995a). Wenn „innere Zustände" nicht *Resultate* der Erziehung sind, sondern bewegliche Strukturen darstellen, können sie nicht mit stabil verinnerlichten Tugenden verknüpft sein. In diesem Sinne verfolgt die Moralerziehung nach Basedow das falsche Programm; sie rechnet mit einem dauerhaften Abschluß, wo nur weitere Erfahrungen möglich sind. Tugenden sind öffentliche Maßstäbe für Verhalten, die – anders als bei Plato – nicht eine *Passung*

von Seele und System voraussetzen. Eher ist die unaufhörliche *Nicht*passung die Chance zum Lernen. Erziehung wäre dann noch immer eine Relation der Tugend, nur keine der seelischen Garantie. Das nämlich würde Fehlbarkeit minimieren, von der *Fehlbarkeit*, dem Laster, aber lebt die ganze Problematik der Tugend, modern oder antik.

Anders müßte Tugend *genau* mit dem Gewissen korrelieren (Kittsteiner 1991) und dürfte keine individuelle Abweichung entstehen. Aber genau das – die Devianz gegenüber der Moral – definiert die moderne Möglichkeit von Tugend, also die nicht-vorgegebene Interpretation des Guten. Anders wäre *Widerstand* gegen Willkür nicht möglich; und Widerstand setzt die Autonomie des Gewissens voraus. Tugend in diesem Sinne ist pädagogisch *nicht* verfügbar, obwohl oder weil die Pädagogisierung der Tugend zunimmt. Aber auch dagegen muß Abwehr möglich sein, und das verlangt eine Instanz, die sich zur Wehr setzen kann, im Namen der Tugend, aber möglicherweise nicht der Erziehung.

Literatur

Alberti, L. B.: Vom Hauswesen (Della Famiglia), übers. v. W. Kraus, eingel. v. F. Schalk, München 1986. Alexander de Hales: Glossa in quator libros senteniarum Petri Lombardi nunc demum reperta atque primum edita. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. I: In Librum Primum. Quaracchi, Florentiae: Ex Typographia Collegii S., Bonaventurae 1951. (=Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi Tom. XII). Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. u. hg. v. F. Dirlmeier, Stuttgart 1969. Augustinus, A.: De vera religione. Über die wahre Religion, Lat./Dt., übers. v. W. Thimme, hg. v. K. Flasch, Stuttgart 1983. Augustinus, A.: Vom Gottesstaat (De civitate dei), Bd. 2 (Buch 11-22), übers. v. W. Thimme, hg. v. C. Andresen, München 1978. Baldwin, A./Hutton, S. (Eds.): Platonism and the English Imagination, Cambridge 1994. Basedow, J. B.: Methodischer Unterricht der Jugend in der Religion und Sittenlehre der Vernunft (1764). Repr. Nachdr., Hildesheim/Zürich/New York 1985. Beierwaltes, W. (Hg.): Platonismus in der Philosophie des Mittelalters, Darmstadt 1969. Bornstein, D.: Mirrors of Courtesy, New York 1975. Brucker, G.: Florenz in der Renaissance. Stadt, Gesellschaft, Kultur, übers. v. C. Preuschoft, Reinbek 1990. Calvin, J.: Lettres à Monsieur et Madame de Falais, éd. par F. Bonali-Fiquet, Genève 1991. Carruthers, M. J.: The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture, Cambridge 1990. Chéné, J.: La théologie de S. Augustine. Grâce et prédestination, Paris 1961. Christine de Pizan: The Book of the Body Politick, ed. and transl. by K. Langdon Forhan, Cambridge 1994 (= Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. by R. Geuss a. Qu. Skinner). Cicero, M. T.: De officiis. Vom pflichtgemässen Handeln, Lat./Dt., übers. u. hg. v. H. Gunermann, Stuttgart 1976. Della Casa, G.: Der Galateo. Traktat über die guten Sitten, übers. u. hg. v. M. Rumpf, Heidelberg 1988. Dillon, J.: The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity, Aldershot (Hampshire) 1990. Imbach, R.: Le Néo-Platonisme médiéval. Proclus latin et l'Ecole dominicaine allemande. In: Revue de théologie et de philosophie 110 (1978), S. 427-448. John of Salisbury: Policratius. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers, transl. and ed. by C. J. Nederman. Cambridge 1990 (= Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. R. Geuss, Qu. Skinner a. R.Tuck). Kieckhefer, R.: Magie im Mittelalter, übers. v. P.

Knecht, München 1992. KITTSTEINER, H. D.: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt/M. 1995. LA BRUYÈRE, J. de: Les Caractères de Théophraste traduit du grec avec Les caractères ou les Mœurs de ce siècle, éd. par R. Garapon, Paris 1962. LA ROCHEFOUCAULD: Les maximes de La Rochefoucauld suivies des réflexions diverses, éd. de J.-F. Thenard, Paris o. J. MANETTI, G.: Über die Würde und Erhabenheit des Menschen. De dignitate et excellentia hominis, Lat./Dt., übers. v. H. Leppin, hg. v. A. Buck, Hamburg 1990. MATONS, W.I.: Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient? In: Feyerabend, P./Maxwell, G. (Eds.): Mind, Matter and Method, Minneapolis 1966, S. 92-102. MEISTER ECKART, Werke Bd. I/II, übers. v. J. Quint, hg. v. N. Largier, Frankfurt/M. 1993. MILTON, J.: Selected Writings: The Oxford Authors, ed. by S. Orgel a. J. Goldberg, Oxford/New York 1990. OELKERS, J.: Ästhetische Moderne und Erziehungstheorie. Heilsame Destruktionen. In: Combe, A./Helsper, W. (Hg.): Die Professionalität pädagogischen Handelns, Frankfurt/M. 1995a. OELKERS, J.: Tugendliteratur und die pädagogische Kultur „moralischer Gefühle". Moralische Erziehung als neue pädagogische Technologie in der sensualistischen Psychologie des 18. Jahrhunderts. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung, Bd. 2 (1995), S. 85-110. OSTERWALDER, F.: Die pädagogischen Konzepte des Jansenismus im ausgehenden 17. Jahrhundert und ihre Begründung. Theologische Ursprünge des modernen pädagogischen Paradigmas. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung, Bd. 2 (1995), S. 59-83. PETRARCA, F.: De sui ipsius et multorium ignorantia. Über seine und vieler anderer Unwissenheit, Lat./Dt., übers. v. K. Kubusch, hg. v. A. Buck. Hamburg 1993. PICO DELLA MIRANDOLA, G.: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen, Lat./Dt., übers. v. N. Baumgarten, hg. v. A. Buck, Hamburg 1993. PLATON: Werke, Bd. 4: Politeia – Der Staat, griech. Text v. E. Chambry, dt. Übers. v. F. Schleiermacher, bearb. v. D. Kurz, hg. v. G. Eigler, Darmstadt 1971. PLOTIN: Ausgewählte Schriften, übers. v. R. Harder, W. Theiler u. R. Beutler, hg. v. W. Marg, Stuttgart 1973. POPE, A.: Vom Menschen. Essay on Man, Engl./Dt., übers. v. E. Breidert, hg. v. W. Breidert, Hamburg 1993. RICHÉ, P.: Education et culture dans l'occident barbare, VIe à VIIIe siècle, Paris 1962. ROUSSEAU, J.-J.: Oeuvres complètes, t. IV: Emile. Education – Morale – Botanique, éd. par B. Gagnebin e. M. Raymond, Paris 1969. RUSSELL ASCOLI, A.: The Unfinished Author. Dante's Rhetoric of Authority in Convivio and De vulgari eloquentia. In: Jacoff, R. (Ed.): The Cambridge Companion to Dante. Cambridge 1993, S. 45-66. SENECA, L. A.: Philosophische Schriften, Bd. III: Ad Lucilium epistulae morales I-LXIX, lat. Text v. F. Prechac, dt. übers. u. hg. v. M. Rosenbach, Darmstadt 1980. SIMEK, R.: Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992. TAYLOR, Ch.: The Ethics of Authenticity, Cambridge (Mass.)/London 1991. THOMAS VON AQUIN: Summa Theologica, Bd. 1-36, vollst. dt.-lat. Ausg., übers. v. Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Oesterreichs, hg. v. Katholischen Akademikerverband, Salzburg/Leipzig 1934 ff. VALLA, L.: Über den freien Willen. De libero arbitrio, Lat./Dt., übers. u. hg. v. E. Kessler, München 1987 (= Humanistische Bibliothek, Reihe II/Texte: Band 18). VORGRIMLER, F.: Die Geschichte der Hölle, Zürich 1993. WOLFSON, H. A.: The Internal Senses. In: Harvard Theological Review 28 (1935), S. 69-133.

Dietrich Benner und Friedhelm Brüggen

Erziehung und Bildung

Systematische Vorbemerkung

In der Tradition des Nachdenkens über den Menschen wird zwischen *anthropologischen Elementarphänomenen* der Daseinsweise des Menschen als Einzelwesen und solchen seiner gesellschaftlichen Daseinsweise unterschieden. Zur Daseinsweise jedes einzelnen Menschen gehört, daß er als ein leibliches, freies, sprachliches und geschichtliches Wesen existiert, zum gesellschaftlichen Dasein, daß Menschen in den Grundformen des herstellenden, moralischen, politischen, ästhetischen und religiösen Handelns miteinander interagieren (Fink 1979).

Die genannten individuellen und gesellschaftlichen Elementarphänomene stehen untereinander in einem durchaus problematischen, geschichtlich offenen, sich wandelnden Verhältnis. Dieses ist dadurch bestimmt, daß *Arbeit, Sitte, Politik, Kunst* und *Religion* durch eine weitere, nicht minder elementare Form menschlicher Tätigkeit und Reflexion verbunden sind, die wir in unserer Alltagssprache und in wissenschaftlicher Terminologie mit den Worten *Erziehung* und *Bildung* umschreiben.

Mit Erziehung und Bildung ist stets zweierlei gemeint. Die *pädagogische Grundstruktur* menschlichen Denkens und Handelns ist zum einen dadurch bestimmt, daß Menschen in jeder gesellschaftlichen Formation als leibliche, freie, sprachliche und geschichtliche Wesen existieren, die ihre jeweilige Bestimmung vermittelt über ihr eigenes Handeln und Denken hervorbringen; diese Grundstruktur ist zum anderen dadurch definiert, daß die für das Leben und den Fortbestand eines Sozialverbandes grundlegenden Kenntnisse, Fertigkeiten und Kompetenzen immer wieder an die nachwachsende Generationen weitergegeben und von diesen stets von neuem angeeignet werden müssen (Benner 1991).

Die *anthropologische Notwendigkeit* von Erziehung und Bildung hat somit ihren zweifachen Grund darin, daß die menschliche Natur nicht auf eine bestimmte Form des Zusammenlebens ausgerichtet und festgelegt ist und daß alle Formen menschlichen Zusammenlebens darauf angewiesen sind, durch Erziehung und Bildung tradiert zu werden. Anders als das *Tier* lebt der Mensch, indem er sich zu seinem Leben selbst verhält. Insofern stellen für ihn Ordnungen der Arbeit, der Moral, der Pädagogik, der Politik, Kunst und Religion, wie eng sie auch immer an natürliche Gegebenheiten geknüpft sein mögen, niemals Naturereignisse dar; sie sind vielmehr stets Resultat einer vom Menschen ausgehenden und auf ihn angewiesenen *Welt- und Selbstdeutung*. Der Mensch existiert als diejenige Lebensform, die sich nicht nicht interpretieren kann (Brüggen 1989).

So verstanden, kennzeichnen Erziehung und Bildung das pädagogische Handeln als ein solches, in dem sich die erwachsene *Generation* zugleich zu der für den Menschen und die Menschheit konstitutiven Erziehungstatsache und zur Tradierungsangewiesenheit aller vom Menschen hervorgebrachten Ordnungen ver-

hält. Pädagogisches Denken und Handeln im so verstandenen Sinne ist wie Arbeit, Sitte, Politik, Kunst und Religion eine mit dem Menschen gegebene, nicht von anderswoher ableitbare elementare Tätigkeit, durch die und in der sich die Menschen erhalten und zu sich selbst verhalten.

Das pädagogische Handeln ist so alt wie der Mensch. Zu seinen geschichtlichen Momenten und Leistungen gehören sowohl die Mittel, Methoden und Interaktionsformen, die für die *Tradierung* und *Aneignung* von *Fertigkeiten, Einstellungen* und *Handlungsweisen* entwickelt wurden, als auch die Sinn- und Zweckbestimmungen, in welche die pädagogische Tradierung einführt, und nicht zuletzt die Orte und Institutionen, an denen pädagogisches Handeln stattfindet. Vor der Erfindung der *Schrift* erfolgte die Tradierung und Aneigung unmittelbar im Kontext der anderen Grundformen menschlichen Daseins, vollzog sich das pädagogische Denken und Handeln als ein integrales Moment von Arbeit und Sitte, Politik und Religion. Seit der Einführung der *Schriftsprache* gibt es ein sich von den anderen elementaren Denk- und Handlungsformen methodisch, thematisch und institutionell verbesonderndes, zunächst einer Elite vorbehaltenes pädagogisches Handeln und Nachdenken. Dieses kennt neben den grundsätzlich niemals vollständig auflösbaren Formen des Erfahrungs- und Umgangslernens zugleich solche eines Lehrens und Lernens im Unterricht sowie einer Einführung der Heranwachsenden in gesellschaftliche Handlungsfelder und -probleme, welche an Transformationsprozesse und -leistungen geknüpft ist, in denen sich das im Unterricht Gelernte außerhalb des Unterrichts bewähren muß.

Erziehungs- und Bildungsfragen im engeren Sinne treten als *erziehungstheoretische Erörterung* richtigen pädagogischen Wirkens und als *bildungstheoretische Erörterung* der Aufgaben und des Sinns pädagogischen Handelns auseinander, sobald die pädagogische Praxis aufhört, ein integrales Moment von Arbeit, Sitte, Politik, Kunst und Religion zu sein und diese sich zu Tätigkeits- und Reflexionsformen mit eigenen, von der pädagogischen Praxis abgesonderten Handlungsmustern verbesondern. Alsdann steht das pädagogische Denken und Handeln vor der Aufgabe, die nachwachsende Generation auf eine solche Mitwirkung an den elementaren gesellschaftlichen Tätigkeiten vorzubereiten, welche nicht nur in vorgegebene Ordnungen einführt, sondern, auf dem Wege eines distanzierenden Rückfragens, zugleich mögliche Transformationen dieser Ordnungen zuläßt.

In unserer Tradition läßt sich ein solcher öffentlich bedeutsamer, potentiell alle Menschen angehender Wandel im Erziehungs- und Bildungsverständnis für die sogenannte „Achsenzeit" (Jaspers 1955) des 8. bis 3. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung, für die auf die Renaissance folgende Epoche der modernen Aufklärung sowie für unser Jahrhundert rekonstruieren.

Das erziehungs- und bildungstheoretische Denken der griechischen Aufklärung und Klassik

Die erste „große pädagogische Revolution" (Marrou 1977) in der europäischen Kultur ist von der sophistischen Bewegung ausgelöst worden. Die Sophisten treten im Griechenland des 5. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung als Wanderlehrer auf und wenden sich an jeden, der – gegen Bezahlung – in bestimmten Wissenschaften und Künsten nützliche Kenntnisse erwerben will, die innerhalb des sophistischen Lehrkanons von der Astronomie bis zur vergleichenden Verfas-

sungsgeschichte reichen. Ein Grundelement der sophistischen Lehrtätigkeit ebenso wie des Selbstverständnisses der Sophisten scheint ein eigenartiger Relativismus gewesen zu sein, der sich zur mythischen und religiösen Legitimation der vorgegebenen Sitten und Gesetze skeptisch verhält und deren Begründungsmuster als bloße Meinung und Konvention interpretiert. Man könne, so lehrt beispielsweise Protagoras, ein berühmter Sophist, zu jeder beliebigen Behauptung sowohl bestätigende als auch widersprechende Gründe anführen.

Daß die Sophisten dabei einer von Platon bis in unsere Gegenwart geäußerten Kritik zufolge in der Blütezeit des perikleischen Athens und am Vorabend des Peleponnesischen Krieges die gesellschaftliche Sitte unterwanderten, dürfte ebenso richtig sein wie die umgekehrte Annahme, daß die Sophisten ihre breite Resonanz nur entfalten konnten, weil die traditionellen Ordnungsmaßstäbe (Mythen, Sitten, Gesetze) für einen großen Teil der Bevölkerung längst fraglich geworden waren (Burckhardt 1956/57, S. 299 f.). Die sophistische Bewegung ist freilich nicht nur ihrer öffentlichen Wirksamkeit wegen, sondern zugleich unter systematischen Gründen pädagogisch bedeutsam. Denn der Anspruch der Sophisten, berufene und erfolgreiche Lehrer zu sein, steht unter der Prämisse einer umfassenden Lernfähigkeit und Bildsamkeit ihrer Klientel, welche besagt, daß diese zu vernünftigen Lernprozessen freigesetzt werden kann, sofern sie nur methodisch und unterrichtlich in angemessener und geeigneter Weise angesprochen wird. Im Zusammenhang mit der Annahme einer solchen Bildsamkeit der Lernenden entstanden die ersten Ansätze erziehungstheoretischen Fragens danach, auf welche Weise erfolgreich gelehrt und erzogen werden könne. Vor allem aber provozierte die sophistische Bewegung die die griechische Klassik bewegende bildungstheoretische Frage, worin Sinn und Zweck nicht nur dieser Lehrtätigkeit, sondern des menschlichen Daseins im Ganzen, auf das jene Lehrtätigkeit ja mit vorbereiten helfen müsse, liegen könne.

Die Sophisten haben die Entstehung dieser Frage- und Problemstellungen zwar gefördert, die Frage nach ihrem Zusammenhang aber noch nicht selbst gestellt. Gleichwohl bezogen einige Sophisten ihr Programm, jedermann in (nahezu) allen Dingen kundig machen zu können, bereits ausdrücklich auch auf Fragen der Ethik und Politik. So betont der bereits erwähnte Protagoras, daß es ihm darum gehe, „die Menschen zu erziehen" und zu „guten und tugendhaften Bürgern" zu machen (Platon, Protagoras 317b). Aber erst Sokrates war es, der auf die Zweideutigkeit dessen, was hier „gut" und „tugendhaft" heißt, hinwies und damit eine Problemstellung eröffnete, die sowohl eine erziehungstheoretische als auch eine bildungstheoretische Seite hat. Mit seinen Anfragen an die Sophisten machte Sokrates darauf aufmerksam, daß derjenige, der beansprucht, die *Tugend* lehren zu können, begrifflich wissen müsse, was denn die Tugend sei, da er andernfalls, wie kunstvoll seine Methode im einzelnen auch immer sei, gar nicht wisse, was er überhaupt lehre. Der Sokratische Hinweis auf den Zusammenhang von *Tugenderziehung* und *Tugendwissen* darf freilich nicht so verstanden werden, als könne ein solches Wissen in einem absoluten Sinne erlangt werden und als brauche es nur in einer methodisch und erzieherisch geeigneten Weise an die nachwachsende Generation weitergegeben zu werden (Benner 1988). Sokrates, der von sich selbst sagte, nie irgendjemandes Lehrer gewesen zu sein, hat Zeit seines Lebens bestritten, hierüber ein endgültiges Wissen zu haben, und stets betont, daß er gerade wisse, daß er in einem absoluten Sinne nichts wisse. Mit dieser Problemstellung hat er die bildungstheoretische Frage, was der Mensch sei und was

er solle, in einer bis heute anregenden Weise gestellt (Fischer 1987). Indem er bestreitet, ein Wissen über das, was die Tugend ist, zu haben, stellte er die Frage nach der Tugend, die bis dahin im Rekurs auf eine vorgegebene Sitte oder Religion (bzw. einen Mythos) beantwortet worden war, einem nachdenklichen Prüfen und Abwägen anheim, das im Prinzip jedermann zugemutet werden kann und muß.

Die Entwicklung dieser bildungstheoretischen Fragestellung ist von der Entstehung einer erziehungstheoretischen Problemstellung begleitet worden, die in der *Maieutik*, der Sokratischen „Hebammenkunst", ihren systematischen Mittelpunkt hat. Wenn die bildungstheoretische Frage in der beschriebenen Weise an ein Subjekt gebunden ist, das die Frage nach der Tugend als Frage nach der Bestimmung des Menschen für sich selbst stellt, dann setzt dies die Spontaneität eines denkenden Subjekts voraus, dessen *Selbsttätigkeit* nicht erzieherisch produziert werden kann, sondern maieutisch hervorgelockt werden muß. Ganz in diesem Sinne sagt Sokrates von einem Sklaven, dem er die Lösung einer geometrischen Aufgabe vermittelt: „Er lernt, ohne daß ihn jemand lehrt" (Platon, Menon). Er will hiermit offenbar deutlich machen, daß die Geltung eines wissenschaftlichen Satzes ebenso wie die Geltung einer sittlichen Regel oder eines Gesetzes abhängig ist von der freien Anerkennung der Subjekte. Nur was im Dialog der kritischen Prüfung standhält, darf als wahr und gut anerkannt werden. Wenn das aber gilt, dann ist, erziehungstheoretisch gesehen, keine pädagogische Maßnahme legitim, – auch nicht im Hinblick auf Kinder, worauf Sokrates allerdings noch nicht eingeht –, die die *freie Zustimmung* des Heranwachsenden nicht finden könnte.

Die von Sokrates vielleicht zuerst erkannte eigentümliche *Dialektik* zwischen der erziehungs- und der bildungstheoretischen Problemstellung ist von Platon, dem Schüler des Sokrates, und von Aristoteles, dem Schüler Platons, zugunsten einer letztlich hierarchisch-teleologischen Zentrierung der bildungstheoretischen Fragestellung aufgelöst worden: Bei diesem Suchen und Fragen des Sokrates nach einer vernünftigen Ordnung der menschlichen Tätigkeiten wird das in ein antwortendes Wissen überführt, welches die Arbeit als eine niedere, Politik und Philosophie hingegen als höherwertige Tätigkeit begreift. Diese weitreichende Veränderung hatte zur Folge, daß bei Platon und Aristoteles die Formen und Methoden pädagogischen Wirkens – als Gegenstand erziehungstheoretischen Fragens – in Abhängigkeit von vorgegebenen oder vorentworfenen Sinn- und Zweckbestimmungen des menschlichen Daseins im Ganzen – als Gegenstand bildungstheoretischen Fragens – geraten, welche ihren Mittelpunkt nun nicht mehr in der Fragestruktur menschlicher Existenz und Koexistenz, sondern in „Staat" (*polis*) und „Politik" haben.

Was bei Platon und bei Aristoteles unter „Staat" und „Politik" verstanden wird, darf freilich nicht durch die Brille unseres modernen Verständnisses gesehen werden. Beide verstehen hierunter die wahre und insofern auch wirkliche Daseinsweise des Menschen selbst. Erst in der vernünftig geordneten staatlichen Gemeinschaft erreicht der Mensch seine wahre Menschlichkeit (Ritter 1969). Dieser Zweck stellt sich freilich nicht von selbst ein, sondern bedarf zu seiner Verwirklichung der Erziehung und der Bildung. In seinem berühmten „Höhlengleichnis" hat Platon diese bildungstheoretische Sinnbestimmung der Erziehung des Menschen zum Menschen in geschichtsmächtiger Weise zum Ausdruck gebracht. Erst indem der Mensch auf einem mühevollen Weg lernt, die alltägliche

Sichtweise auf die Welt in einer „Umwendung der Seele" zu transzendieren und der „Idee des Guten" denkend ansichtig zu werden, erreicht er diejenige Stufe, auf der „das Rechte und Schöne in der ganzen Welt" wahrgenommen und erfahren werden kann (Politeia, 7. Buch). Der utopische Staat, den Platon in seiner „Politeia" entwirft, konstruiert bis ins Detail den Weg, wie durch Erziehung ein an der Idee des Guten ausgerichteter, gerechter Staat eingerichtet und aufrechterhalten werden kann. Der in Analogie zu den Seelenteilen des Menschen gedachte, durch Stände gegliederte Staat bedarf einer Erziehung, in der die Handwerker und Kaufleute lernen, ihre Handlungsantriebe (Genuß- und Besitzstreben) am Maß der Besonnenheit (*sophrosyne*) zu disziplinieren; in der die Wächter und Beamten zur Vervollkommnung ihres Willens so angeleitet werden, daß sie, durch gymnastische, musische und höhere Bildung erzogen, mit Tapferkeit (*andreia*) für die Belange des Staates eintreten; und in der schließlich die „Besten" und „Edelsten" vermittels Philosophie dazu befähigt werden, den Staat gut zu regieren und zu leiten. In der Einheit von Philosophie und Regentschaft vollendet sich jene Einheit von Tugend und Wissen, durch die Platon das sokratische Erbe zugleich aufnimmt und entscheidend verändert. Im regierenden Philosophen (Philosophenkönig) soll die Idealität des Staates gegenwärtig sein, sofern dieser dessen Idee angeschaut und „gemäß dem Erschauten sich in seinem Innern eingerichtet" (Platon, Politeia 592b) und gebildet hat.

Aristoteles hat Platon vorgeworfen, daß sein Bemühen, einen *Staat* in vollkommener Einheit und Eintracht zu entwerfen, letztlich auf eine Zerstörung des Staates hinauslaufe (Politik, 2. Buch). Daß dieser Einwand nicht nur eine andere Auffassung vom rechten Staat, seinem Aufbau und seiner Verfassung zum Ausdruck bringt, sondern zugleich bildungstheoretisch motiviert ist, zeigt sich an der Platon und Aristoteles gemeinsamen Auffassung, daß der gute und gerechte Staat diejenige Lebensform darstellt, in der der Mensch als *Mensch* und als *Bürger* seine Bestimmung und höchste Vollendung erreicht. Die Kritik des Aristoteles gipfelt nämlich in der Feststellung, daß Platons Deutung des Menschen mit den Bedingungen humaner Existenz und Koexistenz im Widerspruch steht. Stärker als bei Platon, der die Teilhabe (*methexis*) der Sinnendinge an den Ideen durchaus kennt, ist für Aristoteles die Idee in der Wirklichkeit selbst verankert. So jedenfalls ist seine bildungstheoretisch bedeutsame, mit Platon nur äußerlich übereinstimmende Feststellung zu verstehen, daß der Mensch seinem Wesen und seiner Natur nach ein politisches Lebewesen (*zoon politikon*) ist, dessen Bildung (*paideia*) im Staat und im staatlichen Leben ihr Telos hat. Im Unterschied zu Platon nimmt Aristoteles hierbei an, daß die Bestimmung des Menschen bereits in den vorhandenen Staaten, wenn auch gewiß noch unzureichend und fragmentarisch, „wirklich" geworden ist und daß es daher des platonischen Entwurfs eines Alternativstaates gar nicht bedarf.

Auch die erziehungstheoretischen Überlegungen des Aristoteles enthalten Parallelen und Differenzen zu Platon. So teilt Aristoteles durchaus die Auffassung Platons, daß Aufbau und Verfassung des guten Staates von erzieherischer Bedeutung für die nachwachsende Generation sind und daß die Sorge für den Nachwuchs eine staatlich-öffentliche Angelegenheit des Gesetzgebers sein müsse, und wie Platon betont auch er, daß – auf der Grundlage natürlicher Anlagen – Gewöhnung (*ethos*) und Unterricht (*logos*) die zentralen Wege sind, auf denen die Kontinuität des Staates erhalten und gesichert werden kann. Bei Aristoteles hat jedoch die Gewöhnung in der wirklichen Sitte der Polis einen erfahrungsbe-

zogenen Maßstab, an den der Unterricht belehrend und bekräftigend anknüpfen kann. Im Unterschied zu Platon bereitet dieser freilich nicht die Wächter (und Regenten) auf ihre in der Idee vorgegebenen, zukünftigen Aufgaben vor. Vielmehr befähigt er die Söhne der freien Bürger zur sittlichen und klugen Beratschlagung (*phronesis*) in der Polis und die besonders Begabten bereitet er auf ein Philosophieren (*theoria*) in der Muße (*schole*) vor, in welchem der jeweils begrenzte Erfahrungskreis der einzelnen Polis zugleich erweitert und überschritten werden kann.

Das erziehungs- und bildungstheoretische Denken der Aufklärung und der deutschen Klassik

Die Neuzeit zeichnet sich durch zwei modifizierende und transformierende Erweiterungen des überlieferten pädagogischen Denkens aus: Zum einen dehnt sie die bereits in der Antike entdeckte *Bildsamkeit* und Lernfähigkeit des Menschen bis auf die frühe Kindheit aus, so daß jetzt bereits für diese Altersphase zunehmend methodisierte Erziehungs- und schließlich auch institutionalisierte Unterrichtsformen denkbar werden. Zum anderen löst sie die die klassische Antike kennzeichnende politische Sinn- und Zweckbestimmung (im Sinne der Polissittlichkeit) auf: Bildung als Bestimmung des Menschen findet ihren Maßstab in Neuzeit und Moderne an der Idee der Menschheit und der Menschlichkeit.

Für die Entwicklung des neuzeitlichen Bildungsproblems waren u. a. zwei epochale Vorgänge von Bedeutung: einerseits die reformatorisch-gegenreformatorischen Religionskriege und die sie begleitende und aus ihnen hervorgehende Steigerung staatlicher Machtbefugnisse im 17. Jahrhundert; und andererseits die im Gegensatz zur antiken und mittelalterlichen Naturauffassung sich durchsetzende moderne, kausalanalytisch-konstruktive Naturwissenschaft. Die unterschiedliche Deutung dieser geschichtlichen Ereignisse brachte zunächst zwei voneinander abweichende bildungsprogrammatische Perspektiven hervor (Buck 1984). Die bildungsphilosophischen Schriften des J. A. Comenius, Mitglied und Oberhaupt der böhmischen Brüdergemeinde und Flüchtling vor den katholischen Heeren, erinnern an die alte universale Teleologie und die jüdisch-christliche Deutung der Geschöpflichkeit des Menschen nach Maßgabe einer vorbildlichen Schöpfungsordnung, deren Verkennen und Vergessen die Welt zum „Labyrinth" hat werden lassen. Weil Bildung (*eruditio*), Sittlichkeit (*virtus*) und Frömmigkeit (*religio*) zur Natur des Menschen gehören, braucht die bildende Unterweisung nur „herauszuschälen", was im Menschen bereits „beschlossen liegt" (Schaller 1962). Den damit verbundenen Rückgriff auf die vorneuzeitliche Teleologie verbindet Comenius mit einer Neubestimmung des Adressaten, denn sein Bildungsprogramm richtet sich an „die gesamte Jugend beiderlei Geschlechts" und damit prinzipiell an alle Menschen. Daß allen alles und zwar vollständig und ganz („omnes omnia omnino") zu lehren sei, nimmt bereits die in der Pädagogik und Philosophie des ausgehenden 18. Jahrhunderts entwickelte Idee der Menschheit vorweg.

Thomas Hobbes zog aus der Erfahrung der verheerenden Gewaltsamkeit der Konfessionskriege den umgekehrten Schluß: Die theologisch-teleologische Deutung des Menschen und der Welt sind selbst die Ursache von Krieg und Gewalt. Hobbes begreift die Natur des Menschen nicht, wie noch Comenius, teleologisch, sondern nach dem Vorbild der kausalanalytischen Wissenschaften „mechanisch".

Der Naturzustand ist, so verallgemeinert er seine historische Erfahrung, der Krieg aller gegen alle; und dieser kann nur vermieden und überwunden werden, wenn die Bedrohung gegenseitiger Vernichtung zum Anlaß genommen wird, einen rational konstruierten und mit absoluter Gewalt ausgestatteten Staat zu errichten, der die Gewalttätigkeiten der einzelnen eindämmt, unvereinbare religiöse Deutungen neutralisiert und so die Selbsterhaltung der Bürger garantiert.

Daß eine Ausrichtung des menschlichen Handelns am Vorbild der modernen Wissenschaften gleichwohl zur Etablierung und Ausweitung machtförmiger Strukturen führen kann, ohne zur intersubjektiven Verständigung über die Bestimmung des Menschen beizutragen und Bildungsprozesse vernünftig einzuleiten und zu orientieren, ist schon früh gesehen worden. Die Frage nach dem Sinn und den Grenzen neuzeitlicher Wissenschaft gehört zum Grundbestand der bildungsstheoretischen Selbstreflexion der Neuzeit. So hat beispielsweise am Ausgang des 17. Jahrhunderts Gianbattista Vico die Notwendigkeit einer Versöhnung klassischer und moderner Bildung zu begründen versucht und die Tendenz zurückgewiesen, die „Praxis der Klugheit" (*phronesis*) durch die kausalanalytische Methode zu ersetzen.

Von weitreichender Bedeutung für die Entstehung des neuhumanistischen Bildungsbegriffs in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war die Überschreitung der Grenzen eines rein naturwissenschaftlichen (cartesianischen) Denkens, wie sie Leibniz in Anknüpfung an die Lehre des Aristoteles vornahm. Leibniz begriff alles natürliche Seiende (Monade) als zusammengesetzt aus Masse (Ausdehnung) und Kraft (Substanz). Weil alles Seiende seinen Grund in sich selbst hat, stellt jede Monade einen individuellen Ausschnitt des Universums dar. Für den Menschen bedeutet das, daß seine individuellen Anlagen und Vermögen nicht erst, wie Aristoteles und Comenius annahmen, in der Form der Tauglichkeit bzw. durch die Bildung zur Sittlichkeit und Religion Gestalt annehmen, sondern als Kraft bereits eine Form enthalten, welche sich selbsttätig im einzelnen Menschen entwickelt und ausbildet. Das von Leibniz begründete monadologische Verständnis des Menschen haben vor allem Herder, Humboldt und Goethe aufgenommen und weiterentwickelt: Der Mensch ist (*ineffabile*) Individuum. Das auf sich selbst gestellte, selbsttätige Subjekt strebt von sich aus zur Vollendung seiner individuellen Seele in Schönheit und Harmonie; Bildung bedeutet demzufolge die Ermöglichung von Selbstbildung und formuliert die Aufgabe, den einzelnen Menschen zur Verwirklichung seiner selbst durch eine „harmonisch-proportionierliche" Entfaltung aller seiner Kräfte (Humboldt) anzuregen.

Die Neufassung des Bildungsbegriffs in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts beginnt mit Jean-Jacques Rousseaus Deutung dessen, was bezogen auf den Menschen „Natur" heißen darf. Den Ausgangspunkt seines Denkens bildet die zeitkritische Erfahrung, daß in der bürgerlichen Gesellschaft die Menschen einander immer auch als Gegner und Konkurrenten begegnen (Heydorn 1970). In der Erziehungsgeschichte des „Emile" expliziert Rousseau seine revolutionäre These, daß die „natürliche" Bestimmung des Menschen allein diejenige ist, „Mensch zu sein" und zu werden. Mit ihr wird jedwede normierende Bestimmung der Heranwachsenden gemäß den Vorgegebenheiten einer vorbürgerlichen Ständeordnung oder nach Maßgabe der Funktionserfordernisse des bürgerlichen Marktes zurückgewiesen. Seit Rousseau können Akte der Erziehung und Bildung nicht mehr als Mittel zur Durchsetzung einer wie auch immer gerechtfertigten Bestimmung des Menschen verstanden werden. Vielmehr gilt es gerade umge-

kehrt, erziehende und bildende Situationen so einzurichten, daß sie den einzelnen erlauben, an ihrer allererst zu findenden Bestimmung mitzuwirken. Wenn Rousseau feststellt, die Bildung des Menschen kenne einzig das „Ziel der Natur", dann ist dies gleichermaßen gegen ein entelechiales wie gegen ein kausalanalytisches Verständnis von Natur gerichtet, denn „Natur" bedeutet bei Rousseau die geschichtliche, aus einer nicht-normativen Praxis allererst hervorgehende Möglichkeit des Menschen.

Rousseaus Klage, daß die zur „*zweiten Natur*" gewordene gesellschaftlich-kulturelle Überformung des Menschen durch Sitte, Recht, Staat und Wissenschaft dessen „*erste Natur*" kaum noch erkennen lasse, enthält kein Plädoyer für einen Rückgang in einen ursprünglichen Naturzustand, sondern weist darauf hin, daß die Entfremdung des Menschen von seiner natürlichen Bestimmung nur durch eine praktische Selbstschöpfung des Menschen überwunden werden kann, in der sich Kultur und Natur zu einer neuen, widerspruchsfreien Einheit entwickeln. Die Erziehung des „Emile" kann darum als Exempel einer solchen, in der Bildsamkeit des Menschen begründeten Möglichkeit gelesen werden, einer Möglichkeit freilich, deren geschichtliche Realisierungschance Rousseau selbst skeptisch und zuweilen resignativ beurteilt hat.

Ähnlich wie Rousseau geht auch Schiller von der widersprüchlichen Verfaßtheit der Gesellschaft und vom Zerfall der Totalität des Menschen in der fortschreitenden Arbeitsteilung und im „System des Egoismus" aus. Anders als Rousseaus Einheit von Natur und Kultur ist jedoch Schillers Vision einer „ästhetischen Kultur" an der Schönheit und der Kunst orientiert. Schiller synthetisiert Rousseaus Idee einer nicht-normativen Praxis mit zentralen Gesichtspunkten der Philosophie Kants, vor allem der Kritik der Urteilskraft. Die „ästhetische Kultur" steht unter der Maxime, daß „Freiheit durch Freiheit zu geben" die einzig mögliche Form individueller und gesellschaftlicher Höherentwicklung ist. Schillers Ästhetik legt den befreienden, nicht-normativen Sinn der neuhumanistischen Bildungsidee sowohl auf den einzelnen als auch auf die Gesellschaft aus. *Kunst* und *Schönheit* klären Schiller zufolge weder theoretisch über die Welt auf, noch begründen sie den sittlichen Charakter des einzelnen; sie machen vielmehr beides möglich, indem sie dem Menschen die „Freiheit, zu sein, wie er sein soll", zurückgeben. Arbeit, Sitte, Politik und andere gesellschaftliche Tätigkeiten werden durch die „ästhetische Kultur" nicht etwa getilgt und ersetzt, sondern in ihrem Zusammenhang einer Beurteilung unter der *Idee der Freiheit* und des *Selbstzwekkes des Menschen* zugänglich gemacht.

Der Begriff des „ästhetischen Zustandes" ist im Neuhumanismus auch dort, wo er über die Grenzen von Kunst und Schönheit hinausging, die zentrale Kategorie geblieben, von der aus die Freiheit des einzelnen und die Entwicklung einer freien Gesellschaft zusammengedacht werden. So hat Herbart das intersubjektive Verhältnis von Erzieher und Heranwachsendem an die Verwirklichung eines erziehenden und bildenden Unterrichts gebunden, der das „vielseitige Interesse" des Heranwachsenden herausfordert und dessen selbständiges Urteil mit „ästhetischer Notwendigkeit" ermöglicht. So hat Schleiermacher das Verhältnis zwischen erziehender und heranwachsender Generation als ein solches verstanden, in dem die *Politik* weder der *Pädagogik*, noch die Pädagogik der Politik vorgeordnet ist, sondern beide gleichberechtigt an der „sittlichen Aufgabe" mitarbeiten. Und so hat schließlich Humboldt die menschliche Praxis als eine sprachliche begriffen und mit dem Begriff der „Sprachform" ein interkulturelles Verständnis

der Bestimmung des Menschen begründet, welches das intersubjektive Herbarts ebenso wie das intergenerationelle Schleiermachers einschließt. In die Form einer fremden Sprache vorzudringen, heißt für Humboldt, die Arbeit an der Bestimmung des Menschen durch eine andere Kultur sichtbar zu machen und die Begrenztheit der eigenen, sprachlich vermittelten Weltansicht in Richtung auf eine weder relativistische noch universalistische, sondern universell-mannigfaltige Kultur zu erweitern.

Den genannten bildungstheoretischen Problemstellungen korrespondieren erziehungstheoretische Überlegungen, welche an der zuerst von Sokrates erkannten Nichtableitbarkeit der Theorie der Erziehung aus der Theorie der Bildung festhalten und infolgedessen eine Hierarchisierung von Erziehung und Bildung ebenso zu vermeiden suchen wie eine teleologische Einordnung der pädagogischen Praxis in die anderen gesellschaftlichen Tätigkeiten. Diese erziehungstheoretischen Konzepte stellen zusammen mit den bereits genannten bildungstheoretischen Auffassungen jede lineare Ausrichtung der pädagogischen Praxis an Geburt oder künftigem Berufsstand und jede Normierung der Bestimmung des Menschen nach Maßgabe gesellschaftlicher Hierarchie und Arbeitsteilung in Frage. Die Entdeckung der *Kindheit* als einer auf keine vordefinierte gesellschaftliche Bestimmung finalisierten Entwicklungsphase jedes Menschen und die aufklärerische Forderung nach einer selbstbestimmten Zukunft aller Heranwachsenden machten eine Neubestimmung des pädagogischen Generationenverhältnisses einschließlich dessen notwendig und möglich, was unter modernen Bedingungen unter pädagogischen Einwirkungen auf die nachwachsende Generation zu verstehen ist.

Ein bedeutender Interpret dieses bis in unsere Gegenwart folgenreichen Wandels im Erziehungsverständnis ist Rousseau. In der fiktiven Erziehungsgeschichte des „Emile", die zugleich ein philosophischer Traktat „Über die Erziehung" des Menschen ist, stellt er die Freiheit und die Mitmenschlichkeit des Menschen als eine geschichtliche Möglichkeit dar, die eines veränderten erzieherischen Umgangs bedarf. Die Methode dieses Umgangs, welche die Zukunft des Heranwachsenden offenhält, hat Rousseau als indirekte bzw. „negative Erziehung" charakterisiert. Mit ihr begründet er eine Kausalität pädagogischen Wirkens, die, wie Fichte später formulierte, die pädagogische Einwirkung als Einwirkung auf die Selbsttätigkeit und die Freiheit des Heranwachsenden deutet. Der schwindenden Geltungskraft überlieferter Sitte und Gewohnheit stellte Rousseau die Forderung entgegen, Kinder gerade nicht an die vorgegebene Sitte zu gewöhnen, sondern gemeinsam mit ihnen die Regeln für ein auf gegenseitiger Anerkennung basierendes Zusammenleben zu entwickeln und Lernprozesse so zu arrangieren, daß die Aneignung von Welt mit der schrittweisen Befähigung zu selbsttätiger Urteilskraft verbunden werden kann.

Rousseau hat eine Erziehung zur Freiheit unter den historischen Bedingungen der in Entstehung begriffenen modernen Gesellschaft letztlich aber nicht mehr für möglich gehalten. Daß die Gesellschaft sich über sich selbst und damit zugleich über ihre erzieherische Praxis aufklären kann, hat er im Grunde nicht mehr ernsthaft erwogen. Mit der Möglichkeit der Selbstaufklärung rechnen dagegen die auf höchst unterschiedliche Weise an Rousseau anschließenden Theoretiker der sogenannten deutschen Klassik. So hat beispielsweise Friedrich Schleiermacher in seiner Theorie der Erziehung die fortschreitende Humanisierung des Menschen an die Bedingung zurückgebunden, daß für diese Aufgabe „ein Gefühl

des Bedürfnisses in der erziehenden Generation im ganzen" vorhanden sei oder geweckt werden könne. Gesellschaftliche und erzieherische Praxis können Schleiermacher zufolge darum nur gemeinsam einen geschichtlichen Fortschritt hervorbringen (Brüggen 1996).

Schleiermachers Theorie der Erziehung hat mit der Einsicht in die Dialektik von erzieherischer und gesellschaftlicher Praxis Rousseaus Analyse des *pädagogischen Wirkens* um die Frage nach dem Verhältnis von erziehender und heranwachsender Generation insgesamt erweitert. Aus der traditionellen Erziehungstheorie als einer angewandten Theorie einer politischen Philosophie wird damit eine dialektische Theorie, welche die pädagogische Einwirkung auf die nachwachsende Generation und die gesellschaftlichen Einwirkungen auf die Erziehungspraxis im Verhältnis zueinander erörtert. Die individuelle und die gesellschaftliche Seite pädagogischen Wirkens betrachtet Schleiermacher als zwei Seiten ein und derselben Sache. Hieraus resultiert die neuzeitliche Fassung der Grundparadoxie pädagogischen Wirkens. Bezog sich die ältere, von den Sophisten und von Sokrates, Platon und Aristoteles erstmals formulierte und unterschiedlich beantwortete erziehungstheoretische Paradoxie auf das Problem, wie wir lehren und lernen können, wenn wir das, was wir schon wissen, nicht mehr zu lernen brauchen, und das, was wir nicht wissen, nicht lehren können, so wendet sich die neuzeitliche Paradoxie dem Problem zu, wie vermittelt über Einwirkungen auf die nachwachsende Generation überhaupt Neues erlernt werden kann, das im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen noch nicht allgemein gewußt wird oder anerkannt ist. Richteten sich die antiken Antworten daran aus, daß in jedem Nicht-Wissen immer schon ein richtiges Wissen angelegt ist, das freilich stets an ein Nicht-Wissen zurückgebunden bleibt, so gehen die modernen Antworten davon aus, daß gesellschaftlich Neues weder ohne noch unmittelbar durch die Erziehung der nachwachsenden Generation, sondern nur durch eine intergenerationelle Praxis hervorgebracht werden kann, in der die Pädagogik ebensowenig ein angewandter Teil der Politik wie diese ein angewandter Teil der Pädagogik ist.

Daß gesellschaftliche Einwirkungen auf die Erziehung der nachwachsenden *Generation* nicht nur politisch, sondern zugleich pädagogisch und pädagogische Einwirkungen auf die Gesellschaft nicht nur pädagogisch, sondern zugleich politisch zu beurteilen sind, stellt eines der Grundprobleme einer kritischen Erziehung in der Moderne dar. Diese kann die Antwort auf die Frage, was die ältere Generation mit der jüngeren wolle, weder vorgegebenen Ordnungsvorstellungen entlehnen, die es einfach zu bejahen gilt, noch stellvertretend für die Heranwachsenden und die Gesellschaft formulieren, um dann die nachwachsende Generation zur Affirmation einer antizipierten Antwort zu verpflichten. Sie muß sich vielmehr an einem Verständnis pädagogischen Wirkens ausrichten, welches die überlieferten kulturellen und zivilisatorischen Bestände so vermittelt, daß über Rückfrage und Kritik die verständigungsorientierte Weiterentwicklung von Kultur und Gesellschaft durch die nachwachsende Generation möglich wird. Seit Rousseau und Schleiermacher ist die erziehungstheoretische Frage nach der Eigenart pädagogischen Wirkens mit der Vorstellung von der geschichtlichen Möglichkeit einer humaneren Zukunft, mit der Idee eines „zukünftig möglich bessern Zustands des menschlichen Geschlechts" (Kant), verbunden.

Erziehungs- und bildungstheoretische Problemstellungen des 19. und 20. Jahrhunderts

In den zurückliegenden beiden Jahrhunderten sind die erziehungs- und bildungstheoretischen Fragen und Antworten der Tradition erneut problematisch geworden. Im 19. Jahrhundert gerieten Erziehung und Bildung zunehmend in Abhängigkeit zu Entwicklungen im *ökonomischen System*, insbesondere zur Verwissenschaftlichung der Produktion und Zivilisation, zur Trennung von Arbeit und Leben, Freizeit und Beruf. Dies führte zur Durchsetzung der Schule als staatlicher Institution für Lehr-Lernprozesse, die im individuellen und gesellschaftlichen Lernen der Menschen nicht mehr zu sichern sind, und zu einer Zurücknahme der Konzeption *allgemeiner Menschenbildung* auf diejenige einer sogenannten *Allgemeinbildung* einerseits und einer beruflichen Bildung andererseits. War die allgemeine Menschenbildung auf die Befähigung aller Menschen zur Mitwirkung an der menschlichen Gesamtpraxis und eine freie Wechselwirkung von Mensch und Welt (Humboldt) gerichtet, so steht im Zentrum der Allgemeinbildung eine materiale und/oder formale Legitimation sogenannter Bildungsinhalte, deren Besitz den Gebildeten vom Ungebildeten unterscheiden und deren Aneignung dem Erlernen allgemeiner Qualifikationen und Einstellungen dienen soll. Die an vom Menschen zwar geschichtlich hervorgebrachten, nun aber als Wert an sich verstandenen Kulturgütern orientierte Allgemeinbildung wird seit Marx' Analyse der bürgerlichen Gesellschaft und der Folgeprobleme kapitalistischer Warenproduktion als ein neues Klassenbewußtsein kritisiert, in dem Bildung zur „Halbbildung" (Adorno 1972) verkommt.

In unserem Jahrhundert ist versucht worden, die Bildungsidee als ganzheitliche Menschenbildung, als *polytechnische Bildung* und als wissenschaftliche Bildung zu erneuern. Diese Versuche scheiterten, weil die von der Reformpädagogik entwickelten ganzheitlichen Bildungskonzepte Vorstellungen einer vorbürgerlichen Arbeitsteilung und einer Idealisierung der Ökonomie des ganzen Hauses verpflichtet waren, polytechnische Konzepte die Abhängigkeit der Allgemeinbildung vom ökonomischen System nach Maßgabe weltanschaulicher Heilslehren kommunistischer Staaten affirmierten und Bildung im Zeitalter wissenschaftlicher Zivilisation zwar nur im Durchgang durch die Wissenschaften, nicht aber in der Form einer *wissenschaftlichen Allgemeinbildung* möglich ist.

Die gegenwärtige Diskussion wendet sich daher verstärkt der Frage und dem Problem zu, wie angesichts solcher Veränderungen in der Stellung der pädagogischen Praxis im Rahmen der menschlichen Gesamtpraxis die individuellen und gesellschaftlichen Grundlagen für gelingende Erziehungs- und Bildungsprozesse zu definieren und zu sichern sind. Heute mehren sich die Stimmen derer, die von einem *Verschwinden der Kindheit* und von einem bevorstehenden Ende der Erziehung und des für die Neuzeit geltenden pädagogischen Generationsverhältnisses sprechen. Die Ursachen für diesen Vorgang werden in der technischen Entwicklung, im Medienbereich sowie im sozialen und ökonomischen Wandel hochmoderner Gesellschaften gesehen. Sollte sich tatsächlich die von Schleiermacher als Dialektik individueller und gesellschaftlicher Einwirkungen begriffene Erziehungspraxis in bloße Sozialisation und eine im gegenwartsbezogenen Leben der Menschen unmittelbar erfolgende kulturelle Steuerung auflösen, so löste sich damit nicht nur die pädagogische, sondern auch die politische Praxis auf. Insofern nämlich alle Erziehung in einer Selbstdeutung und Selbstdefinition von Gesell-

schaft gegründet ist, drohte mit dem *Ende der Erziehung* und dem Verschwinden der pädagogischen Differenz von erziehender und nachwachsender Generation auch das bessere Bewußtsein der Gesellschaft von sich selbst und mit diesem die ethische und politische Differenz von Idee und Wirklichkeit verloren zu gehen.

Literatur

ADORNO, Th. W.: Theorie der Halbbildung. In: Adorno, Th. W.: Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt/M. 1972, S. 93 ff. ARISTOTELES: Politik, übers. u. hg. v. O. Gigon, 6. Aufl., München 1986. BENNER, D: Allgemeine Pädagogik, 2. verb. Aufl., Weinheim/München 1991. BENNER, D.: Von der Lehrbarkeit der Tugend angesichts der Frage nach der Tugend selbst. Erziehungs- und bildungstheoretische Überlegungen zum sokratischen Wissen des Nicht-Wissens (1988). In: Benner, D.: Studien zur Theorie der Erziehung und Bildung. Pädagogik als Wissenschaft, Handlungstheorie und Reformpraxis, Bd. 2, Weinheim/München 1995. BRÜGGEN, F.: Bildsamkeit und Öffentlichkeit. In: Oelkers, J./Peukert, H./Ruhloff, J.: Öffentlichkeit und Bildung in erziehungsphilosophischer Sicht, Köln 1989, S. 11-37. BRÜGGEN, F.: Schleiermachers Pädagogik. Eine Einführung, Münster 1996. BUCK, G.: Rückwege aus der Entfremdung. Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie, Paderborn/München 1984. BURCKHARDT, J.: Griechische Kulturgeschichte, Bd. 3, Basel 1956/57. FINK, E.: Grundphänomene des menschlichen Daseins, Freiburg/München 1979. FISCHER, W.: In Wahrheit aber bin ich nie irgend jemandes Lehrer gewesen (Apol. Plat. 33a). In: Breinbauer, I. M./Langer, M. (Hg.): Gefährdung der Bildung – Gefährdung des Menschen, Wien/Köln 1987. HEYDORN, H.-J.: Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft, Frankfurt/M. 1970. JASPERS, K.: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Frankfurt/M./Hamburg 1955. MARROU, H. I.: Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, München 1977. PLATON: Sämtliche Werke, übers. v. F. D. E. Schleiermacher, hg. v. W. F. Otto, E. Grassi u. G. Plamböck, Reinbek 1982. RITTER, J.: Metaphysik und Politik, Frankfurt/M. 1969. ROUSSEAU, J.-J.: Emile oder Über die Erziehung, hg. v. M. Rang, Stuttgart 1963. SCHALLER, K.: Die Pädagogik des J. A. Comenius und die Anfänge des pädagogischen Realismus in Deutschland, Heidelberg 1962.

Jürgen Oelkers

Schule

Schule (école), heißt es im fünften Band der „Encyclopédie", sei ein *lieu publique*. Was sie ausmache, die öffentliche Verbreitung von Wissen und so von Vernunft, könne nicht länger auf bestimmte Stände und bestimmte Vorrechte eingeschränkt werden, sondern verlange ungeteilte und zensurfreie Zugänglichkeit. 1762 erschien in Amsterdam eine anonyme Begründung „De l'éducation publique", die oft Diderot zugeschrieben wurde, aber die Diderot bestenfalls bearbeitet und nicht selbst verfaßt hatte; Verfasser war wohl der ehemalige Jesuit Dieudonne Thiebault, der mit Diderot kooperierte (Palmer 1985, S. 17 ff.). Die Schrift ist von besonderer Bedeutung, weil sie die moderne Schule begründet, die der Staat unterhält und die, von kirchlicher Aufsicht befreit, sich der Vermittlung öffentlicher Bildung widmet. „Bildung" wird verstanden als Angebot nützlicher und notwendiger Kenntnisse (connoissances), die aus den modernen Wissenschaften (vraies Sciences) gewonnen werden (De l'éducation publique 1762, S. 14).

Die Organisation der Schule ist nach Klassen unterteilt, die je zwei Jahrgänge umfassen (De l'éducation publique 1762, S. 75 ff.); für jede Klasse wird ein gesonderter Lehrplan entworfen, der, nach Fächern unterteilt, aufeinander aufbaut und so sukzessive Lernfortschritte abverlangt. Die Lehrmittel – *répétitions et lectures* – sind darauf abgestimmt, der Unterricht besteht aus Lektionen, die nachvollzogen werden müssen, der Schwierigkeitsgrad steigert sich, am Ende ist ein anspruchsvoller Kanon der Bildung vollzogen (De l'éducation publique 1762, S. 142 ff., S. 155). Der Kanon aber ist nicht alles, „öffentliche Bildung" (l'éducation publique) ist mehr als das, sie verlangt eine staatliche Schulorganisation, gestufte Bildungsangebote von der Elementarschule bis zur Universität, solide Gebäude und gute Ausstattungen, nicht zuletzt gebildete und wissende Lehrer, „hommes destinés à former des Citoyens" (De l'éducation publique 1762, S. 165-194).

Über die Schüler heißt es, ihr Lernen sei gebunden an den Fortschritt des Wissens (De l'éducation publique 1762, S. 218) und so an die didaktische Organisation. Sie richte sich auf den künftigen öffentlichen Zweck und verlange daher eine Schulorganisation, die sich nach dem Vorbild der öffentlichen Ordnung richte. „Je regarde les Enfans comme de petits hommes, & l'Education publique comme une image de la vie commune dans un Etat policé" (De l'éducation publique 1762, S. 217). Das Wissen der Schulen sei öffentlichem Nutzen verpflichtet (De l'éducation publique 1762, S. 182 ff.), und das verlange einen einheitlichen Maßstab. In der Schule wie im öffentlichen Leben gäbe es nur zwei Wertschätzungen, die der Sitten (*mœurs*) und die der Talente (*talents*) (De l'éducation publique 1762, S. 221). Daher seien auch die Schüler nach ihren Leistungen und ihrer persönlichen Sittlichkeit, nicht jedoch nach ihren unverdienten Privilegien zu beurteilen.

1762 erschien, ebenfalls in Amsterdam, Rousseaus „Emile", der in allem das Gegenteil behauptete. Eine Schule gibt es in der „natürlichen Erziehung" nicht, nur eine Erfahrungslandschaft, die von einem Tutor didaktisiert wird, nicht um Wissen zu vermitteln, sondern Anschauungen, die gleichsam vor und neben dem Kanon angesiedelt sind. Es gäbe zwei Erziehungen, heißt es bereits im Manuscrit Favre des „Emile", „celle de la nature et celle de la société" (Rousseau 1969, S. 58). Man kann den Menschen oder den Bürger erziehen, aber für den Bürger fehlt die Republik, so daß die wahre Erziehung sich nur auf die Natur und so den Menschen beziehen kann (die ideale Republik ist Platons „Politeia"; Rousseau 1969, S. 58). Das Urteil über die „öffentliche Bildung" lautet dann: „L'institution publique n'existe plus ni ne peut plus exister. Parce qu'il n'y a plus de patrie, il ne peut plus y avoir de Citoyens. Il faut rayer ces deux mots des langues modernes" (Rousseau 1969, S. 59).

Diese Kritik, es könne keine öffentliche Bildung geben, solange nicht wahre Menschen erzogen seien, bestimmte die pädagogische Publizistik nachhaltig. Schulen, schreibt etwa Pestalozzi in „An die Unschuld" von 1815, die lediglich „*Zivilisationskenntnisse*" oder „Zivilisations*fertigkeiten*" vermitteln, befördert durch „Abrichtungskünste", also Schulorganisation und Unterrichtstechnik, verfehlen den Zweck der Menschenbildung (Pestalozzi 1902, Bd. 11, S. 92). Der *Code Napoléon*, die rechtliche Voraussetzung für die Etablierung der staatlichen Schule, sei der schlimmste Schlag gegen die Menschlichkeit gewesen, weil Verstaatlichung für Entfremdung von der elementaren Sittlichkeit sorge. (Die *cinq codes* sind weitreichende napoleonische Gesetze, die vom Zivilrecht (der eigentliche *Code Napoléon*) bis zum Strafprozeßrecht reichen (erlassen zwischen 1804 und 1810). Ohne verfaßtes bürgerliches Recht sind weder moderne Definitionen des Staatsbürgers noch einer darauf bezogenen allgemeinen Schulpflicht möglich.) „Schulfonds" werden von den „Erziehungsbehörden" nicht mehr zu dem eingesetzt, „was für die Erziehung das Wesentlichste" sei, nämlich die „von Wahrheit und Liebe" getragene „Veredlung der Menschennatur" (Pestalozzi 1902, Bd. 11, S. 93, S. 90). Schulen, die diesem Zweck nicht entsprechen, befördern lediglich „eine oberflächliche und den ersten Bedürfnissen einer wahren Erziehung im Weg stehende *Scheinkultur*" (Pestalozzi 1902, Bd. 11, S. 94).

Selbst die ärmlichste „Dorf-Schule" sei durch den „heiligen Geist" veredelt, schreibt Zinzendorf in der elften Homilie „über die Wunden-Litaney der Brüder" (1747), nur mit ihm könne überhaupt zum Unterricht angeraten werden, weil er die „Gelehrsamkeit zum Himmelreich" befördert, nicht das Raffinement des Wissens (Zinzendorf 1963, S. 116 f., S. 118). Die *Systema* der Theologie und im weitern alle Wissenschaften seien unbrauchbar und unverständlich, die „Wahrheit *in Praxi*" kann von der „Nachfolge" Jesu aus gelernt werden (Zinzendorf 1963, S. 12 f.). Weltwissen ist nicht erforderlich, unabhängige Erkenntnisse nicht möglich. Demut entsteht aus Unwissenheit, notwendig wären Schulen, die die menschliche „Capacität" *beschränken*. „So bald eine menschliche Creatur mehr weiss, als sie bezwingen oder abwarten kann, so kommt sie in ein Verlangen nach unmöglichen Dingen, und hat ein unruhiges, unglückliches Leben" (Zinzendorf 1963, S. 133).

Diese *pietistische* Kritik begleitete die Schulentwicklung im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert unentwegt. Bildung ist tatsächlich „Verlangen nach unmöglichen Dingen", weil sowohl die angestammten Grenzen des Ortes wie die des Geistes überwunden werden. Die pietistische Gemeinde ist „Familien-mä-

ssig" organisiert (Zinzendorf 1963, S. 134), sie hat feste Bindungen, „geistliche Führung" und einen engen dogmatischen Raum zur Bedingung. Christliche „Unwissenheit" unterscheidet sich von „unnützen *Speculationes* und Grübeleyen" durch unmittelbare Gewißheit und „*universelle* Erkenntniss" der Wahrheit (Zinzendorf 1963, S. 137), aber das setzte geschlossene und unbewegliche Größen voraus. Wissen ist Wiederholung der Gewißheit unter Kontrolle von Autoritäten, wichtiger als Erkenntnis ist die Bildung des Herzens, und für alle Probleme der Welt reicht der „*ordinaire* Verstand" hin (Zinzendorf 1963, S. 139). Einsicht ist nötig als Seelennahrung, und der Glaube bestimmt die Grenze der Sättigung.

Noch Rousseaus zentrales Thema der *solitude* ist jansenistisch gefärbt (Osterwalder 1995), es hat symbolisch wie materiell die Grenzen eines Klosters zur Voraussetzung. Zur gleichen Zeit wird Wissen zu einer öffentlichen Größe, die das Lernen der Gesellschaft bestimmt. Schulen können nicht mehr wie *Klöster* verstanden werden, obwohl oder weil die Wirkungsphantasie der „natürlichen Erziehung" oder der *wahren Menschenbildung* dies voraussetzt (Oelkers 1993). Wie stark der Wandel ist, zeigt ein Vergleich mit einem gleichfalls anonymen „Essay sur l'éducation publique", der 1765 veröffentlicht wurde und die klassische humanistische Bildung als Grundlage der öffentlichen Bildung empfahl. Auch hier geht es um die Bildung künftiger Bürger (de tout bon citoyen), aber das Vorbild war die antike Republik und der Bildungsstandard war das klassische Latein und die *artes liberales* der humanistischen Schulen (Essay sur l'éducation publique 1765, S. 13, S. 30, S. 48 f.).

Was sich als *liberal education* oder *éducation publique* aber tatsächlich durchsetzte, war die Wissenschaftsschule (Rhyn 1996), also die am Fortschritt empirischer Wissenschaften orientierte Institution öffentlicher Bildung, für die *Lernfähigkeit* zur zentralen Größe wurde. Die Schulen des europäischen Humanismus vermittelten Rhetorik, klassische Sprachen, einen formalisierten Stil des Schreibens und Sprechens; sie waren Schulen für die gelehrten Berufe, den diplomatischen Dienst oder für die staatlichen Verwaltungen (Grafton/Jardine 1986, S. 23 f., 61 f.). Die Beherrschung des Kanons schulte eine eigene Kaste, die die Zugänge zum Wissen beschränken mußte. Die Humanisten waren öffentliche Figuren nur deswegen, weil sie eine *exklusive* Schulung durchliefen.

Ihre Schulungstechnik beherrscht die Höhere Bildung bis weit ins 18. Jahrhundert. Humanistische Programmatiken sind noch als Abwehr der Reformpädagogik nachweisbar, in der Teilung zweier Welten der Kind- und der Kanonorientierung (Meiklejohn 1942). *Liberal Education* ist in diesem Zusammenhang eine humanistische Erneuerung (Van Doren 1943), die allerdings wenig mit der tatsächlichen Schulentwicklung zu tun hatte. Die Probleme der humanistischen Bildung haben mit ihrer Zeitdimension zu tun, mit dem Vorrang der Antike gegenüber der Gegenwart oder der zeitlosen Geltung vergangener Standards. Das ist historisch immer auch als Option gegen Dekadenz verwendet worden. So hat etwa Juan Luis Vives 1531 den Zerfall der Bildung durch Überproduktion – „*Quis leget haec?*" – kritisiert (Vives 1990, S. 224), also „illis obscurae tricae et exsomniationes recentium in omni disciplina, in Dialectica, in Physicis, jure civilim medicina, Theologia" (Vives 1990, S. 226). Die Kritik der fahrlässigen Neuerer setzt die Rückkunft auf das antike Vorbild voraus, das selbst keinem Wandel unterliegt. Nur so kann die Gegenwart ein stabiles Modell in der fernen, aber gleichwohl nahen Vergangenheit haben. Wahrhaft gebildet ist nicht der sorglose Neuerer oder derjenige, der Wissen zu Berufswegen utilitär verwendet, sondern derjenige, der

die klassischen Texte unbefangen studiert und sie zum Vorbild erhebt. „In veteribus est quod laudes, in recentibus quod improbes" (Vives 1990, S. 234). „So lesen die Aerzte nur, was sie praktisch nennen, freilich nur jene Aerzte, die des Erwerbs wegen studieren. Die Studierenden des Rechts lesen die kurzen Inhaltsangaben, die Rechtsformeln, die Klageformeln und die Prozessverordnungen. Das übrige, seien es geheime Dinge der Philosophie (philosophiae arcana) oder sei es aus dem Recht, gerade jenes Schöne, Wahre, Wesentliche und das, was am meisten wert ist kennengelernt zu werden, das rühren sie nicht einmal an. Nichts ist ihnen nämlich lieb, ausser was sofortiges Geld bringt, wofür sie allein offene Augen haben, da ja die Philosophie und die für die Wissenschaften aufgewendete Mühe nicht anders drückend und lästig ist als dem Bauern das Umgraben oder das Pflügen, dem Postreiter der Ritt, dem Schuster das Flicken, dem Weber das Weben. Sklavisch ist nämlich jedwede Lohnarbeit, und sie beengt die zur Belohnung eilende Seele" (Vives 1990, S. 228 f.).

Die zeitlose Überlegenheit der Alten widerspricht der Erfahrung, daß Wissen auf allen Ebenen *besser* werden kann. „Besser" oder „schlechter" hat eine Wahrheits- und eine Nützlichkeitsbedingung; beide Bedingungen müssen einander nicht entsprechen, falsches Wissen kann nützlich, nützliches Wissen unwahr sein, wenn man historische Kenntnisse in Rechnung stellt und ein zu einem bestimmten Zeitpunkt vorhandenes Wissen nicht mit den eigenen Fortschritten verrechnet. Aber diese *Historizität* widerspricht zugleich einer dogmatischen Verwendung *vergangener* Autoritäten. Wer sich auf sie beruft, setzt voraus, daß jedes Problem immer schon bekannt ist und sich die beste Lösung aus der Exegese entwickelt. Genau diese Überzeugung, die Wahrheit ist bereits konserviert, sie entsteht aus Texten der Vergangenheit, ist schon in der mittelalterlichen Wissenschaft fraglich gewesen und wird im 17. Jahrhundert endgültig obsolet (Aufklärung im Mittelalter? 1989; Funkenstein 1986). Die Dynamisierung des Wissens läßt den Garanten der Wahrheit fraglich werden, zugleich verbessert sich der Nutzen durch die Vorläufigkeit der Erkenntnisse. Sie müssen nicht mehr mühsam mit der dogmatischen Ausdeutung von Mensch und Welt in Einklang gebracht werden.

Wissen, schreibt Christian Thomasius 1699 in seiner Lehrschrift über das Jurastudium, verlangt die Darlegung der *Gründe*, wie es entstanden ist und warum es von Lehrern vertreten wird (Thomasius 1979, S. 27). Die wenigsten Menschen wissen wirklich etwas, das gilt zumal für die zahlreichen falschen Lehrer (Thomasius 1979, S. 27 f.). Der Ursprung des Übels ist das falsche Verfahren, „einsames *speculiren*" stärkt wohl den persönlichen „Ehrgeitz", aber nicht die Erkenntnis der Gründe, ebensowenig das „euserliche Plapperwerck / oder das auswendig gelernte beten / singen / u.s.w." (Thomasius 1979, S. 29). Weisheit ist die Unterscheidung von Wissen und Nichtwissen (Thomasius 1979, S. 30) oder von Gründen und Spekulationen. Die falschen oder schlechten Gründe wollen durch sorgfältiges Studium widerlegt sein, „eine gewaltsame *reformation*" sei dabei zu vermeiden (Thomasius, S. 31).

Tatsächlich ist die Kontinuität weit größer als die Diskontinuität, Revolutionen des Wissens sind seltene, radikale Neuerungen des Lernens eher noch seltenere Größen. Gleichwohl stellt sich das Schulsystem im 19. Jahrhundert auf erstaunlich rasche und gründliche Weise um. Die privilegierte Höhere Bildung und die arm gehaltene Elementarbildung nähern sich an, Volksschulen werden zu Wissensschulen, Gymnasien sind für Bürger außerhalb feudaler Bildungskasten

zugänglich, Lehrpläne und Schulstile verändern sich mit der Differenzierung des Wissens und den zunehmenden Niveaus im Kanon. Der Kanon selbst wird beweglich, nämlich muß auf Wissenszuwachs in den einzelnen Disziplinen und Schulfächern reagieren (Court 1992; Tanner/Tanner 1990; Guillory 1993). Der Lehrer wird als Instruktor abhängig von Lernprozessen des Wissens, selbst oder gerade die hochstandardisierten Lehrfächer des Elementarunterrichts – *Writing, Mathematics and Geography* (Finkelstein 1989, Kap. 2) – verändert sich rapide und lernen gleichsam an Problemen, die die Verschulung ständig erzeugt.

Die Klostermetapher wirkt nach, als Reformphantasie der Schule; die beiden extremen Modelle der Reformpädagogik, das elitäre Landerziehungsheim (Reddie 1900) und die anarchistische *Go-As-You-Please*-Schule (Neill 1922), sind beide als Inseln, als geschlossene Erziehungswelten, gedacht, die öffentliche Begründungen ausschließen. Sie beziehen sich auf Idealbilder der Natur des Kindes und sind gleichermaßen von Rousseau und Pestalozzi beeinflußt. Vorausgesetzt wird ein Entfremdungszusammenhang, zu dem die traditionelle Schule wesentlich beiträgt. Was Reddie und Neill, jeder für sich, als „traditionelle Schule" bezeichnen, ist nicht mehr der katechetische Unterricht der Elementarbildung, auch nicht der Kanon der Höheren Bildung, sondern die *Wissensschule* der Aufklärung, die sich als Schule des Nationalstaates europaweit durchsetzte (Kuhlemann 1992; Nique 1989; Adick 1992).

Schulen verteilen Wissen und Zugänge, somit gesellschaftliche Chancen, unter der Voraussetzung gleicher Zugänge. Im 19. Jahrhundert ist an vielen Stellen registriert worden, daß die *Nivellierung* den Niveauanstieg bedingt (Snell 1840): Die Entwicklung der Schule ist wesentlich eine Frage des verbindlichen *Durchschnitts*, also der für alle verpflichtenden Standards, nicht der Individualisierung, wie die nachfolgende Reformpädagogik empfehlen sollte. Lehrpläne sind Standarddefinitionen, die sich fortlaufend anheben lassen; in diesem Sinne sind die Curricula das Zentrum der Schulentwicklung (Hopmann 1988), sie definieren die inhaltlichen Lernleistungen des Systems, unter der Voraussetzung, daß die Nivellierungen erhalten bleiben. Der Effekt hängt davon ab, daß alle möglichst weitgehend das gleiche lernen, auch wenn dies individuell mühsam erscheint und sich oft biographisch verflüchtigt. Die Kausalität der Schule kann dem je individuellen Lernen zugerechnet werden, ohne sich dadurch zu verändern. Letztlich ist die Unterscheidung des Angebotes wesentlich, in der Schule muß lernbar sein, was woanders fehlt oder unwichtig erscheint. Das Angebot wird durch eigene Symbolstrukturen gestützt, Schulen sind Kulturen, die sich auf Nachfrage verlassen können (Oelkers 1995).

Die moderne Legitimation dieser Kultur, wie effektiv sie auch immer sein mag, ist *öffentliche Bildung*, also eine Zugangs- und Verteilungsgerechtigkeit, die für soziale und politische Belange unentbehrlich ist. Grundlegend ist die Dynamik des Angebots, also die Bedingung von Lernen und Transparenz, die die Dogmatik des Wissens abgelöst hat. Was immer Schulen vermitteln, es steht unter öffentlicher Kontrolle und muß sich als lernfähig erweisen, das Angebot, anders gesagt, ist revidierbar und stellt sich zunehmend mehr auch so dar. Dieser historische Zug verändert die politische Bildung, den eigentlichen Adressaten der öffentlichen Schule, grundlegend, und das ist früh registriert worden. Wer, heißt es in einem holländischen Traktat von 1582 – „Politicq onderwijs" –, gedruckt im holländischen Original 1582 in Malines – einen Menschen, Kind oder Erwachsenen, gegen seinen Willen an einen bestimmten Glauben bindet, von dem er nicht

überzeugt ist, handelt *gegen* die Intentionen der Schöpfung (The Dutch Revolt 1993, S. 195). Der Kontext ist die Lösung der Niederlande von der spanischen Krone und so vom katholischen Dogma sowohl der religiösen wie der politischen Herrschaft. Formen suggestiver Herrschaft ersetzen nicht die Bindung an das Gesetz und die Akzeptanz in der Öffentlichkeit, politische Tyrannei hat zu tun mit der Zensur des Wissens und der Beschränkung öffentlicher Bildung (The Dutch Revolt 1993, S. 197 ff.).

Mit dem ebenso historischen *Kult des Kindes* (Boas 1990) ist dieser politischen Verfaßtheit von Bildung und Schule nicht beizukommen. Die Orientierung an den – hochidealisierten – Bedürfnissen „des Kindes" bieten keinen wirklichen Maßstab für die Inhalte und Verfahren der öffentlichen Bildung, so daß nicht zufällig die reformpädagogische *Transformation der Schule* (Cremin 1961) auf sozial und kulturell sehr eng gefaßte Grenzen gestoßen ist. Modernisierungsschübe der Gesellschaft, vor allem der Metropolen des 19. und 20. Jahrhunderts, sind nicht mit pauschalen Emanzipationsprogrammen zu bearbeiten gewesen, auch wenn unter dem Druck dieser Programme die Schulen einen weitgehenden Gestaltwandel erlebt haben. Die Konsequenz war nicht die Preisgabe von Standards und so einer sich nach oben verschiebenden Nivellierung, sondern deren motivationspsychologische Bearbeitung, die den eigentlichen schulischen Reflex auf den Kult des Kindes ausmacht.

Der Kult ist kein pietistischer, überhaupt kein dogmatisch begründeter, sondern ein ästhetischer, der sich lediglich mit einigen Formeln der christlichen Theologie verbunden weiß, besonders solchen der Jesusnachfolge. Mit der Ästhetik des Kindes tut sich jede nivellierte Bildungsarbeit, jede Organisation von Erziehung, schwer, weil sie immer nur wie eine Behinderung der Autonomie des Kindes erscheinen kann. Der Kult ersetzt die klassischen Tugendlehren, die in der humanistischen Bildung immer eine zentrale Rolle gespielt haben, bevor sie psychologisch überboten wurden. Martianus Capellas vier Tugenden – *prudencia, iusticia, fortitudo, temperancia* (De nuptiis I, 8.15) – entsprachen dem Kanon und waren zugleich individualisierbare Erziehungsziele, ohne eine kultische Individualität vorauszusetzen. Kindern im Verständnis des 20. Jahrhunderts kann offenbar nicht mehr eine Tugendlehre angeboten werden, die sie *durch Beschränkung* fördert (Capella 1994, S. 110), aber dann ist der Adressat nur noch vage, also individuell, zu bestimmen. „Est enim temperancia dominium rationis in libidinem et in alios animi motus illicitos; vel virtus animi refrenandi motus in nos impetum facientes, ut sic nil capiamus. Harum species singularium officia considerans invenies" (De nuptiis I, 8.15). In diese Lücke stößt gleichsam die Theorie der öffentlichen Bildung, sie formuliert eine kollektive Größe, die je neu bestimmt werden muß, aber die sich nicht mit Hinweis auf die bloße Individualität bearbeiten läßt. Offenbar erfüllen Schulen diese Größe wie ein Lernprogramm, an dem sie ihre Modernisierung testen können. Sie besteht nicht einfach darin, Individuen zu fördern, weil sich Niveaus und Maßstab jeder Form von Entwicklung nicht *aus dieser selbst* ergeben können.

Schulen wären so systemische Lernprogramme, die man beliebig kritisieren, aber nicht beliebig verändern kann. Ihr kultureller Kern, ihre Grammatik und Symbolik (Tyack/Tobin 1994), ihre Räume (Göhlich 1993) und ihre Zeiten, ihre vielfältigen und doch überraschend einheitlichen Geschichten, sind eine Hypothek des Wandels, die sich nicht mit Bekenntnissen des guten Willens abbauen läßt. Jedes System dieser Größe erzeugt Unzufriedenheit, damit Kritik und Alter-

nativen; ein Indikator gleichermaßen für die Beharrungs- und die Lernfähigkeit des Systems ist der Umgang mit der Kritik, die gleichsam durch Überforderung reizte und darum immer auf sich selbst zurückkommen konnte. Offenbar ist das Schulsystem eher der interessierte Beobachter als wirklich der Adressat dieser Kritik, wenigstens erfolgt der Wandel langsamer als alle Prognosen, geht andere als die vorgeschlagenen Wege und ist doch nicht erfolglos. Die Utopie ist in der Sprache der Kritik ständig präsent (Tyack/Cuban 1995), selbst wenn der Wandel im Geiste dieser Kritik erfolgt (Zilversmit 1993), überholen ihn oft genug die Probleme, die gutwillig zu Beginn ausgeschlossen worden sind, also Lehrplan, produktive Nivellierung, Effektkontrolle und anderes mehr.

Der maßgebliche Traktat über die *éducation publique* schließt mit einem Satz, der für Schulreformen aller Art verwendbar ist und gleichermaßen den Optimismus und die Begrenzung der einzelnen Bemühung aufzeigt: „Elevons nous courageusement au dessus des routines aveugles; & des mauvais préjugés & par de sages efforts, osons aspirer à ce qu'il y a de plus parfait" (De l'éducation publique 1762, S. 234).

Literatur

Adick, Ch.: Die Universalisierung der modernen Schule. Eine theoretische Problemskizze zur Erklärung der weltweiten Verbreitung der modernen Schule in den letzten 200 Jahren mit Fallstudien aus Westafrika, Paderborn/München/Wien/Zürich 1992. Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris, eingel., übers. u. erkl. v. K. Flasch, Mainz 1989. Boas, G.: The Cult of Childhood, Dallas 1990. Capella, M.: De Nuptiis philologiae et mercurii, Book I, ed. by H.J. Westra, Leiden/New York/Köln Brill 1994. Court, F. E.: Institutionalizing English Literature. The Culture and Politics of Literary Study, 1750-1900, Stanford 1992. Cremin, L. A.: The Transformation of School. Progressivism in American Education, 1876-1957, New York 1961. De L'Éducation Publique, Amsterdam 1762. Essay sur L'Éducation Publique, o. O., 1765. Finkelstein, B.: Governing the Young. Teacher Behaviour in Pupular Primary Schools in Nineteenth-Century United States, New York/London 1989. Funkenstein, A.: Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century, Princeton, N.J. 1986. Göhlich, M.: Die pädagogische Umgebung. Eine Geschichte des Schulraums seit dem Mittelalter, Weinheim 1993. Grafton, A./Jardine, L.: From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe, London 1986. Guillory, J.: Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation, Chicago/London 1993. Hopmann, S.: Lehrplanarbeit als Verwaltungshandeln, Kiel 1988. Kuhlemann, F.-M.: Modernisierung und Disziplinierung. Sozialgeschichte des preussischen Volksschulwesens 1794-1872, Göttingen 1992. Meiklejohn, A.: Education Between Two Worlds, New York/London 1942. Neill, A.: A Go-As-You-Please School. In: Hellerauer Blätter für Rhythmus und Erziehung I, 3/4 (März 1923), S. 61-63. Nique, Ch.: Comment l'ecole devint une affaire d'etat (1815-1840), Ligugé/Poitiers 1990. Oelkers, J.: Erziehungsstaat und pädagogischer Raum. Die Funktion des idealen Ortes in der Theorie der Erziehung. In: Zeitschrift für Pädagogik 39, (1993), S. 631-648. Oelkers, J.: Schulreform und Schulkritik, Würzburg 1995. Osterwalder, F.: Die pädagogischen Konzepte des

Jansenismus im ausgehenden 17. Jahrhundert und ihre Begründung. Theologische Ursprünge des modernen pädagogischen Paradigmas. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung Bd. 2, (1995), S. 59-83. PALMER, R. R.: A Mystery Explored: The „De l'éducation publique" Attributed to Denis Diderot. In: The Journal of Modern History, Vol. 57, 1 (March 1985), S. 1-23. PESTALOZZI, J. H.: Sämtliche Werke, Bd. 11, hg. v. L.W. Seyffarth, Liegnitz 1902. REDDIE, C.: Abbotsholme 1889-1899 or Ten Years' Work in an Educational Laboratory, London 1900. RHYN, H.: Allgemeine Bildung und liberale Gesellschaft. Zur Transformation der Liberal Education in der angelsächsischen Aufklärung, Diss. phil., Bern 1996. ROUSSEAU, J.-J.: Oeuvres complètes, T. IV: Emile. Education – Morale – Botanique, ed. par B. Gagnebin et M. Raymond, Paris 1969. SNELL, L.: Geist der neuen Volksschule in der Schweiz, nebst den Hoffnungen, welche der Menschen- und Vaterlandsfreund daraus schöpft, St. Gallen 1840. TANNER, D./TANNER, L.: History of the School Curriculum, New York/London 1990. THE DUTCH REVOLT, ed. and transl. by M. van Gelderen, Cambridge 1993. THOMASIUS, Ch.: Summarischer Entwurf der Grundlehren, die einem Studioso iuris zu wissen und auf Universitäten zu lernen nötig sind, Neudruck der Ausgabe Halle 1699, Aalen 1979. TYACK, D./CUBAN, L.: Tinkering Toward Utopia. A Century of Public School Reform, Cambridge (Mass.)/London 1995. TYACK, D./TOBIN, W.: The Grammar of Schooling: Why has it Been so Hard to Change? In: American Educational Research Journal, Vol. XXI, (1994), S. 453-479. VAN DOREN, M.: Liberal Education, New York 1943. VIVES, J. L.: Über die Gründe des Verfalls der Künste. De causis corruptarum artium, Lat./Dt., übers. v. W. Sendner, hg. v. E. Hidalgo-Serna, München 1990. ZILVERSMIT, A.: Changing Schools. Progressive Education Theory and Practice, 1930-1960, Chicago/London 1993. ZINZENDORF, N. L. v.: Hauptschriften, Bd. III: Reden während der Sichtungszeit in der Wetterau und in Holland. Homilien über die Wundenlitanei. Zeister Reden, hg. v. E. Beyreuther u. G. Neyer, Hildesheim 1963.

Wolfgang Klafki

Unterricht

Die Aufgabe eines Artikels über Unterricht in einem Handbuch zur Historischen Anthropologie kann es nicht sein, auf wenigen Seiten einen Abriß der langen Geschichte der Reflexion über Unterricht im Entwicklungsprozeß des pädagogischen Denkens zu geben oder das breite Spektrum älterer und zeitgenössischer Entwürfe darzustellen, die mit primär praktischer, auf Gestaltung bzw. Reform abzielender Zielsetzung – als „Unterrichtskonzeptionen" – oder eher mit systematischem Anspruch – als „Theorien des Unterrichts" – vorgelegt worden sind. Die Hauptabsicht dieses Beitrages ist es, einige Zugänge zu einer Analyse und zur Reflexion des Phänomens *„Unterricht" in anthropologischer Hinsicht* zu umreißen. Dabei verstehe ich den Begriff „anthropologisch" im Sinne der Fragestellung: Wie lassen sich bestimmte bedeutsame Erfahrungen, Entwicklungsprozesse, Phänomene – hier das pädagogische Phänomen, wenn man so will: die menschliche Erfindung „Unterricht" – in übergreifender Perspektive, nämlich unter der Frage nach ihrer Bedeutung für den lernenden Menschen als Individuum und als gesellschaftliches Wesen, für seine Beziehungen zur Welt und zu sich selbst interpretieren? Aus einem anderen Blickwinkel formuliert: Lassen sich bestimmte Probleme, Möglichkeiten, Schwierigkeiten, Unterschiede der Gestaltung von Unterricht, von Unterrichtskonzeptionen und Unterrichtstheorien mit Hilfe solcher Erwägungen aus anthropologischer Sicht verständlich machen?

Die anthropologische Betrachtungsweise ist also dadurch gekennzeichnet, daß sie sich nicht primär auf die Begründung und die Besonderheiten einzelner im Unterricht angestrebter oder tatsächlich vollzogener Lehr- und Lernvorgänge richtet, etwa unter den Fragen: *Warum*, in *welcher Ordnung* von Teilzielen, anhand *welcher Themen und Situationen* und *wie* lernt man am wirkungsvollsten Fremdsprachen oder bestimmte mathematische Verfahrensweisen oder naturwissenschaftliche Erkenntnisse und Erkenntnisweisen oder bestimmte bildnerische Gestaltungsformen usw.? Vielmehr verfolgt derjenige, der sich mit Unterricht unter anthropologischer Perspektive beschäftigt, übergreifende, allgemeinere Fragestellungen folgender Art: Was bedeutet es bzw. kann es für die Entwicklung des Selbst- und Weltverständnisses eines Kindes, eines Jugendlichen, eines Erwachsenen bedeuten, wenn sie, als einzelne oder in Gruppen, mit Hilfe von Unterricht ihre sprachlichen Kommunikationsmöglichkeiten und ihren sprachlichen Verständnishorizont über ihre Muttersprache hinaus um eine zunächst „fremde", „andere" Sprache (oder mehrere Sprachen) erweitern? Was ändert sich am Selbstbild und am Lernverhalten eines Kindes, wenn es nach Jahren des nicht-unterrichtlichen Lernens im Kleinkindalter von einem bestimmten Zeitpunkt an in bestimmten, sogenannten „entwickelten" Kulturen in der Schule mit der Forderung konfrontiert wird, die neue Form des Lernens im und durch Unterricht aktiv mitzuvollziehen? – Was bedeutet es oder was kann es für die Entwicklung einer geschlechtsspezifischen, je individuellen/oder gruppenspezifischen Identität von

Mädchen und Jungen bedeuten, wenn sie über viele Jahre hin Unterricht in der Institution Schule koedukativ oder getrennt erfahren?

Im Vorangehenden werden bereits drei wesentliche Bestimmungen des Begriffs „Anthropologie" im hier zugrunde gelegten Verständnis angedeutet:

- Der Mensch wird prinzipiell als *historisches* Wesen verstanden, ohne damit zu leugnen, daß es auf einer höchsten Abstraktionsebene der Reflexion möglich oder gar zwingend ist, bestimmte Charakeristika als *generelle*, wiewohl im menschheitsgeschichtlichen Entwicklungsprozeß unterschiedlich konkretisierte *Gattungsmerkmale* zu betrachten. Die Bestimmung der „Geschichtlichkeit" ist selbst ein Beispiel dafür, die der „Sprachlichkeit" ein weiteres.
- Der Mensch muß im Sinne der hier vertretenen Auffassung grundsätzlich in seiner „Doppelnatur" als potentielles Individuum und als gesellschaftliches Wesen verstanden werden. „Anthropologie" in diesem Verständnis muß also immer auch *„gesellschaftsphilosophisch reflektierte Anthropologie"* sein.
- Die Bestimmungen der *Geschichtlichkeit* und der *Gesellschaftlichkeit* sind aber nicht nur Grundmerkmale der Gegenstände anthropologisch relevanter Reflexionen (- hier über „Unterricht" -), sondern sie charakterisieren diese Reflexionen selbst.

Zur Theorie des Unterrichts

Bevor anthropologische Reflexionen des Phänomens „Unterricht" an einigen Beispielen konkreter veranschaulicht werden können, müssen einige Bemerkungen über den Begriff „Unterricht", die ihn konstituierenden Hauptfaktoren und damit über zentrale Dimensionen des Nachdenkens über Unterricht vorausgeschickt werden.

Im deutschen Sprachraum (und auch in Skandinavien) hat sich seit dem 17. Jahrhundert für die Wissenschaft vom Unterricht der Begriff „Didaktik" durchgesetzt. Die im Anglo-Amerikanischen eingebürgerte Bezeichnung „Curriculum-Theorie" (die im Detail nicht weniger zahlreiche Spielarten aufweist wie der Didaktikbegriff) ist nicht völlig deckungsgleich, weist aber in erheblichem Umfang Überschneidungen mit dem Bedeutungsbereich der Didaktik auf. Der Terminus „Curriculum" und etliche seiner Ableitungen (Curriculumforschung, -entwicklung u. ä.) wird, von vergessenen Vorläufern abgesehen, erst seit dem Ende der 60er Jahre auch im deutschen Sprachraum verwendet.

Unterricht meint eine bestimmte, institutionalisierte Form, in der der Zusammenhang von *Lehren* und *Lernen* gestaltet wird. Lehren und Lernen können auch ohne Unterricht erfolgen, Lernen überdies auch ohne Lehren: Kinder und Erwachsene lernen z. B. auch durch ungelenkten Erfahrungsgewinn, im Spiel, durch Gespräche, durch das Fernsehen, usf. Lehren – als zielgerichtete Bemühung, einen oder mehrere andere Menschen zum Lernen anzuregen – erfolgt auch ohne Unterricht, z. B. wenn ein Bauer seinen Kindern in unmittelbarem Zusammenhang mit landwirtschaftlichen Arbeitsprozessen durch Vormachen und ggf. kurze Erläuterungen und Korrekturen zeigt, wie man die Sense beim Mähen halten muß oder wie man Kühe melkt, oder wenn ein Erwachsener einem Kind, das sich an einem Straßenübergang unsicher zeigt, erklärt, was die Ampelsignale bedeuten.

Von „Unterricht" sprechen wir – in der Umgangssprache, aber auch in der Fachsprache der Pädagogik bzw. der Erziehungswissenschaft – dann, wenn Lehren und Lernen nicht zufällig und gelegentlich, an beliebigen Orten und zu ungeregelten Zeiten erfolgen. Die Grundstruktur jener Situation, die in der Entwicklung von Gesellschaften die Einrichtung von Unterricht erforderlich macht, ist folgende: Bestimmte ökonomische, politische, gesellschaftliche Prozesse führen dazu, daß für den individuellen und gesellschaftlich-kulturellen Lebensprozeß notwendige oder gewünschte Kenntnisse bzw. Erkenntnisse, Einstellungen, Fähigkeiten, Fertigkeiten nicht mehr im Vollzug der Lebenspraxis selbst „mitgelernt" oder durch Formen des direkt in die Lebenspraxis eingebetteten „Lehrens" an Menschen, die neu in die betreffende Gesellschaft eintreten, vermittelt werden können, z. B. an Einwanderer, insbesondere aber an die nachwachsende Generation. Teile der notwendigen Lehr- und Lernprozesse müssen dann aus der Lebenspraxis partiell ausgegliedert und in irgendeinem Grade zeitlich, räumlich und hinsichtlich bestimmter Verhaltensformen der Beteiligten geregelt, institutionalisiert werden. Das kann in der Form geschehen, daß Eltern ihre Kinder zu einem oder mehreren Privatlehrern zum Unterricht im Lesen, Schreiben, einer Fremdsprache, zum Instrumentalunterricht usw. schicken oder solchen Unterricht selbst erteilen, oder durch die Einrichtung dauerhafter Unterrichts-Institutionen, m. a. W. durch die Gründung von „Schulen" (z. B. in städtischer, kommunaler, kirchlicher, staatlicher Trägerschaft), deren Besuch nach freier Entscheidung (mindestens auf Seiten der Eltern) oder aber gemäß einer staatlich festgelegten „Schulpflicht" erfolgt.

Unterricht ist durch den Zusammenhang, die Wechselwirkung mehrerer Hauptfaktoren gekennzeichnet. Die Reihenfolge, in der sie nachstehend genannt werden, bedeutet keine Rangfolge.

1. Im Unterricht geht es um das Lehren und das Lernen bestimmter „Inhalte" (oft als „Gegenstände", früher häufig als „Stoffe" bezeichnet). Zu den „Inhalten" gehören auch Verfahrensweisen, die sich Lernende aneignen sollen bzw. wollen, z. B. mathematische Verfahren, sportliche Bewegungsvollzüge, z. B. das Weitspringen, usw. oder ethische und/oder religiöse „Werte", an denen menschliches Urteilen und Handeln orientiert sein soll, z. B. „Ehrlichkeit", „Hilfsbereitschaft", „demokratische Einstellung" o. ä.

Die Auswahl der Lehr- bzw. Lerninhalte kann z. B. von den Lehrenden oder von jenen Institutionen, in deren Auftrag Lehrende tätig sind, festgelegt worden sein, bei öffentlichen Schulen z. B. vom zuständigen Kultusministerium oder einer von einem solchen Ministerium beauftragten Kommission, von Anbietern beruflicher Weiterbildungskurse in Orientierung an den Anforderungen der „Abnehmer", z. B. entsprechender Firmen, in Absprache zwischen Lehrenden und Lernenden (z. B. in bestimmten Volkshochschulkursen), aber durchaus auch in bestimmten Bereichen des Schulunterrichts oder in der Lehrerfortbildung.

2. Unterricht wird bisher meistens durch Lehrerinnen bzw. Lehrer, Dozenten/Dozentinnen, Teamer/Teamerinnen erteilt. Man erwartet, daß sie die Inhalte, zu deren Aneignung sie SchülerInnen oder Kursteilnehmer/Innen anleiten sollen, in hinreichendem Maße selbst beherrschen und daß sie in der Lage sind, Lernende in durchdachter, systematischer Weise („methodisch") zu erfolgreichen Lernprozessen anzuregen und anzuleiten. – Lehrerinnen und Lehrer gehen im Unterricht aber nicht in ihrer Funktion als Anreger, Anleiter, Vermittler inhaltsorientierter Lernprozesse auf. Sie sind auch als Lehrende ganzheitliche Personen mit

einer individuell geprägten Biographie, mit persönlichen Wertorientierungen und Interessen, einem je eigenen Selbst- und Weltverständnis, einer individuell geprägten Emotionalität, mit Stärken und Schwächen, und sie werden von den Lernenden – wiederum letztlich je individuell – in diesem Sinne wahrgenommen und gewertet, selbst dann, wenn sie sich im Unterricht auf ihre Lehrer-Rolle begrenzen wollen oder jenes Wahrgenommen-Werden nicht reflektieren. Sofern man sich dieser komplexen Beziehungsdimension zwischen Lehrenden und Lernenden im Unterricht aber bewußt wird, kann man das Unterrichtsgeschehen nicht auf kognitive Lehr-Lern-Prozesse einschränken, sondern muß Unterricht in irgendeinem Grade immer auch als umfassenderen Prozeß, als „soziales Lernen" und „erziehenden Unterricht" zu gestalten versuchen.

Seit einigen Jahrzehnten sind auch Formen des Unterrichts entwickelt worden, in denen an die Stelle persönlich anwesender Lehrkräfte spezifisch gestaltete Kommunikationsmedien (Druck-Medien oder Fernseh-, Rundfunk-, Kassetten- oder Computer-Programme), je einzeln oder kombiniert, treten. Die Rolle von realen Lehrpersonen wird hier ganz oder zum Teil durch tonal oder bildlich repräsentierte Sprecher oder durch schriftliche Lehrtexte/Lernhilfen ersetzt. „Verzweigte Lernprogramme" und besonders die seit einigen Jahren begonnene Entwicklung „interaktiver" Bild-/Ton-Medien eröffnen den Lernenden mehr oder minder große Spielräume, ihren Lernprozeß mit Hilfe abrufbarer Alternativen inhaltlich oder methodisch mitzusteuern. – Solche technisch vermittelten, medialen Lehr-/Lernsysteme werden in Zukunft wahrscheinlich wachsende Bedeutung erlangen (Eigenstudium mit Hilfe von Computern, Fernstudien, Funk- oder Telekollegs u. ä.).

3. Lehr- und Lernprozesse erfolgen in bestimmten Formen, auf bestimmten Wegen, m. a. W. mit Hilfe bestimmter Methoden, die darauf zielen, Schüler/Teilnehmer zu erfolgreichen Lernprozessen zu veranlassen, anzuregen und anzuleiten. Die Auseinandersetzung mit diesem Aspekt des Unterrichts wird in der deutschen Pädagogik mit dem Begriff der „Methodik" (als Teilgebiet der „Didaktik") bezeichnet.

Besonders im Zuge der internationalen *Reformpädagogik* der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts und in ihrem Zusammenhang der entsprechenden Entwicklung in Deutschland bis 1933 sowie ihrer Fortsetzung nach dem 2. Weltkrieg ist in reformfreudigen Schulen, Volkshochschulen und weiteren Bildungsinstitutionen eine Fülle von fachspezifischen und fächerübergreifenden Methoden entwickelt und erprobt worden, vor allem unter den Gesichtspunkten selbsttätigen und handlungsorientierten bzw. projektbezogenen Lernens, der Individualisierung und des Sozialen Lernens. Dieses breite Methodenspektrum wird allerdings bis heute nur von einem begrenzten Teil der Lehrkräfte hinreichend genutzt, es dominieren vielfach immer noch stark lehrerzentrierte Lernformen.

4. Unterrichtliches Lehren und Lernen erfolgt auch dort, wo es nicht programmiert gesteuert oder durch elektronische Kommunikationssysteme vermittelt wird, mit Hilfe bestimmter *Medien*: des gesprochenen Wortes oder der Wandtafel, unter Einsatz von Schulbüchern bzw. Filmen, Tonkassetten, Lernspielen, Experimenten, Abbildungen, Karten, Aufgabenkarteien, Arbeitsblättern, Zeitungen usw.

5. Die im Unterricht angestrebten bzw. erreichten Lernergebnisse und ggf. die Lernprozesse (– selten bislang die Qualität des Lehrens! –) werden in vielen Fällen in irgendeiner Form *bewertet/beurteilt*, in Form von Zensuren, Zeugnissen, Zertifikaten oder durch verbale oder schriftliche Rückmeldungen bzw. Lernbe-

richte an die Lernenden und, im Falle von Kindern und Jugendlichen, an ihre Eltern.

6. Alle bisher genannten Faktoren, die Unterricht konstituieren, sind explizit oder implizit durch bestimmte *Zielsetzungen* (Intentionen) bestimmt. Das Spektrum der Möglichkeiten reicht von umfassenden Zielvorstellungen („Bildungszielen") wie etwa „individuelle Mündigkeit" und „soziale Verantwortlichkeit" (z. B. als übergreifenden Zielvorstellungen von Richtlinien für „allgemeinbildende" Schulen) über begrenztere Zielsetzungen wie z. B. „Vermittlung von Anregungen und Hilfen zu gesunder individueller Ernährung und Lebensführung" in einem entsprechenden Volkshochschulkurs bis zu rein pragmatisch-instrumentellen Zielen wie „Schulung der Anpassungsfähigkeit" (unabhängig davon, welchen Zwekken eine solche Fähigkeit dienen soll) oder „Vermittlung bestimmter Rechenfertigkeiten" usw.

Es leuchtet ein, daß die Entscheidungen über alle übrigen, bisher genannten Unterrichtsfaktoren im Prinzip in Übereinstimmung mit den Zielen stehen müßten, obwohl sie nicht direkt von ihnen ableitbar sind. Tatsächlich ist diese Entsprechung keineswegs selbstverständlich. Es bedarf vielmehr ständiger Überprüfung, etwa durch didaktische Forschung, aber auch durch Reflexion der alltäglichen Unterrichtserfahrungen, ob z. B. die in der Unterrichtspraxis verwendeten Methoden oder Prüfungsverfahren oder Beurteilungsformen mit den programmatisch vertretenen Zielen schlüssig vereinbar sind oder die Erreichung solcher Ziele ggf. geradezu verhindern.

7. Die jugendlichen und erwachsenen Adressat/Innen der inhaltlich orientierten Bemühungen der Lehrenden sind auch im Unterricht nicht nur Schüler bzw. Kursteilnehmmer. Sie bleiben *ganzheitliche, individuelle Personen* mit Interessen, Gefühlen, Bedürfnissen, außerunterrichtlichen, aber ggf. in den Unterricht hineinwirkenden Wünschen, Erfahrungen, Hoffnungen, Enttäuschungen, Freundschaften, Rivalitäten usf. Die Fähigkeit der Schüler/Innen, sich auf das unterrichtliche Lernen zu konzentrieren, hängt davon ab, ob und wieweit sie zwischen dem Unterricht und ihren außerunterrichtlichen Erfahrungen, Interessen und Perspektiven positive Beziehungen erkennen können, wieweit ihr psychischer Gesamthaushalt so weit stabilisiert ist, daß er ihnen mindestens hinreichende Konzentration auf den Unterricht ermöglicht, wieweit sie im Unterricht mehr subjektive Erfolgserlebnisse als Mißerfolgserlebnisse haben und wie sie solche Erfahrungen verarbeiten. Wo es sich um unterrichtliches Lernen in Lerngruppen handelt, können die Erfahrungen, Verhaltens- und Handlungsdispositionen der einzelnen je nach der Zusammensetzung bei Schüler/Innen relativ viele Gemeinsamkeiten oder Ähnlichkeiten aufweisen oder aber sehr divergent sein.

Art und Qualität des Unterrichts und seine Bedeutung für intensive inhaltsbezogene und soziale Lernprozesse werden in der Regel sehr unterschiedlich ausfallen, je nachdem, ob sich Lehrende der eben skizzierten komplexen Beziehungslage der Lernenden bewußt sind und dieses Bewußtsein in ihren Interaktionen mit den Lernenden spürbar werden lassen oder nicht.

8. Lehrende und Lernende und ihre Interaktionen im Unterricht werden von den *institutionellen Bedingungen*, unter denen Unterricht erfolgt, beeinflußt, und zwar auch und z. T. gerade dann, wenn sie sich dessen gar nicht bewußt sind: von den Räumen, ihrer architektonischen Gestaltung und ihrer Ausstattung, von der Sitzordnung („in Reih' und Glied" auf den Lehrenden hin geordnet, in offenem Viereck, in Tischgruppen), von der zeitlichen Organisation des Unterrichts (z. B.

im 45-Minuten-Stunden-Takt mit häufig wechselnden Fächern oder aber z. B. in der Form des Epochenunterrichts), von der Art und der Häufigkeit der Benotung ihrer Leistungen, von der Größe der Lerngruppe, von der Rigidität oder Variabilität der Verhaltensregeln, die für den Unterricht gelten, usf.

9. Lehrende und Lernende bringen – reflektiert oder unreflektiert, direkt oder indirekt – ihre je persönlichen Eigenarten, Fähigkeiten, Schwierigkeiten, Interessen, Neigungen, Abneigungen in den Unterricht mit ein. Diese individuellen Voraussetzungen, die in der jeweiligen Lerngruppe oder in Teilgruppen eher ähnlich oder aber sehr unterschiedlich ausgeprägt sein können, sind bedingt oder mindestens erheblich mitbedingt durch die soziokulturellen Verhältnisse und Einflüsse, die *Sozialisationsbedingungen und -wirkungen* in der Familie (in Folge ihrer wirtschaftlichen Situation, ihres Umgangsstils, ihrer kulturellen und politischen Orientierungen und Anregungen usw.), durch das außerfamiliäre Lebensumfeld, die *peer-groups*, unter deren Einwirkung Lernende und Lehrende ihre bisherige Lebens- und Lerngeschichte – die Lehrenden auch ihren pädagogischen Berufsweg – vollzogen haben.

10. Unterricht ist in spezifischer Weise *störanfällig*. In einer groben, nicht trennscharfen Typisierung kann man zwei Hauptstörungsquellen unterscheiden. Der erste Typus ist primär institutioneller Art: Je starrer, unflexibler, organisatorisch überreguliert Unterrichtssysteme – z. B. durch zeitlich engmaschige Stundenpläne, ständigen Fächerwechsel, starre Pausenregelungen, Stoffülle, detaillierte disziplinarische Ordnungen u. ä. – sind, umso häufiger können, unbeabsichtigt oder z. B. von opponierenden Schülerinnen und Schülern bewußt verursacht, Störungen auftreten. Reformorientierter, „schülerorientierter" Unterricht ist daher u. a. dadurch gekennzeichnet, daß er solche, vom Unterrichtssystem selbst produzierte Störungsquellen auszuschalten oder zu vermeiden versucht. – Beim zweiten Typus sind die Störquellen primär im Beziehungsfeld von Lehrer/Innen-Handeln, Unterrichtsinhalt, Unterrichtsmethode und SchülerInnen-Handeln angesiedelt. Wo Lehrende, ggf. durch die vorher genannten institutionellen Bedingungen veranlaßt, ihren Unterricht nach fest vorprogrammierten Zielsetzungen, unflexiblen inhaltlichen Vorstrukturierungen, starren Zeitrastern und methodischen Anweisungen ohne hinreichende Berücksichtigung von Schülerinteressen und Lernausgangsbedingungen, die in der betreffenden Lerngruppe ggf. stark divergieren, gestalten, provozieren sie ungewollt Frustrationen bei allen oder einem Teil der Lernenden, das „Abschalten" und teils unbeabsichtigte, teils gezielte Störaktionen von Lernenden. Neue Unterrichtskonzeptionen sehen daher vor, daß häufig wiederkehrende und gravierende Unterrichtsstörungen von den Lehrenden nicht durch Androhungen und Bestrafungen unterdrückt werden, sondern daß sie zum Thema des Unterrichts, der gesprächsweisen Analyse durch Lehrende und Lernende gemacht werden und in die Suche nach konstruktiven Lösungen ausmünden. Damit wird ein weiterer Aspekt der neu gefaßten Leitvorstellung *„erziehenden Unterrichts"* angesprochen.

11. In einigen der vorangehenden Bestimmungen ist bereits ein weiteres Charakteristikum angeklungen; es verweist auf den anthropologisch bedeutsamen Sachverhalt, daß Menschen zu gleicher Zeit sehr Verschiedenes, ja Konträres lernen können. (Auch) im Unterricht wird häufig oder immer auf mehreren Ebenen – und zwar vielfach gleichzeitig – gelernt, ohne daß das den Beteiligten bewußt sein muß. Neben jenen Lernprozessen, die die Lernenden, mehr oder minder stringent und erfolgreich, im Sinne der Lehr-Intentionen der Lehrenden vollzie-

hen, spielen sich gewöhnlich Lernprozesse ab, die von den Lehrenden nicht beabsichtigt sind und ihren offiziellen Zielen sogar häufig zuwiderlaufen. Z. B. ist unter den Bedingungen der vergleichenden Leistungsbeurteilung in Schulen mit dem Erlernen von mathematischen, sprachlichen, sportlichen Fähigkeiten, naturwissenschaftlichen oder geschichtlichen Erkenntnissen usf. oft das Erlernen von Konkurrenzverhalten zwischen den Lernenden und von Täuschungstaktiken verbunden; mit dem Zwang zur Beschäftigung mit Lerninhalten, deren Sinn Schüler/Innen nicht verdeutlicht wird oder werden kann, kann das Erlernen von Störverhalten oder Abschirmpraktiken einhergehen, die verschleiern sollen, daß man sich mit ganz anderem als mit den geforderten Lernhandlungen beschäftigt. Unter dem Gesichtspunkt, daß solche unterschwelligen Lernprozesse durch bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse verursacht und für das Überleben der betreffenden Gesellschaft als notwendig betrachtet werden können, hat man diese inoffizielle Dimension als den Bereich des *„hidden curriculum"* bezeichnet; die exakte deutsche Übersetzung dürfte eigentlich nicht, wie eingebürgert, „heimlicher", sondern *„verborgener Lehrplan"* lauten.

Beispiele

Während man im Bereich der *Allgemeinen Pädagogik* häufig auf anthropologische Reflexionen trifft und „Pädagogische Anthropologie" als Teildisziplin oder mindestens als eine konstitutive Perspektive der Allgemeinen Pädagogik anerkannt und durch entsprechende Publikationen ausgewiesen ist, trifft man in Veröffentlichungen über Unterricht bzw. Didaktik zwar implizit öfters auf anthropologisch relevante Aussagen und Befunde, aber kaum auf Ansätze zu einer systematischen anthropologischen Reflexion. Im vorliegenden Zusammenhang muß es daher genügen, an zwei Beispielen die Erkenntnisintention solcher Reflexionen zu veranschaulichen.

Mit Recht wird heute häufig die Unverzichtbarkeit „lebenslangen Lernens" für eine wachsende Zahl von Menschen in der modernen Welt in pädagogischen, gesellschaftsanalytischen und gesellschaftspolitischen Publikationen und Diskussionen betont. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß es eine der zentralen Zielsetzungen des Unterrichts vom Grundschulalter an sein müsse, „das Lernen zu lernen", m. a. W.: sich *„Lernkompetenz"* als eine Schlüsselqualifikation anzueignen.

Damit wird nun nicht etwa die alte Lebensweisheit, „daß man nie auslernt", nur in eine neue Formel gefaßt. Denn diese Volksweisheit meint jenes „Lernen aus Erfahrung", daß sich im Vollzug des beruflichen und außerberuflichen Lebens, reflektiert oder unreflektiert, ergeben kann. Dieses „kann" soll darauf hinweisen, daß jene Lebensweisheit, wörtlich genommen, doch nur eine Halbwahrheit enthält, insofern eine ebenso oft gewonnene Erfahrung besagt, daß etliche Menschen, ja ganze Generationsmehrheiten über das in ihrer Kindheit und Jugend durch unreflektierte Sozialisation und Unterricht Gelernte hinaus, z. B. hinsichtlich ihrer politisch-gesellschaftlichen Auffassungen, ihres zwischenmenschlichen Verhaltens usf. *nichts* hinzugelernt haben. – Mit der Formel vom „lebenslangen Lernen" ist gemeint, daß die Bedingungen der modernen Welt heute und verstärkt in der Zukunft – das schnelle Veralten großer Teile des jeweils zu einem Zeitpunkt gewonnenen Erkenntnisbestandes, der Wandel der Lebensbedingungen und der Anforderungen durch neue Technologien, Produktionsformen und

-ergebnisse, aber auch deren Auswirkungen auf den Konsum- und Freizeitbereich, das Geschlechterverhältnis, nicht zuletzt auch die weltweit zunehmenden ökonomischen, politischen, sozialen, kulturellen Vernetzungen und Wechselwirkungen – dazu führen bzw. führen müßten, lebenslang, also auch im Erwachsenenalter und bis in die Lebensphase des Alters hinein, weiterzulernen, hinzuzulernen und umzulernen, und zwar auch in Form systematisierten Unterrichts, in berufsorientierten oder freizeitorientierten Kursen, Lehrgängen, Trainings, durch Fernstudien, Funk-Kollegs, Selbststudium, in themen- bzw. fähigkeitsorientierten Gesprächskreisen usf. Das aber weist im Sinne einer historisch-gesellschaftlich reflektierten Anthropologie auf eine auch pädagogisch bedeutsame Erkenntnis hin: Über Jahrhunderte und wohl Jahrtausende hinweg dominierte auch in unserem Kulturraum in großen Teilen der Gesellschaft die Vorstellung, daß „Lernen", insbesondere in der Form von Unterricht, ein Spezifikum der Kindheits- und Jugendphase sei, während der Erwachsene im wesentlichen „ausgelernt" habe. Diese Vorstellung bestimmte u. a. die Beziehung und das Autoritätsverhältnis zwischen Erwachsenen und Kindern bzw. Jugendlichen. Soweit sich nun jene vorher angesprochene Einsicht von der Notwendigkeit, den bereichernden Möglichkeiten, aber auch den Anforderungen und etwaigen Verunsicherungen lebenslangen Lernens praktisch durchsetzt, wird bzw. müßte sich auch das Selbstverständnis der Erwachsenen und ihre Beziehung zu Kindern und Jugendlichen sowie deren Verständnis vom Erwachsen-Werden und Erwachsen-Sein ändern. Es ergeben sich neue Ebenen der Gemeinsamkeit, neue Möglichkeiten des Sich-Verstehens und des wechselseitigen Austauschs.

Für beruflich als Lehrende tätige Personen heißt das: Ihre Schüler müßten die Lehrenden im Prozeß des Unterrichts immer wieder auch als Lernende, als beispielgebend für *„lebenslanges Lernen"* erleben.

Das zweite Beispiel bezieht sich auf das *Geschlechterverhältnis* im Hinblick auf Bildungsprobleme. Seit etwa zwei bis drei Jahrzehnten zeichnet sich in dieser Hinsicht eine historisch neue Qualität der politisch-gesellschaftlichen und der pädagogischen Diskussion und entsprechender Praxis ab, nicht zuletzt in Deutschland. Die unleugbar patriarchalisch bestimmten Traditionen der Auslegung und der praktischen Gestaltung des Geschlechterverhältnisses werden – wohlbegründet – in einer Radikalität in Frage gestellt, die weit über die Forderungen der Vertreterinnen und Vertreter einer „polaristischen Geschlechterphilosophie" im frühen 19. Jahrhundert und auch über den z. T. erfolgreichen Kampf der Frauenbewegung seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert um Anerkennung der Gleichwertigkeit von „weiblicher" und „männlicher Bildung" hinausgehen. Jener traditionelle Patriarchalismus beruhte auf der Überzeugung von der „naturgegebenen" oder metaphysisch begründeten bzw. „gottgegebenen", weit über biologische Unterschiede hinausreichenden „Wesensverschiedenheit" von Frauen und Männern, wobei die „Wesensbestimmungen" der Frau auf den Mann und seine Dominanz, mindestens in allen die häuslichen bzw. familiären Lebensbeziehungen überschreitenden Dimensionen ausgelegt und praxisrelevant normiert wurden.

Die neue Frauenbewegung fordert nicht nur Gleichwertigkeit, sondern *volle Gleichberechtigung der Mädchen und Frauen* in allen Lebensbereichen ein. Nun sind bereits seit den 20er Jahren, verstärkt seit den 60er Jahren unseres Jahrhunderts in Deutschland bemerkenswerte Schritte in dieser Richtung getan worden, u. a. durch die weitgehend verwirklichte Koedukation im Schulwesen. Hinsicht-

lich der Bildungsbeteiligung haben Mädchen die Jungen im Bereich des allgemeinbildenden Schulwesens überholt: Mädchen erreichen durchschnittlich mehr und bessere Abschlüsse auf dem Realschul- und Gymnasialniveau. Auf dem Hochschulniveau haben sie in etlichen Fachbereichen gleichgezogen. Allerdings sind sie im Bereich qualifizierter Berufsausbildungen und entsprechender Abschlüsse und in vielen Bereichen anspruchsvoller und einflußreicher beruflicher und gesellschaftlich-politischer Praxis nach wie vor deutlich, z. T. extrem unterrepräsentiert.

Im vorliegenden Zusammenhang ist nun folgender Tatbestand von Bedeutung: Die feministisch orientierte Schulforschung hat inzwischen eine Reihe von Untersuchungen vorgelegt, die zeigen, daß die institutionelle Verwirklichung der Koedukation und selbst der bereits erwähnte quantitative und qualitative durchschnittliche Vorsprung der Mädchen hinsichtlich ihrer Bildungserfolge die Dominanzverhältnisse in der alltäglichen Unterrichtspraxis von Lehrerinnen und Lehrern nicht zwangsläufig verändert. Die Forschungsergebnisse zeigen zum einen, daß Jungen vielfach häufiger im Unterricht zu Wort kommen als Mädchen, daß sie durch ihr Verhalten stärker die Zuwendung der Lehrkräfte auf sich ziehen, daß sie den Verlauf und die Akzente von Unterrichtsgesprächen im Sinne ihrer Interessen stärker bestimmen. Zum anderen wurde festgestellt, daß Lehrkräfte, insbesondere auch Frauen, die ihr bisher zu wenig reflektiertes Lehrerverhalten bewußt im Sinne der gleichen Berücksichtigung beider Geschlechter zu ändern versuchen (und dabei nicht selten den Protest der Jungen erregen), leicht Selbsttäuschungen unterliegen: Sie meinen z. T., ihre Aufmerksamkeit nun zu stark den Mädchen zugewandt zu haben, während Unterrichtsbeobachtungen erweisen, daß tatsächlich zwar ein Abbau der Schieflage, aber noch keineswegs eine etwa gleichmäßige Gewichtsverteilung erreicht ist.

Die Mehrzahl der Forscherinnen wie generell der Erziehungswissenschaftlerinnen und Erziehungswissenschaftler, der Lehrerinnen und Lehrer und vor allem auch der Schülerinnen und Schüler vertritt angesichts solcher Ergebnisse nicht die Forderung, Koedukation rückgängig zu machen. Man fordert vielmehr eine „*reflexive Koedukation*", die die Einrichtung zeitlich begrenzter, geschlechtsspezifischer Unterrichtsphasen bei bestimmten Themen nicht ausschließt, den Akzent jedoch darauf legt, daß Ziele, Inhalte, Methoden, Medien und die alltägliche Praxis des Unterrichts und des Schullebens mit den Schülerinnen und Schülern zusammen immer wieder zum Gegenstand der Reflexion, der Kritik, der gemeinsamen Entwicklung und Erprobung von Formen unterrichtlichen Lehrens und Lernens unter dem Kriterium voller Gleichberechtigung von Mädchen und Jungen und der Ermöglichung und Förderung je individueller Orientierungen werden müssen, ohne direkte oder indirekte Beeinflussung im Sinne überkommener Leitbilder, was „mädchengemäß" oder „jungengemäß" sei.

Wenn diese Zielorientierung in zunehmendem Maße und in wesentlichen Bereichen der Gesellschaft, nicht zuletzt im Bildungswesen, Anerkennung fände, so würde das bedeuten: Die am Unterricht Beteiligten, Lehrerinnen/Teamerinnen/Dozentinnen, Lehrer/Teamer/Dozenten, Mädchen und Jungen, Frauen und Männer könnten und würden an einem fundamentalen, anthropologisch bedeutsamen historischen Veränderungsprozeß mitwirken, an der Entwicklung einer neuen, offenen Auffassung des Geschlechterverhältnisses und einer entsprechenden Praxis der Koedukation, orientiert an den Prinzipien der Gleichberechtigung,

der *Herausbildung von Gemeinsamkeit und Vielfalt der individuellen Identitätsentwicklung.*

Literatur

BRÄUER, G./GIEL, K./LOCH, W./MUTH, J.: Studien zur Anthropologie des Lernens, Essen 1968. COMBE, A./HELSPER, W.: Was geschieht im Klassenzimmer? Perspektiven einer hermeneutischen Schul- und Unterrichtsforschung, Weinheim 1994. FAULSTICH-WIELAND, H.: Geschlecht und Erziehung. Grundlagen des pädagogischen Umgangs mit Mädchen und Jungen, Darmstadt 1995. GLÖCKEL, H.: Vom Unterricht. Lehrbuch der Allgemeinen Didaktik, Bad Heilbrunn 1990. GUDJONS, H./TESKE, R./WINKEL, R. (Hg.): Didaktische Theorien, 7. Aufl., Hamburg 1993. KLAFKI, W.: Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, 5. Aufl., Weinheim/Basel 1996. KRON, F. W.: Grundwissen Didaktik, München/Basel 1993. RAUSCHENBERGER, H. (Hg.): Unterricht als Zivilisationsform. Zugänge zu unerledigten Themen der Didaktik, Königstein/Wien 1985. ZINNECKER, J. (Hg.): Der heimliche Lehrplan. Untersuchungen zum Schulunterricht, Weinheim/Basel 1975.

Zufall und Geschick

Hans-Dieter Bahr

Gast

Folgt man den indoeuropäischen Spuren der Worte „Gast, hospes", scheint man geradezu ins Herz einer jeden möglichen Anthropologie vorzustoßen: die erste Silbe „ga-, ho-" verweist in ihrer Verwandtschaft zu „gomo, homo" auf den Menschen.

Doch hier taucht schon ein bestimmender Unterschied auf: das Etymon des Wortes „Mensch" – im Gegensatz zu „homo" – hat sich nachträglich von einer Seite der Opposition („man-") her über die Geschlechterdifferenz erhoben. Von daher ließe sich der Verdacht äußern, eine vermeintliche Allgemeinheit „des Menschen" sei nur die dominante Besonderheit, von der aus man diese Differenz selbst zu beherrschen suche. Gleichsam von einem „überlegenen" Stammvater her habe sich jene Spur gebahnt, die in seinem Namen zum „überlegenden", zum denkend sprechenden Menschen führte, wie es in den verwandten Ausdrücken „mens" oder „mahnen" noch anklinge.

Der Ausdruck „homo" dagegen verweise auf das Lateinische „humus", das Griechische „chton", das Sanskritsche „ghom", die der Geschlechterdifferenz als allgemeiner Unter-Grund unterlegt wurde: der Mensch als der Irdische, geboren von einer urmütterlichen Erde, die ihn wieder verschlingen wird, (was etwa in Heideggers Ausdrücken „Geworfenheit" und „Entworfenheit zum Tode" noch anklingt). Die Differenz wird also in „homo" von einem stummen „Unterirdischen" her regiert, um Menschen (und alles Irdische überhaupt) als sterblich Geborene zu bestimmen. In diesem Sinne hat das christliche Abendland die Redeweise Davids, „Ich bin ein Gast auf Erden", durch eine gleichnamige Äußerung Ciceros hindurch interpretiert und zu einem Existenzial erhoben: die gegebene Endlichkeit des Menschen. Als „Gast" verdankt sich der Mensch einer unterirdischen Gastgeberin. Aber er vermag sich auf seine Vergänglichkeit (*finis*) dank eines überirdischen Gastgebers zu beziehen (*telos*), der ihm die Gabe des Gebens und Empfangens, d. h. des Tausches verlieh, um durch seinen *genos* als Sterblicher am Unsterblichen zu partizipieren. So verweist der Ausdruck „hospes" (als Zusammenziehung von „hosti-pet-s") in der zweiten Silbe „pet, pot" auf eine Wurzel, die so viel wie „Er selbst" bedeute (zu „ipse" weiterentwickelt), zu deren Verwandtschaft auch „despotes" und „potere" gehöre. Das „Vermögen des Herrn" verweist demnach zurück auf die dritte Person, die sich – im Unterschied zum stummen irdischen Lebewesen – von sich selbst her zu zeigen vermag. Damit scheint der Gast erst sich selbst geben zu können und zwar nicht nur als dritte Person, über die andere sprechen. Im Austausch der Sprechenden und Angesprochenen, als Empfänger, die sich selbst geben, zeigen diese sich von sich selbst her zugleich als Besprochene. Der über sich selbst sprechende Mensch vermag seine Grenzen zu erkennen, weshalb er sie zwar verschieben, aber nicht überschreiten könne. Aber in der Weise solcher verschiebbaren Grenzen nimmt er an dieser aufgespaltenen, zweifachen Transzendenz teil: am stummen Mysterium seiner

Herkunft und Zukunft wie an der Offenbarung durch ein Denken von woanders her.

Allerdings ist zu bedenken, daß die Etymologie selber einer bestimmten Episteme gehorcht, die als „genealogische" Wissenschaft erst mit der Wende der Grammatologie zur historischen Philologie auftauchte. Und sie sieht sich von vornherein dem Problem ausgesetzt, daß sie auf eine komplexe Vernetzung möglicher Bedeutungen stößt, die sie als „Verzweigung eines Stammes", d. h. genealogisch zu ordnen versucht. Man kann aber in der Geschichte etymologischer Deutungen auch Versuchen begegnen, das Etymon „Gast" auf Bedeutungen zurückzuführen wie „Gefressen-" oder „Geschlagen-Werden" oder auf den Sinn „Mitessender" oder „Gehender". Von da aus deutete man den „Gast" als „Feind, Fremden, Freund, Vorübergehenden" – nicht selten in dieser Reihenfolge als „Prozeß einer menschlichen Zivilisierung oder Humanisierung überhaupt". Die Unterschiede etymologischer „Vorprogrammierungen" machen immerhin begreiflich, welcher alten Struktur die Reduktion des „Gastes" auf den Menschen folgt: der Genealogie des Menschen als zweigeschlechtliches *animal rationale*. Es geht um das sterblich geborene, triebbestimmte Lebewesen (*animalitas*), dem von woanders her die Gabe verliehen ist, den Verkehr mit den Dingen und mit seinesgleichen (*politie, urbanitas-civitas*) vernünftig regeln zu können (*rationalitas*) und zwar auch gegen sich als „homo barbarus", und der als Gattungswesen (*humanitas*) am Unsterblichen teilhabe. (Und entsprechend versuchte man eine Sprachgeschichte von anfänglich signalgebenden Regungen bis hin zu allgemeinen Begriffen zu entwerfen.)

Am Ende solcher Evolutionen scheint der menschliche Organismus fähig, sich auf sich selbst – sich organisierend – zurückbeziehen zu können. „Der Mensch" als von woanders her hervorgebrachte Folge bringt nachträglich seine eigene Grundlegung hervor. Doch wie immer man versuchte, den Kreis zu schließen, es kehrte ein unaufhebbarer Rest zurück: als jene Vorgabe, von der her solche rekursiven Gaben nur „verliehen" anstatt als endgültiges Eigentum übertragen zu sein scheinen. – Wie, wenn gerade der „Gast" auf eine „Vor-Gabe" ganz anderer Art verwiese, anstatt nur den sterblich sich selbst gegebenen Menschen zu bezeichnen? Ich werde zeigen, daß der Gebrauch des Wortes „Gast" – und nicht etwa die eine oder andere Auslegung der Kontexte, in denen es auftaucht – stets schon auf diese andere Vor-Gabe vor den Gaben (oder auch Nahmen) verwies.

Wenn man sich der Aufregungen erinnert, die Michel Foucaults These vom epistemischen „Verschwinden des Menschen" zumal im kontinentaleuropäischen Raum ausgelöst hatte, dann wird man bemerken können, daß sie gar nicht innerhalb der Humanwissenschaften oder der Philosophien aufgetreten war. Sie erregte die Gemüter dort, wo man bestrebt war, bestimmte Theorien in praktisch politische Diskurse zu überführen. Zumal im Anschluß an Feuerbach und die Linkshegelianer war das im Umfeld von Anthropologien zu beobachten, die sich auf den Existenzialismus oder die Kritische Theorie bezogen, kaum aber im Anschluß an Anthropologien im Gefolge Schelers, Gehlens, C. Schmitts, Plessners u.a. Selbst wenn das „Verschwinden des Menschen" nicht platt mit seinem möglichen „Aussterben" verwechselt wurde, assoziierte man die Formel mit einer gefährlichen Entwertung des Menschen, die sich dem Anspruch der Menschenrechte entziehen könnte, seine freie Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung zu betreiben. (Abgeschwächter wiederholte sich dann die Aufregung in den Reaktionen auf den Kognitivismus, auf Putnam, Rorty, Varela u.a.) Ich kann allerdings, im

Gegensatz zu Foucault, nicht sehen, daß in den großen Philosophien seit Beginn der Neuzeit „der Mensch" je im Zentrum der Episteme gestanden habe, auch dort nicht, wo er zum privilegierten Ausgangspunkt der Diskurse wurde.

Kant räumte dem „pragmatischen" Diskurs der Anthropologie ein gewisses Alltagsrecht ein, nämlich die kritisch unterschiedenen Diskursebenen synkretistisch vermengen zu dürfen. Während dagegen seine analytische Phänomenologie menschlichen Erfahrungsansprüchen Grenzen zieht, wird in seinem Diskurs „reiner Praxis" der Mensch einzig zu einem der möglichen Fälle „vernünftiger Wesen" überhaupt. Es bleibt also nur einer Metaphysik der Sitten vorbehalten, von einer *regulativen Idee* der Menschheit in jeder Person auszugehen, deren „Würde und Selbstzweck" allerdings bereits den Tod Gottes einzuläuten beginnt. Hegel wies der Anthropologie nur noch den Status einer Naturgeschichte des Menschen zu. Sicher, die phänomenologische Tradition setzt bei einer Selbstbeobachtung impliziter Erlebensvollzüge ein, aber keineswegs mit dem Ziel, bei einer Analyse des „Wesens" des Menschen stehen zu bleiben. Im Versuch, zu expliziten Analysen zu gelangen, unterscheidet sich die *Phänomenologie* so wenig vom Kognitivismus und der autopoietischen Systemtheorie wie von den Epistemologien, die Foucault thematisierte. Doch deren „Objektivismus" riskiert gerade dann, in „subjektive Beliebigkeit" umzuschlagen, wenn versäumt wird, erlebbare Erfahrungen zu analysieren. Jacques Derrida konnte daher gegen den Eindruck, den Foucault erweckte, mit der „Substanz des Menschen" werde sich auch die Phänomenologie als verschwindende Episode in der Geschichte der Episteme erweisen, einwenden, daß sich nicht implizite Beobachtungen nur durch explizite Auswechslung der beobachteten Beobachter ersetzen ließen. Das heißt nicht, man könne zu einer höheren Synthese gelangen; denn diese wird immer wieder in „Konstruktionen" und „Destruktionen" zerfallen. Die „*Dekonstruktion*", wenn sie nicht nur als „Abbau" mißverstanden werden soll, weicht dem *problema* des Impliziten-Expliziten nicht aus, ohne sich nur am Spiel der Paradoxien zu ergötzen. Nicht anders als die Psychoanalyse (Freud), die Ethnologie (Lévi-Strauss), die Sprachwissenschaft (Saussure), die nach Foucault das „Verschwinden des Menschen" schon einleiten, sieht sich auch und gerade die Phänomenologie dem Problem ausgesetzt, wie denn ein selbstbewußtes Subjekt „spontan" (und nicht nur „sich selbst" generierend und repräsentierend) aus nicht-bewußten Konstellationen auftauchen könne und welche anderen Möglichkeiten (oder Unmöglichkeiten) als die einer „menschlichen Inkarnation" denkbar sind.

Daß man auch auf phänomenologische Ansätze zurückgreift, um Diskurse über „Lebenswelten" in ethisch-politische Diskurse über Menschenrechte zu überführen, erklärt noch nicht die Aufregung über das „Verschwinden des Menschen". Das Gefühl, der Substanzverlust „des Menschen" schließe notwendigerweise auch seinen Wertverlust ein, läßt sich aber von einem ganz anderen epistemischen Status her erklären:

Daß evolutionäre Mutationen, die bestimmte Arten zum Menschen hin durchmachten, nicht in dessen Gestalt zum Abschluß gekommen sein müssen, daß kosmische Katastrophen auch zu einem Gattungstod des Menschen führen könnten, war auch schon früher denkbar gewesen, vor allem seit dem Schwinden der Glaubensüberzeugtheit, die göttliche Schöpfung hätte im Menschen ihren höchsten Abschluß gefunden, und mit dem Schwinden des überzeugten Vertrauens auf einen Weltenlenker. Die narzißtische Kränkung darüber konnte durch den Glauben an einen vom Menschen erwirkbaren Fortschritt verdrängt werden, bis das

Verdrängte in der Weise einer „prometheischen Scham" zurückkehrte. In den technischen Leistungen deutet sich die Fähigkeit an, etwa einst durch sich selbst organisierende (statt vorprogrammierte), verkörperte „künstliche Intelligenzen" die eigenen bewußten Leistungen als „primitivere" überholt zu sehen, durch Gentechnologien die eigene Art, durch nukleare oder sonstige Sprengkräfte die eigene Gattung zum Verschwinden bringen zu können. Die „moralische" Reaktion auf diese Möglichkeiten: Wenn der Mensch praktisch sein Verschwinden betreiben könne, soll er es auch verhindern können.

Achten wir auf die Verschiebung: Im Optimismus oder Pessimismus geht gleichsam die ökonomische Bilanz „der Geschichte" nicht auf. Glaubt man an eine „Verbesserung" des Menschen, entwertet man ihn ständig zugunsten des kommenden „höheren" Menschen; glaubt man an seine Dekadenz, entwertet man ihn zugunsten des vergangenen „höheren" Menschen. Darin zeigt sich praktisch die alte Komplizenschaft von möglichem reaktionären und revolutionären Terror. Die entgegengesetzten Versionen treffen sich in der Ansicht, Menschen befänden sich in einem unentwegten „Kampf ums Dasein", ob dieser Kampf nun die Schlechteren oder die Besseren selektiere oder schließlich doch die Bilanz ausgleiche, sei es durch ein lähmendes Remis oder durch vertraglich vereinbarte Rückzüge. (Und nach demselben Muster läßt sich auch die Geschichte des „Geschlechterkampfes" schreiben.) – Man sieht: Was da angeblich „den Menschen" ins Zentrum solcher Diskursarten stellt, folgt nur einer geschichtsmetaphysischen Ökonomie. Sie läßt übersehen, daß nicht die geringste ethische Notwendigkeit besteht, den Menschen „höher" als anderes zu bewerten, damit man seiner vermeintlichen Entwertung durch „Gleichgültigkeit" entkomme.

Auch Heidegger verharrt noch in diesem Schema. Denn zum einen versucht er zwar, unterhalb dieser Dialektik einer Beherrschung der und einer Unterworfenheit unter die Technik diese als Ereignis eines Seinsgeschicks zu denken; zum anderen privilegiert er „den Menschen" als Hirten und Wächter des Seins. Er schreckt vor der Konsequenz Nietzsches zurück, zwar nicht deshalb, weil er den „Über-Menschen" mit der ressentimenttriefenden Pseudoheroik des „Herren-Menschen" verwechselt. Er spürt, daß auch Nietzsches Traum, den Menschen zu einem *„transhumanum"* oder einem *„metanthropos"* hin zu überschreiten, sich noch nicht frei machte von den alten Drachenkämpfen.

In unseren Sprachen gibt es ein altes Wort, in dessen Namen man immer schon dem Dilemma der unsynthetisierbaren Opposition des Impliziten und Expliziten, der Immanenz und Transzendenz, der Konstruktion und der Methode entging: Der Gast, der weder nur zu Hause, bei sich selbst, noch nur unterwegs, außer sich ist. Er transzendiert nicht die Oppositionen, er durchquert sie. Ich werde nicht behaupten, der Gast dringe gleichsam mit dem Dolch ins Herz jeder möglichen „historischen Anthropologie", um ihr den Todesstoß zu versetzen. Denn er verhält sich nicht einmal subversiv zu den herrschenden Ordnungen der Diskurse und läßt sich nicht auf irgendeine Seite – Leben oder Tod, Auftauchen oder Verschwinden, Diesseits oder Jenseits – ziehen. Zwar ist er nicht der erhoffte Ausweg aus dem Dilemma, dennoch: In dem Maße, wie es den Gesetzen der Gastlichkeit gelang, einen Blick auf ihn zu eröffnen, zeigten sie auch einen Ausweg aus den Gesetzen der *Hostilität*.

Die Verwendung des Ausdrucks „Gast" ist nicht auf die Sphäre des Menschen beschränkt. Auch von Pflanzen und Tieren, von Göttern und Geistern und in einem bestimmten Sinne sogar von Zuständen, Geschehnissen und leblosen Sachen

konnte man sagen, sie seien „zu Gast". Aber offensichtlich bezeichnet „Gast" keinen übergeordneten Gattungsbegriff, der sich analytisch entfalten ließe. Und solange unklar ist, was man mit der Zuordnung „des Gastes" zum Menschen meint, läßt sich auch nicht ohne weiteres eine Geschichte der Übertragungen „vom Menschen her" schreiben. Tatsächlich läßt sich bemerken, daß, trotz der universellen Verwendung des Wortes, der „Gast" niemals „von sich selbst her" diskursiv wurde, ohne deshalb den Status einer unsagbaren Transzendenz einzunehmen. Die begrifflichen Bestimmungen beziehen sich stets auf das Andere, sofern es zusätzlich zu Gast ist oder als Gast reflektierbar wird. – Aber welche Funktion übernimmt dann der Ausdruck „Gast" in der Entfaltung der Verhältnisse?

In den Beziehungen der Personen kann jeder zu Gast werden, welcher Rasse, Ethnie oder sozialen Schicht er auch angehören mag, gleich ob als Erwachsener oder Kind, Frau oder Mann. Es hat sich daher auch kein weiblicher Oppositionsterm „Gästin" gebildet, (der Neologismus „hostesse" bezeichnet nur die Gastgeberin). Zu Gast kann der Angehörige ebenso werden wie der Außenstehende, der Bekannte wie der Unbekannte, der Einheimische wie der Fremde, der Herr oder Vorgesetzte wie der Knecht oder Untergebene, der Gläubige wie der Ungläubige, der Freund wie der Rivale oder Feind, der Sieger wie der Besiegte und nicht nur der Parasit, sondern selbst die Geisel. Die dichotomischen sozialen Rollen werden im Verhältnis zum Gast wenn nicht suspendiert, so doch in den Hintergrund treten. Der Gast durchquert die Ein- und Auslässe.

Auch in den unpersönlichen Verhältnissen kann der Kunde dem Wirt zu Gast sein, der Abgesandte oder Repräsentant Gast einer Gruppe oder Institution werden, und man hat selbst solche Streitkräfte, die von außen als Befreier eindrangen, als „Gasttruppen" bezeichnen können. In bezug auf einen nur symbolisch anwesenden Gastgeber konnte schließlich jeder Besucher und Tourist ebenso wie das einheimische Publikum zum öffentlichen Gast werden. – Von da aus könnte es scheinen, daß eben jeder x-beliebige zu Gast werden kann, der Gast also nur eine Leerstelle bezeichne. Das scheint auch bezüglich der Tätigkeiten und Verhaltensweisen zu gelten. Man hat auch die Anbieter von Leistungen „Gastarbeiter, Gastspieler, Gastdozenten" genannt, nicht nur die Kunden oder gesellig Konsumierenden. Und selbst in privaten Beziehungen stellt sich der empfangene Gast nicht nur als passiv Genießender dar; als Trauergast kann er ebenso am Leiden seines Gastgebers teilnehmen.

In all diesen Verhältnissen, worin Personen einander zu Gast werden, hat sich die einzige grammatische Opposition des Ausdrucks ausgebildet: „Gast-Gäste". Und dennoch entzieht sich der Gast auf bestimmte Weise sogar dieser Opposition: das Wort „Gäste" impliziert immer schon eine bereits analytische Vielheit über die mögliche Individuierung einzelner Elemente, wie die Person, wogegen „der Gast" das Einzelne und das Viele noch unentschieden enthält. Zu einem „Singular" wird „der Gast" erst nachträglich von der Pluralbildung her bestimmbar. Im Unterschied zu Verneinungen wie „Unmensch", „Ungeist" oder „unlebendig, unkörperlich" hat sich dagegen keine verneinende Opposition „Ungast" gebildet. Denn so wie man den Ausdruck „gastlich" nur vom Gastgeber aussagt, so den Ausdruck „ungastlich" nur von dem, der das Empfangen und Aufnehmen des Anderen verweigert und abwehrt.

Man nimmt gewöhnlich an, im Verhältnis Gast-Gastgeber werde eine grundlegende Opposition sichtbar, die es erlaubt, jedes Verhältnis zum Gast auf ein

Tauschverhältnis reduzieren zu können. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch ein unaufhebbarer Rest:

Zu Gast können Personen auch außerhalb territorialer Besitz- und Eigentumsverhältnisse werden, etwa in Niemandsländern, zu See etc., oder unabhängig von diesen, etwa im Verhältnis der Mitgäste eines Gastgebers untereinander. Geschieht es jedoch innerhalb solcher Verhältnisse, wird der Hausherr oder Landesherr den Anderen als Gast dadurch empfangen, daß er seine Rolle verkehrt und sich in dessen Dienst stellt, wodurch er die Differenz von Herrschaft und Gastgeberschaft darstellt. Innerhalb patriarchalischer Gesellschaften wird sich eine bestimmte Verteilung zeigen: Als Schirmherr übernimmt der Gastgeber defensiv den Schutz der Person des Gastes, wogegen die Gastgeberin ihn aktiv (teils auch sexuell) versorgt und bewirtet. Da die Bezeichnung „mein Gast" vom Herrn ausgeht, wird verständlich, warum auf den Gast der männliche Artikel „der" übertragen wurde, obgleich Frauen nicht weniger zu Gast wurden. Die Frau galt, auch als Gast, von vornherein als Eigentum eines Anderen. Im System des Frauentauschs galten daher die in den anderen Stamm verheirateten Frauen zeitlebens als Gäste, worauf noch das von „hospes" ableitbare Wort „sposa" verweist. Damit deutet sich bereits an, daß der Ausdruck „Gast" keineswegs auf eine sich selbst gehörende, selbstbezügliche Person beschränkt wurde. Als Gast bezeichnete man vielmehr denjenigen, der schlechthin nicht bei sich selbst ist, ob er nun als Herr der eigenen Person oder nur als dienende Sache galt, als nicht sich selbst veräußerndes Subjekt oder als veräußertes Objekt eines Austauschs.

Gehen wir zunächst von den sich wechselseitig anerkennenden Subjekten aus, scheint das Gastverhältnis stets auf einen Tausch zurückführbar, wenn nicht in Form einer Erwiderung gleichartiger Aufwände, so doch in der einer Gleichwertigkeit. Es mag sein, daß der Bettler oder Notleidende niemals den empfangenen Aufwand wird zurückerstatten können. Dem Gastgeber kann das Zeichen des Dankes für die Geschenke als gleichwertig gelten und sich darüber hinaus sogar seinerseits für die Annahme seiner *Gaben* mit dem Gefühl bedanken, die ihm symbolisch gewidmete Anerkennung gleiche sich durch keinen *reziproken Tausch* aus. Das Gastgeschenk bleibt in der Form des Andenkens – sei es als bewahrtes Ding oder als bewahrte Erinnerung – in einem bestimmten Sinne stets beim Schenkenden und es ist, im Unterschied zur Eigentumsübertragung beim Gabentausch, beim Beschenkten „zu Gast". Das Andenken kann wiederum als jene „stete" Erwiderung gelten, durch die ausgedrückt wird, daß der Tausch als zirkulärer nicht aufgeht und sich nicht ausgleicht. Und in dieser Form kann der Austausch die Sphäre der Lebenden überschreiten, indem man das Erbe den Toten „stetig" verdankt und es weiterreichen wird. Zugleich aber soll das Gastgeschenk schlechthin umsonst, für nichts, sein, also gerade mit dem Tauschverhältnis brechen. Dieses Postulat wendet sich gegen jedes Kalkül und Motiv. Das Gastgeschenk soll weder auf eine Erwiderung abzielen noch irgendwelche Vorteile gegenüber Unterlegenen (Kindern, Kranken, Frauen, Untergebenen, Armen) kompensieren, sondern als eine einseitige Freigabe erscheinen, – eine Freigabe allerdings, deren Erwiderung man gleichwohl nicht vom Anderen nicht erwartet.

Die Logik des Tausches scheint daher im Gastverhältnis nicht zu verschwinden; sie soll nur in einen Hintergrund treten, worin ihr „hostiler" Zug aufgehoben und somit der Charakter eines Spiels auftaucht, dessen Regeln man sich „frei-willig" fügt, nicht nur „ungenötigt" durch eigene Bedürfigkeit oder äußere Zwänge, sondern „gerne" im Sinne einer Lust, in welcher man auch das Genie-

ßen des Anderen genießt. – Dennoch taucht der Gast keineswegs nur in der Spielsphäre konsensueller Lust auf.

Man hat auch dann von einem Zu-Gast-Sein gesprochen, wenn eine Person die Aufforderung zu einem Duell als Kampf auf Leben und Tod annahm. (Mit dem Verbot persönlicher Duelle hat sich dieser Sprachgebrauch auf die Späre sportlicher Wettkämpfe beschränkt.) Man zeigt sich in diesem Austausch der Gewalt bereit, um der eigenen oder der Ehre anderer willen oder einer Idee wegen das Leben zu geben oder als Besiegter zu weichen, gedemütigt der Ehre des Siegers zu dienen oder sich ihm als Knecht zu verdingen. Das *Duell* zielt also durch eine Tauschform hindurch auf eine Entscheidung, die entweder jeden weiteren Tausch ausschließen wird oder zu Formen eines „ungleichwertigen" Austauschs führt. Aber selbst der Besiegte, der zum Tode verurteilt war, wurde noch insofern zu Gast geladen, als man ihm einen letzten Wunsch gewährte, eine Sitte, die man sogar Verbrechern gegenüber einhielt, indem man ihnen eine Henkersmahlzeit reichte. Der Besiegte dagegen, dem das Leben geschenkt wurde, wird zu einer Tauschform genötigt, die durchaus zunächst als gleichwertig aufgefaßt wurde: seine Abgaben für den Gewaltverzicht, durch den er verschont wurde. Das von „hospes" abgeleitete Wort „hostia" bezeichnete dann die Opfergabe, durch die um Verschonung als Gegengabe gebeten wurde. In diesem Falle ist es also stets der Unterlegene, der eine Macht zu Gast bittet, damit sie ihre tödliche Gewalt in den Hintergrund treten läßt, um so als diejenige zu erscheinen, die nicht „bei sich selbst", in ihrem eigenen Element, ist. – Erst dann, wenn auch im Besiegten und Unterworfenen (oder in dem vom Schicksal Getroffenen) eine unveräußerbare Souveränität anerkannt wird, kann ein Tausch, zu dem man genötigt wird, als ungleichwertig und ungerecht erscheinen. (Das geschah keineswegs auf allen Ebenen: Die Idee der Bestrafung geht vom äquivalenten Austausch der Schädigungen aus, wogegen der scheinbar gleichwertige Warentausch gänzlich vom Faktum absieht, daß man durch Bedürfnisse oder durch Begierden nach Vorteilen zu ihm genötigt wird.)

Man kann also durchaus sagen, daß Tauschverhältnisse welcher Form auch immer einen besonderen Zugang zur Frage nach dem Gast eröffnen, aber nicht, weil ein Gastverhältnis auf sie reduzierbar wäre, sondern weil in dem Subjekt der Tauschenden, sofern es sich als „sich selbst" zurückhält, dieses Selbstsein sich nicht nur in das Selbst des Anderen versetzt und sich damit vergemeinschaftet, sondern darüber hinaus zu Gast ist. Es geht offensichtlich nicht nur um eine integrierende Teilnahme der einzelnen an einem Allgemeinen, das sich dadurch intern besondert. Solange man aber den Gast nur verneinend als denjenigen bezeichnet, der nicht bei sich selbst, auch nicht beim Anderen seiner selbst sei, taucht nur das gängige Argument auf, jedes Selbstsein sei einem Nicht-Selbst ausgesetzt, sofern es zu Gast ist. Dann scheint es, daß dem empfangenden Gastgeber im Austausch der Gast niemals „gegeben" ist, weil er stets nur im Verhältnis zu einem anderen, ihn empfangenden Gastgeber steht. Was heißt dann aber, daß sie sich über den Austausch hinaus wechselseitig zu Gast werden?

Der Zugang zum Gast scheint sich dann zu verschließen, wenn dem Gastgeber nicht ein anderer Gastgeber sondern nur der (parasitär oder gewalttätig) Nehmende gegenübertritt. Darin zeigt sich der Grund, warum sich kein entsprechender Ausdruck „Gast-nehmer" gebildet hat. Der Nehmende, der nicht (oder nur vortäuschend) gibt, verwehrt dem Anderen die Anerkennung als Selbstsein. Im Unterschied zur An-Nahme, die sich geben läßt, wird er zur tauschlosen Nahme

nur getrieben. Der schlechthin Ungastliche erweist sich in der Selbst-Sucht als der Unselbständige, der allerdings in einer Selbstbeobachtung meinen kann, es ginge um ihn selbst; d.h. er projiziert den Beobachtenden auf das Beobachtete, um beide im Namen seiner selbst zu identifizieren. Im Extrem bringt er – über Täuschung, Verrat oder gewaltsame Überrumpelung hinaus – durch den Mord das Selbstsein des Anderen für sich zum Verschwinden. Doch niemals gelingt es dem Ungastlichen, durch die Person den Gast zum Verschwinden zu bringen, was er dann bemerken kann, wenn der unheimliche Gast in seinen Phantasmen wiederkehrt.

Man hat nie nur davon gesprochen, zu Gast könne man nur einer anderen Person werden. Man kann bei sich selbst zu Gast sein, wie es scheint, indem man in einen Austausch zu sich selbst tritt. Doch zunächst decken wir damit nur auf, daß wir uns als Gastgeber unserer selbst geben, etwa in der Weise sich selbst maskierender Festgäste oder als Urlaubs- und Feriengäste. Doch darum wird nicht der Gast „Ich selbst", sondern ich selbst bin im Verhältnis „zu mir", (worin ich das eigene Selbst sogar unter dem Aspekt einer gegebenen Andersheit thematisiere), außerdem zu Gast. Daß Ich selbst zu Gast bin, wird allerdings gewöhnlich erst bemerkt über den Mangel. Ich finde mich als niemandes anderen Gast, wenn ich von den Ungastlichen abgewiesen oder als verlassener und einsamer auf die Abwesenheit des Gastgebers stoße. Aus uns selbst heraus scheinen dann so unheimliche Gäste auftauchen zu können wie die leiblichen und psychischen Krankheiten, bestimmte Begehrensweisen, Sehnsüchte, Gefühle, Affekte und Verhaltensweisen oder Bilder und Gedanken, die von woanders her und dennoch nicht von außen uns überkommen. Nicht erst die Psychoanalyse, stets haben die Mythen und Poesien schon den Ausdruck „Gast" verwendet: Einmal scheinen wir selbst den psychischen Geschehnissen, die uns überkommen, zu Gast, das andere Mal scheinen sie uns – bis hin zum unheimlichen Doppelgänger unserer selbst – zu Gast. Aber ebenso tauchen da die willkommenen Gäste der Freude und Schönheiten, der Inspirationen und günstigen Schicksale auf. Wo man sich von äußeren oder selbstgesetzten Zwängen befreit erlebt, erscheint nicht mehr entscheidend, ob wir uns oder anderen oder andere uns zu Gast sind. Die Gaben erscheinen eher als glückliche Funde denn als Äußerungen eines Subjekts. Die bestimmten Tauschverhältnisse treten in den Hintergrund, wenn sich uns solches Zu-Gast-Sein eröffnet.

So konnte man schließlich überhaupt sagen, das erwachende, sich erwecken und überwachen könnende Bewußtsein erscheine gleichsam einem Nichtbewußten zu Gast, das seinerseits jenem als Unbewußtes zu Gast werde. Allerdings übernimmt der Ausdruck „Gast" zumeist nur die negative Funktion, die Substanzialismen versuchter Letztbegründungen abzuwehren. Reduziert man das Problem darauf, das Ich entweder durch Anderes oder durch sich selbst begründet oder als grundlos darzustellen, bleibt die Metapher des Zu-Gast-Seins unbegreiflich. Wird das *Unbewußte* nur als Gegensatz zum *Selbstbewußtsein* begriffen, wird unvermeidlich, es mit einer bloßen Bewußtlosigkeit gleichzusetzen, die dann wiederum durch graduelle Abstufungen als bloßes Unterbewußtes relativiert werden muß. Begreift man dagegen das *Bewußtsein* von jener Eröffnung her, durch welche es zuvor je außen ist, (ohne doch einen „Ort" angeben zu können), dann zeigte sich die Entgegensetzung von „Dasein und Selbstpräsenz" versus „Nichtsein und Abwesenheit" stets schon als nachträgliche. Das Außensein zeigt sich als vorgängige Möglichkeit der Begegnungen (des anderen wie unser selbst) und des

Verfehlens. Im Zurücktreten der Opposition „Präsenz-Absenz" und ihres Tausches in Form der „Re-präsentanz" zeigt sich das Zu-Gast-Sein als Problem eines eröffneten Raumes.

So wie man das Auftauchen des Neuen („Geborenen") nicht selten als „ersten Gast" bezeichnete, so den Tod als „letzten Gast". Doch so wenig wie das Auftauchen des Gastes auf bestimmte Orte und Richtungen beschränkt ist, so wenig läßt er sich durch irgendeine Zeitspanne begrenzen. Bereits innerhalb der Zeit der Lebenden spricht man nicht nur vom flüchtig vorbeigehenden oder verweilenden Gast, sondern ebenso vom wiederkehrenden, vom Stammgast, vom Dauergast ein Leben lang. Aber innerhalb dieser Zeit erschienen immer schon Gäste, die man zugleich einer anderen Zeit zuordnete. *Glaukon* und *Diomedes* legten – nach Homer – inmitten der Schlacht Rüstung und Waffen nieder, als sie entdeckten, daß sie „aus Väters Zeiten" her einander schon Gäste waren, in einer Vergangenheit also, in der sie selbst noch nicht existierten und doch schon als mögliche Gäste der Zukunft antizipierbar waren und zwar von denen her, die über ihre eigene Sterblichkeit hinaus einander Gäste (nicht nur „gewesen") sein werden. Im Unterschied zu den Linien der Verwandtschaft ist der Gast nicht einer genealogischen Zeit unterworfen, die zyklisch ihre Folgen wiederholt. Unzeitig scheint er in jede Zeit einbrechen zu können.

Die *Mythen* haben das Zu-Gast-Sein deshalb keineswegs auf die Vergänglichkeit sterblicher Menschen beschränkt. Auch wenn man glaubte, man sei vor der Geburt bei sich selbst gewesen und kehre nach dem Tod dahin zurück, so behauptete doch kein Mythos, man sei im Jenseits ausschließlich in sich selbst. Stets wurden die Totenseelen als vorübergehende oder ewige Gäste verstanden, ob unterirdisch oder an Orten der Qual oder überirdisch und an Orten des Glücks oder auf den Wegen der Wanderungen, in gleicher oder verwandelter Gestalt. Aber auch die unsterblichen Gottheiten waren niemals „gastlos" vorstellbar gewesen. Ungastlichen oder gastgebenden Menschen wurden sie als Geister oder in irdischen Gestalten zu Gast, um sich ihrerseits als Gastgeber oder ungastlich zu erkennen zu geben. Aber selbst als fernste Wesen oder als Weltenschöpfer waren sie undenkbar ohne das Andere, dem sie und das ihnen zu Gast ist. Wenn schließlich – wie im europäischen Nihilismus – das Andere (etwa das Chaos, dem der Gott das Gesetz einschrieb) zu „Nichts"erklärt wurde: dann setzte man den Gott dem unheimlichsten Gast aus, nämlich jenem unaufhebbaren Rest „Nichts", den man unentwegt zu vernichten sucht. Mit dem Tod der Andersheit, dem der Gott zu Gast ist, ist schon sein eigener Tod eingeläutet und zurück bleibt jene Leere, die man mit x-Beliebigem einräumt und wieder ausräumt.

Im Unterschied zu einer „Idee" absoluter Selbstgesetzgebung, die neben der eigenen Lückenlosigkeit Nichts übrigläßt, ging es den Gesetzen der Gastlichkeit stets darum, den Anderen als Gast zuzulassen. In ihnen geht es gerade nicht um eine „allgemeine Liebe", die alles und jeden zu umfassen und einzuschließen hätte, um den ausschließenden Fremdenhaß selbst auszuschließen. Zu Gast wird tatsächlich der x-Beliebige, aber nicht im Sinne einer Gleichgültigkeit, sondern im Sinne einer eröffneten Beachtung, die man einst kultisch heiligte. Welche Beziehungen auch immer zur Person des Anderen bestehen oder aufkommen mögen, im Verhältnis zu ihr als Gast werden Liebe oder Haß ebenso in den Hintergrund treten wie bloße Gleichgültigkeit. Allerdings konnte auch die „Verehrung" die Struktur der Beachtung verdecken. Denn vor allem anderen demonstrieren die Gesetze der Gastlichkeit eine Offenheit gegen die Verschlossenheit, die das Ge-

setz der *Hostilität* regiert. Unzählige Praktiken und Redewendungen bezeugen das Gesetz der Gastlichkeit. Es geht ihm darum, dem Anderen einen Platz frei zu halten, einen Weg freizugeben, ihm Orte und Richtungen zu erschließen, die seinem Begehren und Denken, seinem Handeln und Leiden, seinem Schweigen und Reden Möglichkeiten eröffneten.

So spricht man von dem offenen Blick, der offenen Einstellung, dem offenen Herz, der offenen Hand, wodurch man einander zu Gast werde. In solchen Formulierungen geht es nicht metaphysisch um eine „Freiheit des Willens", durch welche unbedingte Bestimmungen und Entscheidungen getroffen werden, deren erscheinende Wirksamkeit dann nur noch als Magie zu beschreiben wäre. Das Freie, das hier selbst noch den Unterschied zwischen der offenen Person und der offenen Welt in den Hintergrund rückt, wäre „absolut" allenfalls im einstigen Sinne des Wortes zu verstehen: als Freisprechung, auch gerade von der Idee der unbedingten, selbständigen Totalität der Bedingungen, die Nichts, nichts anderes übrigläßt. – Aber heißt das nicht heute offene Türen einrennen? Doch die Differenz zwischen solcher Offenheit und bloßer Leere ist damit noch keineswegs verständlich.

Die Verwischung der Differenz vollzieht sich dann, wenn diese Offenheit des Zu-Gast-Seins nur mit der Modalität der Möglichkeit gleichgesetzt wird. Die Gesetze der Gastlichkeit versuchen, durch Freigaben den Zugang zum Gast zu eröffnen, und sie selbst eröffnen eine Lücke im Gesetz, die sie nicht als Mangel und Leere ansehen, um zu versuchen sie auszufüllen. Doch heißt das keineswegs, daß das Gesetz Herr der Möglichkeiten ist, schon gar nicht im Sinne jederzeit aktualisierbarer Potenzen; denn ebenso kann das Unwirkliche, das Notwendige, das Zufällige, das Unmögliche eröffnet sein. Dem Gesetz der Gastlichkeit kann gelingen, uns sogar die Unzugänglichkeit und das verschlossene Gesetz der Hostilität zu eröffnen. Doch so wenig wie der Gast als „er selbst" begreifbar wurde, so wenig vermag das Gesetz der Gastlichkeit das Eröffnen selbst zu eröffnen. Aber nicht deshalb nicht, weil solches unmöglich wäre oder zu Paradoxien führen müßte, sondern weil auch das Gesetz der Gastlichkeit nicht der dem Gast vorgängige Gastgeber ist, sondern seinerseits der Offenheit zu Gast ist. Gleichwohl entzieht sich deshalb die Offenheit nicht den Modalitäten, wie die Verwendung des Initials X (für *xenos*, *xenon* oder *kenon*) im Sinne einer absoluten Unbekannten oder des Dings an sich nahelegen könnte. Der Gast verweist weder auf das stumme Mysterium seiner ewigen Verborgenheit noch auf eine beredtsame Geschichte seiner Selbstoffenbarungen. Der Gast taucht vor jeder Gabe oder Wegnahme auf, vor den unmöglichen oder möglichen Wahrheiten oder Unwahrheiten, und das Ergreifenwollen der Offenheit selbst läßt sie uns allemal in Leere umschlagen. Deshalb ist der Gast auch kein Ereignis des Seinsgeschicks bezüglich einer möglichen Seinsvergessenheit. Seine „Sprache" ist jener offene Raum, den wir nicht aufhören können, nicht zur Sprache zu bringen.

Das Problem dieses *Raumes* verschließt sich, wenn man es auf einen des (endlichen oder unendlichen) Ortes und der Richtungen zurückführt. Denn dann erscheint er als Zeitraum ebenso omnipräsent wie als Leere omniabsent. Mangel und Fülle statt Offenheit diktieren seinen Diskurs, mit dem evidenten politischen Nihilismus zur Folge, in welchem sich Völker ohne Raum aufmachen, Räume zu entvölkern. Dem gegenüber zeigt sich das Gesetz der Gastlichkeit in einer fast unauffälligen sprachlichen Form, die jedes Sprechen einleitet und beendet, wird nämlich der Andere nicht grußlos übergangen. Im *Gruß* öffnen wir den eigenen

Wunsch dem möglichen Wunsch des Anderen, indem wir ihm das Mögliche selbst zusprechen, um es vom Anderen zu empfangen. Und umgekehrt hat man vom Abschied her überhaupt die Funktion des *Symbolischen* zu begreifen begonnen: Bekanntlich war das *symbolon* eine Gastmarke, die man teilte, um sie in der Wiederbegegnung verbinden zu können, ohne sie in Eins zerfließen zu lassen. Es geht beim Symbolischen weder um das Ganze noch um den Zerfall in eine „allegorische" Vielheit, noch um eine gebrochene Teilnahme an beidem. Zeichen- und Sprachtheorien, die den Bruch so deuten, daß der Zähler alles bedeuten kann, der Nenner als „bloßer" Signifikant aber nichts bedeutet, übersehen die Bedeutung ihrer eigenen Operation: Sie setzen der Bejahung wie eh und je die Verneinung entgegen, ohne diese Entscheidung als eröffnete Möglichkeit des Anderen, der Realität (*res aliter*) zu bedenken.

Wenn wir uns die offene Differenz von Ja und Nein, von Bedeutung und Bedeutungslosigkeit im Bild einer topischen Aufspreizung imaginieren, begegnen wir einer alten Form, durch die man das Zeichen selber bezeichnete: Das Andere, auf das sich das *Zeichen* bezieht, ist nicht sein Mangel, als fehlte es ihm, sondern seine Offenheit. Wollte man erwidern, das Bild der Aufspreizung verweise doch auf einen gemeinsamen Punkt, dann wäre daran zu erinnern, wie man anfänglich „stigma" oder „atomos", „punctus" oder „individuum" definiert hatte: nämlich weder als „Kleinstes" noch als „Unteilbares", sondern als das, was dem Offenen ausgesetzt ist. – In diesem Sinne ist die Sprache des Gastes weder topisch noch utopisch noch autonom sondern frei: „kexenos". – Nicht also ist der Gast (*hospes*) auf den Menschen (*homo*) reduzierbar; Menschen ließen sich von jener Offenheit her verstehen, die auch jeden Satz schon einem offenen Zusatz aussetzt. Zum Glück (dem Ge-lück) haben wir kein Argument, um behaupten zu können, einzig und allein der Mensch könne zu Gast sein.

Literatur

ANDERS, G: Die Antiquiertheit des Menschen, München 1961. BAHR, H.-D.: Die Sprache des Gastes, Leipzig 1994. BENEVISTE, E.: L'hospitalité. In: Beneviste, E.: Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Paris 1969. DERRIDA, J.: Finis hominis. In: Derrida, J.: Randgänge der Philosophie, Bonn 1990. FOUCAULT, M.: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/M. 1991. HABERMAS, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt/M. 1988. HEIDEGGER, M.: Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962. HEIDEGGER, M.: Über den Humanismus, Frankfurt/M. 1975. PUTNAM, H.: Repräsentation und Realität, Frankfurt/M. 1971. RORTY, R.: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/M. 1991. SCHMITZ, H.: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 1990. VARELA, J./THOMPSON, E./ROSCH, E.: Der mittlere Weg der Erkenntnis, Bern/München/Wien 1992.

Jörg Zirfas

Glück

Der Gedanke des menschlichen und menschenmöglichen Glücks im Sinne des Glücklichseins (griech. *eudaimonia*, *makariotes*; lat. *felicitas*, *beatitudo*; ital. *felicità*, *beatitudine*; frz. *bonheur*, *félicité*, *béatitude*; engl. *luck*, *happiness*, *felicity*, *beatitude*) ist älter als die theologischen, ästhetischen und philosophischen Erörterungen des Glücks. Diese wurden erst zu jenem Zeitpunkt virulent, in dem das Glück im Sinne des glücklichen Zufalls, des Glück-Habens (griech. *eutyche*, lat./ital. (*secunda*) *fortuna*; franz. *fortune*; engl. *luck*; mhd. *gelücke*), des Waltens der Notwendigkeit, des *Schicksals* und der Götter problematisch wurde. Die mit dieser Problematisierung entstandene Verschiebung der Vorstellung des Glücks vom äußeren Geschick und äußeren Gütern auf die innere Verfassung des Menschen, und sein daraus resultierendes Leben und Handeln, gewinnt mit der Diskussion der Vorsokratiker, vor allem mit Heraklit, und später mit Sokrates, Platon und Aristoteles Gestalt und ist als anthropologische Zentrierung des Glücks – die sich mit den Dezentrierungen anthropologischen Glücks in Formen des Schicksals, der Theologie, der Politik und der Gesellschaft auseinanderzusetzen hat – bis heute entscheidend (Ritter u. a., 1971).

Im Rahmen einer historisch-anthropologischen Betrachtungsweise kann hier das Glück des Menschen bzw. die Vorstellung vom Glück des Menschen aus Raumgründen weder als eine (vollständige) Geschichte des anthropologischen Gedankens, noch aus thematischen Gründen als eine (vollständige) Topologie der Orte und Zeiten vom menschlichen Glück, noch als Geschichte der Eudämonologien: der Lehren, wie man denn das gelungene, sinnvolle, richtige, erfüllte, glückliche Leben erlangen kann (Eudämonismus, Hedonismus, Utilitarismus, theologische Konstruktionen), noch als intersubjektive pragmatische Konstruktionen, etwa der Politik, der Pädagogik oder der Kunst, zur Sprache kommen. Im folgenden soll eine historische Systematik vorgestellt werden, in deren Rahmen das Glück des Menschen gedacht wurde, nämlich im Zusammenhang mit

- dem Schicksal und dem Zufall,
- dem Unglück,
- der Identität und
- der Zeit.

Dabei steht im Mittelpunkt des menschlichen Glücks die Frage nach seiner Verfügbarkeit bzw. Unverfügbarkeit.

Schicksal und Zufall

Daß das menschliche Glück in objektiver Hinsicht nicht auf das „günstige Schicksal", bzw. auf den „glücklichen Zufall" zu reduzieren ist, daß vielmehr Glück das Heterogene des Zufalls und die Unabhängigkeit vom Schicksal bedeutet, finden

wir als Topos schon bei den Vorsokratikern (Benjamin 1977, S. 42-49). Das Glück steht nicht in einem konstitutiven Verhältnis mit dem Schicksal, verdächtigten doch schon die Griechen der Antike den glücklichen Menschen der *hypris*, da das seltene, hochragende Glück den „zerschmetternden Blitz" an sich zieht. Nicht weil es so überragend ist, sondern weil es zum sorglosen Hochmut, zum verantwortungslosen Übermut verführt (Pichler 1947, S. 44). Das Schicksal ist immer das grausame, feindliche, düstere und drohende „Gegenüber" des Menschen; es wird verhängt wie ein Strafrecht, wird zum „Schuldzusammenhang des Lebendigen"; das Glück dagegen löst den Glücklichen aus der Verkettung der Schicksale und aus dem Netz des eigenen heraus (Benjamin 1977, S. 44, S. 46). Hiervon auszunehmen sind die Götter (Hölderlin) und die „Menge" (Seneca), denn diese haben kein Schicksal.

Während in der Ideengeschichte der Begriff des Glückes vom mythologischen Schicksalsbegriff zu einem anthropologisch verstandenen Begriff der guten inneren Verfassung sich relativiert, weist die Etymologie des deutschen Wortes „Glück" (Basis: leug- „biegen"; germ. lukan „schließen, verschließen", bis hin zu „abschließen, beendigen" oder auch im übertragenen Sinne „beschließen, festsetzen, bestimmen"; Grimm/Grimm 1958, S. 226 ff.) die umgekehrte Richtung auf. „Glück" entwickelt sich als deutsches Wort aus einem Rechtswort zu einem theologischen Schicksalsbegriff, der insofern eine Überhöhung der Rechtssphäre ausweist, als Gotteswille oder Schicksalsmacht bestimmen, festsetzen und beschließen (Sanders 1965, S. 261). Das deutsche „Glück" kann in diesem Zusammenhang auf die mythologische Verbindung von Recht und Schicksal zurückgreifen, die in der Antike schon angelegt ist (tyche, moira, dike, dikaisonye: Schadewaldt 1978, S. 11 f., S. 78, S. 90, S. 110 ff.). Wird Glück vice versa als Zustand der Befreiung vom Schickal durch einen „glücklichen" Dämon qua Charakter verstanden, so wird das Glück anthropologisch charakterisiert. Pichler (1947) interpretiert diese Bewegung der Schicksalsbemächtigung durch den Menschen als Verweltlichung, Verdinglichung und Demokratisierung des Schicksals durch das sich seiner subjektiven Unterwürfigkeit entledigende Subjekt. Das Schicksal, aber auch das Glück, kommt nicht bloß zum Menschen, sondern auch von ihm.

In der Überhöhung der Rechtssphäre erscheint Glück zunächst als das von Gott gesetzte und vorhergesehene Geschick des Menschen, und das meint zunächst: Glück ist ebenso das gute wie das schlechte Geschick. Noch im späten 18. Jahrhundert wird unter Glück auch das widrige Schicksal, das Unglück, verstanden. Erst in den letzten 200 Jahren wird Glück mehr und mehr von einem neutralen zu einem eindeutig positiv besetzten Begriff, der – unter semantischen Gesichtspunkten betrachtet – selbst noch den Begriff des Unglücks umfaßt, denn Unglück ist die Abweichung von Glück und selbst im Unglück kann man noch glücklich sein (Wunderlich 1983). Wird Glück in der Neuzeit zu einem „Schicksalsbegriff", zum gnädigen, günstigen aber auch widrigen, unglücklichen Schicksal, so steht in diesem Zusammenhang nicht nur die religöse (mittelalterliche) Vorstellung eines gütigen Gottes, der das menschliche Glück durch die anordnende Macht der *providentia* möglich und durch die ausführende Macht des *fatums* wirklich macht, sondern auch die anthropologische Verschiebung der Begriffe von *Zufall* und *Schicksal*. Mit dem „Tod Gottes", durch Nietzsche verkündet, kommt es zwar nicht zum „Ende des Schicksals", aber zu einer Verschiebung: von Gott, der aufhört, Macher, Schöpfer, Erlöser und Glücksbringer zu sein, zum Menschen, der nun für Schicksal und Zufall verantwortlich wird. Nach dem Ende

des „göttlichen" Schicksals und der dazugehörenden offiziellen Defatalisierung der Welt setzt eine inoffizielle Refatalisierung ein, eine „inoffizielle Wiederkehr des Schicksals" (Marquard 1981, S. 75). So werden die Menschen selbst mehr und mehr zum „Täter der Teleologisierung des Unglücks", sie werden Täter und Opfer des Glücks und des Unglücks, und hoffen doch – wie im Märchen – darauf, daß das Schicksal sie nicht im Stich läßt. Der Mensch hat Glück, wenn er dem schicksalhaften Schuldzusammenhang durch sich selbst entgeht; die griechische Tragödie zeigt nach Benjamin eben dies: daß die Durchbrechung des Schicksals durch den Charakter des Helden erfolgt.

Auch der Zufall hat ebensowenig ein konstitutives Verhältnis zum Glück wie das Schicksal. Das wird schon durch den antiken Begriff der „eutyche" deutlich, der etwas anderes ausdrückt als „eudaimonia", wodurch sich das Glückhaben „notwendigerweise" von der Glückseligkeit unterscheiden läßt, werden doch die äußeren Güter lediglich von selbst und durch den Zufall zustande gebracht (Aristoteles, Politik, 1323b). Das Glück des Zufalls ist dem Glück nur akzidentell, wie schon Aristoteles wußte, und wie Jean Baudrillard am Beispiel des Glücksspiels erläutert, verdeutlicht dieses nicht nur das Fehlen des Zufalls, sondern sogar seine radikale intellektuelle Verneinung (Baudrillard 1983, S. 86). Der Glücksspieler glaubt eben nicht an den Zufall, sondern an „sein Glück" als ein „Zeichen von Auserwählung"; der Spieler glaubt an das paradoxe Glück als der „zufälligen Notwendigkeit" (Veblen) im Ablauf der Erscheinungen. Er sucht das Glück in „Form einer Kettenreaktion"; er möchte es erzwingen, möchte die fatalen Verkettungen (des Schicksals) auflösen, um der auserwählte Glückliche zu sein. Das Glückspiel erklärt, daß weder der Zufall, der sich in Form der Wahrscheinlichkeitsberechnung ausdrücken läßt, noch das Schicksal, das die von vorneherein feststehenden Möglichkeiten im Spiel miteinander verkettet (auch es ist in diesem Sinne statistisch berechenbar), Glück ermöglichen; sondern, daß im Spiel, als Außer-Kraft-Setzen von Zufall und Schicksal, Glück sich einstellen kann. Glück gleicht darin einer unmittelbaren Präsenz und einer völligen Selbstgenügsamkeit, einer „Oase" des Angekommenseins (Fink 1957, S. 23).

Die Anthropologisierung, Relativierung und Individualisierung des Glücks in der Neuzeit als Effekte eines Prozesses, in dem die Beziehung von Glück und (objektiver) Wahrheit sich auflöst, führen zu einer Depotenzierung des Glücks durch die modernen Glückseligkeitslehren des „aufgeklärten" Eudämonismus und des Utilitarismus; die Lehre vom richtigen Leben – die Magna Moralia – wird zur Ethik des „beschädigten Lebens", zur „Minima Moralia" (Adorno). Dieser minimale Glücksbegriff setzt sich an die Stelle des „großen" Glücksbegriffes und damit an die Stelle des Endzwecks des Menschen, und bringt so die Rede vom Glück in den Verdacht des Unseriösen, Lächerlichen und Unanständigen (Bien 1985, S. XV).

Unglück

Das anthropologische Unglück beginnt im Grunde damit, daß das Glück des Lebens prinzipiell nicht verfügbar ist, was sich zunächst und unmittelbar darin äußert, daß wir uns nicht gegen das Glück entscheiden können; es liegt nicht in unserer Gewalt, nicht glücklich werden zu wollen (Aristoteles, Nik. Ethik, 1111b 29). Ähnlich sinnlos erscheint die Frage, warum wir keine Schmerzen haben

möchten. Das Glück bildet als *telos* des Lebens die Nicht-Iteritierbarkeit der Warum-Frage, denn auf die Frage, warum wir glücklich sein wollen, läßt sich eine Begründung weder finden noch erscheint sie im strengen Sinne notwendig. Dieses Lebensglück ist, das kann man den ethischen Fragmenten Demokrits ebenso wie dem platonischen „Philebos" entnehmen, nie ein reines und unverfälschtes, es ist, wie Odo Marquard (1982) zusammenfaßt, stets Glück im Unglück.

Allerdings bleibt die Idee des reinen Glücks als zu verfügende und verfügbare Integration eines dauerhaften, vollständigen, auf das Ganze des Lebens zielenden Inhalts des Menschlichen, aufgrund von Disponibilitäten und Dispositionalitäten (Krämer) immer präsent. Dagegen bildet ein anderer Charakterzug des Glücks das wohl größte anthropologische Paradoxon des Glücks, nämlich die nicht unmittelbare *Intendierbarkeit* des Glücks. Glück, so wird seit der Antike immer wieder argumentiert, stellt sich in der Regel genau dann ein, wenn es nicht als solches erstrebt wird – denn genau dann wird es in der Regel verfehlt –, sondern dann, wenn der Mensch im Umgang mit den „Dingen", und letztlich mit seinem Leben, richtig und sinnvoll umgeht. Glück stellt sich sozusagen „auf dem Rükken" eines richtigen Lebens als dessen Vollendung, als dessen „Krönung" ein. In diesem Sinne wurde die anthropologische These, daß alle Menschen nach Glück streben, von Thomas von Aquino, M. Scheler und V. E. Frankl ebenso kritisiert, wie die damit zusammenhängenden Thesen einer Einheit des Wollens, die im Glück bestehe und die das Glück als letztes inklusives Ziel begreift, und des Glücks als Maßstab für gelungenes, richtiges Leben, dessen Inhalte sich nicht wie Mittel zum Zwecke, sondern nur wie Teile zu einem Ganzen des Glücks gelungenes, richtiges Leben, dessen Inhalte sich nicht wie Mittel zum Zwecke, sondern nur wie Teile zu einem Ganzen des Glücks gelungenes, richtiges Leben, dessen Inhalte sich nicht wie Mittel zum Zwecke, sondern nur wie Teile zu einem Ganzen des Glücks gelungenes, richtiges Leben, dessen Inhalte sich nicht wie Mittel zum Zwecke, sondern nur wie Teile zu einem Ganzen des Glücks gelungenes, richtiges Leben, dessen Inhalte sich nicht wie Mittel zum Zwecke, sondern nur wie Teile zu einem Ganzen des Glücks zeigt, das wiederum man jetzt schmerzlich vermißt.

Eine weitere unüberwindliche Schwierigkeit mit dem Glück besteht darin, daß es im strengen Sinne überhaupt nicht erlebbar erscheint (Rousseau, Schopenhauer, Freud). Denn im Augenblick des Glücklichseins, der subjektiven Erfahrung von Lustempfindung, des Erfülltseins von Freude in einer gehobenen Stimmung – gesetzt der Fall: dies allein wäre Glück – sind wir, streng genommen, eben nicht glücklich, denn wir wissen nicht um unser Glück, wir können es nicht erleben. Wir sind blind für unser Glück, indem wir glücklich sind. Das Glück verschwindet im „Dunkel des gelebten Augenblicks" (Bloch). Nicht selten findet man daher in der Literatur die Umkehrschlüsse: Glücklich sein kann nur der, der nichts von seinem Glück weiß; indem der Mensch über sein Glück nachdenkt, ist er schon nicht mehr das, was er eigentlich sein will: glücklich; in der Reflexion über das Glück verschwindet dasselbige. Oder: das Glück ist mehr als nur Lustempfindung; gerade in seiner Reflexivität liegt sein eigentliches Merkmal. Ist das Wissen um sein Glück ein notwendiger Bestandteil desselben? Oder aber sind die „wahren" Formen des Glücks, wie Ekstase, Rausch, Meditation, Spiel und Sport, eben solche, die das Denken und Wissen des Glücks an sich ausschließen? Sind *Glückserfahrungen* nicht auch solche, die Wirklichkeit erschließen, statt sie auszublenden? Bedeutet Glück nicht auch – und vor allem? – die Erfahrung von Realität aufgrund von Sachlichkeit und Gelassenheit? Bedeutet Glück nicht nur nicht das

Ausblenden von Leben, sondern im Gegenteil, das gelungene, bestätigende Einblenden in eine Wirklichkeit, in der wir leben und mit der wir uns in einem lebenslangen Selbsterziehungprozeß aktiv auseinanderzusetzen haben (Nozick 1993, Kap. 10)?

Wie aber „hat" der Mensch Glück? Spricht man vom „Glückhaben" und meint damit nicht das Glücksgefühl, das häufig als Lust verstanden wird, so orientiert sich die Tradition zunächst und zumeist an den Theorien der Reflexion und der Vorstellung; Glück haben bedeutet dann, es sehen, es erkennen, es sich einbilden. Doch ist der Zusammenhang von „Glück und Kontemplation" (Pieper) nicht so eindeutig, wie er sich *prima facie* darstellt. Glück haben kann nicht bedeuten, es zu „sehen", denn es gibt a) vom Glück keine Vorstellung (Alain), b) läßt sich das Glück nicht reduzieren auf ein Sehen des Glücklichen als Schönen (Platons „Symposion"), denn c) auch Menschen im Unglück oder Glück können im Blick auf das Unglück der Welt glücklich sein (Schopenhauer). Vielmehr zeigen z. B. die Modelle von Aristoteles, Platon, Lukrez, Augustinus, Thomas, Rousseau, Schopenhauer, Proust, Pieper, daß die Form der Kontemplation als Verweilen im Anderen in gewisser Weise selbst schon Glück ist: im Freund, im Geliebten, in der Schmerzfreiheit, in Gott, in der Welt, im Urwillen, in der Zeit. Die Kontemplation ist die Abstraktion vom inhaltlichen Bild des Glücks und als solche reines, ideales Glück, denn ihr mangelt jegliche Differenz von Subjekt und Objekt. Das reine Glück ist reine Indifferenz, ist transzendentale Bedingung von Glücklichsein. Ebenso erscheint das komptemplative – ästhetische, theoretische – Sehen als Glück in den kognitiven Bezügen als Ideal der Einbildungskraft, als Begriff des Verstandes oder als Idee der Vernunft, oder auch als antizipierende Hoffnung oder nostalgische Erinnerung (Höffe 1985, S. 117 f.), als prinzipiell unverfügbare Bedingung des Glücks.

Angesichts des Unverfügbaren und im Hinblick auf die Endlichkeit menschlichen Lebens wurde das Glück seit der Stoa immer negativ als Abwesenheit und Freiheit (*eleutheria*) von Leiden und Schmerzen in vierfacher Hinsicht definiert: als *ataraxia* (Geistesruhe), als *apatheia* (Leidenschaftslosigkeit), als *alypia* (Schmerzfreiheit) und als *aphobia* (Furchtlosigkeit). Der Stoa geht es mit diesen anthropologischen Bestimmungen nicht um das Glück qua vollkommener Erfüllung, sondern um Zufriedenheit auch ohne Erfüllung (Spaemann 1978), eine Zufriedenheit, die sich bis zu einem „eudämonistischen Minimum" (Krämer) hin minimieren kann, welches einen Grenzwert für den Selbsterhaltungstrieb des Menschen darstellt. Die in der anthropologischen Exzentrizität des Menschen (Plessner) wurzelnde Suidizialität impliziert eine Reziprozität zwischen Leben und Glück (Zufriedenheit) derart, daß das erfüllte Leben Dasein, aber auch, daß das Dasein ein gewisses Maß an Erfüllung voraussetzt.

Identität

Mit der Identifizierung von Glück und Schmerzlosigkeit wird schon in der Antike, explizit mit der stoischen Philosophie und polarisiert durch die christliche Interpretation der Askese, eine implizite Aushöhlung des Glücksbegriffs betrieben, die die Positivität, Vollständigkeit, Dauerhaftigkeit, Intensität und die objektive Begründungsfähigkeit (Tatarkiewicz 1984, Kap. 2) des Gedankens eines idealen anthropologischen Glücks unterschlägt. Glück, so läßt es sich formal mit einem

Wort definieren, zielt auf Identität: auf „Harmonie" mit der Natur (Stoa), auf „die Übereinstimmung der Dinge ausser uns mit unserem Willen" (Fichte), auf „Identität der Außenwelt mit dem reinen Willen" (Schelling), als Angemessenheit des Daseins an seinen besonderen Charakter, sein Wollen und seine Willkür (Hegel), als „Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht" (Kant), als Naturalisierung des Menschen und Humanisierung der Natur (Marx, Bloch). Zu dieser Idee der Harmonie lassen sich auch alle ethischen Versuche seit Platon und Aristoteles rechnen, die in der Verklammerung von Moral und Tugend eine Ausgewogenheit, Beständigkeit und Zusammenstimmung des Menschen mit sich selbst konstatieren.

Glück als Identität verstanden ist ein Vermittlungsbegriff, der sich nicht auf subjektive Empfindung, das Glücksgefühl, noch auf objektiv-weltliche Faktoren, äußere Güter, Werte, allein reduzieren läßt. Faßt man das Glück radikal als Vermittlung, so wird evident, daß folgende Glücksbegriffe dieser Vermittlung nicht gerecht werden: Weder der Zufalls-, Schicksalsbegriff, noch der psychologische und hedonistische Glücksbegriff, noch der am aristotelischen *anthropinon agathon* orientierte Begriff des Glücks als einer vernünftigen, tugendhaften Tätigkeit, noch der von der Antike bis ins Mittelalter reichende und sich vor allem über die Nachfolger des Aristoteles tradierte Begriff des Glücks als „Zustand, der durch die Vereinigung aller Güter vollkommen ist" (Boethius), i. e. der Besitz der wertvollsten Güter (*summum bonum*), später religiöser Güter (*beatitudo*), noch der für die Neuzeit maßgeblich Begriff der Zufriedenheit, der sich aber schon aus den Überlegungen Demokrits und der Stoa ableiten läßt, kann für den Glücksbegriff alleinige und fundamentale Geltung beanspruchen.

Zu kritisieren ist in diesem Zusammenhang der schon bei Thomas von Aquino auftauchende, aber noch in seiner Theologie aufgehobene voluntaristische Eudämonismus: „Appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere, ut voluntas satietur. Quod quilibet vult", der vor allem die mit Hobbes beginnende Einengung des Glücks auf die Definition des Glücks als Befriedigung bzw. Lust festschreibt. Die im Bruch mit dem philosophischen Glück als *tranquillitas animi* und der *visio beneficia* gewonnene Bestimmung des Glücks als „progressus perpetuus ab una cupitate ad alteram" findet sich nicht nur in der Willensmetaphysik Schopenhauers, als „Befriedigung eines Wunsches", in Nietzsches Willen, der sich selbst als Macht will, in der Psychoanalyse als „nachträgliche Erfüllung eines prähistorischen Wunsches" und im Nirwanaprinzip als Zustand dauernder Befriedigung ohne Spannung (Freud), sondern vor allem in dem für die angelsächsische Moralphilosophie so bestimmend gewordenen Utilitarismus wieder. Die Definition des Glücks als Befriedigung verkennt nämlich nicht nur die Formen des Glücks, die eben nicht durch Befriedigung eines Triebes oder Wunsches entstehen: Hier nennt die Tradition vor allem ästhetische und religöse Zustände, wie etwa Platons Ideenschau, die *theoria* des Aristoteles, das *deo perfrui* des Augustinus, die *unio mystica* der Mystiker und die kontemplative Schau Schopenhauers: Zustände, die einer Bedürfnisgrundlage entbehren.

Sie verkennt auch die psychologische Tatsache, daß das Glück als Gefühl eben keine Konsequenz der Befriedigung sein muß; und sie verkennt den erkenntnistheorischen Sachverhalt des reflexiven Charakters des Glück, als auch die anthropologische Konstruktion der Bestimmung des Glücks als des „wunschlos Glücklichen" (Seneca), das als Negativmodell der *Lust* in bezug auf das Glück gelten kann. Die Glücks-Frage des Negativmodells lautet zusammengefaßt: War-

um würde man mit einem Leben als Drogenabhängiger, dem es an Stoff nie mangelt, mit einem Leben als euphorischer Wahnsinniger, mit einem Leben als Bürger der „Schönen neuen Welt" inklusive der Glücksdroge Soma, mit einem Leben eines Menschen, der an eine Lustmaschine angeschlossen wäre, nicht tauschen, obwohl dieses Leben jeweils folgende Kriterien hätte: Derjenige fühlte sich absolut „glücklich" (soweit man dies von einem anderen Menschen behaupten kann); sein Glück wäre in gewisser Weise (mit Hilfe der Technik, der Medizin) unmittelbar; sein so glückliches Leben wäre auf Jahre hin bis zu seinem Tod in der jeweiligen Weise gesichert? Warum würde man ein solches Leben dem unter eudämologischen Bilanzkriterien wahrscheinlich wesentlich schlechter abschneidenen „normalen" Leben nicht vorziehen? Die letzte Frage zeigt schon an, warum hedonistisch argumentierende Utilitaristen mit ihr zumindest in Verlegenheit kommen; denn die Bilanz erzwingt die Entscheidung, woraufhin Mill zwar umsonst, aber – im Gegensatz zu Bentham – immerhin versucht hat, dieses Problem durch die Differenzierung von quantitativer und qualitativer Lust in den Griff zu bekommen.

Auf die obige Frage gibt es vier Klassen von Einwänden:

- einen erkenntnistheoretischen, der aussagt, man könne sich nicht vollständig in den anderen hineinversetzen und hätte eine Aversion gegen seine Wünsche (Hare);
- einen voluntativ-anthropologischen, der besagt, was der Mensch will, sei Realitätserfahrung und nicht Realitätsferne (Spaemann);
- eine lebensphilosophischen, der davon spricht, daß das Leben dieses Menschen auf die jeweilige menschliche Technik reduziert und somit unausgelotet bleibt (Nozick);
- und einen ethischen, der besagt, daß die jeweilige Technik den Menschen und nicht er sich selbst lebt (Nozick).

Die *conclusio* der vier genannten Einwände zielt auf den anthropologisch-empirischen Sachverhalt, daß die Menschen im Grunde eigentlich etwas anderes wollen als Befriedigung bzw. Lust, nämlich die Möglichkeit des Glücklichseins (die zugleich die Möglichkeit des Unglücklichseins ist).

Im Modell des Glücks als vermittelnder Identität verschiebt sich der Schwerpunkt der Betrachtung zur anthropologischen „Unvermeidlichkeit der Unverfügbarkeit" (Marquard) des Glücks, dessen Unverfügbarkeitscharakter im Lichte der kategorischen Bestimmung und moralischen Verbindlichkeit des Glücks und der Unkalkulierbarkeit der Effekte vor allem von Kant gegenüber dem materialistischen (französischen) Eudämonismus vertreten wurde. Im Zentrum des Glücksgedankens der Neuzeit steht daher auch kein *summum-bonum*-Modell, sondern ein Modell der temporalen Bilanz eines gelungenen und glücklichen Lebens, für das sich der Mensch selbst verantwortlich weiß. Dieses Modell ist einerseits an der Natur, am subjektiven Glücksempfinden, via Schmerzfreiheit oder Euphorie wie andererseits am Sinn des Lebens orientiert; drittens bleibt es an die Möglichkeiten der Selbstverwirklichung im aktiven Handeln oder passiven Zynismus verwiesen. Das Modell der Bilanz, in dem die Reziprozität von erfüllt-erlebtem Augenblick und erfüllt-gelebtem Leben konstitutiv für Glück wird, versucht letztlich die drei anthropologischen Faktoren der Selbstbeziehung, Wertbeziehung und Weltbeziehung – oder mit der tertiären Struktur der drei Weltbeziehungen von Habermas: Wahrhaftigkeit, Richtigkeit und Wahrheit – zur Übereinstimmung zu bringen. Diese Bilanz-Identität des Glücks der Neuzeit orientiert

sich seit den lebenspraktischen Modellen der Stoa und des Christentums und den anthropologischen Überlegungen von Hobbes an einem *minimum-malum*-Modell, zu dem es sich relativ in Beziehung setzt.

Mithin führt der Verlust einer Transzendenz, die das Glück – wenn auch erst im Jenseits – gewährleistet, zu einer Relativierung des Glücksgedankens, der sich nun in Relation zu anderen Zeiten, anderen Gesellschaften oder zum anderen Menschen zu explizieren hatte, dadurch aber auch steigerungsfähig wurde. Das Glück wurde zum komperativen Glück, das als solches ebenso an die Identitätsstiftung gebunden blieb, als es als Modell die dialektisch vermittelnde Struktur von einerseits Subjektivität (Wille, Befriedigung, Natur, etc.), Objektivität (Welt, Gesellschaft, etc.) und Normativität (Legitimität, Sinnhaftigkeit, etc.) und andererseits die Steigerung, die Widersprüchlichkeit und die Differenz dieser Bezüge, als auch der komplementären Relationen zu anderen Welten, Subjekten und Werten des Glücks noch zu leisten hat. Das mit einem solchen Anspruch (über)belastete lebenspraktische Modell der Neuzeit für die Harmonie von Immanenz und Transzendenz im Glück ist in anthropologischer Hinsicht die *Liebe*, die in ihren diversen und konfligierenden Konnotationen, nicht nur die immanente Selbstbeziehung (Egoismus, Narzißmus), die Beziehung zu anderen (Altruismus, Solidarität), sondern als Basisnorm von Moralität (*eros, agape*) noch den Sinn des Lebens bis hin zur theologischen Form der Liebe zu Gott festschreibt.

Zeit

Lassen sich die Versuche, das Glück praktisch in der Liebe und theoretisch in der subjektiven Bilanz zu realisieren, gemeinsam als das Projekt begreifen, Glück verfügbar zu machen (die skurrilste Kombination von Statistik und Liebe findet sich wohl bei de Sade), so erweist sich umgekehrt gerade die Zeit als *horror vacui* des Glücks und als *horror inconstantiae* der für die Neuzeit maßgeblichen Bilanzkategorie des „präsentischen Glücksbegriffs" (Seel 1994, S. 148).

Die These, daß die Beziehung von Zeit und Glück in ihrer negativen Form die für den Menschen grundlegende darstellt, bedeutet positiv gewendet, daß Glück im Grunde die Ewigkeit der Präsenz und die Präsenz der Ewigkeit bedeutet, daß der Mensch nach der doppelten Negation, dem Nicht-Sterblichsein unter nichtsterblichen Bedingungen, strebt (Zirfas 1993, S. 375). Schopenhauer hält die Möglichkeit von Glück nur dort für möglich, wo es keinen Raum und keine Zeit gibt, i. e. im „Nichts"; Freuds Modell des vollkommenen Glücks spielt in einer Zeit vor aller Zeit, in der intrauterinen Existenz, und Rousseaus Naturmensch kannte ebensowenig Zeit (Zukunft), wie er selbst als gottähnlich Träumender am Bieler See. Im „Verweile doch, du bist so schön!" Goethes, in der „Lust, die Ewigkeit will" Nietzsches, im „Nunc stans" der Mystiker, der antik-christlichen Idee der Seligkeit, dem Eros/dem Es, der/das nach Unsterblichkeit strebt bei Platon und Freud und in der aristotelischen „theoria", zeigen sich nicht-temporale Glücksmodelle, die den alltäglichen (Zeit)Lauf der Dinge hinter sich lassen. Glück stellt sich ein in der Flucht aus der Zeit in die Ewigkeit, auf dem Weg zum *ktema eis aiei*.

Diese Hinweise dienen zunächst der Konkretisierung der fundamentalen, das meint generell negativen Bedeutung der Zeit für das Glück in der Schopenhauerschen „negativen Quantenmechanik" eines gelebten, aber nicht erlebbaren

Glücks ebenso wie in seiner Analyse der furchtbaren Langeweile, der Freudschen Beschreibung der Nachträglichkeit und der Wieder-Holung des Glücks im Wunsch, der rousseauistischen Vermittlung von Unmittelbarkeit, oder dem Dunkel des gelebten Augenblicks von Ernst Bloch. Und ebenso, wie die Beziehung der Nicht-Kompatibilität von Zeit und Glück immer wieder in den Vordergrund rückt, werden die Modelle vom vollkommenen glücklichen Leben als solche vorgestellt, die die Zeit beherrschen, sich ihr angleichen oder sie zu transzendieren versuchen. Diese Modelle beschreiben die Möglichkeiten der ästhetisch-kontemplativen Schau, Zustände vor und nach dem Leben, die Imagination von Tag- und Nachtträumen oder das Leben eines Wilden ohne Zeit. Der Mensch kann nur ohne Zeit, d. h. gegen sie, oder über sie und mit ihr nur so, daß er ihrer Herrschaft mimetisch, das meint: zerstörerisch, sich angleicht, glücklich werden (Theunissen 1991, S. 37-86). Er kann sein Glück nur nachträglich-reflexiv, oder hoffend-antizipierend, doch nie präsent genießen.

Oder anders: Wenn die Zeitlichkeit des Menschen sein Leiden ist, dann nimmt es nicht wunder, daß die Modelle vollkommenen Glücks als solche der Befreiung von Zeit gelten können. Die Befreiung von Zeit als das Modell der Befreiung vom Leiden ist das Modell des Glücks, weil die Befreiung eine Loslösung von Zeit ist, die als solche nur als einen Augenblick dauernd gedacht wird. Denn mit dem glücklichen *kairos* der ästhetischen und kontemplativen Schau untrennbar verbunden ist der Selbstverlust, das „Nichts", das doppelte Nicht von Vergangenheit und Zukunft. Der Zeitlichkeit entkommt man immer nur auf Augenblicke in das Glück, denn in ihm waltet schon der „stumme Todestrieb" der Zeit.

Gibt aber der Augenblick der Befreiung dem Menschen das Modell für sein Glück und bedeutet das (Streben nach) Glück immer auch das Verlangen nach Vollkommenheit, Unendlichkeit, Vollständigkeit, so läßt sich die vollständige Befreiung von der Zeit nur denken als Ewigkeit der Präsenz, denn Ewigkeit ist als das Andere der Zeit (Plotin) die „Überwindung der Zeit" (Schelling), denn ihr eignet die Unmittelbarkeit des Erlebens. Alles hat seine Zeit, nur nicht das Glück, denn Glück ist die Erlösung von Zeit. Unter anthropologischen Bedingungen gilt: Wenn das Glück „präsent" ist, ist es nicht ewig; und wenn das Glück ewig erscheint, ist es nicht präsent. Die vollständige Befreiung von der Zeit ist dagegen die Frei-Zeit des Unsterblichen. Das Humane findet sein Ziel im Transhumanen – das bedeutet anthropologisch im Tod des Menschen. Das Ende aller Zeit ist der Übergang des Menschen aus der Zeit in die Ewigkeit (Kant); dieser Übergang ist der Tod als „jüngster Tag". Der Tod ist die Bedingung der glücklichen ewigen Präsenz, präsenten Ewigkeit des Menschen, denn als Mensch unsterblich zu werden wäre kein Glück. Die Unsterblichkeit des Sterblichen garantiert entweder nur die Identität der Selbstvergessenheit und der Einheit mit sich selbst (Rousseau) oder nur die der Erfüllung sich verweigernde asketische Autarkie (Spaemann). Der Tod und die Frage nach dem Glück erscheinen gleichzeitig und gleichursprünglich als unvermeidlich und unverfügbar.

Literatur

ARISTOTELES: Die Nikomachische Ethik, hg. v. O. Gigon, 5. Aufl., München 1984. ARISTOTELES: Politik, hg. v. O. Gigon, 6. Aufl., München 1986. BAUDRILLARD, J.: Laßt Euch nicht verführen! Berlin 1983. BENJAMIN, W.: Illuminationen, Ausge-

wählte Schriften, hg. v. S. Unseld, Frankfurt/M. 1977. Bien, G.: Die Philosophie und die Frage nach dem Glück. In: Bien, G. (Hg.): Die Frage nach dem Glück, Stuttgart/Bad Cannstatt 1978, S. IX-XIX. Fink, E.: Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels, Freiburg/München 1957. Grimm, J./Grimm, W. (Hg.): Glück. In: Deutsches Wörterbuch, hg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Leipzig 1958, Sp. 226-275. Höffe, O.: Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt/M. 1985. Krämer, H.: Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens. In: Philosophisches Jahrbuch 83 (1976), S. 71-97. Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1982. Nozick, R.: Vom richtigen, guten und glücklichen Leben, München 1993. Pichler, H.: Persönlichkeit. Glück. Schicksal. Drei Aufsätze, Stuttgart 1947. Ritter, J. u. a.: Glück, Glückseligkeit. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971, Sp. 679-707. Sanders, W.: Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Schicksalsbegriffs, Köln/Graz 1965. Schadewaldt, W.: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen. Tübinger Vorlesungen Band 1, hg. v. M. Schadewaldt u. I. Schudoma, Frankfurt/M. 1978. Seel, M.: Glück. In: Hastedt, H./Martens, E. (Hg.): Ethik. Ein Grundkurs, Reinbek 1994, S. 145-163. Spaemann, R.: Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben. In: Bien, G. (Hg.): Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, S. 1-19. Spaemann, R.: Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, Stuttgart 1989. Tartakiewicz, W.: Über das Glück, Stuttgart 1984. Theunissen, M.: Negative Theologie der Zeit, Frankfurt/M. 1991. Wunderlich, D.: Glück im Unglück. In: Kreuzer, H. (Hg.): Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, H. 50, Glück, Göttingen 1983, S. 157-172. Zirfas, J.: Präsenz und Ewigkeit. Eine Anthropologie des Glücks, Berlin 1993.

Klaus-Peter Köpping

Gabe

Marcel Mauss

In den anthropologischen Wissenschaften gibt es nicht viele Konzepte, die einerseits als universelle Konstanten des gemeinschaftlichen Lebens gelten, die andererseits, obwohl von einem einzelnen Gelehrten eingeführt, fachübergreifend nunmehr seit 70 Jahren zu einer sich immer wieder erneuernden Debatte geführt haben, die sowohl die empirische Forschung ganzer Generationen geleitet und doch durch diese empirischen Ergebnisse – trotz einiger Verfeinerungen in den Modalitäten – als Kategorien zur Organisatioin von Daten kaum ihre Relevanz eingebüßt haben. Eines dieser Konzepte ist das von Marcel Mauss (1872-1950) in seinem bahnbrechenden Werk von 1925 „Essai sur le don" (dt. 1978) eingeführte Prinzip der Gabe, des *Gabentausches*, des *Schenkens* als einer jener sozialen Tatsachen, die in allen Gesellschaften der Vergangenheit und Gegenwart als eine handlungsorientierende *Obligation* in zwischenmenschlichen Beziehungen vorgefunden werden kann, wenn die Gruppenbeziehungen nicht in Krieg ausarten sollen.

Das Werk von Marcel Mauss gehört zu jenen revolutionären Ansätzen in den Sozialwissenschaften, die es zu einem Klassiker machten und Lévi-Strauss zu der überschwenglichen Äußerung veranlaßten, daß kaum jemand dieses Werk hat lesen können ohne dieselben Empfindungen durchzumachen, die Malebranche in Erinnerung an seine Lektüre von Descartes beschrieben hat: „Unter Herzklopfen, bei brausendem Kopf erfaßt den Geist eine noch undefinierbare, aber unabweisbare Gewißheit, bei einem für die Entwicklung der Wissenschaft entscheidenden Ereignis zugegen zu sein" (Lévi-Strauss in der Einleitung zu Mauss 1978, Bd. 1, S. 26).

Was das Werk zu einem „Klassiker" macht, ist die Tatsache, daß es Mauss gelungen ist, aus einer Vielzahl von Phänomenen und kulturell gefärbten Handlungen und Orientierungen die Form einer Struktur zu erarbeiten, die allen Phänomenen zugrunde zu liegen scheint, was ihn nicht nur, wie Lévi-Strauss anerkennt, zu einem Vorläufer des Strukturalismus macht, sondern sein Werk auch zu einer Fundgrube für ganze Generationen von Sozialanthropologen hat werden lassen, so daß Needham sagen konnte: „if British social anthropology ... has gained some renown, this is due largely to the ‚theoretical capital' left to it by French scholars such as Durkheim, Mauss, and Hertz" (Needham 1960, S. 2).

Wegen der Vielfalt und der Breite der von Mauss benutzten Daten ist heute eine Zusammenfassung und Beurteilung des Werkes jenseits der rein formalen Prinzipien nicht einfach, reicht sein Rückgriff auf andere Disziplinen doch von der germanischen Rechtsgeschichte über Sanskrit-Quellen bis zu den Ethnographien über nordwestamerikanische Indianer, Melanesier und Polynesier, mit Seitenblicken auf moderne Phänomene der Sozialversicherung und des Almosen-

wesens und einer bei allen Mitgliedern der Durkheim-Schule starken kritischen Diskussion von moralischen Wertvorstellungen in der modernen Gesellschaft. In den mehr prosaischen Worten des Vorwortes zur englischen Ausgabe von 1954 von Evans-Pritchard liegt die Bedeutung des Mauss'schen Ansatzes in dem Herausarbeiten von Systematik wie Komparatistik der Formen und Modalitäten des Austauschens (*exchange*) und dessen Funktion „in der Artikulation allen sozialen Lebens" (Evans-Pritchard 1970, S. IX). Methodisch gelingt dies Mauss durch die implizite Gegenüberstellung dessen, was er als „archaische Gesellschaften" bezeichnet, mit den Werten und institutionalisierten Verhaltensregeln unserer eigenen Gesellschaft, wodurch einerseits die früher unverständlichen und „bizarr" erscheinenden Sitten der Nordamerikanischen Indianer und der Melanesier einen Sinn erhalten und sozusagen „entexotisiert" werden; durch die methodische Konzentration auf Extremfälle des Tausches, als welche die Gebräuche des *Kula* und des *Potlatsch* zunächst erscheinen, gelingt es Mauss umgekehrt, die unseren rationalen Wirtschaftsmechanismen unterliegenden systematischen Regeln, die auf ältere Strata zu verweisen scheinen, stärker hervorzuheben und durch kontrastierende und methodische Reflektion auf ihren Verlust in der Moderne hinzuweisen.

Die vorliegenden Überlegungen können daher nicht viel mehr tun als das Schema von Mauss in seinen Struktur-Elementen aufzuzeigen und in Relation zu den empirischen Quellen zu setzen, um dann durch einen Ausblick auf neuere Forschungen in einigen Disziplinen die bleibende Relevanz des Schemas des Gabentausches nachzuzeichnen, ohne dabei auch nur annähernd das gesamte Gebiet der *exchange*-Problematik abdecken zu können, das ja, nach den Äußerungen von Lévi-Strauss das Zentralprinzip des Interagierens innergesellschaftlicher wie zwischengesellschaftlicher Art darstellt, denn es werden im sozialen Leben nach seiner Ansicht ja nur drei Dinge „getauscht": Güter, Frauen und Nachrichten (Lévi-Strauss 1958, S. 5).

Dies würde bedeuten, daß einerseits die gesamte Kontroverse um diejenige Form des Tausches, die mit Personen, insbesondere Frauen zu tun hat, im Kontext von Kinship-Studien aufgerollt werden, zum anderen das Gesamtgebiet der Semiotik abgedeckt werden müßte (Jakobson 1979, S. 177). Es sei deshalb nur darauf hingewiesen, daß jenseits der spezifischen ethnographischen Felder wie Sozialstruktur oder ökonomischer Anthropologie, und jenseits der Ausarbeitung des Phänomens in verschiedenen Kulturgebieten, die Bedeutung des Systems des Gabentausches von Mauss darin liegt, daß jene strukturalen Verallgemeinerungen, nämlich der Hinführung zu einer allgemeinen Theorie der Kommunikation, wie sie Lévi-Strauss und Semiotikern wie Jakobson vorschwebt, bereits vorgezeichnet sind, ohne daß man damit einem bewußten Präsentismus das Wort reden müßte. Lévi-Strauss wie auch dessen Kritiker, von Homans und Schneider bis zu Rodney Needham, beziehen sich nachdrücklich auf Mauss als Anreger ihrer Studien (Lévi-Strauss 1949; Homans/Schneider 1955; Needham 1960).

Vor allem die Arbeit von Lévi-Strauss von 1949 „Les Structures Élémentaires de la Parenté" zeigt die Ausdehnung der sozialen Tatsache des Gabentausches auf das spezifische Gebiet des Frauentausches auf einer weltweiten Basis, wobei für Lévi-Strauss die verschiedenen „präskriptiven" und „preferentiellen" Systeme der Zirkulationen von Frauen zwischen Gruppen nicht nur das Problem des Inzests und der Exogamie umfassen, wenn nicht gar lösen, sondern auch alle anderen Formen der Interaktionsstrukturen von Gruppen, einschließlich der Desi-

gnierung von Selbstheit und Andersheit, von Freund und Feind mit einschließen. Frauentausch, ist nur eine Modalität von Tausch-Beziehungen, die auf anderer Ebene auch Formen der Kommensalität umfassen, deren Effektivität insbesondere in ihrer Abgrenzung von Kategorien der Reinheit und Unreinheit das Hauptarbeitsgebiet von Mary Douglas geworden sind (Douglas 1966). Wie Mary Douglas es in strukturalistischem und semiotischem Rückbezug formuliert: „If food is treated as a code, the messages it encodes will be found in the pattern of social relations being expressed" (Douglas 1975, S. 249). Wie Lévi-Strauss bereits 1943 – und dann wieder 1949 – es formulierte: In allen Gruppenbeziehungen gibt es ein Kontinuum von Krieg zu Tausch, und von Tausch zu Heirats-Allianzen, und der Tausch von Bräuten ist nur der Abschluß eines unendlichen Prozesses von Reziprozitäten, der den Übergang von Feindschaft zu Allianz, von Angst zu Vertrauen, von Furcht zu Freundschaft hervorbringt (zit. nach Lévi-Strauss 1949, Kapitel V Ende, an dessen Anfang der direkte Bezug auf Mauss' Idee der Reziprozität, die nicht rein ökonomischer Natur ist, sich findet; vgl. Lévi-Strauss 1943, S. 398-409; es sei nur angemerkt, daß die Ausdehnung des Reziprozitäts-Prinzips in der Semiotik, die von Lévi-Strauss und Jakobson antizipiert wurde, ihre bisher wohl umfassendste Ausbildung in der Dialogik von Bachtin (1981) findet).

In den folgenden Ausführungen sollen daher unter Aussparung der Verwandtschaftsstrukturen und der Semiotik vor allem die Phasen des Gabentausches und das Problem der *Verschwendung* mit neueren ethnographischen Materialien aus dem melanesischen Kulturraum behandelt werden, gefolgt von einigen neueren Arbeiten der Indologie und Ethnographie Südasiens, jeweils mit Exkursen über die theoretischen Weiterungen, die seit dem Erscheinen von Mauss' Werk zutage gefördert wurden (Derrida 1993). Zum Abschluß sollen neuere Ansätze aus dem Bereich herangezogen werden, den Mauss relativ kurz behandelt hat, nämlich dem griechischen und europäischen Kulturkreis, um dem gesamten Begriffskomplex des *Luxus* und der Verschwendung ihre „Exotik" zu nehmen. Dabei soll aber explizit gemacht werden, inwieweit Mauss bereits viele der theoretischen und formalen wie auch moralischen Schlußfolgerungen vorweggenommen hat, auch wenn diese nur „implizit" vorhanden sind, da das Essay über die Gabe ja, wie Lévi-Strauss anmerkte, nur als eine Art „Arbeitskladde" von Mauss angelegt war.

Die Gabe als totale Prestation

Für Mauss ist der Gabentausch ein Elementarbaustein des sozialen Lebens, der weltweit die gleiche Struktur aufweist, nämlich in den drei Phasen von Geben, Nehmen und Wiedergeben in einem obligatorischen zwanghaften Charakter von reziproken und sich wiederholenden Verpflichtungen und Gegenverpflichtungen zwischen Gruppen. Der Gabentausch operiert dabei als eine Strukturierung aller Lebensbereiche und umfaßt somit sowohl ökonomische wie religiöse, politische wie psychologische Handlungsorientierungen. Der Gabentausch wird daher von Mauss als ein Schlüsselbeispiel für die „totale soziale Tatsache" (*fait social total*) oder als *totale Prestation* bezeichnet. Die Gabe gilt gleichzeitig als ein Vorläufer von ökonomischen Beziehungen, kann aber nicht auf diese reduziert werden, weil nicht so sehr Gegenstände der Subsistenz oder Waren mit variablem Preis auf einem Markt ge- und verkauft werden, sondern sowohl materielle Güter, die extra

für den Tausch hergestellt werden, wie auch Personen, insbesondere Frauen, des weiteren aber vor allem immaterielle Güter wie Ehre, Prestige, Status, Positionen, Ämter und Ränge, Dienstleistungen wie auch Werte wie „Glück" getauscht werden. Wenn Subsistenzgüter getauscht werden, oder hergestellte Waren von hohem Marktwert, oder Grund und Boden, dann besteht der Hauptsinn des Gabentausches in der sofortigen Konsumierung und Zerstörung der materiellen Substanzen und Werte. Beim Gabentausch spielen daher Vorstellungen von Freigebigkeit, Verschwendung und zerstörerischem Konsum eine größere Rolle, aber auch die diese Handlungen legitimierenden Werte von Person, Ehre, Ruhm, Treue oder Freundschaft.

Genauso spielen bei Formen der Nicht-Reziprozität die negativen Werte von Sparsamkeit, Askese, von Neid, Diebstahl, Verstellung, Geiz und Krieg eine Rolle.

Die Quellen von Mauss

Mauss bezieht seine Inspiration aus drei Quellen, zwei ethnographischen Beispielen, nämlich den von *Boas* und anderen zu Beginn des Jahrhunderts beschriebenen Tausch- und Zerstörungsfesten der Indianer der Nordwestküste Nordamerikas, die unter dem Begriff *Potlatsch* berühmt geworden sind, und den von Malinowski während seiner Forschungen zwischen 1914 und 1918 in Melanesien auf Trobriand und den gesamten der Nordost-Küste von Neu-Guinea vorgelagerten Amphlett-, D'Entrecastaux- und Louisiade-Inselgruppen vorgefundenen Handelsnetzwerken des *Kula*. Die dritte Quelle sind für Mauss die ethnographischen wie linguistischen Quellen und Mythen der Germanischen und der Indischen Gesellschaften sowie der Rechtspraxis des vor-imperialen Römischen Reiches. Hier vergleicht er insbesondere die in den feudalen Verhältnissen des germanischen Sprachraums begründeten Phänomene wie Mitgift, Morgengabe und Liebesgabe, die er in Beziehung zu Ideen des Vertragswesens (*wadium* und *wage* oder *gage*, die bei jedem Kontrakt als „Pfand", nicht als „Preis" verstanden werden) einerseits, zur spielerischen Wette andererseits setzt (wiederum von *wadium* und *wage,* wie in „den Fehdehandschuh hinwerfen" als „to throw down the gage"; für eine neuere Bearbeitung der Liebesgaben: Wetzel 1993). Diese komplexen Institutionen vergleicht Mauss dann mit im Indischen, vor allem dem Vedischen, System vorherrschenden Prinzip des Tausches zwischen verschiedenen Kasten (*varna*), vor allem zwischen Brahmanen und Königen (*kshatriya*), wobei im Repositorium des Wertesystems dieser Gesellschaftsform, dem *Mahabharata*, das Wetten und Spielen für Mauss ebenfalls einen „riesigen Potlatsch" darstellt: „da gibt es ein Würfelspiel der Kauravas gegen die Pandavas, ein Kampfspiel, bei dem Draupadi, die Schwester und polyandrische Gattin der Pandavas, sich ihre Gatten auswählt" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 109).

Für Mauss spielen also die Begriffe der Reziprozität bei Interaktionen und deren unterliegende Werte sowie die Idee der Verschwendung, der Konsumierung von Gaben im *agonistischen Wettstreit* die Rolle der strukturierenden Elemente wie der Zielsetzung von Gabentausch. Derivativ dazu befaßt er sich aber auch mit dem Nichteinlösen von Reziprozitätszwängen und den damit zusammenhängenden Werten als drittem Struktur-Element, das gesellschaftliches Leben aus der Negation heraus bestimmt: Jede nicht-erwiderte Gabe, ob im sozialen Kontext des zwischenmenschlichen Handelns oder in Tauschbeziehungen mit Ahnen

oder Göttern, erweist sich unweigerlich als „Gift". Nicht-reziprokes Handeln führt daher unweigerlich zu Vergeltung, Rache, Unglück, und ruft Handlungsabläufe von Verhexungsritualen und Blutfehden hervor. Den Anstoß zu diesen Folgen der Umkehrung des Reziprozitätsanspruchs scheint für Mauss die linguistische Verschränkung des deutschen Wortes „Gift" mit dem englischen „gift" als „Gabe" gewesen zu sein, die auch im ambivalenten Gebrauch des Griechischen mit dem Begriff der „dosis" gegeben ist, der entweder Medizin als „dosierte Gabe" aber auch als „Gift" übersetzt werden kann (Mauss 1978, Bd. 2, S. 120).

Das strukturale Schema des Gabentausches

Der Schlüssel zum Verständnis des Systems der Gabe bei Mauss findet sich in den „moralischen Schlußfolgerungen" am Ende seines Essays, wo er ausführt, daß auch in der modernen Gesellschaft nicht alle Tauschbeziehungen zwischen den Menschen durch eine „Händlermoral" gekennzeichnet sind, sondern daß „ein großer Teil unserer Moral und unseres Lebens schlechthin ... noch immer in jener Atmosphäre der Verpflichtung und Freiheit zur Gabe (verharrt)" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 123). Wie der Spezialist zur Ethnographie der Australischen Aborigines, Elkin bereits 1931 anmerkte: „The exchange of gifts ... is not a business transaction – not mere bartering – but a means of expressing and cementing friendship" (Elkin 1931, S. 197 f.). Auch Lévi-Strauss übernimmt diesen bedeutsamen Punkt, wenn man seine Arbeit von 1949 wie folgt zusammenfaßt: „the character of the gift (is) such that its transfer from one individual to another changes them into partners and adds a new quality to the valueable which is transferred" (Needham 1960, S. 28). In der Gabe steckt also gleichzeitig die Freiheit, etwas zu geben, aber auch die Verpflichtung, sie anzunehmen und zu erwidern, genau wie bei der „Höflichkeit" und der Einladung. Die Gabe verkörpert daher für Mauss so etwas wie den grundlegenden „Imperialismus" des Menschen, der in dem Wettstreit angelegt ist, der eine Form der aristokratischen Welthaltung zum gesellschaftlichen Mitstreiter darstellt, die er als *Potlatsch* umschreibt: Es ist die nie endende Runde von Verpflichtungen, aus der man sich nicht ausklinken kann, bei der immer mehr zurückgegeben werden muß als man empfangen hat, in der jede „Runde" kostspieliger und teurer wird, wobei sich der einzelne oder die Gruppe praktisch finanziell und wirtschaftlich ruiniert, um seinen Status, seine Stellung, seine Ehre zu erhalten. Es ist die Form der Überbietung, die Mauss als das agonistische Element im Gabentausch identifiziert, die mit dem deutschen Wort der „Revanche" gemeint ist (Mauss weist daraufhin, daß Thurnwald in seinen Studien über die Salomo-Inseln 1912 diesen Begriff gebrauchte). Diese Prinzipien der Rivalität und des Antagonismus stellen für Mauss das Paradigma dar, das aus den Studien der Nordwestküsten-Indianer (Tlingit, Haida, Kwakiutl) und über die Tauschbeziehungen der Melanesier hervorscheint und das er im Anschluß an die von ihm und Davy zwei Jahre vorher veröffentlichten Studie „La foi juree" als die Grundlage von Wirtschafts- und Rechtsordnungen ansieht, die der unsrigen vorausgegangen sind (Mauss 1978, Bd. 2, S. 15; Davy 1922).

Ein wichtiges Kriterium dieses Gabentausches als Ursprung aller ökonomischen Systeme, als Vorläufer eines preisabhängigen Warentausches auf Märkten, ist die Tatsache, daß nicht Individuen, sondern Kollektive diese Tauschbeziehungen unterhalten, nämlich Clans, Stämme und Familienverbände als „moralische

Personen", eine Betonung, die für Mauss in einer weiteren Arbeit von großer Bedeutung ist, und die er in einem Essai von 1938 abhandeln sollte (Mauss 1978, Bd. 2, S. 221 ff.). Diese moralischen Personen tauschen nicht „ausschließlich ... Güter und Reichtümer, bewegliche und unbewegliche Habe, wirtschaftlich nützliche Dinge. Es sind vor allem Höflichkeiten, Festessen, Rituale, Militärdienste, Frauen, Kinder, Tänze, Feste, Märkte, bei denen der Handel nur ein Moment und der Umlauf der Reichtümer nur eine Seite eines weit allgemeineren und weit beständigeren Vertrags ist" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 16).

Es ist dieses „*System der totalen Leistungen*" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 16), welches eben nicht freiwillig ist, dem vielmehr eine nicht umgehbare Obligation zur Leistung und Gegenleistung, von Geben, Nehmen und Erwidern zugrundeliegt, die, wenn sie nicht eingehalten wird, zum *Krieg* führen kann, die aber, wenn sie eingehalten wird, die *Kooperation* von Gruppen ermöglicht, zementiert, neu etabliert oder fortführt. Dieses System sieht Mauss nun paradigmatisch angelegt im *Potlatsch*, wobei er aber gleichzeitig darauf aufmerksam macht, daß genau dieselbe Konstellation der Motive des Tauschens von Ehren, Gütern, gemeinsamem Verspeisen, Trinkgelagen bei Bündnissen anläßlich von Heiraten und Olympischen Festen in Griechenland vorliegt – eine Region, die er in seiner Arbeit sonst ausgespart hat und die, wie ich zeigen werde, erst in neuester Zeit durch die Arbeiten von Paul Veyne ihre Bestätigung für diesen Kulturkreis gewonnen hat (Veyne 1988) –, wie die Olympische Ode VII von Pindar aufzuzeigen scheint, auf die Mauss nur in einer Fußnote verweist, die daher hier ausführlicher zitiert werden soll: „Wie wenn einer eine Schale nimmt, ... und sie aus reicher Hand dem jungen Schwiegersohn schenkt, indem er ihm zutrinkt von Haus zu Haus, das ganz vergoldete Glanzstück seines Besitzes, und damit dem Gelage freudige Stimmung und der neuen Verschwägerung Auszeichnung verleiht, und unter den anwesenden Freunden läßt er ihn damit um seiner einmütigen Vermählung willen beneidet werden" (Pindar 1986).

Die enge Verbindung der Semantik der Begriffe des Schenkens und der Nahrungsteilung, des Verzehrens von Gaben, wird dabei von Mauss nicht nur bei den Nordwestküsten-Indianern mit ihrem Begriff des Potlatsch gesehen: So heißt „potlatch" in der Chinook-Sprache, einer Indianersprache, die nicht zuletzt durch den Einfluß der westlichen Pelzhandelsgesellschaften zu einer Art Handels-Pidgin zwischen Alaska bis Vancouver wurde, „ernähren", „verbrauchen", und bei den *Kwakiutl* nennt Boas den Begriff „Potlatsch" als äquivalent zu *feeder* oder „place of getting satiated" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 17, Fn. 11). Die Ähnlichkeit zum Begriffs- und Handlungssystem des „kula" auf den Trobriand-Inseln ist Mauss aufgefallen: So werden die zentralen und rituell bedeutsamen Gegenstände, die roten Halsketten, die im Uhrzeigersinn kursieren (*soulava* als männliche Symbole), und die weißen Armbänder, (*mwali* als weibliche Symbole) die im Gegenuhrzeigersinn zwischen den Gruppen im internen Inseltausch wie im internationalen durch große See-Expeditionen bewerkstelligten Tausch zwischen Inselgruppen weitergereicht werden müssen, sowohl durch Eingangsgaben zur Eröffnung des Tauschens (*vaga* = „opening gifts") wie durch Gegengaben, die die Transaktion „verriegeln", *yotile*, begleitet, wobei diese letztere Gabe, die „clinching gift" des Empfängers auch als *kudu* bezeichnet wird, als „Zahn, der beißt, der wirklich schneidet und befreit" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 49; Malinowski 1922, S. 356). Ebenso heißt es von den Kupferplatten, die die Nordwestküsten-Indianer miteinander als wertvollste Gegenstände tauschen oder die sie beim *potlatsch* zerstören – wobei

Boas für 1906-1910 den Wert einer einzigen Platte mit 9000 Wolldecken zu je vier Dollar, 50 Booten, 6000 Decken mit Knöpfen, 260 Silberarmreifen, 60 Goldarmreifen, 70 Goldohrringen, 40 Nähmaschinen, 25 Grammophonen oder 50 Masken als Äquivalent angibt –, daß diese Kupferplatten alle von ihr berührten Dinge „sich einverleiben" oder diese Dinge „töten". Die Kupferminen und Kupferberge werden mit „Reichtum spendenden Pflanzen" und der Sonne verglichen, als Repräsentanten auch namentlich mit dem für diese Stämme außer den Walfischen wichtigsten Ernährungsgrundlagen identifiziert, nämlich dem Lachs, so daß man vom „Kupfer, der flußaufwärts zieht" spricht.

Kupferplatten, totemistische Ahnengeister, göttliche Schöpfer des Kupfers und die Hersteller und Eigentümer der Kupferplatten werden in einem komplizierten semantischen System als Einheit aufgefaßt, was aus der Gleichsetzung des Wertes und Tausches von Kupferplatten und anderen Gegenständen wie Masken hervorgeht, die dieselben Namen tragen wie „Nahrung erlangende". So haben die höchsten Adligen der Kwakiutl auch den Namen ihrer Kupferplatten oder ihrer Masken wie z. B. Einlader" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 80-92). Jedes der kostbaren Dinge, welche Gruppen und ihre Repräsentanten bei einem Potlatsch zur Erringung oder Aufrechterhaltung ihres Prestiges und Ranges (im Wettstreit mit den herausfordernden Gruppen oder Häuptlingen) weggeben, besitzt auch eine eigene Zeugungskraft, eine Magie der Vermehrung, oder wie Mauss es ausdrückt: „Es ist nicht nur ein Zeichen und Pfand des Lebens, sondern auch ein Zeichen und Pfand des Reichtums, eine magisch-religiöse Garantie des Rangs und des Überflusses" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 86), denn Reichtum an sich und die ihn repräsentierenden Gegenstände, wie Löffel, Gürtel, Adlerfedern, hölzerne Schüsseln, Quartzgegenstände und Kupferplatten, gebiert regelrecht neuen Reichtum, wie der Begriff der *logwa* bei den Kwakiutl indiziert: diese *logwa* sind „die großen Vermehrer von Reichtum", die auch als Wesenheiten bezeichnet werden, „wodurch Eigentum sich ansammelt" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 86, Fn. 212, nach Boas, Kwakiutl Texts I, 1905).

Der Potlatsch zwischen Verschwendung und Profit

Funktionalistisch interpretiert, dienen *Kula* wie *Potlatsch* dazu, das Prestige von Geber- und Empfänger-Gruppen gegeneinander auszuspielen, um dadurch sowohl Statuspositionen zu etablieren wie auch Gruppenpartnerschaften über große Distanzen oder innergesellschaftliche Differenzierungen herbeizuführen oder zu zementieren. Jedoch liegt in beiden Tauschsystemen noch ein symbolischer Überschuß vor durch die Identifikation der Objekte mit dem Geber und Empfänger, und durch die Identifizierung von bestimmten Gaben mit Kräften, die sowohl die Gabe wie den Geber durchfließen: Geister und Gottheiten, die mit den Ahnen verbunden sind und die künstlerisch in die Gaben eingearbeitet sind, gehören zu den zirkulierenden Gegenständen wie zu den sich fortpflanzenden Gruppen. Nur durch diese umfassende Sicht kann die erste Schlußfolgerung von Mauss verstanden werden: „Aber außerdem gibt man beim Geben sich selbst, indem man gibt, und wenn man sich gibt, dann darum, weil man sich selbst – sich und seine Besitztümer – den anderen ‚schuldet'" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 93).

Wenn der *Potlatsch*, wie Mauss ihn kategorisch definiert, als Bezeichnung für jene Art von Institutionen vorbehalten werden soll, die man „unbedenklicher und

präziser ... *totale Leistungen agonistischen Typs* nennen könnte" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 18), dann wird uns auch klar, daß Verhaltensweisen, die wir heute als typisch bürgerlich-kapitalistische Einstellung der „conspicuous consumption" ansehen (zumindest seit Thorstein Veblens Studie „The Theory of the Leisure Class" von 1899), einerseits nicht unbedingt an die Bedingungen des Kapitalismus gebunden sind, daß andererseits das religiöse und moralische Gerüst der Legitimation für Reichtum und dessen Verschwendung fehlt, wenn dieser Reichtum nur vom besitzenden Individuum „verbraucht" wird. Mauss (1978, Bd. 2, S. 130) hat hier wichtige Korrekturen angebracht: man kann sicherlich beim Gabentausch des *Kula* von Formen des Geldes reden, als Zeichen von Reichtum, aber es fehlt die Spur der Gewinnsucht, und Geld hat insofern noch einen magischen Wert, als es mit einer Person oder einer Gruppe verknüpft gesehen wird. Es wäre daher völlig verkehrt, Mauss die Idee der Gabe und des Geschenks als eines interesselosen primitiven wirtschaftlichen Handelns zu unterstellen. So hatte Malinowski in seinem Werk „Argonauts of the Western Pacific" von „reinen Gaben" als solchen Transaktionen gesprochen, die von Desinteresse geleitet wären, im Gegensatz zum Feilschhandel (Malinowski 1922, S. 177). Wie Mauss dagegen anführt, ist sogar die von Malinowski als reine Gabe klassifizierte Tauschbeziehung zwischen Eheleuten von ständigen Zahlungen des Ehemannes als Lohn für sexuelle Dienste anzusehen, oder allgemein gesprochen: Der Begriff des Kula ist „weder der einer ausschließlich freien und kostenlosen Leistung noch des ausschließlich eigennützigen und utilitaristischen Produzierens und Austauschens" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 131).

Armreifen und Halsketten der Trobriander wie auch die Kupferplatten der nordwestamerikanischen Indianer sind zwar Zeichen für Reichtum und Tausch- und Zahlungsmittel, „aber sie sind auch Pfänder, die mit den Personen, die sie verwenden, verknüpft sind und sie untereinander verbinden" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 133). Ebensowenig hat die Zerstörung von Gütern, ihre völlige „Verzehrung" etwas mit „Entsagung" zu tun, denn „auch diese Akte der Großmut sind nicht frei von Eigennutz" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 133). Obwohl die *Potlatsch*-Zerstörungsfeste den Anschein von „reinen Vergeudungsausgaben und kindlicher Verschwendungssucht" zu beinhalten scheinen, dienen Handlungen wie das Ins-Meer-Werfen von Kupferplatten vielmehr dem Zweck, eine Hierarchie zwischen den Häuptlingen und diesen und ihren Vasallen herzustellen, wie der innergesellschaftlichen Differenzierung und der Solidarität zwischen verschiedenen Gruppen.

Auch bei den *Kula*-Tausch-Expeditionen handelt es sich um eine Erhöhung des Prestiges, oder wie Mauss es ausdrückt, um das Erlangen von „Profit in sozialer ... Form" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 133), wobei er insbesondere die magischen Qualitäten, die dem überlegenen Handelspartner anhaften, in Beziehung zum polynesischen Begriff des „*mana*" setzt, also zu jenem Charisma, das Dingen wie Personen angeheftet sein kann, wie Steiner in späterer Aufarbeitung der Materialien bestätigt (Steiner 1956). Auch sieht Mauss die große Bedeutung, die diesem Charisma insofern zukommt, als nur derjenige Häuptling es besitzt, der als „Erfolgreichster, Stärkster und Reichster" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 134) den erlangten Reichtum wieder an seine Vasallen verteilen kann, so daß das *mana* also von der Stärke und Zahl der vernetzten Abhängigkeiten, Loyalitäten und Hilfsgenossenschaften abhängt, die ein Häuptling durch seine Großzügigkeit aufbauen kann, also von seinem „sozialen Kapital", wie wir heute sagen würden.

Das „big-man"-System

Wie nahe die Analyse von Mauss hier die ethnographische Wirklichkeit getroffen hat, zeigen die vielen neueren Arbeiten zum Komplex des *big man* in Melanesien, in denen ein solcher seine Macht und seinen Einfluß gerade darauf aufbaut, daß er durch das Knüpfen immer neuer Allianzen durch die produktive Hilfe seiner Klan-Angehörigen, z. B. durch das zeremonielle Austauschen und Weggeben von Hunderten von Schweinen an andere Klane, diese wiederum für eine Zeitlang an sich bindet, so daß deren Loyalitätsabgaben seine „Ausgaben" immer wieder übersteigen, was ihm wiederum ermöglicht, unter seinen eigenen Klan-Angehörigen immer mehr zu verteilen. Es handelt sich hier anscheinend um ein auf dauernd wechselnden Reziprozitäten aufgebautes System der Redistribution von wirtschaftlichen Resourcen. Allerdings mag der Begriff der Reziprozität hier irreführend sein, denn wie Salisbury kritisch angemerkt hat, zeigt die Analyse dieser Gesellschaftstypen „that inter-individual transactions are always unbalanced and involve a continual struggle to obtain as much advantage over an opponent as possible" (Salisbury 1968). Die Gefahr, die ein „big man" immer im Auge haben muß, hängt damit zusammen, daß seine Großzügigkeit ihn seine Anhängerschaft unter seinen eigenen Klan-Angehörigen kosten kann, wenn er mehr an die allgemeine Bevölkerung und an die fremden Klane abgibt als an seine eigenen Leute; diese Hypothese, daß das Konkurrenz-System auf eine Erosion des „big-man"-Systems hinausläuft, ist für die Siuai von Bougainville von Oliver 1955 erwiesen worden. Wie jedoch eine neuere Arbeit zum sogenannten moka-Tauschsystem des Hochlandes von New Guinea durch Andrew Strathern zeigt, ist dies nicht immer der Fall, denn das Hinausreichen des „big man" über seine eigenen gesellschaftlichen Segmente hinaus ermöglicht es ihm gerade, von lokalen Loyalitäten unabhängig zu werden (Strathern 1971, S. 2).

Strathern hat durch seine Forschungen bei den *Melpa* der Mount Hagen Region auch die Einseitigkeit einer anderen Hypothese von Salisbury nachweisen können, die davon ausging, daß es sich bei den „big-man-Systemen" Melanesiens nicht, wie oft behauptet, um eine egalitäre demokratische und auf Konkurrenz aufbauende Redistribution von Macht und ökonomischem Überschuß handele, sondern um eine solche von *seriellem Despotismus* durch machtvolle Führer (Salisbury 1964, S. 225). Vielmehr handelt es sich bei den zeremoniellen *moka*-Tausch-Zeremonien um Formen der Aggression, die den Krieg vermeiden halfen, da die big men der Melpa ihre streitenden kleineren Vasallen von abhängigen Klanen und Sub-Klanen aufforderten, statt Krieg zu führen sich an zyklischen Tausch-Zeremonien zu beteiligen (Strathern 1971, S.54). Hinzukommt, daß sich „big men", unter denen man in der Tat in der Gegenwart Dollar-Millionäre mit großen Bankkonten findet, nicht nur durch redistributive Freigebigkeit hervortun, sondern auch durch die Eigenschaft, die die *Hagen*-Stämme als *noman* bezeichnen, durch „soziales Bewußtsein, Denken, Fühlen und rationale Absichten" auszeichnen, die nie „Ärger" oder Frustration, *popokl*, zeigen, da dieser zu kriegerischen Handlungen führt. Der echte ideale „big man" neigt eher zu Verhandlungen über *Kompensationen* als zu Rache und Blutfehde-Maßnahmen (Strathern 1971, S. 77). Dabei kommt es vor allem zu Kompensationsforderungen in Todesfällen, die unbedingt erfüllt werden müssen, da sonst die Anklage der „Vergiftung" oder „Verhexung" ins Spiel kommt (Strathern 1971, S. 81 ff.).

Man könnte mit Mauss die Hypothese wagen, daß in allen Gesellschaften, in denen Gabentausch stattfindet, der Kriegszustand vermieden wird, daß aber umgekehrt in Gesellschaften, in denen zeremonielle Gabenverteilungen wenig ausgebildet sind, der Mechanismus der „witch-craft-accusation" den *Neid* kanalisiert und danach durch Kompensationen und öffentliche „Beichte" wieder aus der Welt schafft (Nadel 1952). Obwohl Mauss die Kategorie des Neides nicht explizit behandelt, sind seine Beispiele und sein System des Gabentauschs indirekt damit verbunden. So zitiert er als Eingangsverse Strophen aus dem „*Havamal*", in dem in einem Vers auf dieses Problem hingewiesen wird: „eine Gabe blickt immer nach Vergeltung".

Das Problem des Zwangs der Widergabe hat Mauss jedoch, wie Spezialisten des Polynesischen Kulturraumes zeigen konnten, nicht ganz richtig erfaßt. So glaubte er, daß es die geistige, animistische „Kraft" ist, die nach *Maori* Vorstellungen einem Gegenstand als *hau*, als „Seele", innewohnt, und die zum „Eigentümer" zurückkehren will (Mauss 1978, Bd. 2, S. 23 f.). Wie Sahlins mit Hilfe polynesischer Spezialisten durch ein kritisches Interpretieren der von Mauss benutzten ethnographischen Quellen (Bruce Biggs' interlineare Lesung des Textes des Maori-Ethnologen und Mediziners Elsdon Best 1909; Sahlins 1974, S. 151) nachweisen konnte, ist Mauss einem Mißverständnis aufgesessen. Zwar spielt das *hau* eine Rolle für die Bestrafung der Nicht-Reziprozität, aber meistens in Fällen, in denen der Empfänger den Geber (selbst über dritte Personen) – sei dieser ein Priester, der Geist der Fruchtbarkeit des Waldes, oder ein Krieger – nicht an dem durch die Gabe erreichten „Profit" teilhaben lassen will (Sahlins 1974, S. 150 ff.; wie ich jedoch oben bereits zeigen konnte, war sich Mauss der Idee des Profits durchaus bewußt). Wie bereits Raymond Firth in abwägender Beurteilung von Mauss' Argument sagt: „The main emphasis of the fulfillment of obligation lies, as the work of Mauss himself has suggested, in the social sanctions – the desire to continue useful economic relations, the maintenance of prestige and power – with do not require any hypothesis of recondite beliefs to explain" (Firth 1959, S. 421; Major 1993).

Hobbes und Mauss: Staat und Gabe als alternative Garanten des Friedens

Der bedeutsame Punkt von Mauss' Essay liegt jedoch nicht so sehr in den Einzelheiten der Verifikation der Modalitäten, unter denen die Struktur des Gabentausches stattfindet, sondern in dem zu Grunde liegenden Bild von der Gesellschaft, vor allem jener Gesellschaftsformen, die als archaische dahin definiert werden können, daß sie noch nicht die Zentralisierung der Macht in übergreifenden Organen eines *Staates* vorzuweisen haben. Die Essenz des Ansatzes von Mauss läßt sich, wie Marshall Sahlins in einem brillianten Aufsatz nachgezeichnet hat, in seiner Nachfolge der Staatsphilosopie eines Hobbes, Locke, Spinoza und Rousseau aufweisen, nämlich in dem Problem der Etablierung von friedlicher Ordnung aus dem Chaos sektionaler Interessen, die zu konstantem Krieg führen würden. Das Revolutionäre an dem Ansatz von Mauss besteht in seiner Substituierung des Staates von Hobbes, des „Leviathan" – an den die einzelnen aus rationalen Gründen ihre individuelle Souveränität, nämlich das Recht und die Freiheit, *Krieg* gegen andere Sektionen zu führen, abgeben, um sich damit den Zustand des Friedens einzuhandeln –, durch die Institution der „Gabe", ohne daß diese jedoch,

wie Sahlins klar hervorhebt, die Gesellschaft in einem korporativen Sinne vereinigt, denn: „Reciprocity is a ‚between' relation. It does not dissolve the separate parties within a higher unity, but on the contrary, in correlating their opposition, perpetuates it" (Sahlins 1974, S. 170).

Eine der Schlüsselstellen für diese Interpretation des Mauss'schen Ansatzes ist folgende: „Wenn zwei Menschengruppen einander begegnen, können sie entweder einander ausweichen – und sich schlagen im Falle des Mißtrauens oder der Herausforderung –, oder aber miteinander *handeln*" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 141), und: „Sich weigern, etwas zu geben, es versäumen, jemand einzuladen, sowie es ablehnen, etwas anzunehmen, kommt einer Kriegserklärung gleich; es bedeutet, die Freundschaft und die Gemeinschaft verweigern" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 28). Sahlins hat die Verwandtschaft zum vierten Gesetz der Natur bei Hobbes klar gesehen, wo es hinsichtlich der *Reziprozität* und des Gabentausches bereits heißt: „and is the fourth Law of Nature; which may be conceived in this Forme, That a man which receiveth Benefit from another of meer Grace, Endeavour that he which giveth it, have no reasonable cause to repent him of his good will. For no man giveth, but with intention of Good to himselfe; because Gift is Voluntary" (Hobbes 1950, Kap. 15). Bei dieser Diskussion sollte nicht vergessen werden, daß die Ausführungen von Lévi-Strauss von 1949 bereits ähnliche Schlußfolgerungen implizieren wie die von Sahlins explizit gemachten Vergleichsstudien zum Ziel und zur moralischen Grundannahme von Mauss.

Gabe als Gift und Opfer

Die Beziehung der Gabe zum Frieden zwischen Gruppen von auf segmentärer Ebene organisierten, von Mauss archaisch genannten, Gesellschaften und der Umkehrschluß, daß nicht reziprokes Handeln oder Geben mit verborgenen Motiven zu einem *Gift* werden kann, also in Krieg, Hexerei oder andere Formen der Feindschaft, wie Neid, also die natürliche „jealousy" von Hobbes umschlagen kann, entnimmt Mauss vor allem den Quellen dessen, was er als Klassisches Hindu-Recht bezeichnet, aus dem er die Stelle zitiert: „O König, von Königen zu nehmen ist am Anfang Honig, doch am Ende Gift" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 114). Worum es bei der zitierten Stelle geht, ist die Ablehnung von *Brahmanen*, Geschenke von der Königskaste (den *kshatriya*) anzunehmen, was Mauss zu der Äußerung veranlaßt: „Diese Theorie entbehrt nicht der Komik. Eine ganze Kaste, die von Gaben lebt, gibt vor, sie abzulehnen" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 114). Mauss löst dieses Dilemma dahingehend, daß er unterstellt, daß in diesem Falle für die Brahmanen das Problem darin bestand, daß der Nehmer gegenüber dem Geber in einen Zustand der *Abhängigkeit* gerate, was ja, da die Brahmanen rituell in der Kastenordnung höher stehen, unmöglich wäre.

Autoren, die auf indische Rituale und die Entwicklung des Kastensystems spezialisiert sind, sehen ein ähnliches Dilemma: daß die Brahmanen die Geschenke, *dan*, der Könige nicht annehmen und nicht zurückerstatten können, wird dahingehend interpretiert, daß das Dilemma der indischen sozialen Ideologie (Trautmann 1981, S. 285-88) darin bestehe, daß dan-Gaben auf zwei Ebenen interpretiert werden: *Religiöse* Gaben fließen von unten nach oben zu höheren Lebewesen (den Brahmanen), aber *königliche* Gaben fließen nach unten durch eine Hierarchie der Abhängigkeit (des Brahmanen von der Kriegerkaste), so daß der

Brahmane gleichzeitig ein überlegenes und ein unterlegenes Wesen wäre. In einer neueren Feldstudie unter *Gujaratis* der Kriegerkaste stellte jedoch Raheja fest, daß nicht nur Brahmanen, sondern auch andere *Unterkasten* Gaben von „Königskasten" (hier den Gujarati) anzunehmen gezwungen werden (Raheja 1988, S. 251). Während Indologen und Ethnologen des indischen Königs- und Ritualwesens wie Heesterman und Dumont die Ablehnung der Brahmanen mit einem Wandel des Gleichgewichtssystems zwischen *temporaler Macht* und *spiritueller Autorität* in geschichtlicher Zeit erklären (Heesterman 1964, 1985; Dumont 1962, 1970), weist Raheja daraufhin, daß die Dorfbewohner durchaus auch heute noch einen Unterschied zwischen „Verunreinigung" und *inauspiciousness* (Unglück) machen.

Es kommt also bei der Verweigerung der Priesterkaste nicht auf das Ablehnen von „Unreinheit" an, einem Prinzip, auf dem nach Dumont das gesamte Kastenwesen aufbaut, sondern auf das Vermeiden von „Unglück". Denn, wie Raheja anmerkt, bleibt es die Rolle der Priesterkaste, die Unreinheiten durch rituelle Handlungen, durch das *Verzehren von Schmutz* von temporaler Macht, von Gesellschaft und Herrschaft, abzuarbeiten, jedoch ist jede Gabe, ohne Rücksicht auf die hierarchische Position des Gebers und Empfängers, mit „Unglücks-Transferierung" verbunden. Das gesamte Interaktionssystem Indiens zwischen Kasten, Verwandtschaftsgruppen und Ethnien ist auf dem Gabentausch und der Zirkulation von „Unglück" aufgebaut, ungeachtet der Position des Abwehrens von *Unreinheit*, das die hierarchische Stellung der Priesterschaft so bedeutsam macht. Raheja argumentiert konsistent auch *mit* Mauss, indem sie darauf verweist, daß seine Verwechslung von Gabe und Opfer durch seine früheren Arbeiten über das Opfer hätten vermieden werden können, denn bereits in der Arbeit von 1898 hatte er bemerkt, daß der indische-vedische *Opferritus* alle *Sünden* des Opferers (der Gemeinschaft oder des Königs als Repräsentanten derselben) entfernt (Hubert/Mauss 1964, S. 139). Der Versuch von Mauss in seinem Essay über die „Gabe", die Textstelle „man ißt die Verfehlung seines Gastes", als „absurde theologische Interpretation" abzutun (Mauss 1978, Bd. 2, S. 115, Fn. 91), widerspricht seiner eigenen Einsicht in seinem 25 Jahre früher geschriebenen Werk, und der Einsicht der engen Verflechtung von Gabe und Opfer, die in seinem hier behandelten Essay ebenfalls wieder anklingt: „Die Beziehung dieser Tauschverträge zwischen Menschen zu denen zwischen Menschen und Göttern erhellt eine wichtige Seite der Theorie des Opfers" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 32).

Die Politik der „Öffentlichen Meinung" (Reputation) und ein mythischer Diebstahl

Die Vermutungen von Mauss über die Giftigkeit der nicht-erwiderten Gabe ist in neuerer Zeit durch zwei empirische Studien bestätigt worden. So hat Bailey in den späten 60er Jahren mit einem Team von Ethnologen systematisch in europäischen Dörfern das Problem der *Reputation* untersucht, und seine Mitarbeiter haben herausgearbeitet, daß „Gesichtbewahren", „keinen Neid zeigen", überhaupt das Problem der *jalousie*, des „Verbergens von Reichtum" und ähnliche Erscheinungen, hier in Europa noch genauso zu den Basiswerten für Handlungsorientierung gehören, wie sie aus anderen Erdteilen, z. B. aus Borneo, berichtet werden (Bailey 1971; Blaxter 1971; E. Koepping 1976). Bailey sieht sich dabei klar in der

Nachfolge von Marcel Mauss, vor allem in der Einsicht in die Ambivalenz von solchen sozialen Gesten wie Gaben (oder exchange), die zwar einen Zwangscharakter für Mitglieder einer Gemeinschaft haben, gleichzeitig aber auch als „Herausforderung" aufgefaßt werden können: „If you make no exchanges, you do not belong: if you make the exchanges, the messages which you intend to invoke solidarity, may be interpreted as a challenge" (Bailey 1970, S. 23 f.; Goffman 1961).

Die zweite Bestätigung des Paradigmas der Gabe, die zum Gift werden kann, rührt von einer strukturalistischen Lesung des Prometheus-Mythos bei Hesiod durch Jean-Pierre Vernant. Vernant interpretiert diesen Mythos als ein Spiel mit dem Betrug, in dem *Prometheus* den Göttervater *Zeus* beim ersten Opfer dadurch täuscht, daß er das Schmackhafte des Ochsen in das unansehnliche Fell einwickelt, während die Knochen in das appetitliche Fett eingebettet sind. Diese Täuschung des „überschlauen" Titanen zum Wohle der Menschen wird vom „allwissenden" *Zeus* durchschaut, der allerdings trotzdem das wählt, was außen gut aussieht, um dann mit den Knochen vorlieb nehmen zu müssen. Die giftige Gegengabe ist in der Interpretation Vernants nun der Entzug des Feuers, der die Menschen auf den animalischen Zustand des Rohessens von Fleisch (der *Omophagie*) und des Verzichts auf Kommunikation mit den Göttern durch das Fehlen des Opferfeuers zurückwirft. Die zweite negative Gabe, das Nehmen von dem, was nicht gegeben ist, also des Diebstahls des Feuers durch *Prometheus* beantworten die Götter mit etwas, was außen gut aussieht, aber innen „verdorben" (immer „hungrig") ist, nämlich *Pandora*, die „Alles-Gebende", die aber eigentlich ein „Gift" ist (Vernant 1974).

Es würde zu weit führen, die Verzweigungen dieses Mythos' in seiner strukturalen Vielschichtigkeit hier weiterzuverfolgen (Köpping 1985), aber es zeigt sich, daß anscheinend, wie bereits von Dumezil vermutet, das Problem des Diebstahls verschieden bezeichneter „Unsterblichkeitsmittel" ein generelles Problemfeld der indo-europäischen Mythenkonstellationen ist (Dumezil 1924). Damit wird der Diebstahl auch ein Problem der Gabe in ihrer Verschränkung mit einem anderen „totalen sozialen Faktum", nämlich dem „Opfer", dessen Konstellationen von Geber und Nehmer in einer vielfältigen Rochade die Rollen von Opferer, Opfertier, und Opfer-Empfänger (Gottheit) durch verschiedene Substitutionen variieren, ohne die „Struktur" (wie von Hubert und Mauss konstatiert) zu unterminieren. Das Problem der *Transgression* durch den blutigen Opferritus, die wieder durch die „Gegengabe" einer irgendwie gearteten *Sühnung* aufgerechnet wird, zumindest aber durch rituelle Gestik angedeutet werden muß (wenn z. B. im griechischen Stier-Opfer das Tier zum Nicken als „Zustimmung" zum Schlachten gebracht werden muß), hat zu einer großen Zahl moderner Werke in der Kulturgeschichte und der Sozialanthropologie geführt, zum Teil inspiriert durch die Anwendung der Begriffe der „Überschreitung" und der „Verschwendung" durch Georges Bataille, der das Überschwengliche, die Vergeudung als das primäre und bedeutsamste Element des Festes und des Opferrituals ansieht (Bataille 1979, 1961, 1985; Girard 1977, 1988; Burkert 1972, 1977; Detienne/Vernant 1989).

Potlatsch als Staatsgründungsprinzip: China

Hiermit können wir wieder zum *Potlatsch* zurückkehren, denn Mauss hatte das Archaische und Elementare an dem Gabentausch und der Gabenverschwendung

sowie dem Konsum von Gaben als ein Handlungsmotiv, das für alle Gesellschaften zu jeder Zeit gilt, wie folgt dargestellt, und damit, wie Sahlins es formulierte (Sahlins 1974, S. 182), Krieg wie auch Handel von der Peripherie in das Zentrum sozialwissenschaftlicher Diskussion gebracht: „die Freude am öffentlichen Geben; das Gefallen an großzügiger künstlerischer Verausgabung; das Vergnügen der Gastfreundschaft und des privaten oder öffentlichen Festes" (Mauss 1978, Bd. 2, S. 127). Während Mauss seine Paradebeispiele aus der ethnographischen Literatur bezog, hat schon fünf Jahre nach dem Erscheinen des Essays der Sinologe Marcel Granet, ein weiteres Mitglied der weitverzweigten Durkheim-Schule, in einer breit angelegten Studie über die Gesellschaft des frühen China (der Shang-Zeit bis zur Jahrtausendwende vor Christus) die Rivalitäten von *Bruderschaften* von Kriegern und Bauern, die sich in Potlatsch-Zeremonien vor allem während der Winterfeste entluden, zur Schlüssel-Struktur für die Entstehung des feudalen und zentralistischen Staates gemacht (Granet 1980).

So beschreibt Granet die Erntefeste der Bauerngesellschaft aus den Quellen wie folgt: „Ein wesentliches Element dieser Freudenkundgebungen war das gegenseitige Um-die-Wette-Beschenken" und: „Um den Partner zu noch größerer Gegengabe zu verpflichten, muß man immer mehr geben als man erhalten hat. Der Wert der Geschenke erhöht sich und mit ihm die Erregung derer, die sie anbieten, bis sie sich schließlich zu einem allgemeinen Gefühlsausbruch steigern kann und alles gemeinschaftliches Eigentum wird oder in einer gemeinsamen Orgie konsumiert wird" (Granet 1980, S. 31). Diese Winterfeste führten nicht nur zu einer Hierarchie der Männer im Ritual, sondern auch zu sakralen Bündnisfesten und Pakten zwischen verschiedenen Gruppen. Letztendlich führten die Rivalitäten von Gruppen und kriegerischen Bruderschaften zur Festigung einer Zentralmacht für den Herrscher, der in einem spezifischen Wettkampf seine Kontrolle der Naturkräfte, u. a. durch einen Schuß auf die Sonne, die durch einen mit Blut gefüllten Lederschlauch dargestellt wurde, bezeugen mußte (Granet 1980, S. 63 f.). Obwohl die Granetsche Sicht der Staatsbildung im frühen China des öfteren heftig angegriffen wurde, ist seine Sicht der Gaben-Grundlage und der auf Wetten aufbauenden Hierarchien durch Cooper bestätigt worden (Cooper 1982).

Der Euergetismus bei den Griechen

Andererseits hat die Betonung des Elements der Wette durch Mauss in Gabentausch-Beziehungen auf dem Gebiet der Erforschung der ontologischen Bedeutung des *Spiels* in der menschlichen Gesellschaft, für das das *Agonistische* eine der wichtigsten Modalitäten darstellt, einen ausschlaggebenden Anstoß gegeben (Huizinga 1956; Caillois 1982). Mit der Einbeziehung der Staatenbildung von Hochkulturen war auch die Rückwendung des *Potlatsch* in die europäische Ethnographie vorbereitet: so haben sowohl Paul Veyne wie auch Jean Starobinski die Bedeutsamkeit von Gaben und Gabenzerstörung für die griechische wie für die gesamte europäische Kulturgeschichte nachgezeichnet (Veyne 1989, 1994; Starobinski 1994).

Veyne weist für die griechische wie die römische Antike die Entstehung des *Mäzenatentums* und der *Honoratioren*-Gesellschaft (Honoratioren als Dilettanten der Politik; Veyne 1994, S. 109) als auf öffentlichen Ausgaben aus Privatvermögen beruhende Prestige- und Herrschafts-Instrumente hin, wobei er unter

dem Begriff des *Euergetismus* („öffentliche Wohltaten") Handlungen für das Gemeinwesen zusammenfaßt, die vom Bau von Tempeln, der Errichtung von öffentlichen Stiftungen, von Weihgeschenken und Opfern bis zur Ausrichtung von Spielen und zur Übernahme von Ämtern reichen und eine wertmäßige Umgestaltung in der Entstehung des christlichen Almosenbegriffs erfahren. Dabei hinterfragt Veyne kritisch ebenso die ökonomischen wie die soziologischen Theorien über die Funktion von wirtschaftlicher „Umverteilung" durch Verschwendungsfeste, indem er feststellt: „Austausch, Geschenk, Huldigung und Tribut – das sind die vier Bedeutungen des lateinischen Wortes *munus* und seiner indoeuropäischen Wurzel. Festzuhalten ist, daß es sich beim Euergetismus in erster Linie um Schenkungen oder symbolische Huldigungen, sehr viel seltener dagegen um Umverteilung handelte" (Veyne 1994, S. 73). Jedoch gibt Veyne zu, daß der Begriff des *Luxus*, der nach Max Weber (1964, Bd. 1, S. 651) für die feudalen Herrenschichten nichts „Überflüssiges" darstellte, sondern ein Mittel der sozialen Selbstbehauptung war, eine Form der *Ostentation* und eine Attitüde des *Narzißmus* umfaßt, die für die Antike ebenso anwendbar ist (Veyne 1994, S. 93-101). Dabei wird von Veyne der Bezug zu Mauss' archaischen Gesellschaften explizit herangezogen, wenn er für die Zeit von 500 bis 350 vor der Zeitenwende für die Entstehung des griechischen Euergetismus ausführt: „Festzustellen sind zunächst Schenkungen an die Allgemeinheit, wie wir sie in vergleichbarer Form bei der Mehrzahl der ‚primitiven' Gesellschaften kennen: also Freigebigkeit der Reichen und kollektive Prasserei" (Veyne 1994, S. 163), und in einer Wendung zum agonistischen Element: „Von den Gesellschaften des Potlatsch bis hin zu unserem Mittelalter trifft man in der Geschichte nichts häufiger an als die Verbindung von Schenkungen an die Allgemeinheit mit der Lust am Konkurrenzkampf" (Veyne 1994, S. 173).

In ähnlicher Weise bestätigt Oswyn Murray die Entwicklung von sakralen Tischgemeinschaften der griechischen Frühzeit zu königlichen Festgelagen, in denen in verschwenderischer Weise in der hellenistischen Zeit der Luxus (*tryphe*) zur königlichen Tugend wurde (Murray 1993, S. 255 ff., S. 291), wobei der Begriff der „Tryphe" sich von kultivierter *Eleganz* zur *Prasserei* wandelt (Veyne 1989).

"Gute Gaben, schlechte Gaben": vom Füllhorn der Fortuna zum Tod der Gabe

Auf ganz anderen Materialien aufbauend, präsentiert Starobinski die Durchgängigkeit des Potlatsch-Gedanken in der europäischen Kulturgeschichte. Ausgehend von der *sparsio* genannten Verteilungen von Geld, Silber und Gold an die Menge durch die Konsuln oder später die römischen Kaiser bei Prozessionen, die sich bis zu den Krönungsfeierlichkeiten von Ludwig XIII und Karl X halten, verfolgt Starobinski die „guten" und die „bösen" Gaben bis zu den Bildern und Allegorien der *Cornucopia* im Arm der Göttin Fortuna, des Füllhorns von Fruchtbarkeit und Wohlergehen: „Die öffentliche Geste der Verteilung an das Volk gehört zum Zeremoniell des Königtums, des hohen Klerus und des Adels, ebensowohl im katholischen Europa wie im byzantinischen Osten" (Starobinski 1994, S. 27). Ebenso werden im Mittelalter, nach Starobinski, Äquivalenzen zwischen den Geldgaben des Königs und den vorher stattgefundenen Spenden von Öl und Weihwasser zur Weihung durch die religiöse Macht der Kirchenhierarchie hergestellt (Starobinski 1994, S. 35).

Ähnlich wie sich Marcel Mauss am Ende seines Essays mit dem Problem des modernen *Sozialstaates* auseinandersetzt, dem die Moral der archaischen Gesellschaften abhanden zu gehen droht, kommt Starobinski zu einer an Bataille erinnernden skeptischen Sicht der Bedeutung der Gabe in der Moderne: „Die alten Formen der *Freigebigkeit* – die öffentliche Verteilung – werden heute als archaisches Ritual wahrgenommen. Aus einer inzwischen gestürzten mittelamerikanischen Diktatur bewahre ich das über den Fernsehschirm geleitete Bild einer schwarzen Limousine, die durch die Straßen eines Elendsviertels fährt; in Abständen fliegen, wie trockenes Laub, aus ihren Fenstern Banknoten, auf die sich eine wilde Menge stürzt. Ein finsterer Karneval" (Starobinski 1994, S. 171; u. a. erinnert er dabei an die Ähnlichkeit der bei Prozessionen und Festen den Armen als „Wurfgeschosse", *missilia*, zugeworfenen Gaben und dem Spektakel der Plünderung).

Es bleibt also die Frage, was in unserer Gesellschaft mit der „Gabe" passiert: Ist sie wirklich nur noch im *Karneval* durch die Süßigkeiten repräsentiert, die Millionäre, die sich als „Könige" fühlen wollen, ausstreuen, obwohl sie nur Könige aus Pappmaché sind, oder durch die verschämt in die Mütze des Wohnungslosen geworfene Münze, genauso anonym und ohne Blickkontakt wie die Geste des Karnevalsprinzen, und alles andere wird vom Staat als „Almosen-Pflicht" oder per Scheck von der Bank auf ein Spendenkonto übermittelt? Oder können wir uns noch dem Buschmann verbunden fühlen, der sagt: „The worse thing is not giving presents. If people do not like each other but one gives a gift and the other must accept, this brings peace between them. We give what we have. That is the way we live together" (Marshall 1961, S. 245). Wie jedoch Sahlins mit Recht kritisch ausführt, waren die wirklich „Affluenten" immer die Sammler und Jäger, nicht die modernen Kapitalisten und Bürger oder Arbeiter und Beamten, und jene „dulden" wir nur noch auf Staatsreservaten (Sahlins 1974, S. 1-40). Kann es also noch Gaben geben, wo es keine wirkliche *Affluenz* und keine echte Muße mehr gibt?

Literatur

BACHTIN, M. M.: The Dialogic Imagination, Austin 1981. BACHTIN, M. M.: Discourse in the Novel. In: Bachtin, M. M.: The Dialogic Imagination, Austin 1981, S. 259 ff. BAILEY, F. G. (Ed.): Gifts and Poison. The Politics of Reputation, Oxford 1971. BATAILLE, G.: Les larmes d'Eros, Paris 1961. BATAILLE, G.: Der heilige Eros (L'érotisme), Frankfurt/M. 1979. BATAILLE, G.: Die Aufhebung der Ökonomie, München 1985. BEST, E.: Maori Forest Lore ..., Part III. In: Transactions of the New Zealand Institute 42 (1909), S. 433 ff. BLAXTER, L.: Rendre service and jalousie. In: Bailey, F. G. (Ed.): Gifts and Poison, Oxford 1971, S. 119 ff. BOAS, F.: Kwakiutl Texts, 1. Serie, 1905; 2. Serie 1908. BOAS, F.: Ethnology of the Kwakiutl Indians. In: 35th A.R.B.A.E. (Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1914) 1921. BURKERT, W.: Nomo Necans, Berlin 1972. BURKERT, W.: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977. CAILLOIS, R.: Die Spiele und die Menschen, Frankfurt/M. 1982. COOPER, E.: The Potlatch in Ancient China: Parallels in the Socio-Political Structure of the Ancient Chinese and the American Indians of the Northwest Coast. In: History of Religions, Vol. 22, No. 2 (1982), S. 103 ff. DAVY, G.: La foi juree. La formation du lien contractuel, Paris 1922. DER-

RIDA, J.: Wenn es die Gabe gäbe – oder: „Das falsche Geldstück". In: Wetzel, M./Rabaté, J. M. (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993, S. 93 ff. DUMEZIL, G.: Le festin d'immortalité, Paris 1924. DETIENNE, M./VERNANT, J.-P.: The Cuisine of Sacrifice among the Greeks, Chicago 1989. DOUGLAS, M.: Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution, London 1966. DOUGLAS, M.: Deciphering a Meal. In: Douglas, M.: Implicit Meanings, London 1975, S.249 ff. DUMONT, L.: The Conception of Kingship in Ancient India. In: Contributions to Indian Sociology 6 (1962), S. 48 ff. DUMONT, L.: Homo Hierarchicus, Chicago 1970. ELKIN, A. P.: The Kopara. The Settlement of Grievances. In: Oceania II (1931), S. 191 ff. EVANS-PRITCHARD, E. E.: Introduction to Marcel Mauss, The Gift, London 1954. FIRTH, R.: Economics of the New Zealand Maori, Wellington 1959. GIRARD, R.: Violence and the Sacred, Baltimore 1977. GIRARD, R.: Ausstoßung und Verfolgung, Frankfurt/M. 1992. GOFFMAN, E.: Encounters, Harmondsworth 1961. GRANET, M.: Die chinesische Zivilisation, München 1980. HEESTERMAN, J. C.: The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society, Chicago 1985. HOBBES, Th.: Leviathan, New York 1950. HOMANS, G. C./SCHNEIDER, D. M.: Marriage, Authority and Final Causes, Glencoe 1955. HUBERT, H./MAUSS, M.: Sacrifice, Chicago 1964. HUIZINGA, J.: Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel. Hamburg 1956. JAKOBSON, R.: Die Linguistik und ihr Verhältnis zu anderen Wissenschaften. In: Jakobson, R.: Aufsätze zur Linguistik und Poetik, München 1979, S. 150 ff. KOPPING, E. R.: Death and the Significance of Funeral Rites: An Animist-Christian Tandem in Borneo. In: Occasional Papers in Anthropology, No. 6, Brisbane 1976, S. 143 ff. KOPPING, K.-P.: Absurdity and Hidden Truth: Cunning Intelligence and Grotesque Body Images as Manifestations of the Trickster. In: History of Religions, Vol. 24, No. 3 (1985), S. 191 ff. LÉVI-STRAUSS, C.: The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians. In: American Anthropologist, Vol. 45 (1943), S. 398 ff. LÉVI-STRAUSS, C.: Les formes élémentaires de la parenté, Paris 1949.LÉVI-STRAUSS, C.: Anthropologie structurale, Paris 1958. LÉVI-STRAUSS, C.: Einführung zu Marcel Mauss, Bd 2, München 1978. MAJOR, R.: Die Wahrung der Gabe. In: Wetzel, M./Rabaté, J. M. (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993. MALINOWSKI, B.: The Argonauts of the Western Pacific, London 1922. MARSHALL, L.: Scharing, Talking, and Giving: Relief of Social Tensions among the Kung Bushmen. In: Africa 31 (1961), S. 231 ff. MAUSS, M.: Soziologie und Anthropologie, 2 Bde., München 1978. MURRAY, O.: Der griechische Mensch und die Formen der Geselligkeit. In: Vernant, J.-P. (Hg.): Der Mensch der griechischen Antike, Frankfurt/M. 1991, S. 255 f. NADEL, S. F.: Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison. In: American Anthropologist, Vol. 54 (1952), S. 18 ff. NEEDHAM, R.: Structure and Sentiment, Chicago 1960. OLIVER, D.: A Solomon Island Society, Cambridge (Mass.) 1955. PINDAR: Oden, übers. u. hg. v. E. Dönt, Stuttgart 1986. RAHEJA, G. G.: The Poison in the Gift. Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village, Chicago 1988. SAHLINS, M.: Stone Age Economics, London 1974. SALISBURY, R. F.: Despotism and Australian Administration in the New Guinea Highlands. In: Amerian Anthropologist, Vol. 66 (1964), S. 225 ff. SALISBURY, R. F.: Anthropology and Economics. In: Mering, O. v./Kasdan, L. (Eds.): Anthropology and the Neighbouring Disciplines, Chicago 1968. STAROBINSKI, J.: Gute Gaben, Schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten, Frankfurt/M. 1994. STEINER, F.: Taboo, London 1956. STRAHERN, A.: The Rope of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea, Cambridge 1971. THURNWALD, M.: Forschungen auf den Sa-

lomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel, Berlin 1912. TRAUTMANN, Th. R.: Dravidian kinship, Cambridge 1981. VAN BUITENEN, J. A. B.: Transl.: The Mahabharata, Chicago 1978. VERNANT, J.-P.: Mythe et Société en Grèce Ancienne, Paris 1974. VEYNE, P. (Hg.): Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, Bd.1 der Geschichte des Privaten Lebens, hg. v. P. Aries u. G. Duby, Frankfurt/M. 1989. VEYNE, P.: Brot und Spiel, München 1994. WEBER, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, 2 Bde., Köln 1964. WETZEL, M.: Liebesgaben. Streifzüge des literarischen Eros. In: Wetzel, M./Rabaté, J. M. (Hg.): Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida, Berlin 1993.

Gernot Böhme

Schönheit

Schönheit als Thema der historischen Anthropologie

Schönheit wird gemeinhin als Thema der Ästhetik angesehen. Und die Ästhetik ihrerseits, jedenfalls die klassische, definierte sich geradezu in Hinblick auf die Schönheit (und Erhabenheit): als Analyse der Urteile, die sich auf das Schöne und Erhabene beziehen. Allenfalls bei Platon und in der neuplatonischen Tradition hat Schönheit einen anderen theoretischen Rang, insofern ihr eine ontologische Rolle zugewiesen wird. Schönheit ist das Gute in seinem Hervorscheinen. Dieser Gedanke wird bei Hegel wieder aufgenommen, für den das Schöne das Scheinen der Idee ist.

Wenn hier Schönheit als Thema der historischen Anthropologie behandelt wird, so spielen diese Traditionen zwar in die Untersuchung hinein, aber es macht doch einen beträchtlichen Unterschied, wenn es um Schönheit als ein Humanum geht, ein Bestandsstück der *conditio humana*. Daß ein Mensch schön ist, kann nicht einfach als Gegenstand ästhetischer Beurteilung gefaßt werden – als sei er eine Statue. Aber ebensowenig kann seine Schönheit als eine ontische Emanation gefaßt werden, so wie etwa bei Hegel als das Erscheinen des Geistigen im Menschen. Ersteres nicht, weil der schöne Mensch ja nicht nur Objekt der Beurteilung, sondern vielmehr Subjekt der Schönheit ist, weil seine Schönheit *existiert*; letzteres nicht, weil die Schönheit einen Menschen auch treffen kann, sei es nun als Gnade oder als Verhängnis. „Ich habe Menschen getroffen," sagt Gottfried Benn, „die mit Eltern und vier Geschwistern in einer Stube / aufwuchsen, nachts, die Finger in den Ohren, / am Küchenherde lernten, / hochkamen, äußerlich

schön und ladylike, wie Gräfinnen – / und innerlich sanft und fleißig wie Nausikaa" (Benn 1992, S. 321).

Schönheit als Thema der Anthropologie, das ist eigentlich das Schön-sein (Böhme 1992): Es geht um die Frage, was es für den Schönen oder die Schöne bedeutet, schön zu sein, und was es für die anderen bedeutet, daß jemand schön ist. Die Frage hat also eine existentialistische und eine sozialhistorische Perspektive.

In existentialistischer Perspektive erscheint Schönheit im Rahmen einer Grundkategorie oder, besser gesagt, eines *Existentials* menschlichen Daseins, nämlich des In-Erscheinung-Tretens. Heidegger hat den Ausdruck „Dasein" zum Seinstitel des Menschen gemacht (Heidegger 1957). Dabei wird aber Dasein primär verstanden als Erschlossenheit von Welt, d.h. der Mensch wird verstanden als derjenige, dem etwas erscheint. Demgegenüber muß betont werden, daß der Mensch, jeder Mensch, in Erscheinung tritt und irgendwie in Erscheinung treten muß. Die Sorge-Struktur bestimmt auch dieses Existential: Zwar tritt jedermann faktisch in Erscheinung, aber es geht ihm auch darum, in Erscheinung zu treten, und es kann niemandem gleichgültig sein, wie er in Erscheinung tritt. Schönheit ist ein Modus des In-Erscheinung-Tretens. Schönheit ist keineswegs In-Erscheinung-Treten überhaupt, sondern steht neben anderen Modi des Erscheinens wie beispielsweise Gewalttätigkeit oder Autorität. Auch Häßlichkeit ist eine Weise des In-Erscheinung-Tretens. Sicherlich eine, die der Schönheit entgegengesetzt ist, aber keineswegs von dieser her nur als ein Mangel, als ein defizienter Modus bestimmt werden kann.

Der Mangel an Schönheit ist eher die Unauffälligkeit. Aber diese kann ebenso als Mangel an Häßlichkeit aufgefaßt werden. Schönheit zeigt sich, ist *Ein-sich-Zeigen*. Deshalb hat die klassische Kunst im Zeigen alles andere, so zum Beispiel auch die Grausamkeit, den Schmerz, den Haß zu veredeln beansprucht: Im künstlerischen Zeigen würden sie schön. Nach Mendelsohn (1991) fand diese Veredelung nur am Ekelhaften seine Grenze. Von dieser Grenze her sollte der Umschlag geschehen. Heute ist klar, daß Schönheit nur ein Erscheinungswesen neben anderen ist und daß ihr Glanz, den sie über alles breitet, eher verbergend als zeigend ist.

Jeder Mensch tritt faktisch in Erscheinung, und deshalb kann, wenn er schön ist, er oder sie seine oder ihre Schönheit auch überrascht bemerken und als eine Gabe der Natur verstehen. Auf der anderen Seite muß er sein Schönsein *tragen,* und er wird daran Interesse nehmen. Insofern gehört dann schön zu sein für ihn oder sie zum Entwurf. Schön zu sein heißt dann, an der eigenen Erscheinung interessiert zu sein, schön sein heißt schön sein wollen. Das bedeutet, daß schön zu sein zu einem Können entfaltet wird, dem eine ganze Reihe von Künsten, insbesondere die Kosmetik dienen.

Die anderen aber erfahren die Schönheit eines Menschen als eine Ausstrahlung, die sie in seinen Bann zieht, die Liebe zu ihm oder ihr erzeugt, zumindest für ihn oder sie *einnimmt*. Es geht hier wohlbemerkt um die Faszination und die Ausstrahlung eines Menschen, insofern er in *Erscheinung* tritt, die also in leiblicher Anwesenheit erfahren wird. Es gibt auch Faszination und Ausstrahlung ohne leibliche Anwesenheit, beispielsweise vermittelt durch die Werke eines Autors. Schönheit ist eine Ausstrahlung, die für einen Menschen einnimmt in leiblicher Anwesenheit. Wir nennen sie deshalb auch eine Atmosphäre. Da Schönheit als Atmosphäre eine Wirkung auf *die anderen* darstellt, gibt es eine sozialhistorische Perspektive auf Schönheit. In dieser Perspektive muß man fragen, wie Schönheit

eines Menschen jeweils gesehen und gewürdigt wurde, welchen Wert man der Schönheit jeweils zubilligte und in welchem Maße Schönheit die Sozialbeziehungen bestimmen konnte. Hier ist sicher an erster Stelle die paarbildende oder ehestiftende Funktion von Schönheit zu nennen. Allgemeiner wurde Schönheit überhaupt als geselligkeitsbildende Kraft verstanden, so von Edmund Burke (1958) und ihm folgend von Kant. Gleichwohl sieht man bereits am Beispiel der Ehe, daß keineswegs gesichert ist, daß diese Kraft auch in jedem Fall als gesellschaftlich legitim angesehen wurde.

Zur Naturgeschichte der Schönheit

Schön sein wird als Faktum erfahren und deshalb von den Betroffenen als Gabe, neuzeitlich als Gabe der Natur verstanden. Die Zuordnung von Schönheit zur Natur gibt biowissenschaftlicher Methodologie entsprechend Anlaß zur Frage nach ihrer Funktion. Durch diese Frage wird die menschliche Schönheit in den größeren Zusammenhang animalischer Schönheit gerückt. Es war Darwin (1874), der die Frage nach der animalischen Schönheit naturgeschichtlich gestellt hat und sie damit aus der Willkür einer Beurteilungsästhetik herausgerückt hat. Schillers Begriff von Schönheit, sie sei Vollkommenheit mit Freiheit (Schiller 1984), hatte zu Beurteilungen geführt, die Tiere gänzlich außerhalb ihrer Lebenszusammenhänge zum Gegenstand machte. Danach war etwa das Pferd wegen seiner Beweglichkeit schön, das Faultier wegen seiner Trägheit häßlich. Darwin, der im weiteren Sinne das Ausdrucksverhalten der Tiere untersucht hatte und dessen Funktion im Überlebenskampf, stellt das Thema Schönheit entschieden in den Zusammenhang der Reproduktion der Art. Schönheit wurde als Selektionsvorteil angesehen, der sich im Balz- und Werbeverhalten auswirkte. Schönheit hat also nach Darwin eine Funktion in der Konkurrenz von Paarungspartnern. Als Ergebnis der Auslese müßte dabei allerdings herauskommen, daß die Art schön ist, nicht das Individuum, und ferner, daß Schönheit artspezifisch ist. Das führt allerdings den Gedanken ad absurdum.

Was bleibt, ist die Einordnung der Schönheit in den Zusammenhang geschlechtlicher Attraktivität. Die Art und Weise, wie Tiere einander erscheinen und füreinander anziehend und erregend sind, Schönheit zu nennen, bezieht seine Legitimität daher, daß der Mensch die entsprechende Attraktivität als Schönheit erfährt. Legitim ist die Redeweise allerdings nur dann, wenn sie nicht anthropomorph gemeint ist, sondern vielmehr Schönheit verstanden wird als eine Weise, in der der Mensch sich selbst als Natur erfährt.

Mit der naturgeschichtlichen Interpretation der Schönheit ist im Prinzip in die Biowissenschaften der Gedanke eingeführt, daß Tiere Organe ausbilden, durch die sie sich anderen präsentieren und auf sie Attraktion ausüben. Dieser Gedanke ist von Adolf Portmann (1953) über den sexuellen Bereich hinaus erweitert worden, indem er von *Organen des Sich-zeigens* gesprochen hat. Er wollte damit den Begriff der tierischen Schönheit aus der Verengung auf die Sexualität herausdrehen und sie dem kantischen Gegenstand eines *interesselosen Wohlgefallens* annähern. Ob er aber wohlberaten war, die Einführung des Begriffs der *Organe des Sich-zeigens* gerade durch solche Zeichnungen, Lineaturen und Muster im tierischen Bereich zu rechtfertigen, für die ein Biowissenschaftler keine Funktion identifizieren kann (Portmann 1961), sei dahingestellt. Sie war bei Portmann wohl

eher durch einen ontologischen Schönheitsbegriff motiviert. So schließt er sich F. J. J. Buytendijk (1958) an, der von einem „demonstrativen Seinswert des Lebendigen" gesprochen hatte. Damit schließt sich die naturgeschichtliche Sicht der Schönheit wieder an die existentialistische an, nach der das Sich-zeigen, das In-Erscheinung-treten, ein Grundzug menschlichen Daseins ist.

In Erscheinung treten

Schönheit ist kein Prädikat. Das demonstrieren ex negativo all die vergeblichen Versuche, die Schönheit von etwas aus bestimmten angebbaren Eigenschaften der Dinge oder der Menschen abzuleiten, seien es nun Proportionen, Symmetrien, der goldene Schnitt oder neuerdings *Fibonacci*-Reihen (Cramer/Kaempfer 1992). Auch die Versuche der empirischen Psychologie mit gewissen nach Proportionen und Maßen gezeichneten Mustern, Gesichtern oder Gestalten waren vergebens (Psychologie Heute 6, 1990). Zwar kann man häufig an den als schön bezeichneten Gegenständen bestimmte Gesetzmäßigkeiten nachweisen, aber es bleibt ein Rätsel, warum sie als *schön* empfunden werden. Schönheit ist immer ein Wechselspiel zwischen Subjekt und Objekt, sie ist eine Atmosphäre, die vom schönen Objekt ausgeht, und die vom empfindenden Subjekt als beglückend, anziehend und belebend erfahren wird. Nun kann man allerdings Atmosphären *erzeugen* – die Kunst der Bühnenbildnerei demonstriert das paradigmatisch. Aber das bedeutet eben nicht, daß man den Dingen bestimmte Eigenschaften gibt, sondern daß man sie in bestimmter Weise aus sich heraustreten läßt, sie *ekstatisch* werden läßt. Die Eigenschaften, die man den Dingen geben kann, also etwa Farben oder Formen, Strukturen und Lineamente, interessieren nur insoweit, als sie dieses Aus-sich-Heraustreten bewirken, d.h. terminologisch *Ekstasen* sind (Böhme 1995). Schönheit ist eine Weise der Dinge, in Erscheinung zu treten, sich zu zeigen.

Beim Menschen hat nun dieses Sich-zu-Zeigen und In-Erscheinung-zu-Treten einen aktiven Sinn. Wird Schönheit zwar primär als Gabe erfahren, so wird sie doch in die Sorgestruktur integriert, d.h. dem Schönen oder der Schönen geht es auch darum, schön zu sein. Wenn man allgemein sagt, daß der Mensch nicht nur lebt, sondern sein Leben führt, so muß man speziell von der Schönheit sagen, daß man nicht nur schön ist, sondern auch die Schönheit zu tragen wissen muß – Schönheit will gelebt sein. Schönheit, die sich also zunächst als Natur zeigte, wird zu einem kulturellen Projekt. Daraus resultiert die jahrtausendelange Kunst schön zu sein mit all ihren Untergliederungen der Kosmetik, der Bekleidungskunst, des Schmuckhandwerks und allgemeiner: aller Künste der Selbstinszenierung. Künste des Sich-Schmückens, des Schminkens, der Bemalung, der Bekleidung reichen bis in die Anfänge der Kulturentwicklung überhaupt zurück. Man muß feststellen, daß die Geschichte der Selbstinszenierungen des Menschen überhaupt eine der wichtigsten und gewichtigsten Dimensionen der Kulturgeschichte ist. Sie ist, verglichen mit der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, der politischen Geschichte und der Wissenschafts- und Technikgeschichte, bisher unzureichend erforscht. Mit Sicherheit kann man aber sagen, daß sie sich keinesfalls auf eine Kultivierung der erotischen bzw. sexuellen Beziehung zwischen Menschen beschränkt. Vielmehr scheint es sich um eine Kultivierung und Verselbständigung des In-Erscheinung-Tretens überhaupt zu handeln. Die Kultivierung der Erschei-

nung entspricht offenbar einem Grundbedürfnis, nämlich dem Bedürfnis, *wirklich da zu sein*. Dies Bedürfnis ist genauer genommen ein Begehren, d.h. es ist nicht saturierbar, sondern enthält in sich die Möglichkeit unendlicher Steigerung.

Die Möglichkeit, Glanz, Sichtbarkeit und Raffinement der Erscheinung unbegrenzt zu steigern, ist der Grund dafür, daß sich das Schönsein des Menschen so leicht und in mannigfaltiger Weise mit Macht, Reichtum und insbesondere mit der Form von Macht und Reichtum, die sich unendlich steigern läßt, nämlich der kapitalistischen Form, verband. Werner Sombart (1992) hat deshalb Luxuskonsum und barocke Prunksucht und innerhalb deren besonders die des weiblichen Geschlechtes als ursprünglichen Motor des Kapitalismus beschrieben. Über lange historische Perioden betrachtet ist die Kultivierung der Erscheinung aber erheblichen Schwankungen unterworfen. Das liegt an der zeitweisen Diskreditierung äußerer Schönheit, es liegt aber auch an Umbrüchen der Schönheitsideale und Moden.

Die Sorge um die eigene Schönheit sucht naturgemäß Orientierungen bzw. entwirft sich Ideale der Selbststilisierung. Kulturgeschichtlich wirksam sind diese allerdings durch Vermittlung der *Medien*, sei es nun, wie schon im Altertum, über die bildende Kunst, sei es in der Moderne über die Massenmedien. Hier werden periodisch Idealtypen kanonisiert und in bestimmte Richtungen weiter stilisiert und gesteigert. Der einzelne Mensch, Mann oder Frau orientieren sich in ihrer Selbstinszenierung an solchen Idealen. Sind die Ideale an Personen gebunden, so werden diese zu Idolen. An ihnen orientiert sich nicht nur die Selbststilisierung des einzelnen, sondern auch der beurteilende Blick der anderen bzw. auch ihre Empfänglichkeit für die Ausstrahlung der Schönen. Die Erfahrung des Schönen ist deshalb häufig das ahnende Wiedererkennen eines Ideals oder Idols.

Schönheitsideale verändern sich in geschichtlichen Epochen, und sie sind kulturspezifisch. Das kann sich beispielsweise darin äußern, daß das Lob der Schönheit in einer Kultur gesehen von einer anderen Kultur befremdlich bis unverständlich wirkt. So hat beispielsweise Thorleif Boman (1959) festgestellt, daß die Metaphern, die in alttestamentlichen Schönheitspreisungen verwendet werden, dem griechischen Schönheitsempfinden geradezu konträr sind. Das liegt nach seiner Deutung daran, daß in der hebräischen Kultur Schönheit viel mehr durch Ausstrahlung der Lebensvitalität als durch den Anblick erfahren wird. Ähnliches Befremden zeitigt der Anblick von Werken der bildenden Kunst einer fremden Kultur. So ist beispielsweise für den an europäischen Skulpturen geschulten Blick die Reliefskulptur der Mayas *unverständlich*, d.h. es ist bei den eigentümlich ausstaffierten Figuren nicht klar, ob sie Steigerungen im Sinne eines bestimmten Schönheitsideals darstellen.

Als *Mode* bezeichnet man die eher kurzfristigen Veränderungen von Schönheitsvorstellungen in der Neuzeit, d.h. also nach Aufhebung der religiös oder ständisch bestimmten Kleidervorschriften und in Abhängigkeit vom Kapitalismus. Mode ist ein Signum kultureller Freiheit, so sehr sie für den einzelnen auch einen Zwang darstellen mag. Sie besteht in der Möglichkeit, die Dimensionen der Selbststilisierung zu wechseln und damit ein Obsolet-werden des Aufmerksamkeitswertes der jeweiligen Erscheinung zu verhindern. Da Schönheit eine Weise des In-Erscheinung-Tretens ist, darf sie nie gewöhnlich werden, um nicht in Unauffälligkeit zurückzusinken.

Schönheit gehört als Weise, in Erscheinung zu treten, zu einem Grundzug menschlichen Daseins. Sie ist für die Gattung deshalb eine historische Invariante. Die Tatsache, daß Schönheit immer *vorkam* und es immer eine Sorge um Schönheit gab, heißt aber nicht, daß sie für die gesellschaftlich organisierte Menschheit eine gleichbleibende und auch nur stets positive Bedeutung gehabt hat. Vielmehr kann man sozialgeschichtlich beobachten, daß es Zeiten von gesellschaftlicher Schönheitsfeindlichkeit gegeben hat, daß Schönheit in anderen dagegen eine solche Wertschätzung erfuhr, daß gesellschaftlicher Status fast mit Schönheit identifiziert wurde. In anderen Perioden wieder kann man beobachten, daß es zwar eine Wertschätzung der Schönheit gegeben hat, die aber geradezu quer zu anderen gesellschaftlichen Wertschätzungen und Orientierungsmustern des gesellschaftlichen Lebens lag.

In Perioden sozialer Wertschätzung von Schönheit gibt es wahrscheinlich eine Art Wechselwirkung zwischen beidem: Wenn eine Person hohes soziales Ansehen genießt, wird sie auch als schön erfahren, bzw. wenn sie schön ist, genießt sie hohes soziales Ansehen. Ein Beispiel dafür ist, daß im Alten Testament fast alle von Gott erwählten Personen, also beispielsweise *Daniel* oder *Josef* auch als schön geschildert werden (Haag 1988). Paradigmatisch für die europäische Kultur ist die Wertschätzung des Schönen in der klassischen griechischen Kultur. Die Wechselwirkung von sozialem Ansehen und Schönheit hat ihren klarsten Ausdruck gefunden in dem griechischen Ideal des *kalonkagaton*. Der Schöne ist der sozial Geachtete, sei er es nun durch leibliche Schönheit, durch Olympiasiege oder durch vornehme Abstammung. Die Helden Homers, etwa *Ajax*, *Achill*, *Diomedes*, sind Repräsentanten dieses Ideals. Es galt nicht nur für Männer, sondern ebenso für Frauen. Ihre Schönheit sicherte ihnen zugleich gesellschaftlichen Rang und Anerkennung. Von Lesbos und Tenedos sind aus der Zeit der *Sappho* (Giebel 1980, S. 51 f.) Schönheitswettkämpfe bezeugt. Und daß vor Troja ein Jahrzehnt um den Besitz der Schönsten, Helena, gerungen wurde, fand die Billigung der Weisen: „Tadelt mitnichten die Troer und hellumschienten Achaier, / Daß sie um solch ein Weib so lange schon Leiden erdulden" (Homer, Ilias III, 156 f.)!

Die Schönheit, obgleich sie ein sozialer Wert ist, wird in diesem Kulturzusammenhang in der Regel als eine Gabe der Götter angesehen. Gleichwohl haben die Griechen außerordentlich viel dafür getan, schön zu sein. Die Kunst, schön zu sein, bestimmte schon die Gymnastik, dann aber die Kosmetik wie das Sich-ölen und das Raffinement in Kleidung und Waffenschmuck. Wie sich beides, die Auffassung von Schönheit als göttlicher Gabe und Produkt der Kunst, zueinander verhielt, ist schwer zu sagen. Es ist anzunehmen, daß in einer Zeit, in der Schönheit als etwas *Numinoses* erfahren wurde, die kosmetischen Künste nicht so sehr als poetische, d.h. also Schönheit hervorbringende, sondern eher als magische verstanden wurden.

Zwei klassische Episoden sollen die außerordentliche Schätzung der Schönheit unter den Griechen verdeutlichen und zugleich ihren numinosen Charakter, der in bestehende soziale Situationen dominierend einbricht. Die eine Geschichte ist die von *Achilles* und *Penthesileia*. *Achilles* kämpft vor Troja mit der gewohnten Wut gegen die Königin der Amazonen, *Penthesileia*. Schließlich trifft er sie tödlich. Als er der sterbenden *Penthesileia* den Helm öffnet, ist er von ihrer Schön-

heit so sehr getroffen, daß er sich in sie verliebt und versucht, sie zu retten. Die Anekdote ist nicht homerisch (Ziegler/Sontheimer 1979, Sp. 618 f.).

Die andere Geschichte ist die der *Phryne*. *Phryne* war eine Hetäre des 4. Jahrhunderts, durch Schönheit und Reichtum berühmt. *Praxiteles* soll sie als Modell für die sogenannte knidische *Aphrodite* genommen haben. Die Geschichte der *Phryne* ist folgende: Als *Phryne* der Asebie angeklagt war, entblößte ihr Verteidiger vor Gericht ihre Brust und erreichte so ihren Freispruch (Ziegler/Sontheimer 1979, Sp. 826).

Das Christentum mit seiner Leibfeindschaft und seiner Bekämpfung fleischlicher Lust führte zu einem allgemeinen Mißtrauen gegenüber der schönen Erscheinung. Sie wurde dem inneren Menschen und der wahren Tugend entgegengesetzt. Renaissancen der gesellschaftlichen Wertschätzung von Schönheit gingen meistens von höfischen Kreisen aus. Das Schönheitsideal des Minnesanges war eine dieser Renaissancen, aber setzte doch Schönheit eher in Tugend als in äußere Erscheinung (Tervooren 1988). Die Lust an der äußeren Erscheinung wurde eher bei den sozial Niedrigergestellten, also bei den Mägden gesucht. Die eigentlich sogenannte *Renaissance* mit ihrer Rückkehr zu antiken Idealen brachte hier eine Änderung. Die wiedergewonnene Identifizierung von Schönheit mit hoher gesellschaftlicher Stellung wurde im Barock dann in extreme, manchmal auch manieristische Prachtentfaltung gesteigert.

Die Kultur des europäischen Bürgertums erzeugte eine neue Ambivalenz in der gesellschaftlichen Wertschätzung von Schönheit. Die Kritik am höfischen Wesen, verbunden mit dem Rousseauschen *revenons à la nature*, führte dazu, die Schönheit wieder als eine Gabe der Natur zu erfahren. Damit trat sie aber in Gegensatz zu der anderen Maxime des Bürgertums, nämlich daß gesellschaftliche Stellung und Wertschätzung etwas ist, das nicht gegeben ist, sondern erworben werden muß, durch Fleiß und Initiative.

Die heutige Einstellung zur Schönheit ist immer noch durch diese Ambivalenz bestimmt. Auf der einen Seite ist im Medienzeitalter die schöne Erscheinung bis hinein in die Politik ein Vehikel des Erfolges (Bull/Rumsey 1988). *Public relations* und Verkaufsstrategien verlangen nicht nur sachliche Kompetenzen, sondern Kompetenzen der Selbstinszenierung. Auf der anderen Seite ist die explizite Zulassung der Dimension der Schönheit für Personalpolitik und *social ranking* nicht legitim in einer Gesellschaft, die auf Leistung und Sachlichkeit setzt. Es ist klar, daß die schöne Erscheinung die entsprechenden Medien und Industrien, also von der Kosmetikbranche bis zum Film, beherrscht. Aber das befreit sie gesamtgesellschaftlich gesehen nicht aus ihrer ambivalenten Stellung und entlastet denjenigen, der sich auf Schönheit bezieht, nicht von dem Verdacht der Unsachlichkeit.

Literatur

Akashe-Böhme, F. (Hg.): Reflexionen vor dem Spiegel, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1992. Benn, G.: Gedichte, 8. Aufl., Stuttgart 1992. Böhme, G.: Schön-sein. In: Böhme, G.: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1992, S. 169 ff. Böhme, G.: In Erscheinung treten. In: Böhme, G.: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt/M. 1995, S. 191 ff. Böhme, G.: Das Ding und seine Ekstasen. In: Böhme, G.: Atmosphäre, Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt/M. 1995. Boman, Th.: Das hebräische Denken im Ver-

gleich mit dem griechischen. Göttingen 1959. BULL, R./RUMSEY, N: The Social Psychology of Facial Appearance, Heidelberg 1988. BURKE, E.: A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful, London 1958. BUTENDIJK, F. J. J.: Anschauliche Kennzeichen des Organischen. In: Butendijk, F. J. J.: Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis, Stuttgart 1958. CRAMER, F./KAEMPFER, W.: Die Natur der Schönheit. Zur Dynamik der schönen Formen, Frankfurt/M. 1992. DARWIN, Ch.: Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren, Stuttgart 1874. GIEBEL, M.: Sappho, Reinbek 1980. GUGGENBERGER, B.: Einfach schön: Schönheit als soziale Macht, Hamburg 1995. HAAG, H.: Schönheit im alten Israel. In: Stemmler, Th. (Hg.): Schöne Frauen – Schöne Männer. Literarische Schöhnheitsbeschreibungen, Mannheim 1988. HAUSKELLER, M. (Hg.): Was das Schöne sei. Klassische Texte von Platon bis Adorno, München 1994. HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit, 8. Aufl., Tübingen 1957. HOMER, Ilias, Gr./Dt., übertragen v. H. Rupé, 2. Aufl., München 1961. KAMPER, D./WULF, Ch.: Der Schein des Schönen. Göttingen 1989. MENDELSOHN, M.: Briefe die neueste Literatur betreffend. In: Mendelsohn, M.: Gesammelte Schriften, Bd. 5, 1, S. 130-133. PORTMANN, A.: Das Tier als soziales Wesen, 2. Aufl., Zürich 1953. PORTMANN, A.: Farben des Lebendigen. In: palette. Jubiläumsausgabe 1886-1961 (1961), S. 4-22. PSYCHOLOGIE HEUTE: Sind Sie sich schön genug? Was uns gut aussehen läßt, Juni 1990, S. 171-176. SCHILLER, F.: Kallias oder über die Schönheit, Stuttgart 1984. SICHTERMANN, B.: Über die Schönheit, die Demokratie und den Tod. In: Sichtermann, B.: Weiblichkeit. Zur Politik des Privaten, Berlin 1983. SOMBART, W.: Liebe, Luxus und Kapitalismus. Über die Entstehung der modernen Welt aus dem Geist der Verschwendung, Berlin 1992. STEMMLER, Th. (Hg.): Schöne Frauen – Schöne Männer. Literarische Schönheitsbeschreibungen, Mannheim 1988. TERVOOREN, H.: Schönheitsbeschreibung und Gattungsethik in der mittelhochdeutschen Lyrik. In: Stemmler, Th. (Hg.), Schöne Frauen – Schöne Männer. Literarische Schönheitsbeschreibungen, Mannheim 1988. ZIEGLER, K./SONTHEIMER, W. (Hg.): Der Kleine Pauly, Bd. 4, München 1979.

Günther Dux

Liebe

Was Liebe meint

Liebe beinhaltet eine Bindung an den anderen, die keinen sehnlicheren Wunsch kennt, als das eigene Leben in der Körperzone des anderen führen zu wollen. Das ist eine moderate Bestimmung, der wir später für die romantische Liebe eine sehr viel dramatischere und für die nachromantische Liebe eine sehr viel verhaltenere Wendung geben werden. Liebe in dieser Bestimmung umschließt alle Phasen der Geschlechtergemeinschaft, nicht nur die ekstatische der Verliebtheit des Anfangs, sondern auch und vor allem die der Alltäglichkeit, die daran anschließt, und die, wenn Liebe dauert, in eine ruhige Einverständnisgemeinschaft übergeht, in der das Leben gemeinsam dem Tode entgegengeführt wird. Die gelassene Heiterkeit, die auf antiken Sarkophargen die ausstrahlen, die ein Leben lang verbunden waren, erinnert daran, daß die Bedeutsamkeit des Liebens sich erst in der Bindung während eines Lebens zeigt.

Es gab sie immer schon

Wenn man Liebe in dieser Weise bestimmt, kann man von ihr sagen, es habe sie immer schon gegeben; immer schon hätten die Geschlechter sich über Liebe verbunden. Mehr noch: Wenn man zu rekonstruieren sucht, weshalb sich überhaupt eine menschliche Lebensform im Anschluß an die Naturgeschichte hat bilden können, stößt man darauf, daß dieser Bildungsprozeß einzig deshalb möglich war, weil sich diese Bindung zwischen den Geschlechtern über Liebe ausgebildet hat.

Die Annahme, Liebe habe es immer schon gegeben, widerspricht der landläufigen, aber auch in der Wissenschaft vertretenen Meinung, Liebe sei eine verhältnismäßig junge Errungenschaft, nicht viel älter als 300 Jahre, so recht die Entdekkung der *Romantik*. Wer diese Annahme verficht, spricht der Geschlechterbeziehung in den frühen Gesellschaften eine Auszeichnung menschlicher Daseinsweise ab, für die es kaum ein Äquivalent gibt. Er reduziert sie auf das prokreative Interesse und – in agrarischen Gesellschaften – auf das der Mehrung des Besitzes. Die Annahme ist empirisch wie theoretisch gleicherweise nicht gedeckt. Die historischen Berichte dokumentieren ebenso wie die Beobachtungen, die man auch heute in allen Gesellschaften machen kann, daß, ungeachtet der Einlagerungen anderer Interessen, in den frühen Gesellschaften am Boden des Geschlechterverhältnisses die gleichen Bedürfnisse liegen und sich in Liebe umsetzen wie bei uns. Auch in den frühen Gesellschaften der Sammler und Jäger und in den einfachen Ackerbaugesellschaften haben sich die Menschen nicht wie Schafe und Böcke gepaart. Nur – die Subjekte waren andere, und die Welt, in der sie lebten, war ebenfalls eine andere, und also war es auch die Liebe. Liebe, daran kann kein Zweifel

sein, ist ein geschichtliches Phänomen, wie die geistige Daseinsform des Menschen überhaupt, der sie eng verbunden ist.

Der Metaphysik entsetzt

Liebe, wie sie sich im Weltverständnis der Gegenwart darstellt, ist eine der Metaphysik entsetzte Liebe. Wie alle menschlichen Lebensformen und auszeichnenden Eigenheiten hat sie sich im Anschluß an eine evolutiv heraufgeführte Naturgeschichte zu einer spezifisch humanen Geschlechterbeziehung erst gebildet. Metaphysisch hatte Liebe wie andere hehre Eigenheiten menschlichen Daseins auch ihren letzten Grund in einem absoluten Ursprung: Gott. Die grundlose Zuwendung des Absoluten zur Welt erschien als Ausdruck der Liebe. In vielen Religionen ist deshalb das Absolute (Gott) eigens auch als Liebe thematisch gemacht. Im Alten Testament wird der Bund Gottes mit den Stämmen Israels wie ein Ehebund verstanden – bei Jeremias zum Beispiel. Auch im 1. Brief des Johannes heißt es schlicht: „Gott ist Liebe". In der christlichen Mystik feiert die Verschmelzung göttlicher und menschlicher Liebe Urstände. Die Liebe der Geschlechter wird zur Mittlerin der Liebe Gottes. Liebe bedeutet dann, dem anderen zu versichern: „Du wirst nicht sterben, denn ich liebe dich."

Die nicht-selbstlose Liebe

Die menschliche Liebe ist etwas anderes; sie ist vor allem eine nicht-selbstlose Liebe. Der Mensch muß etwas für sich wollen, um überhaupt etwas zu tun, also auch, um zu lieben. Dieses Wollen mag noch so altruistisch sein, es muß den Unterbau des eigenen Antriebs, etwas für sich zu suchen, finden. Tatsächlich will, wer liebt, etwas vom anderen; und er will, daß der andere etwas von ihm will. Die Liebesbriefe sind seit alters voll der Versicherung, nicht ohne den anderen leben zu können, in ihm die Anbindung an die Welt zu finden, den Rückhalt für das eigene Dasein etc. Unübersehbar auch läßt jeder Liebende in der Koppelung seines Lebens an das des anderen sein eigenes Dasein zum Schicksal des anderen werden. Kurz, ohne mit Haut und Haaren in die Geschichte mit dem anderen involviert zu sein, ist nie geliebt worden. Zuweilen wird von Göttern selbst gesagt, sie liebten, weil sie der Menschen bedürftig seien. Mit dem eigenen Lebensinteresse in die Geschichte mit dem anderen involviert zu sein, hindert nicht, zu jedem Opfer für den anderen fähig zu sein. Im Gegenteil! Einzig weil der Mensch sich in dieser Weise an den anderen bindet, gewinnt der andere die Bedeutsamkeit, die zu dem instand setzt, was wir altruistisches Lieben nennen. Es gibt es, versteht sich.

Die Grundlage im Bios

Eine evolutiv verstandene Organisation menschlichen Daseins scheint leichtes Spiel mit dem Verständnis der Liebe zu haben. Sie gilt Biologen als Resultat der Evolution. In der *Evolution* setzt sich gegenüber anderen Lebensformen durch, was einen Reproduktionsvorteil verleiht. *Fitnessmaximierung* nennen es die Soziobiologen. Wir lieben, so die knappe Botschaft, weil es sich als vorteilhaft er-

wiesen hat, daß die Geschlechter eine Reproduktionsgemeinschaft eingegangen sind. Gewiß, die humane Geschlechtergemeinschaft hat sich in eins mit der sozio-kulturellen, geistigen Daseinsweise des Menschen gebildet und von allem Anfang an in familialer Form. Eingebunden in den Prozeß der Enkulturation insgesamt hat sich deshalb ein über Liebe gebildetes familiales Geschlechterverhältnis in der Tat als vorteilhaft erwiesen. Allein, daß Liebe sich als vorteilhaft erwiesen hat, sagt nicht, wodurch sie sich ihrerseits gebildet hat. Die Antwort auf diese Frage aber liefert uns nicht das Verständnis der biologischen Prozesse, sondern der Prozesse, die der Enkulturation zugrunde liegen. Menschen lieben, weil sich mit ihrer sozio-kulturellen, und das ist zugleich geistigen Daseinsweise unumgänglich ein Bedürfnis zu lieben gebildet hat. Das ist der proximate Grund für die Geschlechtergemeinschaft. Mit Recht werden deshalb die Anfänge der familialen Organisation nicht länger noch vor dem Pleistozän gesucht, also vor mehr als zwei Millionen Jahren, sondern zu Beginn des *Enkulturationsprozesses* vor ca. 1,8 Millionen Jahren. Aber natürlich, Liebe, wie sie sich seit den Zeiten des heutigen *homo sapiens* gebildet und entwickelt hat, also seit ca. 30.000 Jahren, war das noch lange nicht. Der Enkulturationsprozeß begann ja erst.

Intimität und Sexualität

Wie alle für die sozio-kulturelle, geistige Daseinsweise des Menschen basalen Organisationsformen wird auch für die Liebesfähigkeit des Menschen der Grund in der frühen Ontogenese gelegt. Dabei ist formbildend nicht so sehr die Phase der symbiotischen Beziehung der ersten sechs Lebensmonate – auf sie konzentriert sich die psychoanalytische Theorie –, vielmehr die nachfolgende Phase, in der das Kind sich von der Bezugsperson zu lösen beginnt, gleichwohl aber aktiv eine intensive Bindung an sie entwickelt. Handlungskompetenz in einer fremden Welt läßt sich nur gewinnen, wenn es möglich ist, sich an eine spannungsentlastete Zone, in der Vertrauen bestätigt wird, rückzubinden. In der Bindung an die sorgende Bezugsperson sucht und findet das Kind in deren Körperzone Sicherheit vor den Unsicherheiten ebenso der Welt wie seiner selbst in ihr. Notwendig bildet sich deshalb in dem ontogenetischen Prozeß der Enkulturation Intimität als Grundbedürfnis des Menschen aus. Es hält sich lebenslang durch.

Die Intimität der Kindheit kennt eine Entwicklung. Sie wird bestimmt von dem zunehmenden Autonomiegewinn, der dazu führt, daß sich das Kind schließlich aus der Herkunftsfamilie herauslöst. In agrarischen Gesellschaften wird die letzte Phase häufig bereits als beginnende Arbeitsphase in einer fremden Familie verbracht. Mit der definitiven Ablösung von der Familie der Kindheit in der Adoleszenz entsteht das Verlangen, das andauernde Bedürfnis nach Intimität neu zu verorten. Es trifft sich mit der nun mächtig gewordenen und genital zentrierten Sexualität. Die *Reorganisation der Intimität* mit der Sexualität auf einem veränderten Entwicklungsniveau des Subjekts prägt die menschliche Form der Geschlechterbeziehung. Menschen entwickeln ein Bedürfnis zu lieben, weil sie immer mehr an Vertrauen brauchen, als in der Gesellschaft gefunden wird. Das Bedürfnis nach Intimität läßt jeden über das Triebpotential der Sexualität hinaus des anderen bedürftig sein. Eben deshalb gewinnt Sexualität erst im Verbund mit der Intimität ihre menschliche Bedeutsamkeit. Für das Verständnis der Integration beider ist ins Bewußtsein zu heben, daß Reorganisation gerade nicht Regressi-

on in die frühe Kindheitsphase bedeutet. Der, der in der Adoleszenz die Bedürftigkeit seines Daseins zu bewältigen sucht, ist ein anderer als der, der sie in der Kindheit durch einen anderen befriedigt gesehen hat. In die Reorganisation geht die ganze mittlerweile kulturell entwickelte Person ein. Auch Intimität, das sei nachdrücklich betont, ist ein historisches Phänomen; sie ist eine andere in den frühen Gesellschaften als bei uns. Vorhanden war das Bedürfnis nach Intimität auch in ihnen.

Die Integration von Körper und Geist

Menschen werden nicht schon mit der Geistigkeit geboren, in der sie hernach ihr Leben führen. Die Prozessualität des Körpers wird als biologisches System einzig von der Funktionalität seiner Erhaltung bestimmt. Körper kennen deshalb als Reaktion auf die Außenwelt zwar eine Expressivität des Ausdrucks, aber sie kommunizieren nicht geistig. Die dem Menschen eigene geistige Kommunikation, diese Differenz darf man gegenüber der planen Naturalisierung des Geistes und dem, was als kommunikative Natur bezeichnet wird, nicht übersehen, ist reflexive Kommunikation über etwas in der Welt, sich selbst eingeschlossen. Das menschliche Leben wird in der Integration von Körper und Geist geführt, keine Frage; allein die Integration ist erst das Resultat einer jeden ontogenetischen Entwicklung. In ihr bilden sich Gedanken dem naturalen Substrat ein, Emotionalität wird geistig durchformt. Aus der Einheit in der Differenz entsteht eine dauernde Bedürftigkeit, diese Einheit lebbar zu machen. Die Liebe zwischen den Geschlechtern ist dazu hervorragend geeignet. In der Geschlechtergemeinschaft findet der Körper den Ort, an dem die A-Kommunikativität seiner Binnenzentriertheit mit der Kommunikativität der menschlichen Lebensführung zusammengeführt wird. Die Einsamkeit menschlichen Daseins wird wahrgenommen und gewahrt, zugleich aber kommunikativ eingeschlossen.

Das Ich

Noch ein Drittes unterliegt der Bedürftigkeit des Liebens: die strukturelle Ich-Zentriertheit menschlicher Lebensführung. Sie ist nicht schon und nicht in erster Linie eine Konsequenz der selbstreferentiellen Prozessualität des Organismus, wird vielmehr entscheidend bestimmt von der Gegenlage, in die jedes Subjekt zur Welt mit der Ausbildung der Handlungskompetenz gerät. Das Subjekt steht immer im Hier als Zentrum der Welt und läßt letztere auf sich konvergieren. Das gilt selbst dann, wenn es von der Welt her auf sich hin denkt, wie es in der Neuzeit geschieht. Die strukturelle Ich-Zentriertheit läßt das Bedürfnis entstehen, das Ich auch in seiner Singularität der Welt zu verbinden. Das wurde in den Gesellschaften der Vergangenheit noch nicht zum Problem. In der Gegenwart ist die kommunikative Anbindung des Ich an die Welt im anderen die letzte Bastion, durch die sich das Ich seiner Daseinsform vergewissern kann.

Die anderen Lieben

Dem Lieben, soviel zeigt sich, wenn man auf das Bedürfnis zu lieben sieht, unterliegt die gedoppelte Verfassung menschlichen Daseins: in seiner biologischen Organisation auf eine soziokulturelle, geistige Daseinsform angewiesen zu sein. Es ist dazu bestimmt, diese Daseinsform lebbar zu machen. Eben deshalb können wir feststellen: Liebe gab es immer schon. Immer haben Menschen in der frühen Kindheit ein Bedürfnis nach Intimität entwickelt, das es im Verein mit der Sexualität in der Adoleszenz zu reorganisieren galt. Immer auch galt es, Körper und Geist zu integrieren und gerade dadurch, daß deren Einheit erst herzustellen ist, Chancen der Gestaltung menschlicher Lebensführung zu nutzen. Immer auch war jeder Mensch ein einzelnes Ich, das sich im anderen der Welt verband. Faßt man die Gründe ins Auge, die Menschen lieben lassen, zeigt sich, daß die Geschlechterliebe eine enge Affinität zu den anderen Lieben hat. Das gilt für die *Mutterliebe* ohnehin; aber auch die Liebe *zur* Mutter, zu beiden Eltern, zu den Geschwistern, schließlich auch die Freundesliebe wird bestimmt von dem Bedürfnis, einem anderen näher zu sein als anderen, in sie Vertrauen zu setzen und durch sie Vertrauen zu finden und Lebenslagen kommunikativ zu bewältigen. In den anderen Lieben kann deshalb auch die Geschlechterliebe ein gewisses funktionales Äquivalent finden. Sie ist gleichwohl anders. Keine der anderen Lieben vermag in gleicher Weise wie die Geschlechterliebe Körper und Geist zu einen; das aber ist nun einmal die Lebensform, in der Menschen ihr Leben führen.

Der eine andere

Liebe will den einen anderen, die eine andere. Das gilt auch dann, wenn es wahr ist, daß man nicht nur einen zu lieben vermag. Weshalb gerade ihn? Die Frage hatte in früheren Gesellschaften nicht die gleiche Bedeutung wie in den industriellen Gesellschaften. Die Lebenspraxen waren fixierter; die von Schicht und Milieu bestimmte *endogame Heirat* verstärkte die Gemeinsamkeit der Erwartungen und strukturierte die Lebenslage. Unter solchen Bedingungen kam es eher auf die moralische Integrität des anderen an. Die Chance des Liebens lag in der Praxis gemeinsamen Lebens. Es ist völlig verkehrt zu meinen, in agrarischen Gesellschaften habe es Liebe deshalb nicht gegeben, weil die Partner sich nicht frei wählen konnten und Besitzinteressen in den begüterten Schichten in die Wahl involviert waren. Seit der Romantik gewinnt der andere eine ganz andere Bedeutung; und das keineswegs aus Gründen ihres Codes, über Liebe zu reden. Der andere wird zum Garanten dafür, der Welt in einer Weise verbunden zu werden, von der man sagen kann, sie mache Sinn.

Bindung und familiale Organisation

Liebe will Bindung, und die läßt sich nicht terminieren. Man kann wissen, daß sie möglicherweise nicht ein Leben lang dauert und daß jede dritte Ehe geschieden wird. Gleichwohl liebte, wer sagte, ich liebe dich, aber nur heute, schon jetzt nicht. Die menschliche Geschlechtergemeinschaft hat sich deshalb von allem Anfang an in der familialen Organisation auf Dauer gestellt und keineswegs erst der Kinder

wegen. Man kann die seit dem Mittelalter diskutierte Frage, ob denn Liebe in der Ehe möglich sei, auf die Seite setzen. Der Grund für die Vorstellung, daß nur die voreheliche Phase Liebe kenne, liegt in der Ekstase der Begegnung: Jeder erfährt im anderen bis dahin nicht erfahrene Möglichkeiten seines Daseins. In der *Veralltäglichung* geht die Ekstase verloren. Das Verlangen, die eigenen Möglichkeiten auszuleben, ist auch der Grund, der Sexualität nur schwer in die Dauer der familialen Organisation einbindbar sein läßt. Es mag sein, daß, wie die Biologen versichern, Männern (!) der stammesgeschichtliche Trieb nachgeht, möglichst viele Frauen zu inseminieren. Bedeutsamer für die menschliche Lebensform ist, daß die Begegnung mit anderen immer auch andere Möglichkeiten des eigenen Daseins zu erleben verspricht. Sexualität ist Einsatz des Erlebens zum Erleben. Das Risiko ist bekannt.

Die Spur der Macht

Menschen leben in Sorge um sich. Sie müssen deshalb suchen, ihr Leben unter Einsatz verfügbarer Machtpotentiale zu gestalten. In allen sozialen Beziehungen ist Macht ein konstitutives Moment, auch in der Geschlechterbeziehung. Liebe hebt Macht nicht auf; nur gewinnt in ihr der andere eine Bedeutung, die sein Leben in das eigene integrieren läßt.

Sieht man auf die realen Geschlechterbeziehungen, bestärkt sich, mit Robert Musil zu reden, der Verdacht, daß Menschen noch nie so recht in gesegneten Verhältnissen gelebt haben. Der nachhaltigste Grund für die Beschwernisse der Geschlechterverhältnisse liegt darin, daß die Gesellschaft über Macht organisiert ist. Im Verhältnis der Geschlechter ist Männern im Vergleich zu Frauen in allen früheren Gesellschaften das größere Machtpotential schon deshalb zugefallen, weil Frauen davon abhängig waren, ihre Interessen von ihren Männern – Vätern, Brüdern, Ehemännern – notfalls durch Brachialgewalt gegenüber anderen Männern durchgesetzt zu sehen. Diese Abhängigkeit ließ sich durch keine Bedeutsamkeit der Frau für die menschliche Lebenslage ausgleichen. Macht läßt sich nur durch Macht konterkarieren.

Die Geschichte ist durch Macht bewegt worden, *Herrschaft* insbesondere war eine mächtige Triebkraft der Entwicklung. Herrschaft aber ist die Organisation und – seit der griechischen Polis – die Organisation der Organisation von Macht. Sie geht allerwärts einher mit Eroberung, Krieg und Unterdrückung. Aus dieser Geschichte sind Frauen seit den frühen Hochkulturen, spätestens aber seit der Antike ausgeschieden – *nota bene*: aus dem, was sie bewegt hat. Herrschaft war die Domäne der Männer. Mit Recht wird deshalb von Feministinnen gesagt: dies sei nicht ihre Geschichte.

In der über Macht bestimmten Prozessualität der Geschichte liegt eine eigentümliche Ambivalenz: Je mehr der Mensch es verstand, seine Organisationskompetenz über die Welt zu steigern, über die Natur wie über die Sozialwelt, desto entschiedener rückte er in eine Gegenlage zu ihr und löste die Einbindung in sie auf. Darin lag eine Chance für die Entwicklung einer selbstreflektiv eingeholten Subjektivität und deshalb auch eine Chance für die Intensität der Geschlechterbeziehung. Sie wird sichtbar in den Liebesgedichten der Hochkulturen: in denen des Neuen Reichs in Ägypten, der Tang-Zeit in China oder in den Liedern der Sappho. Aufs Ganze gesehen sind diese Chancen verschüttet worden durch die

Machtprozesse, über die sich die Gesellschaft entwickelt hat. Sie sind unmittelbar zu Lasten der Frau gegangen, schließlich und endlich aber zu Lasten beider Geschlechter.

Romantische Liebe und was danach kommt

Die romantische Liebe ist im landläufigen Verständnis mit einer ekstatischen Emotionalität und Passion verbunden. Das trifft durchaus zu, nur ist damit lediglich die Oberfläche der Ausdrucksformen genannt, nicht der Grund, der die romantische Liebe eine andere hat werden lassen, als sie zuvor war. Der Grund liegt im neuzeitlichen Subjekt, das selbst ein anderes geworden ist. Mit der industriellen Revolution beginnt die Gesellschaft total zu werden. In ihr bildet sich in der Kindheit ein Subjekt aus, das seiner naturalen Bezüge verlustig geht, ohne sich von den gesellschaftlichen Praxisformen irgendeine noch als innere Natur einzubilden. Das Subjekt verliert so seine Einbindung ebenso in die Natur wie in die Sozialwelt. Es kennt nicht länger eine Identität, die als innere Natur mit einer der möglichen gesellschaftlichen Lebensformen zur Deckung käme. Die Romantiker waren die ersten, die diese Entwicklung in sich entdeckten. Sie waren bestrebt, den Verlust einer bedeutungsvollen Welt im Alltäglichen dadurch ins Positive zu wenden, daß sie das Absolute ihrer eigenen Subjektivität in eins setzten mit dem in das Innerste des Universums eingeholten Absoluten schlechthin. Durch eine in der *Phantasie und Poesie* freigesetzte Schöpferkraft meinten sie die Welt neu zu gewinnen. Deshalb also geht in der Romantik der Weg nach innen. Dabei gewinnt die Liebe jene ekstatische Bedeutung, die sprichwörtlich für sie geworden ist: Über das Innere der Emotionalität suchte das romantische Subjekt im anderen und durch den anderen sich des Absoluten im Inneren des Universums zu vergewissern. Sie waren, heißt es in Schlegels „Lucinde", einer dem anderen das Universum.

Liebe 2000

Inzwischen ist der Versuch, eines Absoluten im Universum teilhaftig zu werden, zur Schimäre geworden. Geblieben ist die Bedürftigkeit, die geistige Lebensform des Menschen lebbar zu machen. Für ein Subjekt, das nirgends mehr verortet ist, steigert sich die Bedürftigkeit zu lieben, die dem Geschlechterverhältnis seit je unterliegt. Menschliches Leben muß sinnhaft und sinnvoll geführt werden. Nachdem keine der institutionalisierten Praxen diesen Sinn zu gewährleisten vermag, wird jeder auf die eigene Sinnbestimmung verwiesen. Die aber läßt sich nur kommunikativ sichern. Die Schwierigkeiten zu lieben wachsen deshalb mit der Bedürftigkeit. Denn: Wer verbindet sich wem, wenn das Subjekt bodenlos geworden ist? Liebe wird unter dieser Bedingung selbst zu etwas anderem: In der Bindung an den anderen sucht jeder in der Geschlechtergemeinschaft zu erreichen, was kaum noch zu erreichen ist, sich eines sinnvoll geführten Lebens zu vergewissern. Die Kommunikation liegt im Mitleben. Zerbrechlicher war Liebe nie, fast schon unmöglich.

Literatur

Beck, U./Beck-Gernsheim, E.: Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt/M. 1990. Claudel, P.: Der seidene Schuh, 7. Aufl., Salzburg 1953. Dux, G.: Liebe und Tod im Gilgamesch-Epos. Geschichte als Weg zum Selbstbewußtsein des Menschen, Wien 1992. Dux, G.: Die Spur der Macht im Verhältnis der Geschlechter. Über den Ursprung der Ungleichheit zwischen Frau und Mann, Frankfurt/M. 1992. Dux, G.: Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben, Frankfurt/M. 1994. Luhmann, N.: Liebe als Passion, 4. Aufl., Frankfurt/M. 1994. Matt, P. v.: Liebesverrat. Die Treulosen in der Literatur, München 1991. Musil, R.: Der Mann ohne Eigenschaften, Gesammelte Werke, Bd. 1- 3, Reinbek 1978.

Hans-Peter Dreitzel

Leid

Allgemeines

Daß der Mensch ein leidendes Wesen sei, ist so evident, daß es niemals infrage gestellt wurde. Die besondere Leidensmentalität des Menschen hat ihre Ursache in seiner Doppelstellung in Natur und Kultur; im Menschen nämlich wirken die apokalyptischen Reiter – Tod, Krankheit, Krieg und Hunger – so zusammen, daß die Leiden an der Natur und die Leiden an der Gesellschaft sich auf eine Weise addieren, die ihn in der Tat zu einem Wesen macht, daß in *besonderer* Weise leidet. Der Mensch weiß um seine Leiden und muß sich daher stets der Frage nach ihrem Sinn stellen, deren Unbeantwortbarkeit jene zugleich erhöht. Der Zusammenhang von Sinn und Leid birgt zugleich aber die Möglichkeit, daß sich Natur und Gesellschaft im leidenden Menschen auch wechselseitig negieren können, so daß der Märtyrer und der stoische Held noch im Tod der Natur zu trotzen vermögen, während umgekehrt beim Opfer einer Folter oder eines zur Demenz führenden Siechtums alles Gesellschaftliche ausgelöscht wird und die bloße Natur obsiegt.

Alle Leiden haben eine gemeinsame Wurzel in unserer *Individuation*, unserer Vereinzelung, Absonderung von einem Ganzen, Umfassenden durch den *doppelten Zwang zur Verkörperung*: der Inkarnation in diesen einen Körper, den ich nicht verlassen kann *und* der jeweiligen Maske, der ich mich bediene und bedienen muß, um mich jeweils als ein Individuum zu inszenieren und dadurch kennt-

lich zu sein. Ich *bin* dieser Körper, als der ich geboren bin, um dieses individuelle Leben leben zu können, und ich *habe* diesen Körper, nämlich zur Verfügung, um diese Vereinzelung zu überleben und meiner Individualität durch soziale Distinktion Bedeutung zu verleihen. So wird zum Beispiel was im *Liebeskummer* noch harmlos als Leiden an der Abwesenheit oder der Sprödigkeit des anderen erlebt wird im *Liebesschmerz* zum abgründig brennenden Leiden an der Unaufhebbarkeit, ja Unüberbrückbarkeit, der Individuation selbst.

Auch in der Etymologie der deutschen Wörter *Leid, Leiden* ist dieser Ursprung des Leidens im *Getrenntsein* aufgehoben: Das althochdeutsche *lidan* bedeutet als Substantiv *der Fremde, der Feind,* manchmal einfach *der Seeräuber* und als Verb *in die Fremde gehen, die Fremde erdulden müssen*, also Trennung und Ablösung von der eigenen Gemeinschaft, von Familie und Stamm, von Haus und Heimat.

In der Verkörperung haben unsere Leiden die gleiche Wurzel wie unsere Lebenslüste. Leben und Leiden sind untrennbar verbunden, und so ist es nicht paradox, daß alle Versuche einer Überwindung des Leidens die Tendenz zur Lebensfeindlichkeit in sich bergen.

Versuche, die Leiden unserer körperlichen Existenz von den Leiden unsrer gesellschaftlichen Existenz zu unterscheiden, führen anthropologisch in die Irre. Gewiß konnte die Soziologie auf hohem Abstraktionsniveau die zwei gesellschaftlichen Quellen herausarbeiten, denen sich die individuellen Leiden gesellschaftlich verdanken: *Entfremdung* und *Anomie* (Dreitzel 1982). *Entfremdung* wird dabei als ein Zustand verstanden, in dem die schöpferischen Selbstbestimmungsakte (*Ich-Leistungen*) des Individuums durch ein zu enges, ggf. totalitäres Netz von Normen eingeschränkt und enteignet werden. Das reicht von der Sklaverei und den vielen anderen Formen der ökonomischen Ausbeutung bis zu den erzwungenen Kriegsdiensten und umfaßt auch die alltäglichen Leiden einer Existenz unter Fremdkontrollen und anonymen Zwängen. – *Anomie* meint einen Zustand relativer Orientierungs- und Bindungslosigkeit durch einen Mangel an regulierenden Normen und orientierenden Werten. Das reicht von der Heimatlosigkeit der Flüchtlinge, Emigranten und anderer marginalisierter Gruppen über die Leiden der Ausgegrenzten jeder Art bis zu den subtilen Schädigungen durch Konsumterror, mediengeförderte Süchte und die Zerstörung der Familie und anderer Solidaritätsgruppen. Gesellschaftlich bedingtes Leiden wird hier also vorsichtig bestimmt durch eine mehr oder weniger starke Abweichung von einem mittleren Ort zwischen Autonomie und Fremdbestimmung, zwischen gesellschaftlichem Chaos und gesellschaftlicher Ordnung, der sich am subjektiven Leiden bestimmt und somit historisch und kulturell überaus variabel bleibt. Die Quelle des Leids zumal im herrschenden Industriekapitalismus ist der tendenzielle Ausschluß – der subjektiv als Leid erlebt wird – der Ausgebeuteten oder Marginalisierten von der Partizipation an der Selbstorganisation der Gesellschaft.

Jedoch manifestiert sich hier subjektives Erleben sogleich objektiv in den Körpern, was sich an den Kranken- und Sterbestatistiken leicht ablesen läßt. Der Ausschluß von der Partizipation an einer *intersubjektiven Praxis* der sinnvollen Gestaltung des Gattungslebens läßt den Aspekt der Vereinzelung im Körperlichen wirkungsmächtig in den Vordergrund treten und verstärkt damit das in der Verkörperung schon angelegte Leiden. Damit wird die mit der Verkörperung gegebene Individuation zum Klangkörper auch der gesellschaftlich induzierten Leiden. „Aller Schmerz und alle Negativität, Motor des dialektischen Gedankens,

sind die vielfach vermittelte, manchmal unkenntlich gewordene Gestalt von Physischem, so wie alles Glück auf sinnliche Erfüllung abzielt und an ihr seine Objektivität gewinnt ... Unglückliches Bewußtsein ist keine verblendete Eitelkeit des Geistes, sondern ihm inhärent, die einzig authentische Würde, die er in der Trennung vom Leib empfing. Sie erinnert ihn, negativ, an seinen leibhaften Aspekt" (Adorno 1966, S. 200). Insoweit ist auch alles gesellschaftliche Leiden Leiden, das die körperlichen Leiden zur Voraussetzung hat und auf sie zurückverweist. Nur wieder leibhaft gewordenes Leiden ist ernsthaftes Leiden in dem Sinne, daß es jenen unverrückbaren objektiven Wirklichkeitsgrad besitzt, den subjektiv nur der körperliche Schmerz besitzt, weshalb auch die seelischen Leiden sich immer ihre körperlichen Ausdrucksformen suchen. Deshalb kann der physische Schmerz als *Paradigma* aller menschlichen Leiden dienen und deshalb muß jede Anthropologie des Leidens ihren Ausgang von einer Phänomenologie der *körperlichen* Schmerzen nehmen.

Untrennbar verbunden mit dem Leiden ist die Frage nach seinem *Sinn*. Insofern Leben Leiden ist, bedeutet Leiden das Manifestwerden der Frage nach dem Sinn unseres Daseins. Ob als Theodizee oder als Algodizee gewendet, seit der Geschichte *Hiobs* ist klar, daß die Frage unbeantwortbar ist und doch immer *Frage* bleibt. Schmerz schreit von Anfang an nach Sinn, in gewisser Weise kann man sagen, daß er nur *existiert*, „wenn er sich im guten wie im bösen mit einem Sinn umgibt" (Morris 1994, S. 327). Nietzsche freilich meinte mit dem ihm eigenen emphatischen Heroismus: „Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden war der Fluch" (Nietzsche 1969, S. 210). Anders gesagt: Das sinnlose Leiden verstärkt den Schmerz, der umgekehrt bezeichnenderweise durch die Wut über das Angetane oder die Hingabe an das Erduldete gelindert werden kann. Die Frage nach dem Primat von Leid oder Sinnlosigkeit läßt sich nicht entscheiden.

Wenn Leben leiden heißt, hat das Leiden so viele Aspekte wie das Leben und wird wie dieses sich historisch auch immer wieder in anderem Gewande zeigen. „In jeder Sphäre der vitalen, ästhetischen und ethischen Werte kann man sich wohl befinden oder schmerzlich getroffen sein, leiden", sagt F. J. J. Buytendijk in der immer noch besten Studie zur Phänomenologie des Schmerzes (Buytendijk 1948, S. 143). So könnte man in einer ersten Annäherung etwa körperliche, psychische, soziale und spirituelle Leiden unterscheiden. *Körperlich* ginge es dann um den *Schmerz* im ursprünglichen Sinne, *psychisch* um *Depression* und *Angst*, sozial um *Einsamkeit* und *Sorge* und *spirituell* um das, was Kierkegaard die „Krankheit zum Tode", die Qual des Nicht-man-selbst-sein- und des Nicht-von-Gott-sein-Wollens, genannt hat (Kierkegaard 1962).

Eine solche Einteilung bietet einen ersten Überblick über die *Bereiche* des Leidens und die *Gestalt*, die es in ihnen jeweils annimmt und hat darin ihre Vorzüge. Allerdings würde ein genauerer Blick zu einem so differenzierten Tableau der menschlichen Leidensbereiche führen, wie es eben Bereiche des Lebens gibt.

Um auf den anthropologischen Kern des Leidens zu kommen, empfiehlt es sich statt dessen, von den *Handlungsmodalitäten* des Leidens, bzw. fokussierter: des Schmerzes auszugehen. Vom physischen Schmerz ist dann immer wieder Erkenntnis zu gewinnen auch für die nicht unmittelbar physischen Leiden. Zunächst *ereignen* sich Schmerzen, sie kommen über uns, stoßen uns zu, gehören von vornherein zum Prekären unserer körperlichen Existenz, drohen immer als Gefahr. Daher besteht das Leben, dem sie sich verdanken, zu einem guten Teil aus ihrer Abwehr: im körperlichen Bereich durch materielle und medizinische Vorsorge,

neuerdings auch durch die Technisierung der Körper, im psychischen Bereich durch die von der Psychoanalyse erforschten Abwehrmechanismen, im gesellschaftlichen Bereich durch die Normen des sozialen Umgangs und im spirituellen Bereich durch Opfer, Ritual und Gebet.

Sofern die Schmerzen aber nicht abgewehrt werden können, ereilen sie uns und werden *erlitten.* Hier muß die Anthropologie zunächst eine Phänomenologie der Schmerzen entwickeln. – Sodann können Schmerzen *erduldet* und *ertragen* werden, z. B. durch stoischen Gleichmut, durch religiöse Übersteigerung und Vertiefung in der Passion, und schließlich durch mystische Versenkung in Liebe. Gleichmut, Passion und Liebe sind die menschlichen Möglichkeiten einer Steigerung und Vertiefung der allem Leiden als einem Erleiden innewohnenden Passivität. – Ferner werden Schmerzen natürlich zugefügt und angedroht. Das heißt, Schmerzen haben eine politische Dimension: Durch Kriege und Kriegsandrohungen, durch Strafe und Strafandrohungen und eigens durch die Folter werden Schmerzen zu Konstitutionselementen der Macht. – Weiter können Schmerzen gelindert werden und sind darin Ausgangspunkt von moralischen und medizinischen Diskursen und Praktiken, die ihre eigene Geschichte haben. – Schließlich können Schmerzen auch kultiviert werden als Instrument einer gewollten oder gesuchten De-Individuation. Paradoxerweise kann das Leiden, das sich der Individuation verdankt, durch bewußte Kultivierung und Übersteigerung zugleich dem verzweifelten Versuch zu deren Aufhebung dienen.

Zur Phänomenologie der Schmerzen

Physiologisch entstehen Schmerzen aus der elektrischen und chemischen Stimulierung bestimmter Nervenfasern, die diese Stimuli ans Gehirn weiterleiten. Aber was ist das, was so entsteht? Schmerzen scheinen aus *Wahrnehmung* und *Affekt* zusammengesetzt zu sein; es gibt keinen *reinen* Schmerz. Er ist nicht zu vergleichen mit der Druck- oder der Temperaturempfindung, die als Körperwahrnehmungen gemessen werden können. Auch scheint ihm der propriozeptive Charakter anderer Sinneswahrnehmungen abzugehen: „Pain is given, most of our sensory experience is taken" (Wall 1977, S. 363). Wir schaffen unsere sinnliche Welt durch Wahrnehmungshandlungen. Schmerz wird erlitten, ist eine passive Erfahrung. Schmerz gehört eher zur Klasse von Durst und Hunger, denn wie diese tritt er kontextunabhängig auf, hat seine eigene Dringlichkeit und kennt keine Gewöhnung. Schmerztoleranz bezeichnet nicht den Wahrnehmungs-, sondern die Abhärtungsschwelle. Aber anders als jene ist er keine Funktion der Bedürfnisse; sein Bewegungsmodus ist nicht Attraktion, sondern Aversion. Und obwohl er keine Übersteigerung der Druckempfindung ist, ist er doch von den Sinnen dem Tastsinn am nächsten. Die Fernsinne des Gesichts und des Gehörs können Schmerzen nur in sehr ungreifbarer, immaterieller Form vermitteln. Schmerz ist ein bestimmter *Zentralzustand unserer neuronalen Organisation* (Vincent 1990, S. 253 f.). Zu diesem Zentralzustand gehören in der Regel die Wahrnehmung sowie gegenwärtige Befindlichkeiten und subjektive Erfahrungen aus der Vergangenheit. Diese Kombination ist es, die Schmerz biologisch so schwer verständlich macht. In der Formulierung des Schmerzforschers Patrick Wall: „If each stimulus changes the pattern of activity by adding memory and recall, the code is a shift code, which is uncrackable. We have a problem" (Wall 1977, S. 368). Dieses Pro-

blem wiederholt sich auf der Ebene der psychischen und sozialen Leiden: Die Erfahrung des Leidens scheint kulturell unendlich variabel zu sein.

Schmerz ist die physische Erfahrung der reinen Negation. Schmerz ist pures Dagegensein: Etwas in mir ist gegen mich, und ich bin gegen dies. Ich und dieses Etwas stehen sich unversöhnlich gegenüber, wobei jede Seite die Tendenz hat, die andere auszulöschen. Deshalb ist der chronische Schmerz ein immerwährender Krieg. Schmerz wird also niemals als solcher gesucht. Er kann in Kauf genommen werden und er kann sogar mit anderen Zielen kultiviert werden, aber er wird nie als solcher attraktiv. Das gilt auch für den Masochisten, dem es um die Befreiung seiner gefesselten (Lebens-)Lust geht und eben nicht um das Leiden per se. Das läßt sich am Beispiel von Vergewaltigungsphantasien zeigen: Die eingekerkerte Lust wird auf den Aggressor projiziert, der diesen Kerker aufbricht. In der Realität aber ist jede Vergewaltigung eine Katastrophe, weil der Aggressor nun nicht mehr das eigene Wunsch-Selbst repräsentiert, sondern als fremde Gewalt mit dem Kerker auch das Haus der Lust insgesamt zerstört.

In der Doppelkonstitution des Menschen im Körper-Sein und Körper-Haben (Plessner 1976) ist der Schmerz eine Regression auf das bloße Körper-Sein. Er bedeutet ein wehrloses Zurückgeworfensein auf eine vegetabile Existenzform. Schmerz ist tendenziell immer total. Er beginnt mit der Erfahrung, daß man nicht mehr bei der Sache bleiben kann, daß man abgelenkt wird, und endet damit, daß man nicht mehr bei *sich* bleiben kann, daß man nichts mehr ist als Schmerz. Schmerz löst jeden Bewußtseinsinhalt auf. „Schmerz ist wehrlosestes Zurückgeworfensein auf den eigenen Körper, so zwar, daß kein Verhältnis mehr zu ihm gefunden wird. Die schmerzende Region erscheint übergroß ausgebreitet zu sein und die übrigen Regionen zu überlagern und gänzlich zu verdrängen. Man besteht nur noch aus Zahn, Stirn, Magen. Brennend, bohrend, schneidend, stechend, klopfend, ziehend, wühlend, flimmernd wirkt der Schmerz als Einbruch, Zerstörung, Desorientierung, als eine in bodenlose Tiefe einstrudelnde Gewalt" (Plessner 1949, S. 152).

Buytendijk hat die wichtige Unterscheidung zwischen zwei Modalitäten des Schmerzes entwickelt: den plötzlichen, akuten Schmerz des Verletzt-*Werdens* und den andauernden Schmerz des Verletzt-*Seins*. Beim akuten Schmerz sind die Gesten und Bewegungen die der panischen Flucht, Wegziehen, Wegdrehen etc., und es gibt keine Möglichkeit, sich diesem Schmerz zu stellen, sich ihm gegenüber zu verhalten. Bei anderem Leid, das plötzlich auftritt, etwa die unerwartete Nachricht von einem Verlust oder die Erfahrung einer außerordentlich peinlichen Überschreitung der Schamgrenzen, ist es ähnlich: Man ist „fassungslos" oder möchte „in den Boden versinken". Beim Verletzt-Sein dagegen stellt sich – mit Mühe – ein Selbst-Verhältnis wieder her, und zwar eines des Kampfes, der *agonia*, mit – meist ohnmächtiger – Wut. „Den ersten Typ", schreibt Buytendijk, „demonstriert der Mensch, der ‚au' oder ‚ai' ruft, das Gesicht verzieht, die Extremitäten anzieht, oder, falls er am Kopf oder Rumpf getroffen ist, mit der Hand danach greift. Der (am Verletzt-Sein) Leidende zeigt ein ganz anderes Bild. Er seufzt, stöhnt, lamentiert jammernd und heulend. Er dreht und windet sich, bewegt den Kopf hin und her, ballt die Fäuste und klemmt die Zähne aufeinander. Die Augen sind krampfhaft geschlossen oder starren weit aufgesperrt ins Leere" (Buytendijk 1948, S. 123). Die Unterscheidung, die die Sprache zwischen Schmerz und Leid macht, hat selbst, so zeigt sich hier, ihre Wurzel in der Phänomenologie der

Körperlichkeit, in verschiedenen Typen des körperlichen Schmerzes und ihrer unterschiedlichen Ausdrucksmotorik.

Im Schmerz kommt es zu einer Auflösung der Erfahrung von innen und außen. Das Messer im Leib wird nicht als Messer, sondern als Leib erlebt. Schon das bloße Zeigen der Folterinstrumente kann nicht nur als Angst und Schrecken, sondern auch als realer physischer Schmerz erlebt werden. Umgekehrt können wir von innen verursachte Schmerzen oft nur als von außen zugefügte erleben und jedenfalls nur so beschreiben. Die schmerzhafte Widerständigkeit der Welt ist der einzig uns zur Verfügung stehende Modus auch unserer inneren Schmerzerfahrungen. So müssen wir in der Anstrengung des Beschreibens auf Erfahrungen mit der Außenwelt rekurrieren: Es brennt wie Feuer, es piekt wie Nadeln, es sticht wie ein Dolch, plötzlich wie ein Peitschenhieb und so fort. Die Verschränkung von innen und außen im Schmerz wird gefördert durch eine extreme Sensibilisierung des Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögens bei länger anhaltenden starken Schmerzen, so daß alle Sinne nun zu Einfallstoren weiterer Torturen werden: Ein leichtes Vibrieren wird wie ein Erdbeben erlebt, freundliches Licht kann schmerzhaft grell empfunden werden, harmlose Geräusche bereiten zusätzliche Qualen, die liebevolle Berührung schlägt unvermutet um in eine schwer erträgliche Last. In der alten Dorfgesellschaft Griechenlands war es Sitte, daß gleich nach der Beerdigung eines verstorbenen Ehegefährten die Verwitweten sich für vierzig Tage in ein abgedunkeltes Zimmer einschlossen und Nahrung nur durch die Tür geschoben empfingen. Die Psychologie nennt so etwas heute *sensory deprivation* – als ob es immer nur ein Zu-wenig und nicht auch ein Zu-viel an Wahrnehmungsdaten geben könnte.

Schmerz ist asozial – das ist der Ausgangspunkt jeder Soziologie der Schmerzen. Das liegt an seiner Nicht-Einfühlbarkeit. Es gibt keine emotionale Erinnerung an Schmerzen (mit der wir wahrscheinlich nicht überlebensfähig wären), die uns im Nachfühlen zu Mitleidenden machen könnte, wie das bei den reinen Emotionen der Fall ist. Anders als bei jenen Gefühlen, deren ungehemmter Ausdruck beim anderen die gleichen Gefühle weckten, bleibt der an Schmerz Leidende auch dann allein in seiner Hölle, wenn er den Ausdruckformen des Schmerzes – Wimmern, Heulen, Schreien – freien Lauf läßt. Denn selbst der miterlebte, wenn auch nicht eingefühlte, Schmerz des anderen löst sofort die Aversionsreaktion aus: Er soll weg und sei es durch Leugnung. „Starke Schmerzen zu haben, bedeutet unmittelbare Gewißheit; zu hören, daß jemand Schmerzen hat, gibt Anlaß zu Zweifel" (Scarry 1992, S. 16). Und dieser Zweifel läßt den Leidenden doppelt leiden, nun auch an seiner kommunikativen Ohnmacht.

Geteiltes Leid sei halbes Leid, heißt es. Das stimmt solange, wie die Leiden noch mitteilbar sind, und das ist dann und nur dann der Fall, wenn es um die Sinnhaftigkeit von Schmerz und Leid geht. Natürlich läßt sich viel an Erfahrung austauschen über die Prävention und die Linderung von Leid. Aber geteiltes Leid selbst ist immer gemeinsam als sinnhaft erkanntes oder befragtes Leid. Schmerz und Leid selbst lassen sich nicht teilen; erst in der gemeinsamen Konstruktion von *Sinn* können Leiden zu einer sozialen Tatsache werden.

Die Einsamkeit des Leidenden liegt auch daran, daß der Schmerz unsere *Sprachfähigkeit* unterminiert und schließlich zerstört. Zunächst, im psychischen Leid, reduziert sich die Sprache auf die Beschwerde und die Klage. Mit der Intensität zunehmend erzwingt das Leid vollständige Aufmerksamkeit, von nichts anderem mehr kann die Rede sein, und selbst das Schweigen muß dem Organismus

abgerungen werden. Der körperliche Schmerz aber entzieht sich der Objektivierbarkeit durch Versprachlichung und zerstört schließlich bei wachsender Intensität unsere Fähigkeit zur Objektivation selbst.

„Schreien ist natürlicher Ausdruck des körperlichen Schmerzes" erkannte schon Lessing (Lessing 1956, S. 144). Der Schmerzlaut aber ist vorsprachlich, mehrdeutig, ungewiß in seiner Bedeutung. „Unsere erste Antwort auf die Welt ist ein Schrei. Kaum haben wir ein wenig Luft geschöpft, stoßen wir sie wieder aus mit einem klagenden Ton, einem langen Wehlaut, der allen unvergeßlich ist, die ihn je gehört haben. Was er mitteilt ist zweideutig: ‚Ich bin da', scheint er zu besagen. ‚Ich lebe. Es gefällt mir nicht'" (Matt 1995, S. 98). Der Schmerzlaut ist eine Zumutung, die selbst Schmerz bereiten kann. Er ist unheimlich, weil mit ihm etwas Außermenschliches, Dämonisches, aus dem Körper, den es gepackt hält, hervorzubrechen scheint. So nimmt es nicht wunder, daß das Schreien zum Objekt des Zivilisationsprozesses werden konnte. Während es an den Rändern Europas noch die Erinnerung an die Klageweiber gibt, deren Aufgabe es war, aus dem Wehklagen der direkt Betroffenen den Klageschrei der Gemeinschaft zu formen, bemerkt Lessing, bereits Norbert Elias vorwegnehmend: „Ich weiß es, wir feineren Europäer einer beseren Nachwelt wissen über unseren Mund und unsere Augen besser zu herrschen (als die griechischen Götter). Höflichkeit und Anstand verbieten Geschrei und Tränen. Die tätige Tapferkeit des ersten rauhen Zeitalters hat sich bei uns in eine leidende verwandelt" (Lessing 1956, S. 144). Womit auch gesagt ist, daß, wer sich dieser einzig uns zur Verfügung stehenden Äußerungen starker Schmerzen enthält, doppelt leidet.

Von Elias (1968) her gesehen ist auch nicht so erstaunlich, daß es vor dem Verstummen der Schmerzen sogar noch zu einer Kultivierung des Schreis kommen konnte: Noch heute wird den Handbüchern der Schauspielkunst vom sogenannten *Wolter-Schrei* berichtet, jener besonderen Kunst der Charlotte Wolter, einem Burgtheater-Star der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts, die damals modische Dämonisierung der Frau auf der Bühne zu immer neuen Höhepunkten zu treiben (Matt 1995, S. 104). Nietzsche hatte am Ende seines Aufsatzes über Wahrheit und Lüge den schreienden Menschen noch als den von allen Bindungen der Vernunft Befreiten gefeiert. Aber in Wirklichkeit scheitert das Projekt des Übermenschen am *Schmerz*: Zur gleichen Zeit, als Charlotte Wolter das Schreien stilistisch kultivierte, entstand (1887) Eward Munchs berühmtes Bild „Der Schrei", dem etwas eigentümlich Stummes anhaftet. Das ist vier Jahre nach Nietzsches Zusammenbruch in Turin und zu einer Zeit, da ein Zeitgenosse vom kranken, in Regression versunkenen Nietzsche in Weimar von den „langen, rauhen, wie stöhnenden Lauten, die er mit ganzer Kraft in die Nacht hinausschrie", berichtete (Matt 1995, S. 104). Das sind Stadien in einem Prozeß, den man als das Verschwinden des Schreis bezeichnen kann. Von den Zügen nach Auschwitz ist kein Schreien mehr überliefert. Aber vielleicht gab es nur niemanden, der es zu hören vermochte.

Das Geheimnisvollste am Schmerz – und zugleich das, womit wir uns am schwersten abfinden können – ist wohl die Tatsache, daß es kein eindeutiges Verhältnis zwischen Schmerz und körperlicher Verletzung gibt. Auch Buytendijks Unterscheidung zwischen dem Schmerz des Verletzt-Werdens und dem Schmerz des Verletzt-Seins beschreibt nur eine Differenz im *Erleben* und damit im Ausdruck, die nicht unbedingt eine Entsprechung im Zustand des Körpers haben muß. Mit anderen Worten: Der Schmerz hat durchaus nicht immer eine Warnfunktion und darüber hinaus ist die Intensität des Schmerzes nicht unbedingt

Zeichen für die Gefährlichkeit einer Verletzung. Frühzeitig schon lernen wir, daß die sehr schmerzhaften Verletzungen der Fingerkuppe, verursacht durch das dort besonders dichte Netz von Nervenpunkten, nicht gar so ernsthaft sind, wie sie sich anfühlen; später erst müssen wir lernen, von uns aus auf die Gesundheit derjenigen Organe zu achten, die lebenswichtig sind und dennoch kein Schmerzsignal aussenden. Der Schmerz hat nicht von sich aus schon einen (biologischen) Sinn.

Drei Fälle illustrieren das: Erstens gibt es *Verletzungen ohne Schmerzen.* Beim Verletzt-*Sein* geht es dabei meist um innere Erkrankungen, die an den Schmerzen der betroffenen Organe nicht erkannt werden können, wie die meisten Krebsarten, Erkrankungen der Leber oder tödliche Immunschwächen. Wenn es in solchen Fällen schmerzt, sind schon andere Organe in Mitleidenschaft gezogen und oft ist es dann schon zu spät. – Beim Verletzt-*Werden* dagegen gibt es das Phänomen des Wundstupors, ohne das wir uns die Kriege (und die Medizin) der Zeiten vor der Entdeckung der Analgetika kaum vorstellen können. Wundstupor tritt in Grenzzuständen unserer Existenz auf, wenn wir die immer prekäre Balance zwischen Körper-Sein und Körper-Haben unterschreiten, wie in Zuständen des Schreckens und Entsetzens sowie der totalen Erschöpfung und tiefen Depression, oder überschreiten wie in Zuständen erhöhter geistiger Aktivität in der Ekstase völligen Hingegebenseins. „Ist der Mensch außer sich, durch welche Ursache auch, kann er keinen Schmerz haben. Dann ist ihm sein Leib fremd geworden und das Wühlen und Brennen in ihm haben nicht mehr den Charakter eines selbst irgendwo im eigenen Körper Getroffen-Werdens" (Buytendijk 1948, S. 137). Offenbar müssen wir in unserem Selbst getroffen sein, um überhaupt Schmerzen zu empfinden. Merleau-Ponty hat aus ähnlichen Überlegungen den Schluß gezogen, daß die Einheit von Leib und Seele nicht eine willkürlich angeordnete äußerliche Verbindung von Subjekt und Objekt ist. „Sie vollzieht sich vielmehr von Augenblick zu Augenblick in der Bewegung der Existenz selbst" (Merleau-Ponty 1966, S. 114). Schmerzen sind dann wie Wellen, die durch diese Bewegung im Körper ausgelöst werden.

Zweitens gibt es umgekehrt *Schmerzen ohne Verletzungen.* Zwei bekannte Fälle dafür sind die Migräne und die Phantom-Schmerzen. Die Migräne ist sogar ein besonders heftiger, in beiden Modalitäten Buytendijks auftretender physischer Schmerz, der kein organisches Korrelat hat. Und auch Phantom-Schmerzen, die an der Leerstelle amputierter Glieder auftreten und zu deren Analyse Merleau-Ponty einen wichtigen Beitrag geliefert hat, können überaus qualvoll sein (Merleau-Ponty 1966, S. 102 f.).

Und schließlich gibt es drittens den Fall der Geburtsschmerzen, deren Heftigkeit in einer merkwürdigen Spannung zur Lebensfunktion des Geburtsvorganges stehen. Buytendijk meint, daß der Sinn des Geburtsschmerzes „ausschließlich in der hierdurch gegebenen Möglichkeit einer direkten, bewußten Teilnahme der leidenden Frau an dem objektiven Werdeprozess eines neuen Lebens, das sich von dem alten löst, und der Hingabe und wirklichen Aufopferung des alten Lebens an und für das neue (liegt)" (Buytendijk 1948, S. 164). Von daher wird verständlich, daß Frauen eben nicht aus Masochismus oder einer regressiven Naturliebe, sondern um der existentiellen Teilhabe willen neuerdings gegen das Projekt einer schmerzlosen Geburt energisch Widerspruch anmelden (Bergmann 1992). Die Frage ist, ob und wie hier eine Grenze gezogen werden kann gegenüber Auffassungen, wie etwa der aus dem Katholizismus sich speisenden von Max Scheler,

die in politische Praxis übersetzt wiederum Frauen zu den Gefäßen des Leids machen würden, und sei es aus ontologischen Gründen: „Derselbe dunkle Drang des Lebendigen über sich hinauszugehen, nach immer *mehr* Leben, der sich in Verbandsbildung und Fortpflanzung gemeinsam äußert, schafft erst die ontologische Vorbedingung des Schmerzes" (Scheler 1923, S. 57).

Das führt zu der Unterscheidung zwischen Schmerz und Leid als Krankheit, die es zu heilen oder wenigstens zu lindern gilt, und Schmerz und Leid als Existenznot, auf die man als ganze Person antworten muß. Die Neuzeit hat hier spätestens seit der Aufklärung ganz auf das Krankheitsverständnis gesetzt, bis hin zu dem naiv spätaufklärerischen Projekt einer „Soziologie der Leiden" (Müller-Lühr 1914) und den gar nicht naïven Versuchen einer Technisierung des Lebendigen in der Reproduktionsmedizin und der Gen-Technologie, durch die der Schmerz schlechthin eliminiert werden soll. Dagegen hat es von Seneca bis Messner immer wieder die Erfahrung gegeben, „daß es eine persönliche Notwendigkeit des Unglücks gibt, das mir die Schrecken, Entbehrungen, Verarmungen, Mitternächte, Abenteuer, Wagnisse, Fehlgriffe so nötig sind wie ihr Gegenteil, ja, um mich mystisch auszudrücken, der Pfad zum eigenen Himmel immer durch die Wollust der eigenen Hölle geht" (Nietzsche 1959, S. 265). Da wäre denn das Leid und selbst der teuflischste Schmerz allemal eine Lernerfahrung. Dies führt dann nach dem New-Age-Grundsatz *Zufälle gibt es nicht!* zur Frage *Was lehrt mich das?*, die allemal hilfreich bei der Sinn-Konstruktion *ex post* ist, aber als Apriori des Handelns nicht taugt. Denn der Einsatz von Schmerz und Leid als pädagogische Mittel ist darin schon immer der Folter verwandt, daß sie die Individuen, die sie zu belehren vorgibt, ihrer Souveränität beraubt, mit der diese allein doch Subjekt von Einsicht und Erkenntnis sein könnten. Leid kann niemals durch anderes Leid aufgehoben werden.

Eine anthropologische Fragestellung, die die Grenzen zur Metaphysik nicht voreilig überspringt, muß sich zunächst fragen, welche Funktion es haben könnte, daß wir Schmerzen empfinden, obwohl als Warnung vor biologischen Gefahren auch starke nicht-schmerzende *Reize* ausreichen würden. Sowohl Gehlen (1958, S. 73 f.) wie auch Buytendijk (1948, S. 98 ff.) haben sich in dieser Frage auf den französischen Philosophen Pradines berufen (Pradines 1934), der von der Beobachtung ausgeht, daß erst die höheren Tierarten und insbesondere die in der Aufzucht auf Berührung angewiesenen Säugetiere ein Schmerzempfinden im eigentlichen Sinn entwickeln. Pradines hat daraus sowie aus Untersuchungen über die Schmerzempfindlichkeit von Geistesschwachen geschlossen, daß es eine positive Beziehung zwischen Intelligenzgrad und Empfindlichkeit für Schmerzen gibt. Das wird nicht erstaunen, wenn einmal klar ist, daß Schmerzen nicht einfach Reaktionen auf Reize sind, sondern jeweils eine komplexe Erlebnisgestalt bilden, die sich aus verschiedenen neuronalen, affektiven, kognitiven und sozialen Komponenten zusammensetzt. Man darf nur den Intelligenzbegriff hier nicht auf das Kognitive oder gar einen meßbaren Quotienten einschränken, sondern müßte von so etwas wie einer Helle des Bewußtseins oder einer Höhe des Gewahrseins ausgehen.

Daß Schmerz tatsächlich etwas mit höherer Intelligenz zu tun haben könnte, bezeugt auf andere Weise die Tatsache, daß uns auch eine Störung der ästhetischen Ordnung Schmerzen bereiten kann. Immer dann, wenn uns Klänge, die nicht stimmen, oder Farben, die kreischen, entgegenschlagen, ohne daß wir daran etwas ändern können, werden wir je nach Intensität ein mildes Unbehagen oder

einen regelrechten Schmerz verspüren. Jeder hat seine eigene physiologische Grenze im Hinblick auf unerträgliche Geräusche, bei deren bloßer Erinnerung man noch zusammenzuckt. Darüber hinaus aber sind wir hier natürlich ganz und gar Kinder unserer jeweiligen Zeit und Kultur. Es sind eben weder die Art noch der Umfang, weder die Dauer noch die Intensität der Reize, die die Schmerzreaktion erklären, sondern die je subjektive Empfindsamkeit gegenüber gestörten ästhetischen Ordnungen, die freilich, nach einer Beobachtung von Erwin Straus (1935, S. 143), umso stärker ist, je mehr wir vom eigenen Milieu getrennt sind, je mehr wir uns in der Fremde befinden. Ob eine subjektiv höhere Sensibilität, die nichts mit einer niedrigeren Reizschwelle für Schmerzen zu tun hat, mit höherer Intelligenz korreliert, hängt davon ab, wie man Intelligenz definiert.

Der erduldete Schmerz

Zu Beginn der „Odyssee" führt Homer eine folgenreiche Unterscheidung ein, die zwischen göttlichem Schicksal und menschlicher Verantwortung. „Nein!", läßt er Zeus sprechen, „Wie die Menschen doch die Götter beschuldigen! Von uns her, sagen sie, sei das Schlimme: Sie erschaffen doch auch selbst durch ihre eigenen Freveltaten, über ihr Teil hinaus, sich Schmerzen." Hinter diesen Stand konnte man seitdem nie mehr zurück; von da an war es unmöglich, den Göttern allein die Schuld zuzuschieben. Allerdings haben die Griechen einen besonders scharfen Sinn für die Blindheit der Menschen gegenüber den Folgen ihres Tuns entwickelt. Diese Blindheit ist der Kern der antiken Tragödie. Immer wieder können ihre Figuren die Zeichen nicht lesen, werden nicht schlau aus den Orakelsprüchen und tappen blind in ein Schicksal, dessen Grausamkeit sich in seiner außerordentlichen Schmerzhaftigkeit erweist. Mehr als in den bekannteren antiken Dramen zeigt das vielleicht bei Sophokles *Philoktet*, der ahnungslos in einen heiligen Hain gerät und für diese Grenzverletzung unverzüglich mit einem Schlangenbiß bezahlen muß. *Philoktets* Wunde schwärt und eitert und schmerzt. Als kampfunfähig von der nach Troja weiterziehenden Flotte auf Lemnos zurückgelassen hinkt er klagend, stöhnend und schreiend über die Bühne und findet keine Ruhe. Noch neun Jahre später, als *Odysseus* den Verbitterten mit einer List dazu gewinnt, nun doch noch mit ihm nach Troja zu kommen, wo man seinen *Herakles*-Bogen für den Endsieg braucht, ist die Wunde nicht verheilt.

Die Unentrinnbarkeit und die pure Negativität der Schmerzen bilden zusammengenommen den Grund, warum die Erfahrung der Schmerzen immer die Frage nach dem Sinn aufwirft. Und deshalb ist die Geschichte der Schmerzen nicht identisch mit der Geschichte ihrer Bekämpfung; vielleicht früher noch begann eine andere Geschichte, die ihrer Erduldung und ihrer Rechtfertigung, ja sogar ihrer Feier. Für die Antike gab es keine wirkliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Schmerzen; es galt sie zu ertragen und zu erdulden und zwar möglichst so, das die Würde dabei gewahrt blieb. „Glaubst Du, Du vollbringst nichts, wenn Du während der Krankheit Selbstbeherrschung zeigst?", schreibt Seneca an Lucilius. „Du erbringst den Beweis, daß man die Krankheit bezwingen, zumindest aber aushalten kann ... Glaube mir, eine gute und tapfere Seelenhaltung findet auch auf dem Krankenbett Gelegenheit zur Bestätigung ... Wenn sie Dich nicht bezwingt, Dich nicht mürbe macht, gibst Du ein leuchtendes Beispiel" (Seneca 1949, S. 123). In der stoischen Lehre vom mannhaften Ertragen der Schmerzen

kommt die trotzig-tapfere Haltung der Nomadenkulturen, wie wir sie aus der Neuzeit noch von den amerikanischen Indianern kennen, zu einer hochkulturellen Blüte. *Chiron* allerdings, der weise Kentaur aus dem Pelion-Gebirge, als er sich an einem der vergifteten Pfeile, mit denen *Herakles* die wilden Kentauren in den Bergen jagte, verletzt hatte, zog seinen Tod den nicht enden wollenden Schmerzen dieser unheilbaren Wunde vor und schenkte die ihm als Sohn eines Titanen verliehene Unsterblichkeit dem *Prometheus*: Schon immer wurde der Schmerz noch mehr gefürchtet als der Tod.

Jede Religion hat das Problem, die Güte und Gerechtigkeit Gottes angesichts von Leid, Schmerz und generell des Bösen zu rechtfertigen. Das Christentum aber hat wie keine andere Religion das Leiden schlechthin und speziell das Leiden des Körpers, den Schmerz, zum Thema gemacht. Es war zunächst die Leistung Augustins, Gott nicht nur teilweise, sondern vollständig von der Verantwortung für das Böse im Leiden zu befreien. Augustins Rezeption der Gnosis in Gestalt des Manichäismus hatte eine Ethisierung des Leidensbegriffs zur Folge: Der Mensch als entscheidungsfähiges Subjekt produziert das moralische Leiden durch sein sündhaftes Leben selbst und zieht damit zugleich das physische Leiden als eine pädagogische Strafe Gottes auf sich. Die Erbsündelehre entlastet Gott ein für allemal und stellt den Menschen permanent unter Anklage.

Sodann interpretiert das Christentum den Martertod Jesu als einen Erlöser- und Stellvertretertod. Damit sind die Menschen aber durchaus nicht selbst befreit vom Leiden. Begnadigt ist, wenn sie es denn ist, nur die Seele – der Leib aber hat noch bis zur Ankunft des Reiches sein je eigenes Kreuz zu tragen. So ist alles Leben denn Leben in einem Jammertal, das, abhängig von der Gnade Gottes, erst mit dem Tod verlassen werden kann. Die christliche Schmerzenstheologie wird von Thomas von Aquin auf die Formel gebracht: „Das in Sünde empfangene Fleisch ist kraft einer nicht nur durch die Prinzipien der Natur, sondern auch durch den Zwang der Sündenschuld auferlegten Notwendigkeit gezwungen, Schmerz zu leiden" (Buytendijk 1948, S. 171). Damit konnte die Kirche, nachdem sie einmal die Macht erobert hatte, die Festschreibung des gesellschaftlichen status quo durchsetzen, an dem sie bis heute ideologisch festhält.

Zudem verlangt das Christentum Bekenntnis und Bekenntnistreue wie sonst nur das Judentum und beansprucht ausschließliche Gültigkeit und völlige Hingabe wie sonst nur der Islam. Deshalb gibt es im Christentum eine ganz besondere Hypostasierung jenes Märtyrertums, das noch bei Tod und Folter nicht abschwor, sondern gerade im größten Schmerz auch das höchste Bekenntnis sehen konnte. Die islamischen Märtyrer sind dagegen zumeist Gefallene im *Shihad* wie die jüdischen Opfer von Progromen und Christianisierungskampagnen. Schon Augustin hatte postuliert, daß es nicht darauf ankäme, *was* jemand erleide, sondern w*ie* er es erleide. So konnte, über Thomas hinausgehend, das Leiden selbst zu einem Weg der Erlösung werden. „Wer sein Leiden mit Geduld erträgt, besitzt das Paradies, wer nicht, die Hölle", heißt es bei Philipp von Neri (Huxley 1987, S. 292). Mit dieser Philosophie konnte die Kirche schließlich eine Politik der Schmerzen entwickeln, in der die leidenden Körper auch zu Instrumenten einer Feier der kirchlichen Macht mißbraucht wurden. Die Bekenntnisbesessenheit eröffnete andererseits die Möglichkeit, mit den Schmerzen des eigenen Körpers auch gegen die Macht der Kirche für den eigenen wahren Glauben zu zeugen, wovon nicht nur die endlose Geschichte der christlichen Ketzerverfolgungen, sondern auf andere Weise auch das Flagellantentum Zeugnis ablegt, das zu verbieten sich Cle-

mens IV im Pestjahr von 1349 genötigt sah – wobei er bezeichnenderweise gleichzeitig die Rechte der Inquisition erweiterte.

Die größten Schwierigkeiten hatte die Kirche, und nicht nur die christliche, von jeher mit den mystischen Traditionen. Die Feier der Schmerzen als ein Vehikel des Bekenntnisses konnte leicht das Tor öffnen für eine Selbsterfahrung, deren Ziel die Transzendierung eben dieses erfahrenden Selbst ist. Christliche Mystiker haben im Leiden selbst die Erfahrung der Liebe gesucht: „Wer aber aus Liebe leidet, der leidet nicht und sein Leiden ist fruchtbar vor Gott", heißt es bei Meister Eckart (Huxley 1987, S. 292). Diese Erfahrungsmöglichkeit scheint am Ausgang der Neuzeit, der sie fremd war, erneut aufzutauchen und kann sogar noch gesteigert werden zu einer Metaphysik der Schmerzen, wie sie Thomas Macho am Beispiel von Simone Weil vorgeführt hat (Macho 1993, S. 502): „Das Übel", sagt Simone Weil, „ist die Gestalt, die das Erbarmen Gottes in dieser Welt annimmt." Das steht weit über allem Schmerzenskitsch, der sich reichlich in der katholischen Trivialliteratur der Gegenwart findet. Aber Simone Weil ist damit auch nicht allein: Auch Buytendijk z. B. schließt seine scharfsinnige Untersuchung überraschend mit einer christlichen Positivierung der Schmerzen ab: „Alle natürlichen Haltungen und verstandesgemäßen Erwägungen können höchstens den Weg bereiten, den schließlich die Person selbst gehen muß, um den Sinn des Schmerzes als seines eigenen und damit als seiner eigenen Existenz zu erfüllen. Diesen Weg, nicht zu bedenken, sondern zu betreten, der nicht abgekürzt oder umgangen werden kann, auch nicht durch Seelentechniken, die nur die Schärfe und Bitterkeit des Schmerzes lindern können, ist der des seligen Leidens und der sich im Leiden selbst vollziehenden Erlösung vom Leiden durch Gottes barmherzige Liebe, der ‚Königsweg des Kreuzes'" (Buytendijk 1948, S. 171 f.).

Aber es gibt auch eine „Theologie der Befreiung", die Erlösung als eine sehr diesseitige Aufgabe der Kirche begreift, nämlich als die Befreiung der Armen aus ihrem kollektiven Schmerz-Schicksal. Die Theologie der Befreiung ist der Versuch, das menschliche Leiden angesichts der Tatsache zu begreifen, daß die Überzahl der Leidenden Opfer organisierter Ausbeutung und Unterdrückung sind. Gustavo Gutierez, der peruanische Theologe, auf den die „Theologie der Befreiung" zurückgeht, hat sich in einem eigenen Werk mit der Geschichte *Hiobs* auseinandergesetzt (Gutierez 1987). Nach Gutierez erkennt *Hiob* am Ende, daß die Ungerechtigkeit seiner Leiden verwandt ist mit der Ungerechtigkeit der Leiden jener, für die er sich eingesetzt hat: „Ich war den Blinden Auge und den Lahmen Fuß / Ich war der Vater derArmen" (29, 16-17). Die Frage, warum Gott die neuen Leiden des *Hiob* wie die alten der Armen überhaupt zuläßt, bleibt für Gutierez so dunkel wie für *Hiob*. Aber er zieht aus der Begegnung *Hiobs* mit *Jahwe* nicht den quietistischen, sondern den revoltierenden Schluß: den der tätigen Liebe. Anthropologisch wäre mit Adorno dazu zu sagen: „Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle. Weh spricht: Vergeh!" (Adorno 1966, S. 201). Nietzsche aber, dessen „Zarathustra" hier zitiert wird, glaubte, die Lehre von der ewigen Wiederkunft sei die am schwersten zu schluckende Provokation seiner Philosophie. „Die Welt ist tief / und tiefer als der Tag gedacht. / Tief ist ihr Weh –, / Lust – tiefer noch als Herzeleid: / Weh spricht: vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit –, / – will tiefe, tiefe Ewigkeit!" heißt es in Nietzsches „Zarathustra". Das Leid *bewegt* die Welt, indem es verschwinden will, und deshalb wird es Geschichte geben, solange es Leid gibt. Das Schreckgespenst des post-histoire, einer womöglich allzu flachen Lust, ist

nicht eine einzige Lobpreisung des Leidens wert, denn es schreit von sich aus schon wieder das *Vergeh!* „Die Abschaffung des Leidens oder dessen Milderung hin bis zu einem Grad, der theoretisch nicht vorwegzunehmen, dem keine Grenze anzubefehlen ist, steht nicht bei dem einzelnen, der das Leid empfindet, sondern allein bei der Gattung, der es dort noch zugehört, wo er subjektiv von ihr sich lossagt und objektiv in die absolute Einsamkeit des hilflosen Objekts gedrängt wird" (Adorno 1966, S. 201).

Was die Gattung heute in der Epoche der Umweltzerstörung, die sich rasch zur Weltzerstörung entwickelt, an Milderung des Leidens leisten müßte, ist uralt vorgezeichnet in der buddhistischen Erfahrung. Ist nämlich inzwischen überdeutlich, wie sehr die durch den ökonomischen Produktionsmechanismus angeheizte Konsumgier Hauptursache der katastrophalen Entwicklungsprozesse im mondialen Maßstab ist, so hat der Buddhismus von jeher darauf insistiert, daß die eigentliche Quelle menschlicher Leiden in den Wünschen zu suchen sei. Demnach gehört zwar das Leid sowenig ausrottbar zum Menschen wie seine Bedürftigkeit, ist aber allemal zu lindern nach Maßgabe der Beschränkung seiner Wünsche auf elementare Bedürfnisse.

Die buddhistische Erfahrung setzt auf eine erhöhte Achtsamkeit sowohl gegenüber den Bedürfnissen als auch gegenüber den Schmerzen. Daraus entsteht eine innere Distanz, die nicht zu verwechseln ist mit dem, was man psychologisch als Dissoziation bezeichnet, einer Abspaltung, in der das Schmerzempfinden, mit unguten Folgen, nur aus dem Bewußtsein gelöscht würde. In seinen Untersuchungen über die Opfer von Holocaust und Kriegsverbrechen hat Robert Jay Lifton beobachtet, daß „im Kern der menschlichen Auseinandersetzung mit dem Schmerz ... die verminderte Fähigkeit zu fühlen (ist), bzw. eine psychische Betäubung" (Lifton 1979, S. 173). Hier geht es umgekehrt um erhöhtes Gewahrsein, in welchem der affektive Anteil am Schmerz durch eine objektivierende Einstellung ersetzt wird. „So verstehen wir aus dem Wesen des Schmerzes als einer Trennung zwischen Subjekt und Körper, dem es gleichwohl ohnmächtig verhaftet bleibt, die Möglichkeit seiner ‚gnostischen' Aufhebung, das heißt der Leidensnot, die er hervorruft" (Buydentijk 1948, S. 185).

Der zugefügte Schmerz

Was einen Märtyrer zu einer so starken Identifikationsfigur macht, ist, daß er der Macht eine Grenze setzt. Aber selbst mit dem Tod läßt sich leichter etwas bezeugen als mit dem Schmerz. Der Tod bietet eine letzte und radikalste Art der Identitätsbehauptung, wodurch er als selbst herbeigeführter erst zu einer *sozialen* Tatsache wird. Im Schmerz dagegen ist der Mensch auf das bloße Körper-Sein reduziert. Der Weg des Schmerzes führt vom Verlust der Sprachfähigkeit über den Verlust der Wahrnehmungsfähigkeit zum Verlust des Bewußtseins. Auch darin ist der Schmerz bloße Negation, daß man wohl seinen Ausdruck unterdrücken, nicht aber eine Identität in ihm finden kann. Das erklärt übrigens auch, wonach oft gefragt wurde, warum die am schlimmsten Unterdrückten, die Sklaven, die Söldner, die Tagelöhner und Fabrikproletarier, relativ selten revoltieren und fast nie von sich aus zu einer erfolgreichen Revolution gelangen. In ihrer Fron sind sie an den alltäglichen Schmerz gekettet, der sie zu Sprachlosigkeit und kurzatmigen Vermeidungsreaktionen verdammt.

Auch hier ist die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, den Schmerz mit Sinn zu versehen, von vornherein mit im Spiel. Wenn der Schmerz im Kampf zugefügt wird, geht es um eine Sache, und sei sie nur die Rettung des eigenen Lebens, es gibt Siege und Niederlagen und natürlich auch das Elend der Verwundeten. Doch ist dieses Elend nie so tiefgehend wie das der Gefolterten und Geknechteten, deren Schmerz entweder überhaupt keinen Sinn erkennen läßt oder die sich nicht *aktiv* für einen solchen einsetzen können. Selbst in der Not und Demütigung der Niederlage dagegen kann noch ein Bewußtsein davon bleiben, „sein Bestes" gegeben zu haben. Es ist deshalb kein Zufall, daß auch etymologisch der Schmerz eher mit Strafe als mit Kampf verbunden worden ist: Aus dem lateinischen *poena* wird französisch *la peine* und englisch *pain* und *punishment* und deutsch *peinsam, peinlich,* wie früher in dem Ausdruck *peinliche Befragung*, sprich: Folter.

Die Tatsache, daß der Schmerz so leicht zugefügt, aber so schwer nachgefühlt werden kann, macht den Schmerz in der Tortur zu einem Machtinstrument, das allgegenwärtig zur Verfügung steht. Michel Foucault und andere haben gezeigt (Foucault 1977), daß die grausamen Feste der Schmerzzufügung, die im Absolutismus erst der Kirche, dann der weltlichen Herrscher, ihren Höhepunkt fanden, Ausdruck einer Ökonomie der Macht waren, in der es um mehr ging als Abschreckung: Die öffentlichen Marter, die „peinlichen Strafen", das Blenden und Strecken, Zerbrechen und Zerreissen, das Zergliedern und Zerstückeln, das Ausbrennen und Einbrennen, hatte die Funktion eines Machtrituals, in dem die Entkörperung dessen, der die Macht zu leugnen wagte, durch zeitliche Streckung sichtbar und sinnfällig zelebriert wurde. Wie Norbert Elias bemerkt hat, wirkt eine Religion, die die Angst vor der Allmacht Gottes zu ihrem Fundament macht, eben nicht zivilisierend. Erst mit dem von ihm beschriebenen Prozeß des Ansteigens der Scham- und Peinlichkeitsschwellen (Elias 1968) verliert die Marter an Interesse: Die körperliche Strafe wird aus der Öffentlichkeit verbannt und später tendenziell ganz abgeschafft. Noch um die Mitte des 19. Jahrunderts konnte der Lord Mayor von London zum Frühstück beim öffentlichen Henken einladen; späteren Generationen wäre dabei schlecht geworden.

Wie sehr aber der Zivilisationsbegriff von Elias um die Problematik der Legitimation von Herrschaft ergänzungsbedürftig ist, hat der Faschismus gezeigt, dessen horrende Folterpraxis sich erst durch die Totalisierung des Krieges allmählich ans Licht der Öffentlichkeit wagte. Seit die Folter jeden Hauch des Legitimen verloren hat, lebt sie nichtsdestoweniger im Verborgenen weiter, ja ist geheimer und dennoch wohlbekannter Bestandteil aller derjenigen Herrschaftsapparate, deren demokratisch-rechtsstaatliche Legitimation auf tönernen Füßen steht oder gar nicht erst behauptet wird. Einstmals bezeugte die Folter die Legitimität des Herrschaftsanspruchs, heute beweist schon ihre Existenz dessen Illegitimität. Das Fortleben der Folter belegt die Seltenheit legitimer Herrschaft in der gegenwärtigen Welt. „Das entscheidende Merkmal des Schmerzes ist *seine Gegenwärtigkeit*, und das entscheidende Merkmal der Folter ist, *daß es sie gibt*" (Scarry 1992, S. 19).

Die Wirkung der Folter beruht nicht allein auf dem Schmerz als solchem, sondern vielmehr auf der Erfahrung absoluter Ohnmacht, die zwar der Inbegriff der Schmerzerfahrung ist, aber erst im Verlust der Bewegungsfähigkeit durch Fessel und Gefängnis vollständig wird. Eine genaue Analyse der Folter, deren Szenarien trotz wechselnder Instrumente erstaunlich gleichförmig sind, zeigt, daß ihre Wir-

kung auf einer Kombination von Faktoren beruht, die alle auf die restlose Zerstörung der Identität des Opfers abzielen:

- Die totale Gegenwärtigkeit des Schmerzes erlaubt kein Ausweichen.
- Behausung, Kleidung, menschliche Nähe werden selbst in Instrumente der Tortur verwandelt, wodurch jede Rückzugsmöglichkeit zerstört wird.
- Der ritualisierte Selbstverrat durch das Geständnis dessen, was die Folterknechte oft genug längst wissen, dient ebenso wie die Praxis, die Opfer durch ihre eigenen Körperbewegungen und Körperhaltungen sich selbst Schmerzen zufügen zu lassen, der Vernichtung der psychischen und der körperlichen Identität.
- Der Entzug des Privatraums für die intimsten Bedürftigkeiten und Regungen des Körpers – Schmerz, Hunger, Übelkeit, sexuelle Erregung, Ausscheidung – führt zum Zusammenbruch jeder inneren Distanz.
- Die Objektivierung des zur Totalität drängenden Schmerzes ist schließlich allein noch im Instrumentarium der Folter möglich, wodurch dieses schließlich zum Inbegriff der eigenen Ohnmacht und der fremden Macht wird, so daß das bloße Zeigen der Instrumente schon die Identitätszerstörung einleitet oder weitertreibt.

Die Verbreitung der Folter in der Gegenwart beruht darauf, daß sie zugleich vormodern und postmodern ist, darin nämlich, daß sie den Privatraum selbst bis in die intimsten Ecken hinein mit staatlicher Macht besetzt. So belegt sie die schleichende Zerstörung der Differenz von privat und öffentlich, auf der die bürgerliche Welt beruhte. Nur so erklärt sich, weshalb keinesfalls nur in Staaten an der Schwelle zur Moderne gefoltert wird. In einem freilich bleibt sie stets so primitiv und so modern wie der Faschismus, in dessen Winkeln sie immer wieder am besten gedeiht: nämlich in ihrer Gegnerschaft zu jeder Art von Schwäche (Heinsohn 1995): „Zur Unmenschlichkeit bedarf es einer überdurchschnittlichen Kälte, die selten auf angeborener oder milieubedingter Verkümmerung des Gefühlslebens beruht, ... sondern auf dem Willen zur Zerstörung jeder Art von Schwäche. Und der Teufel hätte seine Hand nicht im Spiel, wenn die Zerstörung nicht auch im Namen des Höchsten gefordert werden könnte“ (Plessner 1966, S. 228 f.).

Der gelinderte Schmerz

Parallel zu den Feiern des Schmerzes gab es natürlich immer auch den Kampf gegen den Schmerz. Denn der Schmerz ist auf sein eigenes Verschwinden aus, er will die Negation seiner selbst. Aber erstaunlicherweise war dieser Kampf im Abendland lange Zeit ein heimlicher, manchmal sogar verfolgter. Schwer genug mag es gewesen sein, schmerzlindernde Stoffe in der Natur zu finden, die besser zu wirken vermochten als das seit Urzeiten verbreitete Beißhölzchen; selbst der Branntwein wurde erst spät (um 1100) erfunden. Aber die christliche Schmerz-Apologie mit ihrer Idee, daß Schmerzen gottgewollt seien, hat die Suche nach neuen Mitteln und vor allem das Experimentieren mit ihnen auf eine wohl nie mehr zu erhellende Weise behindert. Das ist umso erstaunlicher, als es ein Schmerzelend gegeben haben muß, von dem wir uns heute nur eine undeutliche Vorstellung noch machen können. Es gab ja nicht nur die Exzesse der Marter,

sondern Kriege und Überfälle, Krankheiten und Seuchen. Und es gab eine Chirurgie ohne Anästhesie.

Verbreitet waren neben Beißholz und Alkohol auch Flammen zur lokalen Betäubung und der Knock-out in die Ohnmacht als einzig verfügbare Vollnarkose. Dabei waren Stechapfel und Opium von alters her bekannt, wurden aber nur selten, weil stets unter dem Verdacht der Ausübung von Hexerei, in sogenannten Schlafschwämmen verabreicht. Auch der Äther wurde bereits um 1200 entdeckt und 1546 synthetisiert; Paracelsus hat ihn sofort empfohlen. Danach aber dauerte es weitere 300 Jahre, bis er zum ersten Mal medizinisch angewandt wurde. Selbst beim Lachgas, 1774 entdeckt, dauerte es noch 68 Jahre bis zu seiner ersten Anwendung, wobei den Ärzten, die sonst allerhand verpfuschen durften, bei Narkoseunfällen oft schwere Strafen drohten. Hinzu kommt, daß seit der Aufklärung Selbstbeherrschung zunehmend zu einer bürgerlichen Tugend, insbesondere der Männer, wurde. Der neue Disziplinierungsschub im Zivilisationsprozeß, durchgesetzt im Militär, in den Schulen, im Sport, aber auch in den Hospitälern und den Fabrikhallen, verlangte auch Disziplinierung der Körper im Hinblick auf Schmerzen.

Dieser *Disziplinierungsschub* war zudem eine Stufe auf dem unvollendeten Weg zur Alleinherrschaft des Mannes, indem das Klagen und Schreien als weibisch diffamiert wurde und dies mit umso mehr bösartigem Recht, als der Geburtsschmerz ganz besonders als gottgewollt betrachtet wurde. Der *Faschismus*, der in dieser Form noch in so manchem Winkel des deutschen Gesundheitssystems weiterlebt, hat diese Entwicklung zur Vollendung gebracht, indem er das Opfer selbst, die Frau in Gestalt von Müttern und Krankenschwestern, zur wichtigsten Vermittlungsagentur dieses verkniffenen Heldentums erhob.

Dennoch hat es inzwischen eine Revolution im Kampf gegen den Schmerz gegeben: das 19. Jahrhundert brachte die Anwendung der Inhalationsanästhetika Äther und Lachgas, sowie die freie Verwendung von Opium und Haschisch; das 20. Jahrhundert dagegen entwickelte eine große Gruppe von neuen Analgetika, die teils peripher, teils zentral wirken, und die nebenbei den wahnhaften Kampf der letzten Dekaden gegen Opium und Haschisch als Rauschmittel erst möglich gemacht haben. Damit war die Voraussetzung für eine umfangreiche chirurgische Praxis gelegt und gleichzeitig die Bekämpfung der Schmerzen demokratisiert. Dennoch sind wir von einem schmerzfreien Leben, das immer Utopie bleibt, weit entfernt. Denn mit den Möglichkeiten der Schmerzbekämpfung sinkt auch die Schmerztoleranz. Zur Zeit nehmen etwa 15 bis 20 % der Bevölkerung *regelmäßig* Schmerzmittel ein. Eine unbekannte, aber in die Millionen gehende Zahl von Menschen leidet unter *chronisch* auftretenden Schmerzen, wobei es insbesondere um Muskel- und Gelenkschmerzen, Kopfschmerzen, tumorbedingte Schmerzen und gynäkologische Schmerzen geht. Der Dauergebrauch von Analgetika aber führt entweder zur Schmerzmittelsucht oder zu noch schlimmeren Schädigungen; immer neu stellt sich die Frage, warum die sogenannten „Nebenwirkungen" die beabsichtigte Wirkung so oft in den Schatten stellen. Darüber hinaus gibt es in Deutschland allein an die vier Millionen Schmerzkranke, das heißt Menschen, bei denen die Schmerzen auch nach vielen Jahren der Behandlung durch kein Therapeutikum zum Verschwinden gebracht werden können, wobei tragischerweise der Mißbrauch von Analgetika selbst eine der Hauptursachen für die Schmerzkrankheiten ist. In jedem chronischen Schmerz aber kommt eine je ganz persönliche Lebensgeschichte zum Ausdruck, in der physische, psychische, soziale und kultu-

relle Umstände zu einer biographischen Gestalt verschmolzen sind (DelVecchio Good u. a. 1992).

Ähnlich wie bei anderen Großversuchen zur Linderung der Leiden – bei der Entwicklungshilfe etwa oder bei der Ersetzung von Muskelkraft durch Maschinen – scheint hier eine Dialektik am Werk, die dafür Sorge trägt, daß die Mittel der Leidenslinderung am Ende einer Vermehrung oder einer Verschiebung der Leiden Vorschub leisten. Im Phänomen der unerwarteten und meist unerwünschten Folgen planvoller sozialer Handlungen erweist sich die Koppelung des Lebens an das Leiden immer wieder als unauflöslich. Es ist daher konsequent, daß das Projekt eines schmerzfreien Lebens heute schon einen viel radikaleren Weg eingeschlagen hat, um zum Erfolg zu kommen, nämlich die allmähliche Abschaffung des Körpers durch Organsubstitution und neuronale Vernetzung. „Die akute Frage nach dem Sinn der Schmerzen rührt an die gnostische Erfahrung der Einheit von Leben und Leiden, an die existentiale Harmonie zwischen Weltschmerzen und Erlösungsjubilatorik" (Macho 1993, S. 500). Aber das ist unsere bisherige, vornehmlich abendländisch-christliche Erfahrung; östliche Kulturen haben seit je mit einem viel undramatischeren Verständnis von existentialer Harmonie gelebt. Und wenn es nun stimmen würde, daß die Entwicklung der Schmerzempfindlichkeit in einer funktionalen Beziehung zur Entwicklung der Intelligenz steht? Könnten wir dann die sinkende Schmerztoleranz als ein Zeichen wachsender Intelligenz interpretieren? Auf jeden Fall fordert diese umgekehrt jene heraus, indem sie den Bedarf an immer neuen und differenzierteren Schmerzmitteln, die entdeckt und erfunden werden müssen, langsam aber stetig steigert.

Der kultivierte Schmerz

Schmerz wird nie als s*olcher* gesucht – aber er kann als Mittel zu anderen Zwekken kultiviert werden. Historisch fällt hier zunächst die Verbindung von Schmerz und Erotik ins Auge, für die uneinholbar der Name de Sade steht. Daß das 18. Jahrhundert von de Sades Werken dermaßen fasziniert war, läßt sich im Zeitalter der Massenproduktion von Gewaltpornographie und Horrorvideos nur schwer noch verstehen. Es muß ein Zusammentreffen zweier zivilisatorischer Strömungen gewesen sein, die ein entsprechend aufnahmefreudiges Klima hervorgebracht haben: die Enttabuisierung der Sexualität durch das, was Foucault ihre *Diskursivierung* genannt hat (Foucault 1977, 1986), und die Tendenz zur Mechanisierung und Disziplinierung aller Lebensvollzüge. Physiologisch bekannt ist heute die Nähe von Schmerz- und Lustempfindung, die leicht ineinander umkippen können, je nach individueller Sensibilität und Toleranz. Psychologisch bekannt ist andererseits durch die Arbeit der Psychoanalyse inzwischen einiges zur Frage, welche Rolle masochistische und sadistische Impulse historisch im komplexen Triebhaushalt des Menschen spielen, und durch ethnologische Befunde, wie stark Macht und Unterwerfung als archaische Dimensionen in der menschlichen Sexualität fortwirken.

Neuerdings beginnt ein besonders schwer verständliches, aber offenbar im Zunehmen begriffenes Verhalten die Aufmerksamkeit einiger Psychotherapeuten zu beschäftigen (Sachsse 1994), nämlich die absichtsvollen Selbstverletzungen, die vom sogenannten, „Schnippeln", dem Zerschneiden von Armen und Beinen, bis zum Verbrühen und Verbrennen von Brust- und Bauchpartien und zu systemati-

schen Vergiftungen gehen können. Es handelt sich dabei um Menschen, die ihre Autoaggressivität bis zu einem suchtartig betriebenen Krieg gegen den eigenen Körper steigern, dessen paradoxes Ziel der Ausbruch aus einem Gefängnis der Taubheit gegenüber den als unerträglich erlebten Leiden der eigenen Biographie ist. Dieser wahnsinnige Versuch, das Leid mit dem Schmerz auszutreiben, ist natürlich unbewußt gesteuert und wird in aller Regel heimlich verfolgt. Auch insofern geht es hier nur um den pathologischen Grenzfall einer *Kultivierung* der Schmerzen, der aber für unsere Kultur durchaus symptomatisch ist.

Was heute dagegen kulturell herausragt, vor allem im Verhältnis von Schmerz und Erotik, von Gewalt und Sexualität, ist die *Prädominanz des Voyeuristischen*: Kinderpornos, weltweit vertrieben, sind ein historisches Novum und zugleich Symptom nur der allgemein verbreiteten, allemal morbid-erotisch gefärbten Faszination an der Imagination von Gewalt. Eine Flut von Bildern kreist um die Grenzwerte des Lebens: Tod und Sexualität. Es scheint, als müsse unsere Kulur sich auf eben diese drastische Weise an das erinnern, was unter der Hand an Wert zu verlieren scheint: die Gewißheit des leidensfähigen Körpers als Urgrund und Zentrum unserer Welterfahrung.

Nur eben reichen auch die extremsten Bilder inmitten einer sich virtualisierenden Welt nicht mehr aus, um sich des Körpers zu vergewissern. Deshalb gehört zu dieser Kultur neben den Bildern auch die Suche nach immer neuen extremen Körpererfahrungen, bei der die Überschreitung der Schmerzgrenze bewußt in Kauf genommen, zuweilen sogar intendiert wird. Im Hinblick auf die Dialektik von Körper-Haben und Körper-Sein wird hier gegen die herrschende Tendenz zur Steigerung einer fremdbestimmten Verfügbarkeit des Körpers ein Zustand gesucht, in dem wir ganz *sind,* ohne uns doch in Siechtum und Bewußtlosigkeit zu verlieren. Paradoxerweise wird eben deshalb ein freilich individuell selbstbestimmtes Körper-Haben auf die Spitze getrieben. In der äußersten Körperkontrolle, in der kontrollierten Spitzenleistung, wird ein Zustand gesucht, in welchem die Kontrolle umschlägt in pures Körper-Sein. Am Rande des Todes und im Schmerz entzieht sich das Leben eindeutig der Tendenz zur Virtualisierung und gewinnt seine alte Gewißheit zurück. Die Kontrolle scheint sich vom Willen zu emanzipieren und sich zu verselbständigen, die Identität verschwindet, die Grenze zwischen Subjekt und Objekt löst sich tendenziell auf. Dies ist die von manchen als Öffnung zur Welt, von anderen als Entlastung vom Zwang zur Identifikation gesuchte *peak experience.* Das Grenzland, der Erlebnisraum zwischen diesem und dem Normalzustand, ist physisch bestimmt von Schmerz und psychisch von Angst, die dann zunehmend als Schmerzseligkeit und Angstlust erlebt werden – wozu, wie wir heute wissen, die Ausschüttung körpereigener, den Opiaten verwandter Stoffe das ihre beiträgt.

Der Hochleistungssportler, der Freihandkletterer, der Bungee-Springer, der Einhand-Segler, die vielen Drachenflieger, Tieftaucher, Weitstreckenschwimmer, Wüstenwanderer, Wasserfallspringer und Höhlenforschungsamateure – sowie auch ihre Zuschauer, von denen sie in ihren Unternehmungen ökonomisch oft abhängen – suchen nicht in erster Linie Macht und öffentlichen Erfolg, sondern Steigerung des Lebensgefühls mit Hilfe einer ebenso zäh wie einsam durchgehaltenen Selbstdisziplinierung gegenüber dem Schmerz. Sie suchen nicht eine Grenze des Sozialen auszuloten, sondern eine Grenze des Individuellen. Die extremen Körpererfahrungen sind eine Apotheose des Individualismus. Auch wenn Milieuunterschiede zwischen den feinen Seglern und Extremkletterern und jenen un-

übersehbar sind, die sich den seltsamen Strapazen der im „Guinnessbuch" regelmäßig verzeichneten Rekorde des quantitativen Körpervermögens unterziehen: Es geht zunächst um Steigerung der Individualität.

Nicht zu trennen vom Gefühl einer sicheren Individualität ist aber ein sicheres Gefühl von Realität. Ontogenetisch entwickelt sich das Ich mit und durch die Entdeckung der äußeren Realität als physisches und soziales Nicht-Ich. Identitätsgewißheit und Realitätssicherheit bleiben lebenslänglich miteinander verbunden. Und eben diese Verbindung droht im Strom der Bilder zu zerreißen, ist durch die Virtualisierung unserer Welt permanent gefährdet. Hier scheint ein Grund zu liegen für die offensichtliche *Suche* nach physischer Gewalt: Im angetanen wie im selbst erlittenen Schmerz, der weder wirklich verbalisiert noch wirklich imaginiert werden kann, rekonstituiert sich der Körper als erste und letzte Evidenzbasis aller Erfahrung. Ob man sich die Gewalt selbst antut und so allein wie gerade noch möglich, wie in den feineren Milieus üblich, oder ob man sie in der Rotte sucht, die nur aus der Konfrontation mit dem Gegner lebt, den man sich für diesen Zweck schafft, wie in den jugendlichen Gewaltmilieus, das sind Fragen von Distinktion und Lebensphilosophie, die das zentrale Thema nur verdecken. Kamper hat darauf aufmerksam gemacht, daß unsere Kultur dazu neigt, unsere Körper durch Abbildung zu enteignen: „ Das Zum-Bild-Werden des Körpers wird in einer Entkörperlichung der Bilder fortgesetzt. Der Prozeß beschleunigt sich derart, daß Bilder in den neuen Medien bereits im Erscheinen erlöschen ... Es könnte sein, daß der Mensch an dieser Richtung der Zivilisation, an dieser Exkarnation, der Wort- und Bildwerdung allen Fleisches, demnächst die Lust verliert" (Kamper 1989, S. 302). Die Suche nach extremen Körpererfahrungen ist bereits eine Gegensteuerung, ein Versuch zur Wiedereinsetzung des Fleisches in seine angestammte Rolle, und die Re-Inkarnation führt in und durch den Schmerz.

Das zeigen die Bildinhalte selbst schon an: Sie haben zu tun mit drastischer Fleischlichkeit, mit Szenen der Gewalt, mit schmerzverzerrten Gesichtern und zerschmetterten Leibern, dazu zeigen sie Sexualität in jeder Form, und zunehmend als Reality-TV. Geburt und Tod sowie Gefühle aller Art – alles Extremsituationen unserer Körperlichkeit. Aber auch die Bilder von eher sportlichen Extremerfahrungen nehmen zu und sind längst schon Bestandteil der Werbung geworden, Bilder vom zähen Kampf gegen den Berg, das Meer, das Eis, dem je selbstgewählten Gegner, dem die Akteure mit einer Art Haßliebe verfallen sind. Das Imaginäre *dieser* Bilder ist der Traum der Befreiung *von* den Bildern, den der Normalverbraucher sich beim Fußball, im Fitness-Studio oder beim Jogging erfüllen möchte und dem eine Minderheit in der Sahara oder im Himalaya nachgeht und einige wenige bis in die Antarktis folgen. Zugleich aber ist der Wunsch nach Re-Inkarnation heimlich gespeist von einer spirituellen Sehnsucht nach Überwindung der Individualität, nach Aufhebung der existentiellen Trennung, dem Ursprung aller Leiden. In der Suche nach extremen Körpererfahrungen orientiert sich diese Sehnsucht bezeichnenderweise erneut an dem typisch abendländischen Weg von der Leistungssteigerung per Körperkontrolle durch die Grenzzone von Angstlust und Schmerzseligkeit hin zur transzendentalen Befreiung.

Nur auf dem Umweg über die Abschaffung des Körpers könnte ein leidfreies Leben verwirklicht werden, das dann nicht sich Leben mehr nennen dürfte. Die Frage ist deshalb gar nicht so sehr, ob die menschliche Erfahrung wirklich immer mit Leiden verbunden bleiben muß, sondern – so wie das Lachen anthropologisch

der Zwilling des Weinens ist – warum eigentlich die Rolle der Freuden in der menschlichen Erfahrung so wenig Beachtung gefunden hat.

Literatur

ADORNO, Th.W.: Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966. BERGMANN, L.: Auf Teufel komm raus. Zur Austreibung des Geburtsschmerzes. In: Niemandsland, Zeitschrift zwischen den Kulturen 4, 10-11 (1992). BUYTENDIJK, F. J. J.: Über den Schmerz, Bern 1948. DELVECCHIO GOOD, M./BRODWIN, P. E./GOOD, B. J./KLEINMAN, A. (Hg): Pain as Human Experience. Anthropological Perspective, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1992. DREITZEL, H. P.: Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Eine Pathologie des Alltagslebens, 3. Aufl., Stuttgart 1981. ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1968. FOUCAULT, M.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt/M. 1977. FOUCAULT, M.: Geschichte der Sexualität, 3 Bde., Frankfurt/M. 1977/1986. GEHLEN, A.: Der Mensch, Bonn 1958. GUTIEREZ, G.: On Iob – God-Talk and the Suffering of the Innocent, New York 1987. HEINSOHN, G.: Warum Auschwitz? Hamburg 1995. HUXLEY, A.: Die ewige Philosophie, München 1987. KAMPER, D.: „Nature Morte" – Mimesis des Schreckens. Über Körpertexte in Schriftbildern. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg): Transfigurationen des Körpers, Berlin 1989, S. 293-303. KIERKEGAARD, S.: Die Krankheit zum Tode (1849), Frankfurt/M. 1962. LESSING, G. E.: Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie. In: Lessing, G. E.: Werke in drei Bänden, Leipzig 1956. LIFTON, R. J.: The Broken Connection, New York 1979. MACHO, Th.: Umwertung der Schmerzen. In: Sloterdijk, P./Macho, Th.: Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis, Zürich 1993, S. 497 ff. MATT, P. v.: „Ai mir" – Der Schrei und die Dichtung. In: Merkur, 2 (1995). MERLEAU-PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966. MORRIS, D. B.: Geschichte des Schmerzes. Frankfurt/M. 1994. MÜLLER-LÜHR, F.: Soziologie der Leiden, München 1914. NIETZSCHE, F.: Die fröhliche Wissenschaft, München 1959. NIETZSCHE, F.: Gesammelte Werke, hg. v. K. Schlechta, 6. Aufl., München 1969. NIETZSCHE, F.: Zarathustra, Köln o. J. PRADINES, M.: Philosophie de la sensation. 1. La sensibilité élémentaire (Les sens primaires), 2. Les sens de la défense, Paris 1934. PLESSNER, H.: Die Frage nach der Conditio Humana, Frankfurt/M. 1976. PLESSNER, H.: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens, 2. Aufl., Bern 1949. PLESSNER, H.: Unmenschlichkeit. In: Plessner, H.: Diesseits der Utopie, Düsseldorf/Köln 1966. SACHSSE, U.: Selbstverletzendes Verhalten, Göttingen 1994. SCARRY, E.: Der Körper im Schmerz, Frankfurt/M. 1992. SCHELER, M.: Vom Sinn des Leidens, Leipzig 1923. SENECA: Mächtiger als das Schicksal, Wiesbaden 1949. STRAUS, E.: Vom Sinn der Sinne, Berlin 1935. VINNCENT, J.-D.: Biologie des Begehrens, Hamburg 1990. WALL, P.: The Problem of Pain. In: Duncan R./Weston-Smith, M.: The Encyclopaedia of Ignorance, Vol. 2, London 1977, S. 361 ff. WEIL, S.: Schwerkraft und Gnade, München 1989.

Bernhard Görlich

Angst

Jedes menschliche „Vermögen" – notiert Günther Anders in seinem Hauptwerk „Die Antiquiertheit des Menschen" – „hat ein anderes Verhältnis zur Geschichte". Zu jenen Vermögen, die, nach Anders, „geschichtlich nicht synchronisiert sind", gehört das Potential der Gefühle. „Niemals" habe es „eine der Geschichte der ‚res gestae' oder der Geistesgeschichte analoge ‚Geschichte der Gefühle' gegeben". Im Gegensatz zu den ins Geschichtsbewußtsein bereitwillig aufgenommenen „Taten, Produkte(n), Gedanken" sei „das emotionale Leben ... geradezu als ‚Natur', als das Konstante und Ungeschichtliche im Menschen" betrachtet worden (Anders 1992, S. 271).

Eine folgenreiche Verkennung, verstellt sie doch den Zugang zu weiterer Forschung in mehrfacher Hinsicht: So ist mit Norbert Elias Einsicht in „die Wandlungen des Verhaltens im Sinne einer Zivilisation" erst dann zu erzielen, „wenn man gewahr wird, mit welcher Veränderung im Aufbau und Einbau der Ängste sie zusammenhängen" (Elias 1976, Bd. 2, S. 445). – Und für den Ethnopsychologen Georges Devereux ist „die einzige Brücke, die den modernen Menschen noch mit der Antike verbindet" – das genannte Zeitalter steht hier *pars pro toto* – „die menschliche Psyche ... Die griechische Zivilisation, insbesondere ihre Mysterien, sind uns nur durch Einfühlung zugänglich. Zwar können wir uns nicht immer in sie hineindenken, aber wir sind fast immer in der Lage, uns in sie hineinzufühlen" (Devereux 1981, S. 8).

Auch wenn die zitierten Positionen nicht ohne Gehör geblieben sind, erscheint das von Günther Anders formulierte Desiderat durchaus aktuell. Es verweist auch auf nicht geringe methodologische Schwierigkeiten, die kurz zu bedenken sind: Der Bereich der *Gefühle* läßt sich nicht in der gleichen Weise an die Denk- und reflexiven Erkenntnisakte anschließen, wie dies jene Forschungsweise vermag, die die Tätigkeit der Sinnesorgane in Regie nimmt, und d.h. ihren Gegenstand als einen Wahrnehmungsgegenstand auffaßt, mit den Mitteln perfektionierter Technik erschließt und dabei die Haltung einer beobachtungswissenschaftlichen Distanz einnimmt.

Gewiß werden auf dem Wege objektivierender Meßverfahren wichtige Sektoren des Angstphänomens erforschbar: dessen physiologische Grundlagen und Korrelate, die hier wirksam werdenden neuronalen, neurochemischen und neuroendokrinen Prozesse. „Im Hinblick auf zugrundeliegende Hirnfunktionen", lautet eine ganz aktuelle, auf diese Forschung bezogene Definition, „lassen sich Angstreaktionen als eine Art Warnsignal und die zugeordneten Hirnstrukturen als ein Alarmsystem betrachten," wobei den Funktionen des subkortikalen limbischen Systems, genauer noch, den „tiefgelegenen mediobasalen Schläfenlappenstrukturen" mit ihrer „Tätigkeit zur Erregungsverstärkung" eine besondere Rolle zugemessen wird (Strian 1995, S.15 ff.). Der Hinweis auf die Bedeutung der evolutionsgeschichtlich alten Gehirnanteile bringt noch innerhalb der naturwis-

senschaftlichen Betrachtungsweise – und zwar in der Blickwendung vom physiologischen Substrat zur Struktur des Verhaltens – die dem Angstphänomen inhärente Natur-geschichtliche Dimension zur Geltung. „Das erste, was die Natur verlangt," konstatiert der Zoologe Hediger im Blick auf „Die Angst des Tieres", „ist, sich fürchten zu lernen ... Die rasche und zweckmäßige Flucht des Individuums ist die erste Pflicht der Arterhaltung". In der Erforschung der „Beziehungen zwischen Flucht und Soma" zeigt sich, wie eng arterhaltende Verhaltens-Funktion und Körper-Form aufeinander bezogen sind. Hediger zufolge ist der Tierkörper „in weitgehendem Maße geradezu Ausdruck und Werkzeug dessen ..., was die Biologie als Fluchtsituation zu bezeichnen pflegt und die Psychologie eher als Furcht- oder Angstsituation charakterisieren möchte. Nicht nur die Sinnesorgane und diejenigen der Fortbewegung, sondern so gut wie alle Organe sind auf diese zentrale Funktion fokussiert, das Auge ebenso wie der Magen, die Extremitäten" etc. (Hediger 1959, S. 15 ff.).

Nun existieren die instinkthaft-angeborenen Angst-Auslösemechanismen, von denen die tierischen Organismen weitgehend bestimmt sind, beim Menschen nur noch rudimentär. „Die schon beim Tier angelegte Beziehung der Angst zur Sozietät", stellen von Baeyer und von Baeyer-Katte (1971, S. 250) im Kontext ihres Versuchs fest, einer einzelwissenschaftliche Ergebnisse zusammenfassenden „Anthropologie der Angst" den Weg zu bahnen, „nimmt beim Menschen hochdifferenzierte, tiefgestaffelte Formen an." Dennoch eignet sich, wie die paläoanthropologischen Arbeiten von Rudolf Bilz belegen, gerade das Studium der Angst zur erhellenden Detailforschung im Tier-Mensch-Übergangsfeld. Bilz hebt den „Subjektzentrismus der Angst" hervor und begreift diese als das zentrale „biologische Radikal" im „stammesgeschichtlich-geschichtlichen Inventarium", „das wir mit uns herumschleppen müssen", meist ohne genügend darüber zu wissen (Bilz 1971, S. 120 f., 1974).

Natürlich wirft die Frage der Angst um so mehr Rätsel auf, je weniger es gelingt, sie ausschließlich unter dem Gesichtspunkt ihrer biologisch sinnvollen Funktion zu betrachten. Mit dem Übergang von der „Naturgeschichte der Angst" (Leyhausen 1967) zur Analyse der spezifisch menschlichen Lebenssituation wird mit einem Male alles so kompliziert, daß es angesichts einer nicht mehr überschaubaren Literatur einem Autor eines Handbuchartikels „Angst" selbst „angst und bange werden" kann (Floßdorf 1988, S. 34).

In der tierischen Lebenswelt kommt ein Konflikt zwischen den Generationen, in dem sich der Zusammenhang von Geschichte und Herrschaft zeigt, ebensowenig vor wie die Problematik der Geschlechterspannung, die angemessen zu begreifen ja sogar einen Freud in arge Verlegenheit brachte. Es sind diese zur Auseinandersetzung mit innerer und äußerer Natur hinzukommenden Determinanten – Geschichte, Gesellschaft, Kultur –, die das Territorium spezifisch menschlicher Angststrukturen abstecken. Zudem kann das Tier Angst nicht in jener Form der Doppelregistratur erfahren, die für das Perzeptionsvermögen des Menschen so folgenreich-charakteristisch ist: In dessen Erlebnisstruktur imponiert neben der sinnlichen Unmittelbarkeit der Angst, die distanzlos im Körperlichen ansetzt und auf die affektive Szene fixiert, die durch die Eigendynamik der Erinnerungen und der Phantasie erreichte Situationsunabhängigkeit.

Auf dieser Ebene erscheint Angst einerseits in ihrer ganzen psychodynamischen Komplexität, denn der Zuwachs an „Freiheit" von Situationszwängen kann im Konfliktfalle ins Gegenteil umschlagen: Das Individuum vermag in Angstsi-

tuationen seinem eigenen Interesse an Selbsterhaltung zuwiderzuhandeln, um sich im Extremfall selbst zu zerstören.

Andererseits ist jene Plastizität ins Spiel getreten, die Angst ausbeutbar macht in gesellschaftlich-kulturellen Zusammenhängen: „Die Bedeutung der Angst für die Kultur", erläutert der Ethnopsychoanalytiker Mario Erdheim in diesem Sinne, „ergibt sich aus der merkwürdigen Eigenschaft der Angst, verschoben werden zu können ... Dadurch, daß es möglich ist, reale in phantasmatische Ängst zu verwandeln, wird die Angst zu einem plastischen Material, das in der Kultur vielseitig Verwendung findet, vor allem in der Art und Weise, wie das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft strukturiert wird" (Erdheim 1991, S. 297).

Nicht nur die vom Faschismus massenpsychologisch inszenierte Angst ist hierfür Beispiel (Horn 1974; Haug 1972). Zu denken wäre auch an Angstsituationen im Sozialisationsprozeß – wie sie sich etwa im Problem der „Schulangst" (Speichert 1977; Oestreich 1980) zeigen – und in „Organisationen" der Arbeitswelt, wie sie in der Streßforschung und am Beispiel „Mobbing" aktuell diskutiert werden (Neuberger 1994; Rastetter 1994). Der kalkulierte Einsatz von Angst in Strategien der Politik (Wiesrock 1967; Brückner 1983; Bindseil 1985) und der Werbung (Horn 1972; Haug 1972a; Hartmann/Haubl 1992) gehört ebenso zur Alltagserfahrung wie jenes harmloser erscheinende – von Balint (1960) im Begriff der „Angstlust" gekennzeichnete Spiel mit der Angst, das in der Kulturauseinandersetzung vielgestaltig zu entdecken ist, in Literatur (Alewyn 1977; Bettelheim 1977) und Medien, in Kunst und Sport etc.

Bei alledem ist die besondere Problematik beim Aufbau der Erlebnisstruktur zu beachten, denn jenes naturgeschichtliche Potential Angst wird ontogenetisch realisiert: auf dem Wege leiblich bestimmter und kulturspezifisch strukturierter Interaktionen, die sich im Erleben niederschlagen und die Einheit von Soma und Psyche begründen. Angst – als der der Wunschproduktion entgegengesetzte Pol – ist an der Strukturbildung des Verhaltens und Erlebens bereits von Beginn des körperlichen Wechselspiels zwischen Mutter und Kind an beteiligt, so daß das via Sprache sich entwickelnde Reflexionsvermögen ihr gegenüber immer schon im Hintertreffen ist. Das Bewußtsein tritt gegenüber dem Angsterleben „verspätet" in Aktion (Freud II/III, S. 609 f.; Laplanche 1974). Es hat zu rechnen mit der schon konstituierten Eigenständigkeit leiblicher Affektivität und der aus ihr entspringenden Phantasien.

Eine philosophisch-anthropologische Stütze findet der gerade entwickelte Gedanken im Begründungsansatz der *Kritischen Theorie*. Max Horkheimer hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Denken selbst „ein Produkt der Angst" ist und es deshalb verfehlt sei, „von ihm zu verlangen, daß es zum absolut Ersten führe und Sicherheit verleihe. Alles, was es tun kann, ist eigentlich, den Menschen dazu zu befähigen, mit Angstsituationen fertig zu werden" (Horkheimer 1985, S. 462).

Zwar gibt es, wie anfangs vermerkt, keine Geschichte der Angst; wohl aber sind innerhalb des Geschichtsprozesses ganz unterschiedliche Figuren der Angstentstehung und Angstverarbeitung zu ermitteln. Sie hängen zusammen mit der Art und Weise, wie Menschen die Praxis ihrer Auseinandersetzung mit der *Natur* organisieren und wie sie dieser Praxis, noch vor aller philosophisch-reflexiven Anstrengung, kollektive symbolische Bedeutung verleihen.

So spiegelt sich in der *Magie* der Versuch einer Angstbewältigung auf dem Niveau parasitärer Aneignung der Natur, wie sie für die Lebenswelt von Jägern und Sammlern charakteristisch ist. Diese machen sich die Kreisläufe der Natur unmit-

telbar zunutze, bezahlen aber ihre identifikatorische Einheit mit ihr und ihr vollkommenes Angewiesensein auf sie mit den Gefahren der totalen Vernichtung (Hauser 1975).

Im *Animismus* dagegen kündigt sich – da der der projektive Akt der Beseelung der Naturkräfte und Naturgegenstände die Erfahrung des Getrenntseins von Subjekt und Objekt, Ich und Welt zwingend voraussetzt – bereits die Haltung des berechnenden Gegenübers im Verhältnis zur Natur an. Sie ist möglich geworden durch die „neolithische Revolution", den Übergang von der Jäger-Sammler-Welt zum Ackerbau, zur Agri-Kultur, die den „Fortschritt" in die Welt bringen wird und mit ihm durch die neue Lebensweise (Seßhaftigkeit, Eigentumsgründung etc.) auch eine Reihe bisher ungekannter Angstquellen (Améry 1978, S. 71 ff.). Nicht von ungefähr wird dieser epochale Umbruch der Lebenspraxis im „Buch der Bücher", der Bibel, kommentiert: im Medium eines Angst- und Schreckensszenarios, des tödlich endenden Bruderkampfes zwischen Kain, dem „Akkermann" (1. Mose 4, 2) und Abel, dem Erstgeborenen aus dem Schoße Evas und zum Untergang geweihten Repräsentanten des nomadischen Urmenschen. Nach der Mordtat muß sich Kain vor Gottes „Angesicht verbergen und muß unstet und flüchtig sein auf Erden. So wird mir's gehen, daß mich totschlage, wer mich findet" (1. Mose 4, 14).

Todesängste zu bannen, unerklärbaren Naturgewalten und Absurdem Sinn zu verleihen, Fremdheitserfahrungen, die aus gesellschaftlichen Widersprüchen erwachsen, in Vertrautes zu verwandeln – aus diesem Prozeß der Eindämmung und Distanzierung von Ängsten gehen Mythen und Religionen hervor. „Jeder Mythos" – definiert Odo Marquard im Anschluß an die Überlegungen Blumenbergs – „ist ein Distanzierungsverfahren, ... ein Sieg über die angstvolle, sprachlose Verstrickung in die Zwänge überwältigender Wirklichkeit. Mythen sind geglückte Versuche, sich aus Zwangslagen herauszureden: aus dem Schrecken in Geschichten über den Schrecken auszuweichen, der dabei seinen Schrecken langsam – aber nie völlig – verliert. Weil die Angst stets noch latent präsent ist, interessieren uns Mythen; sie erleichtern und erfreuen uns, weil durch sie die Angst latent und insofern überwunden wurde" (Marquard 1971, S. 528).

In der christlichen Tradition des Umgangs mit Angst steht die Formulierung aus dem Johannes-Evangelium – „In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden" (Joh. 16, 33) – zentral. Sie ist das Paradigma des christlichen Weltverhältnisses und hat schon die mittelalterlichen Bibliotheken mit Niederschriften zu den Themen Gottesfurcht, Angst vor Höllenqualen und Sündenbestrafung, Angstbefreiung durch Glauben und Gnade etc. anwachsen lassen. Bis in die Moderne hinein konditioniert Angst vor Strafe und nicht etwa das in der Tradition des Evangeliums ebenfalls zum Ausdruck gebrachte Motiv einer durch Liebe in Aussicht gestellten Erlösung zur Teilhabe am christlichen Glauben. Die psychodynamischen Folgen jener Strafphantasien zeigen sich in Sexual- und Über-Ich-Ängsten, die den Spielraum des leiblichen Verhaltens, und das heißt, den Kern subjektiver Selbstverfügung, von innen her zu zerstören drohen (Moser 1976).

Im Prozeß der *Aufklärung* erst hat sich das Bewußtsein durchzusetzten vermocht, daß in der Welt nur so viel Sinn existiert, als die Menschen selbst zu stiften und zu entwickeln in der Lage sind, und zwar, erstens, durch ihr Denken, den Gebrauch ihrer Vernunft und der Spezialisierung ihres Verstandes; zweitens, durch ihr auf Vernunft, Verstand und Wissen(schaft) aufgebautes Tun, die nun wissen-

schaftlich-technisch strukturierte Naturbearbeitung; und drittens, durch ihre – allein auf die Vernunftbasis gestellte und vom Freiheitsspielraum des Individuums her angelegte – Organisation der sozialen Beziehungen, das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Retrospektiv ist aufzuweisen, wie sich in den drei genannten Bereichen die Inhalte spezifisch neuzeitlicher Ängste herauskristallisierten.

Von vornherein haftet der Idee der Autonomie des Subjekts jene „Furcht vor der Freiheit" an, die Erich Fromm in seinem gleichnamigen Buch als Merkmal des Umbruchs von der traditionalen feudalen Welt zur bürgerlichen Moderne diagnostizierte. Der anfängliche Stolz, der im Programm einer sich selbst verwirklichenden Individualität mitschwang, wird dann deutlich kontrastiert von der durch Kierkegaard, Heidegger und Sartre repräsentierten Denkbewegung, in der die Weltangst der Moderne ihren pompösen Einzug in die Philosophie hält:

- als Kierkegaardscher „Schwindel der Freiheit" und Selbstverhältnis des Seele und Leib zur Synthese formen wollenden Geistes, der sich stets selbst verfehle und nur als Verfehlung positiv erfahren könne, deshalb ein letztes Mal Zuflucht und Tröstung im christlichen Glauben suchen müsse (Kierkegaard, „Der Begriff Angst");
- als Heideggersches „In-der-Welt-Sein" selbst, die Grundbedingung der menschlichen Existenz, da in ihr die Einmaligkeit jeder Handlung zu Bewußtsein komme und die Sorge um die eigene Existenz angesichts des Todes Ausdruck finde (Heidegger, „Sein und Zeit");
- als Sartresches Bewußtsein der Freiheit zu Entscheidungen, die der Mensch verantwortlich für das Ganze zu treffen hat, ohne sich dabei auf tradierte Werte rückbeziehen und Sicherheit verschaffen zu können (Sartre, „Das Sein und das Nichts").

Die existenzialphilosophischen Reflexionen zum Verhältnis von Angst und Freiheit sind gewiß Reaktionen auf das Ende religiöser Überzeugungen; sie stehen darüber hinaus aber auch schon in Kontakt mit den unbewältigten Problemen der Naturbeherrschung, den Angst einjagenden Folgen der wissenschaftlich-technischen „Bemeisterung" der Welt.

Zunächst imponiert Angst geradezu als Geburtshelferin der *Technik*, hat diese doch nicht nur zur Überwindung mythisch-religiös verklärter Ängste beigetragen, sondern auch reale, durch Naturgewalten repräsentierte Bedrohungen aus der Welt geschafft. Dennoch zählt zu den aktuellen Krisenerfahrungen der Moderne die Wahrnehmung, daß die entfesselte und sich eigendynamisch realisierende Phantasie technischer Allmacht ihrerseits zu einer Angstquelle von ganz besonderer Brisanz geworden ist, hat sie doch das Verhältnis zwischen Mensch und Natur radikal verändert. Weil sich die durch Perfektionierung der technischen Apparaturen eroberte Welt nicht mehr rückbeziehen läßt auf die Koordinaten des menschlichen Erfahrungs- und Erlebnisraumes, erscheinen die Gefahrensituationen, z. B. die atomare Bedrohung, sinnlich-abstrakt, nicht mehr vermittelbar mit dem Sensorium, das den Organismus alarmieren und in Abwehrbereitschaft versetzen könnte. Dieser ist hier vielmehr in der gleichen Situation wie die Eidechse, die auf leiseste Geräusche im Laub in Alarmzustand gerät, aber ohne Reaktion bleibt und regungslos verharrt bei einem Explosionsgeräusch in unmittelbarer Nähe, weil dieses in ihrer natürlichen Umwelt-Szene nicht vorkommt, von dem auf diese Szene eingestellten Sensorium auch nicht als Gefahrenmoment registriert werden kann.

Die Gefahr in Technik-Gestalt (Brede 1989) hat ihre Repräsentanz aus der menschlichen Lebensszene abgezogen, um dieser nun gleichsam hinterrücks Vernichtung anzudrohen. Günther Anders scheint Recht zu behalten in seiner Diagnose, das „Zeitalter der zweiten technischen Revolution" sei das „Zeitalter der Unfähigkeit zur Angst": „gemessen an dem Quantum an Angst, das uns ziemte, sind wir einfach Analphabeten der Angst" (Anders 1992, S. 265), und, so ist hinzuzufügen, scheinen uns von Emotionen so weit distanziert zu haben, daß uns auch das Einspruchspotential abhanden gekommen ist, den Wiederholungszwängen in der Naturbeherrschung Einhalt zu gebieten.

„Meine Mutter hat Zwillinge geboren, mich und die Angst zugleich." – Dieses eigenartige Bekenntnis stammt vom Begründer der modernen Sozialvertragsidee, von Thomas Hobbes und verweist über dessen biographisches Schicksal hinaus auf die Gefühlslage, von der das Projekt der Neubestimmung von Individuum und Gesellschaft in der Zeit des Umbruchs von der traditionalen Welt zur bürgerlichen Moderne gekennzeichnet war (Hartmann/Görlich 1990, Kap.7). Nichts anderes als Todesangst ist Architektin jener Konstruktion, die die bürgerliche Welt als ihre entscheidende Errungenschaft feiert: die Herstellung einer Ordnung, die nun die Autonomie, die Freiheitsrechte des von traditionalen Deutungsvorgaben und gesellschaftlichen Zwängen freigesetzten Individuums zum Ausgangspunkt macht. Wenn jedem einzelnen das Recht zugesprochen wird, seine elementaren Bedürfnisse und Leidenschaften spontan und prinzipiell schrankenlos zu befriedigen, dann herrschen in diesem von Hobbes hypothetisch konstruierten „Naturzustand" (ein Zustand der Gesetzlosigkeit) Chaos, Angst und Schrecken. Wenn jeder einzelne ungehemmt Begierden auszuleben vermag, dann ist die Angst jedes einzelnen vor allen anderen die unausweichliche Folge. Hobbes zeichnet genau in diesem Sinne das Bild des unfriedfertigen Menschen: „homo homini lupus". Da den Leidenschaften – so Hobbes mit psychologischem Gespür – nur in deren eigenem Medium beizukommen ist, muß die Schranke gegen die den „Krieg aller gegen alle" (Hobbes 1979, S. 117) provozierenden Leidenschaften selbst aus einem Affekt bestehen: aus der Angst vor dem gewaltsamen Tod.

Der Materialist Hobbes hatte sich für die Konstruktion des „Gesellschaftsvertrags" noch die Logik der Mathematik und der Geometrie zum Vorbild genommen, nicht zuletzt, um seine „Vernunftregel" – die auf Sicherheit und Überlebensgarantie abzielende Formel „Suche Friede und halte ihn ein" – mit der Würde eines „Naturgesetzes" ausstatten zu können. Der auf die ökonomische Sphäre spezialisierte Stichwortgeber des neuzeitlichen Bewußtseins hingegen liefert das Beispiel für eine gleichsam säkularisierte Gottesfurcht: Adam Smith, der in seiner These vom segensreichen Wirken der „unsichtbaren Hand" dem angsterzeugenden Konkurrenzkampf des ökonomischen Handelns zu begegnen versuchte (Hartmann/Görlich 1990, Kap. 8). Das Gegeneinander der egoistisch ihre Zwecke verfolgenden Individuen soll sich zum gottgefälligeren Allgemeinwohl wandeln lassen. Die Individuen hätten nur aus dem Umstand ihres gegenseitigen Aufeinander-Angewiesenseins die Konsequenzen wahrzunehmen und in die Tat umzusetzen: Selbstkontrolle, Verzicht auf die Durchsetzung maßloser Ansprüche, Sympathie und Anerkennung des Mitmenschen.

Marx wird von jenem Angst beschwichtigenden Bild die Tünche entfernen, die realen Widersprüche in der gesellschaftlichen Verfaßtheit des Ökonomischen in all ihren lebensbedrohenden Wirkungen ins Bewußtsein rücken und dabei jenen Zustand ökonomiekritisch dechiffrieren, „worin der Produktionsprozeß die Men-

schen, der Mensch noch nicht den Produktionsprozeß bemeistert" (Marx 1969, S. 60). Solange der Zustand der Unkontrollierbarkeit der Verhältnisse fortbesteht und der „Zusammenhang der gegeneinander Gleichgültigen" (Marx 1953, S. 76) dem ökonomisch Übervorteilten mit Vernichtung droht, bleibe „die Menschheit verstrickt in Naturgeschichte" (Schmidt 1983) und damit im Bann der in der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst erzeugten Ängste.

Jene Erfahrung des Zusammenhangs von Ohnmacht und Angst ist der Freudschen Erkenntnis inwendig vertraut. In deren Perspektive geht es nun nicht mehr um die Problematik unbeherrschter Geschichte, sondern zuallererst um das Rätsel einer der rationalen Selbstverfügung des Subjekts entglittenen, von Ängsten und Zwängen durchsetzten Lebens- und Erlebnisgeschichte. Zugang zu ihr findet Freud auf dem Wege therapeutischer Forschung, mithilfe eines Verfahrens, das die beobachtungswissenschaftliche Distanz zum Gegenstand überwindet – der Analytiker versteht nur insoweit, als er sich in die affektiv-szenische Struktur des ihm mitgeteilten Konflikts einzufinden vermag – und die Beziehung zwischen Patient und Arzt selbst als Erkenntnismedium nutzt (Lorenzer 1983; Haubl 1993). Psychoanalyse kann als Strategie im Umgang mit Ängsten begriffen werden, die durch das Setting sogar bewußt inszeniert werden, damit ihr – unbewußter – Sinn entdeckt werden kann (Rohde-Dachser 1984; Stern 1983).

Die psychoanalytisch-praktische Arbeit zwingt Freud früh schon die Einsicht auf, „daß das Angstproblem ein Knotenpunkt ist, an welchem die verschiedensten und wichtigsten Fragen zusammentreffen, ein Rätsel, dessen Lösung eine Fülle von Licht über unser ganzes Seelenleben ergießen müßte" (Freud XI, S. 408).

Freud unternimmt mehrere Anläufe, um jener „Lösung" näherzukommen (Rangell 1976). Im ersten wird Angst physiologisch begründet, auf einen Erregungsstau sexueller Energie zurückgeführt, die keine Anbindung an das Psychische finden könne und deshalb direkt in den Angstaffekt umschlage (Freud 1962, S. 81 f.). Angst verhielte sich zur Libido – so Freud retrospektiv – „wie der Essig zum Wein" (Freud V, S. 126). Auf der zweiten Etappe führt Freud Einsichten aus der Erforschung der Verdrängung und der Symptombildung sowie entwicklungs- und triebtheoretische Annahmen an das Thema heran: Angst entsteht danach im psychodynamischen Konflikt, in dem Triebwünsche und „zensurierende Macht" die aufeinanderstoßenden Kräfte sind und manifestiert sich als „allgemein gangbare Münze" (Freud XI, S. 419) für jene Affektregungen, die im Verdrängungsprozeß von den Vorstellungen abgetrennt worden seien. Freud trifft in diesem Kontext die vieldiskutierte Unterscheidung zwischen „Realangst" und „neurotischer Angst" (Freud XI, S. 419), ordnet die erste dem Selbsterhaltungs-, die zweite dem Sexualtrieb zu, um aber insofern die Priorität der neurotischen Angst zu behaupten, als sich in ihr das Schicksal der bedrohten libidinösen Wünsche, Körperbedürfnisse und Phantasien verrate. Dieses nehme die Anfänge des Erlebens in Regie; auf die Existenz von Realängsten und realiätsbezogenen Gefahren dagegen müsse ein Säugling oder Kleinkind ja überhaupt erst vorbereitet werden. In der neurotischen Angst des Erwachsenen lebten die frühen infantilen Konflikte wieder auf; das psychische Leid verweist auf eine Vergangenheit, die nicht zuende kommen will, deren Konfliktstoff nicht aufgezehrt ist. Ihn in Schach zu halten, ist „Sinn der Symptome" (Freud XI, Kap. XVII) und Zweck der – keineswegs *per se* zur neurotischen Erkrankung führenden „Abwehrmechanismen" (Haubl 1986; zur Differenz von „Realangst" und „neurotischer Angst": Mitscherlich 1972; Eicke 1976; Rüger 1984; Nedelmann 1984; Lindner 1982, Richter 1993).

Auf der letzten Stufe der Problembearbeitung wird der Blick auf die verdrängende Kraft, auf das „Ich", konzentriert, das – so Freud in der zentralen Studie „Hemmung, Symptom und Angst" – als „die alleinige Angststätte" zu begreifen sei und seine Abhängigkeit von den Instanzen Es und Über-Ich mit Triebangst und sozialer Angst zu bezahlen hat. Angeregt durch Ranks These von der überragenden Rolle des „Geburtstraumas" bemüht sich Freud um Aufklärung des Verhältnisses von lebensgeschichtlich sich verändernden Gefahrensituationen auf der einen Seite und den sich ständig neu entwickelnden Mustern der Erlebnisverarbeitung auf der anderen, um dem komplizierten Wechselspiel von innen und außen auf die Spur zu kommen. Das Ich, anfänglich ein „Organismus in Not" (Haubl 1989, S. 45), von Trennung und Objektverlust, später von Liebesverlust und Kastrationsphantasie bedroht, soll auf späterem Entwicklungsniveau in der Lage sein, „die Funktion der Angst als Signal zur Anzeige einer Gefahrensituation" (Freud XV, S. 92) zu nutzen, um sich vor traumatischer Überwältigung, das heißt, vor einem Rückfall in die Situation jener ursprünglichen „Hilflosigkeit" zu schützen, die im Geburtserleben, in unbewältigten Trennungserfahrungen, grundlegend aber in der biologischen Abhängigkeit und Angewiesenheit des Säugers Mensch begründet ist. Der hier zu neuer Bedeutung gekommene Trauma-Gesichtspunkt führt Freud schließlich zu der die frühere Auffassung revidierenden Annahme, „daß die Angst die Verdrängung macht, nicht, wie wir meinten, umgekehrt, und daß eine gefürchtete Triebsituation im Grunde auf eine äußere Gefahrsituation zurückgeht" (Freud XV, S. 96). Diese aber muß gleichwohl durch einen inneren Erlebniskonflikt vorbereitet sein. Freuds komplizierte Wendungen, die dieser Wechselbeziehung Ausdruck zu geben suchen, haben vor allem die Funktion, innerhalb des Trauma-Gesichtspunktes für die Eigendynamik der Erinnerungs- und Phantasiearbeit Platz zu schaffen (Görlich 1988).

Schließlich hat Freud beunruhigt und zum Movens seiner kulturkritischen Arbeiten gemacht, was den klinischen Lehrbüchern der Psychoanalyse kaum noch eine Notiz wert zu sein scheint: der Zusammenhang von Angst und Kulturprozeß.

Schon die von Freud gewählten Überschriften seiner kulturtheoretischen Aufsätze – „Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität" (1908), „Zeitgemäßes über Krieg und Tod" (1915), „Das Unbehagen in der Kultur" (1930), „Warum Krieg?" (1932) – verweisen auf dieses Thema. Das Schuldgefühl etwa, um dessen Analyse sich die bedeutendste kulturtheoretische Studie, eben das „Unbehagen", zentriert, ist – so Freuds Definition in diesem Kontext – „im Grunde nichts ... als eine topische Abart der Angst" (Freud XIVa, S. 495); sie manifestiert sich – so wäre mit Freud, aber auch über ihn hinausgehend, zu rekonstruieren:

- als „Angst vor der äußeren und vor der inneren Autorität" im Konflikt der Generationen, die Ambivalenz spiegelnd, die zwischen libidinös besetzter Traditionsübernahme und aggressiv verfochtener Traditionsabwehr besteht (Freud XIVa, S. 496);
- als Angst in der Geschlechterspannung, mit der – wie U. Prokop am Beispiel der in den Köpfen der Dichterheroen des deutschen Bildungbürgertums herumgeisternden „Angst vor der Frau" (Prokop 1991, S. 100) zu zeigen vermochte – die um Macht und Ohnmacht zentrierte Auseinandersetzung den Individuen buchstäblich auf den Leib rückt (Anselm 1979; Benjamin 1990; Haug/Hauser 1991; Rohr 1993; Winterfeld 1995);

- als Angst vor dem Fremden, aufgegriffen von „Alltagsreligionen" wie Antisemitismus und Xenophobie, Nationalismus und Fundamentalismus, jenen Resultaten „mißglückter Säkularisierung", die das Defizit einer in sich verkapselten, die emotionale Sphäre ausgrenzenden Ratio erkennbar werden lassen (Claussen 1993);
- als Angst vor den Folgen der unbeherrschten Naturbeherrschung, die die menschliche Entwicklung in die Nähe jener von Freud beschriebenen „Protisten" zu rücken droht, „die an den Zersetzungsprodukten zugrunde gehen, die sie selbst geschaffen haben" (Freud XIII, S. 287).

Gibt es schon auf gesellschaftlicher Ebene zu wenig Medien der Integration, in denen soziale Ängste der vielen „vereinzelten Einzelnen" auf der Basis entwickelter Solidarität abgebaut werden könnten, so fehlen auf dem Niveau der Kultur tragfähige „sinnliche Symbole", die die unvermeidbaren emotionalen Konflikte zwischen den Generationen und zwischen den Geschlechtern erträglicher gestalten würden (Lorenzer 1981; Wilhelms 1991; Görlich 1995).

Das jedenfalls ist von Freud zu lernen: Angst ist nicht einfach da, wie philosophisches Geraune, zu dem Freud vielleicht deshalb auf Distanz zu gehen suchte, suggeriert; sie ist immer auch gemacht, immer auch gesellschaftlich-kulturell, geschichtlich und lebensgeschichtlich hergestellt. Letztlich spiegeln sich in ihr die spezifisch menschlichen Antinomien – die zwischen Soma und Psyche, Sinnlichkeit und Bewußtsein ebenso wie die zwischen Natürlichkeit und Sozialität, Individuum und Gesellschaft, Frau und Mann. Die auseinanderdriftenden Bereiche wieder einander so anzunähern, daß ihre Spannungen ausgehalten werden können, verlangte, die Angst-Bedingungen, die jene Antinomien erzwangen, aufzuspüren, um gegen sie besser gewappnet zu sein. Orientierung böte hierbei jenes von Adorno in einem Brief (18. 3. 1936) an W. Benjamin überraschend einfach formulierte Verständnis von „Revolution", dem Freud die Unterstützung zugesichert hätte: „Der Zweck der Revolution ist die Abschaffung der Angst".

Literatur

Alweyn, R.: Die Literarische Angst. In: Ditfurth, H. v. (Hg.): Aspekte der Angst, 2. Aufl., München 1977. Améry, C.: Natur als Politik, Reinbek 1978. Anders, G.: Die Antiquiertheit des Menschen, Bd I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution (1956), 7. Aufl., München 1992. Anselm, S.: Angst und Solidarität, München 1979. Baeyer, W. v./Baeyer-Katte: Angst, Frankfurt/M. 1971. Balint, M.: Angstlust und Regression, Stuttgart 1960. Benjamin, J.: Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Basel 1990. Bettelheim, B.: Kinder brauchen Märchen, Stuttgart 1977. Bilz, R.: Wie frei ist der Mensch? Paläoanthropologie Bd.1, Frankfurt/M. 1971. Bilz, R.: Studien über Angst und Schmerz. Paläoanthropologie Bd.1/2, Frankfurt/M. 1974. Bindseil, I.: Versuch über Angst. In: Psychoanalyse, H. 4 (1985), S. 275 ff. Brede, K.: Überlegungen zum Verhältnis von Angst und Technik. In: Wirth, H.-J. (Hg.): Nach Tschernobyl, Frankfurt/M. 1989. Bruckner, P.: „Angst haben und Angst machen". Anmerkungen zur psychologischen Kriegsführung in der BRD. In: Brückner, P.: Zerstörung des Gehorsams. Aufsätze zur politischen Psychologie, Berlin 1983, S. 242 ff. Claussen, D.: Die mißglückte Säkularisierung. In: Jansen, M./Prokop, U. (Hg.): Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit, Frankfurt/M. 1993, S. 183 ff. De-

VEREUX, G.: Baubo – Die mythische Vulva, Frankfurt/M. 1981. EICKE, D.: Angst. Konzepte der Freudschen psychoanalytischen Richtung. In: Eicke, D. (Hg.): Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. II: Freud und die Folgen (1), München 1976, S. 515 ff. ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde., Frankfurt/M. 1976. ERDHEIM, M.: Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Aufsätze 1980-87, Frankfurt/M. 1991. FLOSSDORF, B.: Angst. In: Asanger, G./Wenninger, G. (Hg.): Handbuch Psychologie, 4. Aufl., München/Weinheim, 1988. FREUD, S.: Gesammelte Werke, 18 Bde., Bde. 1-17: London 1940-52, Bd. 18: Frankfurt/M. 1968; GW II/III: Die Traumdeutung (1900), GW V: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (1905), GW XI: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916/17), GW XIII: Das Ich und das Es (1923), GW XIV: Hemmung, Symptom und Angst (1926), GW XIVa: Das Unbehagen in der Kultur (1930), GW XV: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. FREUD, S.: Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902. Briefe an Wilhelm Fließ. Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887-1902, Frankfurt/M. 1962. FROMM, E.: Die Furcht vor der Freiheit, Frankfurt/M. 1966. GÖRLICH, B.: Das Szenische oder: Die Sozialität des Triebes. In: Belgrad, J. u. a. (Hg.): Sprache – Szene – Unbewußtes. Sozialisationstheorie in psychoanalytischer Perspektive, Frankfurt/M. 1988, S. 15 ff. GÖRLICH, B.: Der Philosoph und der Narr. In: Priebe, S./Heinze, M (Hg.): Störenfried Subjektivität, Würzburg 1995. GÖTZE, P. (Hg.): Leitsymptom Angst, Berlin 1984. HARTMANN, H. A./GÖRLICH, B.: Wirtschaftliche Entwicklung, Ideengeschichte und Sozialcharakter. Augsburger Beiträge zur Ökonomischen Psychologie und Kulturanalyse, Bd. 1, Augsburg 1990. HARTMANN, H. A./HAUBL, R. (Hg.): Bilderflut und Sprachmagie. Fallstudien zur Kultur der Werbung, Opladen 1992. HAUBL, R.: Ich – Zentrum der Angst und der Angstabwehr. In: Haubl, R. u. a. (Hg.): Struktur und Dynamik der Person. Einführung in die Persönlichkeitstheorie, Opladen 1986, S. 190 ff. HAUBL, R.: Über Erschütterung. Affekt und Selbsterfahrung in der Moderne. In: KulturAnalysen 1 (1989). HAUBL, R.: Szenisches Verstehen als Aspekt psychoanalytischer Deutungspraxis des Analytikers. In: texte 2 (1993), S. 7 ff. HAUG, W. F.: Theorien über Angst. In: Haug, W. F.: Warenästhetik, Sexualität und Herrschaft, Frankfurt/M. 1972. HAUG, W. F.: Warenästhetik und Angst. In: Haug, W. F.: Warenästhetik, Sexualität und Herrschaft, Frankfurt/M. 1972a. HAUG, W. F./HAUSER, K. (Hg.): Die andere Angst, Berlin/Hamburg 1991. HAUSER, A.: Sozialgeschichte der Kunst und Literatur (1953), München 1975. HEDIGER, H.: Die Angst des Tieres. In: Die Angst, Bd. X, Studien aus dem C.-G.-Jung-Institut, Zürich 1959, S. 15 ff. HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit, Tübingen, 11. Aufl., 1967. HOBBES, Th.: Leviathan (1651), Stuttgart 1970. HORKHEIMER, M.: Mythos als Schwelle zwischen Natur und Kultur (II): Erinnerung, List. In: Horkheimer, M: Gesammelte Schriften, Bd. 12, hg. v. G. Schmid-Noerr. Frankfurt/M. 1985. HORN, K.: Zur individuellen Bedeutung und gesellschaftlichen Funktion von Werbeinhalten. In: Zoll, R. (Hg.): Manipulation der Meinungsbildung, 2. Aufl., Opladen 1972, S. 201 ff. HORN, K.: Zur politischen Psychologie des Faschismus in Deutschland. In: Kühnl, R. (Hg.): Texte zur Faschismus-Diskussion, Bd. 1, Reinbek 1974. KIERKEGAARD, S.: Der Begriff Angst, Gütersloh 1981. LAPLANCHE, J.: Leben und Tod in der Psychoanalyse, Freiburg 1974. LEYHAUSEN, P.: Zur Naturgeschichte der Angst. In: Lorenz, K./Leyhausen, P.: Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens, München 1967. LINDNER, W.-V.: Existentielle und neurotische Angst. In: Praxis der Psychotherapie und Psychosomatik 27 (1982), S. 33 ff. LORENZER, A.: Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit, Frankfurt/M. 1981. LORENZER,

A.: Sprache, Lebenspraxis und szenisches Verstehen in der psychoanalytischen Therapie. In: Psyche 37 (1983). MARQUARD, O.: Diskussionsbemerkung. In: Fuhrmann, M. (Hg.): Terror und Spiel: Probleme der Mytheninterpretation, München 1971. MARX, K.: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf), Berlin 1953. MARX, K.: Das Kapital, Bd. I, 3. Aufl., Frankfurt/M./Berlin/Wien 1969. MITSCHERLICH, M.: Die Angst vor der Angst. In: Mitscherlich, M.: Müssen wir hassen? Über den Konflikt zwischen innerer und äußerer Realität, München 1972, S. 141 ff. MOSER, T.: Gottesvergiftung, Frankfurt/M. 1976. NEDELMANN, C.: Realgefahr und Triebgefahr. Zur Psychoanalyse der Angst. In: Götze, P. (Hg.): Leitsymptom Angst, Berlin 1984. NEUBERGER, O.: Mobbing. Übel mitspielen in Organisationen, München 1994. OESTREICH, G.: Kinder zwischen Angst und Leistung, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1980. PROKOP, U.: Die Illusion vom Großen Paar, Bd. 1: Weibliche Lebensentwürfe im deutschen Bildungbürgertum 1750-1770, Frankfurt/M. 1991. RANGELL, L.: Angst. Eine Vereinheitlichung der beiden Angsttheorien Freuds. In: Rangell, L.: Gelassenheit und andere menschliche Möglichkeiten, Frankfurt/M. 1976, S. 233 ff. RASTETTER, D.: Sexualität und Herrschaft in Organisationen, Opladen 1994. RICHTER, H.-E.: Umgang mit Angst, Düsseldorf/Wien 1993. ROHDE-DACHSER, C.: Angst und Angstbewältigung im psychotherapeutischen Prozeß. In: Götze, P. (Hg.): Leitsymptom Angst, Berlin 1984. ROHR, E. : Faszination und Angst. In: Jansen, M./Prokop, U. (Hg.): Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit, Frankfurt/M. 1993, S. 133 ff. RÜGER, U. (Hg.): Neurotische und reale Angst. Der Beitrag der Psychoanalyse zur Erkennung, Therapie und Bewältigung von Angst in der klinischen Versorgung und im psychosozialen Feld, Göttingen 1984. SARTRE, J.-P.: Das Sein und das Nichts, Reinbek 1962. SCHMIDT, A.: Die in Natur verstrickte Menschheit. Überlegungen anläßlich des 100. Todestages von Karl Marx. In: Merkur, Nr. 417, Febr. 1983. SPEICHERT, H.: Schulangst. Das Eltern-Schüler-Trauma, Reinbek 1977. STERN, H.: Die Couch. Ihre Bedeutung für die Psychotherapie, Frankfurt/M. 1983. STRIAN, F.: Angst und Angstkrankheiten, München 1995. WIESBROCK, H. (Hg.): Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst, Frankfurt/M. 1967. WILHELMS, G.: Sinnlichkeit und Rationalität, Stuttgart/Berlin/Köln 1991. WINTERFELD, U. v.: Auf den Spuren der Angst. Über die Angst von Frauen in ihrer biographischen, alltäglichen und sozialen Dimension, Bielefeld 1995.

Dieter Lenzen

Krankheit und Gesundheit

„Gesundheit und Krankheit sind nichts wesentlich Verschiedenes", schreibt Friedrich Nietzsche (1926, S. 37). Und in der Tat: Der Begriff der Krankheit lebt von dem der Gesundheit wie umgekehrt derjenige der Gesundheit von dem der Krankheit. Diese Bipolarität ist nicht selbstverständlich, sie ist das Produkt einer spezifischen kulturhistorischen Entwicklung. In anderen Kulturen als den westlichen existiert ursprünglich eine solche Differenzierung nicht. Dieses gilt beispielsweise für den Schintoismus. Der Mensch ist in der Welt und seine Zustände wechseln; der, der er heute war, ist er morgen nicht mehr. In der platonisch-christlichen Tradition ist so etwas schwer vorstellbar, weil die Menschen sich an Vorstellungen von *Identität* klammern. Sie wollen, wenn sie morgens aufwachen, dieselben sein wie am Abend zuvor. Und das heißt auch: Die mit sich identische Normalperson ist gesund. Dementsprechend lautet eine Formel aus der Renaissance: „Morbus est affectus corpori contra naturam insidens" (Die Krankheit ist eine dem Körper innewohnende widernatürliche Veränderung). Wer krank ist, ist nicht normal. Es muß alles getan werden, um ihn oder sie in den Zustand der Normalität zurückzuversetzen. Warum? Dieses hat etwas mit der menschlichen Angst zu tun, vorderhand nicht mit der Angst vor dem Tode, dem *horror vacui*, sondern mit der Angst davor, nicht mehr bei sich zu sein, nicht normal zu sein. So läßt sich sagen, daß in der westlichen Kultur diese Angst die Differenz von Gesundheit und Krankheit erzeugt hat, wie umgekehrt die Differenz von Gesundheit und Krankheit diese Angst bekräftigt. Der gesunde Mensch ist der normale Mensch. Er wird als „homo sanus et integer" bezeichnet, so 1645 bei Herbert (1966, S. 4).

Aber es ist nicht nur die Angst vor dem Nichts, nicht die Angst vor dem Identitäts- und Integritätsverlust, sondern auch etwas anderes, das mit der christlichen Spur in der abendländischen Kultur aufs engste verknüpft ist. Es handelt sich um den Zusammenhang zwischen Gesundheit und *Tugend* bzw. umgekehrt um den Zusammenhang zwischen Krankheit und Untugend. Für Platon ist Gesundheit eine somatische Tugend sowie umgekehrt die Tugend Ausdruck der Seelengesundheit ist. Hier ist die vorchristliche Quelle für eine aus dem Zusammenhang von Krankheit und Gesundheit erwachsende Verpflichtung des Menschen in unserer Kultur: Man hat gesund zu sein. Man ist nicht krank. Wer krank ist, schadet – eine Erfahrung, die angesichts der Wirklichkeit vieler Seuchen in den Jahrhunderten nicht abwegig war. Aber der Kriminalisierungsgedanke der Krankheit hat sich erhalten. Wer krank ist, arbeitet nicht. Wer krank ist, schadet der Volkswirtschaft. Nur oberflächlich betrachtet, handelt es sich dabei um ein ausschließlich ökonomisches Phänomen. Tatsächlich war der Begriff der Krankheit auch noch auf eine andere Weise mit dem Konzept der *Sünde* verknüpft. Wer krank ist, sündigt nicht nur, sondern krank geworden zu sein kann ein Beleg für die Tatsache des Gesündigt-Habens werden. Krankheit galt bei den Kirchenvätern weithin als

Folge der Sünde, und nicht nur bei ihnen. Nicht zufällig enthalten die neutestamentarischen Wundertaten Christi bei der Krankenheilung immer gleichzeitig eine Vergebung der Sünden. Neben der Kriminalisierung der Krankheit findet sich eine Spur dieser Sündenidee noch in psychotherapeutischen Krankheitskonzepten. In dem Augenblick, in dem eine körperliche Krankheit auch als Folge seelischer Konflikte gewertet wird, erinnert ein solches Therapiekonzept daran, daß diese seelischen Konflikte oftmals Folgen normabweichenden Verhaltens sind. So ist ein Über-Ich-Konflikt einer Person, die gegen die geltenden gesellschaftlichen Normen verstößt, immer auch „Sünde" im säkularen Sinn.

Diese Darstellung verdeutlicht, daß schon sehr früh der Begriff der Krankheit nicht nur eine Beschreibung von Leiden enthält, sondern daß Krankheiten zumindest im europäischen Raum immer auch Erfindungen in dem Sinne waren, als daß der Kranke oder sein Therapeut eine Krankheit „erfindet" oder produziert, die im bloß somatischen Sinne nicht unbedingt eine solche sein muß. Der Gedanke an die Konstruktivität der Krankheit ist damit als ein sehr früh verbürgter identifiziert. Mit anderen Worten: Es gibt auch immer so etwas wie einen Krankheits„bedarf" in einer Kultur. Krankheit wird gebraucht, um auf die Existenz von Sünde und deren Folgen verweisen zu können. Das bedeutet, daß umgekehrt das *Gesundheitswesen* auch immer etwas mit Entsündigung, mit Sündenvergebung zu tun hatte. Wer heilt, repariert nicht nur einen Körper, sondern er versetzt – im christlichen Traditionsumfeld – den Patienten in den Zustand der *Gnade*. Hier findet sich die erste Spur einer priesterlichen Funktion ärztlicher Tätigkeit. Nicht zufällig gehen sehr früh im Mittelalter ärztliche Tätigkeit und klösterliches Leben häufig Hand in Hand.

Mit dem Beginn der Moderne bestand nun aber die Gefahr, daß die priesterliche Funktion des medizinischen Gewerbes verlorengehen könnte. Die Rationalisierung der medizinischen Wissenschaft bedeutete Konzentration auf den Körper als eine Art Maschine, als einen Mechanismus, dessen Schäden zu reparieren sein würden. Eine aufgeklärte, modernisierte *Medizin* hat in der Regel die zweite, theologische Funktion ihrer Tätigkeit verkannt und auch oftmals gezielt geleugnet. Sie schien mit dem Aufklärungskonzept inkompatibel zu sein. Dennoch spiegelt sich in der gesamten kritischen Diskussion über die Entwicklung des deutschen Gesundheitswesens immer wieder der Bedarf nach mehr als nur ärztlichen Primärfunktionen. Es wird nach Arzt-Patienten-Gesprächen verlangt, die auf die Situation des Patienten eingehen, die ihn als ganzheitliche Person erfassen, nach Dialogen, die in der Lage sind, die psychischen Ursachen der Somatisierung herauszuarbeiten. Dieses Verlangen bedeutet nichts anderes, als den Arzt auch in die Rolle des Seelsorgers zu versetzen, d.h., ihm seine theologischen oder religionspraktischen Funktionen wieder zurückzugeben. Dem medizinischen Praktiker ist dieser Mechanismus in der Regel nicht bewußt. Es ist allerdings so, daß das medizinische Gewerbe in besonderer Weise von diesem ganz unmedizinischen Bedarf seiner Patienten profitiert. Es werden deshalb nicht nur individuell Krankheiten produziert, sondern gesellschaftlich Krankheiten „erfunden", um die priesterliche Funktion des medizinischen Genres erfüllbar zu machen. Es ist darum notwendig, neben der Aufteilung der ärztlichen Rolle in eine medizinische und eine theologische auch den Katalysator dieser Tätigkeit, die Krankheit, zu differenzieren in solche Krankheiten, die eine hohe somatische Faktizität besitzen und solche, die eigens zu dem Zweck „erfunden" werden, um Behandlungsanlässe im eher theologischen Sinne zu schaffen. Beispiele für solche Mechanis-

men sind die Entstehung der Perinatalmedizin, der Erfolgsweg der Kieferorthopädie, die In-vitro-Fertilisation, die Präventivmedizin, z. B. im Spiegel ihrer Anti-Cholesterin-Kampagnen, die Sterbehilfe und vieles andere mehr.

Was ist mit der priesterlichen Funktion der ärztlichen Tätigkeit gemeint? – „Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken." – Dieser Satz *Castorps* in Thomas Manns „Zauberberg" weist auf ein Phantasma der Moderne. Es läßt sich zeigen, daß in der Moderne die zyklische Lebenslaufvorstellung einer linearen gewichen ist, und welche Folgen dieses für den Umgang des modernen Menschen mit der Tatsache seines eigenen Todes gehabt hat. Der Fortfall von wichtigen Übergangsriten, die ehedem den Lebenslauf phasierten, hat Orientierungsdefizite aufgeworfen, die die Menschen heute oftmals selbst zu füllen versuchen.

Das moderne Phantasma des ewigen Lebens besteht darin, zu glauben, irgendwann, vielleicht schon morgen, möchte es, mit Hilfe einer nur ordentlich ausgeführten Medizin, möglich sein, die Endlichkeit der menschlichen Existenz zu überwinden. Irgendwie hoffen menschliche Individuen unausgesprochen, daß der Tag dieser Entwicklung nicht weit ist, und im Vorgriff auf sie befassen sie sich ungern mit dem Tode. Dieser Habitus ist kaum 200 Jahre alt. Er hat sich seit dem Umbruch der Aufklärung durchgesetzt, akkumuliert besonders in den Jahren seit dem Zeitalter der großen Industrie, also seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert. Er wird auch heute durchaus nicht überall geteilt. Man kann zwischen ländlichen und städtischen Regionen unterscheiden, vielleicht auch zwischen Männern und Frauen, vor allem aber: Die Todesverdrängung ist eine Begleiterscheinung eines Prozesses, in dem eine gemeinsame orientierende Weltanschauung verlorengegangen ist, die sich in ihrem Zentrum aus der Todesthematik definierte. Der Gott der Christen, sein Sohn, starb, wie man sagte, damit alle leben können.

Sterben, um leben zu können, dieses Leitmotiv, ist aber keineswegs auf den abendländisch christlichen Raum beschränkt. In ihm findet sich eine Umgangsform mit der Todestatsache, wie wir sie auch in sogenannten segmentären Gesellschaften finden, also in Kulturen, die nicht durch eine zentrale Herrschaftsstruktur gekennzeichnet sind. In zahlreichen Mythen, den sogenannten Ursprungsmythen, wird nämlich der Tod gar nicht als das dem Leben konträr Gegenüberstehende gedacht, sondern als eine Phase des Lebens. Die Christen sprechen bekanntlich vom ewigen Leben; woanders ist der Gedanke verbreitet, daß die Zeit, in der der körperliche Phänotyp seine Existenz verloren hat, nur eine Phase ist, auf die eine *Reinkarnation* oder eine Wiedergeburt folgt. Diese Vorstellungen stellen zwar keine anthropologischen Universalien dar, sie sind aber dennoch so sehr verbreitet, daß man von Nahezu-Konstanten sprechen kann. Diese Generalvorstellung impliziert den Gedanken, daß das Leben eines menschlichen Individuums keine Strecke, sondern ein Kreis sei.

Vergleicht man nämlich den typischen Lebenslauf eines Menschen der *traditionellen Gesellschaft* noch des 19. Jahrhunderts mit demjenigen eines Menschen unserer Tage, dann wird diese tiefgreifende Veränderung deutlich: Der traditionelle Lebenslauf war zyklisch organisiert. Er bestand aus einer mehr oder weniger für alle verbindlichen Abfolge von Lebensphasen, beginnend mit derjenigen des noch nicht getauften Neugeborenen über Pubertät, Adoleszenz bis zur Ehe, Elternschaft usw. Der *Übergang* von einer Lebensphase zur nächsten war durch *Riten* geregelt, in welchen die Gemeinschaft an den Initianden physische und psychische Operationen (beispielsweise Taufe, Beschneidung, Hochzeit, rituelle Ent-

bindung usw.) vollzog. Diese Riten, in deren Verlauf der Initiand teilweise unter dramatischen Umständen aus seiner gewohnten Umgebung entfernt, und schmerzhaften Prozeduren und Belehrungen unterzogen wurde, hatten die Funktion, den Menschen der vorangehenden Lebensphase gewissermaßen sterben und ihn als Menschen der folgenden wiederentstehen zu lassen. Dieses Schema von Tod und Wiedergeburt wurde in einem Leben etliche Male durchlebt, mit einem doppelten Effekt: Der Mensch übte gleichsam das Sterben (und darin das Leben), und er erlebte sich als jemanden, der altert und sich mit der Todestatsache arrangieren muß.

Einige wesentliche Funktionen dieser zyklischen Lebenslaufvorstellungen waren nun folgende (Lenzen 1985):

- Der Mensch lernte von Anfang an, daß das Leben endlich ist, daß jeder Aufstieg in die nächste Lebensphase zugleich ein Abstieg zum Tode ist, d.h., er wurde aufgefordert, sich in diesem beschränkten Lebensraum einzurichten. Der Tod war immer präsent.
- Das Leben war ein Prozeß des Herauswachsens aus dem Unfertigen, dem Kindlichen, ein Prozeß des Erwachsenwerdens. Zugespitzt: Leben hieß, aus dem Tode herausgehen, Erwachsensein wollen.
- Die damit gegebene Vergleichbarkeit der Übergänge für die Angehörigen einer Kultur gewährleistete eine Zuordnung des Menschen zu einer bestimmten Gemeinschaft.
- Der Mensch, also z.B. die werdende Mutter, die durch einen bestimmten Entbindungskult eine Überführung von der Frau zur Mutter erfuhr, konnte die mit dem Bruchpunkt verbundene Irritation des Lebenslaufs als sinnhaft interpretieren. Die neue Lebensphase wurde erst durch den *Transitionsritus* zu einem unentbehrlichen Stück im Lebenslauf, ja noch weiter: Der Gang des eigenen Lebens konnte erst durch seine Einordnung in ein kulturell verbürgtes Ablaufschema als sinnhaft, als Lebenszyklus verstanden werden, indem die notwendigen Brüche keine Katastrophen, sondern zwar dramatische, aber doch Sicherheit vermittelnde Ereignisse darstellten.
- Wenn der Mensch kulturell gelernt hatte, daß bestimmte Transitionen eine unumkehrbare Reihenfolge haben (die Taufe folgt der Geburt, nicht umgekehrt; Schwangerschaft folgt der Zeugung usw.) und daß die Akte nicht umkehrbar sind, also nicht zurückgenommen werden konnten, dann konstituierte sich im *Lebenszyklus* auch die Richtung der Zeit. Auch die Lebenszeitrichtung umschloß eine Orientierungsfunktion. Da Lebenszeit erst durch die Bewegung des Menschen wahrnehmbar wird, waren zahlreiche Übergangsriten mit einer Ortsveränderung des Initianden verbunden, mit einer Entfernung aus der gewohnten Umgebung, z.B. im sogenannten Pubertätsexil.

Betrachtet man demgegenüber den Lebenslauf eines Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts, so sieht man, daß die meisten Transitionsriten verschwunden und daß die verbliebenen zu Familienfeiern (Taufe, Hochzeit, Bestattung) degeneriert sind, welche ihre ursprüngliche Funktion verloren haben. Die heute ausbleibenden Riten der Transition von Lebensphase zu Lebensphase bewirken nun, daß die Menschen in unserer Kultur gleichsam mental in der ersten Lebensphase verharren, in der des Kindes. Dieses ist die strukturelle Expansion der Kindheit in der Kultur des 20. Jahrhunderts. Man muß sich darüber im klaren sein, daß mit dem Ersatz der zyklischen Lebenslaufvorstellung durch eine lineare diese Leistungen extrem gefährdet sind. Die große Todesverdrängung und Todesangst, die Apoka-

lypsenbeschwörungen, die sinkende Fähigkeit, das eigene Leben sinnvoll zu füllen, einen Lebenssinn zu sehen, könnten Zeichen für diese Veränderung sein.

In dieser Lage der westlichen Zivilisation läßt sich ein Phänomen beobachten, welches verdeutlicht, daß die Menschen sich auch nach dem Orientierungsverlust, den die Aufklärung mit sich brachte, nicht mit der unstrukturierten Linearität ihres Lebenslaufs abfinden können. Es ist davon auszugehen, daß die Rolle desjenigen, der den Menschen der Spätmoderne von Lebensphase zu Lebensphase geleitet, daß die Rolle des Priesters zumindest partiell durch den *medizinisch-technischen Komplex*, d.h. durch Ärzte, Pflegepersonal, durch Kliniken und medizinische Geräte wahrgenommen wird. Die naturwissenschaftlichen Produkte der Aufklärung werden gewissermaßen selbst zu quasi religiösen Zwecken zumindest mitverwendet.

Diese Tatsache läßt sich erstens detailliert anhand des rituellen Gehaltes zahlreicher medizinischer Tätigkeiten nachweisen; sodann sind in verblüffender Weise erhöhte Inzidenzraten und eine erhöhte Bereitschaft zu medizinischer Behandlung in bestimmten Lebensaltern zu konstatieren (Lenzen 1991). Dazu zählt die Kieferorthopädie, genauer, die kieferorthopädische Korrektur der Zähne von Jugendlichen, die in der Regel nicht medizinisch indiziert ist, sondern eher kosmetischen Zielen folgt. Ihre zeitliche Koinzidenz mit dem Pubertätsübergang, ihre breite positive Rezeption bei den Jugendlichen legt nahe, daß es sich hier um einen Vorgang handelt, der der Zahnfeilzeremonie bei etlichen kleineren Kulturen nicht unähnlich ist, welche als *Pubertätsritus* vorgenommen wird. Dazu zählen auch prophylaktische Untersuchungen wie die bei Männern ab der Lebensmitte empfohlenen Cholesterin-Messungen zur Früherkennung von Herz-Kreislauf-Erkrankungen. Zwar sind diese ihrer Intention nach auch medizinisch indiziert, aber durch ihre Situierung im Lebenslauf und durch ihre direkte Konfrontationsleistung mit der Todesmöglichkeit durch Herzinfarkt haben sie zumindest eine todeserinnernde Funktion. Dieses gilt mutatis mutandis natürlich auch für die Krebsvorsorge oder für Leistungen der Perinatalmedizin. Die auffällige Übereinstimmung von normierten Lebenslaufabschnitten mit dem Auftreten manifester, lebensbedrohender Krankheiten legt die These nahe, daß der Organismus gewissermaßen ein dramatisches, an die Todestatsache erinnerndes Ereignis „sucht", in Ermangelung entsprechender ritueller Leistungen der Gemeinschaft.

Es wäre deshalb zu fragen, ob nicht ein Ereignis wie die Erkrankung demselben Zusammenhang angehört, nämlich dem womöglich mißlingenden Versuch, eine Transition im Lebenslauf zu erfahren, dessen Scheitern dem Organismus „nahelegt", zu immer massiveren Transitionsmustern zu greifen. In diesem Sinne ist es möglich, daß der anthropologisch tiefsitzende Bedarf oder besser: das Bedürfnis, im Lebenslauf durch die Übergänge von Lebensphase zu Lebensphase mit der Todestatsache bekannt gemacht und womöglich vertraut zu werden, in der Moderne u.a. durch eine erhöhte Krankheitsbereitschaft dort zu erfüllen gesucht wird, wo die Gemeinschaft diesbezüglich versagt. Mit imaginierten oder auch manifesten Krankheitsbildern suchen diese Initianden den Arzt auf, um durch seine Tätigkeit überführt zu werden und das Sterben zu lernen.

Der Blick auf die Lebenslaufstrukturierung zeigt, daß Krankheiten (und mit ihnen Gesundheit) eine wichtige gesellschaftliche Erfindung sein können. Es ist deshalb unbedacht, das medizinische Genre grundsätzlich dafür zu schelten, daß es neue Tätigkeitsfelder schafft, die im engeren medizinischen Sinne unnötig sind. Denn: Die Wiederherstellung einer flächendeckenden Seelsorge durch eigens da-

für bestellte Priester ist nach dem Tode Gottes nicht mehr möglich. Die Menschen sind bereit, sich ihre Sünden vergeben zu lassen, sich von den Ärzten erlösen zu lassen, die der Kernfrage ihrer Existenz am nächsten sind, der Frage nach dem Ende des eigenen Lebens. Und: Ärzte verwalten nicht nur diese Todestatsache, sondern sie tun dieses mit einer hohen, gesellschaftlich beglaubigten Professionalität in dem Sinne, in dem das medizinische Genre in der Lage gewesen ist, über den gesamten Systemaufbau praktisch transzendentale Konnotationen zu produzieren.

Das zeigt sich in der Auswahl derjenigen, die Medizin studieren dürfen. Es sind die „Besten" einer Kultur, jedenfalls dann, wenn man das Abitur für einen geeigneten Prüfstein für die Qualität von Menschen hält. Das Studium ist das teuerste aller Studien. Innerhalb des Studiums findet, beispielsweise mit dem Physikum, noch einmal eine deutliche Selektion statt. Neu approbierte Mediziner durchlaufen eine Art Priesterweihe, die zum Teil in den Prüfungen, zum Teil in Bekleidungsregeln und zu einem anderen Teil in Normen standesgemäßen Verhaltens besteht. Es gibt keinen akademischen Beruf, dessen Standesregeln so strikt formuliert sind und auch eingehalten werden, wie denjenigen des Arztes. Die ärztliche Priesterschaft verfügt mit ihrer Standesorganisation über eine Art Bund, der ihre Interessen zuverlässig durchsetzt. Die medizinische Fachsprache versucht sich gegenüber jeder Verständlichkeit zu immunisieren. Vor dem Hintergrund der priesterlichen Funktion ist das auch unabdingbar. Wenn der Geweihte von allen verstanden wird, unterscheidet er sich nicht mehr von den anderen und seine Beglaubigung wäre verlorengegangen. Sodann: Medizinische Arbeit ist teuer. Die Mitgliedschaft innerhalb eines Versicherungssystems erlaubt dem Patienten allererst den Zugang zu den „Priestern". Und schließlich: Die Personen, die am häufigsten unsere letzten Atemzüge begleiten, sind nicht Priester, auch keine Angehörigen, sondern es ist das Personal des medizinischen Komplexes.

Gesundheit und Krankheit sind kulturelle Erfindungen. Sie haben sich in einem Verlauf von 200 Jahren erfolgreich etabliert. Wenn man das Gesundheitswesen kritisiert und es transformieren will, dann ist zu bedenken, daß man die Angehörigen einer Kultur destabilisiert hinsichtlich einer anthropologisch elementaren Tatsache: Daß alle Menschen Hilfe dabei brauchen, mit der Todestatsache umzugehen. Für jede Kultur gilt es also, immer auch einen neuen Ort für den Umgang mit dieser Tatsache zu schaffen, wenn der alte seine beruhigende Kraft verliert.

Literatur

BASAGLIA, F. O.: Gesundheit, Krankheit. Das Elend der Medizin, Frankfurt/M. 1985. BIERMANN, H.: Die Gesundheitsfalle. Der medizinisch-industrielle Komplex, Hamburg 1992. CANGUILHEM, G.: Das Normale und das Pathologische, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1977. CANGUILHEM, G.: Grenzen medizinischer Rationalität. Historisch-epistemologische Untersuchungen, Tübingen 1989. DUNNING, A. J.: Bruder Esel oder Die sterbliche Hülle. Mythos und Wirklichkeit der modernen Medizin, Frankfurt/M./New York 1989. FEIFEL, H. (Hg.): The Meaning of Death, New York 1959. FLICK, U. (Hg.): Alltagswissen über Gesundheit und Krankheit, Heidelberg 1991. GERHARDT, U.: Gesellschaft und Gesundheit, Frankfurt/M. 1991. GADAMER, H.-G.: Über die Verborgenheit der Gesundheit, Frankfurt/M. 1993.

FOUCAULT, M.: Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1976. HERBERT, EDWARD of CHERBURY: De veritate 1645, Neudruck, hg. v. G. Gawlick, Stuttgart/Bad Cannstadt 1966. ILLHARDT, F. J.: Medizinische Ethik, Berlin u. a. 1985. ILLICH, I.: Die Enteignung der Gesundheit, Reinbek 1975. ILLICH, I.: Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens, Reinbek 1977. JORES, A.: Der Mensch und seine Krankheit, Stuttgart 1959. KRÄMER, W.: Die Krankheit des Gesundheitswesens. Die Fortschrittsfalle der modernen Medizin, Frankfurt/M. 1989. LENZEN, D.: Mythologie der Kindheit, Reinbek 1985. LENZEN, D.: Krankheit als Erfindung, Frankfurt/M. 1991. LUPTON, D.: Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Societies, London 1995. MCKEOWN, Th.: Die Bedeutung der Medizin, Frankfurt/M. 1982. MARQUARD, O./SEILER, E./STAUDINGER, H. (Hg.): Medizinische Ethik und soziale Verantwortung, München 1989. MITSCHERLICH, A.: Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit, Frankfurt/M. 1977. NIETZSCHE, F.: Der Wille zur Macht. Erstes und zweites Buch (1884-1888), Gesammelte Werke, Bd. 18, München 1926. RUFFIÉ, J./SOURNIA, J.-Ch.: Die Seuchen in der Geschichte der Menschheit, Stuttgart 1987. SCHIPPERGES, H.: Utopie der Medizin. Geschichte und Kritik der ärztlichen Ideologie des 19. Jahrhunderts, Salzburg 1968. SCHIPPERGES, H.: Der Garten der Gesundheit. Medizin im Mittelalter, München 1990. STEINEBRUNNER, B.: Die Entzauberung der Krankheit. Vom Theos zum Anthropos, Frankfurt/M. 1987. WEIZSÄKKER, V. v.: Gesammelte Schriften in 10 Bänden, Frankfurt/M. 1986 ff. WIMMER, J.: Gesundheit, Krankheit und Tod im Zeitalter der Aufklärung, Wien 1991.

Bernhard Vief

Sucht

Wiederholung vermittelt Sicherheit. Aber Wiederholung kann auch eine kritische Grenze erreichen, wo sie Zwänge produziert und ein Gefährdungspotential entfaltet – einen Wiederholungszwang. Im „Nicht-mehr-aufhören-Können", dem Suchtkriterium *par excellence*, offenbaren sich Sättigungspunkte und Grenzverluste, in denen Sicherheit in Unsicherheit, Stabilität in Destabilität „umkippt". Der Übergang von der Gewöhnung zum Wiederholungszwang markiert insofern einen Wendepunkt und – im ganz ökonomischen Sinne – eine Wachstumsgrenze, die ich in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen freizulegen versuche. Freilich ist dieser Übergang auch Gegenstand der Suchtforschung. Dennoch beziehe ich mich nicht im engeren Sinne auf Sucht als „Krankheit", sondern auf allgemei-

ne Kulturleistungen, wie sie in vielfacher Weise mit dem abendländischen Weltbild und der westlichen Zivilisation verwoben sind: in Massenkonsum und Werbung, in Religion und Wissenschaft, in Erotik und Informationsgesellschaft. Diese weitläufigen Bereiche miteinander zu verbinden, ist nur tragfähig aus einer Distanz heraus und bei eingeschränktem Fokus. Als Fluchtpunkt und Kontrastmittel hierfür dient mir die Suchtforschung.

Leitgedanke ist die Annahme, daß das Suchtpotential in unserer Gesellschaft auf dem Verschwinden der *Initiation* beruht – und auf ihrer Ablösung durch den Konsum. Damit wird Sucht zum anthropologischen Thema. Ein gemeinsames Merkmal von Initiationen dürfte, bei aller Verschiedenheit, ihre Einmaligkeit und Unumkehrbarkeit sein, die den Initiierten einen symbolischen Tod sterben läßt. Die Initiation dramatisiert das Einmalige, umgibt es mit einer Aura, indem sie dazu zwingt, von früheren Lebensphasen radikal Abschied zu nehmen. Diese Fähigkeit, einen Tod zu sterben, stellt eine Voraussetzung dafür dar, sich auf neue Lebensphasen einzulassen, ohne sie an bereits Erlebtem zu messen – also einen „Anfang" zu setzen (lat. „initium"). Dies berührt die Erlebnisfähigkeit überhaupt, soll die Wirklichkeit durch Wiederholung nicht an Intensität verlieren – ein Problem, mit dem jeder Süchtige zu kämpfen hat. Die Rauschwirkung läßt nach, wenn sie sich mit dem haptischen Gestus verbindet. Einen Rausch absichtsvoll zu wiederholen, bedeutet demnach, ihn zu entwerten. Die Sucht beginnt, wenn der Verlust an Intensität durch Wiederholung kompensiert wird. Dabei gerät der Süchtige in einen aussichtslosen Kreislauf. Entsprechendes ist auf den „Konsumrausch" anwendbar. So schafft auch der Massenkonsum eine allgegenwärtige „Griffnähe", die die Wirklichkeit planbar und wiederholbar macht. Dies widerspricht der Logik der Initiation: Sie inszeniert das Neue. Demgegenüber transformieren Ökonomie und Werbung die Wirklichkeit in eine Warenwelt. Sie inszenieren das Triviale.

Beides, das Neue und das Triviale, unterliegen einer ödipalen Spannung – einer Triebökonomie. Nach Freud beruhen Kulturleistungen auf Triebverzicht. Das *Inzesttabu* kann als der Prototyp eines solchen Triebopfers gelten. Erstens ist das Inzesttabu eine anthropologische Konstante, eine *conditio humana*, zweitens gewinnt es in bezug auf die Sucht einen besonderen Stellenwert. Indem es die vertraute und familiäre Sphäre zur Tabuzone erklärt, wertet es Bekanntes ab und erzeugt den „Reiz des Neuen". Man muß sich diese Mehrdeutigkeit klarmachen: Das „Neue" ist prinzipiell planlos und unberechenbar. Es bricht in die Wirklichkeit ein und läßt sich keiner Befindlichkeitssteuerung unterwerfen. Damit liegt es jenseits der Subjektmacht. Jeder Versuch, den Reiz des Neuen zu „demokratisieren", führt in die Falle des Inzesttabus: Sobald das „Neue" verallgemeinert wird, verliert es mit seiner Einmaligkeit auch seine Unschuld und seinen Reiz, d. h., es wird tabuisiert. In der Ökonomie ist dies als Sättigungsgesetz bekannt (Gesetz vom abnehmenden Grenznutzen). Hier ergibt sich ein direkter Zusammenhang zwischen Ökonomie und ödipaler Triebstruktur. Das Inzestverbot setzt, allgemein gesprochen, zwischen Begehren und den Gegenstand des Begehrens eine unsichtbare Distanz – eine Aura als „einmaliger Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag" (Benjamin 1963, S. 15). Für das Verhältnis der Geschlechter bedeutet dies die Konstitution des Geschlechterkampfes. Das Inzesttabu treibt einen Keil zwischen Erotik und „Freundschaft". Die Geliebte darf nicht zur Mutter oder Schwester werden. Sie verlöre sonst an Reiz, würde dem Umkreis der Familie zugerechnet und mit Tabu belegt. Vergleichbares gilt für die Beziehung zwischen

den Generationen. Durch das Inzesttabu wird das Individuum von seiner Herkunft abgeschnitten und über die Familie hinausgetrieben. Hier beginnt die Aufkündigung des Generationenvertrages. Bei zu starker affektiver Bindung an die Mutter gäbe es keine Veranlassung, das warme Nest zu verlassen, sich zu verändern und zu neuen Ufern aufzubrechen. In den Tabuzonen zwischen Mutter und Kind liegt so eine revolutionäre Potenz begründet. Aus dem Entzug der Mutterbrust speist sich das Pathos des Einmaligen und Neuen. Die modernen Informationstechnologien, als die Fortsetzung herkömmlicher Methoden der Massenproduktion, zertrümmern diese Aura des Einmaligen und überführen sie in ein inflationäres Abbild. Damit kehren sie zur Nestwärme zurück, wobei sie mit dem mehrdeutigen Anspruch der „Innovation" auftreten, d. h., sie stehen auf der Seite von Sicherheit und Wiederholung und repräsentieren eine inzestuöse Beziehung zur Umwelt – zumindest, soweit sie darauf gerichtet sind, Aspekte der Wirklichkeit und Wahrnehmung zu „reproduzieren". Aus dem Spannungsfeld zwischen Inzestwunsch und Inzestschranke ergeben sich zwei gesellschaftliche Gliederungsprinzipien: der Generationenvertrag und die Besinnung auf familiäre und genealogische Beziehungen auf der einen Seite – die geschichtslosen Gruppen der Gleichaltrigen, angefangen vom Kindergarten bis zum Altersheim auf der anderen Seite. Die *peers* sind die Findelkinder der Post-Histoire. Sie wurden aus Familie und Geschichte herausgesprengt. Das Projekt der ersten Pädagogen, die Verwaisung des Zöglings zum „Kinde", wird heute von der Informationsgesellschaft weitergeführt. Kulturelle Leitbilder wie Androgynität und Jugendlichkeit zeugen von dieser ödipalen Spannung: der Abtrennung von der Mutter als der Ersten Liebe, mythisch gesprochen von der Muttertötung, und die Ersetzung von Fortpflanzung und Wachstum durch eine unfruchtbare Ökonomie – das Prinzip der Vervielfältigung.

Kaufen und Wiederkaufen

Entgegen einer verbreiteten Meinung will Werbung nicht zum Kaufen anregen, sondern zum Wiederkaufen. Das Konsumbedürfnis darf im Kaufakt nicht gesättigt werden, es gäbe sonst keine Veranlassung wiederzukaufen. Werbemaßnahmen zielen auf eine innere Knappheit an Zufriedenheit. Diese Diagnose ist ernüchternd und beschreibt ein kulturelles Dilemma. Folgt man der gängigen Lehrmeinung, so dient die Ökonomie der Beseitigung von Güterknappheit. Andererseits führt dieses Ziel zur Marktsättigung und zu Wachstumsgrenzen. Indem die Ökonomie ihr ureigenstes Ziel verfolgt, die Beseitigung von Güterknappheit, entzieht sie sich selbst die ökonomische Grundlage. In der Überflußgesellschaft werden Sinn und Zweck der Ökonomie so umdefiniert. Mehr noch: Der seinen Nutzen maximierende *homo oeconomicus* handelt, während er dem Vernunftprinzip folgt, unvernünftig, weil die Logik seines Handelns nicht mehr greift. Dies aber berührt das aufgeklärte wissenschaftliche Weltbild als Ganzes. Und gerade die Werbung, die als Ausdruck der Überflußgesellschaft gelten kann, repräsentiert ein „anti-ökonomisches" und „anti-rationales" Prinzip, das die Ökonomie transformiert – zu einer Ökonomie zweiter Ordnung. Werbung ist Anti-Aufklärung.

In diesem Zusammenhang ist die Unterscheidung zwischen „Kaufen" und „Wiederkaufen" aufschlußreich: Die Werbung zielt nicht auf den ersten Kaufakt, sondern auf seine Vervielfältigung in späteren Kaufakten. Hinter der harmlosen

Schale, zum Kaufen anzuregen, verbirgt sich ein kultureller Virus. Der erste Kaufakt ist die Schale, die von der Werbung aufgebrochen wird, um den Virus freizusetzen. Das „Wiederkaufen" verkörpert so die Ökonomie zweiter Ordnung und setzt die erste Ökonomie, das „Kaufen", partiell außer Kraft. Unter diesen Umständen ist es problematisch, überhaupt von „Zielen" der Werbung zu sprechen. Im „Kaufen" besteht noch die Chance, ein Ziel zu erreichen, ein Problem zu lösen, einen Konsumwunsch zu sättigen. Hier kann sich noch der *homo oeconomicus* betätigen. Das „Wiederkaufen" entfaltet demgegenüber eine Eigendynamik, die die Konsumziele in den Hintergrund drängt und austauschbar macht. Hier werden, unabhängig von Zielen, Wiederholungszwänge induziert und Verhaltensmuster zur „Struktur" verfestigt. Beim „Wiederkaufen" ist der Konsum nicht mehr zielgerichtet, sondern ein „System". Aber, um mit Jürgen Habermas zu sprechen, ein System hat keine Ziele, ein System funktioniert.

Die Diagnose führt in einem weiteren Punkt über die Ökonomie hinaus. Die Formel von der „Knappheit an Zufriedenheit" betrifft eine innere Triebökonomie, die den Begriff des „knappen Gutes" in ein neues Licht stellt und sich so in Opposition zur äußeren Ökonomie begibt. „Knappheit" ist hier gar kein objektives Kriterium, etwa meßbar in einem materiellen Mangel an Wirtschaftsgütern, sondern eine innere Befindlichkeit. Allein durch die Tatsache, daß der Konsum sich massenhaft wiederholt, erfährt das Kauferlebnis eine Verformung und einen Intensitätsverlust. Marktsättigung und innere Knappheit widersprechen sich daher nicht, vielmehr scheinen sie eine unheilige Allianz einzugehen: Die innere Knappheit produziert neue Märkte, die mit neuen Waren überschwemmt werden, deren massenweiser Konsum eine innere Knappheit erzeugt. In dieser Korrespondenz von innerer und äußerer Ökonomie, Mangelgefühl und Sättigung, beschreibt der Massenkonsum einen Suchtkreislauf und stellt, wie jede Sucht, eine Form aussichtslosen Begehrens dar. Dem Begehren liegt dabei eine Figur zugrunde, innerhalb derer sich der Gegenstand des Begehrens verflüchtigt und ein Gefühl des Mangels hinterläßt – eine Kulturleistung, die den Konsumenten, ohne ihn zu befriedigen, an den Konsumgegenstand bindet. Um es auf eine Pointe zu bringen: Die Bindung beruht gerade darauf, daß zwar der Konsum, aber nicht die Befriedigung stattfindet. Gleichwohl steht sie in Aussicht, so wie auch die Werbung den Käufer zum Wiederkauf anregt und nicht befriedigt. Kurzum, es geht um die Perpetuierung des Triebaufschubs als Kulturleistung schlechthin, nicht um seine Verminderung: Die Traumfrau, das Traumauto, die Traumwohnung sind nur schön, solange Mann davon träumt. Diesen Traum gilt es zu bewahren, und es handelt sich hier gleichermaßen um ökonomische wie erotische Umsatzsteigerung. Eine verminderte Frustationstoleranz, wie sie häufig als Ursache süchtigen Verhaltens angenommen wird, verweist bereits auf eine Störung der beschriebenen Kulturleistung. Sie berührt auffällige Formen des Suchtverhaltens und gehört in den Bereich der Krankheit, den ich hier nicht behandeln will. Sucht wird deshalb nicht als Krankheit oder Pathologie, sondern als Alltagsphänomen betrachtet. Es geht um ganz gewöhnliche, wenig spektakuläre Formen des Wiederholungszwangs und Grenzverlustes, die, als Sucht kaum wahrgenommen, Normalität und Gesellschaft konstituieren – um eine „Pathologie des Alltags", die zwar normal, aber dennoch pathologisch ist. Deshalb entzieht sie sich im übrigen jeder statistischen Signifikanz (Schmidt 1986, S. 58 f.). Aus ganz normalen Familien kommen ganz normale Alkoholiker.

Sucht und Subjekt

Gewöhnlich verbindet man mit einem Süchtigen die Vorstellung, eine Person werde von ihrer Sucht „getrieben" und verliere gewissermaßen ihre Subjekteigenschaft. Entsprechend gelte es, die verlorene Subjektfähigkeit wiederherzustellen. An dieser Stelle setzen auch die meisten Heilungsversuche an, allerdings ohne Erfolg. Der Süchtige soll wieder Souverän seines Selbst werden: bewußt handelndes Subjekt. Was hier geheilt werden soll, ist die aus den Fugen geratene Trennung in Subjekt und Objekt, also das aufgeklärte abendländische Weltbild. Ein Fortschritt wird heute darin gesehen, Süchtigen den Krankheitsstatus zuzusprechen und ihre Sucht nicht auf „Charakterschwäche" zurückzuführen. Der „Suchtkranke" ist damit von der Schuldzuweisung entlastet, gewissermaßen resozialisiert, und hier wird häufig der Vergleich mit dem Diabetiker herangezogen: Auch dessen Zuckerprobleme könne man nicht seinen Charaktereigenschaften zuschreiben. Es entspricht der Logik eines aufgeklärten Wissenschaftsbildes, die Frage nach der Schuld durch die nach der Ursache zu ersetzen, etwa eine „prämorbide Persönlichkeit" anzunehmen, die – vor dem Erstkonsum – zur Sucht prädisponiere. Eine andere Variante von „Ursachenorientierung" ist die Suche nach einer „abnormen Stoffwechselprogrammierung" und „genetisch gesteuerten Dispositionen" (Schmidt 1986, S. 29, S. 103). Die „Schuldfrage" ist in beiden Fällen keineswegs aus der Welt geschafft, nur verlagert und in eine wissenschaftliche Sprache, in einen anderen Diskurs übersetzt. (Generationen von Geistes- und Naturwissenschaftlern befassen sich seitdem mit diesem Diskurs.) Beiden Ansätzen ist kohärent, daß sie die Ursachen für süchtiges Handeln außerhalb dieses Handelns suchen – und außerhalb der Eigenverantwortlichkeit eines handelnden Subjekts. Anders formuliert: Der „Suchtkranke" ist – zumindest partiell – unmündig, und darin liegt seine „Krankheit". Dieses Krankheitsbild ist korrekturbedürftig. Sucht beruht auf sich selbst verstärkenden Kreisläufen, in denen Ursachen und Wirkungen die Stelle wechseln. Dabei können Einstiegsmotive (also „Ursachen") völlig in den Hintergrund treten. „Ursachenorientierung" wird unter diesen Umständen irrelevant gegenüber einem symptomatischen Vorgehen, das die Eigendynamik eines Kreislaufs berücksichtigt und die „Ursachen" für Sucht *nicht außerhalb der Sucht* annimmt. Dies aber berührt die lineare Logik und das wissenschaftliche Weltbild, und es ergeben sich daraus latente (oder offene) Konflikte zwischen Selbsthilfegruppen und professionellen Gruppen, insofern nämlich (in historischer Reihenfolge:) Ärzte, Pädagogen und Therapeuten damit beschäftigt sind, ihr eigenes Weltbild zu heilen. Damit stellt sich die Frage nach der hilflosen Helferschaft in helfenden Berufen, und sie stellt sich nur innerhalb von professionellen Gruppen. Das wird durch die Erfahrung der Anonymen Alkoholiker gestützt. Diese haben immer ihren nicht-professionellen Charakter betont. Sie ersetzen Professionalität durch Selbsthilfe und lösen so auf ihre Art das Problem der hilflosen Helferschaft. Dazu gehört auch, daß sie die Familienangehörigen von Alkoholikern in eigenen Gruppen (ALANON) zusammenfassen, damit ein Alkoholiker seiner hilflos helfenden Ehefrau entkommen kann – und diese ihm. „ALANON" steht hierbei für Alcoholics Anonymous, ebenso wie die Abkürzung AA. Es handelt sich jedoch um getrennte Organisationen, die jeweils die Alkoholiker (AA) bzw. ihre Familienangehörigen (ALANON) zusammenfassen. Man versteht das Konzept der AA nur im Rahmen dieser Arbeitsteilung mit ALANON. Dahinter steht die systemische Vorstellung, daß der Alkoholismus eine Fa-

milienkrankheit ist und die Partner/innen genauso hilfebedürftig sind wie die Alkoholiker. Das Konzept von ALANON beruht auf einer Paradoxie: Die hilflos helfenden Co-Alkoholiker sollen den helfenden Gestus ablegen. Sie lernen helfen, indem sie das Helfen verlernen. Dabei erwerben sie die verlorene Fähigkeit, sich selbst zu helfen.

Die Initiation der Anonymen Alkoholiker

Die Anonymen Alkoholiker (AA) interpretieren Sucht grundsätzlich anders, und damit enttäuschen sie jedes wissenschaftliche Weltbild: Das Problem eines Süchtigen bestehe nicht darin, daß er seine Vernunft- und Subjektfähigkeit verliere, sondern sie aufrechterhalte. Es ergebe sich aus seiner Intention, den Rausch bewußt zu planen, indem er z. B. Trinkregeln entwickele und vorsorglich Alkoholvorräte anlege. Vorratshaltung ist ein Kriterium für Sucht und als solches Bestandteil des Münchener Alkoholismustests (Schmidt 1986, S. 160). Hier stellt sich die Frage, ob Vorratswirtschaft auch im ökonomischen Sinne ein Kriterium ist, Rausch und Sucht voneinander zu unterscheiden, insofern der Rausch einer Befindlichkeitssteuerung unterworfen und in der Wieder-Holung entwertet wird. Das Rauscherlebnis erfährt also eine Veränderung allein dadurch, daß es absichtsvoll wiederholt wird. Ich komme darauf zurück und will hier schon andeuten, daß das Vorratslager „entmaterialisiert". Das deutsche Wort *Speicher* bezeichnet sowohl materielle wie immaterielle Speicher (ebenso wie das englische *store* oder *storage*), ist also ein Synonym für Lager. Dies klingt noch in Begriffen wie Wäsche- oder Kornspeicher an. Heute wird der Kornspeicher durch den Informationsspeicher ersetzt (oder *store* durch *memory*).

In der Vorratshaltung liegt ein Gestus der Selbststeuerung. Eine solche Eigensteuerung ist nach Auffassung der AA ein Mythos, und ihn gelte es zu zerstören. Dies setze die Kraft frei, die bisher an den erfolglosen Kampf gegen den Alkohol gebunden war. Der Süchtige sei krank, solange er „Kapitän seiner Seele" sein will (Bateson 1985, S. 403) – eine Vorstellung von Krankheit, die womöglich aus der „Stärke", nicht der „Schwäche" seines Willens resultiert und sich schwerlich in einen Klinik- oder Wissenschaftsbetrieb einordnen läßt. Die AA verstehen sich als „freireligiöse Bewegung" mit dem Ziel einer „seelisch-geistigen Erneuerung" (Werner 1985, S. 136). Sie betrachten ihre zwölf Schritte nicht nur als Mittel, vom Alkohol loszukommen, sondern als „sinnvoll aufgebautes Programm persönlichen Wachstums" (Werner 1985, S. 141). An erster Stelle dieses Wachstums steht der rituelle Tod. Der Süchtige soll gegenüber dem Alkohol vollständig kapitulieren und seine eigene Machtlosigkeit bekennen: „Wir gaben zu, daß wir dem Alkohol gegenüber machtlos sind – und unser Leben nicht mehr meistern konnten." (Schritt 1). Dabei unterwirft er sich einer äußeren Macht: „Wir kamen zu dem Glauben, daß eine Macht, größer als wir selbst, uns unsere geistige Gesundheit wiedergeben kann." (Schritt 2) Der Mythos der Selbstkontrolle wird zerstört, am deutlichsten wohl in Schritt 6: „Wir waren völlig bereit, diese Charakterfehler von Gott beseitigen zu lassen." Akteur und Subjekt ist nicht der Alkoholiker, sondern Gott. An die Stelle der Selbststeuerung treten Demut und Unterwerfung, Formen der Beichte und Buße eingeschlossen. „Wir gaben Gott, uns selbst und einem anderen Menschen gegenüber unverhüllt unsere Fehler zu." (Schritt 5) „Wir machten eine Liste aller Personen, denen wir Schaden zugefügt hatten, und

wurden willig, ihn bei allen wiedergutzumachen." (Schritt 8; alle Schritte: Werner 1985, S. 139). Die Parallele zur katholischen Beichte ist nicht zu verkennen: Auch dort wird zwischen dem Beichtenden und Gott durch „einen anderen Menschen", den Beichtvater, vermittelt. Sogar das *Beichtgeheimnis* wird durch die Anonymität der Selbsthilfegruppe gewahrt (bei professionellen Gruppen durch das *Arzt- und Therapiegeheimnis*). Dabei entwickeln die AA einen eigenen, konfessionslosen Gottesbegriff und im Rahmen ihrer „Theologie" (Bateson 1985, S. 400) auch ein eigenes Erkenntnismodell, das nicht vom absichtsvollen Begehren ausgeht.

Ein Dreh- und Angelpunkt ist die Ausgrenzung der Ware-Geld-Beziehung. Die AA sind ein „Non-Profit-Unternehmen" und leben von Spenden. Auch der Gott der AA „spendet", er ist kein Händler. Von Gott wird nur ausgesagt, daß er eine Macht ist, die „größer ist als wir selbst". Diese Macht „belohnt und bestraft nicht" (Bateson 1985, S. 429). So kann sie auch nicht bezwungen werden. Die Hingabe an den Gott garantiert keine Gegengabe. Sie ist Hingabe, kein Kaufvertrag. Demgegenüber begründet das Verhältnis von Therapeut und Klient immer eine Erwartung – daß jener diesem etwas gibt, denn er wird ja dafür bezahlt. Dieser spirituelle Aspekt der AA wurde bisher kaum untersucht. Er wirkt frömmelnd und wird aus der wissenschaftlichen Betrachtung ausgespart. Man entschuldigt ihn allenfalls mit dem Erfolg dieser Gruppe, vor dem man ansonsten mit gründlichem Unverständnis staunend steht. Ich bin der Meinung, daß es sich hier keineswegs um eine nebensächliche Begleiterscheinung handelt – daß vielmehr der Erfolg der AA gerade auf ihrer Spiritualität beruht. Es geht um die mysteriöse Tatsache, daß die AA ihre Mitglieder einen symbolischen Tod sterben lassen, durch die Kapitulation vor dem eigenen Selbst, daß es sich hierbei um einen Initiationsritus handelt und daß die AA unter diesem Gesichtspunkt als eine Gesellschaft von Initiierten anzusehen sind.

Sucht als Selbstinitiation

In diesem Kontext steht ein anthropologischer Ansatz, der Sucht aus dem Verschwinden der Initiation erklärt. Das impliziert, daß Sucht nicht physiologisch bedingt ist, durch die Wirkung einer chemischen Substanz, denn Sucht ist nicht aus Stoff gemacht. Der anthropologische Ansatz, auf den ich mich beziehe, wurde von dem Italiener Luigi Zoja formuliert – in seinem Buch „Sehnsucht nach Wiedergeburt" (1986) – ein neues Verständnis von Drogensucht. Luigi Zoja stellt darin die These auf, das Suchtpotential in unserer Gesellschaft beruhe darauf, daß das Initiationsmodell früherer Gesellschaften heute in ein Konsummodell übergehe. Drogensucht komme einem Bedürfnis nach Spiritualität entgegen und stelle den gescheiterten Versuch dar, die Initiation wiedereinzuführen und an sich selber zu vollziehen.

Luigi Zoja ist Psychoanalytiker und steht in der Tradition C. G. Jungs. Damit verbindet sich der Umstand, daß er, der Jungschen Archetypenlehre folgend, nach einem Ursprung sucht, der dem Konsummodell vorausgegangen sei und den er in früheren Initiationsgesellschaften zu finden glaubt – oder in dem, was davon heute übrig geblieben ist. So untersucht er den *Peyote*-Kult in einem nordamerikanischen Indianerreservat. Es handelt sich dabei um eine Form des christlichen Abendmahls, bei der anstelle von Brot und Wein Peyote gereicht wird. Damit wird wieder einmal der „natürliche Wilde" strapaziert. Ich halte Luigi Zojas Na-

turprojektion für fragwürdig. Dies tut dem tragenden Gedanken seines Buches jedoch keinen Abbruch – dem Gedanken nämlich, Sucht und Initiation in einen Zusammenhang zu stellen. Allerdings ist die Formel vom Verschwinden der Initiation und ihrer Ablösung durch den Konsum durchaus problematisch, weil sie suggeriert, in früheren Gesellschaften habe es keinen Konsum gegeben – und in der heutigen Gesellschaft gäbe es keine Initiation. Demgemäß will ich nach dem Wandel fragen, den Konsum und Intiation erfahren haben (und unter den Bedingungen der Informationsgesellschaft weiter erfahren), und diesen Wandel nicht auf eine Indianerkultur beziehen, sondern auf das Christentum und, sofern man davon reden kann, auf die christlichen „Initiationen".

Initiation und Wachstum

Die Initiation ist ein Modell des Wachstums. Sie gliedert Lebensphasen und regelt deren Übergang. Wesentlicher Bestandteil ist die Dialektik von Sterben und Wiedergeburt. Das alte Subjekt streift seine Haut ab und gibt den Weg frei für ein neues und anderes Subjekt – christlich gesprochen: für den *zweiten Adam* und die Kindschaft Gottes. In der christlichen Taufe wird der alte Adam „ersäuft" (Luther). Das Subjekt muß also sterben, um zu wachsen. Die Initiation folgt keiner Philosophie des Seins, sie folgt einer Philosophie des Werdens. Leben und Tod stehen in einem „lebendigen" Austausch, und der Gegensatz von *lebendig* ist nicht *tot*, sondern *leblos* (d. h. heißt unter heutigen Bedingungen maschinell und determiniert). Im Zentrum steht daher der rituell vollzogene symbolische Tod, der sich darin ausdrückt, daß die Initiation einmalig und unwiderrufbar ist. Vermutlich liegt der Initiation nicht die Vorstellung *einer* Identität und *eines* Individuums zugrunde, sondern die mehrerer Identitäten. Über das einmalige Ich wachsen Jahresringe, und diese werden gezeichnet – von „unauslöschlichen Zeichen" (*character indelebilis*). Das wird durch die Namensgebung oder Änderung des Namens unterstrichen (bei Taufe, Ehe und Priesterweihe). Dem entspricht ein anderer Subjektbegriff. Das Subjekt wird konstituiert, indem es sich auflöst – indem es sich einem Außen aussetzt (d. h. „unterwirft": Subjekt kommt von unterwerfen) und so in die Lage kommt, die Eigengrenzen gegen dieses Außen auszuhandeln, diese also dehnbar beläßt und nicht festschreibt, um sich so als veränderbares, mit sich selbst nicht identisches Subjekt neu zu konstituieren. „Identitätsverluste" sind in diesem Rahmen nicht bedrohlich, sondern Bestandteil von Reife und Wachstum. Darin liegt eine radikale Umwertung. Für die Interpretation von Kontroll- und Grenzverlusten eröffnet sich ein neuer Blickwinkel: diese auf eine Wachstumshemmung zurückzuführen, die der Idee der Mündigkeit geschuldet ist und dazu führt, daß der symbolische Tod nicht vollzogen wird – daß der „alte Adam" weiterlebt.

Ikonographie des Inzests

Damit korrespondiert die Theologie der zweiten Eva: Maria als zweite Eva reicht dem Jesuskind den Apfel. Der „neue" Adam und die „neue" Eva sind kein Liebespaar, sondern Mutter und Sohn. Vorbild ist das um 1200 sich ausbreitende Madonna-Kind-Motiv, das den christlichen Gott verkindlicht und die „Jungfrau Ma-

ria" vermütterlicht, d. h. auf die „Mutter Gottes" festschreibt, begleitet von der Aufwertung des Weihnachtsfestes gegenüber Ostern und Pfingsten: Erlösungsfigur ist nicht mehr der Menschensohn, im Vollzug des Abendmahls und Kreuzestodes, sondern das Jesuskind. Die Erlösung geht nicht vom Erwachsenen, sondern wie die Pädagogik „vom Kinde aus".

Seit der Gotik wird die Mutter-Kind-Erotik aufgewertet und eröffnet ein weites Projektionsfeld, das sich der Zulassung und Abwehr von Inzestwünschen gleichsam darbietet. Hier will ich zwei Aspekte des Inzesttabus hervorheben: Erstens führt es zu einer Verkindlichung der männlichen Sexualität bei gleichzeitiger Vermütterlichung der weiblichen, beides unter Ausgrenzung der Genitalität, also der Sexualität zwischen Erwachsenen. Diese Ausgrenzung deutet auf eine Wachstumshemmung hin. Zweitens treibt die ödipale Struktur den Mann in eine Dynamik, die den Gegenstand des Begehrens von ihm entfernt. Ich meine damit eine flüchtige Form des Begehrens und den Warencharakter der Wahrnehmung: nicht Liebe auf den ersten – *Liebe auf den letzten Blick*. Jene ist von Dauer, diese stellt sich ein, wenn der Eindruck der Wahrnehmung verblaßt. Die Geliebte ist unbekannt. Sie darf nicht aus dem Kreis der Familie stammen, das gebietet das Inzestverbot. Sobald Mann sie kennenlernt, verliert sie an Reiz, dann sinkt sie in die Sphäre des Bekannten und Vertrauten ab, in den Umkreis der Familie nämlich, *und wird mit Tabu belegt*. Dies wäre eine Erklärung dafür, daß Erlebnisse in der Wiederholung entwertet werden – oder schon dadurch, daß sie nur stattfinden. Was für die Traumfrau gilt, ist entsprechend auf den Traumurlaub, das Traumauto anwendbar.

In bezug auf das hier behandelte Thema, die Sucht, gewinnt das Inzesttabu einen hervorragenden Stellenwert. Die Erfahrung, daß Wiederholungen die Erlebnisfähigkeit beeinträchtigen, ist nicht weiter ungewöhnlich. Sie folgt einem Sättigungsgesetz. Diese Erfahrung kann jedoch eine Sucht auslösen, wenn der Intensitätsverlust durch Wiederholung „wett gemacht" werden soll – und der Süchtige dabei in einen aussichtslosen Kreislauf gerät. Rausch und Sucht sind insofern getrennt zu sehen. Das Problem der Sucht entsteht erst, wenn der Süchtige das Rauscherlebnis nicht einfach „stehen lassen" kann. Der Rausch wird erst dann in eine Sucht eingebunden, wenn er sich mit dem haptischen Gestus verbindet, d. h., wenn er einer Eigensteuerung unterworfen wird: Der Süchtige mißt spätere Erlebnisse an dem alten Rausch und will diesen wiederhaben. Darin wird er enttäuscht, weil die Reproduktion des Rausches den Rausch deformiert.

Daß Erlebnisse bei Wiederholung an Reiz verlieren, ist beim ersten Hinsehen „selbstverständlich", und es besteht kaum ein Anlaß, darüber nachzudenken, *warum* dies der Fall ist. Dennoch will ich diese Frage stellen. Zum einen kann ein Intensitätsverlust stärker oder schwächer empfunden werden. Zum andern kann ein Rausch bei Wiederholung auch schöner werden. All dies sind mögliche Weggabelungen. Hier will ich auf eine fatale Wirkung des Inzestverbots hinweisen: Vertrautes und Bekanntes werden dem Umfeld der Familie zugerechnet. Was sich wiederholt, wird tabuisiert. Hierin liegt die Abwertung des Bekannten – und der „Reiz des Neuen": in den Tabuzonen der Ersten Liebe zwischen Mutter und Kind. Ausgehend von der Madonna und dem Jesuskind, will ich eine „Ikonografie des Inzests" nachzeichnen. Die Gravuren, die diese hinterlassen hat, reichen von der Sakramentenlehre bis zur Werbung, von der Gotik bis zum Zeitalter der Information.

Mutter Gottes und Sexidol

Marias Rollen als *Jungfrau Maria*, als heiratsfähige junge Frau einerseits, also der Braut und Geliebten Gottes, und als Mutter Gottes andererseits sind nur vereinbar aufgrund der jungfräulichen Geburt des Jesuskindes. Jesu *unbefleckte Empfängnis* hat „die Empfängnis befleckt" (Nietzsche 1978, S. 232) und für den Rest der Frauen die Trennung in Mutter und Sexidol, Mama und Hure vollzogen. Das Sexidol ist der von der Mutter abgetrennte unreine Teil – ein Fetisch, der außerhalb der Mutter und unabhängig von ihr als Ware zirkuliert. So wird der *Busenfetischismus* aus dem Entzug der Mutterbrust gespeist, also aus einer blockierten Mutter-Kind-Beziehung. Die dicke Brust ist ein Attribut der stillenden Mutter oder Amme. Nur durch die Abtrennung vom „Mutterbusen" kann sie mit Sexappeal konnotiert werden und dem erwachsenen Sohn erlauben, mit seiner Mutter zu schlafen – ohne es zu wissen. Hier folge ich streng dem *Ödipus-Mythos*. Der Inzest beruht dort auf einem blinden Fleck, dem Nichtwissen der Beteiligten. Das Sexidol steht deshalb auf der Seite des Inzestwunsches und verkörpert eine Form der Geschlechterdifferenzierung: die „befleckte" unreine Mutter, die Mann nicht liebt, sondern vergewaltigt. Dafür erschlägt die „Sexbombe" das Genital des Mannes. Vielleicht dachte Milan Kundera an einen ödipalen Opfertisch, als er meinte, die Frau ziele auf *Kastration*, der Mann auf *Vergewaltigung* (Kundera 1983, S. 274).

Männeken und Mannequin

Jugendlichkeit und *Androgynität* sind Möglichkeiten, dem Inzest zu entgehen. So konstituiert sich auf der anderen Seite der Mutter-Sohn-Beziehung eine kindliche Form der Erotik – der neckische urinierende Knabe mit noch nicht ausgeprägten Geschlechtsmerkmalen, das Männeken Piß, dem nicht nur sprachlich das Mannequin entspricht. Auch dieses darf, als Anziehpuppe, keine ausgeprägten Geschlechtsmerkmale haben, z. B. keine zu große Oberweite. Dies würde dem Inzesttabu und der Ökonomie zuwiderlaufen, also der Kulturleistung schlechthin.

Das frz. Wort *mannequin* kommt von ndrl./flämisch *maneken* = „Männchen". Vermutlich ist es die wallonische Übersetzung des flämischen Maneken. Dem entsprechen norddt. *Männeken*, engl. *manikin*. Neben der Dame, die Modellkleidung vorführt, bezeichnet das Wort *Mannequin* in einer älteren Bedeutung auch die bewegliche Gliederpuppe für Maler und Bildhauer und die Schaufensterpuppe. Philippe Ariès gibt hier einen wertvollen Hinweis (Ariès 1981, S. 136 f.): Die Modepuppe, an der Schnittmuster ausprobiert wurden, sei durch die Erfindung der Lithografie von der Modezeichnung abgelöst worden, diese vom Mannequin. Das Mannequin ist demnach keine Person, nicht einmal eine Puppe, sondern zweidimensional, eine *Zeichnung*. Seine Körperformen und sein Geschlecht wurden abgeschliffen. „Es" ist *sächlich*. Andernfalls würde „es" sich in zweifacher Hinsicht *festlegen* – einmal auf eine bestimmte Kleidung und einen bestimmten Frauentyp, was seiner Funktion als Anziehpuppe widerspräche, zweitens auf ein Geschlecht und eine erwachsene Form der Sexualität. Das Mannequin steht innerhalb des Inzestverbots und außerhalb des Busenfetischismus. Im Gegensatz zum *Sexidol* ist es jugendlich und androgyn. Als „Kind-Erwachsener" (Postman 1983, S. 155) folgt es einer Entdifferenzierung der Geschlechter und Altersgrup-

pen, wie sie in der Werbung durch das Ideal der ewigen Jugendlichkeit verkörpert wird.

Sucht man nach religiösen Vorbildern, so stößt man neben dem Jesuskind auf die antiken Kind-Götter *Eros* und *Hermes* (Moser-Vief 1989, S. 40-51). Seit der Renaissance kommt es zur Verschmelzung dieser Figuren. Letztere sind gewissermaßen eine Steigerung des Jesuskindes, denn dieses wächst heran, um als Erwachsener die Menschheit zu erlösen. Demgegenüber unterbrechen Eros und Hermes ihr Wachstum, um ewig jung zu bleiben. Sie sind darin sehr modern, und es ergeben sich direkte Bezüge zur Kindheit im Zeitalter der Information. Diskussionen um eine Differenzierung oder Entdifferenzierung der Geschlechter, um ein „Verschwinden der Kindheit" (N. Postman) oder deren „Verewigung" (D. Lenzen) erscheinen vor diesem Hintergrund in einem anderen Licht – als zwei Seiten eines unterdrückten Inzestwunsches.

Das Ende des Wachstums

Wie erwähnt, sind Jugendlichkeit und Androgynität Möglichkeiten, dem Inzest zu entgehen. Innerhalb der Mutter-Kind-Erotik stellen sie subtile Formen dar, den Inzestwunsch abzuwehren – und zuzulassen, ohne daß der Inzest stattfindet. Die Mutter-Kind-Beziehung, die wir heute als „natürlich" empfinden, ist ein Kunstprodukt: Sie wurde von der Gotik entdeckt, und heute, in der Informationsgesellschaft, hat sie nichts an ihrer Wirkung eingebüßt. Daß sie eine erwachsene Form der Sexualität ausgrenzt – das macht ihre „Unschuld" aus –, bedeutet keineswegs die Abwesenheit von Erotik. Keineswegs tilgt das Inzesttabu den Inzestwunsch. Nur wo ein Wunsch vorhanden ist, bedarf es eines Verbots. Diese Tatsache ist offensichtlich. Vielmehr geht es um den Aufbau einer erotischen Spannung, die sich aus zwei Quellen speist: aus einem Wunsch *und* den Schranken, die davor errichtet werden, daß er in Erfüllung geht. Nicht der Inzest*wunsch* soll verhindert werden – dieser wird vielmehr gesteigert –, sondern der *Inzest*. Was gewünscht wird, soll sich nicht erfüllen. Gleichwohl sollen wir nicht aufhören zu wünschen. Das geht solange gut, wie das Kind noch „Kind", also asexuell ist. Sobald es heranwächst, klafft die offene Wunde – als Erfahrung, etwas zu haben und gleichzeitig nicht zu haben: Habenwollen als Form des Ausgeschlossenseins – als Vermeidungsstrategie und *Schutz vor Wunscherfüllung*. Unter diesen Umständen ist es naheliegend, das Wachstum zu unterbrechen und ewig jung zu bleiben.

In diesem Zusammenhang fällt dem „Verschwinden der Initiation" eine besondere Rolle zu: Wo die Initiation ausfällt, wo ein endgültiger ritueller Abschied ausbleibt, wird ein Neubeginn blockiert, und wir werden die alte Lebensphase nicht mehr los. Dem entspricht ein extremes Sicherheitsbedürfnis, das an Erlebtem haftet und peinlich bemüht ist, dieses festzuhalten und zu dokumentieren. „Sicherheit" erweist sich als Wachstumsblockade, und Erleben braucht nicht einmal mehr stattzufinden: Vergangenheitsbewältigung wird zur „Lebensbewältigung". Information und Speicherung eröffnen einen „Lebensraum".

Phänomene, die auf ein Verschwinden der Initiationen hinweisen, sind:

- die Entdifferenzierung der Altersstufen: Das Ideal der ewigen Jugendlichkeit führt zu einer nie aufhörenden Initiation, da der rituelle Tod als Voraussetzung für den Beginn einer neuen Lebensphase nicht vollzogen wird.

- die Entdifferenzierung der Geschlechter: Der ewig unreife Kind-Erwachsene hat keine ausgeprägten Geschlechtsmerkmale; er ist geschlechtslos bzw. androgyn.
- der Verlust fester zeitlicher und örtlicher Kontexte: gleitende Arbeitszeit, gleitende Prüfungen, lebenslanges Lernen, Partnerwechsel und Mehrfachehe, Berufswechsel, Nivellierung von Lebenseinschnitten und Festen.

Fazit: Es fehlen eindeutige Orientierungen, Identitäten, Bindungen. Uneindeutige Bindungen sind *double-bind-Situationen*. Das mehrdeutige Signal, das sie ausstrahlen, beruht darauf, daß eine erwachsene Gesellschaft ihren Kindern nicht eindeutig signalisiert, sie sollen wachsen.

Ursachen für das Verschwinden der Initiation sind:

- der Ausfall des rituellen Todes und das Ende des Wachstums.
- die Idee des Individuums und die Konstitution des Subjekts; diese werden durch wachsende Verinnerlichung, Entkörperlichung und Symbolisierung etabliert.
- die elektronischen Medien, die die alphabetischen Kulturtechniken aushöhlen und die Geheimnisse der Erwachsenenwelt „total enthüllen" (N. Postman).
- die Eröffnung eines medialen „Lebensraums" auf Kosten örtlicher, zeitlicher und personeller Kontexte: durch die lichtgeschwinde Datenübertragung entsteht eine neue Raum-Zeit-Struktur und führt zur Schrumpfung des Raumes zum „globalen Dorf" (McLuhan 1968, S. 10 f.); Kommunikation ersetzt Berührung; der Körper wird enteignet; wir treffen uns nicht im Raum und in der Zeit, sondern im Medium.
- die Ablösung des bürgerlichen Subjekts durch den Massenkonsumenten; dabei wird die Logik der Initiation beibehalten, aber ihre Richtung umgekehrt: Bei der Initiation konstituiert sich das Subjekt, indem es sich auflöst. Im Massenkonsum löst es sich auf, indem es sich konstituiert.

Initiation und Konsum

Entdifferenzierung heißt, alles mit allem zu verbinden: männlich mit weiblich, jung mit alt usw. Dies hat eine Entsprechung in der Werbung, wo alle möglichen Bedürfnisse miteinander verknüpft werden – Zahnpasta etwa mit Sexappeal, Zigaretten mit Abenteuer. In dieser universellen Motivkopplung liegt eine pseudoreligiöse Erlösung. Das „Initiationsmodell" wird durch das „Konsummodell" abgelöst (Zoja 1986, S. 117). Entscheidend ist hier nicht nur die universelle Motivkopplung, sondern daß sie mit dem Mythos der Selbststeuerung und jederzeitigen „Griffnähe" verknüpft wird. Dieser Mythos beruht auf einem nie eingelösten Versprechen, nämlich der spirituellen Verschmelzung mit der Welt, ohne daß ein ritueller Tod vollzogen werden und das Subjekt sich einer Grenze aussetzen müßte. Der symbolische Tod bleibt aus bzw. wird „übersprungen". Damit wird der Rausch entwertet. Die *Ek-stasis* beruht nicht auf einem „Aus-sich-Heraustreten" bzw. „Außer-sich-Sein", sondern auf Sicherheit und Wiederholung. Die Öffnung gegenüber Neuem (Neugierde als Einstiegsmotiv!) wird durch das Festhalten und Fixieren des Alten konterkariert. Damit wird das „Neue" planbar und kontrollierbar, d. h. es wird dem Maßstab des Alten und Bekannten unterworfen und seines Risikos, seiner Einmaligkeit und Aura, also seiner spezifischen Eigenschaft, neu zu sein, entkleidet: Das Neue wird trivial.

Allgemein ist die Ware-Geld-Beziehung ein Mechanismus der universellen Verfügbarkeit der Welt. Im Gegensatz zum Kornspeicher, der nur die Phasen zwischen Hunger- und Sättigung glättet, verallgemeinert die Geldbörse die Bedürfnisnivellierung. Zwischen Körper und Umwelt schiebt sich das Geld als universeller Speicher. Dieser Speicher schirmt den Körper wie mit dämpfenden Drogen gegen äußere Einwirkungen ab. Damit gewährleistet das Geld eine Planung und Selbststeuerung der Befindlichkeit, und zwar gerade deshalb, weil es kein spezifisches Bedürfnis befriedigt. Dieses „Geld" ist heute zunehmend elektronisch und binär, wird also durch Information ersetzt. Der Binärcode ist ein Universalcode – eine Recheneinheit, in der alle Zeichen verrechnet werden können. Er stellt die semiotische Lösung für eine universelle Motivkopplung dar, für das Bedürfnis nämlich, alles mit allem zu verbinden. Diese Funktion der Bits als Zeichengeld ist nicht nur metaphorisch zu verstehen: Die Bits kodieren nicht nur das Geld, sie *sind* Geld. Ich unterstelle dabei eine historische Kontinuität in der Entwicklung des Geldes vom Edelmetall zur Banknote und zum „Neuen Medium" (Vief 1991). Im Hinblick auf die körperliche Befindlichkeitssteuerung ist entscheidend, daß das binäre Geld nicht nur als Wertspeicher fungiert, sondern seine Speicherfunktion universalisiert – über die Ökonomie hinaus in jedes beliebige Zeichensystem. Die Abschirmung und Enteignung des Körpers wird unter diesen Umständen universell. Hierzu legt der Massenkonsument wie der Süchtige Vorräte an – Sparguthaben, Datenbanken und Drogen. Der Übergang vom Problem- oder Erleichterungstrinker (*Alpha*-Alkoholiker) zum unspezifischen Trinker, der kein spezielles Motiv zum Trinken braucht (*Gamma*-Alkoholiker), entspricht dem Übergang vom Naturaltausch zum Geldtausch.

Für die Suchtforschung dürfte dieser Punkt von besonderem Interesse sein. Die Droge entfaltet ihre Funktion als „generalisierendes Medium", wenn sie vom konkreten zum allgemeinen Problemlöser fortschreitet. Im Gegensatz zum Alpha-Alkoholiker, der mit dem Trinken ein konkretes Motiv verbindet (z. B. einschlafen zu können, seinen Frust abzureagieren, sich Mut zuzutrinken), dient dem Gamma-Alkoholiker sein Trinken zur Lösung beliebiger Probleme. Diese Generalisierung spielt vermutlich eine Schlüsselrolle bei der Entwicklung einer schlechten Gewohnheit zur Sucht. Der Befindlichkeitssteuerung liegt ein allgemeines Verhaltensmodell zugrunde – ein Selbstbedienungsladen, den ich immer und überall betreten kann, ohne einen „Grund" als Entrittskarte. Hier will ich den Stellenwert einer informationstheoretischen Betrachtung unterstreichen, einer Kybernetik und Semiotik der Sucht. Drogen sind Speichermedien, in denen sich Gefühle ablegen lassen. Sie gestatten es, Befindlichkeiten zu reproduzieren. Durch den gezielten Griff in die Schublade werden Körper und Wahrnehmung zum Zeichencode, der Wirkstoffe in Glück übersetzt. Information, Deformation und Transformation erweisen sich als Kategorien, die einen Suchtkreislauf beschreiben – ein „System", das keine Ziele hat und funktioniert: Der Mensch wird zur Maschine. Dabei „stirbt" er nicht, er wird leblos. Die „Selbsttätigkeit" des Zöglings, von den ersten Pädagogen angepriesen, erscheint hier im Gewande des *perpetuum mobile* – als selbsttätige, sich selbst programmierende Maschine. Die Dynamik von Wiederholungszwängen als einen semiotischen Prozeß aufzufassen, als einen Vorgang der Abbildung und Umbildung, darin liegt eine Herausforderung für die Suchtforschung.

Drei abschließende Thesen

In den vorausgehenden Ausführungen habe ich Sucht aus einer Kulturleistung zu erklären versucht, nicht aus der Störung dieser Kulturleistung. Dieser Ansatz bietet Angriffsflächen. Einmal mag er zu der Schlußfolgerung führen, die ganze Gesellschaft sei süchtig – was in gewisser Weise auch stimmt, aber den Suchtbegriff auf ein Maß ausdehnt, daß er seine Aussagefähigkeit verliert. Zweitens sind die Schlußfolgerungen für eine Gesellschaft andere als die für die Suchtforschung. Süchtige erleben physische und psychische Grenzsituationen. Für sie stellt sich die Frage, wieweit ihnen bei der Verarbeitung ihrer Sucht erlernte Kulturtechniken förderlich oder hinderlich sind. Das letzte scheint der Fall zu sein, und die Anonymen Alkoholiker als „freireligiöse Bewegung" haben daraus längst Konsequenzen gezogen. Ich meine die Änderung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt und die Wiedereinführung der Initiation. Welche Konsequenz die Gesellschaft daraus zieht, bleibt offen. Abschließend will ich den Zusammenhang zwischen Sucht und den fraglichen Kulturleistungen in drei Thesen umschreiben:

These 1: Süchtige handeln nach einem aufgeklärten *Erkenntnismodell*, das entgegen einem verbreiteten Klischee auf festen Subjekt-Objekt-Grenzen basiert. Z. B. gehen Alkoholiker davon aus, daß sie ihren Rausch steuern können. Selbstkontrolle und Befindlichkeitssteuerung sind Bestandteil ihres Selbstkonzepts, mit dem sie ihre Sucht und das Weitertrinken legitimieren. Zu diesem Selbstbild gehört, daß sie nicht in dem Bewußtsein leben, süchtig zu sein. Sie glauben von sich, kontrolliert trinken und, wenn nötig, auf den Alkohol verzichten zu können. Dieses Selbstkonzept, das des bewußt handelnden Subjekts nämlich, erweist sich als hartnäckig gegenüber jeder Widerlegung. Es äußert sich darin, daß Trinkregeln aufgebaut und Alkoholvorräte angelegt werden. Tatsächlich erlebte Mißerfolge und Kontrollverluste beim Trinken führen nicht zur Korrektur, sondern zur Immunisierung des Selbstbildes, d. h. zu weiteren erfolglosen Versuchen, „kontrolliert" zu trinken. Es geht hier gar nicht um Erfolg oder Mißerfolg, sondern um die Hermetik eines Selbstbildes, das sich gegen äußere Einflüsse abschirmt und darin selbst „suchterzeugend" ist. Kontroll- und Grenzverluste, die Süchtige erleiden, sind deshalb weniger unter dem Blickwinkel zu sehen, daß Subjektgrenzen sich auflösen, als daß sie sich gegen äußere Widerstände gewaltsam behaupten.

These 2: Süchtige handeln nach einem *ökonomischen Modell*, das sich nur graduell, nicht aber in seiner Struktur von modernen Erscheinungen der Werbung und des Massenkonsums unterscheidet – und der Ware-Geld-Beziehung überhaupt. Ich meine Formen der indirekten Bedürfnisbefriedigung und den sie begleitenden Vorgang, Präsenz in Repräsentation zu überführen. Dies berührt die symbolische Funktion der Droge als „generalisierendes Medium" und des Geldes als Tauschmittel – d. h. die universelle Fähigkeit, auf äußere Zwecke zu verweisen, an deren Stelle zu treten und somit als Zeichen zu ersetzen („aliquid stat pro aliquo"). Diese Repräsentationsfunktion errichtet ein „Fenster zur Welt", das die Welt in „Griffnähe" rückt und sie als Zeichen verfügbar macht, ohne die Gefahr, sich ihr körperlich auszusetzen. Dies geht freilich nur um den Preis ihrer Verkleinerung und Entkörperlichung. Darin, in der Gleichzeitigkeit von Nähe und Ferne, liegt die paradoxe Wirkung von Zeichen – die Abbilder näher zu rücken und die Gegenstände zu entfernen: An die Stelle des Körpers tritt die Information, Kommunikation ersetzt Berührung.

These 3: Süchtige handeln nach einem *erotischen Modell*. In der Suchtforschung redet man von apersonaler Bedürfnisbefriedigung, in der Werbung von „Leitbildern". Es handelt sich dabei um die Tendenz, Werbemaßnahmen von konkreten Konsumgegenständen zu lösen, sie nicht unmittelbar am Produkt zu orientieren, sondern mit allgemeinen Leitbildern zu konnotieren. Jugendlichkeit, Reinheit und Androgynität sind solche Leitbilder. Sie stehen auf der Seite des Inzesttabus, d. h. der Verkindlichung der männlichen und der Vermütterlichung der weiblichen Sexualität. Abenteuer und Sexappeal stehen auf der Seite des Inzestwunsches. Alle diese Leitbilder legen in den Kaufakt ein Versprechen, das die profanen Konsumzwecke mit Bedeutung auflädt. Auf diese Weise werden nützliche Dinge zu Zeichenträgern, die es erlauben, außer und neben ihrer irdischen Nützlichkeit himmlische Träume einzukaufen. In dieser Motivkopplung liegt ein zusätzlicher Kaufreiz, und es geht in der konkreten Konsumsituation nicht nur um das Produkt oder die Droge. Es geht nicht um Zahnbürsten, Zigaretten oder Seife, sondern um den Kontext, d. h. „eigentlich" um etwas anderes: um die Halbierung des Menschen in gemeinen und himmlischen Eros (Platon 1957, S. 213), Körper und Seele, profan und heilig. Davon handelt das Inzesttabu. Das Informationszeitalter handelt von seiner Viertelung (Platon 1957, S. 223 f.) – in harte und weiche Ware, Hard-Ware und Soft-Ware, Null und Eins.

Literatur

Ariès, P.: Geschichte der Kindheit, München 1981. Bateson, G.: Die Kybernetik des Selbst. In: Bateson, G.: Ökologie des Geistes, Frankfurt/M. 1985. Benjamin, W.: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt/M. 1963. Bloch, P.: Madonnenbilder, Skulpturengalerie Berlin/Dahlem, Bilderhefte d. Staatl. Museen Preuß. Kulturbesitz, Heft 14, Berlin 1984. Freud, S.: Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1950. Kundera, M.: Das Buch vom Lachen und Vergessen, Frankfurt/M. 1983. Lenzen, D.: Mythologie der Kindheit, Reinbek 1985. McLuhan, M.: Die magischen Kanäle, Düsseldorf/Wien 1968. Moser-Vief, F.: Das Motiv des göttlichen Kindes in der Literatur des 19. u. 20. Jahrhunderts, Ms., Berlin 1989. Nietzsche, F.: Der Antichrist, In: Nietzsche, F.: Sämtliche Werke, Stuttgart 1978. Platon: Symposion. In: Platon, Sämtliche Werke, Bd. 2, hg. v. W. F. Otto, E. Grassi u. G. Plamböck, Reinbek 1957. Postman, N.: Das Verschwinden der Kindheit, Frankfurt/M. 1983. Rosenstock-Huessy, E.: Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, Moers 1987. Rutschky, K.: Deutsche Kinderchronik, Köln 1983. Schmidt, L.: Alkoholkrankheit und Alkoholmißbrauch, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1986. Vief, B.: Digitales Geld. In: Rötzer, F.: Digitaler Schein, Frankfurt/M. 1991. Werner, A.: Wege weg vom Alkohol, Düsseldorf 1985. Wünsche, K.: Die Endlichkeit der pädagogischen Bewegung, In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.), Die sterbende Zeit, Darmstadt/Neuwied 1987. Zoja, L.: Sehnsucht nach Wiedergeburt, Stuttgart 1986.

Dietmar Kamper

Wahnsinn

Wahnsinn – eine junge Wortbildung, die eine ältere, nämlich „Wahnwitz" abgelöst hat – schwankt in der Bedeutung zwischen „mangelhaft, leer an Verstand" und „unerzogen, unzüchtig" hin und her, markiert also etwas Fehlendes, das in der Sprache selbst als unbefragte Norm gilt: den Sinn. Wenn man sagt, jemand handele, fühle, denke ohne Sinn und Verstand, dann sagt das mindestens ebensoviel über den Sprecher aus wie über den Fall, der besprochen wird. Wahnsinn ist, so betrachtet, der Schatten der Norm, der – zwar in schwer zugänglicher Weise – die Wahrheit dieser Norm und die Wahrheit des Sinns enthält. Eine Bestimmung des Wahnsinns kommt deshalb nicht ohne eine Bestimmung jener Prozeduren und Strategien aus, die den Sinn und die Norm gesellschaftlich durchgesetzt haben, nicht zuletzt der Wissenschaften von Menschen. Der Diskurs der Vernunft ist und bleibt gewissermaßen ein besonderer Fall des Wahnsinns, weil er nie und nimmer aus seinem Schatten heraustreten kann. Insofern das Definieren der Wahnsinn ist, kann der Wahnsinn nicht definiert werden, wohl aber Anlaß bieten, die transzendentale Reflexion der Humanwissenschaften voranzutreiben.

Es war Michel Foucault, der in seinen Frühschriften vor 30 Jahren dieses Doppelspiel begonnen und sehr weit geführt hat. In „Psychologie und Geisteskrankheit" (1968) schreibt er: „Eine Psychologie des Wahnsinns kann ... nur lächerlich sein, und dennoch rührt sie ans Wesentliche. Lächerlich, denn eine Psychologie des Wahnsinns betreiben wollen, hieße von der Psychologie fordern, daß sie ihre eigenen Bedingungen angeht, daß sie auf die Bedingung ihrer Möglichkeiten zurückgeht und das für sie schlechthin Unüberschreitbare überschreitet. Niemals wird die Psychologie die Wahrheit über den Wahnsinn sagen können, weil im Wahnsinn die Wahrheit der Psychologie beschlossen liegt. ... Bis in ihre Wurzeln hinabgetrieben, wäre die Psychologie des Wahnsinns nicht Bemeisterung der Geisteskrankheit und damit Möglichkeit ihres Verschwindens, sondern Zerstörung der Psychologie selbst und Zutagefördern jenes wesentlichen, nicht psychologischen, weil nicht moralisierbaren Verhältnisses zwischen der Vernunft und der Unvernunft" (Foucault 1968, S. 114 f.). Trotzdem oder gerade deswegen erhofft Foucault sich eine neuartige Lesart dessen, was Wahnsinn sei, und hat mit seinem zurecht gerühmten Buch „Wahnsinn und Gesellschaft" (1973) einige weite Sätze und Sprünge in die angegebene Richtung unternommen, ohne allerdings die folgende Pathosformel halten zu können und zu wollen: „Dieses Verhältnis ist in den Werken Hölderlins, Nervals, Roussels und Artauds gegenwärtig und sichtbar, allen Miseren der Psychologie zum Trotz und verheißt dem Menschen, daß er eines Tages vielleicht, aller Psychologie ledig, frei sein könnte für die große tragische Begegnung mit dem Wahnsinn" (Foucault 1968, S. 115). Ob man nun derart existentiell oder, nüchterner, durch genaues Quer- und Gegenlesen verfährt – eine historische Anthropologie des Wahnsinns hätte nichts Geringeres zu leisten, als den Stimmen der Irren Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, indem die Ver-

nunft endlich hört, was die Unvernunft immer schon sagt, oft gegen die wissenschaftliche Disziplinierung, oft aber auch an ihr vorbei, in Richtungen, die man nicht für möglich hält. Pascal hat dergleichen in dem berühmten Satz unmißverständlich ausgesprochen „Die Menschen sind so notwendig verrückt, daß nicht verrückt sein nur hieße, nach einer anderen Art von Verrücktheit verrückt zu sein." Wer also weder Scheu noch Angst hat, die diversen „Wahnwelten im Zusammenstoß" (Heinz/Kamper/Sonnemann 1993) näher zu betrachten, der könnte den folgenden Befund annehmbar finden.

Es gibt heute – angesichts der gesellschaftlichen Ansprüche an das menschliche Individuum – nur zwei Sorten des Wahns: die „vernünftige" Einheit und die „unvernünftige" Spaltung, eine panisch verteidigte Identität und eine mit Angst und Schrecken verbundene Schizophrenie.

Ronald D. Laing, der in seinen Grundschriften zur „Anti-Psychiatrie" (Laing 1972, 1973) und in Anlehnung an Jean Paul Sartre diese These einer doppelten Geschichte vertrat, brachte wie Michel Foucault die gegeneinander undurchlässige Verspannung von Vernunft und Wahn auf einen Nenner der Transparenz. Anders aber als Foucault hat er versucht, die These bis in die alltäglichen Therapieprobleme hinein durchzuhalten und sich selbst als einen Unterlegenen derselben zu verstehen. Derart als „Subjekt" des eigenen Denkens situiert, gab es für Laing nur den Weg zu einer Gesundheit, aber keinen Besitzstand, der zu wahren wäre. Geschichte aus dem Blickwinkel panisch verteidigter Identität kam für ihn ebensowenig in Frage, wie die pure Affirmation der Unvernunft in Gestalt eines heldenhaften Verrückten. Der „große Schizo" (Deleuze/Guattari 1974) gerät erst nach der Reise in Sicht, nach der schwierigen Arbeit an der durch die Vernunft verdinglichten Zeit, die – entsprechend den zwei Sorten des Wahns – in zweierlei Problemgestalt vorkommt: zum einen als befestigter Kreiswall raumgewordener Reversibilität und dann als immer wieder zerreißender Schritt in die geschichtliche Irreversibilität (Kaempfer 1993). Allerdings ist die Krankheit der Anfang eines Weges, der Beginn einer Reise.

Dabei ist die Schizophrenie die angemessenere Verarbeitung des Zivilisationsprozesses. Sie hält in der Unerträglichkeit dem eigenen Verlangen und der eigenen Sprache die Treue. Identität dagegen braucht Panzerung und Rüstung, um verbissen und stumm schließlich ein leeres Selbst zu retten.

Unschwer läßt sich in solcher Topographie ein Bruch der Zeit unter dem Druck unendlicher Zumutungen erkennen. Die Einheit des Bewußtseins, das immer räumlich gedacht werden muß, kostet die Differenz lebendiger Zeit und wird mit einer Zerstückelung bezahlt, die von den Schizophrenen „geleistet" werden muß. Die Geschichte der Vernunft hat mithin ihre Deponie in den Seelen sensibler Zeitgenossen, die von sich aus und ohne Hilfe derer, die an beiden Seiten des Wahns partizipieren, verloren sind, auch wenn sie ihre Stimmen im Prozeß des Selbstverlustes noch erheben können. Insofern der Wahnsinn für den Sinn bezahlt hat und weiterhin bezahlt, kann die Verschattung aufgehellt werden, die zwischen den beiden schiefen, arbeitsteiligen Lösungsstrategien traditionellerweise herrscht. Das Grundproblem, an dem sowohl die Identität als auch die Schizophrenie scheitert, ist eine Zeit, die in sich selbst gebrochen ist, weil sie über die Maßen dominiert wurde: eine verdinglichte, enteignete, nicht mehr lebbare Zeit. Selbstverlust geht auf beiden Seiten der Zeitbruchstücke vor. Auch der verbissene, stumme Krieg um den Besitzstand endet bei der Leere. Weder das eine, das gespaltene, noch das andere, das eine Selbst kann gerettet werden.

In solcher Psychose der Zeit geht es um den Reflex und die Reflexion einer tieferen und längeren Geschichte, der Geschichte der menschlichen Selbstüberhebung und Selbstverwerfung, der Karriere eines hausähnlichen Modells für das Selbstsein, in dem der große Plan der Menschwerdung verbaut worden ist.

Die untergründige, hintergründige Geschichte reflektiert sich, sie drückt sich aus, setzt Zeichen, zeichnet Markierungen, markiert Grenzen und ist deswegen der Reflexion zugänglich. Als Material mögen die Grundschriften der Philosophie der Vernunft ebenso gelten wie die Kranken- und Leidensgeschichte der „Opfer" dieser Philosophie, der Kinder, der Frauen, der Wilden und der Irren. Aber es ist die Frage, ob auf dieser Ebene die Menetekel deutlich genug werden können. Wahrscheinlich ist es erforderlich, tiefer zu tauchen, um der Geschichte der Vernunft und ihres Schattens, des Wahns, zuvorzukommen. Der heimliche Untergrund, der schließlich in der doppelten Symptomatik einer ungelebten Zeit sich äußert, liegt in der historischen Entscheidung für die Prävalenz des Raumes zu Beginn der europäischen Neuzeit. Wer die Metaphernkarriere der räumlichen Bilder verfolgt hat, der weiß: von der frühen Unterstellung der Windrose als Muster des ganzen Planeten bis zur Erbauungsliteratur des ausgehenden Protestantismus, von der Felderwirtschaft der europäischen Wissenschaften bis zur Seelenarchitektur der spekulativen Psychoanalyse, überall dominiert das Hausraummodell für das menschliche Selbstverständnis. Vom Plan bis zur Planung herrscht das Bild des Raumkörpers und macht zunehmend vergessen, daß die menschlichen Körper zunächst Ereignisse in der Zeit sind. Hinter der Geschichte des Doppels Vernunft/Wahn erscheint die Effektivität einer kommenden Einbildungskraft (Kamper 1983 S. 47 ff.).

Der „große Plan" beschreibt das Verhältnis des seßhaften, wollenden Menschen zu einer eindeutigen, beherrschbaren Welt. Er sollte eingelöst werden mittels einer abstrakten allgemeinen Anthropologie, die ebenso theoretisch wie praktisch verfährt, als Wissenschaft und als Pädagogik mit mächtigen, irreversiblen Folgen.

Martin Heideggers „Zeit des Weltbildes" (Heidegger 1986) ist nach demselben Muster rekonstruiert: Ein Subjekt sucht des Objekts habhaft zu werden, indem es dieses in ein Bild mit illusionärer Räumlichkeit transformiert. Die „res extensa" ist ein Ausdehnungsmodell, das der unausgedehnten „res cogitans" erlaubt, ihren zeitlichen Charakter zuerst zu unterschlagen, später dann als „inneren Sinn" (Kant) mißzuverstehen. Daß das Subjekt sitzt, ist dabei unverzichtbar (Eickhoff 1992). Die Festsetzung des Begehrens, des Verlangens kann als *conditio sine qua non* des Zivilisationsprozesses unter der Signatur abstrakter Herrschaft über das Gegebene betrachtet werden. Die Fixierung des Körpers im rechten Winkel des Stuhls (Nietzsche) hat dabei die Funktion, die Welt aufs Sichtfeld einzuschränken und am Schicksal des Bildes, vom Tafelbild bis zum Bildschirm, das Schicksal der Welt zu besiegeln: reduzierter Ausschnitt in Sichthöhe zu sein, der dem sitzenden Subjekt eine zweifelhafte Macht suggeriert. Es ist die Abstraktion des Weltverhältnisses, in der das Subjekt sich verfängt. Was wie Emanzipation aussieht, ist subtilere Unterdrückung, nun unter Beihilfe des Unterdrückten. Darin besteht der eigentliche Skandal der Anthropologie in Neuzeit, Aufklärung und Moderne, daß der betroffene Mensch (mit wenigen Ausnahmen, nämlich der Kinder, der Frauen, der Wilden und der Irren) die Macht an sich selbst vollstreckt und zum einverständigen Parteigänger seiner Unterdrückung wird. Die „res extensa" ist – so betrachtet – mit der „res cogitans" identisch.

Diese Geschichte ist zu Ende. Ihre Architektur wird derzeit liquidiert. Mit dem Abstrakten als einer allgemein-verbindlichen Vorschrift ist die Menschheit ins Posthistoire geraten. Hier gibt es weder mehr das Eine der Vernunft noch das Andere der Vernunftkritik. Es herrscht, aufs Ganze gesehen, Neutralität der Interessen und Programme.

Daß es bewegliche Sitze, vom Autosessel bis zum Feuerstuhl, gibt, widerspricht nicht dem Befund. Es geht um die Rechtwinklichkeit, die verhindert, daß die menschlichen Körper unter normalen Bedingungen ins Taumeln und Torkeln geraten und so das „Selbstverständliche des sitzenden Subjekts" untergraben. Einzig der unendliche Bewegungsdrang der Wahnsinnigen hat hier nicht gepaßt, weswegen alles noch immer darauf ankommt, sie äußerlich und innerlich stillzustellen. Doch ebenso plötzlich wie die Geschichte vor einigen Jahrhunderten begann, scheint sie nun auch aufzuhören. Der Raum, objektiv und subjektiv, wird von allen guten Geistern verlassen. Das kollektive Spiegelstadium der Neuzeit mit seiner Übermacht der Bildfläche löst sich an den Rändern in lauter Zersplitterungen auf. Das liegt wahrscheinlich an der Sättigung der Modernisierungsprozesse, an der Vollendung der Abstraktion. Das gesellschaftlich Allgemeine ist eine maßlose Übertreibung und geht an seinem Sieg übers Konkrete zugrunde. Das, was einstmals die Historizität des Geschehens ausmachte, ist durch Fülle und Überfluß umstandslos umgeschlagen. Der Fortschritt des Universellen mündet so im Multiversellen. Die einheitliche Vernunft und ihr gelegentlich als Strategie mißbrauchtes Gegenteil zerfließen beide in einen Zustand der Konfusion. Anthropologie als Wissenschaft und als Pädagogik hat Folgen gehabt, gegen die sie keineswegs mehr aufkommt. Konfrontiert mit einer maßlosen Indifferenz, läßt sich keine Partei mehr nehmen, sondern nur noch konstatieren, daß das Neutrale, das Ne-Utrum (keines von beiden) eine Immanenz von solchem Umfang ausgebildet hat, daß die ganze bisherige Welt imaginär darin Platz zu haben scheint. Diese Immanenz des Imaginären funktioniert wie eine Arche. Was zum Bild werden kann, kommt mit. Alles andere geht unter.

Der aktuelle Stand des Zivilisationsprozesses, sprich: der Vergesellschaftung der menschlichen Natur, sprich: der Verkünstlichung der Welt, ist alternativlos und auf eine beschwerliche Weise vielfältig. Was für das Selbst die Spaltung, das ist für die Welt die Ambivalenz. Daraus aber kann man lernen.

Der Zusammenbruch der großen Alternative in der Logik der Vergesellschaftung am Ende des 20. Jahrhunderts ist nicht das Werk böser Mächte, die von außen drohen, sondern stammt aus dem Innersten, aus der propagierten Dialektik von Aneignung und Vernichtung selbst. Daraus folgt auch, daß der großangelegte Versuch einer Vereinheitlichung und Vereindeutigung der Ereignisse und Prozesse der Welt durch den Charakter des Versuchs bedingungslos gescheitert ist. Daß er kapitulieren mußte, ist selbst noch nicht eindeutig und kann noch nicht einheitlich wahrgenommen werden, bringt sich jedoch durch Ambivalenzen zur Geltung, die unentwegt grassieren. Der Widerspruch und der Gegensatz, der das hybride Geschäft einer zweiten Schöpfung aus dem Kopf des Geschöpfs mittels der Bilder von Anfang an begleitet hat, ist nun vom Rand ins Zentrum gewandert und mit dem Spruch und dem Satz identisch geworden. Das Eine, das vom Anderen lebte, wird an seinem Fehlen sterben. Die Vernunft, die vom Wahn sich nährte und ihn zudem dafür bezahlen ließ, wird selbst wahnhaft werden, macht jedoch zugleich offenbar, daß sie Instrument einer anderen, gründlicheren Produktion war, der Produktion einer Welt nach dem Bilde des Menschen, das dieser ge-

braucht hat, um mit dem Gott in Konkurrenz zu treten. Dabei hat sich etwas wiederholt: der Aufstand der Dinge den Aufstand der Geschöpfe, die Ambivalenz der Welt die ursprüngliche Spaltung des Menschen.

Auf die strikte Ambivalenz der Dinge läßt sich mit methodischer Schizophrenie antworten. Die Wahnsinnigen, die zu Sprache und Ausdruck gefunden haben, sind Lehrmeister kommender Generationen. Ihre Einsprüche gegen den Abschied von der Erde enthalten *in nuce* die Sprengkräfte gegen die verheerende, einheitliche Logik der menschlichen Welt.

Es ist zuletzt immer wieder bezweifelt worden, ob das menschliche Denken eine radikale Zweideutigkeit aushält. Selbst die methodologischen Konsequenzen aus dem Multiversalen einer neutralisierten posthistorischen Indifferenz, wie sie etwa von Odo Marquard (1986), von Wolfgang Welsch (1988) oder auch, anders akzentuiert, von Peter Sloterdijk (1987) gezogen wurden, halten je verschiedene Nenner in Reserve, um dem Dilemma einer strikten Ambivalenz zu entgehen. Anders sähe es aus, wenn gehört werden könnte, was die Wahnsinnigen gesagt haben. Man denke an die von Foucault genannten Hölderlin, Nerval, Roussel, Artaud und an Nietzsche und ihre Werke im Zusammenbruch. Ein Lernfeld ist der Wirrwarr ihrer Stimmen nämlich nur, falls der sich vollstreckende Prozeß Schizophrenie methodisch umgestülpt werden kann. Man muß den Versuch machen, in den gemeinsamen Ursprung von Vernunft und Wahn zurückzusteigen, in die souveräne Einbildungskraft, die mit der doppelten Zeit identisch ist. Erst von dort aus wäre ein Überschreiten der Blockierungen möglich, die im Äußersten von Vernunft und Un-Vernunft heute verzeichnet werden. Rückstieg und Überschritt sind aber die Bewegungsmuster *kat exochen*, zu denen der Wahnsinn in Form der Schizophrenie genötigt hat. Es geht um Einsprüche und Widerstände gegen den in der Abstraktion verordneten Abschied von der Erde (Kamper 1986). Sie mögen nur als Stammkräfte der menschlichen Imagination in Gang kommen, wenn die Zeit da ist.

In der Sprache des Verlangens findet sich das Verlangen der Sprache, ein phantastisches Alphabet. Es hat – nach der Geschichte – Kreuzform. Diese Überkreuzung von Erde und Einbildungskraft nährt die Erfahrung der Schwere, die zu nichts dient. Die Melancholie ist Quelle eines anderen Wissens. Sie hält jedoch nicht vor.

Wenn überhaupt noch etwas diese Logik des puren Humanismus der Vernunft aufwiegt, dann ist es die Schwere, die leidenschaftliche Schwere, die nicht im Raum, sondern in der Zeit erreicht wird. Sie ist seit Beginn der Neuzeit die Wächterin über den inneren Sinn menschlicher Machenschaften: Melancholie, die aus der Überkreuzform von Erde und Einbildungskraft ein Alphabet der Phantasie hervorbringt und darauf achtet, daß die Effekte der Produktion nicht zu mächtig werden. Dort, wo Sprache und Verlangen sich treffen, wo sie auseinander hervorgehen und miteinander verbunden bleiben, ist der Schnittpunkt des Kreuzes, der Ort der Entstehung von Mythen und Erzählungen, zugleich das Widerlager der kultisch rhythmisierten Zeit. Menschen, die einer solchen Quelle die Treue halten, sind während der Epoche der beschleunigten Moderne mit einiger Notwendigkeit wahnsinnig geworden, könnten aber heute ein anderes Arrangement mit den gesellschaftlichen Ansprüchen treffen. Zwar sind leidenschaftslose Sprache und sprachloses Verlangen nach wie vor die Garanten des doppelten Wahns, aber in ihrer Mischung, so krude sie immer sich auswirken mag, werden sowohl die paranoische Identität wie die Geistesspaltung erträglich oder jeden-

falls nicht ins Extrem getrieben. Die einzige Bedingung lautet: lebendig bleiben, nicht anhalten, unterwegs sein. Selbst ein panisches Schreiben kann dann in Kauf genommen werden.

Es findet immer eine Reise statt. Sie führt in einen erfundenen Ursprung. Von dort aus kommt es zum Wahrsagen und Wahrsprechen. Die Stimmen der Irren im 19. und 20. Jahrhundert sagen und sprechen als letzte die Wahrheit: daß die Menschen noch nicht auf der Welt sind.

Das Nomadentum als Kontrapunkt der Seßhaftigkeit ist verbindlich auch für die Innenwelt. Die Wege und Straßen in den Landschaften der Erde korrespondieren mit den Straßen und Wegen der Phantasie und tun ihre Wirkungen auch dann, wenn man nicht daran glaubt. Reisen sind immer Zeitreisen. Was die Zukunft betrifft, so ist sie abhängig von der Prophezeiung. Deshalb ist die Reise zum Ursprung notwendig, obwohl es ihn nicht gibt. Es geht um die Fracht, die mit zurückkommt, um das Wahrsagen und Wahrsprechen der Zeit. Was, wenn nicht die Sprache, könnte den Bruch der Zeit heilen? In Betracht des Entwurfs der künstlichen Welt haben die Stimmen einen zentralen Vorbehalt angemeldet, wie er beispielhaft in Antonin Artauds Satz „Wir sind noch nicht auf der Welt" zum Ausdruck kommt. Informiert zu sein, im Bilde zu sein, ist dennoch nicht genug. Selbsterzeugung und Selbstgeburt einer von ihrer Herkunft abgerissenen Menschheit stecken in einer selbstgemachten Klemme. Die Vernünftigen versinken in einer Spiegelwelt, in der es immer um das Selbe geht. Die Irren sprechen vom Anderen und halten stellvertretend seinen Platz, ohne ihn ihrerseits erzwingen zu können. Aber es ist möglich, auf die Stimmen hinter dem Spiegel zu hören. So wird das Aufhorchen mit geblendetem Blick zu einer neuen Tugend.

Die Psychose der Zeit ist von sich her ein Versuch, in einer zerstückelten Welt ganz zu bleiben. Daß der Versuch nicht gelingt, davon zeugen die Klagen. Aber der Form nach bringt das Scheitern ein neues Muster des Lernens hervor. Es ist seitdem möglich, die Gebrochenheit der eigenen Wahrnehmung wahrzunehmen, die Fraktalität des Denkens zu denken.

Der historische Befund einer geschichtlichen Verklammerung von Vernunft und Unvernunft, von Sinn und Wahnsinn ist deshalb schwer zugänglich, weil der Königsweg, die transzendentale Reflexion über die Vernunft selbst, durch eben diese Vernunft verbaut ist. Die Anstrengung, den Trennungspunkt zu erreichen, von dem aus die normale und die verrückte Weltbeziehung der Menschen scheinbar verschiedene Wege nahmen, kann deshalb nur sporadisch gelingen, und zwar in Sätzen und Sprüngen, welche die Lage zugleich aufscheinen lassen und wieder verkapseln. Sechs solcher Kapseln seien am Schluß aneinandergereiht. Sie fassen die oben versuchte Darstellung zusammen und konservieren sie für kommende Analysen.

Der Traum der Vernunft tritt in der Vollendung der Selbstreferenz aus dem Spiegelstadium heraus, praktiziert Bewußtseinsperipetie, gehorcht der Wahrnehmung und treibt erneut Ungeheuer hervor. Diese sind mit Angst verbunden, bilden aber Brücken zum Anderen. Deshalb muß man sie lassen und das, was sie sagen, nachbuchstabieren. Im Niedergang der Geschichte des Geistes kommt alles auf die Buchstaben an.

Das Subjekt der Erkenntnis kann heute, wenn es sich nicht vollends einmauert, seinem Schatten begegnen. Im Prozeß einer Psychotisierung, der die Effekte der weltweiten Abstraktion ergreift, kann man durch die Spiegel hindurchgehen. Dort ist ein Totenreich, das aus Bildern besteht. Bilder sind immer Grabstätten

len, Ungleichgewichten. Ökologisches Gleichgewicht bedeutet hingegen für den Erhalt der menschlichen Grundbedürfnisse: Überleben+Wohlbefinden+Freiheit+Identität. Wird diese Addition nicht verwirklicht, so muß man von *human degradation* sprechen. Gilt dagegen die Summe aus diesen fünf Grundbedürfnissen für alle Betroffenen, definieren wir dies als Frieden. „Ökologisches Gleichgewicht" ist jedoch eine sehr weitgefaßte Kategorie, die auch Nichtbelebtes mit einschließt. Ist Gewalt definiert als eine Bedrohung des Lebens, bezieht man sich vor allem auf alles Belebte und nur indirekt auf Unbelebtes. Hinzu kommen so wichtige Fragen wie: „Gleichgewicht für wen?" Damit die Menschen sich reproduzieren können? Auf welchem wirtschaftlichen Niveau und in welcher Anzahl? Oder, damit die „Umwelt" (was für ein anthropozentrischer Begriff!) sich reproduzieren kann? Unter gleichen Voraussetzungen? Auf welchem Niveau? In welchem Umfang? Oder soll sich das Gleichgewicht auf den Zusammenhang von Belebtem und Unbelebtem beziehen?

Als nächstes sollen die Mega-Versionen der oben benutzten Worte zur Beschreibung von Gewalt untersucht werden. Für „Töten" denke man an *Ausrottung, Holocaust, Völkermord,* für „Elend" an den *stillen Holocaust,* für „Entfremdung" an den geistigen Tod, für „Unterdrückung" an *Gulag und Konzentrationslager* und für „Umweltzerstörung" an den Ökozid. Für alle zusammengenommen denke man an *omnicide.* Das mag sich alles anhören wie der Versuch, ein apokalyptisches Bild zu entwerfen – wenn die Welt nicht all das allein in den letzten 50 Jahren erlebt hätte. Untrennbar verbunden mit den Namen von Hitler, Stalin, Reagan und dem japanischen Militarismus. Kurz, Gewaltforschung ist ein unverzichtbarer Bestandteil der Friedensforschung. Sie mag ein Horrorkabinett sein, aber wie in der Pathologie werden lediglich Realitäten sichtbar, die gewußt und verstanden werden müssen.

Direkte Gewalt

Einige Erläuterungen zur Tabelle. Die erste Kategorie der Gewalt, das Töten, ist eindeutig, ebenso Verstümmelung. Zusammengenommen ergeben sie die „Verluste", die herangezogen werden, um die Größe eines Krieges abschätzen zu können. „Krieg" ist aber nur eine Sonderform orchestrierter Gewalt, gewöhnlich mit der Beteiligung von mindestens einer Regierung. Es wäre sehr eng gedacht, wollte man unter Frieden nur das Gegenteil von Krieg verstehen und Friedensforschung auf Kriegsvermeidungsforschung reduzieren, oder gar auf Forschung zur Vermeidung von großen Kriegen oder Supra-Kriegen (die definiert sind als Kriege zwischen Groß- oder Supermächten). Noch reduktionistischer wäre es, sich auf die Begrenzung, Vernichtung oder Kontrolle der Waffensysteme zu beschränken. Weitreichende Querverbindungen zwischen verschiedenen Formen der Gewalt werden dabei ausgelassen, insbesondere wie eine Form der Gewalt verringert oder unter Kontrolle gebracht werden kann auf Kosten eines Anstiegs oder eines Fortbestehens einer anderen Form von Gewalt – wie „Nebenwirkungen" in Studien des Gesundheitsbereiches, die zwar äußerst wichtig sind, doch leicht übersehen werden. Friedensforschung sollte diesen Fehler vermeiden.

Unter „Verstümmelung" fällt auch die Bedrohung menschlicher Grundbedürfnisse durch Belagerung/Blockade (klassische Bezeichnung) und Sanktionen (modern). Dieser Vorgang wird auch als gewaltlos (nonviolent) beschrieben, weil di-

rektes und sofortiges Töten vermieden wird. Für die Opfer kann dies ein langsames, aber absichtsvolles Getötet-werden durch Unterernährung und unzureichende medizinischen Versorgung bedeuten, wovon die Schwächsten – Kinder, Alte, Arme, Frauen – zuallererst betroffen sind. Dadurch, daß der Urheber den Weg von der Ursache zur Wirkung verlängert, muß er ihr nicht mehr direkt ins Auge sehen. Er gibt den Opfern sogar „eine Chance", in der Regel die, sich zu unterwerfen – also den Verlust von Freiheit und Identität zu wählen anstelle desjenigen von Leib und Leben. Die beiden letzten werden gegen die beiden ersten Formen direkter Gewalt eingetauscht. Doch die Bedrohung ist eine Folge des durch Belagerung/Boykott/Sanktionen in Gang gesetzten Mechanismus. Der von Ghandi initiierte Wirtschaftsboykott verband die Weigerung, britische Textilien zu kaufen, mit der Sorge um finanzielle Unterstützung durch die Händler, um sicherzustellen, daß der Protest wirksam wird, ohne daß gleichzeitig die Händler ihrer Lebensgrundlage beraubt werden.

Die Kategorie „Entfremdung" kann mit den Begriffen der Sozialisation beschrieben werden, gemeint ist die Internationalisierung der Kultur. Dabei gilt es, einen Doppelaspekt zu beachten: von einer eigenen Kultur desozialisiert und dann in eine andere Kultur resozialisiert zu werden, etwa durch das Verbot oder das Aufzwingen einer Sprache. Das eine setzt das andere nicht voraus. Aber bei der Gruppe der Bürger 2. Klasse treffen sie häufig aufeinander. Die unterlegene Gruppe (nicht notwendigerweise eine Minorität) ist genötigt, die Dominanzkultur anstatt ihre eigene auszudrücken, zumindest im öffentlichen Raum. Das Problem liegt natürlich darin, daß jede Sozialisation für ein Kind, sei es in der Familie, in der Schule oder in der Gesellschaft, Zwang, Gehirnwäsche und Beschneidung der Wahlmöglichkeiten bedeutet. Das könnte uns zu der nicht sehr weit hergeholten Schlußfolgerung führen, daß gewaltlose Sozialisation hieße, dem Kind Wahlmöglichkeiten zu eröffnen, indem ihm mehr als nur ein kulturelles Idiom angeboten wird.

Die „Repressionskategorie" hat eine ähnliche doppelte Definition, die „Freiheit von" und die „Freiheit zu" der „Internationalen Erklärung der Menschenrechte", mit sowohl historischen als auch kulturellen Einschränkungen. Zwei Kategorien sind aufgrund ihrer Bedeutung als Begleiterscheinungen anderer Formen von Gewalt explizit hinzugefügt worden: Haft, was soviel bedeutet wie Menschen *ein*zuschließen (Gefängnisse, Konzentrationslager) und Ausweisung bzw. Vertreibung, was bedeutet, Menschen *aus*zuschließen (indem sie aus dem Land oder in abgelegene Regionen des eigenen Landes verbannt werden).

Indirekte, strukturelle Gewalt

Um die Kategorien struktureller Gewalt besprechen zu können, braucht man ein Bild von einer gewaltsamen Struktur und ein Vokabular, einen Diskurs, damit die verschiedenen Aspekte erkannt und ihre Beziehung zu den Bedürfniskategorien bestimmt werden können. Die meiner Meinung nach archetypische Gewaltstruktur hat Ausbeutung als ihr zentrales Merkmal: Die Begünstigten (top-dogs) erhalten aus der Interaktion in der vorgegebenen Struktur sehr viel mehr (hier in Bedürfniswährung gemessen) als die Benachteiligten (under-dogs). Es findet, euphemistisch ausgedrückt, ein „ungleicher Tausch" statt. Die Benachteiligung kann so weit gehen, daß die Betroffenen sterben, verhungern, oder von Seuchen dahin-

gerafft werden: Ausbeutung A. Oder sie werden in einem ständigen und ungewollten Elendszustand festgehalten, gewöhnlich gehört dazu Unterernährung und Krankheit: Ausbeutung B.

Der Tod hat die verschiedensten Ursachen: In der Dritten Welt sind es Durchfallerkrankungen und Immunschwäche, in den „entwickelten" Ländern, vermeidbar und verfrüht, sind es Herz-Kreislauferkrankungen und bösartige Tumore. All dies ist in komplexe Strukturen eingebettet und steht am Ende weitverzweigter Kausalketten und -kreisläufe.

Gewaltstrukturen hinterlassen jedoch nicht nur Spuren im Körper, sondern auch im Denken. Die folgenden Termini bezeichnen Sachverhalte, die als Teil der Ausbeutung oder als verstärkende Faktoren innerhalb der Struktur angesehen werden können. Sie funktionieren dadurch, daß sie die zwei Vorbedingungen für einen wirksamen Kampf gegen Ausbeutung, Bewußtwerdung und Mobilisierung verhindern. *Penetration*, was soviel bedeutet wie dem Begünstigten einen Platz *im* Benachteiligten zu schaffen, wird kombiniert mit *Normierung*, durch welche dem Benachteiligten nur ein sehr begrenzter Blick auf die Dinge ermöglicht wird. Durch *Marginalisierung* gelingt die Ausgrenzung der Under-dogs, kombiniert mit *Fragmentarisierung*, sprich Vereinzelung der Under-dogs – damit ist das zur Ausbeutung noch Fehlende hinzugefügt. Nichtsdestoweniger müssen diese Vorgänge auch für sich betrachtet als Faktoren struktureller Gewalt eingeordnet werden, noch genauer: als Variationen des durchgängigen Themas strukturell bereits angelegter Unterdrückung. Alle Faktoren sind im Geschlechterkontext von Bedeutung, auch wenn Frauen keine höhere Sterberate oder Krankheitsanfälligkeit, sondern sogar eine höhere Lebenserwartung als Männer verzeichnen, – vorausgesetzt sie überleben geschlechtsspezifische Abtreibung, Kindesmord und die ersten Kindheitsjahre. Zusammengefaßt: Ausbeutung und Unterdrückung als Gewalt greifen ineinander, sie sind aber nicht identisch.

Ökologische Gewalt

Wie steht es mit der Gewalt gegen die Natur? Es gibt die direkte Gewalt wie Abholzen, Verbrennen, usw., wie bei einem Krieg. Aber die strukturelle Gewalt ist heimtückischer, denn sie beabsichtigt keine Naturzerstörung, wenn sie auch dazu führt: zur Auszehrung und Verschmutzung, die mit der modernen Industrie verbunden sind, zu sterbenden Wäldern, Ozonlöchern, zur globalen Erwärmung, usw. Es kommt zu einer Transformation von Natur durch die *industrielle Aktivität*, die nicht wiederverwertbaren Müll hinterläßt und nicht-erneuerbare Rohstoffe verbraucht. Hinzu kommt eine *weltweite Kommerzialisierung*, die dazu führt, daß die angesprochenen Konsequenzen für die Verursacher unsichtbar bleiben. Zwei machtvolle Strukturen sind da am Werk, legitimiert durch wirtschaftliches Wachstum. Vielleicht stellt sich folglich heraus, daß das neue Schlagwort von der „nachhaltigen Entwicklung" nur eine neue Form der kulturellen Gewalt bezeichnet.

Kulturelle Gewalt

Kultur ist die symbolische Sphäre unserer Existenz – praktiziert durch Religion und Ideologie, Sprache und Kunst, empirische und formale Wissenschaften, wie

Logik und Mathematik. „Kulturelle Gewalt" meint solche Elemente der Kultur, die dazu benutzt werden können, direkte oder strukturelle Gewalt zu rechtfertigen oder zu legitimieren. Sterne, Kreuze und Halbmonde; Flaggen, Hymnen und Militärparaden; das allgegenwärtige Bildnis des politischen Führers; aufstachelnde Ansprachen und Plakate kommen einem in den Sinn. Doch die Kategorie ist noch viel umfassender.

Das eben Aufgezählte betrifft bestimmte „Aspekte/Teilbereiche einer Kultur", nicht eine Kultur als Ganzes. Jemand, der einen potentiellen Mörder mit dem Zuruf : „Töten ist Selbstverwirklichung" unterstützt, beweist zwar, daß die deutsche Sprache in der Lage ist, solchen Gedanken Ausdruck zu verleihen, aber nicht, daß der Sprache an sich ein gewaltsamer Charakter eignet. Ganze Kulturen können wohl schwerlich als gewaltsam beschrieben werden; das ist ein Grund dafür, Formulierungen wie: „Aspekt A ist ein Beispiel für kulturelle Gewalt in der Kultur C" an die Stelle von kulturellen Stereotypen wie „Kultur C ist gewaltsam" zu setzen.

Andererseits lassen sich Kulturen vorstellen oder sogar auffinden, die nicht nur in einzelnen Bereichen, sondern insgesamt gewaltsam sind, so daß die Gewalt in umfassender und vielfältiger Weise alle Bereiche der Kultur durchdringt. In diesem Fall scheint es gerechtfertigt, statt von kultureller Gewalt von Gewaltkulturen zu sprechen. Hier bedarf es noch systematischer Forschung. Dieser Artikel ist ein Teil davon.

Ein möglicher Anfang wäre, „kulturelle Gewalt" durch die Suche nach dem Gegenteil genauer zu definieren. Wenn das Gegenteil von Gewalt Frieden ist, das Thema von Friedensforschung und Friedensstudien, dann wäre das Gegenteil von kultureller Gewalt „kultureller Friede". Gemeint wären jene Aspekte der Kultur, die geeignet sind, direkten und strukturellen Frieden zu begründen und zu legitimieren. Wenn viele Aspekte dieser Art in einer Kultur zu finden sind, könnte man von einer „Friedenskultur" sprechen. Eine Hauptaufgabe der Friedensforschung, und des Engagements für den Frieden insgesamt, ist die nie endende Suche nach einer Friedenskultur. Dies bleibt problematisch, denn die Versuchung, eine solche Kultur zu institutionalisieren und mit einer Verpflichtung darauf hinzuwirken, daß sie internalisiert wird, ist groß. Denn damit wäre man schon wieder bei der direkten Gewalt angelangt.

Kulturelle Gewalt bewirkt, daß direkte und strukturelle Gewalt nicht als solche sichtbar wird, noch nicht mal empfunden wird. So wie die politische Wissenschaft sich mit zwei Problemen beschäftigt, mit dem Gebrauch der Macht und mit ihrer Legitimierung, so sieht sich auch die Gewaltforschung zwei Problemen gegenüber, nämlich dem Einsatz von Gewalt und dessen Legitimierung (und die Friedensforschung dem Nichtgebrauch von Gewalt bzw. der Gewaltlosigkeit und der Entlegitimierung von Gewalt).

Die Beschäftigung mit kultureller Gewalt wirft ein Licht auf die Formen, in denen Akte direkter und struktureller Gewalt legitimiert und für die Gesellschaft tolerabel gestaltet werden. Eine Möglichkeit besteht darin, die moralische Wertigkeit einer Handlung von rot/falsch in grün/richtig oder doch wenigstens in gelb/tolerierbar/akzeptabel umzuwandeln. So kann zum Beispiel ein Mord, der für das Wohl des Staates verübt wurde, als (moralisch) richtig, wenn er aus individuellem Motiv geschah, als (moralisch) falsch interpretiert werden. Eine andere Möglichkeit kultureller Gewalt ist die Verschleierung der Realität insoweit, daß es den Menschen nicht mehr möglich ist, einen Gewaltakt oder eine Gewalttatsa-

che auch als solche zu identifizieren. Das kann sicher bei einigen Formen der Gewalt eher gelingen als bei anderen, z. B. wenn es sich um eine Zwangsabtreibung handelt. Friedensforschung braucht also eine Typologie der Gewalt, so wie die Pathologie eines der nötigen Requisiten für Gesundheitsstudien darstellt. Ein Beispiel für eine solche Typologie findet sich in Tabelle 2. Aber es gibt auch andere Ansätze, in denen z. B. die sichbaren und unsichtbaren Auswirkungen von direkter Gewalt in den Mittelpunkt gestellt werden.

Sichtbare und unsichtbare Auswirkungen von Gewalt

Um die Auswirkungen von Gewalt angemessen darstellen zu können, müssen wir sechs Aspekte unterscheiden und eine Aufteilung in materielle und immaterielle Folgen vornehmen:

	materielle, sichtbare Auswirkungen	*immatrielle, unsichtbare Auswirkungen*
Natur	Zerstörung und Verschmutzung, Schaden für Artenvielfalt und Symbiose	weniger Achtung für die nicht-menschliche Natur, Verstärkung des Prinzips: „Macht Euch die Erde untertan“
Menschen	somatische Auswirkungen, die Anzahl von Getöteten, Verletzten, Vergewaltigten	Auswirkungen auf das Denken, Verlusttraumata, Verlangen nach Haß, Rache und Unterdrückung
Gesellschaft	materieller Schaden, Gebäude, Infrastruktur	strukturelle und kulturelle Schäden
Welt	materieller Schaden, Infrastruktur	strukturelle und kulturelle Schäden
Zeit	nachwirkende Gewalt, Landminen, übertragene Gewalt, genetische Gewalt	Struktur- und Kulturübertragung, entscheidende Augenblicke: Angst und Hoffnung
Kultur	nicht wiedergutzumachender Schaden am Weltkulturerbe	Gewaltkultur, Verlust von Konfliktlösungskapazitäten

Tabelle 2: Sichtbare/materielle und unsichtbare/immaterielle Gewalteffekte

Es spricht für den Materialismus unserer Kultur, daß nur die erste Spalte, die sichtbare Gewalt, Berücksichtigung findet und die zweite nicht. Das erinnert an den Mainstream der Wirtschaftsanalysen, der auch nur die materiellen Faktoren

(Natur/Land, Arbeit, Kapital) und deren Potential, Güter und Dienstleistungen berücksichtigt, um sie zum Bruttosozialprodukt zusammenfassen zu können. Hierbei werden die enormen Kosten, welche die Modernisierung für die Natur, das Denken und die Strukturen und Kulturen im allgemeinen bedeutet, einfach ignoriert.

Literatur

ARENDT, H.: Macht und Gewalt, München 1971. GALTUNG, J.: Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: Senghaas, D. (Hg.): Kritische Friedensforschung, Frankfurt/M. 1971, S. 55-104. GALTUNG, J.: Cultural Violence. In: Journal of Peace Research, Vol. 27, 3 (1990), S. 291-305. GALTUNG, J.: Visionen einer friedlichen Welt. In: Senghaas, D. (Hg.): Den Frieden denken, Frankfurt/M. 1995, S. 385-418. KROCKOW, C. v.: Gewalt für den Frieden?, München 1983. LIENEMANN, W.: Gewalt und Gewaltverzicht, München 1982. MATZ, U.: Politik und Gewalt, Freiburg/München 1975. SENGHAAS, D. (Hg.): Den Frieden denken, Frankfurt/M. 1995. SOREL, G.: Über die Gewalt, Frankfurt/M. 1969. WIMMER, K.-M./WULF, Ch./DIECKMANN, B. (Hg.): Das „zivilisierte" Tier. Zur historischen Anthropologie der Gewalt, Frankfurt/M. 1996.

Aus dem Englischen von Claudia Bartholomeyczik und Jörg Zirfas

Johan Galtung

Krieg und Frieden

Krieg

Krieg ist eine besondere Form der Gewalt, in der Regel ein kollektives, gewaltsames Verhalten, das einer anderen Partei (oder anderen Parteien) Schaden zufügen soll; kriegerische Gewalt kann sich innerhalb eines Staates oder zwischen mehreren Staaten ereignen. Wenn allerdings der Begriff „Staat" in die Definition von Krieg eingeht, bedeutet das, staatenlose Gesellschaften sind *per definitionem* frei von Krieg – folglich wäre ein Großteil der Kriegstheorie und Kriegsgeschichtsschreibung wertlos.

Im folgenden wird die Art und Weise der Kriegführung in vier Phasen unterschieden: *primitive, traditionelle, moderne und postmoderne Kriegführung*. Diese Bezeichnungen entsprechen den vier Phasen der Evolution sozialer Formationen:

Formation	*ökonomische Basis*	*Schlüsselwert*
primitiv	Jäger und Sammler, nomadisierend oder seßhaft	Reproduktion
traditionell	agrarisch, seßhaft	Land
modern	industriell, seßhaft	Kapital
postmodern	seßhaft oder nomadisierend	Information

Nach der hier zugrundegelegten These entscheidet die soziale Formation mit dem ihr innewohnenden Ethos über die Form der Kriegführung. Dabei können zeitliche Verzögerungen z. B. dadurch auftreten, daß eine moderne Gesellschaft noch Mittel der traditionellen Kriegführung einsetzt etc.

Warum gibt es Krieg? Eine mögliche Antwort wäre: Um Konflikte über die für Produktion und Reproduktion notwendigen Schlüsselwerte beizulegen. Damit läge das Hauptaugenmerk auf Sklaven/Hörigen in primitiven Gesellschaften, auf dem Land (und Sklaven/Hörigen) in traditionellen Gesellschaften, auf dem Kapital (dem Land und den Sklaven/Hörigen) in modernen Gesellschaften und auf der Information (dem Kapital, dem Land und den Sklaven/Hörigen) in postmodernen Gesellschaften. „Land" schließt Viehzucht und Ernte mit ein, „Kapital" Rohstoffe und Industrieanlagen, „Information" Wissen in jeder Form. Als Sklaven/Hörige werden alle diejenigen bezeichnet, die dazu gezwungen werden können, Waren nach dem Willen und den Bedingungen des Besitzers zu produzieren und zu reproduzieren.

Dem Krieg käme dementsprechend die Funktion zu, ein Entscheidungsmechanismus in den Auseinandersetzungen über die Schlüsselwerte zu sein. Die allgemeine Maxime hieße dann: „Der Sieger nimmt alles (was er will)", eine Richtlinie, die zum einen voraussetzt, daß es einen Gewinner gibt, und zum anderen, daß der Verlierer den Krieg als einen Entscheidungsmechanismus akzeptiert.

Krieg kann auch völlig unabhängig von Konflikten über wirtschaftliche und politische Werte entstehen. Denn offensichtlich können Wert-Konflikte auch mit anderen Mitteln beigelegt werden, etwa durch Verhandlungen oder Losentscheid, oder durch einen Tausch- oder Geldhandel. Hinzu kommen jene Kriege, die um ihrer selbst willen nur mit dem Ziel geführt werden, zu gewinnen. In diesen Fällen ähneln Kriege den gesellschaftlichen Ritualen von Sportereignissen. Im Verlauf der Menschheitsgeschichte erfüllten Kriege wiederholt diese beiden Funktionen, wobei ein Werte-Konflikt voraussetzt, daß durch gesellschaftliche Rituale wirtschaftliche und politische Werte zunächst einmal erzeugt werden müssen.

Primitive Kriegführung

Die typisch primitive Kriegführung zeigt uns das Bild zweier miteinander kämpfender Gruppen von Männern in einer Schlacht als den Höhepunkt jedes Krieges. Sie kämpfen unter großem Lärm mit Knüppeln und Speeren so lange, bis der erste Tropfen Blut fließt oder der erste Mann – der nicht unbedingt tot sein muß – am Boden liegt. Auf diese Weise unterscheidet sich das Bild des Verlierers nicht sehr vom Verlierer beim Boxen, beim Sumo oder beim Ringen. Offensichtlich hat der Sieger nicht nur Tapferkeit sondern auch Mut bewiesen, indem er sich dem Risiko des Kampfes stellt. Zugleich kann der Ausgang des Kampfes als ein Mechanismus der Entscheidung genutzt werden: Der zugrundeliegende Konflikt, so es ihn gibt, wird automatisch zugunsten des Siegers entschieden. Aber auch der Verlierer gewinnt etwas, nämlich Ehre und Wertschätzung durch die bloße Teilnahme am Krieg, selbst dann, wenn sich seine Tapferkeit und sein Mut als unzureichend erwiesen haben.

Damit es zu einem Krieg als konfliktuellem Prozeß kommen kann, muß ein Krieg in aller Regel mit Elementen des Heiligen in Verbindung gebracht werden. Gott, was man sich auch immer unter diesem Begriff vorstellen mag, spricht durch den Krieg; dadurch wird der Ausgang des Krieges für den Sieger und für den Verlierer zu einem verbindlichen Gottesurteil. Auch ohne eine Anbindung an einen ihm zugrundeliegenden Konflikt hat der Krieg seine eigene *ratio*. Der Sieger verzeichnet allein dadurch, daß er der Gewinner des Krieges ist, immaterielle Werte; er wird zu jemandem, der *mehr* an Mut und Tapferkeit besitzt. So entsteht eine Hackordnung, die sich unmittelbar auf die Lösung eines Konflikts auswirkt und einen weiteren Krieg überflüssig macht. Eine Ordnung wird hergestellt, die solange Bestand besitzt, bis sie selbst wiederum in Frage gestellt wird.

Prinzipiell dienen Kriege auch als Mechanismen, die Konflikte beenden können. Dies ist jedoch nur der Fall, wenn Kriege als Artikulation des Willens höherer Mächte angesehen werden, etwa als Ausdruck von *Mana*. Damit Kriege Konflikte lösen und beenden können, muß ein Minimum an gemeinsamen kulturellen Werten sowie an gemeinsamer Interpretationen der jeweiligen Situation vorausgesetzt werden.

Traditionelle Kriegführung

Mit dem Beginn der Seßhaftigkeit und dem Anstieg der Produktivität in der Landwirtschaft entstehen ineins auch Kriegerkasten und andere Formen der gesellschaftlichen Klassifizierung: Aristokraten, Kschatrija, Samurei. Eine Forderung nach regelmäßiger Entlohnung kann in dem Moment auftauchen, in dem diese Gruppen den Krieg als ihren Beruf ausüben. In diesem Fall erscheint es gesellschaftlich sinnvoll, den Kriegern eine höhere Wertschätzung entgegenzubringen, allein schon deshalb, weil sie am Kriegsgeschehen teilnehmen (im Gegensatz zur Flucht oder zur Weigerung, die Herausforderung anzunehmen). Mut, Ehre und Würde werden zu Hauptthemen der Kriegführung, und die Bereitschaft, sich höchsten Gefahren auszusetzen – ein höchst irrationaler Vorgang, wie gebildete Menschen späterer Zeiten urteilen mögen – wird für die Kämpfenden zur Möglichkeit, ihre gesellschaftliche Wertschätzung zu steigern. Da die Kombattanten auf beiden Seiten in dieser Hinsicht die gleichen Interessen haben, bilden sich

stetig komplexer werdende Verhaltensregeln für Ritterlichkeit heraus, die der jeweilig anderen Seite die Möglichkeit bieten, den neuen Kodex zu habitualisieren. Auf diese Weise kommt es zu einem allgemeinen Standard, der von allen Beteiligten eingehalten wird. Zugleich kann dieses reziproke Ritual der Ritterlichkeit, nun nicht mehr tödlich, dazu dienen, den Konflikt zu lösen und zu beenden.

Natürlich kann es vorkommen, daß eine traditionelle Gesellschaft am Rande ihres Territoriums oder darüber hinausgehend einen Krieg gegen eine primitive Gesellschaft beginnt. In diesem Fall unterscheiden sich die kulturellen Codes voneinander, da die jeweiligen Kulturen sich nicht nur fremd, sondern – aufgrund der Differenz der der Gesellschaft jeweils zugrundeliegenden Logik – unvereinbar sind. Man kann davon ausgehen, daß die traditionelle Gesellschaft der primitiven kräftemäßig überlegen sein wird und auch insofern den Konflikt für sich entscheidet, weil sich die primitive Gesellschaft in einem unbeschränkten „Kampf bis zum bitteren Ende" wähnt. Für die primitive Gesellschaft kann das erlittene Trauma zu einer „posttraumatischen Zerrüttung" führen, die möglicherweise dadurch partiell kompensiert werden kann, daß man in der Lage war, sich einem überlegenen Feind zu stellen. Dadurch läßt sich eine Steigerung an Tapferkeit bzw. Mut geltend machen.

Moderne Kriegführung

Moderne Kriegführung entstand lange nach der modernen Formierung von Gesellschaften; diese entstehen in Europa, nach den Erkenntnissen der modernen Staatsbildungslehre, mit Beginn des 16./17. Jahrhunderts. Beschreiben wir „Modernität" aber mit den Begriffen post-aufklärerischer Säkularisierung und kapitalistischer Industrialisierung, so kam die moderne Kriegführung gerade zum richtigen Zeitpunkt, eingeleitet durch von Clausewitz' Abhandlung „Über den Krieg" (1816-30), die zahlreiche Handbücher über traditionelle Kriegführung verdrängte. Das Ziel moderner Kriegführung ist ökonomischer und politischer Zugewinn, der mit „allen Mitteln" erreicht werden soll. Es geht nicht mehr um Mut, Ehre, Würde oder ähnliche „feudale" Werte. Hinzu kommt, daß die Magie des Krieges durch die fortschreitende Säkularisierung allmählich verblaßt; Gott begünstigt denjenigen, der über mehr Divisionen verfügt, und denjenigen, der fähig und willens ist, mit „allen Mitteln" zu kämpfen.

Moderne „Rationalität" konzentriert sich auf die Entwicklung dieser „Mittel", die unbegrenzt Schaden zufügen können. Die technologischen Begleiterscheinungen liegen auf der Hand: Massenvernichtungswaffen, atomare (nukleare), biologische, chemische, umweltzerstörende, laser- oder strahlengestützte Waffen etc. Die sozialen Begleiterscheinungen liegen auch auf der Hand: Während wir davon ausgehen können, daß an der primitiven Kriegführung nur die wehrfähigsten Männer beteiligt und die Kampfhandlungen selbst relativ „harmlos" waren, wurde die traditionelle Kriegführung schon gefährlicher für die Kombattanten, die sich jedoch nach wie vor aus den wehrfähigen Männern der Kriegerkaste zusammensetzten. Moderne Kriegführung führt dazu, daß alle, beide Geschlechter, alle Altersstufen und auch alle Nicht-Kombattanten getötet, bedroht oder verletzt werden. Der Krieg wird nicht nur, was die eingesetzten Waffen angeht, zu einem totalen, sondern er wird es auch für die Adressaten dieser geballten Gewalt, und

schlußendlich auch für seinen Urheber. Am Ende werden vielleicht die Amazonen der griechischen Mythologie Realität, als weibliche Kampftruppen.

Postmoderne Kriegführung

Zur Zeit befinden wir uns an der historischen Wegmarke zur postmodernen Kriegführung, so daß die genauen Umrisse dieser Art der Kriegführung noch ungeklärt sind. Nachfolgend sollen einige Hypothesen dazu präsentiert werden:

- Verstehen wir unter dem Schlüsselwert postmoderner Gesellschaften die Information, so folgt daraus, daß die archetypische Form der Auseinandersetzung nicht mehr in der offenen Kampfhandlung der bisherigen Kriegführung, sondern im Kampf um Information, also Spionage, besteht. Diese Spionagetätigkeit richtet sich nicht nur auf die Vernichtungskapazitäten der anderen Seite, um deren militärische Stärke im Kriegsfall einschätzen zu können und entsprechend darauf zu reagieren, sondern ebenso auf alle anderen Arten von Information, insbesondere über Produktion und Reproduktion.
- Wenn postmoderne Kriegführung für die Kriegsteilnehmer zunehmend tödlich endet und ein Krieg, der auf Knopfdruck geführt werden kann, keine Gratifikationen in Form von Mut, Ehre und Würde mehr bereithält, kann die Motivation, als Urheber von Gewalt zu fungieren, sinken. Ein Indikator dafür wäre eine steigende Anzahl von Wehrdienstverweigerern, die allerdings durch professionalisierte Kampftruppen, die sich nicht auf eine große Truppenstärke, sondern auf ein hohes Maß an Technologie und Information stützen, leicht ersetzbar sind. Ein weiterer Indikator zeigt sich in der steigenden Tendenz, Zivilisten anstelle von gegnerischen Soldaten zu töten, da diese weitaus weniger in der Lage sind, Vergeltung zu üben. Zudem sind Soldaten über die Gefährlichkeit und Stärke der anderen Seite besser informiert: Gewinner des Krieges ist derjenige, der die meisten Zivilisten tötet.
- Mit der steigenden Anomie und Atomisierung der modernen Gesellschaft, in der sich menschliche Wesen zu oberflächlichen Leibnizschen Monaden entwikkeln, ausgerüstet mit ökonomischen Kosten-Nutzen-Analysen als ihrer moralischen Leitlinie, können wir damit rechnen, daß moralische Standards an Wert verlieren.

Kurz, die Aussichten sind ungewiß. *Qui vivra, verra.*

Frieden

Enge Definition

In enger Definition bedeutet Frieden *absentia belli*, die Abwesenheit von Krieg. Krieg kann als organisierte Gewalt zwischen Kollektivitäten wie Staaten, Nationalitäten, Kulturen, Ethnien oder Klassen definiert werden. Bis vor kurzem waren hauptsächlich Staaten diejenigen Kollektivitäten, die über Krieg und Frieden entschieden; internationaler oder äußerer Friede bedeutete dann, daß externe Auseinandersetzungen nicht stattfanden, womit Kriege zwischen Ländern, bzw. zwischen Staaten gemeint waren – immer vorausgesetzt, daß ein Staat mit dem

Monopol der *ultima ratio regis* in Form von staatlichen, kriegentscheidenden Waffen überhaupt vorhanden war.

Davon zu unterscheiden sind interne Kriege zwischen Nationalitäten, Ethnien und Klassen innerhalb eines Landes sowie interner Friede innerhalb eines Landes, womit dann gemeint ist, daß in diesem Land kein Krieg stattfindet. Nach dem Ende des Kalten Krieges richtet sich die Aufmerksamkeit allerdings immer mehr auf innerstaatliche Kriege, insbesondere auf Kriege zwischen verschiedenen Nationalitäten.

Zwei Haupttypen interner Kriege lassen sich unterscheiden, *Revolutionskriege* und *Bürgerkriege*. In einem Revolutionskrieg greift eine der oben genannten Gruppen die Regierung, den „Staat" an und behauptet, die „andere" Nation, Ethnie oder Klasse (oder eine Kombination aus diesen Gruppierungen) habe vom Staat Besitz ergriffen und nutze ihn für ihre Zwecke aus. In einem Bürgerkrieg versuchen ethnische, radikale oder ideologische Gruppen und Klassen, die zentrale Regierung, oder die jeweilig andere Gruppe oder Klasse zu verändern. Mit anderen Worten: In externen Kriegen sind mindestens zwei Staaten beteiligt, in Revolutionskriegen ein Staat, in Bürgerkriegen ist der Staat prinzipiell nicht beteiligt, wenn er auch wahrscheinlich früher oder später eingreifen wird.

Geschichtlich betrachtet haben sich zentralistische Regierungen sehr spät herausgebildet; insofern entstanden auch Kriege der Regierungen untereinander und Kriege gegen Regierungen in einem historisch späten Abschnitt. Hieraus läßt sich folgern, daß bestimmte Formen des Krieges vermeidbar und bestimmte Formen des Friedens realisierbar sind. Als eine andere Konsequenz aus diesem historischen Sachverhalt wäre denkbar, daß man den Staat in seiner Funktion als Inhaber der Entscheidungsgewalt über Kriegsführung und in dieser Funktion als bedeutenden Wert, für den es sich zu kämpfen lohnt, dekonstruiert. Das Problem besteht natürlich darin, daß der Staat zugleich den Frieden sichert.

Das negative Konzept des Friedens als „Abwesenheit von Krieg" ist der lateinischen *pax* eingeschrieben, es ist sprachlich verbunden mit *Vertrag*, wie in *pacta sunt servanda*, „Verträge müssen eingehalten werden". Die implizite Theorie, daß Frieden eine vertragliche, bewußt eingegangene und auf Gegenseitigkeit beruhende Beziehung darstellt, ist eine der wichtigsten Grundlagen des traditionell im Westen gültigen internationalen Rechts.

Ein weiteres römisches Erbe ist das *si vis pacem, para bellum*, „wenn du den Frieden willst, bereite den Krieg vor", das zugleich ein weiteres Element im Mainstream der westlichen Friedenstheorie darstellt: Der Friede wird durch Abschreckung jedes potentiellen Aggressors zu sichern versucht, so, daß man dem Aggressor im eigenen Land mit einer defensiven Verteidigung und dem Aggressor jenseits der eigenen Grenze mit einer offensiven Verteidigung begegnet. Mit Ausnahme von einigen Neuerungen im Verlauf des Mittelalters, hat sich die Essenz des westlichen Nachdenkens über Frieden in den letzten 2000 Jahren nur wenig verändert.

Differenzierungen

Breiter angelegte Definitionen von Frieden schließen in der Regel das Konzept *pax* mit ein und erweitern es durch die folgenden Fragen: „Welche Art von Ge-

walt?", „Von wem geht die Gewalt aus?" und „Mit wem wird Frieden geschlossen?" Im folgenden sollen alle drei Fragen diskutiert werden.

1. Die erste Frage führt zu einer Unterscheidung zwischen der Gewalt, die sich gegen den Körper richtet, und jener, die sich gegen das Denken und den Geist richtet. Ein Beispiel für die letztgenannte Form von Gewalt ist das Leben unter der Bedrohung einer völligen Auslöschung, z. B. durch einen Atomkrieg. An dieser Stelle muß die Definition des Friedens als Abwesenheit von Krieg um die Abwesenheit von Bedrohungen und anderer Formen verbaler Gewalt erweitert werden. Das Problem der offensiven Abschreckung besteht darin, daß jedes (Kriegs)Potential für einen Angriff eingesetzt werden kann, obwohl es grundsätzlich defensiv ausgerichtet sein mag. Einige Stimmen meinen, auf mehr könnten wir nicht hoffen.

2. Die zweite Frage zielt auf den potentiellen und willentlichen Aggressor und Schädiger. Betrachten wir jedoch den Fall, in dem es zwar keinen unmittelbaren Urheber der Gewalt, aber dennoch eine (humane) Katastrophe gibt: zum Beispiel den Tod von 40.000 Kindern täglich, verursacht durch eine – vermeidbare – mangelhafte Nahrungsversorgung. Subsumiert man diese Tatsache unter die Bedingungen inneren und äußeren Friedens, operiert man mit einem sehr eng gefaßten Friedensbegriff. Die Fälle von Leiden, für die es keinen unmittelbaren Urheber gibt, können zur strukturellen Gewalt gezählt werden, einer Gewaltform, die den inner- oder außerstaatlichen Strukturen inhärent ist. Jedes Jahr sterben doppelt so viele Kinder infolge von struktureller Gewalt als Menschen insgesamt in einem Jahr während der direkten Kriegshandlungen des 2. Weltkieges. Die Zahl ist also vergleichbar hoch.

Strukturelle Gewalt unterscheidet sich sowohl von unmittelbarer, institutionalisierter Gewalt, die ausgeübt wird, um die Ehre wiederherzustellen oder Rache (*vendetta*) zu üben, als auch von der Gewalt, die von bestimmten sozialen Institutionen ausgeht. Im konkreten Fall bedeutet das, daß strukturelle Gewalt in Form von wirtschaftlicher Ausbeutung und/oder politischer Unterdrückung die inner- bzw. außerstaatlichen Klassenbeziehungen konstituiert. In imperialistischen Strukturen kommen beide Tendenzen zum Tragen. Ausbeutung und Unterdrükkung finden sich dort in einem Ausmaß, das die Lebenserwartung an der Peripherie der Peripherien auf weniger als die Hälfte der maximal möglichen Lebenserwartung schrumpfen läßt. Eine andere Form der Gewalt ist jene, die der Natur angetan wird. Sie kann unmittelbar und beabsichtigt sein, wie die Jagd auf Büffel, Seehunde und Delphine, oder strukturell bzw. unbeabsichtigt, z. B. durch Luftverschmutzung oder Raubbau.

Strukturelle Gewalt kann durch Etablierung so stark institutionalisiert sein, daß sie vor Reduzierung oder Abschaffung durch sie bedrohende gesellschaftliche Kräfte geschützt ist. Der „militärisch-bürokratisch-korporative-Intelligentsia-Komplex", der die moderne Kriegführung wie auch unmittelbar ausgeübte Gewalt gegen gewaltsame oder friedliche Revolutionen fördert, profitiert von diesem Schutz. Eine andere Form der strukturellen Gewalt ist die kulturelle Gewalt, die ebenfalls dazu dienen kann, die direkte oder strukturelle Ausübung von Gewalt zwischen Gruppen zu legitimieren. Die Appelle, zu einem „auserwählten Volk" oder einer „überlegenen Rasse" zu gehören, sind Beispiele hierfür. Das Konzept einer durch das männliche Geschlecht begründeten Überlegenheit ist benutzt worden, *gender violence* verschiedenster Ausprägung zu legitimieren: Abtreibung von weiblichen Säuglingen, Kindesmord, Beschneidung, Inzest, familiäre

Gewalt, Vergewaltigung und Witwenverbrennung. Diese Form der Gewalt erweitert noch die Gewalt durch Ausbeutung und Unterdrückung.

Wenn wir uns von der Idee der römischen *pax* weg in östliche Richtung auf die Konzepte der griechischen *eirene*, des hebräischen *shalom* und des arabischen *sala'am* zubewegen, nähern wir uns gleichzeitig dem Gedanken des „Friedens mit Gerechtigkeit", dessen Sinn in der Abwesenheit von unmittelbarer und struktureller Gewalt besteht. Die Frage ist, welchem Konzept – dem westlichen oder dem östlichen – man Priorität einräumt. Beide Konzepte gehen jedenfalls eindeutig über die römische, auf unmittelbare, offene und beabsichtigte Gewalt beschränkte Auffassung hinaus. Der Westen hat dagegen dieses Erbe der Gewaltideologie einer (römischen) Oberklasse angetreten.

3. Eine Antwort auf die dritte Frage – „Frieden mit wem?" – findet sich noch weiter östlich im hinduistischen *shanti* und *ahimsa*, die üblicherweise mit „Frieden" übersetzt werden. *Shanti* bedeutet „innerer Friede" als Friede mit sich selbst, der impliziert, daß sich Körper, Denken und Geist des Menschen untereinander nicht Gewalt antun. *Shanti* kann als Komplement der westlichen Beschränkung auf „äußeren Frieden" und zugleich als notwendige Vorbedingung für „äußeren Frieden" verstanden werden.

Literatur

Biser, E.: Der Sinn des Friedens, München 1960. Bouquet, A. C./Murry, K. S.: Studies in the Problems of Peace, Bombay 1960. Galtung, J.: Gewalt, Frieden und Friedensforschung. In: Senghaas, D. (Hg.): Kritische Friedensforschung, Frankfurt/M. 1971, S. 55-104. Galtung, J.: Soziale Kosmologie und das Konzept des Friedens. In: Senghaas, D. (Hg.): Den Frieden denken, Frankfurt/M. 1995, S. 276-302. Galtung, J.: Visionen einer friedlichen Welt. In: Senghaas, D. (Hg.): Den Frieden denken, Frankfurt/M. 1995, S. 385-418. Galtung, J.: Peace by Peaceful Means, Two Parts, London/New York/New Dehli 1996. Gronemeyer, R.: Frieden, Baden-Baden 1978. Howard, M.: War in European History, Oxford/New York 1976. Howard, M.: Clausewitz, Oxford/New York 1983. Ishida, T.: Beyond traditional Concepts of Peace in Different Cultures. In: Journal of Peace Research, Vol. 6, 2 (1969), S. 133-145. Kant, I.: Zum ewigen Frieden. In: Kant, I.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe, Bd. XI, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt/M. 1977, S. 191-251. Keegan, J.: A History of Warfare, New York 1994. Raumer, K. v.: Ewiger Friede. Friederufe und Friedepläne seit der Renaissance, Freiburg/München 1953. Senghaas, D. (Hg.): Den Frieden denken, Frankfurt/M. 1995. Tzu, S.: The Art of War. Wulf, Ch. (Hg.): Kritische Friedenserziehung, Frankfurt/M. 1973.

Aus dem Englischen von Claudia Bartholomeyczik und Jörg Zirfas

Florian Rötzer

Böse

Die moralische Kategorie des Bösen ist Resultat einer extrem kontextabhängigen Wertschätzung, aber zugleich eine fundamentale Kategorie, mit der wir uns in der Welt orientieren. Die Unterscheidung zwischen gut und böse ist wahrscheinlich sowohl zeitlich als auch strukturell primär für unser kognitives System, das dadurch eingehende Reize oder Empfindungen bewertet. Gemeinhin rechnet man diese Bewertungsinstanz zu den Gefühlen. Böse ist schlicht, was zunächst unseren Wünschen, Erwartungen oder Interessen zuwiderläuft. Nicht der Schmerz oder das Unbefriedigtsein sind böse, sondern das, was diese verursacht, oder wovon man glaubt, daß es die Ursache sei. Wir lernen im Verlauf unseres Lebens das ursprünglich Böse zu differenzieren, Ursachen und Gründe zu verstehen, Vorkommnisse zu erklären, sogar eigene Handlungen als böse zu empfinden und vielleicht auch, die Identität eines bösen Menschen auszubilden oder mit ihr zu kokettieren. Wir wissen, daß es oft genug die Klassifizierung von etwas oder jemandem als böse ist, die es erlaubt, das so Gekennzeichnete zu eliminieren und deswegen die Vernichtung als gerechtfertigt, zumindest aber als ganz natürliche Reaktion erscheinen zu lassen. Die vermeintliche Gegenwart des Bösen setzt moralische Bindungen außer Kraft, denn seiner muß man sich mit allen Kräften erwehren: Man darf es wie Unkraut, Parasiten oder Schädlinge unbedenklich aus der Welt schaffen. Die Vertreibung des Bösen und die diesem vorhergehende Identifizierung sind also gleichzeitig auch Mechanismen, die böses Handeln ermöglichen. Im Kampf gegen das Böse ist alles erlaubt, einzig das Überleben zählt.

Im Zuge der *Aufklärung* wurde das Böse anthropologisiert und überdies beschränkt auf Menschen, die unter Maßgabe ihres freien Willens handeln. Zuvor war Böses beispielsweise etwas, was in die Seelen der Menschen einfahren und von ihnen wie der Teufel Besitz ergreifen konnte. Böse aber konnten durchaus auch Tiere oder Naturkatastrophen sein. Tiere, denen man unterstellte, böse zu sein oder als Instrumente des Bösen zu handeln, ließen sich so auch mit dem Tode bestrafen. Auch das für uns Aufgeklärte absichtslose Böse brachte einen Willen zum Ausdruck, der im jeweiligen Agenten nur verborgen ist: die Handlung eines Gottes, einer bösen Macht, eines bösen Zauberers oder Hexers. Kappt man den Willen ab, der hinter den Ereignissen steht, die man als böse empfindet, dann scheint man auch das Böse zu zerstören: Übrig bleiben Unfälle, Katastrophen, Zufälle, Schicksalhaftes, etwas, womit man sich einrichten muß oder das man durch irgendwelche präventive Eingriffe verhindern kann. Das Böse zieht sich ganz und gar in jene Menschen zurück, die man verantwortbar machen kann, deren Taten man nicht vollständig deterministisch erklären kann oder will.

Als Ursache von Ängsten und Faszinationen blieb das Böse, das in Krisenzeiten stets schnell seine Auferstehung erlebt, als bedrohender Widersacher auch in jenen Phänomenen erhalten, die man als absichtslos zu akzeptieren hat oder präventiv verhindern könnte. Eine Vielzahl von literarischen und filmischen Fiktio-

nen legen davon Zeugnis ab. Horrorfilme und -literatur wurden gar zu einer eigenständigen Kategorie. Doch wenn Erklärungsmechanismen scheitern oder nicht mehr akzeptiert werden, wenn das Böse weder mehr individualisiert und psychologisiert noch sein individuelles Vorkommen an äußere Instanzen wie die Gesellschaft delegiert werden kann, lebt das Böse wieder auf. Doch heute nimmt es zunehmend eine andere Gestalt an, die sich nicht mehr so einfach wie einst nach außen abschieben und als Subjekt eingrenzen läßt. Das Böse wird unfaßbarer, weil es sich inmitten aller Subjekte und in abstrakten, unpersönlichen Systemen ansiedelt, an denen alle teilhaben.

Nach dem Verschwinden der *Utopien* und dem Wegbrechen der einfachen Feindbilder durch die Öffnung der Mauer zwischen Ost und West scheinen in den 90er Jahren des ausgehenden Jahrtausends nur noch angstgetriebene Strategien der Bewahrung oder des Weiter-So übriggeblieben zu sein. Der vor allem über die Einführung der Informationsgesellschaft alternativenlos sich wieder durchsetzende Kapitalismus des freien Marktes ist herausragendes Paradigma eines komplexen Systems, das von den natürlichen und amoralischen Prinzipien der Evolution reguliert wird. Mit der Biologie, die, gipfelnd in der Hirnforschung, zur neuen Leitwissenschaft wurde, haben sich auch die Theorien über chaotische oder komplexe Systeme wie eine Mode ausgebreitet. Ihre Botschaft lautet, daß die Zukunft unvorhersehbar ist, daß Systeme sich plötzlich verändern können, daß sich kaum absehen läßt, welche langfristigen Folgen Handlungen auslösen werden, deren Wirkungen sich summieren, daß Ordnungen stets instabil sind, daß man immer mit dem Zufall rechnen muß, daß Rationalität nicht nur wenig ausrichten kann, sondern selbst Teil des Problems ist.

Kein Wunder, daß in dieser Zeit der Verunsicherung wieder einmal das Böse Konjunktur hat. Plötzlich sind die Gespenster und Monster wieder auferstanden, die man in einer aufgeklärten, rational organisierten, mit Wohlstand gesegneten und prinzipiell steuerbaren Gesellschaft endgültig vertrieben zu haben glaubte. Was bislang nur in den Medien und in einzelnen irrationalen Seelen sein Unwesen getrieben hat, scheint allmählich in die Wirklichkeit überzugehen. Überall bemerkt und diagnostiziert man nun die Machenschaften des Bösen, angefangen von zynischer Gleichgültigkeit gegenüber dem Leiden von anderen, von kleinen Gehässigkeiten und egoistischer Selbstbehauptung bis hin zu kaltblütiger Grausamkeit. Doch sind die Täter wirklich böse? Sind sie nicht nur selber Opfer von Prozessen, die sie gar nicht verantworten können und an denen alle irgendwie teilhaben? Die Identifizierung und Ausgrenzung des Bösen gelingt nicht mehr recht, was sich am deutlichsten nicht an den spektakulären Bösartigkeiten zeigt, sondern im alltäglichen Umgang der Menschen mit dem ökologischen System, dessen Teil sie selber sind. Das Wissen drängt sich immer unabweisbarer auf, daß alle, nicht nur einzelne, gegenüber dem Leben auf der Erde und gegenüber künftigen Generationen zu Schuldigen werden, wenn so weitergemacht wird wie bisher. Selbst das alltäglichstes Verhalten, die kleinsten Dinge und unschuldigsten Handlungen können „verbrecherisch" werden, ein Anschlag auf die Zukunft sein, wenn viele sie begehen.

Das ist eine neuartige, aus der Gattungsfrage entstehende Banalität des Bösen, die sich nur schwer ins Außen, auf bestimmte Menschen, Völker und Ursachen abschieben läßt. Man versinkt in die Strudel der Komplexität und der ungesicherten Risikominimierungsstrategien, bei denen Patentrezepte fehlen und die zugleich wohlfeil sind oder gefährlich werden, wie es dieses Jahrhundert hinläng-

lich in allen Spielarten der Komplexitätsreduktion gezeigt hat – von der eher individuellen Suche nach Fast-food-Sinn im Esoterischen bis hin zum kollektiven Abschlachten der jeweils Anderen aus vermeintlichen Gründen der Überlebenssicherung.

Erschreckend erscheint Zeitgenossen weniger, daß große darwinistische Programme etwa der ethnischen Säuberung wieder allerorten geschmiedet und auch brutal realisiert werden, sondern daß bei den Tätern kaum mehr die Spur einer irgendwie gearteten Begründung zu sehen ist, daß ihre Gewaltbereitschaft rein und ihre Grausamkeit ohne Grenzen ist. Das bürgerliche Zivilisationsprogramm, so etwa der Ethnologe Hans-Peter Dürr, sei gescheitert. Andere argumentieren eher biologisch, wenn sie sagen, daß unser Gehirn eben nicht für die komplexen Systeme der Gegenwart ausgerichtet sei. Die Medien und die Computerspiele mit ihrer pausenlosen Feier der Gewalt seien schuld, meinen andere. Überfordert, orientierungslos und handlungsverarmt stürzen sich die Mitglieder der Risiko- und Erlebnisgesellschaft, in die Individualisierung durch weitgehende Entnormierung des Verhaltens gezwungen, auf einen ziellosen Aktionismus, auf blinde Aktionen, auf den Kitzel der Gewalt oder in bedrohliche Situationen. Man sieht, wie Hans Magnus Enzensberger, nur einen nicht mehr erklärbaren Haß, eine blinde und sogar selbstlose Wut hinter den Aktionen, die in den „molekularen Bürgerkrieg" treibe:

„Jeder U-Bahn-Wagen kann zu einem Bosnien en miniature werden. Für das Progrom sind keine Juden, für die Säuberung keine Konterrevolutionäre mehr nötig. Es genügt, daß einer einen anderen Fußballclub bevorzugt, daß sein Gemüseladen besser geht als der nebenan, daß er anders angezogen ist, daß er eine andere Sprache spricht, daß er einen Rollstuhl braucht oder ein Kopftuch trägt. Jeder Unterschied wird zum lebensgefährlichen Risiko ... Was dem Bürgerkrieg der Gegenwart eine neue, unheimliche Qualität verleiht, ist die Tatsache, daß er ohne jeden Einsatz geführt wird, daß es buchstäblich um nichts geht ... In einer Welt, durch die lebende Bomben irren, bleibt nur eine negative Utopie übrig – der Hobbessche Urmythos vom Kampf aller gegen alle."

Natürlich gibt es auch positive Deutungen der mißlichen Lage, die die Wiederkehr des Bösen provokativ als Befreiung von der Entfremdung feiern und damit zugleich den Zusammenbruch der Moderne und ihrer Werte diagnostizieren. Die Moderne, so etwa Alexander Schuller und Wolfert von Rahden, habe durch ihre scheinbar aufgeklärte Leugnung des Bösen dieses gerade erst hemmungslos produziert. Die Thematisierung, vielleicht sogar die Praxis des Bösen holt die Menschen aus den unübersichtlichen Systemen heraus, existentialisiert ihre Situation, macht das Subjekt zur letzten Größe, reduziert Komplexität auf das Erfahrbare und Handgreifliche:

„Daß jetzt vom Bösen wieder gesprochen wird, daß die Verdrängungen aufbrechen, ist nicht nur ein Wahrheits-, sondern auch ein Realitätsgewinn. Dieser Realitätsgewinn ist allerdings erst durch die erschreckende Diskreditierung des Gesellschaftlichen erreicht worden. Gesellschaft als abstrakte, alles verschleiernde, letztlich un-menschliche Kategorie hat ihr Erklärungs- und Legitimationspotential offenbar erschöpft. An die Stelle der Gesellschaft tritt der Mensch: Wir blicken unserer Wirklichkeit nunmehr ins Auge, werden handlungsfähig. Das Böse ist also wieder da. Was anachronistisch erschien, ist omnipräsent und auf der Höhe der Zeit. Aber nicht als Bedrohung der Tugend oder des Guten – deren Begriffe ohnehin entleert sind – zeigt sich uns das Böse, auch nicht als Sünde, als

Schuld oder Verdammnis, sondern als der große Gegenspieler unserer von Sinn und Gott gesäuberten Welt. Nicht mehr der Fortschritt oder die Vernunft okkupieren unseren Alltag und unsere Phantasie, sondern das Böse. Jede Grausamkeit und jeder Schrecken, alle Brutalitäten und Katastrophen dieser Welt formulieren uns – wenn auch in radikaler Negativität – ihre stumme Utopie."

Es sind nicht nur die medienwirksamen Metzeleien, Anschläge und Grausamkeiten gegenüber Menschen, die an der von der Aufklärung gehegten Zuversicht nagen, daß die menschlichen Verhältnisse vernünftig geregelt werden könnten oder daß es zumindest hinter der Geschichte eine „unsichtbare Hand" bzw. einen „geheimen Mechanismus" gäbe, der in eine bessere Zukunft führt. Immer mehr zeigt sich hinter den Taten und Absichten von einzelnen ein neues, unpersönliches, nicht weniger erschreckendes Gesicht des Bösen, das meist unbeabsichtigt aus dem Verhalten von vielen einzelnen entsteht und sich den herkömmlichen Konzepten der Verursachung, der Verantwortung und der Schuld entzieht. Das auf Kausalität und individuelle Verursachung ausgerichtete Strafrecht versagt. Nicht mehr Psychologie, Philosophie oder gar Theologie, sondern einzig systemtheoretisches Denken scheint dieser Gestalt des Bösen noch angemessen zu sein und gleichzeitig zu verhindern, daß Ethik mehr ist als direkte oder indirekte Stabilisierung.

Nach einer Untersuchung des EMNID-Institutes sehen 71 Prozent der Westdeutschen und 93 Prozent der Ostdeutschen ihre eigene Sicherheit auf Straßen und Plätzen bedroht. Die Zahl der erfaßten Verbrechen scheint, blickt man auf die Statistiken, zu steigen. Ob es aber wirklich eine Zunahme der Verbrechen gibt, ist schwer zu sagen. Die Angst jedenfalls vor dem Bösen wächst, und der Begriff des Bösen wird wieder ganz selbstverständlich verwendet. Erklärungs-, Lösungs- und Beruhigungsmöglichkeiten scheinen uns aber abhanden gekommen zu sein. Noch sind die Nachrichten und Bilder auf das spektakuläre Böse ausgerichtet, das von einzelnen oder Gruppen ausgeübt wird, aber die Gewißheit wächst, daß das nur ein Ablenkungsmanöver vor einer anderen Art des Bösen ist, daß die von einzelnen mit Absicht begangenen Bösartigkeiten verschwindend gering gegenüber jenem Bösen sind, das keiner wirklich will und das gerade auch denen unterläuft, die es gut meinen. Das absichtslose Böse oder das Systemböse ist deshalb so irritierend, weil man es nur schwer identifizieren kann, weil die Täter verschwinden und weil man es nicht in den Griff bekommen kann. Es erscheint in der kaum erträglichen und paradoxen Form eines selbsterzeugten Schicksals, für das wir zur Verantwortung gezogen werden, ohne wirklich dafür einstehen zu können.

Das absichtslose Böse tritt selbstverständlich als Problem nur in einem moralischen Kontext auf, in dem nach *Verantwortung* auch dort gefragt wird, wo die Suche nach einer kausalen Verursachung ins Leere zu greifen scheint, es aber gleichwohl mitschuldige Täter gibt, ohne deren Entscheidungen und Handlungen ein Sachverhalt nicht so eingetreten wäre, wie er sich faktisch ergeben hat. *Absichtsloses Böses* kann es als Problem überdies nur dann geben, wenn nach der Verantwortung hinsichtlich der Folgen von Handlungen und Entscheidungen gefragt wird, die einen Freiheitsspielraum, eine Menge an Optionen voraussetzen und innerhalb eines komplexen Systems geschehen, in dem die durch Intentionen getragenen Handlungen umgebogen, verzerrt oder gar verkehrt werden. Um im strengen Sinn verantwortlich handeln, also auch das Böse ausschließen zu können, müßte man das Verhalten von Systemen vorhersagen können, auf die Hand-

lungen sich auswirken können. Die nun nicht mehr ganz so neuen, aber erst seit einigen Jahren in das allgemeine Bewußtsein gedrungene Erforschung komplexer Systeme hat wohl nicht nur unser wissenschaftliches Weltbild verändert, wenn nun deutlich wurde, daß Vorhersagen für das Verhalten vieler Systeme nicht nur am noch mangelndem Wissen der Menschen scheitern, sondern oft prinzipiell nicht möglich sind. Durch das Aufkommen des wissenschaftlichen Interesses an komplexen Systemen wurde die Physik als Leitwissenschaft von der Biologie abgelöst, die sich seit Darwin vom strikten Determinismus abgewandt hat und damit auch von der Ausrichtung, daß eine wissenschaftliche Theorie ihre Legitimität wesentlich durch eine exakte Voraussage begründet.

Darwinismus heißt heute weniger, daß der Stärkere oder besser Angepaßte sich durchsetzen und der Schwache auf der Schlachtbank der Naturgeschichte geopfert wird, weil sich das immer erst nachträglich und dann auch nicht wirklich begründet sagen läßt. Der Darwinismus hat in den letzten Jahrzehnten vielmehr ein neues Bild der Geschichte mit sich gebracht: Mit der darwinistischen Theorie der Evolution ist neben der Irreversibilität von Geschichte in den Grenzen von allgemeingültigen Gesetzen auch der Zufall als generativer Mechanismus entdeckt worden, der keine sichere Voraussage mehr erlaubt und jede Möglichkeit einer Teleologie oder der Postulierung von Endzwecken untergräbt. Der Paläontologe Stephen Jay Gould hat das neue Verständnis der Geschichte am spekulativen Beispiel erläutert, die Evolutionsgeschichte gewissermaßen wie einen Film noch einmal zurückzuspulen und erneut ablaufen zu lassen:

„Jedes erneute Abspielen des Bandes würde einen Evolutionsablauf ergeben, der sich radikal von dem Weg unterscheidet, den sie tatsächlich eingeschlagen hat. Daß dabei etwas anderes herauskäme, bedeutet aber nicht, daß die Evolution sinnlos und ohne eine sinnvolle Struktur wäre; die abweichende Route, die beim nochmaligen Abspielen entstünde, wäre anschließend genauso interpretierbar und und genauso erklärbar wie der tatsächlich eingeschlagene Weg. Allerdings beweist die Vielfalt der Abläufe, daß man zu Beginn nicht vorhersagen kann, was schließlich daraus entsteht. Obwohl jeder einzelne Schritt begründet ist, läßt sich doch zu Beginn kein Ende angeben, und kein Schritt wird ein zweites Mal genauso erfolgen, weil jeder Pfad Tausende von unwahrscheinlichen Etappen durchläuft."

Unter dieser Herausforderung der *Kontingenz* verschärft sich auch das Problem des absichtslosen Bösen. Unbeabsichtigte, unvorhergesehene oder unvorhersehbare Neben- oder Langzeitfolgen von Handlungen sind mit dem Zufall verwoben, also mit Ereignissen, die sich, aus welchen Gründen auch immer, einer kausalen Erklärung entziehen. Wo der *Zufall*, gleich ob psychologisch, wissenschaftlich oder ontologisch begründet, zu einer unhintergehbaren Größe wird, beginnt auch die Zuschreibung des Bösen an intentionale Handlungen eines Subjekts zu zerbröckeln. Daher haben traditionelle Kulturen bis hin zur deterministischen Wissenschaft den Zufall, sowohl in seiner kreativen als auch in seiner destruktiven Potenz, möglichst marginalisiert und nur in Maßen zugelassen: Der Zufall zerstört die Möglichkeit einer durchgängigen, vernünftigen oder gar vollkommenen Ordnung und ist von daher selbst ein böses Prinzip. Die Theorien über das Verhalten komplexer Systeme stärken die Vermutung, daß vielen Systemen Prozesse zugrunde liegen, die prinzipiell unberechenbar, mithin in irgendeiner Weise für uns als Beobachter zufällig sind, obgleich die Verhaltensoptionen durch deterministische Naturgesetze beschränkt werden.

Das aber müßte auch zu einer Veränderung des Verständnisses von Verantwortung führen. Noch immer steht im *Strafrecht* die Kausalität zwischen der von einem Einzeltäter gesetzten Ursache und den Folgen, die sie bewirkt, im Zentrum. Neben dem scheinbar auf der Hand liegenden Unrecht von allein verantwortlichen Einzeltätern erodiert aber offenbar das auf Individuen zugeschnittene Strafrecht, weil immer mehr Taten in einer komplexen, arbeitsteiligen Gesellschaft von Kollektiven begangen werden, bei denen die Suche nach einzelnen Verantwortlichen auf schier unlösbare Schwierigkeiten stößt. Wie in komplexen Systemen lassen sich häufig auch hier Ursache und Wirkung nicht mehr eindeutig zuordnen, wenn man nicht zum keineswegs weniger problematischen Begriff eines Systembösen übergeht, hinter dem sich jeder dann seiner Verantwortung entledigen könnte oder jeder, der irgendwie einem System zugerechnet wird, zum Mit-Schuldigen gerät.

In einem deterministischem Weltbild hingegen läßt sich Verantwortung für eine Handlung prinzipiell an Kausalität binden, wenn auch schon immer eben das freie Handeln, also eine von Naturursachen losgelöste Kausalität, „eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen", so Kant, als Voraussetzung der Verantwortungszuweisung nicht ohne Widersprüche in es zu integrieren war. In komplexen Systemen aber, die sich selbst organisieren, in denen also viele Elemente ohne zentrale Steuerung und jeweils mit beschränkter lokaler Einflußsphäre zusammenspielen, scheint Verantwortung und damit auch absichtsvolles Böses zur seltenen Ausnahme zu werden. Die Problematik liegt zwar auf der Hand, weswegen heute die Zuschreibung der Verantwortung auf den einzelnen Menschen als den eigentlichen Handlungsträger eher zur moralischen Pflicht wird und keine in Anspruch zu nehmende Voraussetzung für moralisches Handeln mehr ist.

Das Problem des absichtslosen Bösen ist selbstverständlich keineswegs neu. Systemtheorien soziologischer Herkunft, die davon ausgehen, daß die postindustriellen Gesellschaften sich durch funktional ausdifferenzierte und steigende Autonomie, also Selbstbezüglichkeit, charakterisierbare Subsysteme auszeichnen, haben längst davon Abschied genommen, soziale Systeme als Addition von Handlungen einzelner anzusehen und so die daraus entstehenden Steuerungs- oder Integrationsprobleme zu thematisieren. Der moralische Diskurs gilt, selbst wenn er alle Subsysteme und deren Relationen übersteigen soll, als Spezialcode. Weil komplexe soziale Systeme eine Eigenlogik entfalten, sind die Aktionen, die sie ausüben, nicht mehr einzelnen Menschen zurechenbar, was auch heißt, daß in komplexen Organisationen der moralisch wegen seiner Freiheit in Pflicht genommene Mensch zu einer fiktionalen Gestalt wird. Klaus Haefner hat diese Veränderung anschaulich geschildert:

„Der autonom handelnde, selbstverantwortliche Mensch – so wie er das Ziel des traditionellen Humanismus war – ist längst untergegangen in integrierten und durchstrukturierten Organisationen. Seitdem die Informationstechnik dabei ist, in unser Handeln neue Netzwerke aus Hardware und Software einzubeziehen, verbleibt an Verantwortung und Kompetenz an vielen Stellen nur noch ein Restbereich. Dieser entsteht letztlich dadurch, daß zunehmend Entscheidungen und Aufgaben von der Informationstechnik übernommen werden ... Auf der einen Seite (verblassen) Kompetenzen, die jetzt übergehen an integrierte Gesamtsysteme, und auf der anderen Seite werden Verantwortungen entwertet, da diese jetzt in Systemen stecken."

Was bislang aber eher auf dem theoretischen Feld abgehandelt wurde, ist mit dem Eintritt in die *Globalgesellschaft* und mit dem bedrückenden Gewahrsein, daß alle Handlungen von Menschen Auswirkungen auf das Ökosystem besitzen, die es nachhaltig schädigen oder verändern können, in das Selbstverständnis der Menschen und ihren Alltag eingedrungen. Hier nämlich werden die Ergebnisse der Forschungen über komplexe Systeme anschaulich und lebensnah. Nahezu nichts, was auf der Erde geschieht und zu Katastrophen führt, ist heute nur einfach ein Naturereignis. Immer wird dahinter der Einfluß menschlicher Aktivitäten vermutet. Auch wenn sie nicht direkt als Mitauslöser von Überschwemmungen, Stürmen, Dürreperioden, Klimaschwankungen oder Epidemien angesehen werden, so gelten doch die katastrophalen Wirkungen als Folgen von menschlichen Eingriffen in die Natur. Das verschiebt unser Weltbild radikal. Nicht als einzelne, wohl aber als Elemente von großen sozialen Systemen sind wir heute mit den verunsichernden Konsequenzen des moralischen Anspruchs der *Aufklärung* konfrontiert, daß wir als Gattung unser Leben selbst in die Hand genommen haben.

Wenn die Menschen aber schon allein durch ihre massenhafte Existenz zu einer physikalischen Größe werden, die etwa die Zusammensetzung der Atmosphäre verändert, dann scheint die *Moral* ebenso wie die Politik nicht mehr jenseits der Physik oder anderer Naturwissenschaften stehen zu können, dann scheint Moral sich nicht mehr auf die Formulierung und Durchsetzung eines globalen Gesellschaftsvertrages beschränken zu können, in dem einzig Menschen Rechtssubjekte sind, dann scheint aber auch jede Ausprägung einer Lebensweise in allen ihren Dimensionen ihre Unschuld zu verlieren. Die Bewertung von Handlungen hinsichtlich ihrer faktischen oder möglichen Folgen wird mehr und mehr abhängig vom Wissen über das Verhalten von komplexen Systemen. Dadurch ist selbst „reine" Wissenschaft kein Raum diesseits der Moral mehr – und diese kein Jenseits intendierter Objektivität. Ebenso wie moralische Forderungen sich durch wissenschaftliche Erkenntnisse legitimieren müssen, wird die Wissenschaft zum Vollstrecker der Moral. Die Festlegung etwa von irgendwelchen Grenzwerten, mit denen sozial reguliert wird, was für die Menschen als Produzenten erlaubt sein und als „Opfer" geduldet werden soll, schafft politische und moralische Normen, läßt die Wissenschaft in die Gesetzgebung einwirken, erzeugt neue Gewichtungen zwischen gut und böse.

Begreift man die Erde als ein empfindliches vernetztes System, in dem auch kleine Veränderungen durch Aufschaukelung große Wirkungen haben können, die wiederum alle Menschen und vor allem auch die erst künftig lebenden betreffen können, dann gibt es keinen außermoralischen Bereich mehr, sondern, wie Odo Marquard skeptisch angemerkt hat, einen „totalen Legitimationszwang für jedermann". Umweltprobleme etwa haben die Eigenschaft, daß sie meist nicht aus einzelnen Taten von einzelnen Tätern entstehen, sondern sie sind die millionenfach multiplizierten Folgen des Verhaltens einzelner Menschen, das als solches vernachlässigenswert ist. Will man die Anschläge auf die Umwelt und damit indirekt auf Mitmenschen und Nachkommen beenden, also etwa die Zahl der Menschen, ihr Konsumniveau und ihre Technologie in ein nachhaltiges Gleichgewicht mit der Umwelt bringen, dann sollten wir nach den Vorschlägen vieler unser Verhalten grundlegend in fast allen Details ändern. Die Liste von Verhaltensvorschriften Paul Harrisons, einem Berater der Weltbank, der Welternährungsorganisation FAO und der UNICEF, ist dafür nur ein Beispiel:

„Wir können das Licht ausschalten, wenn wir einen Raum verlassen – und damit können wir sofort beginnen. Senken Sie die Temperatur des Thermostats Ihrer Heizung oder Ihrer Klimaanlage. Isolieren Sie Ihr Heim. Gehen Sie zu Fuß, fahren Sie mit dem Fahrrad und benutzen Sie die Treppen, wo immer Sie können. Waschen Sie Ihre Hände mit kaltem Wasser. Verwenden Sie Gegenstände mehrfach, wo immer Sie können. Reparieren Sie alles, was repariert werden kann. Werfen Sie nichts weg, was ein anderer gebrauchen könnte. Bringen Sie nicht mehr als zwei Kinder auf die Welt. Übermäßiger Konsum sollte zu Schimpf und Schande führen und nicht zu Stolz. Diese Liste ist endlos, und wir können jeden Tag neue Punkte hinzufügen. Jedes neue Element auf der Liste stellt einen Sieg dar. Denn wir haben es mit einem Krieg zu tun".

Nicht nur mehr an jene, die Unrecht ausüben oder die politische Macht haben, korrigierend einzugreifen, sondern an alle, die gegenwärtig auf der Erde leben, richtet sich der Appell, das Leben grundlegend zu verändern, um nicht von seinen Kindern oder nachfolgenden Generationen als böse, als Verbrecher oder gedankenloser Mitläufer, verurteilt zu werden. Rechtlich lassen sich solche Verhaltenskataloge des guten Lebens freilich wohl niemals in den Griff bekommen, zumal durch stets wiederum revidierbare wissenschaftliche Einsichten immer neue Vernetzungszusammenhänge in den Blick geraten. Gleichwohl kann aufgrund wissenschaftlicher Simulationen vermutet werden, daß es so nicht weitergehen kann, also daß gehandelt werden muß: „In der ganzen Geschichte der Menschheit", so noch einmal Paul Harrison, „hat noch keine Generation eine solche Verantwortung auf ihren Schultern getragen." Hans Jonas sprach sogar von der Pflicht zur Seinssorge, die jeder Mensch heute auf sich zu nehmen habe. *Verantwortung* haben alle für alles, wie auch immer die Einflußmöglichkeiten geartet sein mögen. Wie immer man diese moralische Überforderung der menschlichen Lebenswirklichkeit auch beurteilen mag, sie führt angesichts einer durch menschliche Handlungen gefährdbaren Welt, in der fast nichts mehr nur natürlich ist und die man auf einen kritischen Zustand hintreiben sieht, für die Orientierung in komplexen Systemen zu einer irritierenden Umstellung der Unterscheidung zwischen gut und böse.

Es mag böse sein, den Wasserhahn „unnötig" lange beim Spülen oder beim Zähneputzen laufen zu lassen, dieses Gemüse anstatt jenes zu kaufen oder einfach nur durch seine Lebensgewohnheiten und die Art, wie man seine Krankheiten therapiert, einen chemisch hochangereicherten Leichnam zu hinterlassen, der, als einer unter vielen Millionen, Probleme der Entsorgung stellt und den Boden oder das Grundwasser belastet. Die überschießenden panmoralischen Anforderungen mag man als irreal, irrational oder überfordernd beiseite schieben mögen, man mag sich indifferent zu ihnen verhalten oder sie in eine Ästhetik der Existenz umbiegen, aber man wird nicht umhinkommen, sich mit dieser gegenwärtigen Grundstimmung am Ausgang des 2. Jahrtausends auseinanderzusetzen, die durch die aktuelle Faszination und Angst sowie die scheinbare Renaissance des spektakulären Bösen nur überdeckt wird.

Mit Nietzsche ließe sich vielleicht eine andere Schlußfolgerung ziehen. Die *Wissenschaften* sind angetreten, die Ordnung hinter den Erscheinungen zu entdecken, indem man sie durch Gesetze erklärt und sie möglicherweise so auch zu kontrollieren und zu beherrschen lernt. Wissenschaft erweitert derart die Handlungskompetenz und senkt die Angst vor dem Ungewissen. Nietzsche, der Ästhet, hat vermutet, daß die aus Wissenschaft entstehende sichere Welt, die

Welt, die unter Gesetzen steht, letztlich für die Menschen zu langweilig würde und sie das Risiko, den Kitzel des Zufälligen und Ungewissen, suche, was zu einer Umwertung der Orientierung führe:

„Was ist das Böse? Dreierlei: der Zufall, das Ungewisse, das Plötzliche. Wie bekämpft der primitive Mensch das Böse? – Er konzipiert es als Vernunft, als Macht, als Person selbst. Dadurch gewinnt er die Möglichkeit, mit ihnen einen Vertrag einzugehen und überhaupt auf sie im voraus einzuwirken. Ein anderes Auskunftsmittel ist, die bloße Scheinbarkeit ihrer Bosheit und Schädlichkeit zu behaupten: man legt die Folgen des Zufalls, des Ungewissen, des Plötzlichen als wohlgemeint, als sinnvoll aus. Ein drittes Mittel: Man interpretiert vor allem das Schlimme als verdient: Man rechtfertigt das Böse als Strafe. In summa: Man unterwirft sich ihm. Nun stellt die ganze Geschichte der Kultur eine Abnahme jener Furcht vor dem Zufall, vor dem Ungewissen, vor dem Plötzlichen dar. Kultur, das heißt eben berechnen lernen, kausal denken lernen, prävenieren lernen, an Notwendigkeiten glauben lernen. Mit dem Wachstum der Kultur wird dem Menschen jene primitive Unterwerfung unter das Übel (Religion oder Moral genannt) entbehrlich. Der Mensch braucht jetzt nicht mehr eine ‚Rechtfertigung des Übels', er perhorresziert gerade das ‚Rechtfertigen': Er genießt das Übel pur, cru, er findet das sinnlose Übel als das interessanteste. Hat er früher einen Gott nötig gehabt, so entzückt ihn jetzt eine Welt-Unordnung ohne Gott, eine Welt des Zufalls, in der das Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört."

Nietzsche spekuliert weiter, daß dann, wenn sich wiederum eine solche Haltung durchgesetzt hätte, das Gute erneut interessant werden könnte: als Ausnahme oder einfach als Neues. Eine andere Vermutung ließe sich jedoch dahingehend anstellen, daß die Wissenschaften mit ihrem angstreduzierenden Weltbild das in sie gesetzte Vertrauen nicht einlösen konnten. Scheitern sie an der Möglichkeit der exakten Voraussage, also auch daran, das Fundament für eine vernünftige Planung im Hinblick auf eine wünschbare und dauerhafte Ordnung zu legen, wofür der parallele Untergang des Determinismus und der Planwirtschaft spricht, dann entsteht zunächst Kritik an der wissenschaftlichen Rationalität und ihrem Produkt, der Technik. Nach dem Prozeß gegen die wissenschaftliche Rationalität, in dem wir uns noch immer befinden, sucht man den Zufall, das Ungewisse oder das Plötzliche zu instrumentalisieren, sieht man im Chaos das neue Heil, das Prinzip des Guten. Auch das ist gegenwärtig überall bei den Wissenschaftlern zu erkennen, die zu Propheten und Weisheitslehrern mutieren. Die Lust am Übel im Sinne Nietzsches, die man vornehmlich in der Kunst seit Dadaismus, Surrealismus und Futurismus explizit eingelöst und implizit überall aufbrechen sieht, scheint weniger vom Wunsch nach dem Neuen als Seltenheit getrieben zu sein, denn von der dadurch noch möglichen Handlungsfähigkeit. „Daß etwas ist oder geschieht", d. h. die Inszenierung, Erwartung oder Initiierung des Ereignisses – eines der Schlüsselworte unseres Jahrhunderts – ist die Form einer Existenzvergewisserung, die sich vom reflektierenden Wissen abtrennt und mit dem Bösen spielt.

Der Verdacht liegt nahe, daß möglicherweise die Entdeckung und Erforschung *komplexer Systeme* von der Physik über die Biologie und die Hirnforschung bis hin zur Soziologie nicht nur aus Problemen innerhalb der Wissenschaft entstanden sind, sondern daß diese Ausrichtung dem Bewußtsein entspricht, in einer Wirklichkeit zu leben, die wir nicht mehr überschauen, in der wir uns nicht mehr mit einem festgefügten Satz von Regeln orientieren können und stets mit dem

Zufall rechnen müssen, in der Erfahrung schnell veraltet und höchst einseitig ist, die verunsichert und bei aller Aktivität handlungsunfähig macht. Je mehr wir in Entscheidungssituationen hineingezwungen werden, die individuell als Auswahl zwischen Risiken verantwortet werden müssen, und je mehr wir dabei das Gefühl haben, stets Verlierer in einem Spiel zu sein, über dessen Regeln wir nicht verfügen können, desto eher neigen wir dazu, die Komplexität von Situationen zu reduzieren und Situationen heraufzubeschwören, die so klar und deutlich sind wie der Kampf ums Überleben mit einem bösen Gegner, der vollständige Aufmerksamkeit benötigt. Wir schätzen Komplexität nur dann, wenn wir mit ihr spielen können, wenn wir von ihr nicht bedroht werden. Das absichtslose, systemische Böse ist nicht böse genug, um es als Gegner identifizieren, ausgrenzen und bekämpfen zu können: Es geht mitten durch uns hindurch.

Wir glauben heute zu wissen, daß wir meist nicht wissen können, was an sogenannten Neben- oder Langzeitfolgen geschieht, wenn wir dies oder jenes machen. Wie kann man für etwas langfristig die Verantwortung übernehmen, wenn bei chaotischen, instabilen Systemen, die es ja überwiegend geben soll, eine langfristige Vorausberechnung, also eine Voraussage nicht möglich sein soll, was aber notwendig wäre, um jetzt zu entscheiden, ob man dies oder jenes tun soll?

Risikobewußtsein, also das Bewußtsein, an einem Spiel teilzunehmen, in dem man Wetten auf eine zwar mehr oder weniger wahrscheinliche, aber prinzipiell unbekannte Zukunft abschließen muß, kennzeichnet unsere Gegenwart. Manche fordern uns deswegen auf, jedes Spiel zu verbieten, bei dem eine irreversible Veränderung im Bereich der Biosphäre eintreten könnte, die möglicherweise die Zukunft der Menschheit gefährdet. Bei Handlungen sollen nicht nur erwartbare, sondern auch hypothetische Risiken berücksichtigt werden, die sich prinzipiell weder erforschen noch prognostizieren, sondern sich erst dann nachweisen lassen, wenn der Schadensfall bereits eingetreten ist. Böse kann es unter der Annahme einer solchen Perspektive bereits sein, eine Handlung in Nicht-Beachtung des hypothetischen Risikos ausgeführt zu haben. Wenn beispielsweise darüber diskutiert wird, ob man gentechnisch veränderte Viren aus dem Labor in die Umwelt entlassen dürfe, argumentieren radikale Kritiker wie Regine Kollek mit der kaum zu widerlegenden Behauptung, daß die Wahrscheinlichkeit eines Risikos nicht ausgeschlossen werden könne:

„Durch die Gentechnologie können im Prinzip Organismen entstehen, die in neuer, nicht vorhersagbarer und auch negativer Weise mit der Umwelt der anderen Organismen interagieren. Die Wahrscheinlichkeiten, mit denen solche Ereignisse eintreten oder Epidemien katastrophalen Ausmaßes hervorrufen, sind möglicherweise extrem gering, aber dennoch größer als Null. Die langen Latenzzeiten, die vergehen können, bis ein durch einen genmanipulierten Organismus hervorgerufener Schaden sich realisiert und erkennbar wird, machen es schwierig bis unmöglich, im nachhinein eine Kausalbeziehung zwischen der Quelle des Risikos und dem auftretenden Schaden herzustellen."

Risikominimierung oder -vermeidung wird zur primären Strategie, gleichzeitig aber auch die Haltung der Indifferenz oder die der Herausforderung des Schicksals. Das Böse siedelt sich wie die Zumutung an Verantwortungsübernahme mehr und mehr im Möglichen an, im Verhalten von unkontrollierbaren komplexen Systemen, die eine Eigendynamik entwickeln können, zu der aber, weil alles aufeinander einwirken kann, jedes kleinste Verhalten vielleicht einen dann auch ursächlichen Beitrag leistet. Zwischen Schuld und Verantwortung klafft eine ähnlich

große Kluft wie zwischen dem Auslösen von Prozessen und den Möglichkeiten, deren Wirkungen vorhersagen zu können. Das Handeln in *komplexen Systemen* ist in mancher Hinsicht mit einem *Glücksspiel* zu vergleichen, bei dem die Unvorhersagbarkeit des Ergebnisses den Reiz ausmacht, das bewußte Eingehen von Risiken, selbst wenn sie noch so hypothetisch sind, das Spielen aber zugleich in die Nähe des Bösen rückt.

Wo man nach dem Tode Gottes, nach dem Glaubensschwund an die Macht der Vernunft und anderer Formen der „unsichtbaren Hand" einzig noch die Menschen als dessen Nachfolger auf den Thron der Machbarkeit und Verantwortung setzt, kommt es neben der moralischen Überforderung gleichzeitig zu Strategien der Entlastung. Die Zerstörung des Ideals des autonom handelnden Subjekts ist ohne Zweifel eine Strategie der Entlastung durch Nachweis all dessen, was der Macht des Menschen entgeht. Dazu gehört auch, daß er nicht einmal Herr im eigenen Haus ist. Was man in komplexen Systemen außen findet, wird in das Subjekt zurückprojiziert. Die Dekonstruktion des autonomen Subjekts, das seiner selbst mächtig ist, geschieht heute vornehmlich durch die Gehirnwissenschaft, die jede Zentralität im Inneren des Subjekts leugnet und es als massiv-paralleles, dezentrales System von Systemen begreift, das auf der Grundlage von darwinistischen Prinzipien funktioniert. Der Hirnforscher Wolf Singer resümiert:

„Ein großes Problem der Hirnforschung ist die Frage der Integration der vielen im Gehirn parallel ablaufenden Prozesse. Bis vor nicht allzulanger Zeit dachte man noch, daß es irgendwo im Gehirn einen Ort geben müsse, an dem alle Informationen zusammenlaufen und an dem ein interpretierendes Agens residiert, einem Homunculus ähnlich, der sich alles anschaut. Wenn man Hirne untersucht, stellt man fest, daß es dieses integrierende Zentrum nicht gibt."

Im Gestrüpp der vage lokalisierten funktionellen Einheiten, gebildet aus Milliarden von Zellen und deren Verbindungen, verliert man sich ebenso wie in der Menge der Elementarteilchen. Je genauer man ein System auflöst, das bislang kompakt erschien, desto weiter zerfällt es in Teile, deren einzelne Aktionen unbedeutend und lokal sind, aus denen man nicht einmal das Gesamtverhalten des ganzen Systems erklären kann, auch wenn es aus ihnen, wie man sagt, emergiert. Was von außen als Handeln eines Individuums erscheint und von ihm mitunter als solches auch erlebt wird, gilt als Illusion, als cartesianisches Theater, weil es weder einen Zuschauer (das Bewußtsein) noch einen mit einem einheitlichen Willen ausgestatteten Handelnden gibt. Das Subjekt wird verstanden als ein Kollektiv von vielen Agenten, als eine Art Staat ohne Führung, als ein Betrieb ohne Manager, als eine Bürokratie ohne Chef, jedenfalls als ein System, bei dem niemand für das Ganze verantwortlich ist und in dem die Zurechenbarkeit von Handlungen ins Leere greift. Kann man jetzt nur einzelne Gehirnareale für das Böse zur Verantwortung ziehen? Geht man jedenfalls von den gegenwärtigen hirnwissenschaftlichen Erkenntnissen aus, die das Gehirn und damit auch den Willen oder das Bewußtsein als massiv-parallel, den darwinistischen Gesetzen unterworfenes und sich selbst organisierendes System begreifen, das aus konkurrierenden „Komitees" besteht und selbst wiederum als Gesellschaft, also als kollektiver Akteur gedacht wird, dann wird Kausalität als Grundlage der Zuschreibung von Verantwortung völlig fiktiv und löst sich wie sein Handeln in der sozialen und natürlichen Welt in Komplexität auf.

All das Gesagte versteht sich als Versuch, das neue, wissenschaftlich gestützte Weltbild mit seinen moralischen Paradoxa zu beschreiben, nicht festzuschreiben.

Vermutlich wird man nicht durch Beschwörung von Verantwortung und von moralischen Werten weiterkommen. Es ist die Zeit, eine vorurteilsfreie Bestandsaufnahme zu machen, mit Relikten überkommener Orientierungen aufzuräumen, um möglicherweise Platz für andere zu machen.

Literatur

Beck, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986. Das Bose. Jenseits von Absichten und Tätern oder: Ist der Teufel ins System ausgewandert?, hg. v. der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Schriftenreihe Forum Bd. 3, Göttingen 1995. Colpe, C./Schmidt-Biggemann, W. (Hg.): Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt/M. 1993. Enzensberger, H. M.: Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt/M. 1993. Gould, S. J.: Zufall Mensch, München 1991. Haefner, K.: Mensch und Computer im Jahre 2000, Basel 1984. Harrison, P.: Die Dritte Revolution, Heidelberg/Berlin/Oxford 1994. Kollek, R.: „Ver-rückte" Gene: die inhärenten Risiken der Gentechnologie und die Defizite der Risikodebatte. In: Herbig, J./Hohlfeld, R. (Hg.): Die zweite Schöpfung, München 1990. Luhmann, N.: Soziologie des Risikos, Berlin/New York 1991. Nietzsche, F: Werke IV. Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre, hg. v. K. Schlechta, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1977. Rahden, W. v./Schuller, A. (Hg.): Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, Berlin 1993. Singer, W.: Wahrnehmen ist das Verifizieren von vorausgeträumten Hypothesen. In: Rötzer, F. (Hg.): Vom Chaos zur Endophysik, München 1994.

Thomas Macho

Tod

Der Titel *Geschichte des Todes* klingt verständlich. Spätestens seit den Publikationen des 1984 verstorbenen Historikers Philippe Ariès (1976, 1980, 1984) darf als bestens eingeführt gelten, was eigentlich ein Problem anzeigt. Denn der Tod selbst ist nicht historisierbar: Über sein Wesen läßt sich schlechthin nichts aussagen. Eine Geschichte des Todes kann darum gar keine Geschichte des Todes darstellen; eine wirkliche Geschichte des Todes müßte im postmortalen „Jenseits" niedergeschrieben werden. Die einzig autorisierten Verfasser einer solchen Geschichte wären die Toten selbst und nicht die Lebenden. Diese Paradoxie scheint unauflösbar; sie wirkt wie eine neue Version der Überlegungen Epikurs aus seinem „Brief an Menoikëus", wonach alle Todesfurcht einem logischen Irrtum entspringe: Auch für die Historie müßte nämlich gelten, daß „der Tod nicht anwesend ist", solange seine Geschichte geschrieben wird, und daß er nicht mehr als Gegenstand irgendwelcher Abhandlungen dienen kann, sobald er eingetreten ist, – weil dann eben keine Geschichten mehr geschrieben werden (Epikur 1995, S. 51 f.).

Gewiß läßt sich einwenden, der Titel *Geschichte des Todes* sei keinesfalls wörtlich zu nehmen; vielmehr fungiere er bloß als Abkürzung für das eigentlich intendierte Ziel: eine Historiographie der menschlichen *Beziehungen zum Tod*. Diese exaktere Fassung impliziert natürlich, daß einzig und allein lebendige Menschen eine Beziehung zum Tod haben können. Dabei bleibt jedoch die Frage ungeklärt, wie eine Beziehung, ein Verhältnis zum Tod überhaupt eingenommen werden kann: Wer von Beziehungen zum Tod spricht, verleiht seiner Rede gerne das Gewicht des Todes selbst, ohne zu bedenken, daß zwar alle Menschen sterben, aber keineswegs eine qualifizierbare Beziehung zum Tod einnehmen müssen. Tatsächlich darf ein kulturelles Verhältnis zum Tod – zum Bevorstand des eigenen Todes wie auch des Todes anderer Menschen – nicht als „anthropologische Konstante" definiert werden; denn erst in neuzeitlicher Aufbruchsstimmung hat sich dieses antizipatorische Verhältnis zum Tod allgemein durchgesetzt. Daß Menschen ein kollektiv reguliertes Verhältnis zum bevorstehenden Tod – zum eigenen oder fremden Sterben in der Zukunft – unterhalten, ist in historischer Perspektive keineswegs selbstverständlich.

Die meisten prämodernen Gesellschaften müssen nämlich durch ihre Beziehung zu den Toten – und damit zusammenhängend: durch ihre Beziehung zu den Sterbenden – charakterisiert werden. Sie kümmern sich um die Toten, nicht um den Tod. Deshalb tauchen abstrakte Todesbegriffe erst relativ spät in den Sprachen auf; zuvor galt der Tod meist als individuelles Unglück, als biographische Katastrophe, als – vielleicht sogar vermeidbares – Schicksal. Der Tod wurde als wirklich erfahren nicht in der Vorstellung und Vorwegnahme des eigenen oder fremden Todes, sondern vielmehr in der Epiphanie des Toten, in der realen Gegenwart von Verstorbenen, mit der sich die Gesellschaften auseinandersetzen

mußten. Davon kann heute keine Rede mehr sein. Selbst Martin Heideggers einflußreiche Spekulation – die Behauptung, daß der Tod im „vorlaufenden" Bewußtsein anwesend sei durch seine reale Abwesenheit (Heidegger 1979, S. 235-267) – wurde aus der Prämisse entfaltet, daß die Erfahrbarkeit des Todes anderer Menschen bestritten werden kann. Im Zuge der Futurisierung des Todes wurde gleichsam die traditionelle Erfahrung prämoderner Kulturen ausgeklammert: daß nicht der Tod, sondern der Tote in Schrecken versetzt, weil er zugleich anwesend *und* abwesend ist.

Was sich an den meisten Toten erfahren läßt, ist deren nachdrückliche Resistenz gegen jeden sozialen Kontakt. Die Toten sind Anarchisten. Sie sehen niemand an, ihr Blick zeugt von merkwürdiger und strenger Distanz, ein „böser Blick" der gefürchtet wird, weil er sein Gegenüber „durchschaut" als wäre es gar nicht anwesend. Der Tote spricht nicht, und seine Miene bleibt verschlossen. Er bewegt keinen Muskel, zuckt nicht mit den Wimpern, rührt keinen Arm und kein Bein. Dennoch haben die Toten Augen, Münder und Zungen, Gesichter, Muskeln, Arme und Beine. Der Tote ist unzweifelhaft ein Mensch; aber er verhält sich ganz und gar nicht wie ein Mensch. Er ist menschlich und unmenschlich zugleich, äußerst vertraut und äußerst fremd, ein menschlicher Organismus und doch ein Ding (Macho 1987, S. 198). Jeder Tote ist ein Double; er unterscheidet sich von seinem lebendigen Zwilling, ohne ein anderer zu werden. Er bringt ein Rätsel zur Anschauung: Was ist ein toter Mensch? Was ist ein ehemals lebendiger Mensch? Ein Ding, dessen Aura vergangenem Leben entlehnt wird, oder ein Mensch, dessen Aura seiner seltsamen Verdinglichung entspringt?

Als kulturkritisches Stereotyp wird seit geraumer Zeit wiederholt, daß die Moderne den Tod verdrängt habe. Diese Behauptung ist irreführend. Nicht der Tod – als ästhetisches, philosophisches, utopisches Thema – wird seit zweihundert Jahren verdrängt und verleugnet, sondern – *die Toten*. In seinem Essay über das Werk Nikolai Lesskows schrieb Walter Benjamin, im Verlauf des neunzehnten Jahrhunderts habe „die bürgerliche Gesellschaft mit hygienischen und sozialen, privaten und öffentlichen Veranstaltungen einen Nebeneffekt verwirklicht, der vielleicht ihr unterbewußter Hauptzweck gewesen ist: den Leuten die Möglichkeit zu verschaffen, sich dem Anblick von Sterbenden zu entziehen. Sterben, einstmals ein öffentlicher Vorgang im Leben des Einzelnen und ein höchst exemplarischer (man denke an die Bilder des Mittelalters, auf denen das Sterbebett sich in einen Thron verwandelt hat, dem durch weitgeöffnete Türen des Sterbehauses das Volk sich entgegen drängt) – sterben wird im Verlauf der Neuzeit aus der Merkwelt der Lebenden immer weiter herausgedrängt. Ehemals kein Haus, kaum ein Zimmer, in dem nicht schon einmal jemand gestorben war. ... Heute sind die Bürger in Räumen, welche rein vom Sterben geblieben sind, Trokkenwohner der Ewigkeit, und sie werden, wenn es mit ihnen zu Ende geht, von den Erben in Sanatorien oder in Krankenhäusern verstaut" (Benjamin 1977, S. 449).

Vielleicht bildet der Titel *Geschichte des Todes* bloß die Chiffre für eine kulturelle Abwehrveranstaltung: als würde die Historie ein fiktives Gattungsbewußtsein artikulieren, das die Sterblichkeit der Individuen zu vergessen erlaubt. Jede Thanatologie absolviert in solcher Hinsicht ein raffiniertes Ausweichmanöver gegenüber der Paradoxie, daß der Tod ein Sprechen in erster Person verlangt und zugleich ausschließt. Im Vergleich der Epochen und Kulturen ersticken alle Tränen; im Feuerwerk der Daten und Fakten verbrennt jede Trauer. Eine Geschichte

des Todes wäre nur möglich als eine Geschichte der menschlichen Beziehungen zu den Toten, die sich der Einsicht nicht versperrt, daß auch die Geschichtsschreibung lediglich eine besondere Form des Totenkults repräsentiert. Kein Schematismus der Epochen und Kulturen kann das Rätsel des Sterbens auflösen, und selbst die gelehrtesten Abhandlungen gewähren keinen Schutz vor der schmerzlichen Erfahrung, die alle Zeitgenossen – in der stummen Konfrontation mit den eigenen Toten – überall und jederzeit zu treffen vermag.

Versuchen wir darum, die entscheidende Szene zu vergegenwärtigen: den Eintritt des Todes als Auftritt des Toten, diesen Anlaß und Ursprung alten Entsetzens. Plötzlich stehen wir vor einer Frau oder einem Mann, vor einem Kind oder einem Greis, vor einem Menschen, den wir geliebt, gehaßt oder gar nicht gekannt haben. Dieser Mensch liegt am Boden, und wir stehen vor ihm, bedrängt von widersprüchlichen Gefühlen (Canetti 1993, S. 267-329). Da ist einer tot, und wir leben: „Dieser Mensch soll also kein Mensch mehr sein. Dieses Gesicht soll also kein Gesicht mehr sein. Aber dieses Gesicht ist ein Gesicht. Dieses Gesicht ist ganz und gar ein Gesicht, das man kennt und das man kennen wird, wie man es noch nie zuvor gekannt hat. Dieses Gesicht ist und ist und ist. Es gibt nichts, was so ist wie dieses Gesicht, es gibt nichts, was so dauert wie dieses Gesicht, obwohl man nicht einmal weiß und sagen kann, ob die Augen offen oder zu sind" (Fried 1982, S. 75). Empfindungen der Verwunderung, der Angst, des Schmerzes, aber auch des Triumphes vermischen sich miteinander. Im Gefühl des Sieges über den Toten verwandeln wir uns in seine Mörder: Wir sind die Überlebenden. Im Gefühl der Verlassenheit erfahren wir uns als seine betrogenen Opfer: Wir sind die Hinterbliebenen. Wir sind mächtig, weil wir noch am Leben sind; aber wir sind ohnmächtig gegen jene Vergiftung des Daseins, die uns der Anblick des Gestorbenen zufügt.

Zu welchem Ausdruck können diese vieldeutigen Empfindungen gelangen? In welchen Handlungen entladen sich diese Ambivalenzen, – Gefühle freilich, die jeder psychologischen Analyse den Widerstand einer opaken Faktizität entgegensetzen? Von den Anfängen eines bewußten Umgangs mit den Toten ist wenig bekannt. Zwar sind bisweilen Spekulationen über prähistorische Totenrituale in der Fachliteratur aufgetaucht: von Kinnladen- oder Schädelkulten, von kannibalischen Zeremonien oder von einem „urmonotheistischen" Seelenglauben wurde berichtet. Doch sind die Indizien für solche Hypothesen bis heute äußerst dürftig geblieben: Knochen, Pollenreste und Schnittspuren an einzelnen Schädeln, deren Häufigkeitsverteilung keine gültige Hypothesenbildung erlaubt. Fragmente von Unterkiefern sprechen bloß für die Widerstandsfähigkeit dieses Knochens, und nicht von vornherein für einen besonderen rituellen Respekt gegenüber Kinnladen: Eine statistische Analyse zahlreicher Tierknochenfunde (beispielsweise von Hyänen, Wölfen oder zeitgenössischen Füchsen) ergibt ähnliche Durchschnittswerte, wie die Auswertung der entdeckten Skelette von Neandertalern. Daher resümiert André Leroi-Gourhan, wir müßten „entweder annehmen, daß die Neandertaler denselben Zerfallsprozessen unterworfen waren wie die Fleischfresser, oder aber den heutigen Füchsen eine besondere Achtung vor den Unterkiefern ihrer Vorfahren zuschreiben". Aus vergleichbaren Gründen müssen auch die Vermutungen über den „urmenschlichen Kannibalismus" zurückgewiesen werden. „Die Dokumente legen allenfalls die Feststellung nahe, daß viele Menschen ohne Grab blieben und von ihresgleichen oder von Tieren verzehrt wurden" (Leroi-Gourhan 1981, S. 47, S. 74).

Eine Bestattung der Toten läßt sich erst für das mittlere Paläolithikum nachweisen, für die letzten sechzig- bis achtzigtausend Jahre vor unserer Zeitrechnung. Daß diese Bestattungen den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode dokumentieren, läßt sich zwar bezweifeln; doch gilt als gesichert, daß „die aufgefundenen Körper geschützt wurden, sei es, daß ein Erdrutsch sie zudeckte, sei es, daß sie beerdigt oder unter einem Stein- oder Erdhügel begraben wurden". Nicht sehr viel mehr kann von den Gräbern des oberen Paläolithikums in Erfahrung gebracht werden. Immerhin wurden genügend Grabstätten entdeckt, um annehmen zu dürfen, daß die Totenbestattung nicht nur ausnahmsweise praktiziert wurde; auch fand sich regelmäßig roter Ocker in den Gräbern, und häufig wurden die Gestorbenen mit ihrem Schmuck beigesetzt. Rückschlüsse auf frühe Jenseitsvorstellungen bleiben dennoch spekulativ. Wenn gesichert wäre, daß die Toten „mit den Gegenständen ihres persönlichen Gebrauchs begraben wurden, so ließe dies den Schluß zu, daß man sie für eine andere Welt ausrüstete, in der sie ihre Tätigkeiten fortsetzen würden". Aber wir haben bloß Schmuckstücke, Muschelnetze, Anhänger oder Ketten bei den Skeletten des oberen Paläolithikums gefunden und wissen also nicht, ob diese Toten „reicher geschmückt waren, als im alltäglichen Leben". Gültig bleibt demnach einzig und allein die Tatsache, daß man die Toten „nicht gewaltsam ihres Schmucks beraubt hat, was zumindest auf eine Abneigung, die Toten zu fleddern" (Leroi-Gorhan 1981, S. 69, S. 71), hinzuweisen scheint.

Von der langen Vorgeschichte menschlicher Auseinandersetzung mit den Toten wissen wir also nur wenig. Aber womöglich sind es gerade die dürftigen Spuren, die am meisten verraten: Immerhin wäre ja denkbar, daß die paläolithischen Jäger und Sammlerinnen keinen ausgeprägt individuellen Umgang mit ihren Toten pflegten. Vielleicht wurden die Toten rasch vergessen und lediglich in allgemeiner Form – etwa im Rahmen von Regenerations- und Wiedergeburtsritualen – erinnert. Darüber hinaus gilt: wenn die blutrünstigen Spekulationen über vorgeschichtliche Menschenfresserei, „Killeraffen" und Kopfjäger, die von von Raymond Dart, Konrad Lorenz oder Robert Ardrey seit den 50er Jahren verbreitet wurden, keine paläohistorische Bestätigung finden, so zeigen sie doch, was wir von uns selbst – just in diesem Jahrhundert – zu halten haben. Das Gruselkabinett der wilden und mordlüsternen Prähistorie ist ein Spiegelsaal der jüngsten Geschichte. Und die Neigung zum rituellen Verzehr der Toten wird vielleicht weniger von den archaischen Gräbern bezeugt, als von neueren Wünschen, Ängsten und Unsterblichkeitsphantasien. Den Befunden der Ur- und Frühgeschichtsschreibung lassen sich wohl die geheimsten Nachrichten über die Verfassung gegenwärtiger Kulturen entnehmen.

Hochdifferenzierte Bestattungspraktiken haben sich wahrscheinlich im Verlauf der mehrtausendjährigen Übergangsprozesse etabliert, die seit Gordon Childe, nicht völlig angemessen, unter den Begriff der „neolithischen Revolution" gefaßt werden. Diese „Revolution" wird regelmäßig als ein territorialer Umsturz dargestellt: Nomadisierende Jäger und Sammlerinnen hätten sich – zunächst in Südwestasien – zusammengeschlossen, um in Großverbänden zu jagen, feste Siedlungen zu errichten, Pflanzen und Tiere zu domestizieren. Abgesehen davon, daß die Motive und Hintergründe dieser ungewöhnlichen Entwicklung nach wie vor nicht geklärt sind, wird in der makroskopischen Konstruktion leicht ignoriert, daß die Seßhaftwerdung der frühen Menschengruppen bloß im Verein mit der Ausdifferenzierung zeitlicher Regulative vorangetrieben werden konnte. Jede

„Landnahme" setzte gleichsam eine „Zeitnahme„ voraus. Denn die soziale Ordnung der Wildbeuterkulturen – ein *synchrones* Apriori der Kooperation, der Egalität und der flexiblen Verwandtschaftsbeziehungen – wurde von einer sozialen Ordnung abgelöst, die – als ein *diachrones* Apriori der gesellschaftlichen Generierung von Unterschieden – die Berufung auf Ahnen, Land, Besitz, Vorräte, Erbschafts- und Verwandtschaftsregeln ebenso erzwang wie ermöglichte. Anders gesagt: Die „neolithische Revolution" ereignete sich als *temporaler* Umsturz – und als dieser temporale Umsturz bewirkte sie eine Neugestaltung der kulturellen Beziehungen zu den Toten.

Der enge Zusammenhang zwischen der neolithischen Etablierung des Abstammungsprinzips (als sozialer Synthesis) und dem Totenkult läßt sich beispielhaft an den Forschungen demonstrieren, die der Prähistoriker Gary Wright in den Natufium-Siedlungen Aïn Mallaha und El Wad (aus dem zehnten Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung) unternommen hat. Bei diesen Forschungen ließ sich einwandfrei feststellen, daß die meisten Toten nicht zum erstenmal bestattet worden waren. Die Zweitbegräbnisse in den noch von halbnomadischen Gruppen bewohnten Siedlungen wurden wahrscheinlich für jene Menschen inszeniert, die unterwegs (etwa auf der Jagd) gestorben waren. Am Sterbeort wurden sie zunächst nur provisorisch begraben oder skelettiert, um erst nach der Rückkehr in die Siedlung endgültig beigesetzt zu werden. Anscheinend war es wichtig, die Toten auf „heimatlichen Boden" zu überführen. Solche Leichen- oder Knochentransporte wurden gewiß nicht nur praktiziert, um die Bindung des Verstorbenen an einen zentralen Lebensort zu dokumentieren, sondern auch um die kollektive Identität jener Gruppe zu sichern, welcher der Tote zu Lebzeiten angehört hatte. Nicht zufällig wurden die Toten dieser Epoche in Gemeinschaftsgräbern (mit zwei bis zehn Personen) bestattet: Das Totenritual sorgte für die Integration von Menschen gleicher sozialer Zugehörigkeit. Auch in den Friedhöfen der *Yang Shao*-Kultur in Nordchina (aus dem fünften vorchristlichen Jahrtausend) – oder in den Gräbern und Hausruinen des *Oaxaca*-Hochtals in Mittelamerika (zwischen 1.350 und 650 v. Chr.) – „wurden Menschen mit verschiedenen Lebensspannen, Biographien und Sterbeorten nur aufgrund ihrer gemeinsamen Abstammung im Tod wiedervereint. ‚Gemeinschaft bis ins Grab' – so lautete das „Grundprinzip der sozialen Organisation dieser frühen Entwicklungsphase seßhafter Gesellschaften" (Herbig 1988, S. 207).

Die Bestattungen wurden manchmal in Verbindung mit Skelettierungsmaßnahmen durchgeführt. Zu Recht hat Leon Festinger darauf hingewiesen, daß diese Praktiken nichts „mit gesundheitlichen oder hygienischen Vorkehrungen" zu tun hatten; denn es wäre wohl „einfacher und gesünder gewesen, die Leichen einfach von den Wohnstätten fortzuschaffen und sie in einiger Entfernung abzulegen." Stattdessen wurden die Toten „regelmäßig exhumiert. Man setzte sie aus, um sie entfleischen zu lassen – in *Çatal Hüyük* vermutlich durch Geier -und begrub das Skelett dann erneut, häufig unter dem Fußboden der Familienwohnstätte" (Festinger 1985, S. 164). Solche Skelettierungsrituale waren keineswegs selten; sie traten in zahlreichen Weltgegenden und Epochen auf. Im neolithischen Jericho (achttausend Jahre vor unserer Zeitrechnung) wurden beispielsweise die Schädel von den Körpern abgetrennt und einer besonderen Konservierungsprozedur unterworfen. Nachdem man sie in Lehm zu menschlichen Gesichtern ausgeformt, bemalt und in die Augenhöhlen Kaurimuscheln eingesetzt hatte, wurden sie an speziellen Orten aufgestellt und wahrscheinlich als Elemente genealogi-

Toten vergewissert. Der Ethnopsychoanalytiker Fritz Morgenthaler berichtet: „In Madagascar gibt es Völker, die viele ihrer Toten in besonderer Art begraben. Ein Ethnie im Südwesten der Insel pflegt den Brauch, daß die Töchter eines gestorbenen, gesellschaftlich wichtigen Mannes am Fluß das Fleisch der Leiche von den Knochen schneiden, und das Skelett säubern, bis es schneeweiß ist. Dann werden die Knochen voneinander gelöst und in einen kleinen Sarg gelegt, der unter besonderen Zeremonien beigesetzt wird. Eine benachbarte Ethnie begräbt ihre Toten in riesigen Steinhaufen, die mit Holzstelen und Statuetten geschmückt werden, die Szenen aus dem Leben des Verstorbenen darstellen. Auf dem Hochplateau im Zentrum der Insel werden besonders farbige kleine Häuser gebaut, die gewöhnlich auf der Kuppe eines Hügels stehen und die den Sarg mit dem Toten beherbergen. Einmal im Jahr wird der Sarg hervorgeholt und den ganzen Tag spazieren geführt. Einige Männer tragen ihn auf den Schultern und stolpern dauernd absichtlich, damit die Angehörigen und alle Leute, die den Spaziergang begleiten, das Klappern der Knochen hören. Es herrscht eine fröhliche, festliche Stimmung" Morgenthaler 1977, S. 141). Das kollektive Gelächter wird durch die klappernden Knochen stimuliert – oder durch die im Feuer auflodernde Leiche (wie heute noch in Indonesien); die Heiterkeit markiert das Ende jedes Zwangs zur Trauer (bekannt ist, welche Ausmaße der Kult des fröhlichen Skeletts bis auf den heutigen Tag – besonders in Mexiko – angenommen hat: was sich beispielsweise im Werk von Posada eindrucksvoll niedergeschlagen hat; Jähn 1976).

Die meisten Totenriten regulierten einen heiklen, gefährlichen Übergangsprozeß; sie waren *rites de passage*. Der paradoxe Zustand zwischen Lebendigem und Totem, zwischen vertrauten Körpern und fremdartigen Versteinerungen, zwischen einem atmenden, sprechenden Zeitgenossen und einem stummen, kristallinen Ding, – dieser seltsame Zwischenzustand mußte möglichst präzis begleitet und abgeschlossen werden. In seiner Untersuchung der *rites de passage* (von 1909) hat Arnold van Gennep drei Typen von Bestattungszeremonien unterschieden: Trennungs-, Umwandlungs- und Angliederungsriten. Die Trennungsriten unterstützen die Verarbeitung des aktuellen Schocks, der vom Eintritt des Todes – als Auftritt des Toten – hervorgerufen wird. Die Umwandlungsriten – die eigentlichen *rites de passage* – werden in der kurzen oder langen Zeitspanne zwischen Leben und Tod praktiziert, während die Angliederungsriten einerseits den endgültigen Status der Toten und deren dauerhafte Einbürgerung im Schattenreich, andererseits aber die soziale Reintegration der trauernden Hinterbliebenen besiegeln. Dem Abschied (Trennung) folgt also eine letzte Fahrt (Passage) und eine Ankunft (Angliederung): Kaum ein anderes Bild hat sich im Laufe der Metaphorisierung des Todes stärker eingeprägt, als das Bild der Reise. Justament den seßhaften Völkern begann sich der Tod als Wanderung zu veranschaulichen; erst ab jetzt machte es Sinn, den Gestorbenen mit Werkzeugen, Gebrauchsgegenständen, Münzen oder Talismanen auszurüsten. Die meisten Grabbeigaben sind Reiseutensilien.

So einfach und zwingend die Reisevorstellung noch dem modernen Bewußtsein erscheint, so unübersehbar vielgestaltige Riten und Praktiken hat sie inspiriert. Beispielsweise die Zeremonien der Toda (aus Südindien): „Sie umfassen die Verbrennung des Leichnams, die Aufbewahrung der Überreste und sehr elaborierte Umwandlungsriten. Dann äschert man die Überreste ein, vergräbt die Asche und legt einen Kreis aus Steinen um die Grabstätte. Der ganze Ablauf dauert mehrere Monate. Die Toten begeben sich nach *Amnodr*, in die Unterwelt,

und heißen dort *Amatol*. Der Weg dorthin ist von Klan zu Klan verschieden und voller Hindernisse." Bei den Ostjaken von Abdorsk „räumt man alle Gegenstände aus dem Haus mit Ausnahme der Dinge, die dem Toten gehörten. Man kleidet den Leichnam und legt ihn in ein ausgehauenes Kanu. Ein Schamane fragt den Verstorbenen nach den Gründen seines Todes. Dann bringt man den Leichnam zum Bestattungsplatz des Klans, stellt das Kanu auf dem gefrorenen Boden so ab, daß die Füße des Toten nach Norden weisen, und legt alles, was er im Jenseits braucht, neben ihm aus. Dann nimmt man an Ort und Stelle ein Abschiedsmahl ein, zu dem man den Toten einlädt, und läßt ihn schließlich zurück. Weibliche Verwandte stellen eine Puppe nach seinem Ebenbild her, kleiden, waschen und füttern sie täglich – und zwar zweieinhalb Jahre lang, wenn der Tote ein Mann war, zwei Jahre, wenn es sich um eine Frau gehandelt hatte. Danach legt man die Puppe auf das Grab" (Gennep 1986, S. 145 f.).

Die Ethnologen berichten von verschiedenen Reisearrangements, aber auch von verschiedenen Reisezeiten: Manche Völker glaubten, die letzte Fahrt dauere drei Wochen, andere drei Jahre. Verschieden waren die Reisemittel; manche Völker verschifften ihre Toten, andere Ethnien wiederum töteten ein Reittier am Grab, damit der Tote während der beschwerlichen Reise zu seinem endgültigen Bestimmungsort nicht zu Fuß gehen mußte. Mancher Tote mußte seinen Weg allein antreten; anderen Verstorbenenen wurden hingegen Diener, Frauen und Kinder – womöglich ein ganzer Hofstaat – an die Seite gestellt. Naturgemäß waren auch die Reiseziele verschieden. Im alten Ägypten, in Babylonien und in Griechenland begegnet man zuweilen der Vorstellung, die Toten würden eine ferne Insel aufsuchen: unzweifelhaft ein guter Grund, sie mit Booten oder Rudern auszurüsten. Die Hebräer wiederum hielten das Jenseits für eine von Mauern umgebene Festung; und gelegentlich wurde das Totenreich auch auf einem Berggipfel oder in einer Höhle vermutet. Manchmal galt das Reiseziel der Verstorbenen als die schönere Welt, manchmal als die häßlichere (Lang/McDannell 1990). Und einige Kulturen, – nicht zuletzt die christlich-abendländische – haben das Jenseits aufgespalten: in eine schönere und eine häßlichere Welt, in Himmel, Hölle, und zuletzt in ein Fegefeuer, das bekanntlich erst im Hochmittelalter erfunden wurde, um die Idee vom Zwischenzustand, von der Passage, in den Rang einer eschatologisch relevanten Spekulation zu erheben (Le Goff 1984).

Ihre diesseitige Entsprechung fand die Totenreise in der Trauerzeit. Die Übergangsphase, jene Zeit, die mit der realen Verwesungsdauer der Leichen konvergierte, verpflichtete die lebenden Verwandten des Toten zu zahlreichen Maßnahmen und Vorkehrungen. Während der letzten Passage bildete die Trauergemeinde eine besondere Gruppe, die weder der Welt der Lebenden, noch der der Toten, sondern einer „Zwischensphäre" angehörte. Während dieser Zeit wurden die Trauernden aus dem sozialen Leben ausgeschlossen. Sie mußten komplizierte Verhaltensregeln oder spezifische Tabus beachten: Vorschriften für Reinigung, Nahrung, Kleidung oder Kommunikation. Bei den indianischen Haida rasierten sich beispielsweise die Verwandten des Toten ihren Kopf und schwärzten das Gesicht. Die Witwe mußte zehn Tage lang einen Stein als Kopfkissen benutzen; sie sollte häufig baden, aber ohne das Gesicht zu waschen. Manchmal durften die Trauernden ihr Haus nicht verlassen; und für einige Zeit erlosch das Feuer im Ofen. Bestimmte Speisen konnten nicht mehr verzehrt oder zubereitet werden. Und nur wenige Menschen waren berechtigt, das Sterbehaus zu verlassen oder zu betreten. Bei den australischen Ureinwohnern wurde der Leichnam auf einer

Plattform aufgebahrt, bis er sich vollständig zersetzt hatte und nur noch die Knochen übriggeblieben waren. In diesen Wochen und Monaten wurde eine Serie von Ritualen praktiziert, die Émile Durkheim 1912 (im Anschluß an Strehlow, Spencer und Gillen) eindrucksvoll beschrieben hat: „Gruppen von Männern und Frauen sitzen auf der Erde, weinen, klagen und umarmen sich in bestimmten Augenblicken. Diese rituellen Umarmungen wiederholen sich, solange die Trauer dauert, oftmals. Die Menschen empfinden anscheinend das Bedürfnis, sich einander zu nähern und enger miteinander zu kommunizieren. Man sieht sie zusammengedrängt und ineinander verschlungen, so daß sie eine einzige Masse bilden, aus der geräuschvolles Stöhnen kommt. Zwischendurch verletzen sich immer wieder die Frauen am Kopf und halten, um die zugefügten Wunden schmerzvoller zu machen, Stabspitzen darauf, die glühend gemacht worden waren" (Durkheim 1981, S. 525 f.).

Durkheim hat betont, daß wesentliche Elemente der Trauerrituale, etwa die notorischen Selbstverletzungen, mit kollektiven Sühneverpflichtungen zusammenhängen. Die befristete Koalition zwischen Toten und Überlebenden verdichtet sich in der Erfahrung konkreter, aber auch ererbter, genealogischer Schuld. Der Tote ist gestorben, während wir weiterleben; der Tote ist gestorben, *damit* wir leben können. In prinzipieller Hinsicht verkörpert die Idee der „Erbschuld" die Einsicht, daß wir selbst verursacht, „verschuldet" wurden, – daß also andere vor uns dagewesen sein mußten, um unser Leben zu zeugen und zu ermöglichen. Die Ahnen sind nicht nur Vorfahren, sondern auch Gläubiger unseres eigenen Daseins. Trauer- und Sühneriten versuchen diese Schuld zu ermäßigen; sie leisten Buße für das Überleben, und stiften nicht selten erst durch qualvolle Prozeduren die Möglichkeit weiterer Existenz. Sie wollen den Toten mit seinem Schicksal aussöhnen, und sie versuchen seinen Haß und Neid auf die Lebendigen durch eigene Leiden, Verletzungen und Schmerzen zu besänftigen. Verhindert werden muß nämlich, daß der Gestorbene sich an den Hinterbliebenen rächt, daß er zurückkehrt, um seine Angehörigen „nachzuholen". Die sorgfältige, kultisch geregelte Begleitung der letzten Reise garantiert daher auch, daß der Tote sein Reiseziel im „Jenseits" wirklich erreicht. Bei den indischen Kol wurde etwa der Leichnam „mit den Füßen voran auf einer Bambusbahre aus dem Haus getragen, damit die Seele den Rückweg nicht findet.". Und anschließend wurde sogar die Bahre verbrannt, „damit der Tote nicht zurückkehren kann" (Gennep 1986, S. 147).

In gewisser Hinsicht läßt sich die gesellschaftliche Arbeit der Trauer als ein psychosoziales Korrelat des Verwesungsprozesses beschreiben: Was in der Trauerzeit zerfällt und schließlich zu wenigen, starren, unveränderlichen Symbolen gerinnt, ist das Bild des Toten selbst – die Erinnerung an sein Leben, sein Aussehen, seine Taten. Während zunächst noch allerlei Assoziationen, ambivalente Empfindungen, verworrene Schuldgefühle, Tagträume und plötzliche Halluzinationen das Bewußtsein plagen, kommt es langsam zu einer Art von Verknöcherung, zu einer „Kristallisierung" der Erinnerung, die auch in den Steinen, die für den Toten errichtet werden, entsprechenden Ausdruck findet. Aus solcher Perspektive mag es gestattet sein, die Arbeit am kulturellen Gedächtnis insgesamt als eine höhere Form von Skelettierungspraxis zu charakterisieren: Das Zufällige, Formbare, Weiche, aber auch das Fleisch lebendiger Erfahrung und sozialer Kommunikation weicht im Laufe der Trauerzeit dem Notwendigen, buchstäblich Festgestellten,

Harten, – dem Ossuar, dem Skelett, dem Schädel, auf dem ein Zeichen oder ein Name stehen mag. Erst das zweite, das letzte Begräbnis versiegelt das Grab.

Dem Interesse an einer dauerhaften Ansiedlung der Toten im „Jenseits" mochten auch die weitverbreiteten Zeremonien nützen, die zu bestimmten Anlässen und Festtagen eine zeitlich begrenzte und streng geregelte „Rückkehr" der Toten simulierten. Solche Inszenierungen sind übrigens keineswegs unlogisch: denn jede Grenze läßt sich dauerhaft nur behaupten, wenn sie gelegentlich geöffnet wird. Deshalb versuchten zahlreiche Gesellschaften, den sozialen Kontakt mit ihren Toten aufrechtzuerhalten, und sie an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeiten einzuladen und auf Besuch kommen zu lassen. Das wichtigste Requisit der wiederkehrenden Toten war wohl eine Gesichtsmaske. Die Maske scheint die Statuarik des Leichengesichts nachzuahmen, sie imitiert die unbewegliche Miene des toten Antlitzes. Wie bereits erwähnt bediente man sich schon in Jericho technischer Verfahren, die am Totenschädel des Verstorbenen selbst ausgeführt wurden: durch Applikation verschiedener Gipsschichten wurde der Verwesungsprozeß von Haut und Fleisch gleichsam „korrigiert" und vorsichtig wieder rückgängig gemacht. Das Gesicht der Abwesenden wurde „simuliert": „Jedes Gesicht ist anders und sehr individuell, und jedes wurde zu einem bestimmten Zweck hergestellt: Das Leben eines Verstorbenen sollte über den Tod hinaus bewahrt werden, indem man das vergängliche Fleisch durch etwas Unvergängliches ersetzte." Manche Funde in Jericho „sprechen dafür, daß die Köpfe im Haus selbst ausgestellt wurden, während der Körper darunter begraben war. Auf diese Weise drückten die Köpfe auf konkrete, greifbare Art einen Sinn für Individualität, Tradition und den Fortbestand der Familie aus" (Landau 1993, S. 204 f.).

Bis heute werden in manchen Weltgegenden bemalte und übermodellierte Ahnenschädel verwendet und als Vorbilder für die Ausgestaltung der Masken von Totengeistern benutzt. Auch die aztekischen Totengeister trugen aus Menschenschädeln gefertigte Masken; und lange nach dem Untergang der präkolumbischen Reiche waren in deren Herrschaftsgebieten noch kultische Schädelmasken verbreitet. Die Dynastie der Mayapan pflegte Ritualmasken aus den Schädeln verstorbener Familienmitglieder zu erzeugen. Sie enthaupteten ihre Toten, „und nachdem sie die Schädel ausgekocht hatten, befreiten sie sie vom Fleische, sägten sodann die eine Hälfte des Hinterschädels ab und ließen nur die Vorderpartie mit Kieferknochen und Zähnen unangetastet. Dann ersetzten sie das Fleisch durch eine Art Erdpech und Gipsmörtel, was ihnen ein natürliches Aussehen verlieh" (Hagen 1960, S. 144). Die derart präparierten Schädel wurden in den Gebetsräumen aufgestellt und mit Nahrungsgaben versorgt. Als fleischige Überformung des Totenschädels wurde das Gesicht zuerst erfahren, als Muskelbespannung, die durch haltbare Stoffe und aufgemalte Mienenzüge ersetzt werden konnte. Den Toten wurde gleichsam das Gesicht „abgezogen" und restauriert: Von nun konnten Gesichter manipuliert und auch unabhängig von den Körpern, die sie „getragen" hatten, verwendet werden. *Die Geburt des Gesichts aus dem Geiste der Maskierung*: wie viele Kulturen haben ihren Toten Masken abgenommen oder auf das Gesicht gelegt, um sie vor Vergessen und Verfall zu schützen (Assmann 1991, S. 138-168)! Auf diesen Zweck weisen auch die ursprünglichen Bezeichnungen der Masken hin. Die Masken der Kassonké am oberen Senegal heißen „Dou-Mama" (Vorfahren); in Kamerun nennt man die Maske „Egbo" (Geist), in der Gegend des unteren Kongo bis zum oberen Sambesi „Mukisch" oder „Akisch" (Tote, Ahnengeister). Ähnliche Bezeichnungen wurden in Amerika und auf den

Ozeanien gebraucht (Bächtold-Stäubli 1987, Sp. 1748 f.). Erst die Totenmaske, die zuerst am Schädel selbst, bald danach auch ohne Kopf-„Gerüst" produziert wurde, bildete das unsterbliche, dauerhaft „gültige" Gesicht, mit dessen Hilfe die Toten bei passender Gelegenheit „wiederkehren" konnten: sie wurden „verkörpert" und „bedeutet", nicht bloß „gespielt".

Nicht umsonst galt *Dionysos* als Gott der Toten und als Gott der Masken; die Dionysien sind mit hoher Wahrscheinlichkeit aus den frühgriechischen Anthesterien hervorgegangen: einer Frühlingszeremonie, zu deren Anlaß die Toten – als maskierte Gestalten – die Lebenden besuchen durften. „Man bewirtete sie, hatte aber auch vor ihnen Angst, die man in Scherz und Mummenschanz betäubte, was bis in unseren Karneval hineinwirken sollte. Am Abend rief man erleichtert aus: ‚Hinaus ihr Seelen, Schluß der Anthesteria'" (Engelhardt 1956, S. 124). Im Lateinischen bedeutete „larva" sowohl die Schauspielermaske als auch den Totengeist. „Von einem Besessenen sagte man, daß er *larvarum plenus* sei, daß ihn *larvae stimulant*, oder man nannte ihn einfach rundweg *larvatus*" (Langegger 1983, S. 126). Die Römer pflegten Wachsabgüsse und Masken ihrer prominenten Toten herzustellen, die *in effigie* aufbewahrt und bei diversen Umzügen mitgeführt werden mußten. Nach dem Zeugnis des Historikers Polybios (aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert) wurden diese Wachsabgüsse bei den Begräbniszeremonien verwendet, später in die betreffende Ahnengalerie überführt, sowie bei passender Gelegenheit – prächtig geschmückt – öffentlich gezeigt. Nach der Ermordung Caesars wurde gar ein regelrechtes Zaubertheater aufgeführt, wie Appian in „De bello civili" berichtete. Bei Begräbnissen und feierlichen Opferzeremonien wurden die mächtigen Vorfahren entweder durch bekleidete Puppen repräsentiert oder durch Schauspieler, die mit den jeweiligen Totenmasken auftraten. Am Begräbnis des Kaisers Augustus konnten auf diese Weise auch die Stadtgründer Romulus und Pompejus „teilnehmen" (Schlosser 1993, S. 21 f.).

Wie bereits erwähnt, hat sich sogar der Karneval aus rituell-orgiastischen Totenprozessionen entwickelt. Die Umzüge dämonischer Masken – Dämonen sind wohl nichts anderes als bösartige Totengeister – konnten erst allmählich durch die kirchliche Obrigkeit diszipliniert werden. Schon im 9. Jahrhundert verbot eine im kirchlichen Normenkatalog allgemein anerkannte Verfügung des Hincmar von Reims das Tragen von Dämonenlarven (Schade 1962, S. 58); aber noch im 18. Jahrhundert wurde die Maske so stark als Verkörperung einer jenseitigen Gestalt erlebt, daß im „Erzbistum Salzburg Leuten, die in der Perchten-Maske den Tod fanden, das christliche Begräbnis verweigert wurde" (Hansmann 1959, S. 5). Die Perchtenläufe hingen ursprünglich mit dem Mythos von der „Wilden Jagd" zusammen. Dieser Mythos war in der Volkskultur des mittelalterlichen Europa weit verbreitet und betraf jene „Schar der friedlosen, weil vorzeitig gestorbenen Toten, die nachts – umgeben von entsetzlichem Lärm und angeführt von einer weiblichen Gottheit (Perchta, Holda, Diana, Hekate)" (Ginzburg 1983, S. 50) – dahinzog. Mitunter wurde die Totenhorde auch von dem Dämon *Herlechinus*, – dem keulenschwingenden Ahnherrn der Harlekinsgestalt, – angeführt; die „Historica ecclesiastica" des Ordericus Vitalis (von 1091) nennt die „Wilde Jagd" daher „familia Herlechini" (Ginzburg 1980, S. 72 f.). Die etymologische Ableitung des Ausdrucks „Harlekin" ist nicht restlos geklärt; es könnte sich um einen Diminutiv zu „Hel", der germanischen Unterwelt handeln („hellekin" wie „mannekin"): also „kleine Hölle" (Bächtold-Stäubli 1987, Sp. 1772 f.). Festzustehen scheint jedenfalls, daß die „maisnie Hellequin", die „familia Herlechini", „phalan-

ges Herlethingi" oder „Hurlewaynes kinne" allesamt das „wilde Heer" bezeichnen; auch die Geschichte der Verwandlung des Dämons Herlechinus in den neueren Harlekin läßt sich kulturhistorisch halbwegs rekonstruieren und belegen (Johannsmeier 1984, S. 51-57). Beinahe von selbst versteht sich, daß der Volksmythos von der „wilden Jagd" keiner aufgeregten und abergläubischen Phantasie entsprang, sondern vielmehr einer kollektiven Praxis. Die Menschen des 11. Jahrhunderts „glaubten nicht nur an das Vorüberziehen einer Geisterschar in der Neujahrsnacht, sondern sie vermummten sich auch und zogen, eben dieses wilde Heer darstellend, mit Höllenlärm dahin" (Bächtold-Stäubli 1987, Sp. 1774 f.). Die Maskenumzüge waren obendrein mit einer massiven Relativierung gesellschaftlicher Normen und Standards verbunden: In den „Zeiten zwischen den Zeiten" etablierte sich eine „wilde" und gefährliche „Gegenwelt" eine „verkehrte Welt" (Duerr 1978).

Die Beschreibungen verschiedener Totenrituale in verschiedenen Epochen und Kulturen würden wohl eine mehrbändige Enzyklopädie füllen. Seit der „neolithischen Revolution" haben sich vielfältige Umgangsformen mit den Gestorbenen ausdifferenziert, deren morphologischer Reichtum dem vergleichenden Blick entzogen bleibt. Und doch sind diese vielen Rituale durch eine gemeinsame Orientierung verbunden. Sie gehen allesamt davon aus, daß die Toten irgendwie und irgendwo weiterexistieren, daß sie aber – unter Voraussetzung einer sorgsamen Befolgung der jeweiligen Bestattungs- und Trauerregeln – die Grenze zum Land der Lebenden nicht willkürlich überschreiten. Einzig und allein zu bestimmten, von vornherein festgelegten und befristeten Anlässen, kehren die toten Ahnen, – als Zeugen und Schutzherren der diversen kulturellen Traditionen, – ins Leben zurück, um ihre Angehörigen, ihre Kinder und Kindeskinder zu besuchen. Ihr Rat und ihre Lehre, aber auch ihre Vorwürfe und ihr Tadel, werden bereitwillig angenommen, während die Toten ihrerseits mit Opfergaben, Gesten der Sühne, der Buße und des Gedenkens, zufriedengestellt werden sollen.

Philippe Ariès (1980) hat diese, in mehreren Jahrtausenden aufgebaute Ordnung der Verhältnisse zwischen den Lebenden und den Gestorbenen unter dem Titel „Der gezähmte Tod" beschrieben und analysiert. Aber er hat auch den Verfall dieser Ordnung diagnostiziert: Mit Beginn der Neuzeit habe ein exemplarischer Prozeß der „Verwilderung des Todes" eingesetzt; ein Prozeß, der zwar nicht die Verdrängung des Todes, wohl aber die Ausschließung und buchstäbliche Verdrängung der Toten bewirkte. Gewicht und Evidenz der Hypothese Walter Benjamins vom unbewußten „Hauptzweck" der bürgerlichen Gesellschaft hat sich mit den Untersuchungen des französischen Historikers, mit zahlreichen Argumenten, Zeugnissen und Belegen spürbar erhöht; wir ahnen seither, was es bedeutet haben mag, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts die europäischen Friedhöfe aufgelassen und an die städtische Peripherie verlegt wurden. Wir erraten den Sinn jener Verordnung des Konventsdelegierten Fouché, die 1793 den Wegfall jeglicher Zeremonien bei Beerdigungen verfügte, die Friedhöfe in Parkanlagen verwandeln und nur durch ein Schild kennzeichnen lassen wollte, auf dem geschrieben stehe: „Der Tod ist ein ewiger Schlaf" (Fuchs 1973, S. 86 f.). Mühelos enträtseln sich die verschiedensten Initiativen zur Entmythologisierung des Totenkults, – von den mehrfach verwendbaren „Klappsärgen" Josephs II. bis zum „American Way of Death" (Mitford 1965; Waugh 1966). Nicht zuletzt im Geiste der modernen, naturwissenschaftlichen Medizin wurden die Toten marginalisiert: „Was bleibt, ist ein Ding, die Leiche" (Fuchs 1973, S. 71). Nach ubiquitärer Ansicht war

es der neuzeitliche Säkularisierungsprozeß, der die Toten verschwinden ließ: Diesen Befund teilen selbst so gegensätzliche Theoretiker wie Jean Baudrillard (1982) und Norbert Elias (1982). Die Deutungspotentiale der Religionen hatten sich – zumindest seit zwei Jahrhunderten – erschöpft; und der Abschied von traditionellen Unsterblichkeitsvorstellungen mochte einen rationaleren Umgang mit den Toten vorbereiten und ermöglichen. Die Erscheinung der Leiche wurde nun nicht mehr als rätselhaftes Ereignis wahrgenommen, sondern als eine biologische Tatsache, die keines metaphysischen Diskurses mehr bedarf. „Der Tod verbirgt kein Geheimnis. Er öffnet keine Tür. Er ist das Ende eines Menschen." So hat es Norbert Elias formuliert, der gleichwohl die sozialen Konsequenzen dieser Anschauung – die Vereinsamung der Sterbenden – nachdrücklich bedauerte: „Was Menschen tun können, um Menschen ein leichtes und friedliches Sterben zu ermöglichen, bleibt noch herauszufinden. Die Freundschaft der Überlebenden, das Gefühl der Sterbenden, daß sie ihnen nicht peinlich sind, gehört sicher dazu" (Elias 1982, S. 100).

Ich habe dieser Einschätzung niemals zur Gänze getraut. Nicht umsonst sind Aufklärer wie Fouché oder Joseph II. gescheitert; die „Schlaf-Parkanlagen" haben sich ebensowenig durchgesetzt wie der Wiener „Klappsarg". Nicht umsonst bestätigen Meinungsumfragen nach wie vor die mehrheitliche Verbreitung irgendwelcher „Jenseits"-Vorstellungen. Zwar konstatiert Werner Fuchs zu Recht, daß der Totenkult (trotz Spiritismus, „New Age" oder einer neuartigen „Trostliteratur" über das „schöne Sterben"; Moody 1977; Dethlefsen 1974) seine sozialen Legitimationsbedingungen eingebüßt habe (Fuchs 1973, S. 71). Doch übersieht er bei seiner Diagnose, mit welcher Gewalt die Totenkulte just im 20. Jahrhundert neu etabliert wurden – etwa im Horizont faschistischer Diktaturen und Massenbewegungen (Mosse 1993; Koselleck/Jeismann 1995). Der Tod läßt sich eben nicht wirklich „säkularisieren" an seiner blanken Faktizität scheitert jede Religionskritik der Aufklärung. Nicht zu Unrecht behauptet darum Birgit Richard, die Formen der funeralen Kultur hätten sich zwar in den modernen Subkulturen geändert, – ohne doch jemals abgeschafft werden zu können (Richard 1995). Das Dilemma verrät sich nicht zufällig in jener Unsterblichkeitsidee, die seit zwei Jahrhunderten regelmäßig als rationaler „Jenseitsersatz" aufgeboten worden ist. Da heißt es an prekärer Stelle meistens, die Toten würden zwar in keinem Himmel weiterleben, aber doch in uns selbst. Schon die Hegelschule betonte, daß wir in unseren Kindern und Werken fortdauern; und Alain formulierte noch deutlicher: „Die Toten sind nicht tot, schon deshalb nicht, weil wir leben. Die Toten denken, sprechen und handeln; sie können raten, wollen, billigen und tadeln; alles das ist wahr, man muß es nur richtig verstehen. Alles das ist in uns" (Alain 1982, S. 151). Mit Norbert Elias gesagt: Was vom Menschen „überlebt, ist das, was er anderen Menschen gegeben hat, was in ihrer Erinnerung bleibt" (Elias 1982, S. 100).

Eben die ubiquitärste Säkularisierung unserer Beziehung zu den Toten ist freilich die schlimmste. Daß die Toten in uns weiterleben, ist nämlich eine der unheimlichsten Vorstellungen, die jemals entwickelt worden sind: kein neues, sondern ein uraltes Schrecknis, besser bekannt unter seinem traditionellen Titel: Besessenheit. Alle modernen Totenrituale und Mythen kreisen um dieses Zentrum: der Mediumismus und Spiritismus, die Gruselliteratur und die Horrorfilme, die Bilder von „Poltergeistern" und „Zombies". Vor wenigen Jahren hat der Psychoanalytiker Laurence A. Rickels eine bemerkenswerte Fallstudie über die modernen Ausdrucksformen der „Besessenheit" und deren Zusammenhang mit ge-

scheiterten, deritualisierten Trauerprozessen – veröffentlicht (Rickels 1989). Seine Thesen erinnern an den schlichten Sachverhalt, daß die „Besessenheit" in älteren Kulturen strategisch inszeniert und reguliert werden mußte, um nicht zur ungewollten, bösartigen Rückkehr des Toten zu eskalieren; „Besessenheit" mußte kultisch geübt und beherrscht werden, um nicht zu permanenter Verstörung zu geraten: als Konsequenz einer womöglich fehlerhaften oder ordnungswidrigen Bestattung, als Folge eines unvorsichtigen Umgangs mit der Grenze zwischen dem Totenreich und dem Territorium der Lebenden, einer Grenze, die nur zu besonderen Anlässen und nach Maßgabe genauer Vorschriften geöffnet werden durfte. Was Ariès die „Verwilderung des Todes" genannt hat, entpuppt sich als vampiristisches Unsterblichkeitsphantasma.

Bekanntlich ist eine kulturpessimistische Tendenz der *nouvelle histoire* häufig bemerkt und kritisiert worden, – etwa von Norbert Elias (1982, S. 23 ff.). Und tatsächlich würde die Empfehlung einer Rückkehr zu alten Totenkulten und Ritualen nicht nur keine Wirkung zeitigen, sondern auch die eigentliche Frage ignorieren: die Frage nämlich nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Lebens, das einen ebenso freien wie liebevollen und klugen Umgang mit seinen Toten zu pflegen versteht. Eine Beantwortung dieser Frage setzt vielleicht keine neue Theorie voraus, sondern vor allem die Entwicklung neuer Rituale. Denn jede bloß rationale – aber nicht praktizierbare – Neuordnung der Beziehungen zu den Toten riskiert die „Verwilderung" des Todes: als Auslieferung an die älteren Gewalten der Erbschuld, des Opfers und der Besessenheit. Denn mit oder ohne Bilder, mit oder ohne Riten, mit oder ohne bedeutungsvolle Zeichen, im Bannkreis des „gezähmten" oder des „verwilderten" Todes: Weiterhin sterben die Menschen. Und bevölkern vielfältige Alpträume oder wunschlose Hoffnungen. Lawrence Durrells Justine bemerkt einmal: „Ich habe immer geglaubt, daß die Toten uns für die Toten halten. Sie haben sich nach dem bedeutungslosen Ausflug in dieses Pseudo-Leben wieder mit den Lebenden vereint" (Durrell 1965, S. 160).

Literatur

ALAIN: Die Pflicht, glücklich zu sein, Frankfurt/M. 1982. ARIÈS, P.: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München/Wien 1976. ARIÈS, P.: Geschichte des Todes, München/Wien 1980. ARIÈS, P.: Bilder zur Geschichte des Todes, München/Wien 1984. ASSMANN, J.: Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991. BÄCHTOLD-STÄUBLI, H. (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. V, Berlin/New York 1987. BAUDRILLARD, J.: Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982. BENJAMIN, W.: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Benjamin, W.: Gesammelte Schriften, Bd. I.1, Frankfurt/M. 1974. BENJAMIN, W.: Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: Benjamin, W.: Gesammelte Schriften, Bd. II.2, Frankfurt/M. 1977. BIASIO, E./MÜNZER, V. (Hg.): Übergänge im menschlichen Leben. Geburt, Initiation, Hochzeit und Tod in außereuropäischen Gesellschaften, Winterthur 1980. CANETTI, E.: Der Überlebende. In: Canetti, E.: Masse und Macht, München/Wien 1993. DETHLEFSEN, T.: Das Leben nach dem Leben. Gespräche mit Wiedergeborenen, Gütersloh 1974. DUERR, H. P.: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt/M. 1978. DURKHEIM, É.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M. 1981. DURRELL, L.: Justine, Reinbek 1965. ELIAS, N.: Über die Ein-

samkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt/M. 1982. ENGELHARDT, V.: Die geistige Kultur der Antike, Stuttgart 1956. EPIKUR: Brief an Menoikëus. In: Über das Glück, Zürich 1995. FESTINGER, L.: Archäologie des Fortschritts, Frankfurt/M./New York 1985. FRIED, E.: Das Unmaß aller Dinge, Berlin 1982. HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit, 15. Aufl., Tübingen 1979. FUCHS, W.: Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1973. GALLING, K. (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. I, 3. Aufl., Tübingen 1986. GENNEP, A. v.: Übergangsriten (Les rites de passage), Frankfurt/M./New York 1986. GINZBURG, C.: Die Benandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1980. GINZBURG, C.: Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis, Berlin 1983. HAGEN, V. W. v.: Die Kultur der Maya, Wien 1960. HANSMANN, C.: Masken. Schemen. Larven. Volksmasken der Alpenländer, München 1959. HERBIG, J.: Nahrung für die Götter. Die kulturelle Neuerschaffung der Welt durch den Menschen, München/Wien 1988. JÄHN, H. (Hg.): Das Werk von José Guadalupe Posada. 1699 Abbildungen, Frankfurt/M. 1976. JOHANNSMEIER, R.: Spielmann, Schalk und Scharlatan. Die Welt als Karneval: Volkskultur im späten Mittelalter, Reinbek 1984. KOSELLECK, R./JEISMANN, M. (Hg.): Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne, München 1995. LANDAU, T.: Von Angesicht zu Angesicht. Was Gesichter verraten und was sie verbergen, Heidelberg/Berlin/Oxford 1993. LANG, B./MCDANNELL, C.: Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens, Frankfurt/M. 1990. LANGEGGER, F.: Doktor, Tod und Teufel. Vom Wahnsinn und von der Psychiatrie in einer vernünftigen Welt, Frankfurt/M. 1983. LECHNER-KNECHT, S.: Totenkult bei den Toba-Batak in Nordsumatra. In: Sich, D./Figge, H. H./Hinderling, P. (Hg.): Sterben und Tod. Eine kulturvergleichende Analyse, Verhandlungen der VII. Internationalen Fachkonferenz Ethnomedizin in Heidelberg, Braunschweig/Wiesbaden 1986. LE GOFF, J.: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984. LEROI-GOURHAN, A.: Die Religionen der Vorgeschichte. Paläolithikum, Frankfurt/M. 1981. MACHO, Th.: Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, Frankfurt/M. 1987. MITFORD, J.: Der Tod als Geschäft, Olten/Freiburg i. Bg. 1965. MORGENTHALER, F.: Verkehrsformen der Perversion und die Perversion der Verkehrsformen. Ein Blick über den Zaun der Psychoanalyse. In: Kursbuch 49: Sinnlichkeiten, Berlin 1977. MOODY, R. A.: Leben nach dem Leben. Die Erforschung einer unerklärten Erfahrung, Reinbek 1977. MOSSE, G. L.: Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben, Stuttgart 1993. RICHARD, B.: Todesbilder. Kunst, Subkultur, Medien, München 1995. RICKELS, L. A.: Der unbetrauerbare Tod, Wien 1989. SCHADE, H.: Dämonen und Monstren. Gestaltungen des Bösen in der Kunst des frühen Mittelalters, Regensburg 1962. SCHLOSSER, J. v.: Tote Blicke (1910-11). Geschichte der Porträtbildnerei in Wachs. Ein Versuch, Berlin 1993. TEPL, J. v.: Der Ackermann aus Böhmen, Stuttgart 1984. WATSON, L.: Die Grenzbereiche des Lebens, Frankfurt/M. 1980. WAUGH, E.: Tod in Hollywood, Freiburg i. Bg./Basel/Wien 1966.

Kultur

Carsten Colpe

Religion

Bisherige Anthropologie und ihre Aufgaben

„Historische Anthropologie" ist ein Begriff ohne Inhalt. Deshalb eignet er sich wie kein anderer zur Zusammenfassung aller Anthropologien, die einen Inhalt haben. Frühere Zusammenfassungen wurden ohne Rücksicht auf Postulate des Historischen vorgenommen. Zur theoretischen Naturwissenschaft gehörten die medizinische und die biologische Anthropologie. Zu den sogenannten Geisteswissenschaften gehörten die Kultur- und die Sozialanthropologie, aber auch die politische, die psychologische und die philosophische Anthropologie. In jeder dieser Sparten ging es darum, Material zu einem gesamtheitlichen Bilde der rezenten Menschheit und des heutigen Menschen zu gewinnen (Heberer 1959; Schwidetzky-Roesing 1959).

Nur für die sogenannte Lebensphilosophie war es so selbstverständlich, nach der historischen Devise zu arbeiten, daß sie für jede Publikation auf das erklärende Beiwort „historisch" oder „geschichtlich" verzichten zu dürfen meinte. Gerade aus diesem Fundus stammt eine alle jene Voraussetzungen enthaltende „Philosophische Anthropologie" (Groethuysen 1931), die ein wahres Musterstück historischer Anthropologie geliefert hat. Es ist eine Geschichte der anthropologischen Sichtweisen des Menschen, die alle Möglichkeiten, in denen eine solche Sicht entstehen kann, herausarbeitet und als solche für den Menschen von heute nachvollziehbar macht. Insofern ist der Begriff des Historisch-Anthropologischen ein sukzessiver, ein von Fall zu Fall wechselnder, und das soll heißen: für den diese Sicht jeweils Vollziehenden, also auch für den heutigen Menschen ein geschichtlicher. Daß diese Darstellung dann aber aus rein chronologischen Gründen einen frühen Anfang setzt, bewirkt im Grunde eine Rechtfertigung zweiten Grades, die Abfolge geschichtlicher Sehweisen des Menschen auch in Form einer Geschichte der Anthropologie darzubieten.

Zu den älteren Aufgaben gehörte schließlich die Ordnung anthropologischer Teildisziplinen hin auf eine, die die ganze Disziplin zu sein oder mindestens mit einer solchen beauftragt zu sein beanspruchte: die christliche oder die theologische Anthropologie. Gedacht von dem maßgebenden *Anthropos*, nämlich Jesus Christus her, erforderten etwa die Zweinaturenlehre oder die *communicatio idiomatum* innerhalb der maßgebenden Anthropologie, nämlich der Christologie, eine außerordentlich schwierige Übertragung aus der dogmatischen Reflexion in den empirisch-menschlichen Bereich. Das Leib-Seele-Problem, der Glaube an Unsterblichkeit oder Auferstehung, das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung, von Wissen und Glauben, von Natur und Gnade – die ganze ehrwürdige Tradition verlangt von Generation zu Generation, von vorn an neu durchdacht zu werden. Repräsentativ ist hier die Religionsphilosophie von Trillhaas (1972), die auch die klarste Charakteristik der christlichen Anthropologie enthält. Diese

Denkresultate sind und bleiben unverzichtbar. Sie können dennoch in den Kreis der neuen Aufgaben nicht aufgenommen werden, und zwar deshalb, weil sie unter einer neuen Fragestellung einen anderen Stellenwert bekommen: Während in der letzteren die Anthropologie am Anfang steht und von da aus induziert werden muß, kann und darf, um ihr weitere Merkmale und Erkenntnisse abzunötigen, gelangt die theologische Reflexion erst an ihrem Ende zur Anthropologie. Dafür, daß diese Reflexion eine Anthropologie überhaupt erst entwickeln will, muß sie in Kauf nehmen, daß sie auf dem Wege dorthin der meisten ihrer scholastischen Distinktionen verlustig geht. Die theologische Reflexion kann ihre althergebrachte Legitimität nur als ein Ensemble christologischer Applikate behaupten, diese aber sind das Resultat einer tiefgreifenden Deduktion. Würde man auf derselben bestehen, könnte sie von der induktiven Anthropologie – zu der, wie sich zeigen wird, auch eine historische Binnendimension gehört –, leicht außer Kraft gesetzt werden.

Mit dem Bisherigen ist zugleich gesagt, daß die Religion, von der im folgenden die Rede sein soll, auf denjenigen Typus beschränkt werden muß, der zwar nicht mit demjenigen übereinstimmt, aber doch in der Nähe dessen liegt, den die Theologie „natürliche Religion" oder „natürliche Theologie" nennt (Schleiermacher 1967).

Historische Anthropologie und neue Aufgaben

Das Programm und die Sache „Historische Anthropologie" werden zu einer Zeit aufgestellt, da gewisse geisteswissenschaftliche Sparten im Gegensatz zu denen der theoretischen Naturwissenschaft noch nicht fertig ausgebildet sind. Trotzdem kann man es heute keiner von ihnen ersparen, daß sie schwierige und grundsätzliche Aufgaben hinzubekommen: zum einen die, auch sich selbst historisch zu verstehen, zum andern die, ein definierbares Verhältnis zur Religion zu gewinnen.

Angesichts einer Mehrzahl von Sparten der Anthropologie ist die Aufgabe, sich historisch zu verstehen, für diese deshalb schwieriger, weil es in der eigenen Sparte um Gegenstände geht, deren Sicht noch keiner historischen Untersuchungsmethode unterzogen wurde (Beispiele aus Heberer 1959; Schwidetzky-Roesing 1959: hergestelltes Werkzeug, beschreibbare Rassenmerkmale, gemessene Schädel, erbliche Begabungen, gelerntes Sprechen, Siedlungsformen), und weil jede anthropologische Sparte die benachbarte Sparte im Auge behalten muß, um Grenzüberschreitungen tunlichst zu vermeiden. (Es handelt sich hier nicht um eine „interdisziplinäre" Aufgabe.)

Angesichts einer Mehrzahl von Sparten der Anthropologie ist die Aufgabe, sich historisch zu verstehen, außerdem schwierig, weil „historisch" nun zu einem Oberbegriff wird, unter dem es augenscheinlich auch deshalb sinnvoll ist, nach einer historisch-soziologischen, einer historisch-biologischen (usw.) Anthropologie zu fragen, weil der Oberbegriff die Verbindung der anthropologischen Sparten zum Problemkomplex der Geschichte überhaupt herstellt und ihnen damit die Möglichkeit eröffnet, zu einer Theorie des Historischen im Ganzen beizutragen und damit auch von ihr zu profitieren. Im Hinblick auf diese schwierige Aufgabe ist man überdies als Deutscher noch für eine Unterscheidung von Historizität und Geschichtlichkeit verantwortlich (Bauer 1963; Renthe-Fink 1968), die z. B. die Engländer, Franzosen und Italiener nicht kennen; denn ausnahmsweise ist

einmal die deutsche Sprache geeigneter als andere, einen Grundsachverhalt zum Ausdruck zu bringen, auf den man gerade bei Erörterung eines historisch-anthropologischen „Faktors innerhalb" nicht verzichten kann.

Angesichts des Verhältnisses zur Religion ist die Aufgabe deshalb eine grundsätzliche,

- weil aus ihrem Bereich Gegenstände, die so leicht zu identifizieren sind wie die oben genannten, nicht zur Verfügung stehen;
- weil bisher die Frage nicht beantwortet ist, ob die beschreibenden und die logischen Prozeduren, die anderwärts zu Definitionen von Wissenschaften und ihren Gegenständen geführt haben, auch bei demjenigen Gegenstand anzuwenden sind, den man herkömmlich „Religion" nennt. Diese Unsicherheit verstärkt die aus anderen Fragestellungen sattsam bekannte Schwierigkeit, für die Religion eine von allen akzeptierte Definition zu finden, und wirkt so auf die Anthropologie zurück.

Per definitionem sollte es klar sein, daß „Historische Anthropologie" nicht dasselbe ist wie „Geschichte der Anthropologie". Es ist klar, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Historizität einer Tatsache etwas anderes ist als die Geschichtlichkeit einer Tatsache; historische Tatsachen sind beide. Es ist nicht klar, wenn man sich einem Sprachgebrauch wie z. B. dem von einer „Geschichte des Teufels" (Rosskoff 1967; Vorgrimler 1993) hingibt und vergißt, daß nur die Geschichte der Teufelsvorstellungen gemeint sein kann. Ein anderes Beispiel: Wenn man von einer „Geschichte des Todes" (Ariès 1980) spricht, bedenkt man meist nicht, daß man damit nur die Wechselfälle der natürlichen und gewaltsamen Todesgründe, die Rekonstruktion der Bevorzugungen gewisser Todesarten oder die Nachzeichnung unseres Nachdenkens oder Verhaltens zum Tode meinen kann.

Zwar kann man darauf bestehen, daß der Teufel und der Tod nicht etwa als Personen eine „Lebens-", d. h. Existenzdauer haben wie z. B. die still dastehende, aber damit auch bestehenbleibende bildende Kunst sie hat, sondern daß jedem teuflischen oder tödlichen Akt eine innere, virtuelle Zeitdimension eignet, die der temporalen Struktur einschlägiger wissenschatlicher Beschäftigungen ähnelt. Bei diesen nötigt schon der von Zeit zu Zeit fällige Methodenwechsel dazu, unter ihrem einen Wesen mehrere Varianten ihrer Argumentationsweisen oder die nach und nach zustande kommende Veränderlichkeit ihrer Erkenntnisziele mit zu begreifen.

Wenn man aber aus Furcht, positivistisch zu werden, sich damit begnügt, ausschließlich in Kategorien „innerer Geschichtlichkeit" zu denken, dann begibt man sich der Möglichkeit, überhaupt von Tatsachen oder Ereignissen oder Fällen zu reden, die sich wiederholen können. Es gibt dann nicht mehr das historische einmalige Ereignis des Todesfalles und auch nicht mehr die historisch begrenzten, keinesfalls ewig wiederkehrenden Bosheiten des Teufels. Vielleicht möchte einer angesichts solcher Schwierigkeiten seine Zuflucht dazu nehmen, Größen wie „der Tod" zu einer Personifikation von todbringenden Ereignissen zu erklären. Aber diese Personifikation würde die Wiederholbarkeit der Ereignisse in sich aufsaugen. Das Analoge geschähe, wenn man „Historische Anthropologie" und „Geschichte der Anthropologie" identifizierte: Letztere würde, als sei sie zwar nicht personifiziert, wohl aber hypostasiert – erstere in sich aufsaugen. Vermeidet man diesen Fehler, dann steht die „Historische Anthropologie" selber wie ein Ereignis, oder wie ein historischer Fall da. Mit ihrem dabei mitplazierten, also nicht auf einen archimedischen Punkt „außerhalb" gesetzten methodischen Instrumentari-

um umzugehen, muß man lernen, ohne sich an ein Muster oder ein Vorbild halten zu können.

Religion als historisch-anthropologische Potenz

Die Bezeichnung der Religion als einer anthropologischen Potenz ist für den Anthropologen nicht so selbstverständlich wie für jedermann. Gewiß, beide haben die Evidenz für sich, daß Religion in der Kulturgeschichte vorkommt, daß sie für die meisten Einzelpersonen eine gewisse Rolle spielt, und daß sie vielleicht Phänomene eigener Art ausbildet und präsentiert, die es sonst nicht gäbe. Bereits hier wird für den Anthropologen die im ersten Abschnitt gestellte Aufgabe akut, seine eigene Wissenschaft historisch zu verstehen; er muß nun überlegen, ob dies immer, manchmal oder niemals geschehen soll, bzw. für welche Gegenstände dieses Postulat unverzichtbar ist und für welche nicht.

Der Anthropologe wird, wenn er diese Aufgabe von sich oder einem anderen übernimmt, schon darüber ins Klare gekommen sein, daß in seiner Disziplin ein zugleich historisches und geschichtliches Vorzeichen der Dinge bereits die für alles Folgende bestimmende Rolle spielt. Diese liegt für ihn schon im Namen seiner Wissenschaft, aber er kann sich zusätzlich darauf berufen, daß andere Anthropologien, die jenes Beiwort nicht führen, dennoch die These unterstreichen, daß dem Menschen nur seine Geschichte sagt, wer er sei.

Zu dieser historisch-historistischen Selbstdefinition des Menschen gibt es keine Alternative. Meint man, eine solche in einem bestimmten Begriff gefunden zu haben, so ist dieser doch nicht mehr als eine Wünschelrute, derer man sich erst bedient, wenn man seine Wissenschaft schon gefunden hat, um in dieser eventuell etwas auszumachen, was es in der „historischen Anthropologie" eigentlich auch noch geben müßte, was aber nicht am Tage liegt. Hat der Wissenschaftler tatsächlich ausgemacht, was er erahnte, kann er die Wünschelrute weglassen, um nicht dauernd durch einen bestimmten Inhalt festgelegt zu sein, zu dem sein heuristisches Instrument vielleicht eine gewisse Affinität hatte und behalten hat. Der Wissenschaftler wird dann nicht etwa einer Verwandtschaft von Wissenschaften das Wort reden, die sich aus der Identität des auch in ihnen zu Erahnenden und Ausmachbaren ergibt, sondern einer ungewöhnlichen Disparatheit von Forschungsrichtungen innewerden – unter denen als erste die philosophie- oder geistesgeschichtliche sinnvoll ist – und, damit zusammenhängend, einer schwer durchschaubaren Begriffsverwirrung auf die Spur kommen. Dies nachzuzeichnen, ist sinnvoll, aber diesmal nicht, um sich den richtigen Weg weisen zu lassen, der zum richtigen Begriff führt, sondern um zum Schluß Verwechslungen vorzubeugen, die alles verderben würden – Verwechslungen mit demjenigen Begriff, den man haben will.

Per analogiam ist „Religion innerhalb der bloßen Anthropologie" nicht dasselbe wie „religiöse Anthropologie" oder wie „Religionsanthropologie". (Ob es letztere überhaupt geben kann, hängt ganz vom Religionsbegriff ab.) Man macht es sich am besten klar, wenn man gewahr wird, daß „Religion" in manchen Sparten etwas Habituelles ist. Aber wie jeder Habitus und wie jede Konstitution war es zuerst, als es entstand, ein „Ereignis". Dieses Wort sollte auch in religionswissenschaftlicher, ganz wie in philosophischer Sprache für einen gehobenen Vorgang verwendet werden, der fast die Bedeutung eines Wunders erlangen kann. Vorbild-

lich tut dies Le Goff mit der „Geburt des Fegefeuers" (1990). Der Ereignischarakter des Entstehens einer solchen Vorstellung, wie ihn Le Goff dann im Text beschreibt, kommt so schon im Titel heraus. Statt „des Fegefeuers" braucht man nicht „die Vorstellungen vom Fegefeuer" zu verlangen, denn es gibt kein besseres Bild, oder: keine bessere Metapher für das Leiden derer, die es imaginierten. Wie anders würde alles dastehen, wenn der Titel „Geschichte des Fegefeuers" gelautet hätte!

Im Hinblick auf die grundsätzliche Aufgabe ist man überdies mit neuen Untersuchungen konfrontiert, die – ganz abgesehen von der Notwendigkeit, eine historische Anthropologie von Anfang an so komplett wie möglich, hier also: mit Einschluß von „Religion" zu konzipieren – erst neuestens langsam in Gang gekommen sind. Diese Untersuchungen betreffen 1. die Dehnbarkeit und eventuelle Eurozentrik des Religionsbegriffs, 2. den semantischen Wandel des Realitätsbezuges des Terminus *religio* von der Benennung eines römischen in den eines eventuell ganz andersartigen Phänomens (Feil 1986; Bianchi 1994).

Auf die Religion bezogen, bedeutet das, daß man sie zwar auch historisch darstellen, daß sie selbst aber mißverständlich in eine Geschichte der Religion oder der Religionen abgleiten kann, wenn man den Faktor der Selbstanschauung des Menschen nicht berücksichtigt. Tut man das aber, dann wird einem sofort klar, daß nicht so etwas wie eine Religionsgeschichte herauskommt, sondern daß bei Übernahme des eben skizzierten methodischen Ansatzes die Geschichte ganz anders aussieht, als wenn man die in ihr enthaltene Religion zum Thema machen würde.

Die Lebensphilosophie sagt es so: „Auch die Religion geht vom Leben aus und führt wieder in das Leben zurück. *Vivo* ist ihr Ausgangspunkt. Die Lebenswirklichkeit selbst bedingt ihre Einstellung. Diese Lebenswirklichkeit läßt sich für den religiösen Menschen nicht aus sich selbst deuten; sie kann nur aus Erlebnissen verstanden werden, die über die Lebensempirie hinaus reichen. Religion bedeutet Ausdehnung des Lebens, Transzendierung des Lebens in sich selbst, schließlich letzte Steigerung, letzte Vollendung des Lebens selbst. – In dem prinzipiellen Festhalten an der ursprünglich vitalen Einstellung liegt die unvergleichliche Macht der Religion. Sie spricht zu dem Menschen; sie deutet ihm seine Lebenserfahrung. Sie setzt zunächst nichts weiter voraus, als daß er dieses lebende Wesen sei, mit seinen Leiden und Freuden, mit seiner Sehnsucht und seinem Glückstreben, mit seinen Ängsten und seiner Unsicherheit. Und was sie auch verkünden mag, immer muß es sich durchsetzen im Leben, im Kampf mit zu überwindenden Vorstellungen und Gefühlsweisen, immer wieder muß es zur Lebenswirklichkeit selbst werden. Leben streitet hier mit Leben; Leben überwindet das Leben. ... Erst die philosophische Erkenntnis bedeutet gegenüber der unmittelbaren Lebensbesinnung und dem religiösen Erleben einen prinzipiell anderen Ausgangspunkt. Nicht mehr: *vivo*, sondern: *cogito*" (Groethuysen 1931, S. 5).

Verkleinerung des Religionsthemas für die Erweiterung der historischen Anthropologie

Tatsächlich würde einem die Religion, erhabenen Thesen zum Trotz, gar nicht als Erstes und Wichtigstes auffallen, wenn man historisch-anthropologisch fragt. Bernhard Groethuysen zeigt es richtig, ohne es zu wollen, indem er zwischen die

Besprechung der Philosophen, die das Thema bereits erkannt haben, Kapitelüberschriften setzt, die auf verschiedene Weise ein historisch-anthropologisches *Proprium* zum Ausdruck bringen: Unterscheidung der beiden Typen des mythischen und des politischen Menschen, die römisch-griechische Lebensphilosophie, die neue anthropologische Einstellung, der mythische Mensch und sein Schicksal, der neue Menschentypus, das Selbsterlebnis des Menschen, die Auflösung der mythischen Anthropologie, der religiöse Mensch, der humanistische Mensch, Ausblick auf die Fortbildung der anthropologischen Auffassungsweisen in der Neuzeit. Aufschlußreich ist hier, wer darin als religiöser Mensch gilt: Nikolaus von Cues, Paracelsus, Luther. Es soll nicht diskutiert werden, welche Person noch zum Typus des *homo religiosus* gehören könnte. Wichtig ist allein die Partikularität des Signums „religiöser Mensch".

Die Fähigkeit der historischen Anthropologie zur Anpassung an empirische Tatbestände würde besagen, daß diejenige sich am eindeutigsten verifiziert, wenn sie als gleichsam interner Aspekt der Geschichte großer religiöser Systeme dargeboten werden kann: Anthropologie des Shinto, des Taoismus, des Konfuzianismus, des Hinduismus, des Buddhismus, des Judentums, des Christentums, des Islam. So verstanden, wäre historische Anthropologie nicht mehr als eine chronische Kette hermeneutischer Gewaltsamkeiten. Demgegenüber läßt sich als der historischen Anthropologie gleichsam von Natur zugehörig nur die natürliche Religion ausweisen. Auch deren Geschichte ist durch viel Traditionsgebundenheit belastet. (Bis heute hat sich Scheler (1968) davon immer noch am überzeugendsten freigehalten, in einem runden Dutzend Vorträge und in seinem religionsphilosophischen Hauptwerk. Allein dort die Registerstichworte „Natur, religiöse", „Religion, natürliche" und „natürliche Gotteserkenntnis" auszuschöpfen, würde eine Spezialuntersuchung erfordern.)

Die Ausweisung der natürlichen Religion als historisch-anthropologische muß wiederum rein empirisch und nicht als Anwendung eines protestantischen Konstruktes von Freiheit als Gesetzesfreiheit geschehen. Es hülfe, zu verstehen, was von der Religion in der historischen Anthropologie wirklich vergangene Geschichte sei. Dazu verhilft die Bestimmung des Verhältnisses einer alten Religion zu einem neuen Glauben. Von welcher kommenden Wissenschaft kann man erwarten, daß sie weiterhilft?

Wenn die dafür Kompetenz in Anspruch nehmende, bereits bestehende Wissenschaft die Allgemeine Religionsgeschichte ist, so wird der, der sich ihrer befleißigt, mit seiner Wünschelrute zunächst auf die Erforschung einer „Weisheitsliteratur" genannten Gattung in Mesopotamien, Israel und Ägypten stoßen. Sie ist hier einschlägig, weil Lebensweisheit und Lebenserfahrung noch am ehesten mit den Produkten einer „religiösen Anlage" vergleichbar sind. Hier geht es vor allem darum, Texte so zueinander zu ordnen, daß jene Gattung sichtbar wird. Danach wird es nötig, ihren Inhalt so zu interpretieren, daß er sich innerhalb des jeweiligen Kontextes von Aussagen abhebt, die z. B. von der Magie oder vom Glauben bestimmt sind. „Weisheit" ist dann vor allem ein literaturwissenschaftliches Signum. Wenn der geniale Bahnbrecher auf diesem Gebiet: Jolles (1958) auch die hier in Rede stehende Literatur behandelt hätte, hätte er die Weisheit zu Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz mit aufnehmen können. Die bestimmte rationale Art, die Dinge zu sehen, die damit oft vorgezeichnete Themenwahl und der dazugehörige lehrende oder exemplifizierende

Stil sind es, welche diese Literatur unverwechselbar charakterisieren; es ist nicht die „Weisheit" als Thema, Gestalt oder Begriff.

Die gesamte Religionsgeschichte, soweit sie positivistisch zu erfassen ist, gehört nicht in die Historische Anthropologie. Diese hat mit jener nur insofern zu tun, als sie von ersterer viel wenig bekanntes Material bekommen und strengere historische Methoden entleihen kann. Jene hat mit dieser nur insofern zu tun, als letztere sie hermeneutisch zum besseren Verständnis von Einzelheiten anleiten und ihr helfen kann, die Weltgeschichte phänomenologisch zu durchlüften.

Der Modus der Zuerkennung des Signums *„homo religiosus"* an bestimmte Personen oder Typen läßt sich auf die Situation neuer religionsgeschichtlicher Forschung übertragen. Zunächst muß man sich noch einmal genau vergewissern, daß wir weder die Richtigkeit der anthropologischen noch die Verkehrtheit der theologischen Sicht des Menschen beweisen wollen. Wo es unter den Themen der historischen Anthropologie auf eine Auswahl unter dem Stichwort Religion geht, da darf nur ein formal apriorisches Ergebnis herauskommen, nämlich eines, das die Möglichkeit bieten soll, nunmehr ebenso eine ökonomische, politische, philosophische, biologische wie eine religiöse Anthropologie innerhalb der historischen entwickeln zu können.

Erweiterung der historischen Anthropologie um das verkleinerte Religionsthema

Wir benötigen zunächst einen Phänomenenkatalog, der bei diesem methodischen Neuanfang zwangsläufig der altorientalischen Listenwissenschaft ähnlicher sieht als jeder anderen Reihenordnung. Das heißt nicht, daß die folgenden Arbeiten an ihm erst beginnen können, wenn er komplett beisammen ist. Die Resultate können in erster Auflage bereits ihrerseits als Vorarbeit zu dem großen Katalog dienen, der irgendwann erstellt werden muß, etwa indem sie geographisch und chronologisch vorläufige Grenzen ziehen, oder feststellen helfen, was ein Phänomen ist. Der fertige Katalog muß dann so beschaffen sein, daß die Vorarbeiten in einer zweiten Auflage seiner Rückwirkung sehr viel zu danken haben. Aber so weit sind wir noch nicht.

Beginnen wir nun, versuchsweise exemplifizierend, in der älteren Steinzeit, so haben wir die Wahrscheinlichkeitsbeweise beiseite zu lassen, die aus den Höhlenmalereien und der Anlage von Höhlen überhaupt auf das Vorhandensein von Religion schließen lassen. Sie mögen richtig sein, einen historisch-anthropologischen Urfaktor „Religion" belegen sie nicht. So könnten wir die weiteren Stationen der Geschichte des Menschen, der noch nicht schreiben konnte, durchgehen und würden bei jedem neuen Beweis für die Existenz von Religion (Müller-Karpe 1966-80) einwenden müssen, daß damit eine geschichtliche Sichtweise des Menschen auf sich selbst, die entweder Religion als Objekt haben will oder Religion als trans-zendentale Voraussetzung einer solchen Sicht einsetzt, nicht gegeben ist. Wo aber liegt dieser Anfang? Er kann nur dort liegen, wo der Mensch in eine erkennende Distanz zu sich selbst tritt.

Die eben getroffene Feststellung bedeutet nicht, daß der Anfang einer Sichtweise oder primären Orientierung des Menschen auf sich selbst mit dem Anfang der Philosophie zusammenfällt, so wahr diese, obwohl sie primär kosmologisch und dann ontologisch orientiert ist, gleichfalls eine Distanzierung des Menschen

von sich selbst im Gefolge hat. Denn eine wie entfernt auch immer bestehende Verwandschaft zur Religion hätte seitens der Philosophie empfunden werden müssen. Indessen sind es doch gerade philosophische Richtungen gewesen, die eben in der Kritik an Religion oder religiösen Weltbildern, seien sie mythisch oder unmythisch, ihre Identität gefunden haben. Wenn wir überhaupt auf Philosophie Bezug nehmen wollen, dann kann es nur in bezug auf ihre Synchronie mit dem Anfang unserer Problematik geschehen. Wir können damit frei nach einem solchen Anfang suchen und brauchen uns nicht einmal auf das Land festzulegen, in welchem es in unserem Sinne zuerst Philosophie gab. Die unübertroffene Zusammenschau der griechischen, indischen und chinesischen Philosophie von Misch (1926) zeigt u. a. strukturelle Ähnlichkeiten ihrer Anfänge, sagt aber nichts über das absolute oder relative Alter der jeweiligen Philosophie. Wir stehen vor der Irrelevanz von „Ursprung" und „Anfang".

Wir werden deshalb nirgends mehr einen chronologisch eindeutigen Anfang für selbstverständlich halten, wissen wir doch aus der vergleichenden allgemeinen Geschichtsforschung deutlich genug, daß Dinge sachlich gleichzeitig sein können, die rein chronologisch ungleichzeitig sind. Auch ist nicht nur das „wahr", was an einem Anfang steht. Behauptet man das Gegenteil, dann ist man so oder so einer ursprungsmythischen Verklärung der Anfänge erlegen. Lassen sich aus einer solchen Determination – denn darauf läuft dergleichen meist hinaus – die Phänomene so herauslösen, daß sie bleiben können, was sie waren, und läßt sich damit ihrer Integration in Kulturstufen vorbeugen, auf die viele Forscher zugleich aus sind?

Nennen kann man für die Ältere Altsteinzeit (600.000-80.000 v. Chr.) die Einzeljagd, die Anlage von Feuerstellen, die Nutzung von Höhlen zum Wohnen sowie Setzungen von Steinen und Bärenschädeln; für die jüngere Altsteinzeit (80.000-10.000 v. Chr.) die Gruppenjagd, die Anlage von besonderen Räumen (für Kult und Initiation?) und Anbringung von Bildern in Höhlen, Frauenstatuetten, Tierplastiken, Hockergräber, Zeltlagerplätze mit getrennt gelegten Nahrungsresten, versenkte Tiere, ockergefärbte Leichen, Pfähle mit Rentierköpfen, Handabklatsche (manchmal mit einem verstümmelten Finger); für die Mittlere Steinzeit (10.000-3.500 v. Chr.) den Gartenbau, die Anlage von Siedlungen, bemalte Keramik, Felsbilder, Megaronanlagen; für die Ältere Jungsteinzeit (3.500-2.500 v. Chr.) den Ackerbau und die Megalithgräber; für die Jüngere Jungsteinzeit (2.500-2.000 v. Chr.) Viehhaltung, Steinkammergräber, Dolmen, Menhire, Pyramiden; für die Kupferzeit (2.000-1.800 v. Chr.) bearbeitete Metallgegenstände, Pfahlbauten, Okkergräber; für die Frühbronzezeit (1.800-1.500 v. Chr.) die Steinkistenbestattung; für die Hochbronzezeit (1.550-1.250 v. Chr.) Viehzucht, Wagen (von denen eine Sorte für Streit und eine andere Sorte nicht für Streit und also vielleicht für eine rituelle Umfahrt tauglich waren), Schacht- und Kuppelgräber; für die Spätbronzezeit (1.250-700 v. Chr.) die Urnenfelder; und für die Ältere Eisenzeit (700-500/400 v. Chr.) Pferdeausrüstungen, Holzkammergräber, die Bearbeitung von Gold (Barloewen/Barloewen 1988; Leroi-Gourhan 1981; Eliade 1978; James 1963; Narr 1966; Levy 1963; Maringer 1956; Kühn 1954-58; Müller-Karpe 1966-80).

Das alles sind Phänomene – ob religiöse oder nicht, das ist ja gerade die Frage. Wichtig ist hier nur, daß sie auch als „profane", „weltliche", „säkulare" Phänomene etwas Sinnvolles aussagen. Soll man sie nun zeugen lassen für die Urkultur, den wildbeuterischen Hochgottglauben, die Jagdmagie, den Schamanismus, den Totemismus, das Mutterrecht, die Ahnenverehrung, den Opferkult, die Feueran-

betung, den Animismus? Oder soll man sie nehmen als vielfältigen Ausdruck des Menschlichen? Eine historische Anthropologie, die das letztere will, bleibt das, was sie ist. Sie ist zugleich ein nachempfindbarer Schlüssel zu großen, integralen kulturellen Komplexen. Eine historische Anthropologie, die das erstere will, wird bei solchen Komplexen stehenbleiben und als unabdingbare grundlegende Fähigkeit propagieren, der Mensch könne sich all dem von Stufe zu Stufe anpassen.

Prognostik historisch-religiöser Phänomene

Zuerst gilt es, von einem universalgeschichtlichen Ansatz aus festzustellen, welche Phänomene verschwunden sind (z.B. Entrückung, blutige Opfer im strengen kultischen Sinn), welche niemals echte, also Pseudophänomene waren (z.B. religionsphilosophische Begriffe wie „die Weisheit"), und welche dem Untergang entkamen, indem sie sich ideologisieren ließen (z.B. alle „Pan"-Bewegungen, das sakrale Königtum).

Sodann müssen von regionalgeschichtlichen Ansätzen aus die geographisch begrenzten Phänomene identifiziert und verglichen werden (z.B. die Mütterlichkeit der Erde in bäuerlichen mit der Fürsorglichkeit des Sternenhimmels in nomadischen Gesellschaften). Dabei wird sich vielleicht schon herausstellen, welche Phänomene invariant geblieben sind (z.B. die Divination), und welche sich nur transformiert verbreitet haben. Es geht dann an die inhaltlichen Untersuchungen; in sie sind auch ethische Begriffe mit sich wandelndem Inhalt einzubeziehen (z.B. Demut, Heuchelei).

Den Schluß bildet eine Wertung. Derselben können jetzt nur noch Phänomene unterzogen werden, die es noch gibt, und die prinzipiell alle gerettet werden könnten. Die Wertung teilt sie ein in solche, die nicht gerettet zu werden brauchen (z.B. Kopfjagd, Kannibalismus), und solche, die unbedingt gerettet werden müssen. Das wird sich zur kommenden Religionsgeschichte entwickeln, aber nur, wenn alle Menschen an deren Gestaltung mitwirken.

Literatur

ALBRECHT, C.: Psychologie des mystischen Bewußtseins, Bremen 1951. ALBRECHT, C.: Das mystische Erkennen. Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation, Bremen 1958. ARIÈS, Ph.: Geschichte des Todes, München 1980. BARLOEWEN, W.-D. v./BARLOEWEN, C. v.: Die Gesetzmäßigkeit der Geschichte. Von den Anfängen der Menscheit bis ins dritte Jahrtausend, 2 Bde. Frankfurt/M. 1988. BAUER, G.: „Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1963. BENDER, H.: Parapsychologie. Entwicklung, Ergebnisse, Probleme, Darmstadt 1966. BIANCHI, U (Ed.): The notion of „Religion" in Comparative Research (Selected Proceedings of the XVIth Year Congress, Rome 1990), Rome 1994. BOHANNAN, P.: Social Anthropology, New York 1963. BRAUN, H.-J.: Elemente des Religiösen. Aufbau und Zerrfall seiner Phänomene, Zürich 1993. CIORAN, E. M.: Lehre vom Zerfall, 2. Aufl., Stuttgart 1979. COLPE, C.: Kleine Schriften: Bd. 1. Abt. B.: Zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion, hg. von R. Hapffke u. G. Palmer, Berlin 1993. Bd. 2. Abt. C: Zu den kulturellen und politischen Verflechtungen der monotheistischen Religionen; Abt. D: Materialien zu einer neuen

Komparatistik, hg. von H.-M. Haussig u. U. Schlott, Berlin 1993. ELIADE, M.: Geschichte der religiösen Ideen: Bd. 1: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1978. ELIAS, Ch.: Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze, München 1975. FEIL, E.: Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1986. FRAAS, H.-J.: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1990. GROETHUYSEN, B.: Philosophische Anthropologie. In: Handbuch der Philosophie, hg. v. A. Bäumler u. M. Schröter, Abt. 3, München/Berlin 1931. HEBERER, G.: „Anthropologie", „Geschichte der Anthropologie", „Methoden der Anthropologie". In: Heberer, G. (Hg.): Anthropologie, Bd. 15, Frankfurt/M. 1959. HOLM, S.: Religionsphilosophie, Stuttgart 1960. JAMES, W.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, übers., hg. u. m. e. Nachwort versehen v. E. Herms, Zürich 1982. JAMES, W.: The Will to Believe. Human Immortality and Other Essays on Popular Philosophy, Dover 1956. JAMES, E. O.: Prehistoric Religion, 3. Aufl., New York 1963. JOLLES, A.: Einfache Formen, Darmstadt 1958. KAMPER, D./WULF, Ch. (Hg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt/M. 1987. KAEMPFERT, M. (Hg.): Probleme der religiösen Sprache, Darmstadt 1983. KIPPENBERG, H.-G.: Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt/M. 1991. KÜHN, H.: Das Erwachen der Menschheit. Der Aufstieg der Menschheit. Die Entfaltung der Menschheit, Frankfurt/M. 1954, 1955, 1958. LE GOFF, J.: Die Geburt des Fegefeuers, München 1990. LEROI-GOURHAN, A.: Die Religionen der Vorgeschichte, Frankfurt/M. 1981. LESSA, W. A./EVON Z. V.: Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach, Evanston (Ill.)/Elmsford (N.Y.) 1962. LEVY, C. R.: Religions Conceptions of the Stone Age and their Influence upon European Thought, New York/Evanston 1963. MARINGER, J.: Vorgeschichtliche Religion, Einsiedeln 1956. MISCH, G.: Der Weg in die Philosophie, 2. Aufl., München/Bern 1955. MÜLLER-KARPE, H.: Handbuch der Vorgeschichte, München 1966-1980. NARR, K. J.: Handbuch der Urgeschichte, Bd. 1: Ältere und Mittlere Steinzeit. Jäger- und Sammlerkulturen, Bern/München 1966. NARANJO, C./ORNSTEIN, R. E.: On the Psychology of Meditation, New York 1971. NASE, E./SCHARFENBERG, J. (Hg.): Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977. PETZOLD, L.: Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie, Darmstadt 1978. PÖHLMANN, H. G./BRÄNDLE, W.: Religionsphilosophie, Gütersloh 1983. RENTHE-FINK, L. v.: Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und York, 2. Aufl., Göttingen 1968. ROSKOFF, G.: Geschichte des Teufels, 2 Bde., Aalen 1967. SCHELER, M.: Vom Ewigen im Menschen, 4. Aufl., Bern 1968. SCHLEIERMACHER, F.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, neu hg. v. R. Otto, 6. Aufl., Göttingen 1967. SCHMITZ, C. A. (Hg.): Religionsethnologie, Frankfurt/M. 1964. SCHOLZ, H.: Religionsphilosophie, 2. Aufl., Berlin 1922. SCHWIDETZKY-ROESING, I.: „Humangenetik", „Kulturanthropologie", „Sozialanthropologie". In: Heberer, G. (Hg.): Anthropologie, Bd. 15, Frankfurt/M. 1959. SCHWIND, M. (Hg.): Religionsgeographie, Darmstadt 1975. SOE, N. H.: Religionsphilosophie, München 1967. SUNDEN, H.: Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit, Berlin 1966. TART, Ch. T.: Transpersonal Psychology, New York 1975. TRILLHAAS, W.: Religionsphilosophie, Berlin 1972. TURNER, V.: The Ritual Process. Structure and Antistructure, New York 1969. VAN DEN BERG, J. H.: Metabletica. Über die Wandlung des Menschen. Grundlinien einer hi-

storischen Psychologie, Göttingen 1960. VORGRIMLER, H.: Geschichte der Hölle, München 1993. WAARDENBERG, J.: Religionen und Religion, Berlin 1986. WAGNER, F.: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986. WALTHER, G.: Phänomenologie der Mystik, 2. Aufl., Olten 1955.

Christoph Wulf

Seele

Aus den Wissenschaften ist der Begriff „Seele" verschwunden. Mit zu vielen heterogenen Denktraditionen ist er verbunden; für eine wissenschaftliche Begriffsbildung erscheint er zu wenig präzise. Jedoch macht ein Blick in die Geistes-, Kultur- und Wissenschaftsgeschichte deutlich: Im Verlauf der europäischen Geschichte ist die Seele ein wichtiger Bezugspunkt des Denkens über den Menschen, seine Natur und die Welt. Was unter Seele verstanden wird, ist unterschiedlich; doch bilden sich trotz aller Unterschiede auch weitreichende Übereinstimmungen in ihrem Verständnis heraus. Was Seele einst bedeutete, ist nur in der historischen Rekonstruktion erfaßbar. In diesem Prozeß wird verständlich, warum die Leuchtkraft der Seele erloschen ist und welche Folgen sich aus ihrem Erlöschen ergeben (Kamper/Wulf 1988). Seit ihrem Erscheinen hat die Seele etwas *Transitorisches* an sich, das über die Natur und über den Menschen hinausweist. Sie hat keine Substanz; sie ist immateriell. Daher entzieht sie sich dem identifizierenden Zugriff der Wissenschaften. Sie verweist auf eine Leerstelle im Menschen und in der Natur, die sich nicht ausfüllen läßt, die offen bleibt und die das Denken beunruhigt.

Wie kann man von der Seele sprechen, ohne sie auf einen Gegenstand zu reduzieren, zu funktionalisieren oder zu instrumentalisieren? Die Rede über die Seele hat zahlreiche *Metaphern* hervorgebracht, die Ausdruck des Bemühens um eine sie nicht festsetzende Rede sind: Brücke, Bogen, Pfeil; Hirsch, Lamm, Vogel; Schmetterling, Taube; Feuer, Wasser, Luft; Atem, Sprache, Musik; Unbewußtes, Traum, Passage. Vielleicht ist die Seele selbst eine Metapher für das Leben, den Menschen, für eine Bewegung über den Menschen hinaus zur Pflanze, zum Tier, zum Anderen. Wie ließe sich diese Bewegung vergegenwärtigen und wie die Metapher „Seele" verstehen? In einer behutsamen Annäherung sollen Höhepunkte und einschneidende Veränderungen des Umgangs mit der Seele nachgezeichnet werden.

Die Seele hat eine *Zwischenstellung* zwischen lebloser Materie und Gott. Sie durchdringt Pflanze, Tier und Mensch. Die Seele ist Lebensprinzip, Bewegungsursache und Formursache. Sie wirkt vorbegrifflich und kennzeichnet das Empfindungsleben; sie ist aber auch vernünftig und reflexiv. Die Seele sichert die Evidenz des Lebensgefühls, des Gegenstandsbewußtseins und der Ungegenständlichkeit der Vernunft. Als oberste Stufe der Dinge im sichtbaren All und als unterste Stufe der geistigen Welt ist nach Augustinus allein die Seele zum Aufstieg zu *Gott* und zur Vereinigung mit ihm fähig. Durch die Besinnung auf die intellegible Welt des Geistes ist ihre Verschmelzung mit Gott möglich. Seele bezeichnet die seelisch-geistige Innenausstattung des Menschen; nicht in der Außenwelt, sondern in der Seele ist die göttliche Wahrheit zu erfassen. Schaut die Seele abwärts, erblickt sie den Leib, richtet sie den Blick aufwärts, gewahrt sie Gott. Nicht den Leib, nicht sich, sondern Gott sucht die Seele. Im Unterschied zum griechischen Denken bringt Augustinus Leib und Seele in ein hierarchisches Verhältnis, das der Beziehung zwischen Herr und Knecht, Wille und Werkzeug, Inhalt und Gefäß gleicht. Es kommt zu der für das Christentum folgenreichen Abwertung des Körpers. In der Gnosis werden der Leib-Seele-Dualismus, die Leibfeindlichkeit und die Ablehnung von Sexualität und Fortpflanzung die bestimmenden Merkmale. Der wahre Mensch ist der Mensch abzüglich seines Leibes; die nach innen und zum göttlichen Licht gewandte Seele ist sein Zentrum. Sie ist Gott suchend, liebend und schauend und zu den höchsten menschlichen Strebungen fähig.

Wie in der Antike wird die Seele im *Mittelalter* eher körperlich gedacht. Nicht als unsichtbarer Geist, sondern als eine Art zweiter Körper stellt man sie sich vor; dieser „Körper der Seele" ist allerdings wichtiger als der irdische Leib. Diese Vorstellung zeigt sich besonders deutlich in bildlichen Darstellungen, auf denen die Seele in Form eines kleinen nackten Menschen dargestellt wird, den Gott aufnimmt und bekleidet. Die Seele wird in Bildern sichtbar gemacht, deren Bildlichkeit auf das Unsichtbare verweist. Unter der Voraussetzung, daß ein Mensch ein gottgefälliges Leben geführt hat, kehrt die von Gott geschaffene Seele nach seinem Tode in schneeweißer Reinheit, lichtüberzogen, von Engeln empfangen zu ihrem Schöpfer zurück. Erst allmählich setzen sich Vorstellungen durch, die die Seele als geistige nach dem Ebenbild Gottes geschaffene Substanz begreifen, deren Abbildungen den Gläubigen lediglich vom Sichtbaren zum Unsichtbaren führen sollen. Je klarer die Unsichtbarkeit der Seele betont wird, desto mehr wächst die Einsicht, daß die Seele nicht erkannt und begriffen werden kann. In Anlehnung an Aristoteles wird diese Sicht der Seele in der Scholastik abermals modifiziert. Wieder wird die Verbundenheit der Seele mit dem Leib, dem beseelten Körper, zum Thema. Nicht die Seele, sondern Gott ist unsichtbar. In der Verschmelzung von Seele und Körper kann die Seele durchaus zum Gegenstand von Wissenschaft und Erkenntnis werden. Insofern jeder Mensch eine Seele hat, ist die Erforschung der Seele auf der Basis von Erfahrung möglich und notwendig.

In der frühen *Neuzeit* kommt es zu einschneidenden Veränderungen in den Seelenvorstellungen. Zu diesen gehört die mit der Individualisierung der Vernunft einhergehende Individualisierung der Seele, die neben Vorstellungen von ihrem kosmischen Charakter tritt. Ein wesentlicher Motor für die Transformation der Seelenvorstellungen in dieser Richtung ist die Inquisition, zu deren Zielen die Identifikation von Glaubensabweichungen gehört. Um diese Intentionen zu verwirklichen, bedarf es eines komplexen Lehrgebäudes, mit dessen Hilfe bestimmt werden kann, was als ein Glaubensverbrechen gilt und in welchen Zei-

chen und Merkmalen es sich ausdrückt. So wird ein Rückschluß von äußeren Zeichen auf das Innere des Menschen notwendig. Besonders Verfehlungen in Ehe und Sexualität weisen darauf hin, daß Dämonen die Seele besetzt haben und sie dazu bringen, von Gott abzufallen. Hier wird bereits die zentrale Bedeutung sichtbar, die die Diskursivierung des Sexuellen für die Entwicklung der modernen Psyche erhalten wird. Von vergleichbarer stofflicher Beschaffenheit wie die Dämonen ist der Spiritus, und wie sie wirkt auch er zwischen geistigen und körperlichen Instanzen: Er bezeichnet zu jener Zeit die Kräfte, mit deren Hilfe die immaterielle Seele auf den Körper einwirkt. Die Krise, in die der *Spiritus*-Begriff im Laufe des 16. Jahrhunderts durch seine „Konkurrenz" zur Seele gerät, macht die Problematik deutlich, in der die abendländisch-christliche Konzeption des Verhältnisses von „Geist" und „Materie" seit jeher stand.

Im Unterschied zu den entsprechenden Vorstellungen der Vorsokratiker, Platons und Plotins erscheint der *Kosmos* in der *Renaissance* grenzenlos. Wie im Organismus das Ganze in jedem Teil ist, so wird auch das Universum als beseelt angesehen. Alles ist mit allem in Beziehung gesetzt. Zwischen Mikro- und Makrokosmos besteht eine Korrespondenz. Als Seele wird das alle Dinge schaffende Formprinzip bezeichnet, das im Großen und Kleinen wirkt und das aus dem Sein das Mögliche, d. h. seine Potentialität hervorbringt. Als die die Welt gestaltende Kraft ist die Seele unsterblich. Ob sie in ihren individuellen Ausprägungen ebenfalls unsterblich ist, ist umstritten. Lediglich dort, wo die Seele als individuelle, vom Körper unterscheidbare Substanz angesehen wird, gilt sie auch in der Renaissance als unsterblich. In dieser religiösen Fassung ist sie nicht identisch mit dem Objekt der Naturwissenschaften. Nicht selten gerät die Seele sogar in Widerspruch zu Philosophie und Wissenschaft und damit zu den Erkenntnisformen der Neuzeit. Die religiöse Seele wird zum Schauplatz von moralischen Kämpfen; das Christentum zensiert und kontrolliert die Empfindungen; es zentriert sie um Glaube, Liebe, Hoffnung. Verlangt wird, Gott zu lieben und sich ihm dankbar zu zeigen. Im Pietismus wird die Gotteserfahrung zu einem „Verpflichtungserlebnis der Dankbarkeit". Nach Foucaults Analysen setzen sich in diesem seelischen Innenraum die gesellschaftlichen Machtansprüche fest. Seelsorge wird zur Kontrolle des Individuums, zu einem Instrument der Unterwerfung des einzelnen unter die Ansprüche von Kirche und Staat. Die Steigerung der Selbstkontrolle und Selbststeuerung ist Ziel. Durch seinen eigenen moralischen Willen beansprucht das fromme Subjekt die Überwindung von Gesetzesgeboten. Das Gewissen erscheint als das Gewand der Seele; beide sind in der Leiblichkeit des Menschen fundiert.

Hatte Platon durch die Dreiteilung der Seele die Dreigliedrigkeit seines Idealstaates begründet und hatte Aristoteles eine Dreiteilung der Seele in eine vegetative, animalische und vernünftige angenommen, so führte Descartes einen Dualismus zwischen Psychisch-Geistigem und Physischem in die neuzeitlichen Wissenschaften ein. Nicht länger war für Descartes der *Körper* Sitz der Seele; von nun an wurde er nach dem Modell der *Maschine* zwar als bewegt, jedoch seelenlos begriffen. Ihm wurde entgegengesetzt das Zentrum des Psychischen, das Selbstbewußtsein des „Ich denke". Von diesem Satz ist es nicht weit zu der für die Aufklärung charakteristischen Idee der Autonomie des Menschen, zu deren Verwirklichung die Vernunft und die Wissenschaften beitragen sollen. Es gilt, das Leben eigenständig zu planen und zu führen und in einer kritischen Haltung zu überkommenen Ansprüchen die in der Menschheit und im einzelnen angelegte Vernunft

zu entfalten. Freiheit und Selbstbestimmung werden zu Zielen, die mit Hilfe von Naturbeherrschung und den aus ihr gewonnenen materiellen Möglichkeiten realisiert werden sollen. Was im Mittelalter der göttliche Funken in jedem Menschen war, ist nun die subjektive *Vernunft*, mit der sich die Menschen behaupten, und auf der aufbauend sie sich gesellschaftlich mit dem Ziel organisieren, vernünftige Verhältnisse mit Glücksmöglichkeiten für alle zu verwirklichen. Mit Hilfe der Vernunft gilt es, die Selbstliebe zu kontrollieren, die im Bürgertum zu sich steigernden Konkurrenzverhältnissen führt. Rationalistische und empirische Richtungen des Denkens entsubstantialisieren die Seele allmählich; den materialistischen Ausrichtungen erscheint der Begriff sinnlos. Bestimmend werden Vorstellungen, die auf die Gestaltbarkeit des Menschen gerichtet sind. Der Mensch gilt nun als materielles Wesen, das auf Selbstbehauptung angelegt ist.

In der *Aufklärung* wird das Verständnis der Seele oft auf die vitalen Interessen des Menschen bezogen. Im Spannungsverhältnis zwischen den Glücksansprüchen des einzelnen und seinen Einschränkungen durch eine gesellschaftliche Allgemeinheit bilden sich die seelisch-affektiven Qualitäten. Nicht vorherbestimmt, sondern in der Auseinandersetzung des einzelnen mit der gesellschaftlichen Außenwelt entwickeln sich die Ziele menschlichen Lebens. Somit kennzeichnet der aufklärerische Begriff der Seele wesentlich die gesellschaftliche Beziehung, in welcher der einzelne zur Allgemeinheit steht; Seele bezeichnet die Integrationskraft des einzelnen, die die Gewähr der Einheit der Person ist. Mit Kants Erkenntniskritik verliert der Begriff Seele in der Philosophie an Bedeutung. Nach Kants Auffassung sind Begriffe wie Seele, Welt, Gott regulative Ideen, denen keine Repräsentation von Objekten entspricht. Psychologische Aussagen erscheinen Kant nur als empirische sinnvoll. Daher haben Begriffe wie Seele in der Psychologie keinen Platz. Wenn Selbsterkenntnis das Ziel ist, gilt es die Seele auf der Grundlage von Erfahrungen zu erforschen. Denn Selbsterkenntnis ist ein soziales, nicht ein individuelles Verhältnis zur Seele.

Fichte ersetzt Seele als Inbegriff des Individuums durch „ich denke"; Bewußtsein ist eine Tathandlung. Im Selbstbewußtsein setzt sich die Intelligenz selbst. Die Geschichte der Seele gehört zur Naturgeschichte der Vernunft, um deren Objektivität es dem Idealismus geht. Schelling begreift die Natur als sichtbaren Geist und den Geist als sichtbare Natur. Für ihn hat die „immanente Ewigkeit" der Seele kein Verhältnis zur Zeit. Zwar erzeugt sie die Vorstellung eines Universums, doch kann sie es in keinem Moment darstellen. Sie ist das gefallene Göttliche im Menschen, das immer wieder bestrebt ist, seine göttliche Natur wiederzugewinnen. Nach Hegels Auffassung erwacht das Bewußtsein in der Seele, die eine Grenzstellung zwischen der Natur und dem Geist hat. Selbsterkenntnis im psychologischen Sinne kann es nicht geben, weil die Seele sich weitgehend dem Bewußtsein entzieht. Ziel der Entwicklung ist nicht die Seele, sondern der Geist.

In der *Romantik* wird die Seele wieder zu einem zentralen Begriff, der das Andere der Vernunft zur Geltung bringt. Wie kaum je zuvor werden die Zusammenhänge von Schlaf, Traum, Rationalität und Unbewußtem thematisiert. Der Vernünftige begegnet unausweichlich den Seiten seiner Existenz, die nicht in die Ordnung der Vernunft passen. Menschliche Existenz ist nicht auf Vernunft reduzierbar. Ein Name für das Nicht-Reduzierbare ist Seele. Sie ist nirgendwo und überall zu Hause; sie ist selbstbezüglich und bestimmt den Zugang zum Anderen. Nicht naturwüchsig entsteht sie; vielmehr ist sie das Ergebnis gesellschaftlicher Prozesse; im Fall der „schönen Seele" ist sie das Resulat von Bildungs- und

Schreibprozessen, in denen Selbstbeobachtung und Selbstreflexion eine Rolle spielen. Weitreichend ist die Einsicht der Romantik, daß der Schlüssel zum Bewußtsein im unbewußten Seelenleben liegt, dessen Geschichtlichkeit begriffen wird. So verträgt sich die romantische Seele durchaus mit den wichtigen gesellschaftlichen Prozessen der Industrialisierung, der Ausbreitung der Kleinfamilie und der Durchsetzung der allgemeinen Schulpflicht.

Was in der romantischen Seele noch zusammengedacht wird, separiert und differenziert sich in den im 19. Jahrhundert entstehenden Wissenschaften: Biologie, Psychologie und Psychoanalyse. In der Biologie bildet sich der Begriff eines Lebendigen heraus, das sich immer wieder selbst hervorbringt und dazu weder Gott noch eine lebensspendende Seele benötigt. An den Naturwissenschaften orientiert sich auch die Psychologie. Schon Wundts messende und auf experimentelle Objektivierung der Selbstbeobachtung zielende Forschungen sind dafür ein Beispiel. Dilthey kennzeichnet die sich allmählich herausbildende Disziplin als „Psychologie ohne Seele", der er eine nicht experimentelle „Wissenschaft der inneren Erfahrung" entgegensetzen möchte.

Freuds Begriff des *Unbewußten* bezeichnet einen dem Bewußtsein im allgemeinen nicht zugänglichen Bereich, der den entscheidenden Bezugspunkt der Psychoanalyse darstellt, die langsam zu einer „Wissenschaft des Unbewußten" wird. Offen ist nach wie vor, welcher epistemologische Status ihr nach diesen Entwicklungen zukommt. Ein Aspekt des Problems betrifft ihre wiederholt postulierte Zwischenstellung zwischen den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften, mit der überkommene Dichotomien überwunden werden sollen: Psychoanalyse als Vermittlungstheorie zwischen unterschiedlichen Wissenschaftsparadigmata. Freuds Psychoanalyse enthält eine Kritik an der Psychologie des Bewußtseins und an der Verhaltenstheorie. Ihr Begriff der Seele bzw. Psyche läßt sich von beiden Positionen aus nicht fassen.

Möglicherweise greifen alle psychologischen und psychoanalytischen, philosophischen und soziologischen Versuche, die „erloschene" Seele zum Reden zu bringen, zu kurz. In der Psychoanalyse unseres Jahrhunderts wurde gegen diese Befürchtung wiederholt auf den Zusammenhang zwischen Sprache und Unbewußtem hingewiesen. Deleuze spricht von einer „Hochzeit von Sprache und Unbewußtem". Versucht wird, unbewußte Prozesse nach zeichentheoretischen Gesetzmäßigkeiten zu begreifen. Ausgegangen wird davon, daß die Seele Spuren, Zeichen, Signaturen hinterläßt, die sich lesen lassen. Eine geheime, jedoch enträtselbare Seelenschrift wird angenommen. Danach wäre die Seele wie aus einem Palimpsest zu entziffern. Wenn das Unbewußte ein Ort „direkter Sacherinnerungsbilder" (Freud) ist, dann bilden sich in ihm Intensitäten, die über eine eigene Rhetorik verfügen. Wenn das Unbewußte wie eine Sprache organisiert ist, lassen sich in seiner Rhetorik Erinnerungen wiederfinden. Dem Buch der Welt vergleichbar ließe sich das Unbewußte wie ein Text entschlüsseln. Bis zu welchem Punkt eine solche Lektüre möglich ist, ist nach wie vor umstritten.

Im psychoanalytischen Diskurs wird die Erinnerung zum Weg der Erkenntnis der Seele. Strukturell wird damit auf die religiöse *Beichte* zurückgegriffen. Im Falle der Beichte und der Psychoanalyse handelt es sich um institutionalisierte Formen der Narration, die die Seele nach bestimmten Schemata erforschen und verfügbar machen. Im Zentrum steht die Produktion selektiven Sinns und Bewußtseins. Beichte und Psychoanalyse zielen auf reflexive Sinnerzeugung durch Selbstthematisierung. In der mit Hilfe der Psychoanalyse produzierten Biogra-

phie wird die Seele erkennbar. Durch ihren narrativen Charakter wird eine erzählende Ordnung hergestellt, in deren Rahmen Wahrheit erzeugt und individualisiert wird. Durch Äußerungen, die nach Regeln in bestimmten Arrangements vorgenommen werden, entstehen Bekenntnisse, die die Selbstkontrolle intensivieren und stärken. Selbstaufmerksamkeit, Selbstbezweiflung, Selbstakzeptanz, Dynamisierung des Selbst sind Begriffe, die diese Arbeit am Inneren des Menschen charakterisieren. Mit dem Schwinden des transzendenten Bezugs der Seele, den Juden- und Christentum in der Ebenbildlichkeit der Seele und Platon und Aristoteles in der Hierarchie der Seelenteile sahen, wird der gesellschaftliche Charakter der Seele bzw. der Vernunft sichtbar (Sonntag 1988). Auch die Philosophie der Aufklärung hatte diesen schon gesehen.

In der Folge setzten Philosophie und bürgerliche Gesellschaft auf die Schaffung vernünftiger gesellschaftlicher Bedingungen und die Allgemeingültigkeit der Ordnung der Vernunft. Allerdings stoßen diese Setzungen auf Widersprüche. Konflikte zwischen den gesellschaftlichen Mächten und der Individualität der Subjekte sind unvermeidbar. Die verinnerlichte gesellschaftliche Instanz, das Über-Ich, gerät in Auseinandersetzung mit anderen Teilen der Seele. Das Über-Ich wird zu einer geschichtlichen Instanz, deren gesellschaftliche Verfaßtheit Bedingung seiner Entstehung und Bedingung der Psychogenese ist. Auch die Herausbildung der Ich-Funktionen ist gesellschaftlichen Einflüssen ausgesetzt. Danach läßt sich das Subjekt und seine Seele als Reaktion und als Voraussetzung des Gesellschaftlichen verstehen.

Wegen des engen Zusammenhangs zwischen Körper und Seele, in bezug auf den davon ausgegangen wird, daß der Körper das Bild der Seele sei, häufen sich seit dem Beginn der *Neuzeit* die Strategien, die sich des Körpers bedienen, um Zugriff auf die Seele zu bekommen. Die Zeichen der Vergesellschaftung prägen sich dem Körper ein. In der Darstellung der Zerstückelung moderner Körper drückt sich die Zerrissenheit der Seele aus. Sollte früher das Portrait die seelische und charakterliche Eigenart eines Individuums zum Ausdruck zu bringen, so ist heute diese Aufgabenstellung anderen Zielsetzungen gewichen. Im Verlauf der Identifizierung des Individuums mit Hilfe moderner *Medien* kommt es gleichzeitig zu seiner Auflösung. Das fotografische Portrait überdauert das Individuum in anschaulicher Gestalt, jedoch nur als Bild, das im Spannungsverhältnis zwischen Identifikation und Repräsentation steht. Mit der Entstehung der Fotografie wird das Bildnisprivileg zersetzt, wird die Intimität des Privaten veröffentlicht: Im Foto findet ein Zugriff auf den Menschen statt, der sich selbst so inszeniert, daß er sich einem Bildnisideal angleicht. Über das mimetische Verhältnis zwischen Selbst-Bild und Abbild erfolgt die Vergesellschaftung des Selbst. Das Foto wird eine technische Annäherung an die sich im Körper und seinem Bild ausdrükkende Seele. Die Seele ist Kraft der Bewegung, Lebensprinzip des Körpers und bezeichnet die „Wirklichkeit des Leibes". Erst wenn der Leib nicht mehr als Sitz der Seele, sondern als Apparat bzw. Maschine begriffen wird, ändert sich die Sicht auf das Verhältnis zwischen Körper und Seele. Nun werden Körper und Seele endgültig getrennt; der technisch-apparative Zugriff auf den Körper wird unausweichlich. Die Mechanik wird in der Beschreibung des Körpers zum Modell. Nützlichkeitsgesichtspunkte werden bestimmend. Die Seele zieht sich zurück. Nur über die Sprachen des Unbewußten scheint die Erkenntnis des Seelenlebens möglich.

Über das Medium des *Körpers* schreibt sich der Zivilisationsprozeß in die Seele ein. Der intakte Körper erscheint als Garant einer intakten Seele. Menschliche Identität konstituiert sich aus Vernunft, einem wahren Selbst und einem Körper. Der Körper wird zum Maßstab und Ausdruck psychisch-sozialen Leidens. Konstatiert werden müssen: die psychosomatische Verwundbarkeit des Ichs, die Verkörperlichung des Selbst, Vorstellungen und Symbole des intakten Körpers. Ziel menschlicher Entwicklung ist nicht mehr die reine Seele, sondern der reine Körper und seine Selbstbehauptung. Allgemeine und individuelle Vernunft sind nicht mehr gleich; die Inkongruenz zwischen gesellschaftlichen Strukturen und subjektiven Perspektiven erscheint unüberwindbar. Selbstverwirklichung vollzieht sich über die Wiederentdeckung des Körpers (Kamper/Wulf 1982). Nur in der Form der Verkörperung, der Verkörperung des Selbst in Lebensstilen, Gefühlsbekenntnissen, in intakten Körpern interessiert die immanent gewordene Seele. Die Transzendenz der Seele ist der Immanenz des Körpers gewichen.

In diesem Jahrhundert scheint die Seele ihren Bezug zur *Transzendenz* weitgehend verloren zu haben. Lediglich in Bereichen wie Kunst, Literatur und Theologie zeigt sich die auf Transzendenz ausgelegte Seele noch. Allerdings entzieht sie sich dem forschenden Zugriff, sei es daß sie nicht in den Blick gerät oder als unwissenschaftlich nicht thematisiert wird. Nach mehr als zweitausend Jahren scheint die Seele, die so lange das abendländische Denken bewegte und zu so unterschiedlichen Erkenntnissen anregte, ihre beunruhigende Kraft zu verlieren. Da Wissen und Verstehen der Seele an das Sprechen über die Seele gebunden ist, hat die Seele außerhalb der Sprache keinen Ort. Daher lautet die Frage nicht mehr, ob der Seele transzendente Bedingungen zugrunde liegen oder ob sie das Gesamt der menschlichen Innenwelt bezeichnet. Vielmehr richtet sich die Aufmerksamkeit eher darauf, wie sich die Seele in Diskursen konstituiert. Eine solche Perspektive führt zur Relativierung der über die Seele entwickelten Vorstellungen, Gedanken, Sichtweisen und Erkenntnisse. Dabei werden die Grenzen einzelner Disziplinen und Paradigmen übertreten und neue Weisen methodischer und inhaltlicher Strukturierung sichtbar gemacht. Nicht ein antiquarisches Interesse an einem dem Gedächtnis allmählich entschwindenden Vorstellungszusammenhang steht im Mittelpunkt, sondern die Suche nach der Dekonstruktion von Abstraktion und Verdinglichung menschlicher Innenwelt.

Literatur

BEGUIN, A.: L'âme et le rêve, Paris 1977. BRUDER, K. J.: Psychologie ohne Bewußtsein, Frankfurt/M. 1982. CARUS, C. J.: Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele, hg. v. L. Klages, Jena 1926. ERDHEIM, M.: Die Entstehung des Unbewußten, Bern/Stuttgart 1973. DEUSE, W.: Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Mainz 1983. FREUD, S.: Das Unbewußte, Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt/M. 1982, S. 119-173. HAHN, H.: Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekentnnisse. Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 34, 3 (1982), S. 407-434. JÜTTEMANN, G. (Hg): Die Geschichtlichkeit des Seelischen, Weinheim 1986. JÜTTEMANN, G./SONNTAG, M./WULF, Ch.: Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Weinheim 1991. KAMPER, D./WULF, Ch. (Hg.): Das Heilige: Seine Spur in der Moderne, Frankfurt/M. 1987. KAMPER, D./WULF, Ch. (Hg.): Die erlo-

schene Seele, Berlin 1988. Lukacs, G. Die Seele und die Formen, Neuwied/Berlin 1971. Mensching, G. : Soziologie der Religion, 2. Aufl., Göttingen 1968. Rudolph, K.: Die Gnosis, Göttingen 1978. Schings, H.-J.: Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1977. Schmitz, H: System der Philosophie II/1: Der Leib, Bonn 1965. Schmitz, H.: System der Philosophie III/1: Der leibliche Raum, 2. Aufl., Bonn 1988. Schmitz, H.: System der Philosophie III/2: Der Gefühlsraum, 2. Aufl., Bonn 1981. Schopf, A.: Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkennntnis bei Augustin, München 1965. Sonntag, M.: Die Seele als Politikum. Psychologie und die Produktion des Individuums, Berlin 1988. Wulf, Ch.: Die Seele Indiens. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Die erloschene Seele, Berlin 1988, S. 153-161.

Max Peter Baumann

Musik

Daß Menschen sich und die Welt durch Musik, Tanz und Gesang auf besondere Art und Weise zum Ausdruck bringen und mittels gestalteter Klänge mit ihresgleichen, mit Tieren, Pflanzen, Gottheiten oder mit einem Schöpferwesen kommunizieren, scheint universell zu sein. In dieser allgemeinen Weise läßt Musik sich historisch in allen Kulturen nachweisen. Nicht universell sind jedoch Bedeutung und Sinn der sonischen Systeme, weder im Kontext der kulturellen Vielfalt und des gesellschaftlichen Wandels noch in jenem der spezifischen Kulturgeschichte.

Musik begleitet die Durchgangsriten des Lebens, z. B. mit Trommeln bei Initiationsriten in Afrika, mit Csárdás-Tänzen zu Hochzeitsfesten in Ungarn und mit Totenklagen am Sterbebett in Rumänien. Musik koordiniert und rhythmisiert Arbeitsprozesse: mit Shanties der Seeleute das Setzen der Segel oder mit japanischen Reispflanzliedern der Frauen das Pflügen der Ochsen. Die sibirische Schamanentrommel führt den Schamanen zum „Zentrum der Welt" und ermöglicht es ihm, Kranke zu heilen. Im brasilianischen Candomblé induziert die „Sprache der Trommeln" Trancezustände, und ihre rhythmischen Wiederholungen vergegenwärtigen das Wesen einer bestimmten Yoruba-Gottheit. In den meisten Hirtenkulturen verständigt man sich mit den Tieren über Viehlockgesänge. Auf dem Musikbogen bezaubert der Jivaro seine Geliebte mit der Liebesmagie des sanften Klanges. Musik schlichtet den Singstreit der Ammassalik-Eskimos. Die Marsch-

musik der schottischen Dudelsackspieler oder der osmanischen Janitscharen-Orchester stachelt die Soldaten zum Kampf auf.

Mit Hilfe von musikalischen Ausdrucksformen steht der Mensch mit übersinnlichen Kräften in Kommunikation. Der Sioux Brave Buffalo empfing seinen Medizingesang im Traum von einem numinosen Geist-Wesen. Vom Papst Gregor I. wird berichtet, daß er am Ende des 6. Jahrhunderts, inspiriert von göttlichen Eingebungen, die antiphonischen und responsorischen Gesänge empfing und sie zur Niederschrift diktierte. Ähnliches wird schon vom heiligen Yared (geb. 496) in Äthiopien berichtet. In Trance versetzt hörte Yared den Gesang der Engel und schuf so die Melodien (*zema*) in den drei Tonarten *Ge'ez*, *Ezil* und *Araray*. Ein von Allah gesandtes Engelwesen soll dem Propheten Mohammed erschienen sein und ihn aufgefordert haben, aus der „Mutter des Buches" den Koran vorzutragen (arab. *al-Qur'an*: „das zu Rezitierende"). Der tibetanische Mystiker Milarepa (1040-1123) ist bekannt durch seine „Hunderttausend Lieder" (*mi-la-mgur-'bum*). Als Sphärenmusik und Stimmen des *dharma* hat der „hellhörige" Yogi diese Lieder in seiner Erleuchtung vernommen und aufzeichnen lassen.

Nahezu alle Glaubensformen sind von solchen Ideen eines musikalischen Erleuchtungswissens geprägt. Profanisiert kehrt die Metapher wieder als künstlerische Inspiration der Musen oder des erleuchteten Genies, sei es als Wagnersche Traumklänge (Rheingoldakkord) oder als Lieder, die – wie im 20. Jahrhundert noch – im Trancezustand entstehen und von „anderen Realitäten" künden (Jane Roberts). Religionsstifter, Heilige und Schamanen sind allesamt „Hellhörer", Visionäre und Hellseher. Konzepte wie das „Dritte Ohr", das „chinesische Ohrenlicht", Goethes „Geistesohren" oder Nietzsches „Ohrenwissen" zeugen von einer (m)orphischen Resonanz und berichten von einer Musik auch jenseits der üblichen Wahrnehmungsformen. Der Mensch kommuniziert über das Vehikel der Musik mit diesseitigen und jenseitigen Wirklichkeiten, mit transzendenten Wesen, mit Ahnen, Tieren, Pflanzen und mit der belebten Natur. Er beschwört im Gesang die personifizierte Vorstellung des Nebels, um in einer Banngeste gegen schlechtes Wetter anzukämpfen; Hochland-Indios bitten Pachamama mit Gemeinschaftstänzen um Regen; der Viehtreiber lockt mit seinem Kuhreihen die Kühe zum Melken herbei; ein Kind wird von seiner Mutter in den Schlaf gewiegt. Der Innerschweizer Älpler bittet mit seinem Alpsegen Maria und die Heiligen um Schutz vor Pest, Hungersnot und Krieg. Mit dem Gebetsruf vom Minarett aus ruft der Muezzin die Gläubigen zusammen. Ein Buddhist ruft die psychischen Aspekte des Bewußtseins mit seinen tantrischen Hymnen an. Geheime *wangga*-Gesänge der australischen Aborigines werden dem eingeweihten Sänger von Ahnen- oder Tiergeistern übertragen. Sie sind ein mächtiges Mittel, nicht-musikalische Ereignisse zu beeinflussen und ebenso die Art und Weise, wie das Universum sich entwickelt.

Vielfältig sind die wahrgenommenen Kommunikationsformen menschenmöglichen Musikverhaltens; sie sind eingebettet in den Rahmen von Weltverständnis, Kosmovision, Weltanschauung und daraus abgeleiteten Musikkonzepten oder Musiktheorien. „Nada Brahma" heißt es im Hinduismus: „Die Welt ist Klang". Musik ist Ur-Vibration, durch die die ganze Existenz hervorgerufen wird. Nach der Lehre des westafrikanischen Yehweh-Kultes war im Anfang der Ur-Klang *hu (hu-dze-ngo)*. Musik ist die Ur-Essenz und die Ur-Kraft von Kosmos und Leben. Die Ur-Essenz, der „Ozean der Musik", ist *ha-tò*, und die Urkraft, die „Erzeugerin dieses Ozeans", ist *ha-tó*. In tibetischer Vorstellung heißt es, „Religion ist

Klang". „Alle Klänge sind Gebete" (Dilgo Khyentse Rinpoche). In christlicher Tradition ist nach Martin Luther (1483-1546) die Musik, nebst dem Worte Gottes, das Einzige; sie ist Herrin und Lenkerin der menschlichen Gefühle. Nach Johann Gottfried Herder (1744-1803) ist die Tonsprache eine „Zaubersprache der Empfindungen". Für Arthur Schopenhauer (1788-1860) war die Musik ein Abbild des Willens, und noch bei Franz Liszt (1811-86) und Richard Wagner (1813-83) wirkt die Idee der Musik im Sinne einer geheiligten Klangrede nach, durch die der Genius des Tonkünstlers das Innere der Welt zu offenbaren vermöge. „Für einige Leute ist Musik wie Fleisch, für andere wie Medizin; für dritte wie ein (kühlender) Fächer" (Tausend und eine Nacht). „Ohne Musik wäre" – nach Friedrich Nietzsche (1844-1900) – „das Leben ein Irrtum". Igor Strawinsky (1882-1971) erblickte im Phänomen der Musik vor allem den Zweck, eine Ordnung zwischen dem Menschen und der Zeit zu schaffen. Karlheinz Stockhausen (geb. 1928) sinniert „Du bist, was du singst". Auch im audiovisuellen Zeitalter bleibt Musik – mit den Worten des Komponisten Mauricio Kagel (geb. 1931) – weiterhin ein Ritual.

Musik ist nach Sloterdijk entweder ein Zur-Welt-Kommen oder ein Die-Welt-Fliehen. Musik unterstützt sakrale oder profane Praktiken, sie ist esoterisch oder exoterisch. Doch immer ist das ästhetisch-spielerische Moment dabei, das sich in der Ausführung und Anschauung zwischen Improvisation und Komposition, als spontan Erklingendes oder schriftbezogenes „Regelwerk", als Programm-Musik oder auch als „autonomes Kunstwerk" manifestieren will.

Musikästhetik als eigene Theorie und Praxis tritt besonders mit der Entstehung von festen Ensembles in Erscheinung, mit Repräsentations- und Hofmusik, im Zusammenhang mit kleineren und größeren Orchestern und Ensemblebildungen, wie zum Beispiel mit dem königlichen Hoforchester von Uganda, dem javanischen oder balinesischen Gamelan, dem tibetanischen Klosterorchester, der westindischen Steel-Band, dem japanischen Gagaku oder mit der Schola Cantorum, der Spielmannsmusik und dem klassischen Sinfonie-Orchester. Aber auch in ihren dienenden Funktionen, sei es als religiöse Zeremonie, als ritueller Festakt oder als Verherrlichung von Gott, Mensch oder Natur, unterliegen Musikanschauung und Musikausführung im weitesten Sinne des Wortes dem Ethos einer spezifischen Ausdrucks-, Gefühls-, Inhalts- oder Nachahmungsästhetik. Dies gilt von jeder „Musik zum Zuhören", sowohl für Musiker als auch Hörer, die – gemäß der Unterscheidung des persischen Mystikers Al-Hujwîri (11. Jh.) – nur die materielle Seite des Klanges hören oder für jene, die darüber hinaus noch die spirituelle Bedeutung verstehen.

Die Betrachtungen, die über die Musik als Theorie und Praxis, über ihre Entstehung und Wirkungsweise angestellt werden, sind im Umfeld von Kosmologien, Religionsvorstellungen, Weltbildern, Handlungs- und Kunsttheorien jeweils zeitgeprägten und kulturgeographischen Bedingungen unterworfen. Dies gilt nicht zuletzt auch von den musikalischen Parametern, wie Geräusch, Klang, Klangfarbe, Lautstärke, Dynamik, Zeitdauer, Tonhöhen und den linearen und harmonikalen Zusammenklängen. Das Erklingende als alldurchdringendes Weltbauprinzip, als Klang des Unsichtbaren und als Prinzip der Wechselwirkungen zwischen Mikro- und Makrokosmos, als Zahlensymbolik, aber auch als musikalisches Vehikel von geweihtem und profanem Handeln und Wissen, liegt in Interpretationen sowohl des alten Ägypten, China, Mesopotamien, Indien und Griechenland, bei den Azteken und Mayas, als auch bei vielen traditionellen Kulturen vor. Die Musik

ist, nach den großen Religionen und Mythen, nicht selten dem Menschen in der Urzeit von übernatürlichen Kräften, von einem Gott, von Gottheiten oder von Heroen geschenkt worden. Wird der Anfang aller Dinge aus dem Nichts in Mythen erzählt, geht der Ursprung der Welt fast immer aus einem akustischen Geschehen hervor (Aushauchen, Rufen, Singen, Sprechen, Donnern).

Innerhalb des Konzepts einer kosmischen Musik war im alten Ägypten das weibliche Schöpfungsprinzip *Hathor* die Göttin der Musik, des Tanzes, der Liebe und der Fruchtbarkeit. Auch nach altindischen Vorstellungen waren Musik und Tanz göttlichen Ursprungs. Mârga-samgita, d. h. die Musik (*mâarga*) nach den alten geheiligten Regeln (*samgita*) wurde den Menschen von den Göttern gelehrt und sie soll im Gesang der Veden (Wissen) weiter befolgt werden, denn über Anrufung und Opfergabe perpetuieren Musik, Tanz und Gesang die kosmische Kraft. Alle Aspekte zusammen bewirken die Erhaltung der Weltordnung. Ähnliches ist auch in anderen Kulten belegt, wie etwa im Glauben hinduistischer, janaistischer, buddhistischer und dionysischer Traditionen. Die Erhaltung der Ordnung rückt Musik und Ritual oft in die Nähe von Kosmologie, Staatsphilosophie und Mathematik. Vor der Sintflut soll, gemäß der Schöpfungsgenealogien, *Jubal* (Genesis 4, 21) die Musik, Musikinstrumente und das Singen erfunden haben. Nach der Überlieferung der Sufi soll die Stimme, die Abrahams singende Seele in den Stein (Kaaba) von Mekka legte, weiterhin ertönen und all jenen noch vernehmbar sein, die sie zu hören vermögen. Der oberste Musikerpriester und Psalmist David soll den depressiven König Saul deswegen geheilt haben, weil ihm die Sterne bekannt waren, durch die die Musik reguliert werden kann (vgl. Athanasius Kirchers „Musurgia Universalis" 1650).

Nach dem griechischen Mythos ist die Musik ein Geschenk *Apollons* und der Musen an die Menschheit (Hesiod, um 700 v. Chr.: „Theogenie"). Das musische Prinzip als „Vermögen der Seele", das sich dem Inneren kundtut, verhalte sich komplementär zum menschlich-rationalen Prinzip des Erkennens im „Vermögen des Verstandes", der den Ton als akustisches Naturgesetz erklärt. Zwischen Mythos und Logos, zwischen dionysischen und apollinischen Aspekten, zwischen spiritueller Musikerfahrung und rationaler und mathematischer Musikanschauung bewegt sich das breite Spektrum des Diskurses. Trotz unterschiedlicher Manifestationen und Interpretationen in der Vielzahl von Religionen und Kulturen lassen sich einige symbolische Grundkonstanten menschenmöglichen Musikverhaltens feststellen.

Es kristallisieren sich als wiederkehrende Strukturen einige grundsätzliche Anschauungen über die Musik heraus, die je nach Kultur, Geschichte und Naturzusammenhang einzelne oder mehrere Funktionsprinzipien im Nacheinander oder im Miteinander hervorheben, so etwa:

- ein ontologisch-energetisches Prinzip (*energeia*) der Musik, das besagt, Töne und Klänge seien aus dem Übernatürlichen und Göttlichen hervorgegangen;
- ein daraus oft abgeleitetes theologisches Prinzip, das in vielen Religionen Gesang und Musik als erhöhte Form der Anbetung und Lobpreisung übernatürlicher Kräfte versteht;
- ein kosmologisch-mathematisches Prinzip, das die Musik im Einklang mit dem Universum als Ordnung von Zahlen und Proportionen reflektiert;
- ein damit vielfach verbundenes Ethos-Prinzip, das die Musik in den Dienst der Erziehung der Gesellschaft stellt oder sie
- als therapeutisches Prinzip zur „Heilung der Welt" nutzt;

- ein rhetorisch-expressives Prinzip, das die enge Verwandtschaft von Sprache, Musik, Tanz und Ausdruck betont, und
- ein naturphilosophisch-symbolisches Prinzip, das Musik als „objektivierten Geist" und symbolisch-ästhetisches „Kunstwerk" (*ergon*) einer kulturspezifischen Kommunikations-, Interaktions- und Integrationsform begreift. Die musikalischen Funktionen, Formen und Strukturen manifestieren sich differenziert und dynamisch im Konzept von Kulten, Praktiken, Theorien und Werken.

Pythagoras von Samos (582-496 v. Chr.), der vermutlich durch seine Studien in Ägypten geheimes Wissen der dortigen Priester mit eigenen akustischen Untersuchungen verband, war nach einer Sage der Erfinder und theoretische Erkunder der Musik. Das Wesen der Dinge drückt sich nach seiner Auffassung in den Zahlen aus. Seine empirische Zahlenlehre geht jedoch auf babylonische Ursprünge zurück. Mathematik wurde schon sehr früh im Zusammenhang mit der Ordnung des göttlichen Universums gesehen. Gottheiten wurden den verschiedenen Gestirnen und Zahlen und bestimmten Intervallen in der Lehre von der Harmonie der Sphären oder in der kosmologischen Orientierung von Jahreszeiten und Himmelsrichtungen zugeordnet.

Demokrit, Archytas und Platon (427-347 v. Chr.) hielten die Musik, die „reine Harmonie der Töne", als eine Offenbarung des metaphysischen Urgrundes allen Seins. Platons Ethos-Lehre verficht mit Bezug auf die musikalischen Elemente von Harmonie, Instrument und Rhythmus die traditionellen Weisen und mißtraut der emotionalen Kraft neuer Musik. Über sie sollten Wächter wachen, daß nicht fremde, laszive Tonarten und Rhythmen an den Gesetzen des Staates zu rütteln beginnen.

Der römische Philosoph Boethius (ca. 480-524) unterschied, mit einer lang nachhaltenden Wirkung für die abendländische Geschichte, drei Arten von Musik: die *musica mundana*: sie ertönt als Weltharmonie bzw. Weltseele in der Bewegung der Sphären; die *musica humana*: sie ertönt in der Verbindung der zeitlosen Seele mit dem vergänglichen, menschlichen Körper; die *musica instrumentalis*: sie ist die „eigentliche", sinnlich wahrnehmbare Vokal- und Instrumentalmusik, wie sie von ausübenden Musikern, Komponisten und Kritikern praktiziert wird. Die alten Ursprungsmythen von Jubal und Pythagoras als Erfinder der Musik finden sich in den abendländischen Musikabhandlungen noch bis ins 17. und 18. Jahrhundert (Athanasius Kircher, 1602-80), sie verlieren aber mehr und mehr ihre mythischen oder allegorischen Qualitäten zugunsten der spezifischen Theorien des Ursprungs im Zeitalter des Rationalismus.

Johannes Kepler (1571-1630, „Harmonices Mundi"), René Descartes (1596-1650), Marin Mersenne (1588-1648) und Gottfried von Leibniz (1646-1716) beschäftigten sich besonders mit der physikalischen Seite des Tones und betonten, Musik spiegele grundsätzlich eine mathematische Realität einer universellen Harmonie wider. Jean-Jacques Rousseau (1712-78), Johann Gottfried Herder (1744-1803), Friedrich Melchior Grimm (1723-1807) und Herbert Spencer (1820-1903) führten die Entstehung der Musik auf die der Sprache zurück. Charles Darwin (1809-82) bezog sich auf die Nachahmung von Tierlauten, Richard Wallaschek („Anfänge der Tonkunst", 1903) und Karl Bücher („Arbeit und Rhythmus", 1896) erklärten sie aus dem Wechselspiel von Rhythmus und Arbeit. Monokausale Erklärungen können hier jedoch weder der empirischen Überprüfung noch der spekulativen Theoriebildung standhalten. Für den einen ist Musik „tö-

nend bewegte Form" in „geistfähigem Material" (Eduard Hanslick, „Vom Musikalisch-Schönen", 1854), für den anderen eine „Kunst der Innerlichkeit", in der die Zeit das Herrschende ist und durch die Zeitmaß, Takt, Rhythmus, Harmonie und Melodie bestimmt werden (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Vorlesungen über Ästhetik", 1820). Ist Musik für den einen physikalisch einfach „organisierter Klang" (Edgar Varèse, 1883-1965), so blieb sie für den anderen noch eine metaphysische „Offenbarung des Unsichtbaren" (Herder). Ist sie dem einen eine ästhetische Aneignung der Welt in der „Kunst des schönen Spiels der Empfindungen" (Immanuel Kant, „Kritik der Urtheilskraft", 1790), so bedeutet sie dem anderen eine meditative Befreiung von der Welt; denn erst, wer durch das Tor der großen Stille tritt, dem klingt „der Ton aus der anderen Welt" herüber (Rudolph Steiner, „Über die Musik", 1945).

„Musik" als übergreifender Sammelbegriff, der die Vielfalt unterschiedlicher Kulturen, die Verknüpfung von vokalem und/oder instrumentalem Klanggeschehen umfaßt, d. h. jener Sammelbegriff, der sowohl Lied, Text, Darstellung als auch den rituellen Kontext sowie die damit zusammenhängende spirituelle und wissenschaftliche Anschauung meint, kann es nicht geben. Auch Begriffe wie „Weltmusik", „Musik der Weltkulturen" sind nur Behelfskonstruktionen, die gerade in ihrer esperantohaften Vereinfachung und Normierung die kultur- und gattungsspezifische Vielfalt der Musikkonzepte verdunkeln. Bedeutungsgemäß käme vielleicht der alte, griechisch-lateinische Begriff der *musica* (von griech. *mousiké*) in die Nähe einer solch weit gefaßten Vorstellung, sofern er, im umfassenden Sinn, alle neun künstlerischen Aspekte der Musen gesamthaft begreift, die vor allem die Inhalte von Poesie, Gesang, Tanz und Musizieren, Ausführung, Bildung und Wissenschaft gleichermaßen miteinbeziehen, ohne diesen Begriff restriktiv auf das Erklingende allein einzugrenzen. Analoge Inhalte finden sich in der Terminologie anderer Kulturen.

Geschichtlich wurde der griechische Terminus *mousiké* später nur noch mit *Polyhymnia*, mit der „einen Muse der vielen Hymnen" assoziiert. Einige mittelalterliche Schreiber glaubten, das Wort „Muse" bzw. „Musik" leite sich aus dem ägyptischen Wort *moys* (Wasser) ab, von wo aus Verbindungen zum Lobsänger Moyses (Moses, Exodus 15, 1) hergestellt wurden. In dieser Traditionslinie galten Moses, Jubal und Pythagoras als „Erfinder" der Musik. Der Terminus *mousiké* bezeichnete aber schon in der Antike die zwei sich gegenseitig ergänzenden Aspekte einerseits der *ars musica* (*mousiké téchne*) und andererseits der *musica scientia* (*mousiké epistéme*). Musikanschauung und Musikausübung waren und sind immer aufs engste und wechselweise miteinander verbunden. Verknüpft sind die Aspekte von kultur- und (kon)textbezogenem und instrumentalem Klanggeschehen einerseits und von Singen, Musizieren, Tanzen und Körperbewegung andererseits. Dennoch wird es nicht angehen, mit einem universell konzipierten Musikbegriff aus westlicher Sicht die kulturellen Differenzen in ein Prokrustesbett eurozentrisch konzipierter Begrifflichkeiten zu packen.

Die Quechua-Begriffe *takiy* (singen), *tukuy* (spielen) und *tusuy* (tanzen) zum Beispiel umreißen zwar in bezug auf die Organisation von vokalen, instrumentalen Klängen und tänzerischen Rhythmen ein je spezifisches Musikverhalten, das in der Regel gleichzeitig – auch etwa in aktuellen Liedtexten – auftritt. Dennoch setzt dies nicht notwendigerweise einen hierarchisch verstandenen Oberbegriff voraus. Ähnliches gilt auch von dem Igbo-Terminus *nkwa*. Dieser denotiert zwar Vergleichbares wie Singen, Instrument spielen und Tanzen; dennoch gibt es nicht

nur bei den Igbo, sondern auch in den meisten afrikanischen Sprachen scheinbar kein Wort, das dem westlich konzipierten Begriff „Musik" vergleichbar wäre. Gerade die auditiven und kinetischen Inhalte sind in Afrika bei der Klangerzeugung und -gestaltung aufs engste miteinander verknüpft. Sie beinhalten ein anderes kognitives Konzept, das sich einer so hierarchisch-rigiden und visuell strukturierten Musikvorstellung, wie es in der abendländischen Praxis der Fall ist, verständlicherweise entziehen muß. Solch eine Musik ist primär körperhaft orientiert.

Wenn wir heute dennoch den westlich-geprägten Begriff „Musik" in sprachlichen Ableitungen nicht-europäischer Provenienz wiederfinden, so bezeugt dies weniger die Gleichheit der zugrundeliegenden Konzepte als vielmehr das einseitige Gefälle kultureller und sprachlicher Dominanz im Zuge der überseeischen Begegnungen; zugleich stellt sich damit auch die Frage nach der inhaltlichen Veränderung solcher Begriffe. Das Verstehen des Begriffes und der Sache selbst findet zunehmend in mehr als nur einem kulturspezifischen Raum-Zeit-Horizont statt. „Musik" beinhaltet im transkulturellen Diskurs zwar einerseits immer noch ein Stück des eigenen, ethnozentrischen Selbstverständnisses, impliziert aber andererseits bereits auch im Fremdverständnis das Andere und definiert auf diese Weise sich zunehmend aus der Reziprozität unterschiedlicher kultureller Perspektiven.

Der in der arabischen Welt von den Griechen geborgte Begriff *mûsîqî* verdrängte im 9. Jahrhundert den älteren Terminus *ginâ*, der gleichbedeutend war mit „weltlich bestimmtem Singen und Musizieren". Al-Fârâbi (um 870-950), der große arabische Philosoph und Gelehrte, teilte in der Nachfolge von Aristoteles (384/3-322 v. Chr.) die *mûsîqî* in seiner Theorie in die *musica speculativa* und in die *musica activa* ein. Al-Fârâbis „Großes Buch über die Musik" beeinflußte nicht nur die arabischen, persischen und türkischen Musiktheoretiker, sondern auch indische und jüdische Schultraditionen. Ableitungen des aus dem griechischen Musikbegriff in andere Sprachen und Kulturen übernommenen Wortes gibt es heute fast überall auf der Welt. Die Verbreitung erfolgte insbesondere im Gefolge von Missionierung und Wissenschaftsexpansion und mittels zahlreicher, westlich-orientierter Musikschulen und Konservatorien, die insbesondere im Zusammenhang mit dem Kolonialismus weltweit gegründet wurden. Die heutige internationale Medienlandschaft vermarktet inzwischen auch alle Arten von Musik, von Ethno-Pop bis zur traditionellen Musik anderer Kulturen, unter dem marktbezogenen Verkaufs-Label „world music".

Trotzdem, eine mehr oder weniger eigenständige und systematisierte Epistemologie der Musik gab und gibt es in allen Kulturen, verbunden mit einer jeweils eigenen differenzierten Terminologie zu Klang, klangbezogenen Objekten, Handlungen und Anschauungen. Dies gilt unter anderem bereits von der Musik (*yüeh* oder *yo*) im alten China. Konfuzius (551-479 v. Chr.) pries schon die älteste traditionelle Musik (*ya-yüeh*) als Verwirklichung der Harmonie von Himmel und Erde, als ausgewogene Übereinstimmung zwischen den lichten (*yang*) und den dunklen (*yin*) Kräften. Sein Ideal teilte Musik und Ritus in Opferzeremonien ein, durch die der Mensch mit den spirituellen Kräften des Himmels und der Erde, sowie mit denen der Ahnen kommunizieren konnte. Konfuzius erblickte in der Ritualmusik *ya-yüeh*, die sowohl Harmonie verkörpere als auch Harmonie bewirke, den Zusammenhang von Klang und herrschender Ordnung, von Harmonie und Seele, vom Gemüt des hörenden Menschen und seiner sittlichen Ordnung. In dieser (alten) Musik manifestierte sich nach ihm das kosmologische Wechselverhält-

nis zwischen Welt und Natur, Musik des Volkes und dem Zustand des Staates. Die konfuzianische Ethik der Ritual- und Zeremonialmusik (*ya-yüeh*) wurde jedoch bald durch die (neuere) Profanmusik (*su-yüeh*) und durch sinisierte Fremdmusik westlicher Völker (*hu-yüeh*) in den Hintergrund gedrängt.

Der Kampf zwischen „Traditionalisten" und „Neutönern", zwischen konservierenden und erneuernden Kräften war zu allen Zeiten und in allen Kulturen ein Thema, sei es in Platons Warnung vor der Einführung neuer Musik, von ausländischen (ionischen und lydischen) Tonarten, die den Staat in seiner Grundordnung erschüttern würden, oder sei es im europäischen Mittelalter zwischen der alten Lehre der *ars antiqua* (ca. 1240-1320) des Jakobus von Lüttich und der neuen Lehre der *ars nova* (ca. 1320-80) des Philippe de Vitry. Ganz allgemein ist im Zusammenhang mit fundamentalistisch orientierten Strömungen von Kultur- und Glaubensauffassungen sowohl die „neue" und abweichende Musik als auch die übermütig-weltliche Belustigung bei „Wein, Weib und Gesang" in den unterschiedlichsten Kulturen der religiösen und politischen Obrigkeit oft ein Dorn im Auge, da man in ihr die Erschütterung des „richtigen" Lebens oder die Verführung der Seele sieht. Diese Einstellung wurde immer wieder sowohl von den alten hebräischen Propheten, von den frühen Christen wie auch von islamischen Puristen vertreten.

Das Ansehen der Musik pendelt in der Einschätzung zwischen Göttlichem und Teuflischem; mit ihr findet die Seele zurück zur spirituellen Welt oder sie verfällt ganz den hedonistischen Klängen der Teufels-Oboe. Die unwiderstehliche Wirkung der weltlichen Musik wirke den religiösen Kräften entgegen oder aber verleite mit ihrem tödlichen Charme zur Flucht vor dem wirklichen Sinn des Daseins. Tanzverbote im Mittelalter, die Verbote der Missionskirchen in Südamerika, die den ethnischen Minoritäten es nicht erlauben, ihre traditionelle Musik weiterhin zu pflegen, Liedverbote im Sozialismus, Verbrennung westlicher Musikinstrumente in Libyen, Gerichtsbeschlüsse gegen Rap-Inhalte, usf. bezeugen, wie Musik als Identifikationsmerkmal, als Symbol des Widerstands oder als Verletzung von gesellschaftlichen Normen immer wieder kulturpolitisch eine Herausforderung bleibt. Es sind die Auseinandersetzungen zwischen den Traditionalisten, Manieristen und Epigonen einerseits und den „Stürmern und Drängern", den Revolutionären und „Falschtönern" andererseits, zwischen dem Konservieren des kanonisierten „richtigen Zusammenklingens" und dem kreativen Dekodieren durch die Neutöner und Avantgarde, zwischen Anhängern der „(art)echten" Lehre und denen, die musikalische Normen durchbrechen.

Musik als Zeitkunst lebt auch in dem melodischen Ablauf von Erinnerung und Vorausahnung, vom Bewerten des Kommenden im Verhältnis zum Vergangenen, im Nacheinander und Miteinander des Vergleichs von Zusammenklängen und klanglichen Modifikationen. Musik ist und bleibt kommunikative Anschauung, eine wertbezogene Stellungnahme in der Auseinandersetzung zum Diesseits und/oder Jenseits, zu Welt, Geschichte, Mensch, Natur, Zeit und Raum, zum Eigenen und zum Fremden. Eingebettet in ein kognitives System, in der Fluktuation von Auffassungen über Harmonie und Disharmonie, von Konsonanz und Dissonanz, von kultureller Identität und Multikulturalität, bleibt das musikalische Denken und Handeln im weitesten Sinn ein metaphorisches, das zwar das Ohr unmittelbar anspricht, dieses jedoch – in der Interaktion der Sinne – immer auch mit Auge, Körper, Geist, Bewegung und Emotionen vernetzt. Musik ist nicht nur eine Angelegenheit der äußeren, sondern auch der inneren Sinne. Wie kaum eine

andere künstlerische Äußerung ist sie als Zeitkunst sowohl dem individuellen als auch dem kollektiven Erinnern überantwortet.

Nordische Heldenepen, das Kalevala-Epos (13. Jh.), westafrikanische Griots-Genealogien, Schamanengesänge der thailändischen Akha, Preislieder über die „Geheime Geschichte der Mongolei" oder Traumzeitgesänge australischer Aborigines, sie alle vermitteln ein historisch gewachsenes Wissen. Ob ein Schildkrötengesang der Tewa, ein Sonnen-Tanz der Shoshonen, Fischerlieder vom Persischen Golf, Honigsammlerlieder der Pygmäen, japanische Shômyô-Gesänge, ein niassischer Ahnengesang von Sirao oder mexikanische Peyote-Lieder, – in allem manifestiert sich die Vielfalt der musikalischen Formen, die als mündlich überlieferte Archive das mythische, das historische und biographische Wissen weiterreichen und ein unschätzbares Erbe für die gesamte Menschheit darstellen. Die Auffassung von Musik mag eingebettet sein in ein animistisch-pantheistisches Weltbild wie bei den Kayapó Indianern im Amazonas; sie mag theozentrisch *„ad gloriam Dei"* sein wie Johann Sebastian Bachs (1685-1750) kompositorisches Wirken; sie mag anthropozentrisch als höfisch-weltliche Musik am königlichen Hof von Versailles oder im Sultanspalast von Jogjakarta sein; sie mag ökozentrisch sein wie bei den Kaluli in Papua Neu Guinea, wo Menschen und Vögel im Kosmos sichtbare und unsichtbare Realitäten transzendieren und über das Hervorbringen und Wahrnehmen von Klängen miteinander in Verbindung stehen – gewiß bleibt immer eines: Es gibt keine universellen Kriterien der musikalischen Systeme, weder ihrer Funktionsweisen, Symbolik und Strukturen noch ihrer Deutung und Bewertung. Jede Gesellschaft, jede musikalische Klein- oder Subgruppe grenzt besondere „Klangereignisse" von Geräuschen und gewöhnlichem Sprechen ab, beurteilt Kompositionen, Aufführungen, Riten, Tänze, Musikinstrumente, ihre musikalischen Lehr- und Lernsysteme nach eigenen und „wir"-bezogenen Kriterien – sei dies ausgrenzend, in der besonderen Betonung der musikalischen Ethnozentrik, sei dies synkretistisch im selektiven Verschmelzen mit fremden Musikstilen oder sei dies transformierend in der bewußten Kreation innovativer Klangexperimente.

„Musik" bleibt ein identifikatorisches Vehikel menschlicher Kommunikation und Interaktion. Der Mensch bedient sich ihrer in der symbolischen Auseinandersetzung mit seiner Umwelt und er organisiert darauf bezogen seine Klangmaterialien. Musik ist sowohl Prozeß als auch das Ergebnis von Handlungen, durch die Töne, Klänge, Geräusche oder Bewegungen kreativ erzeugt, wahrgenommen, geordnet, überliefert und bewertet werden. Sie mag mündlich überliefert sein, über mnemotechnische Notate oder Notationen ihre Verbreitung finden, sie wird kreiert, rezipiert, verbreitet und bewertet zugleich, einzeln für sich ausgeführt oder zusammen in einer Gruppe vor einer spezifischen Zuhörerschaft. Musik mag spontan und direkt entstehen, artifiziell auskomponiert sein, in gespeicherter Form verbreitet und durch elektronische Medien vermittelt werden. Als hörbarer Bedeutungsträger ist sie Klang-Ereignis und Klang-Produkt, sie lebt in der praktischen und theoretischen Konzeption von Klangvorstellungen, in der Spielpraxis von Musikinstrumenten, in Konzeptionen von musikrelevanten Objekten, musikalischen Objektivationen (Formen, Gattungen, Stilen) und individuellen Subjektivationen.

Der Pluralismus des modernen Zeitalters ermöglicht in vielen Gesellschaften heute ein Nebeneinander „ungleichzeitiger" Musikarten und -stile: Wiegenlied und Kinderlied, traditionelle Ritualmusik, gregorianische Gesänge neben Renais-

sance-Musik auf historischen Instrumenten, japanisches Kabuki-Theater neben altchinesischer Festmusik. Opern, Klassik, Musical, Volksmusik, Schlager, Popularmusik, Country, Soul, Gospel, Blues, Jazz, Rock, Folk Rock, High-Life, Heavy Metal, Hip Hop, Rap und MTV Music-Video-Clips, Ethnopop und New Age Music, MUZAK, Cyber Space Music und viele andere Stilrichtungen mehr, sie alle sind heute gleichzeitig aufruf- und abrufbar, auf internationalen Festivals, im Rundfunk, im Fernsehen, auf CD-ROM, übers ISDN und World Wide Web. Seit der Ästhetik vom „Naturschönen", den Apologeten der Unterhaltungsmusik, der Zwölftontechnik nach 1923 (Berg, Schönberg, Webern), seit dem „elitären" seriellen und aleatorischen Komponieren ist der musikalische Fetischcharakter (Adorno) immer wieder festgestellt worden. Zwischen Spiritualität, Kommerz, Klischee, Einschaltquote und Unterhaltungsindustrie ist im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit (Benjamin) alles möglich geworden. Im Spannungsgefälle von kleinen ethnischen Musiktraditionen marginalisierter Kulturen und dem technologisch erweiterten Kommunikationsnetz einer global agierenden Musikindustrie liegt die reflexive Kraft einer postmodernen Welt. Je weiter sich diese von den marginalisierten Ideen und von den Weltbildern indigener Traditionen entfernt, desto besser bleibt sie beraten, sich diesen Ideen und Anschauungen im Diskurs des Unvereinbaren wieder zu nähern, um auf diese Weise das alte verborgene Wissen mit neuen Ohren anders zu hören und mit den modernen Entdeckungen von heute neu zu evaluieren.

Literatur

ADORNO, Th.W.: Philosophie der Neuen Musik, Frankfurt/M. 1958. ALLEN, W. D.: Philosophies of Music History. A Study of General Histories of Music 1600-1960, New York 1962. BAUMANN, M. P. (Ed.): World Music – Music of the World, Wilhelmshaven, 1992 (Intercultural Music Studies 3). BERENDT, J. E.: Nada Brahma, Frankfurt/M. 1983. BERENDT, J. E.: Das Dritte Ohr. Vom Hören der Welt, Reinbek 1985. BLACKING, J.: How Musical is Man?, Seattle 1973. BRUHN, H./OERTER, R./RÖSING, H.: Musikpsychologie. Ein Handbuch, Reinbek 1993. DAHLHAUS, C.: Die Idee der absoluten Musik, Kassel 1978. DAHLHAUS, C.: Musikästhetik, Köln 1967. DANKERT, W.: Musik und Weltbild, Bad Godesberg 1979. EGGEBRECHT, H. H.: Musikalisches Denken. Aufsätze zur Theorie und Ästhetik der Musik, Wilhelmshaven 1977. ELSCHEK, O.: Die Musikforschung der Gegenwart. Ihre Systematik, Theorie und Entwicklung, 2 Bde., Wien/Föhrenau 1992. GEORGIADES, Th.: Musik und Rhythmus bei den Griechen, Hamburg 1958. GODWIN, J.: Musik und Spiritualität. Quellen zur Inspiration in der Musik von der Frühzeit bis in die Gegenwart, Bern/München/Wien 1989. KAEMMER, J. E.: Music in Human Life. Anthropological Perspective on Music, Austin 1993. KARBUSICKY, V.: Kosmos, Mensch, Musik. Strukturalistische Anthropologie des Musikalischen, Hamburg 1990. LIEDTKE, R.: Die Vertreibung der Stille, München 1985. KEYSER, H.: Akróasis. Die Lehre von der Harmonik der Welt, 3. Aufl., Basel 1976. KUBIK, G.: Theory of African Music, Wilhelmshaven 1994 (Intercultural Music Studies 7). LAADE, W.: Musik der Götter, Geister und Menschen, Baden-Baden 1975. LEVMAN, B. G.: The Genesis of Music and Language. In: Ethnomusicology 36, 2 (1992), S. 147-170. MALM, K./WALLIS, R.: Media Policy and Music Activity, London/New York 1992. MGG-EDITION: Außereuropäische Musik in Einzeldarstellungen, m. e. Einleitung v. J.

Kuckertz sowie weiterführender Literatur u. Diskographie von R. Schumacher, Kassel 1980. MGG-ENZYKLOPADIE: Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik, Bd 1 ff., begründet v. F. Blume, 2. neubearb. Ausg., hg. v. L. Finscher, Kassel/Basel u. a., 1994 ff. MERRIAM, A. P.: The Anthropology of Music, 7. Aufl., Chicago 1964. NATTIEZ, J. J.: Music and Discourse. Towards a Semiology of Music, Princeton (New Jersey) 1990. NETTL, B.: The Study of Ethnomusicology. Twenty-nine Issues and Concepts, Urbana/Chicago/London 1983. THE NEW Grove: Dictionary of Music and Musicians, ed. S. Sadie, 20 Bde., London/Washington/Hongkong 1980. OESCH, H. u. a.: Außereuropäische Musik. 2 Teile, (Teil 1: I. Der chinesische Kulturbereich; II. Der indische Kulturbereich; Teil 2: III. Der indonesische Kulturbereich; IV. Der arabo-persische Kulturbereich; V. Der altamerikanische Kulturbereich; VI. Schriftlose Kulturen; VII. Materialien), Laaber 1984-87 (Neues Handbuch der Musikwissenschaft Bd. 8 und 9). PFROGNER, H.: Musik. Geschichte ihrer Deutung, Freiburg/München 1954. PIETZSCH, G.: Die Klassifikation der Musik von Boetius bis Vgolino von Orvieto, Darmstadt 1968. RAMSYER, U.: Soziale Bezüge des Musizierens in Naturvolkkulturen, Bern 1970. ROUGET,: G. Music and Trance, Chicago/London 1985. ROYCE, A. P.: The Anthropology of Dance, Bloomington/London 1977. SCHAEFFER, R. M.: The Tuning of the World, New York 1977. SCHECHNER, R.: Between Theater and Anthropology, Philadelphia 1985. SCHRAMMEK, W.: Über Ursprung und Anfänge der Musik, Leipzig 1957. SEEGER, Ch.: Music as Concept and as Percept. In: Seeger, Ch.: Studies in Musicology 1935-75, Berkeley/Los Angeles/London, S. 31-50. SLODERDIJK, P.: Wo sind wir, wenn wir Musik hören? In: Sloderdijk, P.: Weltfremdheit, Frankfurt/M. 1993, S. 294-325. STOCKHAUSEN, K.: Towards a Cosmic Music. Texts by Karlheinz Stockhausen, selected and translated by T. Nevill, Longmead/Shaftesbury/Dorset 1989. STUMPF, C.: Anfänge der Musik, Leipzig 1911 (Neudruck, Hildesheim 1979). SUPPAN, W.: Der musizierende Mensch. Eine Anthropologie der Musik, Mainz/London/New York/Tokio 1984 (Musikpädagogik 10). TITON, J. T.: Worlds of Music. An Introduction to the Musics of the World's Peoples, New York/Toronto, 2. Aufl., 1992. TOKOMARU, Y./YAMAGUTI, O. (Ed.): The Oral and the Literate in Music, Tokio 1986. WEBER, M.: Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik, München 1921. WIORA, W.: Ideen zur Geschichte der Musik, Darmstadt 1980 (Impulse der Forschung 31). ZUCKERKANDL, V.: Man the Musician, Princeton 1976.

Erika Fischer-Lichte

Theater

Wenn die *conditio humana* als Abständigkeit des Menschen von sich selbst bestimmt werden kann, als seine exzentrische Position (Plessner), erscheint die These plausibel, daß mit der *conditio humana* zugleich das theatrale Grundverhältnis gesetzt ist: Der Mensch tritt sich selbst/einem anderen gegenüber, um ein Bild von sich als einem anderen zu entwerfen, das er mit den Augen eines anderen reflektiert bzw. in den Augen eines anderen reflektiert sieht. Oder anders gewendet: Der Mensch setzt sich zu sich selbst auf dem Umweg über einen anderen/ein anderes in ein Verhältnis. Er vermag, zu sich selbst in ein distanzierendes und distanziertes Verhältnis zu treten und sich selbst beim Handeln und Verhalten wie ein anderer zu beobachten und zuzuschauen.

Damit ist die theatrale Grundsituation beschrieben – in der ersten Variante eher aus der Perspektive dessen, der als Akteur auftritt, in der zweiten aus der des Beobachtenden/Zuschauenden. Die Akteure erscheinen vor den bzw. für die Zuschauenden als eine Art magischer Spiegel, der ihnen ihr Bild als das eines anderen bzw. das Bild eines anderen als ihr eigenes zurückwirft. Indem der Zuschauer seinerseits dies Bild reflektiert, tritt er zu sich selbst in ein Verhältnis. Mit den Handlungen, welche die Akteure mit Körper und Sprache vollziehen, mit den Rollen, die sie spielen, setzen sie Aspekte und Faktoren in Szene, die nicht nur ihr eigenes Selbst konstituieren, sondern vom Zuschauer zugleich auch im Hinblick auf sein eigenes Selbst wahrgenommen und gedeutet werden können. Die theatrale Grundsituation setzt also ebenso wie die Abständigkeit des Menschen von sich selbst immer schon seine Fähigkeit zur Sprache, zur Selbst- und Fremdwahrnehmung und zum instrumentellen sowie semiotischen Gebrauch seines Körpers voraus. Ebenso ist sie unmittelbar auf sein mimetisches Vermögen bezogen, auf seine Lust oder auch Notwendigkeit, sich das andere – das Fremde und Imaginierte – anzueignen bzw. sich ihm anzuverwandeln. In diesem Sinne impliziert sie seine Fähigkeit zum Rollenspiel ebenso wie zum symbolischen Handeln.

Theater hat dergestalt sein Fundament und die Bedingung seiner Möglichkeit in der *conditio humana*, die es zugleich symbolisiert. Denn die theatrale Grundsituation enthält immer schon alle für die *conditio humana* konstitutiven Faktoren, – die Lust daran, sich selbst als einen anderen/als ein anderes zu entwerfen und zu erproben, die Fähigkeit zum Handeln, zum Darstellen, zum Spiel. Sie hat ihr Besonderes darin, sie zu thematisieren und zu symbolisieren. In diesem Sinn läßt sich die These vertreten, daß im Theater die exzentrische Position des Menschen sowie die mit ihr gesetzten Fähigkeiten als solche thematisiert und reflektiert werden. Das Theater unterschiedlicher Kulturen und Epochen realisiert diese Vermögen auf je andere Weise.

Die theatrale Grundsituation symbolisiert also zwar immer schon, d. h. unabhängig von ihren unterschiedlichen kulturell-historisch bedingten Erscheinungsweisen, die *conditio humana*, weil sie sich konstituiert, wo immer einer als Akteur

einem anderen als Zuschauer gegenübertritt, um sich von ihm bei seinen Handlungen zuschauen zu lassen.

Die kulturell-historisch bedingten Unterschiede müssen dennoch bereits an dieser Stelle so weit mitbedacht werden, weil die theatrale Grundsituation, wie sie hier bestimmt ist, keineswegs nur für die kulturelle Veranstaltung bzw. Institution konstitutiv ist, die sich in verschiedenen Kulturen als Theater ausdifferenziert hat. Sie gilt generell für Institutionen bzw. Veranstaltungen, die der amerikanische Anthropologe Milton Singer als „cultural performance" bezeichnet. Er prägte diesen Begriff, um „particular instances of cultural organisation, e. g. weddings, temple festivals, recitations, plays, dances, musical concerts etc." beschreiben zu können. Nach Singer sind es „cultural performances", in denen eine Kultur ihr Selbstbild und ihr Selbstverständnis artikuliert und vor ihren eigenen Mitgliedern wie vor Fremden ausstellt. „For the outsider, these can conveniently be taken as the most concrete observable units of the cultural structure, for each performance has a limited timespan, a beginning and end, an organized programme of activity, a set of performer, an audience and a place and occasion of performance" (Singer 1959, S. XII f.). Aus dieser Definition läßt sich nicht nur schließen, daß Theater sich als ein spezifisches Genre von „cultural performance" beschreiben läßt, das jeweils einzelne Merkmale mit anderen Genres teilen wird, während es sich hinsichtlich anderer von ihnen unterscheiden mag. Es geht auch aus ihr hervor, daß für „cultural performances" generell das theatrale Grundverhältnis konstitutiv ist. Insofern können sie ganz allgemein als Symbolisierungen der *conditio humana* begriffen werden.

Theater erscheint aus Sicht der Anthropologie nicht nur deshalb interessant, weil seine Grundsituation als Symbolisierung der exzentrischen Position des Menschen aufgefaßt werden kann. Vielmehr bringt es darüber hinaus immer zugleich die weiteren anthropologischen Grundbedingungen ins Spiel wie Körper, Sprache, Wahrnehmung und operiert mit einer Reihe anthropologischer Funktionen und Kategorien wie Inszenierung, Spiel, Performanz, Rolle, Selbst, Bedeutung/Sinn.

Im Theater erscheinen Körper, Sprache und Wahrnehmung stets zugleich als Elemente einer Inszenierung, d. h. selbst als inszenierte, als auch als Material und Mittel für eine Inszenierung. Dabei ist mit dem Begriff Inszenierung hier zunächst nicht das Produkt eines von einem Regisseur geleiteten Transformationsprozesses gemeint, in dem mit unterschiedlichen Materialien eine Aufführung konstituiert wird. Vielmehr gehe ich vom Begriff der Inszenierung als einer anthropologischen Kategorie aus, wie Wolfgang Iser (1993, Abs. IV. 2) ihn ausgeführt hat. Im Modus der Inszenierung wird das zum Erscheinen gebracht, „was seiner Natur nach nicht gegenständlich zu werden vermag" (Iser 1993, S. 504). Diese Definition impliziert, daß der Inszenierung „etwas vorausliegen muß, welches durch sie zur Erscheinung kommt. Dieses Vorausliegende vermag niemals vollkommen in Inszenierung einzugehen, weil sonst dieses selbst das ihr Vorausliegende wäre. Anders gewendet ließe sich auch sagen, daß jede Inszenierung aus dem lebt, was sie nicht ist. Denn alles was sich in ihr materialisiert, steht im Dienste eines Abwesenden, das durch Anwesendes zwar vergegenwärtigt wird, nicht aber selbst zur Gegenwart kommen darf. Inszenierung ist dann die Form der Doppelung schlechthin, nicht zuletzt, weil in ihr die Bewußtheit herrscht, daß diese Doppelung unaufhebbar ist" (Iser 1993, S. 511). Entsprechend bezieht Iser die Inszenierung auf die exzentrische Position des Menschen und bestimmt sie als

„Institution menschlicher Selbstauslegung" bzw. als den „unablässigen Versuch des Menschen, sich selbst zu stellen" (Iser 1993, S. 512, S. 515). „In den Inszenierungen verselbständigt sich die eigene Andersheit des Menschen. ... Nur inszeniert kann der Mensch mit sich selbst zusammengeschlossen sein; Inszenierung wird damit zur Gegenfigur aller transzendentalen Bestimmungen des Menschen" (Iser 1993, S. 514 f.).

Sich selbst, andere, Konzepte, Werte, Ordnungen, Welten in Szene setzen, sind also menschliche Tätigkeiten, die wir in allen kulturellen Bereichen finden. Nicht umsonst jedoch ist dieser Begriff im Umfeld des Theaters entstanden, dann erst auf andere Tätigkeiten bzw. Gebiete übertragen worden und zuletzt gar zu einer anthropologischen Kategorie avanciert. Denn auf dem Theater werden Selbst- und Fremdbilder, Körper- und Geschlechterkonzepte, Werthaltungen, Ordnungsvorstellungen, Rollen, Ideen u. a. in einem ganz spezifischen Modus in Szene gesetzt. Theater braucht für seine Inszenierungen weder besondere Materialien, noch besondere Zeichensysteme. Der menschliche Körper und vielleicht noch einzelne Objekte aus seiner Umgebung sind alles, dessen es bedarf, um eine theatrale Inszenierung hervorzubringen. D. h. Theater kann für seine Inszenierungen auf die Zeichen und symbolischen Handlungen zurückgreifen, die in der Kultur sowieso schon vorhanden sind. Es greift auf diese Zeichen zurück, ohne sie in ihrer primären Funktion, für die sie in den unterschiedlichen kulturellen Systemen hergestellt wurden, zu gebrauchen. Es verwendet sie vielmehr als Zeichen von Zeichen, die dadurch charakterisiert sind, daß sie dieselbe materielle Beschaffenheit haben können wie die primären Zeichen, auf die sie verweisen, d. h. ein Koffer auf einen Koffer, ein Kopfnicken auf ein Kopfnicken, ein Schrei auf einen Schrei. In diesem Sinne stellt die theatrale Inszenierung eine „Verdoppelung" der Kultur dar, in der Theater gespielt wird.

Zugleich aber unterscheidet sie sich grundlegend von ihrem „Doppel". Denn zum einen schafft sie über die vorfindlichen Zeichen hinaus permanent neue Zeichen, und zum anderen spricht sie den übernommenen Zeichen ständig neue Bedeutungen zu. Diese Besonderheit der theatralen Inszenierung ist in ganz besonderer Weise auf die Sprachfähigkeit des Menschen bezogen. Denn nur in der Sprache und mit der Sprache ist es möglich, dem Bekannten neue Bedeutungen abzugewinnen und es so als einen Signifikanten zu behandeln, dem ständig neue Signifikate beigelegt werden können. Jeder menschliche Körper und jedes Objekt vermögen in der theatralen Inszenierung neue Funktionen zu übernehmen und neue Bedeutungen anzunehmen.

In jeder Kultur sind der Mensch und die Objekte seiner Umgebung stets in bestimmte kommunikative, praktische und situative Kontexte gestellt, die es nur in den seltensten Fällen zulassen, einen Menschen durch einen beliebigen anderen oder gar durch ein beliebiges Objekt und ein Objekt durch ein beliebiges anderes oder gar durch einen beliebigen Menschen zu ersetzen. In der theatralen Inszenierung dagegen stellt eine derartige Mobilität gerade das vorherrschende Charakteristikum dar. In ihr kann ein menschlicher Körper durchaus durch jeden beliebigen anderen oder auch durch ein beliebiges Objekt ersetzt werden und ebenso ein Objekt durch jedes beliebige andere oder durch einen menschlichen Körper. Denn als Elemente einer theatralen Inszenierung, d. h. als theatrale Zeichen vermögen sie sich gegenseitig zu bedeuten. Ihr materielles Sein ist weder allein in seiner besonderen Phänomenalität noch ausschließlich in seiner spezifischen

Funktionalität für die theatrale Inszenierung von Interesse, sondern vor allem in seiner Fähigkeit, als Zeichen von Zeichen zu fungieren.

Damit unterscheidet sich die theatrale Inszenierung wesentlich von Inszenierungen in anderen Künsten. Während dort mögliche alternative Welten allein durch Sprache, Farben und Formen, Stein, Metall, Holz, Töne u. a. mehr erzeugt werden und sich so auch materialiter deutlich von der vorgängigen empirischen Wirklichkeit abheben, lassen sich zwischen der Materialität der theatralen Inszenierung und der vorgängigen empirischen Wirklichkeit kaum Differenzen feststellen: Hier wie dort bewegen sich Menschen in Räumen, manipulieren Objekte, sprechen und handeln. In der theatralen Inszenierung nimmt dergestalt Abwesendes körperliche Gestalt an; aus der Sicht des Zuschauers finden fiktive Figuren ihre Verkörperung in Schauspielern und erwachen zum Leben; sie erscheinen nicht nur als Ausgeburten der Phantasie, sondern leibhaftig auf der Bühne. Die Welt, welche die theatrale Inszenierung hervorbringt, ist eine sinnlich wahrnehmbare Welt, in der ansonsten nur Gedachtes, Geträumtes, Gewünschtes, Gewolltes, Imaginiertes sich materialisiert und als empirische Wirklichkeit in Erscheinung tritt. Für die Dauer der Aufführung bannt die theatrale Inszenierung Abwesende in die Körper von Schauspielern und läßt sie vor den Zuschauern leibhaftig ihr Leben leben. Sie erschafft so eine Welt, die Evidenzerfahrungen zu ermöglichen scheint und der dennoch Erfahrung und Wissen als Weisen der Welterschließung inkommensurabel bleiben; ein Simulakrum, das sich dennoch der sinnlichen Wahrnehmung ebenso präsentiert wie die empirische Welt – wenn auch in einem anderen Rahmen.

Das heißt auch, daß die theatrale Inszenierung in ganz besonderer Weise auf eine spezifische Verwendung des Körpers durch die Akteure und auf einen besonderen Modus der Wahrnehmung durch die Zuschauer bezogen, ja, auf sie angewiesen ist. Anders als andere Künstler arbeitet der Schauspieler nicht mit einem von ihm abgelösten Material, sondern mit seinem eigenen Körper. Der Akteur vereinigt in seiner Person das Material und den Bearbeiter des Materials. Damit wird die Spannung, die generell zwischen dem Körper als In-der-Welt-Sein und dem Körper als Zeichen besteht, zwischen dem phänomenalen und dem semiotischen Körper, zwischen „Körper-Sein" und „Körper-Haben" im Theater in besonderer Weise virulent, potenziert und produktiv gemacht. Wenn der Akteur vor die Zuschauer tritt, wird er ihnen stets sowohl als phänomenaler Leib als auch als ein Zeichen bzw. Komplex von Zeichen erscheinen, die gedeutet werden wollen – im Hinblick auf eine Handlung, eine Situation, eine Figur, eine Beziehung, eine Idee u. a. m. Welcher Aspekt auch immer fokussiert wird, wieweit auch immer der andere in den Hintergrund treten mag, keiner vermag je den anderen vollständig zu verdrängen.

Die europäische Theatergeschichte seit Beginn der Neuzeit bis hin zu den historischen Avantgardebewegungen im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts läßt sich in mancher Hinsicht als Prozeß einer zunehmenden Semiotisierung des Schauspielerkörpers lesen, dem zugleich jedoch immer auch eine Tendenz zu seiner eigenen Negation inhärent war. Dabei wird der Vorgang der Semiotisierung überwiegend als Versuch zu einer möglichst weitgehenden Unterdrückung der „sinnlichen Natur" des Menschen intendiert und durchgeführt. Dies zeigt sich zum Beispiel an der Darstellung menschlicher Leidenschaften.

Im 17. Jahrhundert unterschied man generell elf kanonisierte Affekte. Um sie auf dem Theater eindeutig und unmißverständlich darstellen zu können, grenzte

man aus der antiken Rhetorik gewonnene bzw. übernommene festgelegte Gesten und Gestenfolgen aus, die als ihre Zeichen fungieren sollten: „1. Wir bewundern, indem beide Hände erhoben werden und sich dem oberen Teil der Brust etwas nähern, wobei die Handflächen den Zuschauern zugekehrt werden. 2. Wir verschmähen mit nach links gewandtem Gesicht und stoßen die ausgestreckten und mäßig erhobenen Hände, welche die widrige Sache zurückweisen, zur anderen Seite hin ... 3. Wir flehen, indem beide Hände mit einander zugekehrten Handflächen entweder erhoben oder gesenkt oder ineinander verschränkt werden. 4. Wir leiden und trauern, indem die Hände kammweise ineinander geflochten und entweder zur oberen Brust oder zum Gürtel gesenkt werden" (Lang 1975, S. 186).

Bei der Ausführung der Gesten, welche solcherart bestimmte Affekte repräsentieren sollten, hatte der Schauspieler außerdem Regeln zu beachten, welche die Haltung seines Körpers im Raum betrafen. Alle Teile des Körpers waren nach dem Prinzip des Kontrapostes anzuordnen. Dabei hatte der Schauspieler dafür Sorge zu tragen, daß sowohl in Ruhestellung als auch beim Gehen seine Füße stets in einem rechten Winkel zueinander standen, so daß sie das sogenannte Bühnenkreuz bildeten.

Die Darsteller der exemplarischen positiven Figuren wie des christlichen Märtyrers oder des römischen Helden durften auch unter dem stärksten Ansturm der Affekte, welche die Seele der dargestellten Figur befallen mochten, niemals die regelgeleitete Zeichenproduktion aufgeben. Der semiotische Körper sollte in jedem Fall den phänomenalen dominieren und so die Wirkung von Prinzipien herausstellen, die Norbert Elias als „unerläßliche Voraussetzungen des sozialen Erfolges" für den höfischen Menschen nachgewiesen hat: „Überlegung, Berechnung auf längere Sicht, Selbstbeherrschung, genaueste Regelung der eigenen Affekte" (Elias 1976, S. 370).

Im bürgerlichen Illusionstheater der Aufklärung wurde die Semiotisierung des Körpers noch weiter vorangetrieben. Der „natürliche Körper" war als ein „Zeichenkörper" definiert. So gingen die Theatertheoretiker der Epoche von der Voraussetzung einer „unwillkürlichen Gebärdensprache" aus, „die von den Leidenschaften in allen ihren Gradationen über die ganze Erde geredet wird. Verstehen lernt sie der Mensch gemeiniglich vor seinem 25. Jahr in großer Vollkommenheit. Sprechen lehrt sie ihn die Natur und zwar mit solchem Nachdruck, daß Fehler darin zu machen zur Kunst ist erhoben worden ..." (Lichtenberg 1972, S. 278). Diese natürliche Gestensprache der Leidenschaften sollte auf die Bühne transferiert werden. Dabei war allerdings zu bedenken, daß „die Erziehung den Menschen zu einem zweifachen Lügner" macht und ihn lehrt, „die eine Art von Empfindungen nach ihrer wahren Stärke zu verbergen, die andere in einer falschen Stärke zu erheucheln". Man mußte die Geste als natürliches Zeichen der Empfindung daher dort aufsuchen, wo sie tatsächlich noch als reine, unverdorbene Natur vorhanden war. „Der Pöbel, das Kind, der Wilde, kurz der Mensch ohne Sitten ist der wahre Gegenstand, an dem man den Ausdruck der Leidenschaften studieren muß, solange man noch nicht auf seine Schönheit, sondern bloß auf seine Kraft, seine Richtigkeit sieht" (Engel 1971, S. 203 f.).

Wenn der Körper des Schauspielers als reine Natur erscheinen soll, muß er folglich vom Schauspieler sorgfältig in einer gewissen Weise bearbeitet werden. Bei einem solchen Bearbeitungsprozeß war von der Regel der Analogie auszugehen, die nach gängiger Auffassung beim Menschen im Naturzustand allgemeine Gültigkeit besitzt: Was sich in der Seele ereignet, findet sein analoges Abbild im

körperlichen Ausdruck. Jeder Leidenschaft wird sich deshalb der ihr angemessene körperliche Ausdruck nach dem Prinzip der Analogie zuordnen lassen: „Der Zorn ... rüstet alle äußeren Glieder mit Kraft, vorzüglich aber waffnet er diejenigen, die zum Zerstören geschickt sind. Wenn überhaupt die mit Blut und Säften überfüllten äußeren Theile strotzen und zittern, und die gerötheten rollenden Augen Blicke wie Feuerstrahlen schießen: so äußert sich besonders in Händen und Zähnen eine Art von Empörung, von Unruhe: jene ziehen sich krampfhaft zusammen, diese werden gefletscht und knirschen ... überdies schwellen noch, besonders in der Gegend des Halses, der Schläfen und der Stirne, die Adern ... alle Bewegungen sind eckig und von äußerster Heftigkeit, der Schritt ist schwer, gestoßen, erschütternd" (Engel 1971, S. 238 f.).

Dem Schauspieler fällt die Aufgabe zu, seinen Körper gemäß der Regel der Analogie zum vollkommenen Ausdruck der Seele seiner Rollenfigur umzugestalten. Sein Körper hat die einzige Funktion, natürliches Zeichen für Leidenschaften und Charaktere, kurz: für die verschiedenen Seelenzustände der Figur zu sein. Damit hört er zwar nicht auf, „sinnliche Natur" zu sein, soll jedoch nicht mehr als solche wahrgenommen werden. Der Körper wird vielmehr als Zeichen von Natur aus präsentiert; er wird als ein von der Natur hergestellter Zusammenhang von Zeichen, als ein „Text" in der „natürlichen Sprache der Seele" ausgegeben. Während der Zuschauer diesen Text entziffert, wird er – im postulierten Idealfall, der wohl kaum je eingetreten ist – den Körper des Schauspielers gar nicht mehr als phänomenalen Leib wahrnehmen, sondern als einen Zusammenhang von Zeichen, welche die einzige Funktion haben, auf Empfindungen einer dramatischen Figur zu verweisen. „Natürlichkeit" erscheint so als Produkt einer sorgfältigen und durchdachten Inszenierung.

Einer solchen Form der Körperverwendung und -präsentation liegt als unabdingbare Voraussetzung die Forderung zugrunde, daß der Körper als „sinnliche Natur" wenn nicht geleugnet, so doch geflissentlich übergangen werden sollte. Er ist auf der Bühne ausschließlich als Zusammenhang von Zeichen zugelassen. Denn die Natur selbst hat den menschlichen Körper weniger als „sinnliche Natur" denn als „Sprache", als Ausdruck der Seele intendiert. Der phänomenale Körper sollte offensichtlich hinter dem semiotischen zum Verschwinden gebracht werden – auch wenn der Zuschauer nicht aufhören wollte, ihn wahrzunehmen (Fischer-Lichte 1983, Bd. 2, S. 38-60, S. 91-184).

Auf dem Theater des 20. Jahrhunderts – und verstärkt seit den sechziger Jahren – sind gegenläufige Tendenzen zu beobachten. Die Akteure fallen, stürzen, krümmen sich auf engstem Raum zusammen; sie wiederholen endlos ermüdende Übungen, schlagen und treten sich gegenseitig, verbrennen und verletzen sich selbst, ja schneiden sich selbst buchstäblich ins eigene Fleisch. Dabei lassen sich zwischen der Gewalt, welche die Akteure sich selbst bzw. einander zufügen, und der Rollenfigur, die sie „verkörpern", kaum Beziehungen herstellen. Ihre Handlungen verweisen meist weder auf den „Charakter" der Figur, noch auf eine fiktive Situation, in der sie sich befindet, noch überhaupt auf eine Handlung, die der Rollenfigur zugeschrieben werden könnte – der Schauspieler stürzt zu Boden, ohne daß sich diese Handlung sinnvoll im Hinblick auf eine Rollenfigur deuten ließe. Sie erscheint so weniger als ein Zeichen, sondern lenkt eher die Aufmerksamkeit auf den phänomenalen Körper des Schauspielers.

Dies gilt in ganz besonderer Weise in der sogenannten *Performance-Kunst*. Denn hier treten die Akteure nicht auf, um fiktive Rollenfiguren in einer fiktiven

Welt darzustellen, sondern um als die reale Person, die sie sind, an einem realen Ort in einer realen Zeit reale Aktionen durchzuführen. Ihre Handlungen sollen nicht etwas anderes bedeuten, als was sie tun, sondern ihre Bedeutung soll in eben diesem Tun aufgehen. In diesem Sinne läßt sich Performance-Kunst als radikaler Versuch zu einer konsequenten Desemiotisierung des Darsteller-Körpers begreifen. Es geht hier offenbar um die Wiederentdeckung des Körpers in seiner Phänomenalität, des Körpers als In-der-Welt-Sein, der so als existentieller Grund von Selbst und Kultur ausgewiesen wird (Csordas 1994). Nicht das „Körper-Haben", das den instrumentellen ebenso wie den semiotischen Gebrauch des Körpers fokussiert, steht hier im Vordergrund, sondern das „Körper-Sein". Der semiotische Körper wird hier vom phänomenalen Körper überlagert.

Aber ebensowenig wie es im bürgerlichen Illusionstheater gelungen ist, den phänomenalen Körper vollständig hinter dem semiotischen zum Verschwinden zu bringen, läßt sich im Theater der Gegenwart der semiotische Körper komplett vom phänomenalen verdrängen. Es steht dem Zuschauer frei, Handlungen, die nicht als Zeichen intendiert werden, dennoch als Zeichen zu deuten und sie – in welcher Hinsicht auch immer – auf eine Rollenfigur (in Inszenierungen von Dramen und Opern), auf die Person des Akteurs, eine bestimmte Situation, Einstellungen, Werthaltungen u. a. zu beziehen. Die Spannung zwischen phänomenalem und semiotischem Körper kann auch hier nicht aufgehoben werden. Sie ist nicht nur als eine anthropologische, sondern auch als eine theatrale Konstante zu begreifen, die sich in unterschiedlichen historisch-kulturellen Kontexten je anders konkretisiert.

Theatrale Inszenierungen des Körpers beziehen sich stets auf spezifische Modi und Modelle der Wahrnehmung. Da theatrale Inszenierungen nicht nur in der Einbildungskraft einzelner Subjekte, sondern in konkreten Räumen durchgespielt werden, ist bei ihrer Wahrnehmung zunächst von eben diesen konkreten räumlichen Bedingungen auszugehen, die einerseits für die Körper der Akteure, andererseits für die der Zuschauer gesetzt sind. Und weil sie jeweils andere Perspektiven und Modi der Wahrnehmung für die Zuschauer vorgeben bzw. ermöglichen, sind sie in diesem Sinne auf unterschiedliche historisch-kulturell bedingte und bestimmte Modelle der Wahrnehmung bezogen, die zugleich auch als unterschiedliche Modelle von Selbst- und Fremdwahrnehmung fungieren.

In der europäischen Theatergeschichte lassen sich seit der griechischen Antike sehr unterschiedliche räumliche Bedingungen feststellen, unter denen sich je andere Modelle der Wahrnehmung entwickeln bzw. realisieren konnten.

Im griechischen Theater beispielsweise wurde die *Orchestra* von dem für die Zuschauer vorgesehenen Dreiviertelrund nahezu vollkommen umschlossen. D. h. der Zuschauer, der die in der *Orchestra* tanzenden *Choreuten* betrachtete, vermochte zugleich auch andere Zuschauer beim Akt des Zuschauens wahrzunehmen. Durch diese Anordnung wurde nicht nur die exzentrische Position des Menschen in bestimmter Weise symbolisiert, sondern zugleich eine spezifische Bedingung für die Wahrnehmung geschaffen: Der Zuschauer vermochte zwischen einem schweifenden und einem fokussierenden Blick zu wählen. Dies wird besonders deutlich, wenn man darüber hinaus einerseits die Schauspieler berücksichtigt, die auf der der *Skene* vorgelagerten „Bühne" agierten, und deren Wahrnehmung eine bestimmte Fokussierung verlangte, und andererseits die gesamte Anlage des Theaters, das in die Landschaft hineingebaut war und so dem Zuschauer jenseits der *Skene* einen weiten Blick über die Landschaft gestattete. Obwohl

dem Zuschauer durch die Plazierung auf einem bestimmten Sitz die Perspektive prinzipiell vorgegeben war, vermochte er ständig zwischen einem schweifenden und fokussierenden Blick zu wechseln und so die „Einstellung" seiner Wahrnehmung permanent zu verändern, je nachdem ob er die auf der „Bühne" agierenden Schauspieler, die in der *Orchestra* tanzenden *Choreuten*, andere Segmente des Zuschauerraumes oder die Landschaft jenseits des Theaters in den Blick nahm.

Bei den geistlichen Spielen des Mittelalters finden wir gänzlich andere Wahrnehmungsbedingungen vor. Hier konnten die Zuschauer die Bühne an drei Seiten umstehen, wobei ihnen die Möglichkeit offenblieb, den Platz und damit die Perspektive zu wechseln; sie konnten sich den Prozessionen der Darsteller anschließen und mit ihnen durch die Stadt – die Jerusalem bedeutete – ziehen und auf diese Weise buchstäblich „mit den Beinen wahrnehmen" (vgl. Maturana 1982), d. h. Perspektive und Modus der Wahrnehmung je nach ihrer Position im Raum verändern, oder auch wie in England von *pageant* zu *pageant* wandern, vor denen ähnliche Wahrnehmungsbedingungen gegeben waren wie bei der kontinentalen Marktplatzbühne. Diese räumlichen Arrangements erlaubten im Wechsel unterschiedliche Perspektiven und unterschiedliche Wahrnehmungsweisen, die eher denen der „gewöhnlichen Benutzer der Stadt", der „Wandersmänner" (Silesius) ähnelten, die durch die Stadt ziehen und an verschiedenen Orten stehenbleiben, um sich ein Ereignis, eine „Szene" des alltäglichen Lebens anzuschauen (Certau 1988, S. 181 f.).

Die Erfindung der perspektivisch gegliederten Guckkastenbühne, auf die von einem Zuschauerraum mit ansteigenden Sitzen (*Teatro Olimpico*, *Teatro Farnese*) bzw. mit Rängen und Logen geblickt wird, hat wiederum andere Wahrnehmungsbedingungen geschaffen. Der einzige Ort im Theater, von dem man einen unverstellten Blick auf den perspektivisch gegliederten Bühnenraum bzw. die perspektivisch bemalten Kulissen hatte, der sogenannte „ideale Augpunkt" (an dem in der Regel der Sessel des Fürsten stand), ermöglichte den totalen Überblick über die Szene. Er zwang dem Zuschauer zwar eine bestimmte Perspektive auf – die in gewisser Weise der des distanzierten Beobachters ähnelte – und verlangte eine starke Fokussierung des Blicks auf die Bühne, von der allerdings auch durchaus mit einem durch den Zuschauerraum schweifenden Blick abgewichen werden konnte. Dafür entschädigte er jedoch mit dem Privileg des totalen Überblicks. Alle anderen Plätze ließen nur einen perspektivisch mehr oder weniger verzerrten Blick auf die Bühne zu, erlaubten jedoch freie Sicht auf andere Zuschauer im Parterre oder in den gegenüberliegenden Rängen und Logen (Fischer-Lichte 1983, Bd. 2, S. 69 ff.).

Im 20. Jahrhundert wird mit einer Fülle von Theaterformen experimentiert, die Bühne und Zuschauerraum jeweils anders einander zuordnen und gestalten und so jeweils andere Wahrnehmungsbedingungen schaffen.

Theater realisiert sich in diesem Sinne stets als modellhafte Gestaltung spezifischer Wahrnehmungsbedingungen, die für die jeweilige Kultur aus Gründen, denen hier nicht nachgegangen werden kann (Kleinspehn 1988), von besonderer Bedeutung sind. Dies gilt nun nicht nur für Wahrnehmungsbedingungen, die sich aus der räumlichen Anordnung und Gestaltung ergeben, sondern auch für jene, die vom Rahmen gesetzt sind. Denn von ihnen hängt es ab, ob eine Aufführung als theatrale Inszenierung wahrgenommen und entsprechend gedeutet wird und nicht etwa als empirische Wirklichkeit, mit der sie doch die verwendeten Materialien und Zeichen gemein hat. Sie sind es, die eine Aufführung als ein Spiel aus-

weisen. Dabei ist es in unserem Zusammenhang weniger von Interesse, ob ein solcher Rahmen durch die Existenz eines besonderen Theatergebäudes oder durch Ausgrenzung eines besonderen Raumsegments innerhalb anderer Räume gesetzt wird oder durch andere Verfahren bzw. Konventionen – den sogenannten Theaterrahmen (Goffman 1974). Wichtig ist vielmehr, daß ein derartiger Rahmen die Mitteilung impliziert: „Diese Handlungen, in die wir jetzt verwickelt sind, bezeichnen nicht, was jene Handlungen, *für die sie stehen*, bezeichnen würden" (Bateson 1994, S. 244); d. h. daß aufgrund des Rahmens die Aufführung als ein Spiel wahrgenommen wird.

Der Spielbegriff ist stets auf den Begriff der Performanz bezogen. Im Mittelhochdeutschen wurde „spil" zur Bezeichnung für lebhafte und belebte Körperbewegungen verwendet, im Althochdeutschen eher für tänzerische Bewegungen, teilweise sogar als Synonym von „Tanz" (Trier 1947, S. 419-462). Wie auch die Komposita Schauspiel, Rollenspiel, Theaterspiel nachdrücklich belegen, besteht zwischen Theater und Spiel ein enger Zusammenhang: Beide gründen in der Abständigkeit des Menschen von sich selbst, die sie zugleich symbolisieren.

Bei einer Theateraufführung handelt es sich um eine ganz besondere Art des Spiels – ein Spiel mit Rollen, Funktionen, möglichen Bedeutungen und mit Sinn. Von unterschiedlichen Spielern wird es jeweils anders gespielt. Jeder Mitspieler wählt zunächst einmal eine von zwei grundsätzlich möglichen Rollen: die des Schauspielers oder die des Zuschauers. Beide Rollen sind zueinander komplementär und können nicht ohne die jeweils andere gespielt werden.

Dabei ist mit dem Begriff der Rolle zunächst nicht die in einem Skript niedergelegte Rolle einer Figur gemeint, sondern der Bezug auf das „Doppelgängertum", das Plessner als die *conditio humana* folgendermaßen beschreibt: „Unser rationales Selbstverständnis gewinnt seine Formalisierbarkeit ... aus der Idee des Menschen als eines zwar auf soziale Rolle überhaupt verwiesenen, aber nicht durch eine bestimmte Rolle definierten Wesens. Der Rollenspieler oder Träger der sozialen Figur fällt zwar nicht mit ihr zusammen, kann jedoch nicht für sich abgelöst gedacht werden, ohne seine Menschlichkeit zu verlieren ... Nur an dem anderen seiner selbst hat er – sich. Mit dieser Struktur von Doppelgängertum, in welchem Rollenträger und Rollenfigur verbunden sind, glauben wir eine Konstante getroffen zu haben, welche für jeden Typus menschlicher Vergesellschaftung offen ist und eine seiner wesentlichen Voraussetzungen bildet. Der Doppelgänger hat immer die Möglichkeit, sich als solchen zu vergessen bzw. gar nicht erst seiner Duplizität gewahr zu werden und damit sich an seine soziale Figur zu verlieren, oder aber ... ein Gleichgewicht, einen Ausgleich zwischen der privaten und öffentlichen Hälfte seiner selbst herzustellen und durchzuhalten ... Dem Doppelgängertum des Menschen als solchem, als einer jede Selbstauffassung ermöglichenden Struktur, darf die eine Hälfte der anderen keineswegs in dem Sinne gegenübergestellt werden, als sei sie ‚von Natur' die bessere. Er, der Doppelgänger, hat nur die Möglichkeit, sie dazu zu machen" (Plessner 1985, S. 235).

Das Doppelgängertum des Menschen begründet Theater in mindestens zwei Hinsichten. Zum einen konstituiert es das Verhältnis von Handelnden und Zuschauenden. Im Theater spaltet sich die Gesellschaft in diejenigen, die stellvertretend für die Gesamtheit ihrer Mitglieder mit ihren körperlichen und sprachlichen Handlungen etwas darstellen, und diejenigen, die stellvertretend für diese Gesamtheit ihnen dabei zuschauen. Im Theater sieht also die Gesellschaft, vertreten durch einzelne Mitglieder, sich selbst beim Handeln zu und reflektiert das Bild,

das sie damit von sich entwirft. Die Aufspaltung in die Darsteller- und die Zuschauer-Rolle im Theater erscheint so als institutionelle Symbolisierung des Doppelgängertums, der Abständigkeit des Menschen von sich selbst.

Zum anderen läßt sich das Verhältnis des Schauspielers zu seiner Rolle geradezu als Modell für das Doppelgängertum begreifen. Der Schauspieler versucht, eine Figur zu schaffen und zu verkörpern, die er nicht ist, und so eine Rolle zu spielen – im doppelten Sinne des Wortes. Dieser Verkörperung geht „beim künstlerischen Darsteller ein besonderer Bildentwurf voraus, dem er in seiner Verkörperung sich angleicht. Sein Spiel beruht auf der hierfür geforderten Abspaltung eines Selbst, das er in der Rolle zu sein hat, einer Abspaltung, die ihm ... auf sehr verschiedene Weise möglich ist". Für Plessner stellt sich daher die Frage: „Wäre es dem Menschen möglich, in einer ihm vorgespielten Figur ‚sich', eine Seite, eine Möglichkeit von sich, einen Menschen im Lichte einer Idee wiederzuerkennen, wäre es ihm möglich, die Figur auf die Beine zu stellen, wenn er nicht von Natur bereits ‚etwas vom' Schauspieler in sich hätte? ... Enthüllt der Schauspieler nicht, wenn sein Darstellungsbereich der Möglichkeit nach unbegrenzt ist, jedenfalls in einer besonderen Hinsicht, die menschliche Konfiguration" (Plessner 1982, S. 410)? Das Rollenspiel des Schauspielers symbolisiert stets diese Konfiguration, mit der er zugleich spielt.

Die Schauspieler verwenden als ihr „Spiel-Zeug" ihren Körper und ihre Stimme sowie sprachliche Texte. Dabei spielen sie mit den Bedeutungen, die sich diesen Texten beilegen lassen, ebenso wie mit ihren eigenen Vorstellungen über die Figur, die von diesen Bedeutungen konstituiert wird, gegebenenfalls auch mit von ihnen vorausgesetzten Vorstellungen der Zuschauer; sie spielen so eine Rolle. Zugleich können sie natürlich auch mit dieser Rolle spielen, mit anderen Rollen und letztendlich auch mit ihrer Rolle als Schauspieler.

Die Zuschauer spielen mit den Darstellungen der Schauspieler – d. h. ihr „Spiel-Zeug" bilden die Handlungen der Schauspieler (kinesische ebenso wie sprachliche Handlungen) –, mit möglichen Bedeutungen, die sich diesen Handlungen beilegen lassen, mit den Figuren, mit ihren eigenen Vorstellungen sowie in vielen Fällen mit ihrer eigenen Zuschauer-Rolle. Ihr Spiel erlaubt so durchaus die probeweise Übernahme unterschiedlicher Rollen und kann so zur Konstitution eines neuen Selbst führen.

Theater-Spiel stellt also insofern eine ganz besondere Art von Spiel dar, als in ihm mit dem Spiel selbst gespielt und so seine ästhetische Funktion in den Vordergrund gespielt wird (Schwind 1996). Erst in ihm enthüllt sich daher die anthropologische Bedeutung des Spiels, wie Schiller sie im 15. Brief seiner „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" bestimmt hat, in ihrer ganzen Tragweite: „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt."

Nicht nur sein grundlegender Bezug auf die *conditio humana*, sondern auch sein spezifisches Operieren mit bestimmten anthropologischen Bedingungen, Funktionen und Kategorien weisen das Theater als eine anthropologische Anstalt *par excellence* aus: Hier werden unterschiedliche Verwirklichungsmöglichkeiten einerseits der *conditio humana*, andererseits der genannten anthropologischen Bedingungen, Funktionen und Kategorien experimentell ermittelt und erprobt. Das Theater erscheint in diesem Sinne als ein anthropologisches Laboratorium, in dem unterschiedliche Möglichkeiten des Menschseins durchgespielt werden.

Darauf scheint auch der alte Topos vom *Theatrum vitae humanae* zu verweisen: Das Schauspiel des menschlichen Lebens wird in jeder Kultur bzw. in jeder Epoche anders gespielt. Im 17. Jahrhundert beispielsweise intendierte der Topos das menschliche Leben als ein Schauspiel, welches der Mensch vor Gott, dem Autor, Spielleiter und Zuschauer, aufführt. Alles, was Teil des menschlichen Lebens ist, war daher auch als Element dieses Schauspiels zu begreifen. Dabei lag die Prämisse zugrunde, daß allein Gott imstande ist, den Schein, welcher der Rolle zugehört, vom wahren Sein des Schauspielers, seiner Seele, zu unterscheiden und daher sein Spiel angemessen und gerecht zu beurteilen.

Unsere zeitgenössische Kultur dagegen läßt sich als eine Kultur der Inszenierung oder auch als eine Inszenierung von Kultur beschreiben. In allen gesellschaftlichen Bereichen wetteifern einzelne und gesellschaftliche Gruppen in der Kunst, sich selbst und ihre Lebenswelt wirkungsvoll in Szene zu setzen. Eine schier endlose Abfolge von inszenierten Ereignissen weist darauf hin, daß sich eine „Erlebnis- und Spektakelkultur" gebildet hat, die sich mit der Inszenierung von Ereignissen selbst hervorbringt und reproduziert. In ihr wird Wirklichkeit mehr und mehr als Darstellung und als Inszenierung erlebt. Der alte Topos vom *Theatrum vitae humanae* zielt heute eben auf diese Art der Wirklichkeitserfahrung: Sie läßt sich prägnant mit Bezug auf ein Modell beschreiben, wie es das Theater bereithält: Als Wirklichkeit (Theater) wird eine Situation erfahren, in der ein Akteur an einem besonders hergerichteten Ort zu einer bestimmten Zeit sich, einen anderen oder etwas vor den Blicken anderer (Zuschauer) darstellt oder zur Schau stellt. Wirklichkeit erscheint in diesem Sinne stets als theatrale Wirklichkeit. In beiden Fällen – im 17. Jahrhundert wie heute – erscheint das Theater als ein spezifisches kulturelles Modell, auf das die Verwendung des Topos jeweils anders Bezug nimmt.

Theater läßt sich jedoch nicht nur als ein anthropologisches Laboratorium beschreiben, sondern auch als eine Art von Übergangsritus (van Gennep 1986). Der Gang zum Theater stellt die Trennungsphase dar: Der Zuschauer löst sich aus seinem alltäglichen Leben los und begibt sich tatsächlich physisch an einen anderen Ort (Foucault 1990). Er übernimmt die Rolle des Theaterbesuchers. Wenn er im Auditorium Platz genommen hat und die Aufführung beginnt, wird er zum Zuschauer. Diese Rolle erlaubt ihm, die Aufführung selbst als die sogenannte Schwellen- oder Transformationsphase zu erleben, für die der Zustand der Liminalität charakteristisch ist (Turner 1982). Diese Phase ermöglicht ihm neue Erfahrungen, die probeweise Übernahme neuer Rollen und Identitäten und auf diesem Wege eine erneute – veränderte – Konstitution seines Selbst. Mit dem Applaus setzt als dritte und letzte Phase die Inkorporationsphase ein. Der durch die Rezeption der Aufführung transformierte Zuschauer löst sich von der Aufführung. Er verläßt das Theater und kehrt in das alltägliche Leben als ein anderer zurück.

Dabei ist natürlich zu bedenken, daß der Zustand der Liminalität nicht nur von der Aufführung selbst hergestellt wird, sondern durchaus auch von der Erinnerung an die Aufführung – längst, nachdem der Vorhang gefallen ist. Im Unterschied zu einem Übergangsritual vermag sich die Transformationsphase also zeitlich durchaus zu verschieben. Darüber hinaus ist Theater in der Lage, mit dieser Struktur, den einzelnen Phasen und ihren möglichen Wirkungen zu spielen und so auf sich selbst zu reflektieren. Das europäische Theater hat von dieser Möglichkeit seit dem elisabethanischen Zeitalter immer wieder Gebrauch gemacht und

die unterschiedlichsten Inszenierungen von Ich und Selbst hervorgebracht – auf der Ebene der Darstellung ebenso wie im Zuschauer (Fischer-Lichte 1990). Auch in dieser Hinsicht läßt sich Theater als ein anthropologisches Modell begreifen und beschreiben.

Literatur

BATESON, G.: Eine Theorie des Spiels und der Phantasie (1954). In: Bateson, G.: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Frankfurt/M. 1994. CERTAU, M. de: Kunst des Handelns, Berlin 1988. CSORDAS. T. J.: (Ed.): Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self, Cambridge 1994. ELIAS, N.: Über den Prozeß der Zivilisation, 2. Bd. Frankfurt/M. 1976. ENGEL, J. J.: Ideen zu einer Mimik. In: Engel, J. J. : Schriften, Bd. VI/VIII, Berlin 1804, Reprint Athenäum Frankfurt/M. 1971. FISCHER-LICHTE, E.: Semiotik des Theaters, 3 Bde., Tübingen 1983. FISCHER-LICHTE, E.: Geschichte des Dramas. Epochen der Identität auf dem Theater von der Antike bis zur Gegenwart, 2 Bde., Tübingen 1990. FOUCAULT, M.: Andere Räume. In: Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1990, S. 34-46. GENNEP, A. van: Übergangsriten (1909), Frankfurt/M. 1986. GOFFMAN, E.: Frame Analysis, Cambridge (Mass.) 1974. ISER, W.: Das Fiktive und das Imaginäre, Perspektiven einer literarischen Anthropologie, Frankfurt/M. 1993. KLEINSPEHN, T.: Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Neuzeit, Reinbek 1988. LANG, F.: Abhandlung über die Schauspielkunst, übers. u. hg. v. A. Rudin, Bern/München 1975. LICHTENBERG, G. C.: Schriften und Briefe (Teils.), hg. v. W. Promies, Bd. 1-4, München 1967-1974. MATURANA, H.: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig 1982. PLESSNER, H.: Soziale Rolle und menschliche Natur. In: Plessner, H.: Gesammelte Schriften, Bd. X, hg. v. G. Dux u. a., Frankfurt/M. 1985. PLESSNER, H.: Zur Anthropologie des Schauspielers. In: Plessner, H.: Gesammelte Schriften, Bd. VII, hg. v. G. Dux u. a., Frankfurt/M. 1982. SCHWIND, K.: Komödien-Spiele(n) im Theater, Habilitationsschrift, Mainz 1996. SINGER, M.: (Ed.): Traditional India. Structure and Change, Philadelphia 1959. TRIER, J.: Spiel. In: Trier, J.: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. 69, 1947. TURNER, V.: From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play, New York 1982; dt. Ausgabe, Frankfurt/M. 1989.

Dietmar Kamper

Wunsch

Nach einer teilweise aufgeregten Debatte Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre ist es wieder still geworden um den Wunsch, seine Verstörung und seine Unzerstörbarkeit. Es waren vor allem Gilles Deleuze und Félix Guattari, die nach Georges Bataille und Jacques Lacan das Territorium der Wünsche sondiert haben, um die „Deterritorialisierung" im Gegenzug zu einer platzanweisenden Logik der Herrschaft zu beschreiben. Aber der „Anti-Ödipus", gefolgt von „Mille plateaux", war zugleich Höhepunkt und Schlußpunkt. Irgendwie geht es nicht weiter mit dem „Wunsch-Denken". Irgendwie scheint die pure Entgegensetzung von Leidenschaft und Logik nicht mehr der Schlüssel zu sein, der die Problematik einer dem Bewußtsein und dem Willen entgegengesetzten Lebens öffnen konnte. Das liegt wahrscheinlich an der weitgehend homogenisierten Theorie, die ihr Anderes, erst recht ihr Gegenteil, schon im Ansatz der Etikettierung ausgeschlossen hat.

Eine bekannte Märchen-Einleitung verlegt die Realität der Wünsche in die Vergangenheit. „Jene Zeit, in der das Wünschen noch geholfen hat", wird damit aus der Gegenwart verbannt. Immerhin ist der Hinweis von Bedeutung: Es wird angespielt auf einen Zustand der Menschwerdung, in dem die Wünsche der Menschen nicht dazu hergenommen wurden, als blinder Drang fremden Zwecken zu dienen, sondern in dem sie erfüllbar, einlösbar, realisierbar waren – und zwar direkt und ohne die vielen Umdeutungen der Geschichte. Ein solcher Zustand kann wegen seiner Vor-Zeitlichkeit kaum noch imaginiert werden, läßt bestenfalls die lange Kette der Magie (der „schwarzen" und der „weißen") anklingen, impliziert eine mächtige Kollision des menschlichen Trachtens mit der widerständigen, dennoch besiegbaren Realität und legt die Annahme einer Welt mit prinzipiell anderen Gesetzen nahe. Ethnologische Forschungen haben darüber inzwischen Sachverhalte zu Tage gebracht, die in der Schulweisheit Europas lange Zeit für „unvorstellbar" galten. Darin kommt eine Auffassung zum Tragen, die sich weigert, die fix und fertige Welt der Erwachsenen, der Naturwissenschaft und der Sozialtechnologie, die „objektiv" sichtbare Welt der Fotografie, des Films, des Fernsehens, die Welt der Pläne und Berechnungen, der Herrschaft und der Steuerungsmaßnahmen als die *maßgebliche* anzuerkennen.

Vielleicht ist das „Wunsch-Denken" zunächst nur diese Weigerung. Aber dann gibt es Konsequenzen, die das Äußerste an logischem Scharfsinn und argumentativer Stringenz verlangen. Der Versuch, in die andere Realität der Wünsche einzudringen, muß sich mit den Mechanismen des Ausschließens, Verdrängens und Zerstörens befassen, die zur Konstitution der bürgerlichen Moderne mit ihrer gesellschaftlichen Objektivität und ihrer individuellen Subjektivität, überhaupt zu dieser Trennung von Objekt und Subjekt geführt haben. Er muß sich auch mit den zerstörenden, verdrängenden und ausschließenden Praktiken der Diskurse

selbst befassen – was auf eine Selbstkritk hinausläuft, welche die Rede über die Wünsche in die Mitleidenschaft des Verstummens ziehen kann.

Ein zentraler Mechanismus des Ausschlusses ist der in der Aufklärung anhebende, mit dem die sogenannte „Irrationalität" aus der Verallgemeinerung des Begreifens vertrieben wird. Mit diesem Akt, der zweifellos den Wissenschaften einen unerhörten Auftrieb gibt und ihre Maßgeblichkeit als *die* Form des Allgemeinen vorübergehend sichert, wird zugleich ein Verhängnis eingeleitet, das am Ende auch den Wunsch nach Wissen aus der Wissenschaft abdrängt. Die verhängnisvolle Trennung von Emotionalität und Rationalität, die keine frühere Epoche der Menschheit in einer derartigen Zuspitzung gekannt hat, führt schließlich zu einer leidvollen, dumpfen Anti-Logik auf der einen Seite und zu einer leeren, formalen Logik auf der anderen Seite, die nach dem Schema von Herrschaft und Ausbeutung auf die Emotionalität zurückwirkt und die beteiligten Menschen zu bloßen Funktionsträgern der theoretischen Praxis werden läßt. Eine vom Wunsch nach Wissen, d. h. von der Leidenschaft des Wissenwollens gereinigte Wissenschaft ist selbst bloß noch fungibel in einem Netz der Verwertung. Es gibt in ihrem Referenzrahmen kein Kriterium der Unterscheidung mehr, das ein wichtiges von einem unwichtigen Problem trennen könnte, womit gleichzeitig die seit der europäischen Aufklärung anstehende Aufgabe der Kritik uneinlösbar geworden ist. Durch die Privatisierung des „Irrationalen", d. h. der Stimmungen, Gefühle, Wünsche, wurde die Allgemeinheit des Begreifens leergemacht, was jegliche Wissenschaft (auch die kritische) zum bloßen Machtkomplizen herabsetzt und zur Teilnahme an der realen Logik der Subsumtion unter das determinierende Verwertungsverhältnis, das Kapital, zwingt. In diesem „Mythos", den die Aufklärung durch Suspendierung ihrer kritischen Kompetenz nach sich zieht, gipfelt die Macht eines anonymen Zwanges, den die Menschen sich selbst erkennend (und handelnd) antun.

Ein Ausweg ist nun keineswegs dort möglich, wo ihn die vielen Versuche einer Gegenaufklärung, die sich obendrein noch selbst als „irrational" bezeichneten, gesucht haben; in einer direkten, sprachlosen, argumentationsarmen und denkfaulen Inanspruchnahme der ausgeschlossenen Wünsche. Diese *sind* nämlich verkümmert; sie *sind* im Status des Besonderen *nicht* verallgemeinerungsfähig. Ihr allgemeines Schicksal im Untergrund der europäisch-abendländischen Geschichte muß erst herausgearbeitet werden. Erst ein zulängliches Wunsch-Denken, eine adäquate Rede über die Wünsche – sosehr sie in der Gefahr sind, deren Schicksal mitzubesiegeln – wären in der Lage, die wunschausschließende Wissenschaft wo nicht zu widerlegen, so doch aufzubrechen. Erst die umgekehrte Inanspruchnahme der Wissenschaften für die Wünsche könnte den Zwang auflösen, den der Mythos der Aufklärung bis in die Begriffe hineingetrieben hat. Die ausbeuterische Herrschaft, die der Begriff ausübt, muß begrifflich gesprengt werden. Eine Kritik der Logik ist nur logisch möglich. Alles andere läßt schließlich alles beim alten.

Einbildungskraft und Sinnlichkeit sind jene Gestalten des Wunsches, in denen das „Irrationale" noch am längsten zugelassen war. Von der Aufklärung, sofern sie in einer kritischen Philosophie sich niederschlug, als notwendige, wenngleich *passive* Grundlage der Erkenntnis reklamiert, sind gerade die Phantasie und das sensualistische Prinzip am deutlichsten vom währenden Ausschluß aus dem öffentlichen Diskurs gezeichnet. Andererseits markieren sie für das bürgerliche Selbstverständnis vorübergehend eine Alternative zur herrschenden Vernunft: der Künstler und der Sinnenmensch – beide oft in eine einzige Figur gefaßt – wa-

ren das geduldete Gegenbild, das am oder im „Abgründigen" situiert wurde und das dem noch nicht völlig automatischen Fortschritt ein schlechtes Gewissen bereitete. Mit diesem „Rest" einer Allgemeinheit ausgestattet, haben die Einbildungskraft und die Sinnlichkeit dann den Part der „verbotenen" Wünsche übernommen, der für die bürgerliche Gesellschaft im Unterschied zu den vorangegangenen nicht mehr zu „heiligen" war.

Der „Rausch der Sinne", die „Leidenschaft der Begierden", die „Unzucht der Bilder" usf. bilden eine Kette, die mithilft, den Wunsch als das „Böse" zunächst gefangenzunehmen, ihn ohne große Gefahr auszustellen und einem faszinierten Publikum zu zeigen und ihn schließlich in einer eigens aufgebauten Vergnügungsindustrie wieder soweit freizulassen, daß eine „Erfüllung" der Wünsche präzise dem Ritual der „Verwertung von Energie" folgen, d. h. die Entwertung der Subjekte unter objektiven Zwangsverhältnissen weitertreiben kann. In der inzwischen weltweit praktizierten Veröffentlichung des Privaten, in dieser „rëifizierten Pornographie" mit ihren mühsamen Vorläufern in Schrift, Ton und Bild kommt es schließlich zur Überlagerung einer archaischen Regelung der Wünsche durch die formale Logik der Abstraktion: die innere Natur des Menschen gerät wie die äußere Natur unter die Macht eines Leerlaufs. Auch die Sexualität hat die Form jener Naturbeziehung angenommen, in der ein geistlos Körperliches unter ein körperlos Geistiges subsumiert wird, um mehr Wert (Mehrwert) zu erpressen.

Dabei war die Einbildungskraft in der langen Vorgeschichte der Subjektivität der Garant des Materiellen in der sinnlichen Wahrnehmung, also selbst absolut sperrig gegen Abstraktion. Man darf nicht von einer prinzipiellen Täuschbarkeit und Korrumpierbarkeit der Wünsche ausgehen, sonst wäre die Kontinuität in der Wunschproduktion der historischen (und auch der vor-historischen) Menschheit nicht erklärbar. Vielmehr muß eine enorme Schwächung der sozial wirksamen Imagination eingetreten sein, bevor die Menschen sich ihre Wünsche verkehren bzw. nehmen lassen. Die konstitutionelle Unsicherheit der Stimmungen, Gefühle, Wünsche kann nur als Resultat eines mehrschichtigen und langwierigen Zivilisationsprozesses gefaßt werden, der in einer Art Ur-Verschiebung der Wünsche basiert, jedoch von einem bestimmten Punkt an die „Substanz", von der er lebt, rücksichtslos zu verzehren beginnt.

Die deutlichste Konsequenz der verkehrten Wünsche ist eine emotionale Katastrophe so ungeheuerlichen Ausmaßes, daß sie gegenwärtig noch nicht in ihrer Reichweite begriffen werden kann. Die Überfüllung der psychiatrischen Krankenhäuser, die steigende Selbstmordrate bei Kindern und Jugendlichen oder die im strengen Wortsinn unbegreifliche Aggressionsmanie in Stadt und Land stellen nur die sichtbaren Marken eines im Unsichtbaren maßlosen Komplexes dar.

Der mit der bürgerlichen Gesellschaft aufgestellte Orientierungsmaßstab einer verallgemeinerten Zweckrationalität hat für die Anleitung praktischen Handelns bzw. für die grundlegende Ordnung der menschlichen Motive des Handelns endgültig versagt. Der soziale Umgang auch auf den Gebieten der gesellschaftlich notwendigen Arbeit „funktioniert" nicht *wegen* der ökonomischen Logik sondern *trotz* ihrer, und zwar deshalb, weil Formen der vor-bürgerlichen emotionalen Weltordnung, in Jahrzehntausenden der Anthropogenese entworfen und praktiziert, eine unerwartete Persistenz haben. Gleichwohl scheint ebenfalls in dieser Hinsicht die „Substanz" längst entzogen zu sein. Darüber hinweg geht eine Strategie, die das Prinzip der zweckadäquaten Mittel auch auf die letzten, noch nicht voll erfaßten Gebiete und Gelände menschlicher Realität auszudehnen ver-

sucht, wobei sie ihr Mißlingen mit Hilfe der in den Human- und Sozialwissenschaften sedimentierten Rationalität verschleiern kann. Die Ausbreitung des „ökonomischen Prinzips" geht dabei nach folgendem Schema vor sich: Durch die Verschleierung der wirklichen Gründe kann die Logik der Abstraktion sich gerade in den Fällen, in denen sie selbst vorab zerstörend und verwüstend wirksam war, als Retter anbieten; sie wird wegen ihrer verstandesgemäßen Verfassung immer noch gerne und gierig akzeptiert.

Allerdings mehren sich paradoxe Symptome, die nachträglich auf die Kostenrechnung der bürgerlichen Emanzipation verweisen: In den unterschiedlichsten Praxisfeldern kommt es zum Aufscheinen einer tiefreichenden Inkompetenz der kompetenten Instanzen. Die Experten, die Protagonisten der allgemein durchgesetzten Vernunft offenbaren zwanghaft ihre Borniertheit. Diesem Notstand der Experten entspricht auf der Seite der von der Expertenherrschaft Betroffenen eine fortschreitende Unwilligkeit, unter dem Druck des Allgemein-Erwünschten ihre Wünsche noch zu vollziehen. Die Unsicherheit des Herzens wird zwar nach wie vor dem individuellen Versagen zugeschrieben. Das Mißtrauen der Menschen gegen sich selbst jedoch führt zur Lähmung, zu einer Blockade des Lebens, die bestenfalls eine Zeit lang durch ritualisierte Bewegungen übertüncht werden kann.

Denn die emotionale Katastrophe besteht darin, daß die Menschen einerseits ihre Gesellschaftlichkeit an eine Macht der Sachzwänge verloren haben und andererseits in ihre Privatheit wie in ein Gefängnis ohne Gitter eingesperrt sind. Dabei hatten sie versucht, sich nach dem akzeptierten Vorbild der allgemeinen herrscherlichen Vernunft einzurichten, d. h. ein Subjekt auszubilden, das über ein Objekt (seine ausgeschlossenen Wünsche) herrscht, indem es berechenbare Gesetzmäßigkeiten erkennt und für seine Zwecke nutzt. Weil die Menschen aber dieser allgemeinen Maxime, dem kategorischen Imperativ der Objektivierung, Abstraktion und Konkurrenz folgten, sind alle anderen Menschen ihnen und sich selbst fremd geworden. Die Vertrautheit mit der inneren Natur – eines der kostbarsten Güter traditionaler Gesellschaften – verlor sich ebenso wie die ehemals freundschaftliche, wenngleich gespannte Beziehung zur äußeren Natur. Bis zum Autismus gehende Isolation und eine unübersehbare „Umweltverschmutzung" sind die krassesten Begleitumstände.

Solle man die Benediktiner-Regel „Ora et labora!" nicht besser mit „Wünsche und arbeite!" übersetzen? Ist die lange Geschichte des Betens nicht überhaupt als die religiöse Zurichtung der menschlichen Wünsche zu lesen? Könnte man nicht im Schutt der vorbürgerlichen Gestalten des Wunsches Spuren entdecken, die auf eine jahrtausendalte, mühsame Produktion eines „wunschlosen Arbeiters" hinauslaufen, die zugleich gewiß Auskunft geben über die Schwierigkeiten und das oftmalige Scheitern dieser „Produktion"? – Die Fragen enthalten Unsicherheiten. Gewiß ist nur, daß im Rahmen der katholischen Religion mit ihren an Wahnsinn grenzenden, gebrochenen Wünschen und in der protestantischen Ethik, die nah an die Verwertungsmaschinerie der Realabstraktion heranführte, eine Grundrichtung sich durchsetzte, in der die Einbildungskraft und die Sinnlichkeit schließlich „gerichtet" wurden. Diese „Hin-Richtung" hat die religiösen Institutionen in eine Krise gebracht, die radikaler ist als alle bekannten, in der abendländischen Geschichte nicht gerade seltenen Erschütterungen, die von Häretikern oder Atheisten ausgingen. Während diese jedoch den verdrängten Wunsch

wieder aufleben ließen, hat die gegenwärtige Krise der Kirche ihre Ursache gerade im Aufhören der Wünsche.

Das Schweigen Gottes ist durch eine bestimmte Rede der Menschen bewirkt worden, und nicht durch die Feinde der Kirche – deren Wirksamkeit hat ihr schließlich immer wieder genutzt –, sondern durch den Ausschließlichkeitswahn jenes „vernünftigen" Allgemeinen, das durch das „Katholische" vorbereitet wurde und gegenwärtig (um der kirchlichen Macht willen) weiterhin breite Unterstützung findet. Häretiker und Atheisten, Lästerer und Sünder haben im Gegenteil diesen Prozeß der dogmatischen Verhärtung gegen den eigenen Grund aufgehalten, oft gar für Jahrhunderte behindert. Die Religion ist nicht ihren Gegnern unterlegen, sondern ihren Anhängern, die das Versiegen der religiösen Wunschproduktion kaum erst bemerkt haben.

Von außen wird langsam sichtbar, welche große Kraft von der abendländischen Religion eingeschlossen war, bevor sie institutionell begann, davon zu leben. Auch hier sind Spuren die Fülle für eine Archäologie der Subjektivität; man erinnere sich der Klöster und Kirchen, der Kreuzfahrten und Ketzerprozesse, der mittelalterlichen Städte, der auf nichts als auf Wünschen gegründeten Kathedralen, um ausmessen zu können, wie radikal jener Zustand verschieden von dem ist, der heute mit „wunschlosem Unglück" umschrieben werden kann. Noch ist das Entsetzen aller „Beter" und „Arbeiter", die einen Rest von Wunschfähigkeit sich bewahrten, über den Tod Gottes nicht ausgestanden. Gleichwohl wird schon massenhaft ein Elend praktiziert, das keine religiöse Versöhnung mehr weiß und kennt. Auch die ethische Fassung der Wünsche, ihre Aufspaltung in einen guten und in einen bösen Willen hat nicht gehalten. Die Moral ist zur bloßen Ja-Nein-Logik verflüchtigt worden, identisch sowohl in den Computerprogrammen, von denen die Technik abhängt, als auch in der öffentlichen Meinung, welche die Politik determiniert. Eine wirkliche Orientierung der gegeneinander gleichgültigen und von sich selbst entfernten Menschen bietet sie nicht mehr. Religion und Ethik zerfallen über den enteigneten Wünschen.

Eine der ersten Therapien der Schizophrenie auf psychoanalytischer Grundlage verstand sich selbst als „symbolische Wunscherfüllung". Die neueren Beiträge zur „Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft" konnten deutlich machen, daß der Konstitutionsprozeß des gesellschaftlich Allgemeinen, der die Wünsche als das Besondere ausschloß, gleichzeitig eine neue Art des Wahnsinns hervortrieb. Jüngste Arbeiten zur Theorie und Therapie der Psychosen legen den Verdacht nahe, daß die bürgerliche Normalität, die als Resultat unendlich subtiler Gewaltprozesse anzusehen ist, in der Schizophrenie wie in einem Spiegel ihre verdeckte, aber begreifbare Wahrheit präsentiert bekommt. „Kapitalismus und Schizophrenie" – ihr Verhältnis scheint in Anbetracht der modernen Vergesellschaftung einen unüberwindlichen Widerstand der menschlichen Natur zu signalisieren, gleichzeitig aber auch einen Schlüssel für die Öffnung verschlossener Auswege anzubieten.

Es wäre allerdings ein Fehlschluß, den Schizophrenen selbst als die Lösung des Rätsels der bürgerlichen Sozialisation anzusehen. Er ist Opfer des Prozesses: ein Objekt für Maßnahmen, ein Ort für die Krankheit, ein Brennglas für exklusive Projektionen. Aber unter dieser Voraussetzung des faktischen Ausgeschlossenseins von der gemeinsamen Welt der Bürger ist der Irre derjenige, der den Wünschen die Treue halten kann. Besser noch als der Traum, der durch das Erwachen verzerrt wird, versammelt der Wahnsinn die Logik der Wünsche von der archai-

schen Überschreitung der Grenzen bis zur feudalen Präsenz des Herrschers in den Beherrschten (und darüber hinaus). Man hat in der Maschinenmetaphorik die Basis der schizophrenen Erfahrung gesehen und von daher die Wunschproduktion als eine zuinnerst maschinelle interpretiert. Ob damit nicht aus der Not der Bilder die Tugend der „Schizo-analyse" gemacht wird, sei hier dahingestellt. Jedenfalls kann der Wahnsinn als Sammelbecken der verschiedensten Wunschordnungen betrachtet werden, was zugleich heißt, daß die Wünsche nur noch um den Preis von Sinn und Verstand zu haben sind. Legt man Wert auf die Allgemeinheit und Verbindlichkeit der herrschenden Vernunft, bleibt einem nur die Partizipation an der Verdrängung oder an der Verkehrung der Wünsche. Diesen Sachverhalt eines strengen Entweder-Oder bekommen vor allem die Kinder zu spüren. Nicht verrückt zu werden, nicht Selbstmord zu begehen, ist unter solchen Prämissen von Generation zu Generation schwieriger geworden. Immer tiefer klafft der Riß zwischen Gesellschaftlichkeit und Privatheit auf. Immer seltener wird es möglich, ohne Radikalverzicht auf die Wünsche die leere Allgemeinheit zu internalisieren und gesellschaftsfähig zu werden. Aufstände der nachwachsenden Generationen werden als neurotische Konflikte mißverstanden oder als Gefährdung des Systems abgewehrt, indem die uralten Mechanismen der Psychotisierung und Kriminalisierung erneut in Gang gebracht werden. Dadurch jedoch, auch durch das Einverständnis der Betroffenen mit dieser „Rollenzuweisung" wird die wirkliche Abstraktion in den Verhältnissen nicht aufgehalten. Sie kann vielmehr ihre Macht über ihre „Gegner" und durch sie hindurch weiter ausdehnen.

Nach neueren Einsichten in die frühen Formen der menschlichen Vergesellschaftung war es nicht die Not, die die Entwicklung dauerhafter Verbindungen zwischen den Menschen in Gang setzte, sondern der Überfluß, die Vergeudung, das Opfer. Zwar wird nicht bestritten, daß die Notwendigkeit eines Stoffwechsels mit der Natur aufgrund der konstitutionellen Bedürftigkeit der Menschengattung Aktivitäten bewußter Versorgung mit Lebensmitteln nach sich zog, aber der Ursprung dieses sozialen Lebens selbst kann nicht in der Arbeit, sondern muß im Spiel gesehen werden – in einem immer wiederholten Fest sinnloser Verschwendung des mühsam angeeigneten Besitzes.

Nicht also das Bedürfnis mit seiner Zweckrationalität ist die Grundlage der menschlichen Naturgeschichte, sondern der jede zweckmäßige Logik transzendierende Wunsch, der als Wunsch (wie das Spiel) keinen Zweck hat. Eine direkte Subsumtion der Wünsche unter einen wunschfremden Zweck ist deshalb unmöglich. Das mag nur gelingen, wenn Wünsche zu Bedürfnissen verzerrt, verschoben, verkleinert sind. Erst dann ist es einer beschränkten Ökonomie möglich, sich von einer Sphäre der Lebensmittel zum Zweck des Lebens zu stilisieren und von den Wünschen zu leben.

Der Wunsch muß in das Bedürfnis schon eingegangen sein, ehe er für eine rationale Organisation des Gesellschaftlichen brauchbar werden kann. Geht er jedoch völlig darin unter, muß sich jene Verkehrung als Macht durchsetzen, die von den ersten Erscheinungsweisen der Herrschaft bis in die Gegenwart, in der eine wirkliche Abstraktion über die abstrakten Köpfe die Bedürfnisse herstellt, eine identische Grundstruktur zeigt. Es handelt sich um die Gleichmachung des Ungleichen, um die Äquivalenz des Unvergleichlichen, die als Logifizierung der Verhältnisse in Szene gesetzt wird. Die Tauschabstraktion hat dabei die Führung: Erst aufgrund eines Opfers, in dem das Besondere vernichtet wird, kann das All-

gemeine wirklich werden. Wo diese „heilige Handlung" nicht mehr praktiziert und gewußt wird, wo also z. B. die prinzipielle Unbezahlbarkeit der Menschenarbeit außer Acht bleibt, da entsteht das Verhängnis einer Gewalt des Objektiven über das Subjektive. Der in den Mythen aufscheinende Zwangscharakter der „ersten" Natur wirkt auch in den versachlichten und anonymen Gesetzmäßigkeiten der „zweiten" Natur weiter. Die Logik des Kapitals ist eine formalisierte, entleerte archaische Logik, die die beteiligten Menschen noch immer als bloße Vollstrecker vor- und außermenschlicher Gesetze braucht, wenngleich sie durch ihre Anonymität und Sachlichkeit eine größere Faszination ausübt.

Erst wenn es gelingt, den Wunsch im Bedürfnis wiederzufinden und festzuhalten, kann die Grenze jener Ökonomie, die sich scheinbar am Bedürfnis ausrichtet, es in Wirklichkeit jedoch längst zur abhängigen Variable ihrer selbst denaturiert hat, transzendiert werden. Bedürfnisse sind in der Tat nicht verallgemeinerungsfähig, Wünsche aber haben ein allgemeines, wenngleich verborgenes Schicksal, in dem die Geschichte der Menschengattung, ihre Ordnung, ihre Gesetze und ihre Gesetzesbrüche eingeschrieben, aber auch Umrisse einer Utopie sichtbar sind.

Die rekonstruierbare Ordnung des Wunsches ist eine symbolische Ordnung, an der Einbildungskraft *und* Vernunft teilhaben; sie ist eine Ordnung der Sprache, eine der in den Grund des Lebens geschriebenen Strukturen. Den Wünschen wird also mit dieser Ordnung eine erste Gewalt angetan. Menschliche Vergesellschaftung ist bisher unmöglich gewesen ohne ein partielles Opfer der Wünsche, ohne eine sublimierende Verschiebung, die allerdings – der Linie der bisherigen Argumentation zufolge – im Extrem des Ausschlusses ebenso gesellschaftsverhindernd ist. Es kommt hier auf die Verhältnisse an, die die Wünsche eingehen, auf deren genaue historische Abstufung.

Die symbolische Ordnung des Wunsches reagiert auf einen Mangel. Der Wunsch als die Fülle ist schon vertrieben, verdrängt, verschoben, bevor die Ordnung einsetzt. In ihr wird der Wunsch jedoch *als fehlender* festgehalten. Daraus ergibt sich die Wirksamkeit des „Gesetzes", das über mehrere Jahrtausende hinweg die Menschen zusammenhielt. Dieses Gesetz, eine aus dem Fehlen der Fülle mit der Kraft der Wünsche herausgesetzte Schranke, ist von seiner Funktion her mit dem an den Himmel projizierten Vater-Gott der jüdisch-christlichen Religion identisch. In jedem Fall ist es eine Gestalt der sozialen Imagination, die dem Menschen seine Grenze, seine Nicht-Göttlichkeit vergegenwärtigte. In der Tat wird die symbolische Ordnung – gewissermaßen realer als die vorsymbolische Realität – durch die zentrale Stellung der Einbildungskraft in Form gehalten. Mit dem Ausschluß dieser Kraft als der Statthalterin der Wünsche in der Geschichte mußte das Gesetz zunehmend seine Wirkung verlieren. War in der traditionsbedingten Gesellschaft die symbolische Ordnung eben aufgrund der Imaginationsfähigkeit in die Körper und Seelen der Kinder eingeschrieben worden, so bildet sie sich unter der „Gesetzlosigkeit" der bürgerlichen Gesellschaft immer weniger deutlich in der Sozialisationsgeschichte der einzelnen Individuen aus. Immerhin kann man für die historische und biographische Geltung der Ordnung des Wunsches noch folgende Struktur konstatieren:

- Am Anfang steht immer der erfahrene Verlust der Einheit mit der „Mutter". Dieser Verlust ist überwältigend. Die Erfahrung wird notwendig verdrängt. Aus einer solchen Ur-Verdrängung ergeben sich zwei unterschiedliche Strategien der menschlichen Wunschbefriedigung: eine „natürliche" Wiederherstellung der Einheit mit allen Mitteln bis zum Verzicht auf Realität (Wahnsinn

oder leere Allgemeinheit der Bedürfnisse) und eine „kulturelle" Verarbeitung des Verlustes auf allen Ebenen der Verwirklichung bis zum Gewinn der Einheit als verlorener (Destruktion der „zweiten" Natur).

- Die verlorene Einheit soll zunächst durch Identifizierung eines Objekts im Rahmen einer binären Ordnung wiederhergestellt werden. Die kindlichen Wünsche treiben zur Rückkehr in den „Schoß" und gehen auf direkte Befriedigung. Das geschieht durchaus in der Weise der Halluzination und der bloß imaginären Subjekt-Objekt-Beziehung. Der Inzest mit der „Mutter" ist in der Tat das Ziel des ersten Wunsches nach Tod und Wiedergeburt. Genau an dieser Stelle tritt der „Vater" dazwischen. Hier wird das Gesetz, die Schranke, die Grenze aufgerichtet.
- Durch das Verbot einer Identität zweier Getrennter setzt sich die triangulăre Ordnung gegen die binäre durch und gibt den Menschen die Möglichkeit, aus der irreduziblen Unerfüllbarkeit ihrer Wünsche zu leben. An die Stelle des Imaginären mit seiner magisch-wissenschaftlichen Strategie tritt das Symbolische: Statt der „äußerlichen" Identität Zweier wird die „innere" Differenz maßgeblich. Die bloß halluzinierte Einheit von Subjekt und Objekt kann als solche erkannt, der Bruch akzeptiert und die verdrängte Erfahrung des Verlustes nun gerade wegen des unterbrochenen Wunsches bestanden werden.

Ein Diskurs über die Wünsche muß den Mythos der Aufklärung, die Macht, die der Abstraktion zukommt, aufklären. Diese Macht ist in der Praxis und in der Theorie zur „zweiten Natur" geworden, zu einem Selbstverständlichen, das die Gewohnheiten des Denkens und Handelns bestimmt. Damit ist eine Rede über die Wünsche wider die Gewohnheiten, die ritualisierten Selbstverständlichkeiten, die „Natürlichkeiten" der öffentlichen Rede, ihre binäre Logik, gegen die bewußtlosen Grundlagen des Diskurses der allgemeinen, herrschenden Vernunft gerichtet.

Das beginnt bei den Termini, mit denen die andere Realität der Wünsche ausgeschlossen oder doch zumindest verdeckt wird: in den Wissenschaften und in der Umgangssprache. Abstrakta wie Trieb, Drang, Energie, Kraft usf. sind Momente jenes Mythos, der mit der Aufklärung begann. Die Naturwissenschaften vom Menschen haben solange von den Wünschen abstrakt geredet, bis es zu Rëifikationen kam, in denen die betroffenen Menschen selbst annahmen, einen „Sexualtrieb", einen „Lebensdrang" usf. zu besitzen. Vorbereitet durch die philosophische Tradition, die von der mächtig wirksamen Dreiteilung: Geist, Seele, Leib ausging, und bestärkt durch die faktische Trennung von Körper und Geist in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die in einer Geringschätzung der Leidenschaften und in einer Hochschätzung der Verstandeskräfte kulminierte, haben die Humanwissenschaften lange Zeit vergessen, daß ihre Grundbegriffe selbst einen Mythos bilden, der aufgeklärt werden muß. Erst in den letzten Jahrzehnten ist auch von Wissenschaftlern damit begonnen worden, den Diskurscharakter, Modellcharakter, Experimentcharakter ihrer Termini (gleichsam in einer zweiten Aufklärung) herauszuarbeiten.

Ähnlich ist es mit der bürgerlichen Umgangssprache gegangen: In den Floskeln des täglichen Umgangs hat sich ein Bezug auf die Wünsche erhalten. Gleichzeitig wird daran deren Beschränkung, Verkleinerung, Zerstückelung deutlich. „Glückwünsche", „Wunschzettel", „Verwünschungen" markieren das kümmerliche Dasein, das den Wünschen übrig blieb: im Einfluß des Machtbereichs der Abstraktion eine Irrealität, auf die niemand mehr ernsthaft setzen kann. Trotzdem

erhält sich der Brauch. Unter den Krusten eines erstarrten Umgangs sind die Wünsche noch nicht vollends abgestorben. Wünsche für andere, Wünsche für sich selbst, Wünsche gegen andere und gegen sich selbst muß der Mensch weiterhin „hegen", soll er teilhaben können an den Prozessen der verschiedenen Sphären der Produktion, der Distribution, der Zirkulation usf. Die ausgeschlossenen Wünsche bleiben trotz ihrer tendenziellen Auflösung selbst eine Macht. Zerstört werden kann strenggenommen nur ihre Ordnung. Sie selbst sind unzerstörbar und wirken sich aus, ob in der Hierarchie oder in der Anarchie.

Das ermöglicht Anknüpfungen, Hinweise, Rekonstruktionen. Hinter der „zweiten Natur", die zerbricht oder gesprengt wird, kommt erneut die „erste Natur" in Sicht, die von allen Umwälzungen, den Revolutionen der Jahrtausende in Anspruch genommen wurde. Immer war sie als der Inbegriff der Wünsche das Bewegende, das gegen die Verhärtungen der Organisationen und Institutionen aufkam. Es kommt nun darauf an, deren weitere Systematisierung, Identifizierung und Universalisierung durch Fragmentarisierung, Differenzierung und Nominalisierung der Erkenntnis zu unterbinden. Nur so kann die symbolische Ordnung mit ihrer triangulären Struktur möglich bleiben. Ein Diskurs über die Wünsche darf nicht anonym sein: Er muß eine neue Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen stiften, die das erstere vor der Entleerung bewahrt und das letztere davor, zum bloßen Fall zu werden.

Vor dem – vielleicht deutlich gewordenen – Hintergrund einer säkularen Verdrängung der Wünsche ist vor allem die Rede vom *Todestrieb* und vom *Sexualtrieb* unzureichend, wenn nicht komisch geworden. Andererseits ist damit innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses (seit der Psychoanalyse) ein Doppelproblem aufgeworfen, von dem nur um den Preis der Vernunft selbst noch einmal abstrahiert werden kann: Die symbolische Ordnung des Wunsches stellte zu Anfang der Zivilisation den Versuch dar, die Grenzen der menschlichen Natur in einem Gesetz festzuhalten, das zyklisch immer wieder zur Überschreitung freigegeben wurde.

In einer solchen Ordnung waren Tod und Sexualität die Grenzen, die der Wunsch der Menschen überschreiten konnte. Das geschah in der Angst des Herzens und mit der Aggressivität eines Willens, der sich im Bruch des Gesetzes selbst verzehrte. Immer war die Überschreitung des Todes erotisch und die der Sexualität in gewisser Weise tödlich. Die Feste, an denen die Selbstverzehrung des individuellen Willens und die Überwindung der Herzensangst geschahen, waren Orgien des Rausches und der Ekstase. Bis zum Beginn der griechischen bzw. europäischen Aufklärung hat die Menschheit auf dieser widersprüchlichen Doppelheit des Gesetzes *und* seiner Überschreitung bestanden.

Aber für die Einrichtung einer auf den Kopf gestellten, auf den Gedanken gebauten Weltordnung, wie sie die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Prinzip vorsieht, waren und sind derartige Orgien die äußerste Bedrohung. Deshalb mußten sie und das in ihnen wirksame Leben der Gesetzesüberschreitung in den Untergrund verdrängt werden. Genau dies geschah aber mit dem Ausschluß der Wünsche aus dem öffentlichen Diskurs. Gleichzeitig wurde so das Verhältnis der Bourgeoisie zum Tod und zur Sexualität völlig privatisiert (d. h. als nicht der Rede wert betrachtet bzw. zu einem Verhältnis, über das man nicht spricht). Die Angst vor dem Tode, vor der Endlichkeit und dem Geschlecht konnte so allerdings nicht überwunden, sondern nur hinter den großen Worten und den zentralen Begriffen versteckt werden. Reden aus Anlaß des Todes oder der Liebe tra-

gen seitdem die Spuren einer angstbesessenen Strategie. Insbesondere in den Wissenschaften, die mit den verschwiegenen Grenzen zu tun haben, grassiert eine solche Strategie: Der wissenschaftliche Begriffsapparat z. B. der Theologie, der philosophischen Anthropologie, der Medizin, der Pädagogik usf. dient der Verhüllung der Probleme, die Tod und Sexualität aufwerfen, zur Abwehr auch der eigenen Angst der Wissenschaftler vor den „Schrecken" der Natur.

Die Verhaltenswissenschaften insgesamt scheinen aber immer mehr Mühe mit diesen Angstverbergungen zu haben. Die ausgeschlossenen Wünsche kommen offenbar unerbittlich zurück. In der gesellschaftlichen Praxis geschieht das im Ansteigen der Aggressivität. Der individuelle Wille, der nicht mehr zum Opfer taugt, eignet sich zum Verbrechen. Angesichts einer solch schleichenden Mitverursachung der Probleme, die man lösen zu wollen vorgibt, ist auch die Erforschung des Friedens und des Krieges solange zum Scheitern verurteilt, wie der Diskurs über die Wünsche nicht ausdrücklich zugelassen wird. Dies aber bedeutet eine Anstrengung, die bei der Gewohnheit des Redens unwahrscheinlich ist: Statt eines Ausbaus der Herrschaft der Begriffe, wäre die Destruktion ihres Fundaments erforderlich, eine Revidierung der Gründe wissenschaftlicher Erkenntnis, die das Leben der Wünsche abriegeln. Das verschüttete Verhältnis des Menschen zu seiner animalischen, vegetativen und mineralischen Natur und damit zu den Tieren, den Pflanzen und den Steinen wäre zu entkrampfen durch Beseitigung der krampfauslösenden Attitüde des „letzten" Herrschers. Dies wäre zwar auch noch nicht die Lösung, aber die Bedingung *sine qua non* zur Vermeidung der äußersten Barbarei.

Literatur

BATAILLE, G.: Die Aufhebung der Ökonomie, München 1975. DELEUZE, G./GUATTARI, F.: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I, Frankfurt/M. 1974. DELEUZE, G./GUATTARI, F.: Tausend Plateaus, Berlin 1992. FOUCAULT, M.: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt/M. 1969. KAMPER, D. (Hg.): Über die Wünsche. Ein Versuch zur Archäologie der Subjektivität, München 1977. LACAN, J.: Schriften I bis III, Olten 1973 ff. ROSENSTOCK-HUESSY, E.: Der unbezahlbare Mensch, Berlin 1955. THOLEN, G. Ch.: Wunsch-Denken. Versuch über den Diskurs der Differenz, Kassel 1986.

Dietmar Kamper

Phantasie

An exponierter Stelle seines einleitendes Beitrages zum „Positivismus-Streit in der deutschen Soziologie" hat Adorno einen der Nervenpunkte des bis heute nicht beigelegten Streites um das Verhältnis von Wissen und Wirklichkeit, Wissen und Macht mit den Worten fixiert: „Eine Geistesgeschichte der Phantasie zu schreiben, um die es in den positivistischen Verboten eigentlich geht, verlohnte sich. Im achtzehnten Jahrhundert, bei Saint-Simon sowohl wie im Discours préliminaire von d'Alembert, wird sie samt der Kunst zur produktiven Arbeit gerechnet, hat teil an der Idee der Entfesselung der Produktivkräfte; erst Comte, dessen Soziologie apologetisch-statisch sich umwendet, ist als Feind von Metaphysik auch der von Phantasie. Ihre Diffamierung, oder Abdrängung in ein arbeitsteiliges Spezialbereich, ist ein Urphänomen der Regression bürgerlichen Geistes, doch nicht als dessen vermeidbarer Fehler, sondern im Zug einer Fatalität, welche die instrumentelle Vernunft, deren die Gesellschaft bedarf, mit jenem Tabu verkoppelt. Daß nur verdinglicht: abstrakt der Realität gegenübergestellt, Phantasie überhaupt noch geduldet wird, lastet nicht weniger denn auf der Wissenschaft auf der Kunst; verzweifelt sucht die legitime die Hypothek zu tilgen" (Adorno 1969, S. 62 f.).

Adorno sieht das innerwissenschaftliche Phantasieverbot in Korrespondenz zu einer dem Stillstand nahen gesellschaftlichen Dialektik des fortgeschrittenen Kapitalismus. Tabuierung, Diffamierung, Abdrängung, Instrumentalisierung stehen dabei im Kontext einer Realabstraktion der Gesellschaft, gegen die ein Widerstand kaum mehr für möglich gehalten wird, es sei denn um den Preis der Verzweiflung. Zwar scheint das Tabu zu phantasieren inzwischen innerhalb und außerhalb der Wissenschaft gelockert zu sein, doch hat sich weder die massive Hypothek tilgen lassen, noch ist eine Geistesgeschichte der Phantansie zustandegekommen, die es ermöglichen würde, Umrisse, Etappen, Gründe jener langen Verdrängung der Einbildungskraft zu erfassen. Gerade das scheinbare Freilassen etwa in sexueller, aber auch in rationaler Hinsicht mag die Schwierigkeiten vergrößert haben, die sich einer adäquaten Historiographie entgegenstellen. Denn es ist weder klar, um welchen Gegenstand es geht (Diffamierungen haben zur Folge, daß etwas unkenntlich wird), noch ist es deutlich, mit welcher „Methode" eine solche Geschichte zu schreiben und in welchen „Horizont" des Vorverständnisses sie einzutragen sei.

Wenn angesichts solcher Schwierigkeiten dennoch ein Versuch unternommen wird, die diffamierte Einbildungskraft historisch zu rehabilitieren, dann bedeutet das dreierlei: Erstens müssen die vorhandenen Geschichten und Texte gegen den Strich gelesen, also die verbindlichen Horizonte der etablierten Hermeneutik verlassen werden; zweitens bedarf es archäologisch-detektivischer Kleinarbeit, um unterirdische Korrespondenzen zu entdecken, die trotz der Verdrängung sich abspielten, und drittens kann nur diejenige Kraft eine Rekonstruktion des „Ge-

genstandes" leisten, die rekonstruiert werden soll, womit eine *„petitio principii"* oder ein „performativer Selbstwiderspruch", mithin eine logische Unmöglichkeit begangen wird.

Was schon bei einer flüchtigen Durchsicht des Materials auffällt, ist ein doppelseitiger Umstand, der genau dieser „Paradoxie" entspricht: Die Phantasie spielt auf der Gegenstandsseite der Humanwissenschaften die Rolle eines niederen Erkenntnisvermögens, das untrennbar mit dem Körper verbunden ist, erscheint also für die hochtheoretische Geschichtsschreibung wenig geeignet; auf der Seite der Transzendentalphilosophie, in Rücksicht auf die Bedingung von Erkenntnis überhaupt ist sie (nach Kant) die dunkle, aber die höchste, d.h. die unüberbietbare menschliche Kraft der Erfahrung. Von den jeweiligen disziplinären Zuständigkeiten abgesehen, taucht die Einbildungskraft also an zwei entgegengesetzten Enden des Wissens auf: im Konkreten der Materie und im Allgemeinen des Geistes, d. h. als ein bloßes Ding mit Mittelpunkt und als der größte Umkreis einer nach Regeln verfahrenden Erkenntnis. Insofern die beiden Enden zusammengehören, sei die Vermutung gestattet, daß der trennende Keil mit jener Abstraktion identisch ist, die als geheimer Motor der Zivilisation die Richtung vorschreibt, in der sich Gott, Mensch und Welt unaufhaltsam bewegen. Eine Geschichte der Einbildungskraft hätte einerseits die Spaltung, die ins Elend treibt, zum Problem, müßte mithin das Geheimnis des Fortschritts bloßlegen. Andererseits wäre sie zum Scheitern verurteilt, wenn die Macht des zivilisatorischen Schubes (zum „Jüngsten Gericht") nicht längst nachgelassen hätte; ohne den faktischen Bruch des Keils, der die Dynamisierung der Geschichte bewirkt hat, könnte sie nichts vermelden.

Vor Jahren noch hieß die Parole: Die Phantasie an die Macht! Heute muß unterschieden werden: Welche Phantasie an welche Macht? Denn es ist unstreitig, daß inzwischen eine Veränderung vor sich gegangen ist, ein Überkreuzung von Realität und Fiktion, deren Folgen für die alltägliche Erfahrung noch keineswegs abzusehen sind. Selbst an der Oberfläche der öffentlichen politischen Geschäfte wird immer deutlicher, daß die Realisten von einst längst zu Phantasten geworden sind, und daß die früheren Träumer die letzten sind, die sich noch um eine menschliche Wirklichkeit sorgen.

Man kann vorläufig mit Worterklärungen beginnen: Phantasie ist das Vermögen des inneren Sehens; sie ist die Fähigkeit, Bilder wahrzunehmen, auch wenn das, was sie abbilden, nicht da ist. Doch schon die nächste Frage: Sind Bilder Abstraktionen von Dingen, die da sind, oder sind die Dinge eher Abkömmlinge von inneren Bildern? führt in die älteste Debatte der Philosophie, die Platon als Ideenlehre begründete: Sind die Ideen eingeboren oder erworben? Sind Bilder Exempel der Präsenz oder repräsentieren sie nur? – Dieser Streit ist offenbar unentscheidbar.

Man kann es mit einem anderen Terminus versuchen: Imagination. Neben dem griechischen Wort, das auch im Lateinischen existiert: *phantasia*, hatten die Römer mit: *imaginatio* noch eine Bezeichnung für die aktive Kraft der Bilder: sich einbilden, sich hineinbilden. Das *phantasma* ist ein erlittenes Gesicht, Imagination wäre dagegen die tätige Vision. Ist dergleichen möglich? Hat man die Bilder in der Hand? Gibt es hier eine Willkür? Sind Visionen technisch herstellbar? – Wieder landet man bei einer alten Diskussion, die in der europäischen Geschichte von Zeit zu Zeit neu aufflammt. Es geht um die Gefährlichkeit der Bilder, die

zu Bilderverboten und Bilderstürmen geführt hat, zur Entzweiung ganzer Schulen in Ikonoklasten (Bilderfeinde) und Ikonodulen (Bilderfreunde).

Das deutsche Wort „Einbildungskraft", von Paracelsus aus *imaginatio* übersetzt, hält die Verbindung zur esoterischen Tradition der bewußten und gewollten mystischen Schau. Es wurde als „Erkenntnisvermögen im Paradiese" apostrophiert und galt als schwer zugänglich. Philosophisch hat man die Einbildungskraft zu einer Voraussetzung gemacht, zu einer transzendentalen Voraussetzung für Erkenntnis überhaupt, sei sie sinnlich oder abstrakt. Kant meinte, man könne von ihr nichts wissen, Hegel hielt sie für zu körpernah, um philosophisch wirklich interessant zu sein. Heidegger hat sie „heimatlos" genannt. – Also ist man wieder bei einer philosophischen Auseinandersetzung. Aber die Phantasie, so leicht und flüchtig sie erscheint, hat „schwere" Füße; man hat sie mit Tiefsinn und Schwermut befrachtet; es gibt Allegorien von ihr, die zeigen Frauengestalten, an der einen Hand einen Flügel, an der anderen ein Steingewicht, sie selbst ganz krumm gewachsen. Eine Zeitlang war ihr Hauptname „Melancholie".

Trotzdem sei noch einmal begonnen, mit weniger beladenen Terminologien. Jeder kennt heute „Fantasy", das Stichwort für Bücher und Filme, die an einer phantastisch andersartigen Welt arbeiten, die historische Erinnerungen, wie sie auch in Märchen, Legenden und Sagen vorkommen, mit Wucherungen überziehen und darzustellen versuchen, was geworden wäre, wenn die Weltzivilisation sich nicht für Aufklärung, Rationalität, Vernunft und nicht für industriellen Fortschritt entschieden hätte. Hier spielt Phantasie offenbar die Rolle einer Erfindung von Gegenwelten unter Betonung der Vergangenheit. Doch Vorsicht! Oft zeigen solche rückwärts gewandten „Utopien" den Geist dieser Zeit genauer als eine wissenschaftliche Studie über den Zeitgeist. – In der entgegengesetzten Perspektive der phantastischen Erfindungen, in der Zukunft, ist „*science fiction*" angesiedelt. Diese stellt, im Unterschied zur „*Fantasy*"-Literatur, die Welt unter der Annahme dar, daß Wissenschaft und Technik sich uneingeschränkt und ohne die lästigen Einsprüche lebendiger Menschen weiterentwickelt hätten, gelegentlich bis zu einer futuristischen Zivilisation der Menschenleere. Auch hier hat man den Eindruck, daß der „Prospekt" der Menschheitsentwicklung, den die Phantasie in „*science fiction*" auseinanderfaltet, unfreiwillig aufschlußreich ist für die Ängste und Hoffnungen unserer Gegenwart. Vielleicht ist Wissenschaft dort, wo sie die Welt verändert, längst eine derartige „*science fiction*" und vielleicht sind die Schrecken einer Selbstauslöschung der Menschheit ganz real. – Am Kreuzweg von phantastischer Vergangenheit und phantastischer Zukunft steht die Literatur, die sich traditionellerweise als Sachwalterin der menschlichen Fiktionen versteht und in der jeweiligen Gegenwart ein Plädoyer für die Veränderbarkeit der unvollendeten Menschen hält. Auch sie protestiert gegen eine fix und fertige Welt, aber nicht, indem sie aus ihr herausspringt, sondern indem sie in der modernen Lebenswelt die Kräfte stärkt, die für Veränderungen gut sind, insbesondere die Phantasie. Das setzt jedoch voraus, daß die Phantasie, die Imagination, die Einbildungskraft in Spannung zu einer anderen Instanz stehen, zu einem Realitätsprinzip, zu einer historisch bestimmten Not der menschlichen Lebensfristung in der Gesellschaft. Die fiktive Welt der Literatur ist angewiesen auf eine wirkliche Welt, auf Widerstand, auf Hunger, Durst und Not, wenn sie wirksam werden soll. Und an diesem Punkt scheint es einen Zusammenbruch gegeben zu haben, eine Implosion, die alles ändert.

Deshalb muß man noch ein drittes Mal anfangen, mit einer ganz einfachen These, an die sich eine Frage anschließt, die vielleicht zeigen kann, warum eine „Theorie der Phantasie" notwendig ist: Die spätbürgerliche, hochkapitalistische Welt ist aufgrund eines weiteren Abstraktionsschrittes („dritte industrielle Revolution", „Umstellung auf Mikroelektronik", „Ersatz der Erfahrungswelt durch Medien" etc.) dabei, ihre Nöte vollends zu kaschieren und durch und durch „phantastisch" zu werden. Wenn aber die Wirklichkeit selbst zu einem Ensemble von Fiktionen mutiert, das keinen Widerstand mehr erlaubt, weil die Differenzen entfallen, was ist dann mit der Tradition der Literatur, eine andere Welt für möglich zu halten? Was ist mit der wissenschaftlichen Reflexion, die auf Kritik sich gründet? Was ist mit der Philosophie, die sich sorgt um den Stand der Veränderung der Welt zugunsten eines „guten Lebens" für alle Menschen?

Es scheint, daß sich im Grunde des gegenwärtigen Geschehens etwas Unheimliches vollzieht, auf das niemand recht vorbereitet ist: das Verschwinden des Unterschieds von Innen und Außen. Es scheint, daß im Ineinanderfließen von Realität und Fiktion, von Erfahrung und Einbildung, von Wirklichkeit und Phantasie eine ganz neuartige Situation sich andeutet, vor der die herkömmlichen Lösungs- und Orientierungsstrategien versagen. Vor allem fällt eines schwer, was das Leichteste schien: Geistesgegenwart. Das ist der aktuelle Name für Phantasie.

Man kann also durchaus Antworten auf die einfache Frage: Was ist überhaupt Phantasie? geben: Die Phantasie ist kein Gegenstand, den man ohne weiteres in den Griff bekäme. Wie ihre schönste Allegorie: das Einhorn, läßt sie sich nicht jagend stellen, sondern ergibt sich nur unter bestimmten Bedingungen, die heutzutage sehr unwahrscheinlich sind.

Die Phantasie ist kein Gefühl, sondern eine alte, vor-rationale Erkenntnisart. Sie ist die antediluvianische Stammwurzel, aus der auch Vernunft und Verstand hervorgehen. Sie korrespondiert mit dem Vegetativen und ist, entsprechend dem Wachstum, auf besondere Umstände angewiesen.

Die Phantasie ist nicht die älteste Erkenntnis; nach Annahme der Anthropologie und Evolutionstheorie ist sie etwa 100 000 Jahre alt. Als religiöse und mythenschaffende Imagination hat sie immer mit der Verarbeitung eines frühen Schreckens zu tun. Die Phantasie ist – schließlich – ein zweischneidiges Schwert. Wer sich damit beschäftigt, kann sich verletzen.

Die Unheimlichkeit der gegenwärtigen Situation besteht darin, daß einerseits die Phantasie an der Macht ist, daß das Kapital zu einer imaginären Größe wurde, daß damit die zwingende Immanenz des Religiösen, gegen die das Bürgertum angetreten war, nicht überwunden ist, weil auch tote Götter regieren, und daß andererseits eine Wiederverzauberung der Welt unmöglich ist, daß jede Rückkehr zu überholten historischen Zuständen Regression in die Barbarei bedeutet, daß dementsprechend die Wildnis nur im Kern der fortgeschrittenen Zivilisation auftauchen kann, also dasjenige, was am frühesten war, erst am spätesten erscheint. – Wie soll man das verstehen? Gewiß nicht ohne die Annahme einer gespaltenen Phantasie, d. h. einer Phantasie, die einerseits zwanghaft, andererseits befreiend, einerseits trivial, andererseits esoterisch, einerseits eine Art des Todes, andererseits eine Weise des Lebens ist. Die Phantasie, heißt das, ist strikt ambivalent. Das überfordert jede Erkenntnis, die auf Eindeutigkeiten aus ist. Erst aufgrund einer solchen Annahme läßt sich jedoch das Neue beleuchten, das die abstrakte Vergesellschaftung der Menschen eher *nolens* denn *volens* hervorgetrieben hat. Und darauf kommt bei einer Theorie der Phantasie heute alles an. Die unfruchtbaren

Diskussionen der Vergangenheit werden spannend unter der Bedingung, daß die Phantasie zum Schlüsselwort einer historischen Anthropologie geworden ist.

In Betracht der langen Geschichte der Phantasie wird es wirklich aufregend mit Beginn der Neuzeit. Dort fängt die Spaltung an, die heute ihre verheerenden Wirkungen zeitigt. Bezeichnend dürfte sein, daß die Moderne insgesamt (also einschließlich ihrer untergründigen Vorbereitungen) nun als unzulängliche Abwehr des Problems der Bilder erscheint. Auf diesen Verdacht sind die folgenden Fragen gemünzt.

René Descartes, einer der Begründer der neuzeitlichen Wissenschaft, hatte Probleme mit der religiösen Einbildungskraft, die er unter der Hypothese eines „täuschenden Gottes" aus der Erkenntnis ausschließen wollte. Gott als Simulant? – An seiner Stelle der methodische Zweifel, der eine sichere Wissenschaft grundlegen sollte. Seitdem herrschte Spannung, wenn nicht Feindschaft zwischen Bild und Begriff. Die Einbildungskraft galt als unzuverlässig, als Betrügerin. Es kam zu Schimpfworten: Phantast, Eingebildeter etc. In wellenartigen Gegenbewegungen ist gegen diese Ausschließung protestiert worden. Am deutlichsten und mit Signalwirkung in der europäischen Romantik. „Theorie der Phantasie" ist seitdem das Stichwort für alle Versuche, eine tiefsitzende, ausgeschlossene Erkenntniskraft zu reintegrieren. Neuerdings leisten die gesellschaftlichen Verhältnisse diesen Versuchen scheinbar Vorschub. Der schlechte Leumund der Phantasie scheint sich zu verlieren. Ihre Kraft zur Erneuerung wird rehabilitiert, besonders in Wissenschaft und Technik. Was heißt das? Geht es – da ein Ausschluß letzten Endes nicht möglich war – vielleicht um Neutralisierung durch Vereinnahmung? Soll die Gefährlichkeit der Bilder durch Übertreibung domestiziert werden?

Nur der Unglückliche phantasiert, hatte Freud noch behauptet. Von Wilhelm Reich stammt die These, daß der Glücksfall schlechthin: der vollendete Geschlechtsakt völlig bilderlos sei und deshalb jede erotische Phantasie ein Gebrechen anzeigt. Die Imagination – heißt das – ist eine Kompensation nicht erfüllter Wirklichkeit. Die Menschen brauchen die Bilder, um eine schlechte Realität auszuhalten. Jetzt, nach der sexuellen Revolution, scheint eher das Gegenteil zuzutreffen: die Menschen brauchen eine Wirklichkeit, um die Macht, die Übermacht der Bilder auszuhalten. Es hat den Anschein, als ob die Phantasie, in Gestalt des medialen Imaginären, an der Macht sei, als ob eine gewaltige Immanenz, ein Gefängnis aus Bildern die voneinander isolierten Menschen bedrohe. Man könnte dergleichen mit der Angst erklären, die nach dem Zusammenbruch der meisten Vernunftkonstrukte, nach dem Einsturz der Burg, die von der Neuzeit errichtet wurde, wiedergekehrt ist. Läßt sich eine solche Erklärung halten? Sind der Film, das Fernsehen, das Video als Bildermaschinen Verdrängungsapparate? Ist das Fernsehen z. B. ein „Bildschirm" der Angst?

Es gibt eine neuere Gesellschaftstheorie, nämlich die von Cornelius Castoriadis, die mit einiger Plausibilität behauptet, daß die bürgerlichen Gesellschaften, ganz im Gegenteil zu ihrer Selbstwahrnehmung, durch imaginäre Strukturen fundamentiert sind, daß sie gleichsam in Netzen der Einbildungskraft hängen. Das kann besonders deutlich an dem Projekt demonstriert werden, das für fortgeschrittene Gesellschaften noch immer identitätsstiftend ist: an der Technik. Diesem Programm, mittels der Maschine Raum und Zeit zu beherrschen, liegt offenbar ein globaler Traum zugrunde: die Natur als Schöpfung Gottes zuerst zu verdrängen, dann zu ersetzen und den Menschen aus der Kette des Lebendigen herauszulösen, damit er zum Anfang einer völlig anderen Welt taugt. Der Traum hat

Züge eines Omnipotenzwahns. Vor allem sperrt er sich gegen das Aufwachen. Indizien eines Mißlingens da und dort werden umgedeutet zu noch größeren Herausforderungen. Und doch mehren sich Hinweise dafür, daß die mit Maschinen bis an die Zähne bewaffnete Menschheit nun in einer Hinsicht groß sein kann, in der Zerstörung, in der Verbreitung des Todes. Warum ist der Traum, zu sein wie Gott, so hartnäckig? Warum ist die Technik und das, was ihr folgt, in dieser Hinsicht unaufhaltsam? Warum läßt sich die Menschheit ihren „deus qua machina", die große Kriegsmaschine, jedes Jahr Milliarden kosten?

Vilem Flusser hat unter dem Stichwort „Eine neue Einbildungskraft" einen vierfachen „Rücktritt" formuliert, der mit dem Schicksal der Einbildungskraft eine Entwicklungsgeschichte der Menschheit koppelt: „Zuerst trat man von der Lebenswelt zurück, um sie sich einzubilden. Dann trat man von der Einbildung zurück, um sie zu beschreiben. Dann trat man von der linearen Schriftkritik zurück, um sie zu analysieren. Und schließlich projiziert man aus der Analyse, dank einer neuen Einbildungskraft synthetische Bilder. ... Mit anderen Worten: die an uns gestellte Herausforderung ist, aus der linearen Existenzebene in eine völlig abstrakte, nulldimensionale Existenzebene (ins ‚Nichts') zu springen" (Flusser 1990, S. 125 f.). Das ist – angesichts des Nichts und des Nichtigen – ein Hoffnungssatz, ein Satz des Trotzes auch, bei der eigenen menschlichen Welt zu bleiben, sei sie auch noch so abgemagert.

Im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit galt es als ausgemacht, daß die Phantasie in der Tat eine genuine Welt selbst produzieren kann: ihre wahren Ausgeburten seien die Ungeheuer, die Monstren; ihr wahres Reich sei die Hölle. Diese Tradition hat Hans Sedlmayr zu der These verführt, daß die moderne Kunst insgesamt die menschliche Ausarbeitung der Hölle darstelle. Eine solche These ist, trotz ihres globalen und zugleich denunziatorischen Charakters, nicht von der Hand zu weisen. Zumindest in der Kompetenz für die Bilder des Grauens, in der meditativen Kraft für die Abgründe des Schreckens bieten Literatur, bildende und darstellende Kunst, vielleicht auch Musik einige triftige Belege. Daß das Schöne nur des Schrecklichen Anfang sei, ist ein Kernsatz der modernen Ästhetik. Und einer „Ästhetik des Posthistoire" ist ohnehin das Katastrophische ein vertrauter Gegenstand. Wäre also – wie Peter Sloterdijk vermutet – radikale Ästhetik heute so etwas wie die „Meditation der Bombe"? Ist das Verschwinden der Menschen von der Bildfläche der Erde auch ihr Thema? Kann sie sich, indem sie es wahrnimmt, überhaupt noch dagegen wehren?

Berühmt wurde Kants Diktum, das so etwas wie einen Waffenstillstand zwischen Einbildungskraft und Verstand andeutet: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Begriffe ohne Anschauungen sind leer." Der Fortschritt der Philosophie und der Wissenschaften hat sich jedoch nicht an Kants Versöhnungsformel gehalten. Vielmehr wurde der Keil zwischen blinder Anschauung und leerer Begrifflichkeit immer weiter getrieben bis zu dem Punkt, an dem beide Varianten defizienter Erkenntnis auf das gleiche hinauslaufen: leere Blindheit, blinde Leere. Dieses Resultat wiederholt sich im Zusammenfall von realer Fiktion und fiktiver Realität. Wenn aber eine Alternative zwischen zwei Unmöglichkeiten besteht, hat man nichts mehr zu wählen, man muß zurückgehen auf den Punkt solch unseliger Verzweigung. Die Trennung von Realität und Fiktion, von Begriff und Anschauung ist historisch selbst ein Produkt der Einbildungskraft. Diese liegt der Geschichte als „Subjekt" voraus. Wird diese Voraussetzung anerkannt, dann gilt es eine andere Differenz zu denken, die der thematisierten Spaltung der Phantasie

entspricht: die Differenz zwischen dem Imaginären, das als leere Blindheit und blinde Leere vorkommt, und einer Einbildungskraft, die gleichsam als „Spindel der Notwendigkeit" Mythen, Geschichten und Theorien „spinnt". – Wäre das die gesuchte Anthropopoetik, also jene Anthropologie, die ihren „Gegenstand" erschafft, die „*Homo ludens*"-Version der Ästhetik (Flusser), die aus der Nulldimension springend computieren kann. Welche Rolle spielt dabei die Zeit? Läßt sich die Raumfixierung des Auges überhaupt auflösen? Müssen nicht die Kräfte des Ohres gestärkt werden? Wie läßt sich ein Denken bestimmen, das der Zeit und des Anderen bedarf? Und wäre nicht dieses Denken die Überwindung des cartesianischen Programms, in Einsamkeit und Zeitlosigkeit die Welt zu beherrschen?

Vielleicht ist – statt einer Antwort auf die gestellten Fragen – ein Problemtitel hilfreich, der die differenzierte Lage zusammenfaßt: *Reflexive Imagination*. Reflexive Imagination heißt Erkenntnis mittels einer Einbildungskraft, die über sich selbst und ihre historischen Folgen aufgeklärt ist. Die aktuelle Bilderflut wird dabei als „Immanenz des Imaginären" auf ein Bündel von Ursachen zurückbezogen, die mit der Neuzeit, also vor etwa 500 Jahren wirksam geworden sind. Bei der Installation einer menschlichen Welt war und ist in solcher Perspektive die Phantasie ausschlaggebend, nicht die Vernunft. Deshalb gilt: Gegen das Imaginäre hilft nur die Einbildungskraft. Nach der jüdisch-christlichen Überlieferung wurde der Mensch als Bild Gottes erschaffen. Diese Erschaffung ist wie die der Welt nicht abgeschlossen. In seiner doppelten Gestalt, als Mann und als Frau, ist der Mensch dann ein Gott, wenn er träumt, und ein Bettler, wenn er nachdenkt. Bilder sind der Stoff einer menschlichen Ursprache *vor* dem Sündenfall, *vor* Babel. Als Bild Gottes hat der Mensch Einbildungskraft, um auch ein Schöpfer zu sein. Auf die damit gegebene Gefahr der Überheblichkeit beziehen sich die orthodoxen Bilderverbote. Das Muster der Orthodoxie, nach dem die Imagination eine wesentlich passive Beziehung ausmacht, ist umkehrbar. Die Häresie liegt dann in der Aktivierung einer Passion, in der Affirmation der Einbildungskraft als „action fondatrice". Die Häresie lautet: Am Vermögen der Bilder hängen Gelingen und Mißlingen der Menschwerdung. Das Schicksal der Phantasie bietet die Quintessenz einer Geschichte der Menschheit nach dem Zeitalter der Religion. Die Neuzeit fundamentiert sich in imaginären Strukturen.

Die einfachste Bestimmung der Phantansie lautet noch immer: sich etwas auch dann vorstellen zu können, wenn es nicht anwesend ist. Phantasie wäre somit das Vermögen, im Raum abwesende, vergangene und zukünftige Dinge dennoch zu vergegenwärtigen. Die Betonung liegt hier auf der Geistesgegenwart. Allerdings kommen bereits die anderen Zeiten ins Spiel. Phantasie ist eminent zeitverhaftet. Die Frage bleibt offen, ob ein so bestimmtes Vermögen produktiv sein kann. Ein Blick auf den Traum in seiner Tag- und Nachtform macht die Definitionslage komplizierter. Es gibt offenbar Urbilder, die mit der Wirklichkeit in Raum und Zeit wenig zu tun haben. Dinge sind hier eher Abzüge der Phantasie. Ein unaufhörlicher Bilderstrom unterspült das menschliche Bewußtsein und läßt immer aufs neue Mythen, Sagen, Legenden und Märchen entstehen. Diese Imagination wird als archaische Kraft interpretiert, die transzendental wirksam sei. Es gibt noch eine dritte Version der Einbildungskraft. Sie strukturiert das Verhältnis der Menschen zu ihrem Körper. Bilder sind – so betrachtet – Schutzschirme gegen die traumatisierende Gewalt einer nackten Wirklichkeit. Das Phantasma verdeckt ein Trauma aus Angst und Schrecken und tritt gewissermaßen an seine Stelle.

Realität wird imaginär codiert. Das bedeutet umgekehrt, daß in jedem Bild die Spur einer realen Verletzung überdauert, die zum Anlaß für Erinnerungen und Wiederholungen werden kann.

Die Imagination hat eine Doppelfunktion. Sie neutralisiert sowohl die Zumutungen des Körpers als auch die überfordernden Ansprüche der Sprache. Neuerdings aber scheint dieses Stillhalteabkommen im Streit zwischen „Fleisch" und „Wort" aufgekündigt zu sein. Die Symptome als Zeichen der Sprachlichkeit des Körpers und die Symbole als Ausdruck der Körperlichkeit der Sprache sind in ihrem Verhältnis zueinander verschoben und auf einen anderen Schauplatz verlagert worden. Unter dem Zivilisations-Druck der gesellschaftlichen Abstraktion spaltet sich die menschliche Einbildungskraft in Mimesis und Simulation. Der Substitutionscharakter der Bilder nimmt überhand. Die Ausgeburten der Phantasie lösen sich ab von den Körpern, die nicht vollends kontrollierbar sind und verlagern sich auf technische Bildmedien, die eine Reproduktion jederzeit erlauben. Angst und Schrecken versehen die Bilder der Welt mit Inschriften des Krieges. Der Tendenz nach kann Imagination auf diesem Wege zur Waffe werden. Durch die laufende Maschinisierung des Geistes werden körperliche Mimesis und technische Simulation amalgamiert. Das sogenannte Unbewußte schließt sich unmittelbar an die Medien an. Der Zweck der Bildmaschinen, Zeitentlastung zu bieten, verkehrt sich in sein Gegenteil. Insofern bleibt es fraglich, ob ein moderater Umgang mit den Bildern im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit möglich ist. Reflexive Imagination hat es jedenfalls mit einem Explosivstoff des Imaginären zu tun, der anwächst.

Literatur

ADORNO, Th. W. (Hg.): Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied 1969. CASTORIADIS, C.: Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt/M. 1984. FLUSSER, V.: Eine neue Einbildungskraft. In: Bohn, V. (Hg.): Bildlichkeit, Frankfurt/M. 1990, S. 115 ff. KAMPER, D.: Zur Geschichte der Einbildungskraft, München 1981. KAMPER, D.: Das gefangene Einhorn. Texte aus der Zeit des Wartens, München 1983. KAMPER, D.: Zur Soziologie der Imagination, München 1986. KAMPER, D.: Unmögliche Gegenwart. Zur Theorie der Phantasie, München 1995. SEDLMAYR, H.: Der Tod des Lichts, Salzburg 1964. SLOTERDIJK, P.: Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung. Ästhetischer Versuch, Frankfurt/M. 1987.

Christoph Wulf

Mimesis

Die gängigen Vorstellungen von Mimesis begrenzen diesen Begriff in zweifacher Hinsicht in unzulänglicher Weise (Gebauer/Wulf 1992). Zum einen bedeutet Mimesis nicht nur nachahmen, sondern auch „sich ähnlich machen", „zur Darstellung bringen", „ausdrücken", „vor-ahmen". Zudem darf Mimesis nicht auf Kunst, Dichtung und Ästhetik eingeschränkt werden. Die mimetische Fähigkeit spielt in annähernd allen Bereichen menschlichen Handelns, Vorstellens, Sprechens und Denkens eine Rolle und stellt eine unerläßliche Bedingung gesellschaftlichen Lebens dar. Auf dem Hintergrund eines solchen Verständnisses greifen Bestimmungen von Mimesis zu kurz, die einen Gegensatz zwischen Mimesis und der Selbstmächtigkeit des modernen Menschen konstruieren (Blumenberg 1981) oder die das Wirken der Mimesis lediglich in der Unterschiedlichkeit literarischer Darstellungen von Wirklichkeiten sehen (Auerbach 1982).

Mimesis hat keine ein für alle Mal feststehende Bedeutung. Der Begriff hat viele Bedeutungsnuancen; sie zeigen sich in der klassischen Verwendung des Begriffs, bei Platon und bei Aristoteles. Der Begriff kann sich auf das Verhältnis von vorgegebener und dargestellter Wirklichkeit beziehen; dann bezeichnet er ein Repräsentationsverhältnis. Er kann aber auch die „Nachahmung" von etwas bezeichnen, das selbst nicht gegeben ist, etwa die Darstellung eines Mythos', der immer nur in dieser Darstellung gegeben ist und dem kein bekanntes Modell außerhalb dieser Darstellung zugrunde liegt. Mimesis hat hier eine den Mythos konstituierende Funktion. Auch im Fall des Symbols geht es nicht um ein reines Nachahmungsverhältnis; sondern das Symbol verweist auf ein Neues, das in einer jeweils gegebenen Wirklichkeit nicht anzutreffen ist. Es schafft etwas Eigenes, das nicht durch den Bezug auf ein Vorgegebenes erklärt werden kann, sondern das auf ein Ganzes verweist, das außerhalb des Symbols liegt.

Wie die Natur schafft auch der Künstler mit Hilfe der Mimesis Neues und Anderes. Es kommt zu einer Erweiterung des Wirklichkeitsbegriffes, die diesen fast überflüssig werden läßt. In der mimetischen Aneignung von Vorgegebenem gestaltet die Einbildungskraft des Rezipienten den Nachahmungsprozeß mit, so daß im Nachahmenden das Vorgegebene eine neue Qualität gewinnt. Mimesis schließt den nachgeahmten Gegenstand, den Prozeß der Nachahmung und den Nachahmenden zusammen, wobei im nachgeahmten Gegenstand die Strukturen schon angelegt sind, die die Richtung des mimetischen Prozesses im Nachahmenden steuern. Seine Ergebnisse werden zudem von der individuellen Situation des Nachahmenden bestimmt. Wenn sich die mimetische Aneignung auf sprachliche oder bildliche Erzeugnisse bezieht, die selbst in einem mimetischen Verhältnis zu anderen stehen, sind diese Prozesse besonders komplex. Bei allen kulturellen Produkten ist dies der Fall, bei denen es keinen „Nullpunkt" gibt und bei denen die Referenzpunkte durch mimetische Prozesse erzeugt und verschoben werden. Hier ist ein offener, lediglich situativ eingeschränkter Horizont von Sinnmöglich-

keiten gegeben. Mimesis ist also nicht in dem Sinne rückwärts gewandt, daß sie nur auf die Nachahmung eines Gegebenen zielt. Sie richtet sich auch nach vorn (Zuckerkandl 1958). Der prinzipiell offene Charakter des Kunstwerks ermöglicht diese Wendung der Mimesis zum Noch-nicht-Geschaffenen. Das Ziel ist nicht vorgegeben; es entfaltet sich gleichermaßen in seinem Werden und in seiner Rezeption (Feldmann 1988; Früchtl 1986).

Schon Aristoteles weist darauf hin, daß das Nachahmen selbst dem Menschen angeboren ist; „Es zeigt sich von Kindheit an, und der Mensch unterscheidet sich dadurch von den übrigen Lebewesen, daß er in besonderem Maße zur Nachahmung befähigt ist und seine ersten Kenntnisse durch Nachahmung erwirbt – als auch durch die Freude, die jedermann an Nachahmungen hat" (Aristoteles 1984, S. 11). Diese besondere Fähigkeit zur Mimesis ist in anthropologischer Hinsicht an

- die Frühgeburt des Menschen und seine dadurch bedingte Angewiesenheit auf Lernen,
- seine residuale Instinktausstattung und
- den Hiatus zwischen Reiz und Reaktion

gebunden. Greifbar wird diese Fähigkeit lediglich in ihren historischen Ausprägungen. Wie diese bestimmt werden, ist von der eigenen unhintergehbaren konzeptuellen und historischen Position abhängig. Einer *historisch-anthropologischen* Analyse erscheint Mimesis als ein Konstrukt mehrerer Vorstellungen und Diskurse, die verschiedene Funktionen akzentuieren. Welche Vorstellungen und Diskurse konstituieren den Mimesisbegriff und werden für unser Verständnis von Mimesis bestimmend? Eine Rekonstruktion ausgewählter Aspekte mit einer beträchtlichen Bedeutungsvielfalt soll hier Antwort geben. Dabei zeigt sich: Mimesis ist theoriewiderständig; sie widersetzt sich dem Versuch, sie eindeutig zu machen und verweist auf ihr komplexes Verhältnis zu Imagination, Sprache und Körper.

Die Entstehung des Mimesisbegriffs

Der europäische Mimesisbegriff entsteht in der griechischen Antike. Nach Koller liege sein Ursprung im Tanz (Koller 1954). Von dieser Überzeugung ausgehend, erweitert Koller den Mimesisbegriff. Mimesis bedeutet nicht mehr nur „Nachahmung", sondern auch „Darstellung" und „Ausdruck". Mit dem platonischen Gebrauch des Mimesisbegriffs in der „Politeia" entfaltet sich die Geschichte des Begriffes. Während im dritten Buch der Begriff noch in seiner allgemeinen Bedeutung verwendet wird, findet im zehnten Buch eine Einschränkung auf die Kunst und eine damit verbundene Abwertung statt. Diese Behauptungen Kollers haben eine umfangreiche und intensive Diskussion hervorgerufen. Nicht haltbar ist seine Vermutung, der Begriff „Nachahmen" stamme aus dem Delischen Hymnos und stehe in seinen Anfängen im Zusammenhang mit dem Tanz und den bacchantischen Kulten. Problematisch ist auch die These von den zwei einander widersprechenden Mimesis-Theorien des dritten und zehnten Buches der „Politeia".

Im Unterschied zu Kollers Auffassung muß man davon ausgehen, daß „nachahmen" als Begriff aus Sizilien, der Heimat der Mimen, nach Griechenland gekommen ist und sich in Ionien und Attika erst allmählich durchsetzt. „Mimesis" findet jedoch als Begriff erst im 5. Jahrhundert v. Chr. eine größere Verbreitung;

zur Zeit Platons dürfte dieser Begriff gebräuchlich gewesen sein. Die auf Grund sprachgeschichtlicher Analysen möglichen Differenzierungen des Begriffes führen, selbst wenn man sie nicht für notwendig hält, zu zwei Erkenntnissen (Else 1958; Sörbom 1966). Mimesis steht nicht in einem besonderen Zusammenhang mit Musik und Tanz, sondern hängt eher mit „Mimos" zusammen. Nachahmen bzw. eine Ähnlichkeit herstellen ist zunächst nicht die Bedeutung von „Mimos". Sondern: Eine Posse aufführen, sich wie ein Mime verhalten ist hier die Bedeutung des Begriffs; sie verweist auf das „niedrige" Leben, das bei den Feiern der Reichen mit der Absicht, sie zu unterhalten, vorgeführt wurde. Diese Aufführungen waren oft deftig und despektierlich; in ihnen werden Menschen getäuscht und betrogen. Erst allmählich erlangt Mimesis die Bedeutung von „nachstreben", „nacheifern", die im dritten Buch der Platonischen „Politeia" entfaltet wird.

Davon ausgehend, daß in Griechenland die Dichter für die Erziehung der nachwachsenden Generation eine große Rolle spielen, untersucht Platon im dritten Buch der „Politeia" die *erzieherische Wirkung* der Mimesis. Gerade in der Jugend sind nach seiner Auffassung viele Lernprozesse mimetisch. Daher will Platon im Rahmen der Pläne für seinen idealen Staat auch unbedingt die Kontrolle über die Mimesis. Einmal soll sie sich auf Inhalte beziehen. So sollen die Wächter nicht mit Dingen konfrontiert werden, die sie anstatt zu stärken schwächen. Ihre Erziehung soll sie befähigen, ihre Aufgaben zu erfüllen. Unter diesem Gesichtspunkt soll auch die Auswahl der Inhalte der Dichtung und Dichter erfolgen. Verbreitet werden sollen nur solche dichterischen Inhalte, von denen die jungen Wächter lernen und an denen sie wachsen können. Die Darstellung der Unzulänglichkeiten der Götter und großen Männer ist daher abzulehnen, und, wenn sie erfolgt, im Staat nicht zuzulassen. Dies ist um so mehr erforderlich, als es höchst zweifelhaft ist, ob die Darstellung der Unzulänglichkeiten von Göttern und Helden der Wahrheit entspricht; denn zweifellos sind für Platon Größe und Schwäche unvereinbar. Aufgrund ihres vorethischen Charakters ist Mimesis, wenn sie sich auf Negatives bezieht, eine Gefahr, die den Menschen schwächt und ihn von der Erfüllung seiner gesellschaftlichen Aufgaben abhält. Deshalb muß die Auswahl der Inhalte *kontrolliert* werden, die für eine mimetische Auseinandersetzung freigegeben wird.

Aus dieser Bestimmung ergibt sich, daß die Darstellung von erwünschten Handlungen durchaus ihren Sinn hat. Denn sie fordern zur Nachahmung im Sinne des *Nacheiferns* heraus. Ziel des mimetischen Prozesses ist es, den vorbildlichen Handlungen bzw. Menschen nachzustreben, ihnen ähnlich zu werden und sich ihnen anzugleichen. Derartige Prozesse gelingen umso eher, als sie auch den Prozessen der Arbeitsteilung und der Konzentration unterworfen werden. Das bedeutet: Die Wächter sollen die Gelegenheit bekommen, sich die dargestellten Handlungen, die für die Erfüllung ihrer Aufgaben wichtig sind, mimetisch anzueignen. Zugleich sollen sie sich auf diese konzentrieren. Denn nur durch Konzentration kann die Kraft aufgebracht werden, die für das Lernen der notwendigen Dinge erforderlich ist. Mimesis bekommt hier eine *ethische* Komponente. Mit Hilfe der mimetischen Fähigkeiten soll etwas Vorbildliches nachgeahmt und dadurch Teil des Eigenen werden (Wulf/Kamper/Gumbrecht 1994).

Nach Platons Auffassung produzieren Maler und Dichter nicht wie Gott Ideen und Handwerker Gebrauchsgegenstände. Sie bringen die *Erscheinungen* der Dinge hervor, wobei sie nicht auf bestimmte Dinge beschränkt sind. Malerei und Dichtung sind nicht auf die künstlerische Darstellung der Dinge begrenzt, son-

dern auf die künstlerische Darstellung der Erscheinungen, wie sie erscheinen. Ziel ist also nicht die Darstellung der Realität oder der Wahrheit, sondern die künstlerische Darstellung von Phantasmen, Erscheinungen in ihrem Erscheinen. Daher kann Malerei und mimetische Dichtung eben auch prinzipiell alles Sichtbare zur Erscheinung bringen (Platon, Politeia 598a). Hier geht es also in erster Linie um die Bilder und Illusionen schaffende Mimesis, bei der die Differenz zwischen Modell und Abbild unwichtig wird. Ziel ist nicht die wahre Nachbildung bzw. Ähnlichkeit, sondern der *Schein des Erscheinenden* (Zimbrich 1984). Kunst und *Ästhetik* werden bereits als eigener Bereich konstituiert, in dem der Künstler bzw. Dichter der Meister ist. Dieser hat zwar in Platons Sicht nicht die Fähigkeit, Seiendes zu produzieren, ist dafür aber frei vom Wahrheitsanspruch, dem sich die Philosophie zu stellen hat und der dem Idealstaat zugrunde liegt. Somit gewinnt der ästhetische Bereich bereits eine gewisse Unabhängigkeit von den Belangen der Philosophie, ihrer Wahrheits- und Erkenntnissuche, ihrem Bemühen um das Gute und Schöne. Der dafür zu entrichtende Preis ist der Ausschluß aus dem Idealstaat, der den nicht kalkulierbaren Charakter von Kunst und Dichtung nicht akzeptieren will.

Platon spricht Kunst und Dichtung die Fähigkeit ab, die Ideen zur Darstellung zu bringen. Denn sie haben es mit Mimesis und nicht mit *Methexis* zu tun. Von hier aus erfolgt eine *Abwertung* der Mimesis gegenüber den Ansprüchen der Philosophie auf Ideenschau und Erkenntnis des Wahren, Guten und Schönen. Andererseits ist die platonische Philosophie von der Erkenntnis der Bedeutung der Mimesis für Erziehung, Politik und Ästhetik fasziniert. Auf diese Seite gehört auch der *mimetische* Charakter der platonischen Philosophie selbst, die schließlich darin besteht, Sokrates und seine Gesprächspartner zur Darstellung zu bringen, und zu zeigen, wie Erkenntnis in Gesprächen gesucht wird und Annäherungen an das Wahre, Gute und Schöne erfolgen. Somit bleibt das Verhältnis Platons zur Mimesis widersprüchlich und enigmatisch.

Auch für Aristoteles ist Kunst Nachahmung. Besonders die Musik ist Nachahmung des Ethos; im Unterschied zur Malerei und Plastik, die sichtbare Linien gestalten, schafft sie eine hörbare innere Bewegung. Diese ist Ausdruck eines Charakters; sie hat ethische Wirkungen. Im Mittelpunkt der „Poetik" steht die *Tragödie* als Mimesis handelnder Menschen. In der Tragödie wird nichts zur Darstellung gebracht, was bereits stattgefunden hat. Denn Themen und Handlungskonzepte der Tragödie münden im Mythischen, über das Wirklichkeitsaussagen unsinnig wären. Die Handlung der Tragödie soll so aufgeführt werden, daß der Zuschauer sich mimetisch verhält und das „Schauererregende" und das „Jammervolle" erlebt, eine kathartische Erfahrung macht und dadurch in seinem Charakter gestärkt wird (Ricoeur 1989).

Mimesis meint bei Aristoteles nicht die Kopie eines Wirklichen, bei der der Unterschied zwischen Vorbild und Nachbild nach Möglichkeit verschwinden soll. Mimesis ist nachschaffen und verändern in einem, zielt auf eine „Verschönerung" und „Verbesserung", eine „gestaltende Nachahmung". Homers *Achill*-Darstellung ist dafür ein Beispiel; in ihr wird *Achill* als ein jähzorniger leichtsinniger Mann gezeigt, der insgesamt jedoch als rechtschaffender Held in Erscheinung tritt. Im Bereich der Dichtung hat Mimesis es mit der Gestaltung des *Möglichen* und des *Allgemeinen* zu tun; dadurch kommt ein neues Element in den Nachahmungsprozeß hinein, das im bloßen Abbildungsprozeß nicht enthalten ist.

Dichtung, Malerei und Musik sollen die Natur nachahmen. Wie dies zu verstehen ist, hängt allerdings von dem zugrundegelegten Naturbegriff ab. Dieser ist bei Aristoteles nicht der die Natur auf ein Objekt reduzierende des 19. und 20. Jahrhunderts. Vielmehr bezeichnet *Physis* die Natur mit der ihr innewohnenden Kraft, Leben zu erzeugen – die belebte Natur. Wenn nun die Kunst als Dichtung, Malerei und Musik diese Natur nachahmen soll, so kann es sich nicht um die Herstellung einer bloßen Reproduktion oder um die „naturalistische" Wiedergabe von etwas handeln. Geht man von der Vorstellung einer „belebten Natur" aus, in der ein geistiges Prinzip wirksam ist, so muß Naturnachahmung eine andere Bedeutung haben. In diesem Fall heißt Naturnachahmung: Die Kunst muß die Kraft der Natur nachahmen. Mit dieser Vorstellung tritt der Nachahmungsaspekt im engeren Sinne in seiner Bedeutung zurück; stattdessen soll etwas zur Darstellung gebracht werden, von dem der Künstler ein Bild in sich hat, unabhängig von der Frage, wie weit dieses irgendwelchen in der Welt gegebenen Dingen oder Personen entspricht. Nachahmen bedeutet nun nicht die Herstellung eines Abbildes, sondern die Herstellung eines Bildes, das zwar auch auf ein Vorbild bezogen ist, dieses jedoch nicht einfach verdoppelt.

Mimesis zielt auf die Ausgestaltung eines inneren dem Maler bzw. Dichter vor Auge stehenden Bildes. Im künstlerischen Gestaltungsprozeß entsteht dabei etwas Neues. Der die Gestaltung leitende Entwurf löst sich mehr und mehr in das Bild, das Drama oder das Musikstück hinein auf, das in einem anderen Medium als der imaginierte Entwurf entsteht. Dabei kommt es zu Veränderungen, Auslassungen, Ergänzungen und dergleichen, so daß Ähnlichkeit nur noch in begrenztem Maß gegeben ist. Verschiedentlich sind die Vorbilder, auf die sich die Bilder und Entwürfe der Künstler beziehen, unbekannt; da es sie entweder nie gab oder sie nicht mehr erhalten sind. Im Zentrum des künstlerischen Prozesses steht das Bild, sei es, daß es Bezüge zu Vorbildern erfaßt oder lediglich durch den künstlerischen Prozeß in ein Kunstwerk überführt wird. In jedem Fall umfaßt die Schaffung des Bildes die Transformation des Vorbildes.

Wenn der Künstler die Natur nachahmen soll, dann bedeutet das also „schaffen wie die Natur". Der erste Schritt in diesem Prozeß ist die Schaffung eines Bildes bzw. Entwurfes. In der Verarbeitung dieses Bildes gewinnt das Kunstwerk Gestalt; es kommt zu einem wiederholten Verbessern, Korrigieren, Neu-Entwerfen. Wie Emil Staiger es in seiner Interpretation der sieben Fassungen von Conrad Ferdinand Meyers Gedicht „Tod der Liebe" zeigen konnte, finden die entscheidenden Veränderungen von Fassung zu Fassung im Verhältnis der Worte, Klänge, Reime, Verse zueinander, nicht jedoch im Bereich der inhaltlichen Bestimmungen statt (Staiger 1957).

Wie ist das Verhältnis von Vorbild und Abbild? Wird letzteres durch ersteres geschaffen? Oder wie muß das Verhältnis begriffen werden? Im Bezug auf die berühmte Zeusdarstellung des Phidias erhebt sich die Frage, ob und wenn wo es ein Vorbild für diese gegeben hat. Da es jedoch kein Vorbild für diese Darstellung gegeben haben kann, ist dieses Bild des *Zeus* neu. Im künstlerischen Prozeß selbst, in der Arbeit am Material ist es entstanden. Wer die Statue sieht, erkennt das Bild, obwohl man das Vorbild „Zeus" nicht kennt, das vor dieser Darstellung auch nicht existiert hat. Zuckerkandl spitzt seine Überlegungen in der Behauptung zu, daß das „Kunstwerk ein Bild auf der Suche nach einem Vorbild" sei, das geschaffen wird, „um in dem Geiste der Menschen ein Vor-Bild zu finden und so seine Bestimmung zu erfüllen, Bild zu werden" (Zuckerkandl 1958, S. 233). Die-

ses „Bild" ist nicht eindeutig; es ist keine „Antwort", sondern eher eine Frage, die durch das Kunstwerk an den Rezipienten gestellt wird und die dieser unterschiedlich beantworten kann. Durch die im Kunstwerk bzw. im literarischen Stück implizite Struktur werden Bilder, Sinnzusammenhänge und Deutungen erzeugt, die erst die Komplexität und Materialität des Kunstwerks ausmachen. So gesehen entstehen Kunst und Literatur erst in dem Zusammenwirken von Werk und Rezipienten (Iser 1984; Jauss 1964). Damit verlagert sich das mimetische Verhältnis. Das Kunstwerk läßt sich nicht mehr als Nachahmung eines Vorbildes begreifen. Vielmehr findet die Nachahmung zwischen Kunstwerk und Rezipienten statt. Als Ort mimetischen Verhaltens gewinnt die ästhetische Erfahrung eine zentrale Bedeutung. Das Kunstwerk beinhaltet zwar bestimmte Inhalte und Formen, Sinnbezüge und Aussagen; jedoch gewinnen diese erst in der „ästhetischen Erfahrung" bzw. im „Akt des Lesens" (Iser) ihre Lebendigkeit.

Mimesis und Ästhetik

In der europäischen Geschichte taucht „Mimesis" zunächst in einer geringen begrifflichen Differenzierung auf. Während der Mimesisbegriff zunächst in sozialen und ästhetischen Zusammenhängen ohne Unterschied verwendet wird, differenziert sich allmählich eine eigene ästhetische Bedeutung des Begriffes heraus, die bei Platon noch auf soziale und erkenntnistheoretische Prozesse verweist, sich dann aber mehr und mehr verselbständigt. Viele Jahrhunderte lang war Mimesis ein zentraler Begriff der Kunst- und Dichtungstheorie. Erst in der Ästhetik der Neuzeit verliert der Begriff allmählich an Bedeutung. Die Vorstellung von der originären Kreativität des Menschen kollidiert mit einem auf Nachahmung (*imitatio*) reduzierten Mimesisverständnis und führt zu einer Abwertung des Begriffes. Das Subjekt der Neuzeit will sich nicht mehr von den Traditionen der Vergangenheit bestimmt wissen. Bereits seit dem 16. Jahrhundert geht der Kampf gegen die Kanonisierung der Stilmittel und für eine Erweiterung der individuellen Ausdrucksformen (Blumenberg 1981). Zurückgedrängt, jedoch nie vollständig vergessen, werden Vorstellungen über das mimetische Verhältnis zwischen Welt und Mensch.

Wie der Demiurg die Ideen und die Gegenstände schuf, so erzeugt bei Platon der Künstler die „Welt des Scheins". Im Mittelalter erscheint die Welt als Buch Gottes, das es zu lesen und mimetisch zu erschließen gilt (Flasch 1965). Das menschliche Leben wird unter den Anspruch der *imitatio christi* gestellt, aus der die Normen der Lebensführung und Erziehung hergeleitet werden. Im 15. Jahrhundert will der Renaissance-Künstler den Entwurf unter den Naturen der Welt in seinen künstlerischen Arbeiten erfassen. Für Paracelsus formiert sich jede Erkenntnis über ein mimetisches Verhältnis zwischen dem Mikrokosmos Mensch und dem Makrokosmos (G. Böhme 1989). Auch wenn derartige Vorstellungen in anderen historischen Zeiten wieder in den Hintergrund treten, werden sie nie ganz „vergessen"; wiederholt tauchen sie in veränderten Kontexten auf (H. Böhme 1989). So ist z. B. für Hamann die Natur ein Text, den es zu entziffern gilt; so gibt es für Goethe eine unaufhebbare Entsprechung zwischen Mensch und Welt; und so postuliert selbst Baudelaire eine „*correspondance*" zwischen Mensch und Welt. Unabhängig von der jeweiligen Epoche scheint es nicht an diese gebundene Formen der „Zeitgenossenschaft" zu geben, die sich über Jahrhunderte hinweg

bilden und die es kaum möglich machen, eine systematische Geschichte der Mimesis zu schreiben.

Dies hat bereits Auerbach in seinem bekannten Buch „Mimesis" betont, indem er die „Interpretation des Wirklichen durch literarische Darstellung oder Nachahmung" behandelt, und indem er eine Sammlung literarischer Fallstudien vorlegt, an denen er sich zu zeigen bemüht, wie in verschiedenen Epochen Wirklichkeit literarisch gestaltet wird. Dabei zeigt seine Analyse, daß es im Mittelalter und in der Renaissance durchaus möglich war, „die alltäglichen Vorgänge der Wirklichkeit in einem ernsten und bedeutenden Zusammenhang darzustellen, in der Dichtung und auch in der bildenden Kunst" (Auerbach 1982, S. 514). Erst im 17. Jahrhundert scheinen von den Vertretern einer strengen Nachahmung der antiken Literatur Normen aufgestellt worden zu sein, gegen die sich später im Sturm und Drang und in der Romantik die Revolte richtet. Auerbach untersucht die von ihm ausgewählten „realistischen Werke ernsten Stils und Charakters" daraufhin, wie sie Wirklichkeit darstellen; dabei interessieren ihn weniger eine „zeitliche oder kausale Entwicklung" als vielmehr eine die Vielfalt der Verarbeitungsformen von Wirklichkeit zur Darstellung bringende Form (Auerbach 1982, S. 516). So faszinierend einzelne Studien des Auerbachschen Werkes sind und so wichtig es insgesamt für eine neue Auseinandersetzung mit Mimesis geworden ist, so zeigt sich die Zeitgebundenheit dieses Buches an der Verwendung eines wenig befragten Wirklichkeitsbegriffs.

In ähnliche Richtung weist Feldmanns Unterscheidung zwischen einer repräsentationalen und einer seinskonstitutiven Form der Mimesis (Feldmann 1988, S. 18 f.). Ihre repräsentationale Seite bleibt an eine vorgegebene „Wirklichkeit" gebunden, die sie jedoch nicht nur nachahmt, sondern die in der „künstlerischen Transformation" verändert wird. Daher ist die Darstellung des Kunstwerkes nie eine Verdopplung der „Wirklichkeit", sondern lediglich ihre Repräsentation. Die seinskonstitutive Seite der Mimesis erzeugt eine neue „Wirklichkeit". Hier zeigt sich die Kraft der Mimesis, eine imaginäre Welt hervorzubringen, die unabhängig von der vorgegebenen „Wirklichkeit" ist. Wie bei Auerbach stellt sich allerdings auch hier die Frage, ob eine historisch jeweils unterschiedlich verfaßte „Wirklichkeit" geeignet ist, als Bezugspunkt der Mimesis zu dienen, oder ob nicht angesichts der heutigen Krise der Repräsentation von einer radikalen Pluralität von Wirklichkeitsauffassungen auszugehen ist, von denen jede einzelne zum Ausgangspunkt mimetischer Prozesse werden kann, so daß nicht länger sinnvoller Weise „Wirklichkeit" zum Bezugspunkt für Mimesis genommen werden kann. Denn mimetische Prozesse beziehen sich meistens auf bereits existierende Setzungen und Interpretationen, Bilder und Texte, so daß sie nicht in ein repräsentationales Verhältnis zur „Wirklichkeit" sondern zu anderen Repräsentationen treten.

Ein ähnlicher Zweifel richtet sich auf den Begriff einer „seinskonstitutiven Seite" der Mimesis. Wenn sich Mimesis im Bereich der Kunst und Dichtung in der „Welt des Scheins" entfaltet, dann erzeugt sie kein neues Sein, sondern bringt lediglich Neues in einer Welt des Scheins in Erscheinung. Mimesis konstituiert also eine Welt des Scheins, nicht aber des Seins. Auch wäre zu fragen, inwieweit Mimesis in der Kunst der Gegenwart im Hinblick auf eine Welt des Scheins nicht weniger konstitutiv als *dekonstruktiv* wirkt. In jedem Fall zeigt sich hier nicht nur die reproduktive sondern auch die produktive Seite der Mimesis, die auf eine Ausweitung und Gestaltung der Welt der Imagination und des Scheins zielt.

Ökologische und soziale Mimesis

Außer in Kunst und Dichtung spielt Mimesis in der Phylogenese und Ontogenese, im Zivilisations- und Sozialisationsprozeß eine zentrale Rolle. Sie ist eine unerläßliche Voraussetzung der Kultur, des Sozialen und der Erziehung und durchzieht viele Bereiche menschlichen Handelns, Interagierens und Produzierens. Mimetische Prozesse beeinflußen das Verhältnis des Menschen zur Natur, zur Gesellschaft und zum Anderen. Jede Begegnung zwischen Menschen ist auf deren mimetische Fähigkeit angewiesen, da ohne diese Sympathie, Verständnis und Intersubjektivität nicht möglich sind. Mimesis ist somit eine unerläßliche Voraussetzung des Sozialen. In den folgenden vier Bereichen soll dies verdeutlicht werden.

Mimikry: Die ökologische Mimesis

Formen der Mimesis finden sich nicht nur beim Menschen, sondern auch beim Tier und bei Pflanzen. Allerdings unterscheiden sich hier die mimetischen Prozesse, so daß es sich empfiehlt, eher von der Mimikry als der Mimesis der Pflanzen und Tiere zu sprechen. Pflanzen sind zu außerordentlichen Anpassungen an ihre Umwelt in der Lage. Drei Elemente spielen dabei eine Rolle: Das *Vorbild*, der *Nachahmende* und der *Signalempfänger* bzw. das Tier, das zwischen Vorbild und Nachahmer keine sichere Unterscheidung treffen kann (Barrett 1987). Nachgeahmt werden Farben, Gestaltmerkmale, Verhaltensformen. Im Unterschied zur Mimesis des Menschen handelt es sich bei der Mimikry von Pflanzen und Tieren um das Ergebnis einer *Evolution*. Diese bringt schließlich durch Selektion und Mutation über mehrere Generationen die für das Überleben geeigneteren Merkmale hervor. Voraussetzung für die Entwicklung einer Mimikry durch Evolution ist ein Fortpflanzungsvorteil, den der Nachahmende durch Mimikry hat. Eine der bekanntesten Formen der Mimikry bei Pflanzen besteht in der Nachahmung einer ungenießbaren Art mit dem Ziel, nicht gefressen zu werden. In diesem Fall ist das bloße Überleben der sich anpassenden Pflanze bereits ein Überlebensvorteil gegenüber anderen dazu nicht fähigen Pflanzen. Ähnliches gilt für Tiere, die sich ihrer Umwelt in Form und Farbe so anpassen, daß sie von ihren Feinden nicht identifiziert und gefressen werden können, oder die sich totstellen und dadurch überleben.

Diese Prozesse der Mimikry zielen auf eine verbesserte Anpassung an die Umwelt, die der Pflanze bzw. dem Tier bessere Überlebenschancen bietet. Sie werden durch Mutation eingeleitet und durch Selektion in der für das Überleben richtigen Richtung gehalten. Ähnliche Prozesse haben auch die Geschichte der Vormenschen bestimmt und legen Hypothesen nahe, warum bestimmte Formen des *Homo Australopithecus* sich nicht weiterentwickelt haben. Am „mutmasslichen Anfang des Menschengeschlechts" (Kant) stand der Schrecken vor der gefährlichen Natur. Dem Frühmenschen blieb häufig nichts anderes übrig, als sich tot zu stellen, also eine Kleintieren vergleichbare Erstarrungsreaktion zu zeigen. Mit Hilfe dieser „Angleichung ans Tote" machte der Frühmensch sich unangreifbar; er überlebte, allerdings als „wehrloses Opfer" (Horkheimer/Adorno 1971). Noch gelingt ihm keine Distanzierung gegenüber der übermächtigen Natur; sein einziger Überlebensweg ist diese Verhärtung, Erstarrung, Entfremdung und Verdinglichung bewirkende Anpassung an die übermächtige Lebensumwelt. Mit die-

ser Transformation ins „Tote" wird bereits hier eine Seite des Zivilisationsprozesses sichtbar, die diesen bis heute bestimmt. Ist sie zunächst an den Raum gebunden, in dem der Mensch lebt, so erfaßt sie später in Form einer bis zum Exzeß getriebenen Chronokratie auch seine Lebenszeit. In jedem Fall ist der Mensch in dieser Perspektive Opfer in einem sich weitgehend unabhängig von ihm vollziehenden Evolutions- und Zivilisationsprozeß.

Mimesis und Magie

Distanz und Unabhängigkeit gegenüber der Natur gewinnt der Mensch erst mit der Entwicklung der Magie. Wenn sie im Verhältnis zu seiner Umwelt zu einem bestimmenden Merkmal wird, betritt er eine im Vergleich zur bloßen Anpassung an die Natur und zur „Angleichung ans Tote" neue Phase der Geschichte. Nun beginnt der Mensch durch eigene Handlungen die Natur zu beeinflussen. Er entwickelt Vorstellungen über die in der Natur beobachteten Zusammenhänge und versucht diese durch sein Handeln zu beeinflussen. Der Mensch beginnt der Natur etwas vorzuschreiben, dessen Nachvollzug er von ihr erwartet. So ändert sich allmählich das mimetische Verhältnis zwischen Mensch und Natur. War es zunächst ein Totstellreflex gegenüber der übermächtigen Natur, der durch Angleichung ans Tote erzeugt wurde, so wurde es allmählich eine „Vorahmung", in der der Mensch Vorstellungen entwickelt, von denen er erwartet, daß die Natur sie „befolgt".

Die Wirksamkeit der Magie, die in allen frühen Kulturen den Versuch des Menschen darstellt, Macht über die Natur und andere Menschen zu gewinnen, hängt von der Intensität der Emotionen im magischen Akt des Ausführenden und dem mimetischen Ausdruck ab. Soll beispielsweise mit einem magischen Akt Schrecken abgewehrt werden, so muß sich der Zauberer so verhalten, als ob ihn selbst Angst befällt. Er muß zittern, schreien und sich so darstellen, als habe ihn das Entsetzen gepackt; der Zauberer muß sich also dem gefürchteten Gefühl mimetisch angleichen und es so vor den Augen aller handhabbar machen. In anderen Fällen wird versucht, mit Hilfe eines Ritus ein Ziel zu imitieren, also mit Hilfe einer Handlung ihr Resultat vorwegzunehmen. Der Versuch, durch eine brünstige Vereinigung auf den vertrocknenden Äckern diese wieder zur Fruchtbarkeit zu bringen, ist dafür ein Beispiel. Entscheidend ist die Übertragung der magischen Kraft auf das Objekt, den Schrecken oder die unfruchtbare Natur, mit der Hoffnung, daß diese sich anstecken lassen und sich mimetisch zur investierten magischen Kraft verhalten. Um diese Ansteckung zu sichern, kommt es zu Beschwörungen mit Geräuschen, mit dem vitalen Gebrauch von wunschbezogenen Worten und mythologischen Anspielungen (Malinowski 1973). Der mimetische Prozeß besteht darin, ein Bild von der erwünschten Situation und den zu ihrer Veränderung notwendigen Handlungen zu entwerfen und mit der Absicht nachzuahmen, durch die Nachahmung zu seiner Realisierung beizutragen (Taussig 1993).

Obwohl instrumentelles Denken und Handeln sowie der Gebrauch von Werkzeugen und Instrumenten in frühen Kulturen eine eigenständige Rolle spielen und über die Zuständigkeit und Reichweite dieses Gebrauchs klare Vorstellungen herrschen, gibt es Bereiche und Zusammenhänge, für die lediglich die Magie zuständig ist. In diesen ist es Aufgabe des Zauberers, mit seinen Mitteln Natur

und andere Menschen zu beeinflußen. Dies geschieht mit Hilfe der „Ahmung" – so jedenfalls Leopold Ziegler. Damit ist nicht gemeint, daß der Mensch die Natur nachahmt. Vielmehr „ahmt er voraus. Er schauspielert und stellt dar. Er drückt mimisch aus, was er von der urhebenden *natura naturans* erwartet, und er drückt es mit der höchsten ihm möglichen Drastik aus" (Ziegler 1953). Noch einmal wird deutlich: Der Ansatzpunkt magisch-mimetischen Verhaltens liegt im Menschen, nicht in der Natur.

Mit Hilfe seines Denkens schreibt er der Natur vor, was er von ihr erwartet. Durch die Intensität seiner Emotionen und Darstellungen will er sich ihrer Macht entziehen und Einfluß über sie gewinnen. Man könnte hierin einen Ansatzpunkt zur allmählichen Emanzipation des Menschen von der Natur sehen. Mimesis wäre dann die Kraft, die durch Angleichung an die „urhebende *natura naturans*" Einfluß über diese gewinnt. In der Mimesis gäbe es nicht wie in der Wissenschaft die Subjekt-Objekt-Spaltung und den Versuch eines Subjektes, die zum Objekt gemachte Welt zu erkennen und zu beherrschen. Sondern durch Angleichung und Annäherung des in enger Beziehung zur Natur stehenden Menschen soll die Natur im Sinne des Menschen beeinflußt werden. Der Umwelt wird das nahegelegt, was man von ihr als Mensch erwartet. Die schaffende Natur soll durch „Ahmung" zur erwünschten Antwort auf die menschlichen Wünsche gebracht werden. Allerdings stehen die Wünsche der Menschen noch im Einklang mit der Natur und haben sich noch nicht von ihr gelöst und verselbständigt. Dieser Prozeß der „Ahmung" stellt einen ersten Versuch dar, sich eine kosmische Ordnung zu schaffen, in der die Trennung von Ursache und Wirkung noch nicht vollzogen ist. Durch die Darstellung von Wunschbildern und Wunschhandlungen zielt Magie darauf, die Natur zur Nachahmung dieser Bilder zu verleiten. Vertraut wird auf die vom „Bild" ausgehende ansteckende Wirkung, durch die die gewünschten Bilder und Handlungen auf Seiten der Natur und anderer Menschen hervorgebracht werden.

Mimesis und Gewalt

Die Erkenntnis des „Ansteckungscharakters" der Mimesis, von dem auch im Kontext mimetischer Magie die Rede war, ist der Ausgangspunkt einer wichtigen Theorie über die Entstehung gesellschaftlicher Gewalt (Girard 1987). Einerseits ist Mimesis eine durch die Exzentrizität des Menschen ermöglichte Fähigkeit, von frühem Alter an zu lernen. Indem man andere nachahmt, eignet man sich an, was sie vormachen. Dabei handelt es sich um „Aneignungsmimesis". Mit ihrer Hilfe werden die in einer Kultur entwickelten Einstellungen, Fähigkeiten und Verhaltensweisen von Generation zu Generation weitergegeben und modifiziert. Die mimetische Fähigkeit des Menschen ist für den Aufbau von Gesellschaften und die Entwicklung von Individuen konstitutiv. Zugleich ist sie jedoch ein Grund für die Entstehung von Gewalt zwischen den Menschen. Denn die mimetische Aneignung von Einstellungen und Handlungsformen schafft zur gleichen Zeit Konkurrenz und Rivalität zwischen den nachgeahmten und den nachahmenden Menschen, die zum Ausgangspunkt von Gewalthandlungen werden. Eine widersprüchliche Situation entsteht: Die vom Nachahmenden erstrebte Aneignung bestimmter Eigenschaften des Nachgeahmten verträgt sich nicht mit dem Wunsch beider, sich zu unterscheiden und einmalig zu sein. In diesem Wunsch nach Un-

terscheidung und Einmaligkeit ist die durch Mimesis erzeugte Gleichheit und Unterschiedlichkeit eine Bedrohung, die die gesellschaftlichen Gewaltpotentiale erhöht.

Handlungen mit großer emotionaler Intensität scheinen in besonderem Maße Mimesis herauszufordern; der ansteckende Charakter des Lachens, der Liebe und der Gewalt ist sprichwörtlich. In frühen Kulturen wurde jede Gewalthandlung mit weiteren Gewalthandlungen beantwortet. Immer wieder kam es zu einem „Teufelskreis" der Gewalt, der ihr Ausmaß und ihre Intensität intensivierte. Dadurch wurde nicht selten der Zusammenhalt der Gesellschaft gefährdet. Mit Hilfe von *Verboten* und *Ritualen* versuchen Gesellschaften auch heute noch mimetisch bedingter Gewalthandlungen Herr zu werden.

In mimetischen Krisen, in denen Gewalthandlungen ausbrechen, deren Eindämmung mit Hilfe von Verboten bzw. Riten nicht mehr gelingt, kann es zur rituellen Opferung eines „Sündenbocks" kommen, mit deren Hilfe es gelingen kann, die Krise beizulegen (Girard 1988). In diesen Situationen wird ein potentielles Opfer gemeinschaftlich ausgewählt, als Sündenbock bestimmt und gemeinsam geopfert. Im Zusammenschluß der Gemeinschaft entwickelt sich eine „Gegenspielermimesis", d.h. einer Allianz gegen das zum Feind erklärte Opfer. Einmütig wird in der Regel jemand bestimmt, der sich nicht verteidigen kann und dessen Tötung keine weiteren Gewalthandlungen nach sich zieht. Zwar ist die Opferung selbst eine Gewalthandlung; doch wird von ihr erwartet, daß sie den mimetischen Zirkel der Gewalthandlungen abschließt. Denn sie konzentriert die Solidarität der Kollektivität gegen das oft nach dem Zufallsprinzip bestimmte Opfer und gibt ihr die Möglichkeit, sich durch diese Handlung von der ihr selbst inhärenten Gewalt scheinbar zu befreien.

Das Ende der Krise wird durch folgenden Umkehrmechanismus erreicht. Einmal wird das Opfer für die der Gesellschaft innewohnende Gewalt verantwortlich gemacht; es wird ihm eine Macht zugeschrieben, die es nicht hat; doch entlastet sich die Gesellschaft dadurch von ihren eigenen Gewaltpotentialen. Andererseits wird dem Opfer die Kraft der Versöhnung zugesprochen, die die Gesellschaft nach dem Tod des Opfers erlebt. In beiden Fällen handelt es sich um Zuschreibungen und Übertragungen, die sicherstellen sollen, daß das Opfer die erwarteten Ergebnisse bringt. Die Rückkehr zur Ruhe erscheint als Beweis dafür, daß das Opfer für die mimetische Krise verantwortlich war. Doch diese Überzeugung ist eine Illusion. Nicht die Gesellschaft leidet unter der Agression des Opfers, sondern dieses unter der Gewalt der Gesellschaft. Damit jedoch dieser Umkehr-Mechanismus funktioniert, dürfen beide Übertragungen auf das Opfer nicht als solche durchschaut werden. Wenn dies geschieht, besteht die Gefahr, daß das Opfer seine versöhnende, Befreiung bringende Kraft verliert.

Mimesis ist in der *Konstitution* und *Destruktion* von Gesellschaften von Anfang an wirksam. Mimetische Prozesse durchdringen die gesellschaftlichen Hierarchien und Ordnungen und wirken sich auf die Entstehung sozialer Strukturen aus. Sie zeigen ihre *Ambivalenz*; sie bauen Ordnungen auf, zugleich aber gefährden sie sie und führen zu ihrer Zerstörung. Einerseits lassen sie sich auffangen und kanalisieren, andererseits drohen sie – wie etwa im Massenphänomen – wildwüchsig und unkontrollierbar zu werden.

Nach der Analyse der konstruktiven und destruktiven Rolle mimetischer Prozesse in Gesellschaften unterschiedlicher historischer Entwicklung soll nun die zentrale Rolle der Mimesis bei der Begegnung mit anderen Menschen verdeutlicht werden. Ausgangspunkt der folgenden Ausführungen ist die Frage, welche Prozesse ablaufen, wenn sich zwei Menschen begegnen, der eine dem anderen gegenübersteht, sie sich anschauen, sie sich aufeinander beziehen und jeder den Versuch macht, sich das Bewußtsein des Anderen zu erschließen (Merleau-Ponty 1966; Plessner 1982).

Das Bewußtsein des Anderen kann ich nur dadurch erfahren, daß der Ausdruck der Gefühle des Anderen und meine Gefühle in Bezug zueinander gesetzt und mein mimischer Ausdruck mit meinen psychischen Gegebenheiten verglichen wird. Die Wahrnehmung des Anderen geht solchen Erfahrungen voraus. Die beobachteten Beziehungen zwischen meinem mimischen Ausdruck und dem mimischen Ausdruck des Anderen können mir Auskünfte über den Anderen geben. Hier liegt nach Merleau-Pontys Auffassung der Ursprung der Intersubjektivität. Sie erwächst durch die innere Beziehung zwischen meinem Körper, meinem Bewußtsein und seinem Körper, die den Anderen als Vollendung dieses Systems erscheinen läßt. Die Evidenz des Anderen ist möglich, weil ich selbst für mich nicht transparent bin und meine Subjektivität meinen Körper hinter sich herzieht (Plessner 1982, S. 393). Meine Ausdrucksbewegungen, die ich vor allem kinästhetisch verspüre und die Ausdrucksbewegungen des Anderen, die ich vor allem mit den Augen aufnehme, werden „durch die nach ‚innen' und nach ‚außen' gehende innere Wahrnehmung" aufeinander beziehbar. Die Verbindung zwischen diesen beiden Formen „innerer" und „äußerer" Wahrnehmung ist nach Plessners Auffassung der *Ausdruckssinn* (Plessner 1982, S. 393).

In der Begegnung meines Blickes mit dem des Anderen liegt eine Grunderfahrung der *Reziprozität* zwischen mir und dem Anderen. Wenn ich das Auge des Anderen sehe, sieht er mich und nicht nur mein Auge. Der andere Mensch hat ein bestimmtes Aussehen; zugleich sieht er mich an und steht mir gegenüber; mit ihm kann ich die Position tauschen. In der Austauschbarkeit des Blickpunktes ist er ein „Anderer", wie ich für ihn ein Anderer bin. Der Blick gehört zur äußeren und zur inneren Wahrnehmung; er schafft die sinnliche Bildhaftigkeit und die in ihr sich zeigende Ausdruckshaftigkeit; zugleich wird er durch beide geschaffen. Unter Führung des Blicks, der dem Anderen begegnet, kann die *Reziprozität des Körperschemas* entdeckt werden, die wahrscheinlich mit der Ausbildung und Beherrschung der Motorik einhergeht. „Gerade weil meine Augen, mit denen ich blicke, mir selbst unsichtbar bleiben, treten seine Augen als Blicksender und Blickempfänger zu ihnen ins Wechselverhältnis" (Plessner 1982, S. 395). Dadurch werden das Gesicht und die Gestalt des Anderen auf mein „Bewegungsschema" abgebildet. Sein Aussehen bleibt in der Blickbewegung reproduzierbar und bleibt zugleich für die Wiederherstellung seiner Bewegungen in meinem Bewegungssystem ausreichend konstant. Das Gesicht des Anderen ist mein Gesicht in Umkehrung. Das gilt für den gesamten Körper, dessen Teile Gegenbilder meiner Bewegungsfelder sind.

Im Blick, der dem Anderen begegnet, wird die Reziprozität des Körperschemas erfaßt. Allerdings muß dazu der Blick in dieser Bedeutung erlebt werden; dies ist dem Menschen nur aufgrund seiner *exzentrischen Position* möglich. Sie

erst erlaubt die Begegnung der Blicke, der Blickenden, die Reziprozität im Blick. Die Exzentrizität ist die Bedingung für die Reziprozität, dafür, daß der Körper und die Bewegung des Anderen mit Hilfe des Blicks auf das eigene Körperschema bezogen und nachgeahmt werden können. Damit es zu einem mimetischen Prozeß kommen kann, ist die Ablösung des Geschehenen und seine Nachbildung in der menschlichen Imagination erforderlich. Dazu bedarf es einer Rückbeziehung auf den Körper. Verkörperung und Vergegenständlichung sind Voraussetzungen von Mimesis. Jeder mimetische Akt verweist auf den eigenen Körper. Während der Mensch in Erscheinung tretende Bilder als Bilder nachahmen kann, sind Tiere lediglich zum bloßen Mitvollzug fähig, in dem bestimmte Bewegungen wiederholt werden. Im Unterschied zu einem an die Gegenwart gebundenen bloßen Nachvollzug wird der Mensch als soziales Wesen durch Vorgänger bzw. Doppelgänger ermöglicht. Im Akt der Namensgebung wird z. B. der Bezug zu den herausragenden Trägern der jeweiligen Namen hergestellt. Zu diesen soll das Kind in ein Verhältnis der Nachahmung und des Nacheiferns treten. Im Vollzug derartiger mimetischer Prozesse wird das Kind zu einem neuen sich bestimmten Vorbildern, Aufgaben und Pflichten stellenden Gesellschaftsmitglied.

In anthropologischer Hinsicht wird Mimesis ermöglicht durch den Hiatus zwischen Reiz und Reaktion, die „besondere Stellung des Menschen im Kosmos" (Scheler), die *Exzentrizität* (Plessner). Letztere ist die Bedingung für die „unaufhebbare Fernstellung" des Menschen zu sich und die damit gegebene Möglichkeit der Vergegenständlichung von Eindrücken sowie für die Erfahrung der Reziprozität des Körperschemas als anthropologische Voraussetzung der Mimesis.

Die Konvergenz sozialer und ästhetischer Mimesis

Gegenwärtig sind die Grenzen zwischen Kunst, Wissenschaft und Leben durchlässig. Bislang gültige Differenzierungen verlieren ihre Unterscheidungskraft. Einschränkungen von Vorstellungen, Konzepten und Begriffen auf bestimmte Bereiche werden zurückgenommen. Neue Verbindungen und Unterscheidungen bilden sich; Begriffszuweisungen werden außer Kraft gesetzt; neue Denkordnungen entstehen. Diese Entwicklung führt dazu, daß die in vielen Bereichen übersehenen mimetischen Prozesse wieder sichtbar werden. Dies ist umso mehr der Fall, als Verschmelzungen zwischen Kunst und Dichtung, Ästhetik und Wissenschaft gegenwärtig häufig sind und in neuen Verbindungen zwischen Kunst und Wissenschaft die produktive Seite der Mimesis deutlich wird. Mimetische Prozesse sind nicht an die zwischen diesen Bereichen ehemals etablierten Grenzen gebunden; sie relativieren bestehende Grenzziehungen und verlaufen grenzüberschreitend. Oft verbinden mimetische Prozesse eine soziale und eine ästhetische Dimension; und häufig führt diese Verbindung zu einer neuen Qualität des Sozialen und der Kunst. Neben dieser „produktiven Seite" wird Mimesis auch zu einer zentralen Kategorie sozialer und ästhetischer Prozesse.

Daher zeigt sich heute abermals der ambivalente Charakter der Mimesis. Sie trägt durch Angleichung an destruierte Umwelten, verfestigte Gesellschaftsstrukturen und Herrschaftsverhältnisse, an die Zwänge der Chronokratie und die maschinenmäßige Logik selbstreferentieller Prozesse zur Verdinglichung und Verfremdung bei.

Sodann wirkt Mimesis an der Verbildlichung der Welt und an Prozessen der Simulation mit. Die fortgeschrittene Ästhetisierung der Welt ist nicht zurücknehmbar. Die Entstehung und Ausbreitung der Massenmedien fördern diesen Prozeß. Ihre Bilder verhalten sich mimetisch zu angenommenen Wirklichkeiten. Sie schaffen sie nach, verändern sie, saugen sie auf. Ihre Miniaturisierung und Beschleunigung macht sie für das Alltagserleben zum Ersatz von „Wirklichkeitserfahrungen" und „Wahrheit". Für das alltägliche Erleben wird nicht „Wirklichkeit" zu Bildern, sondern „Bilder" werden zur „Wirklichkeit". Eine Pluralität von „Bild-Wirklichkeiten" entsteht.

Die Differenz zwischen Wirklichkeit und Fiktion verschwindet. Bilder sind sofort verfügbar und kommen daher den Omnipotenzwünschen der Menschen entgegen. Alles erscheint machbar – zumindest im Bild. Bilder simulieren Bilder auf der Suche nach verschwundenen Bildern und Wirklichkeiten. Bilderfluten ertränken die Einbildungskraft und vernichten die Unverfügbarkeit des Anderen und die Widerständigkeit des Fremden. Andererseits verbindet sich mit Mimesis noch die Hoffnung auf eine neue Form des Widerstands gegen die beschriebenen Prozesse. Denn Mimesis ermöglicht es dem Menschen, aus sich herauszutreten und eine Nähe zu den Objekten und Menschen herzustellen. Sie ist damit eine notwendige Voraussetzung der Erfahrung der Außenwelt, der Begegnung mit dem Anderen (Wimmer 1988) und der Erkenntnis. Sie birgt eine Möglichkeit des Widerstandes gegen die Abstraktion, die Verdinglichung und die Verbildlichung der Welt; sie widersetzt sich der Subsumtionslogik und beharrt auf ihrer theoretischen Unverfügbarkeit.

Literatur

ARISTOTELES: Poetik, hg. v. M. Fuhrmann, Stuttgart 1987. AUERBACH, E.: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, 7. Aufl., Bern/München 1982. BARRET, S. C. H.: Mimikry bei Pflanzen. In Spektrum der Wissenschaft 11 (1987), S. 100-107. BLUMENBERG, H.: Nachahmung der Natur. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschens. In: Blumenberg, H.: Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, S. 55-103. BÖHME, G.: Der offenen Leib: Eine Interpretation der Mikrokosmos-Makrokosmos-Beziehung bei Paracelsus. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte, Berlin 1989, S. 44-57. BÖHME, H.: Der sprechende Leib. Die Semiotiken des Körpers am Ende des 18. Jahrhunderts und ihre hermetische Tradition. In: Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte, Berlin 1989, S. 144-181. ELSE, G. F.: Imitation in the 5th Century. In: Classical Philology, Bd. 53, H. 2 (1958), S. 73-90. FELDMANN, H.: Mimesis und Wirklichkeit, München 1988. FLASCH, K.: Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst. In: Parusia. Festgabe für J. Hirschberger, hg. v. K. Flasch, Frankfurt/M. 1965, S. 265-306. FRÜCHTL, J.: Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno, Würzburg 1986. GEBAUER, G./WULF, Ch.: Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft, Reinbek 1992. GIRARD, R.: Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987. GIRARD, R.: Der Sündenbock, Zürich 1988. HORKHEIMER, M./ADORNO, Th.W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1971. KOLLER, H.: Die Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck, Bern 1954. MALINOWSKI, B.: Magie, Wissenschaft und Religion, Frank-

furt/M. 1973. MERLEAU-PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966. PLATON: Sämtliche Werke, Reinbek 1958. PLESSNER, H.: Zur Anthropologie der Nachahmung. In: Plessner, H: Gesammelte Schriften, Bd. VII: Ausdruck der menschlichen Natur, Frankfurt/M. 1982, S. 391-398. RICŒUR, P.: Temps et récit, 3 Bde., Paris 1983, 1984, 1985. SÖRBOM, G.: Mimesis and Art. Studies in the Origin and Early Development of an Aesthetic Vocabulary, Uppsala 1966. STAIGER, E.: Meisterwerke deutscher Sprache aus dem neunzehnten Jahrhundert, 3. Aufl., Zürich 1957. TAUSSIG, M.: Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses, New York/London 1993. WIMMER, M.: Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung, Berlin 1988. WULF, Ch./KAMPER, D./GUMBRECHT, H.U. (Hg.): Ethik der Ästhetik, Berlin 1994. ZIEGLER, L.: Von der Ahmung. In: Ziegler, L.: Spätlese eigener Hand, München 1953, S. 93-106. ZIMBRICH, U.: Mimesis bei Platon. Untersuchungen zu Wortgebrauch, Theorie der dichterischen Darstellung und zur dialogischen Gestaltung bis zur Politeia, Frankfurt/M./Bern/New York/Nancy 1984. ZUCKERKANDL, V.: Mimesis. In: Merkur, Bd. 12 (1958), S. 225-240.

Christoph Wulf

Ritual

In einer ersten Annäherung lassen sich Rituale als *Handlungen ohne Worte* begreifen. Lévi-Strauss hat sie als eine Sprache neben der Sprache (*paralangage*) bezeichnet, die als Handlung nicht auf Worte reduzierbar sind. Rituale sind körperliche Bewegungen, die einen Anfang und ein Ende haben, die gerichtet sind und die den Beteiligten eine Position zuweisen. Rituale lassen sich als *symbolische kodierte Körperprozesse* begreifen, die soziale Realitäten erzeugen und interpretieren, erhalten und verändern. Sie vollziehen sich im Raum, werden von Gruppen ausgeführt und sind normativ bestimmt. Sie umfassen standardisierte Elemente und ermöglichen Abweichungen von diesen. Im Vollzug von Ritualen werden durch die Körperbewegungen Emotionen erzeugt, die ihrerseits zur Veränderung der rituellen Handlungen beitragen. Dadurch entsteht das *konstruktive soziale Potential* von Ritualen.

Über rituelles Handeln und Verhalten werden soziale Normen in die Körper eingeschrieben. Mit diesen *Einschreibungsprozessen* werden auch soziale Machtverhältnisse inkorporiert. Diese Prozesse verlaufen weitgehend außerhalb des Bewußtseins der Beteiligten und entfalten daher umso nachhaltigere Wirkungen.

Ritualisierungen erzeugen komplexe soziale und konfliktreiche Situationen, für deren Entwirrung es häufig erheblicher Anstrengungen der Beteiligten bedarf.

Rituale lassen sich als *symbolische Aufführungen* begreifen, die sich von anderen Inszenierungen wie Theater, Oper oder Happening dadurch unterscheiden, daß sie in erster Linie von und für die am Ritual Beteiligten durchgeführt werden. Rituale sind *selbstbezüglich*. Wer sie inszeniert und aufführt, ist auch ihr Adressat. In den differenzierten modernen Gesellschaften gibt es auch Bezugspunkte außerhalb der Rituale aufführenden Gruppen, auf die hin sie inszeniert und realisiert werden. Viele Rituale kultureller Minderheiten lassen sich beispielsweise erst dadurch begreifen, daß man ihren Bezug zur Mehrheitskultur berücksichtigt. Die Mehrheitskultur bildet das „Andere" der Minderheitenkultur, von dem sich die Minderheit mit Hilfe ihrer Rituale abgrenzt.

Rituale erzielen ihre *soziale Wirkung* dadurch, daß sie sich in die Körper einschreiben. Wenn Rituale symbolisch kodierte Bewegungen des Körpers sind, finden sie in einem historischen und kulturellen Kontext statt, doch können sie nicht auf ihre symbolische Bedeutung reduziert werden. Sie stellen körperliche Handlungen dar. Als solche sind sie unmittelbar mit der Wahrnehmung, der *Aisthesis*, verbunden. Kein Ritual, zu dessen Vollzug und Verständnis es nicht der Sinne bedarf. Rituale stellen gleichsam „Fenster" dar, durch die hindurch die Dynamik betrachtet werden kann, mit deren Hilfe Menschen ihre kulturelle Welt einschließlich Familie und Schule schaffen, erhalten und verändern.

Rituale sind *Konstrukte der Forschung*, deren konstruktiver Charakter manchmal die Gefahr mit sich bringt, das Verhältnis von Handlung und Handlungsdeutung in unzulässiger Weise zu vereinfachen. Konstrukte gehen von bestimmten konzeptuellen Voraussetzungen und den in ihnen enthaltenen Werten und Normen aus. Angesichts dieser Situation kommt der *Kontextualisierung* von Ritualen besondere Bedeutung zu. Sie relativiert deren herausgehobenen Charakter und führt zur Vorsicht gegenüber der Generalisierung von Aussagen über ihre soziale Funktion.

In der kulturanthropologischen Erforschung von Ritualen und Ritualisierungen lassen sich drei Schwerpunkte unterscheiden. Beim ersten stand die Erforschung von Ritualen im Zusammenhang mit *Religion*, *Mythos* und *Kultus* (Max Müller, Herbert Spencer, James Frazer, Rudolf Otto). Beim zweiten Schwerpunkt dienten Rituale dazu, Werte und Strukturen der Gesellschaft zu analysieren; herausgearbeitet wurde der *Funktionszusammenhang zwischen Ritual und Gesellschaftsstruktur* (Fustel de Coulanges, Emil Durkheim). Beim dritten Schwerpunkt wurden Rituale als *Texte* gelesen; Ziel war die Entschlüsselung der kulturellen und sozialen Dynamik der Gesellschaft. Hier richtete sich die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung von Ritualen für kulturelle *Symbolisierung* und *soziale Kommunikation* (Victor Turner, Clifford Geertz, Marshal Sahlins).

Insofern Rituale mit Hilfe von Mimesis inszeniert und mit Hilfe mimetischer Prozesse nachvollziehbar sind, gehören meine Überlegungen in den Bereich des dritten Schwerpunkts, der kulturelle Phänomene als Texte zu lesen versucht. Mit einer Betrachtungsweise, die *Rituale als Phänomene sozialer Mimesis* begreift, wird eine Reihe neuer Perspektiven für das Verständnis von Ritualen, Ritualisierungen und rituellem Verhalten im sozialen Kontext gewonnen. Als körperliche, sinnliche und imaginäre Inszenierungen sozialer Verhältnisse werden Rituale zu einem wichtigen Gebiet historisch-anthropologischer Forschung.

Um die soziale Bedeutung von Ritualisierungen und rituellem Verhalten zu verdeutlichen, sollen erst einmal Rituale anläßlich *zentraler Lebenseinschnitte* von *kalendarischen Ritualen* unterschieden werden. Zu den von Ritualen begleiteten zentralen Lebenseinschnitten rechnen Geburt, Pubertät, Heirat, Scheidung, Tod. In diesen Zusammenhang gehören auch Rituale der Statuserhöhung, etwa am Ende der Schulzeit, des Studiums oder bei der Übernahme höherer Ämter. In diesen Fällen sind die Rituale an individuelle, familiale und an im Rahmen kleinerer Gruppen begangene Ereignisse gebunden.

Während zu anderen Zeiten die Handlungsspielräume bei der Durchführung von Ritualen relativ gering waren, so stehen heute überlieferte Rituale zur Disposition der Individuen. Individuen können und müssen entscheiden, in welchem Ausmaß sie sich auf Rituale einlassen, sie ändern oder neu gestalten wollen. Trotz Vergrößerung des Handlungsspielraums sind die Handlungsmöglichkeiten des einzelnen eingeschränkt. In vielen Fällen gelingt es nur unter großer individueller Anstrengung, Rituale bzw. ritualisiertes Handeln zu modifizieren, außer Kraft zu setzen oder gar zu vermeiden.

Bei den kalendarischen Ritualen ist die Situation nicht anders. Im Unterschied zu den anläßlich zentraler Lebenseinschnitte eher individuell oder in kleineren Gruppen vollzogenen Ritualen handelt es sich bei den kalendarischen Ritualen um solche, die von großen Kollektiven gleichzeitig begangen werden. Zwar geht von diesen Ritualen eine starke Aufforderung zum Nachvollzug, zur sozialen Mimesis, aus, doch hat sich auch in diesem Bereich der individuelle Entscheidungs- und Handlungsspielraum im Vergleich zu früher erhöht. In Ritualen liegen tradierte Sozialformen vor, die Jahr für Jahr, Generation für Generation, Familien und Individuen auffordern, sich auf sie einzulassen. Daher bedarf es schon einer ausdrücklichen Entscheidungsanstrengung, in einer Familie mit kleinen Kindern das Weihnachtsfest anders als gewöhnlich zu begehen.

In solchen Situationen kommt es zur *Mimesis von Sozialformen* mit allen im mimetischen Handeln gegebenen Möglichkeiten individueller Abweichung und Ausgestaltung. Erst der im mimetischen Handeln gegebene Spielraum macht eine individuelle Aneignung von Ritualen möglich. Bestünde dieser unterschiedliche Spielraum zur individuellen Aus- und Eigengestaltung nicht, würde es sich um ein kopierendes oder Simulakren herstellendes, nicht jedoch um ein mimetisches Verhalten handeln. Auch hätte es dann nicht die vom mimetischen Verhalten ausgehenden sozialen Wirkungen. Erst durch die Mimesis kollektiver kultureller Traditionen kommt es zu einer *Selbstvergewissserung* des Miteinanders, der Gemeinschaft und der Kommunität. Von dieser – von den Prozessen sozialer Mimesis ausgehenden – *Kohäsionswirkung* wird erwartet, daß sie auch künftig die Kommunität zusammenhält.

Einen Schritt weiter im Verständnis der Funktion und der Struktur von Ritualen führen van Genneps (1960) Überlegungen zu den *Übergangsritualen*, den „rites de passage". Van Gennep bestimmt sie als Riten, die einen Orts-, Zustands-, Positions- oder Altersgruppenwechsel begleiten und unterscheidet drei Phasen: die *Trennungs-*, die *Schwellen-* und die *Anbindungsphase*. In der ersten Phase erfolgt die Loslösung eines einzelnen oder einer Gruppe von einem früheren Punkt in der Sozialstruktur oder von einer Reihe kultureller Bedingungen. In der zweiten Phase, der Übergangs-, Transitions- oder Schwellenphase, gerät das Subjekt in eine ambivalente Situation, in der weder die Merkmale der vergangenen noch die

der erwarteten zukunftigen Situation gegeben sind In der dritten Phase ist der Ubergang und die Angliederung an die neue Situation vollzogen

Fur das Verstandnis von Ubergangsritualen ist die Situation des Schwellenzustands, der *Liminalitat*, von besonderem Interesse Unsicherheit und Ambiguitat sind fur den Zwischencharakter dieser Transitionsphase von einem niederen zu einem hoheren Zustand charakteristisch Haufig sind diese Ubergangsphasen durch ihren herausgehobenen Charakter bestimmt So kommt es in Stammesgesellschaften z B in Pubertatsriten zur Einubung von ansonsten nicht geforderten Verhaltensweisen Zu diesen gehoren Demut und Schweigen, Verzicht auf Essen und Trinken, korperliche Torturen und Demutigungen, die Unterwerfung unter die Autoritat der Gemeinschaft als ganzer Vielfaltige Formen der Erniedrigung gelten als Vorbereitung auf die folgende Statuserhohung Man konnte von einer eigenen *Padagogik des Schwellenzustands* sprechen In ihrem Mittelpunkt steht die Zerstorung der bisherigen sozialen Identitat, die Herstellung eines Zwischenstadiums der Leere mit der Vorbereitung auf eine neue soziale Identitat

In modernen Gesellschaften gibt es ahnliche, allerdings in ihrer Auspragung und Intensitat reduzierte Ubergangrituale wie das Abitur in Deutschland oder die Graduierung in den angelsachsischen Landern In den mit diesen Ritualen verbundenen Prufungsituationen lassen sich durchaus Momente einer Ubergangssituation mit Formen der Erniedrigung der Pruflinge sehen, fur die sie spater mit dem neuen sozialen Status des Nicht-Schulers oder Studenten bzw des Akademikers belohnt werden Der in Intensitat und Zielrichtung unterschiedliche Charakter dieser Rituale legt die Frage nahe, wieweit man den Begriff des Rituals, des Ritus, des ritualisierten Verhaltens, der Ritualisierung fassen darf

Prinzipiell laßt sich eine eher „*weiche*" von einer eher „*harten*" Definition des Rituals unterscheiden In einer „harten" Definition sollen die Grenzen der Gultigkeit des Begriffs bestimmt werden Hier wird nach Beispielen und Modellen fur das Gemeinte gesucht, die sich notwendigerweise auf bekannte und in der Regel nicht umstrittene Merkmale beziehen Bei solchen Definitionsverfahren kommt es darauf an, Rituale, Riten, Ritualisierungen, Zeremonien, Sitten, Gebrauche, Gewohnheiten von einander abzugrenzen Ein solches Verfahren ergibt einen Gewinn an Differenzierung und Erkenntnis Die Nachteile „harter" Definitionen sind die Vorteile „weicher" Bestimmungen „Weiche" Definitionen ermoglichen es, die Aufmerksamkeit auf die Bereiche „*zwischen*" den Definitionen, auf die Ubergange zwischen den Phanomenen, auf das ihnen Gemeinsame zu legen Dadurch werden sie der Komplexitat der untersuchten Erscheinungen eher gerecht Sie gewahren eine großere Offenheit gegenuber neu auftauchenden Phanomenen Angesichts der Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit von Ritualen werden in der kulturanthropologischen Forschung eher „weiche" Definitionen bevorzugt Der Vorschlag Wittgensteins, die Aufmerksamkeit auf „Familienahnlichkeiten" zwischen verwandten Phanomenen zu legen und dabei eher die Prozesse der Veranderung zwischen diesen Phanomenen als die Suche nach einem Gemeinsamen im Auge zu haben, weist in die gleiche Richtung

Victor Turner (1989) hat in seinen Arbeiten zur Theorie des Rituals darauf aufmerksam gemacht, daß den *Schwellenzustanden* in Stammesgesellschaften und in modernen Gesellschaften fur die gesellschaftliche Struktur und fur die Kommunitat erhebliche Bedeutung zukommt Unter dem Einfluß des angelsachsischen Pragmatismus versteht Turner Gesellschaft zunachst als ein „strukturiertes und oft hierarchisch gegliedertes System politischer, rechtlicher und wirtschaftli-

cher Positionen mit vielen Arten der Bewegung", die Menschen im Sinne eines „Mehr" oder „Weniger" trennen. In diesem Verständnis kommt den institutionellen Rollenbeziehungen der Gesellschaftsmitglieder zentrale Bedeutung zu. Da in ihnen vieles ausgespart bleibt, erschöpft sich gesellschaftliches Leben nicht in diesen Strukturverhältnissen. Der in diesem Strukturmodell von Gesellschaft nicht beachtete Bereich wird vor allem in den Schwellenphasen sichtbar. Man kann diesen Bereich als „unstrukturierte oder rudimentär strukturierte und relativ undifferenzierte Gemeinschaft", als Kommunität, bezeichnen. Gesellschaftliches Leben läßt sich dann als dialektischer Prozeß zwischen Kommunität und Struktur, zwischen Homogenität und Differenzierung, zwischen Gleichheit und Ungleichheit, zwischen Gegenwart und Vergangenheit, zwischen Gesetz und Brauch begreifen.

In Schwellenphasen nehmen die Individuen nicht mehr ihren früheren und noch nicht ihren zukünftigen Ort in der gesellschaftlichen Struktur ein. Diese Transitions- oder Liminalphasen bieten der Kommunität die Möglichkeit, Individuen für Veränderungen in gesellschaftlichen Positionen, also in ihrer Rolle in der gesellschaftlichen Struktur vorzubereiten. In diesen aus der Strukturordnung herausgenommenen *Übergangsphasen* werden häufig intensive Kommunitätserfahrungen gemacht. Was unter „Kommunität" zu verstehen ist, ist nicht leicht bestimmbar. Nach wie vor gilt, daß es außer der Vorstellung, daß Menschen in Gemeinschaft verbunden sind, keine Übereinstimmungen hinsichtlich des Wesens von Gemeinschaft bzw. Kommunität gibt. Greift man mit Turners Überlegungen über die sich in Schwellenphasen intensiv äußernde Kommunität auf Bestimmungen Bubers (1984) zurück, so ergibt sich folgendes Verständnis: „Gemeinschaft aber ... ist das Nichtmehr-nebeneinander, sondern Beieinandersein einer Vielheit von Personen, die, ob sie auch mitsammen sich auf ein Ziel zu bewegen, überall ein Aufeinanderzu, ein dynamisches Gegenüber, ein Fluten von Ich und Du erfährt: Gemeinschaft ist, wo Gemeinschaft geschieht" (Buber 1984, S. 185).

Im Unterschied zur normen- und regelgeleiteten eher abstrakten Sozialstruktur werden in der Kommunität Spontaneität und Unmittelbarkeit artikuliert und entwickelt. Im einzelnen lassen sich mehrere Arten von Kommunitäten unterscheiden. *Existentielle* oder *spontane* Kommunitäten lassen sich identifizieren. Sie entstehen beispielsweise unter Jugendlichen und bleiben unterschiedlich lang bestehen. Mit Hilfe neuer Rituale und Ritualisierungen artikulieren sie Widerstände gegen die Erwachsenenkultur und bilden ihre Gruppenidentität heraus. Von diesen lassen sich unterscheiden eher *auf Dauer* gebildete Dorf-, Haus- und *ideologische* Kommunitäten. Sie haben häufig religöse, weltanschauliche oder utopische Ziele und grenzen sich mit Hilfe von Ritualen ab und konstituieren sich dadurch als Gemeinschaft.

Versucht man das Verhältnis zwischen Struktur und Gemeinschaft bzw. Kommunität metaphorisch zu fassen, so böte sich vielleicht Laotses Metapher vom Wagenrad an. Danach entsprächen Speichen und Nabe des Rades der festen Struktur der Gesellschaft, die Freiräume zwischen den Speichen der Gemeinschaft bzw. Kommunität. Die Leere zwischen den Radspeichen versinnbildlichte die Unstrukturiertheit des Mit- und Zwischenmenschlichen, in dem Wünsche, Gefühle, spontane Reaktionen wichtig sind. Während Strukturen eine analytisch bestimmbare Ausrichtung haben und auf bereits realisierte Ordnungen und Schemata verweisen, enthält das hier als Kommunität Bezeichnete neben seiner prin-

zipiellen Unbestimmbarkeit auch ein virtuelles Element, das zu gesellschaftlichen Innovationen führen kann.

Der Rückgriff auf eine Metapher verdeutlicht, wie schwierig es ist, den Begriff Kommunität zu präzisieren. Im Falle der gesellschaftlichen Struktur geht es beispielsweise um Rollenverhalten. Für dieses hat die Rollentheorie zahlreiche Kriterien von der Empathie bis zur Rollendistanz entwickelt, mit denen sie komplexes Rollenverhalten beschreibt. Im Unterschied zu den gesellschaftlichen Strukturen gestaltet sich die Beschreibung von Spontaneität und Unmittelbarkeit in der Kommunität viel schwieriger.

Ein Beispiel für eine Kommunität in einer gesellschaftlichen Randsituation mit eigenen, sie konstituierenden und erhaltenden Ritualen stellen die *Kibuzzim* in Israel dar. In den Kibuzzim erfolgt eine Verbindung von religiöser Orientierung, ökonomischer Struktur und spezifischem Lebensgefühl, die über bestimmte Rituale ausgedrückt und dargestellt wird und die über bestimmte Darstellungs- und Ausdrucksformen erfahrbar und vermittelbar wird.

Auch innerhalb der Jugend bilden sich existentielle, häufig spontane Kommunitäten, Jugendkulturen, am Rande der Gesellschaftsstruktur. Ihnen dienen Rituale und rituelles Verhalten zur *Selbstinszenierung der Kommunität*, zur Abgrenzung in einer liminalen Situation, zur Intensivierung des Gemeinschaftsgefühls. In der Inszenierung und Aufführung ihrer Rituale leisten Jugendliche in diesen Kommunitäten Widerstand gegen die Ansprüche der Gesellschaft auf Eingliederung und verweisen auf ihre Übergangssituation zwischen Kindheit und Erwachsensein und ihr Recht, anders zu sein (Hall/Jefferson 1993). Eine Politik der *Lebensstile* entsteht, in der sich der Widerstand jugendlicher Kommunitäten gegen die Welt der Erwachsenen und deren Eingebundenheit in die Strukturen der Gesellschaft artikuliert. Betont wird das Recht auf *Spontaneität, Unstrukturiertheit, Unmittelbarkeit und Freiheit.* Mit Hilfe ritueller Inszenierungen werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede so in Szene gesetzt, daß sich Selbst-, Welt- und Wir-Gefühl ausdrücken und so darstellen, daß sie zur Mimesis herausfordern. Durch die sich in der Folge ergebenden Prozesse werden Lebensgefühl und Kommunitätszugehörigkeit intensiviert.

Mit dem Begriff der *Inszenierung* wird auf den Zusammenhang zwischen *Mimesis, Ritual und Theater* verwiesen, der weitere Aufmerksamkeit und Entfaltung verdient. Kulturelle Aufführungen wie Rituale, Zeremonien, Gewohnheiten sind Darstellung und Ausdruck sozialen Lebens. Sie sind Selbstdarstellungen von Kommunitäten und Individuen, die in ihrem szenischen Charakter nicht auf sprachliche Erklärungen reduzierbar sind. Ihre leibliche und szenische Darstellung enthalten etwas, das nicht anders als körperlich und szenisch ausdrückbar ist. Über die Mimesis der leiblichen und szenischen Darstellung können diese Ausdrucksformen erfaßt, verstanden und weitergegeben werden. Durch Prozesse der Ausweitung und der Anähnlichung an das szenische Verhalten anderer Menschen werden Erfahrungen mit deren spezifischer nicht hintergehbarer Leiblichkeit gemacht. Ihre symbolisch kodierten leiblichen Darstellungs- und Ausdrucksformen werden gelernt, mit den dem einzelnen bekannten Kodierungen in Verbindung gebracht und individuell unterschiedlich verarbeitet. Innerhalb symbolisch kodierter körperlicher Darstellungs- und Ausdrucksformen kommt Ritualen eine besondere Bedeutung zu. Rituale sind szenische Aufführungen von Gemeinschaften bzw. Kommunitäten, die ihren Charakter weitgehend mit Hilfe der Rituale inszenieren, erhalten und transformieren.

Über die *Mimesis sozialer Handlungen und sozialen Verhaltens* wird auch die *ludische*, eng mit dem Mimetischen verbundene Seite menschlichen Verhaltens erfahren. Da die ludische Komponente ritueller Handlungen Raum für die individuelle Ausgestaltung und Variation, aber auch für Distanzierung und grundlegende Veränderung gewährt, trägt sie viel zur Erhaltung und Wirkung von Ritualen bei. Die ludische Seite gewährt Entscheidungsmöglichkeiten, ohne daß die Rituale Teile ihrer Funktion und Macht verlören. Mit einem sich innerhalb fester gesellschaftlicher Strukturen vollziehenden Handeln steht das ludische Element in Spannung. Es zeigt sich daher auch eher an den Rändern gesellschaftlicher Arbeit und Struktur, also im Bereich von Kommunität und Gemeinschaft. Dies ist um so mehr der Fall, als das Ludische von der Unsicherheit und Unentschiedenheit, Spontaneität und Unmittelbarkeit „lebt", für die in gesellschaftlichen Rollenzusammenhängen und Strukturen wenig Platz ist.

Soziales Handeln, das eher vom Zusammengehörigkeitsgefühl einer Kommunität motiviert und bedingt wird, wird wie das Ludische häufig durch ein inneres Fließen getragen. Die *Qualität des Fließens* vermittelt dem Handelnden Intensität und innere Befriedigung. Für kreative Tätigkeiten ist dieses innere Fließen eine wichtige Voraussetzung. Diese Bedingung gilt für künstlerische und wissenschaftliche, soziale und kommunikative Tätigkeiten gleichermaßen. Mihaly Csikszentmihalyi (1985) hat diese Prozesse näher untersucht, ihren *autotelischen Charakter* herausgearbeitet und für sie den Begriff „Flow-Erlebnis" geprägt. Für das szenische Arrangement und die Kontinuität der szenischen Aufführung von Ritualen ist dieses „Fließen" im Inneren der Handelnden von zentraler Bedeutung. Das im „Erlebnis des Fließens" liegende Gefühl der Zufriedenheit stellt das *Gefühl der Zusammengehörigkeit* her. Dieses ergibt sich auch in ritualisierten Handlungen. Für das Erlebnis des Fließens und seine Kommunität stiftenden Wirkungen sind die mimetischen Fähigkeiten der Mitglieder einer Gemeinschaft wichtig. Diese Fähigkeiten ermöglichen eine Anähnlichung der Handelnden aneinander und lassen dadurch das gemeinsame bzw. Gemeinschaft stiftende Fließ-Erlebnis entstehen. Das *Einander-ähnlich-Werden* im gemeinsamen Vollzug von Ritualen geschieht über eine sinnlich-körperliche (mimetische) *„Ansteckung"*, die sogar zur Zurückstellung individueller Verhaltenssteuerung und Verantwortung führen kann. In solchen Situationen droht Mimesis in Mimikry umzuschlagen und das Gemeinschaft stiftende Ritual zum bloßen Anpassungszwang für Individuen zu verkommen.

Insofern sich Rituale auf vorausgehende Muster beziehen und diese in jeder Aufführung neu gestalten, enthalten sie Elemente der Nachahmung, sind sie mimetisch. Da die Mehrzahl von Ritualen in einer Gruppe bzw. Gemeinschaft vollzogen wird, ist es gerechtfertigt, im Zusammenhang mit der Aufführung von Ritualen von *sozialer Mimesis* zu sprechen. Als Formen sozialer Mimesis verweisen Rituale auf die sinnliche Dimension. Seit der griechischen Antike ist Mimesis Ausdruck der aisthetischen Verfassung unserer Wirklichkeitserfahrung und ist mit der Darstellung und der Repräsentation innerer Prozesse verbunden. Von Mimesis war zuerst im Zusammenhang mit der Aufführung von Stücken für Mimen, Tragödien, Dramen und Schauspielen die Rede (Gebauer/Wulf 1992). Rituale inszenieren Körper und mit den körperlichen Bewegungen Empfindungen und Gefühle, Wünsche und Sehnsüchte. In diesen Inszenierungen verbinden sie Aisthesis und Ausdruck, Handeln und Verhalten zu einem sozialem Geschehen, das zur Nachahmung und Mitwirkung auffordert. Sich körperlich ausdrückende

Handlungen, Verhaltensweisen und Reaktionen werden nachgeahmt und als Bilder, Lautfolgen, Bewegungssequenzen im Sich-mimetisch-Verhaltenden erinnerbar Sie werden Teil der inneren Vorstellungs-, Klang- und Bewegungswelt, werden der Einbildungskraft verfugbar und konnen in neuen Zusammenhangen aktiviert und transformiert werden Mit Hilfe sozialer Mimesis werden Verhaltensweisen und Handlungsformen durch neue uberlagert und erweitert

Rituelle Prozesse vollziehen sich in *sozialen Institutionen* wie Familie, Schule und Betrieb, deren Strukturen die Moglichkeiten und Grenzen dieser Prozesse bestimmen Uber das mimetische Einbezogenwerden in diese werden die in den institutionellen Strukturen enthaltenen Machtverhaltnisse wirksam Die mimetischen Fahigkeiten nehmen die in den symbolischen Kodierungen der institutionellen Strukturen enthaltenen Widerspruche gleichzeitig auf und verarbeiten sie Uber die mimetische Beteiligung an den institutionellen Ritualen werden die Werte und Normen der Institutionen in die Korper der Beteiligten eingeschrieben Diese Transmission institutioneller Werte, Strukturen und Handlungsformen gibt den sozialen Institutionen Dauer und Kontinuitat und ermoglicht ihren Wandel und ihre Weiterentwicklung (Wulf/Kamper/Gumbrecht 1994)

Durch die Mimesis von Ritualen und Ritualisierungen wird *praktisches Wissen* erworben (Bourdieu) Praktisches Wissen ist *habituelles Wissen*, das sich wesentlich uber Ritualisierungen bildet Es ist das Ergebnis von Erfahrungen, die aus fruherem Handeln stammen und die zum Ausgangspunkt kunftiger Handlungen werden Praktisches Wissen ist kein regelgeleitetes oder analytisches Wissen, sondern *Handlungswissen* (Gebauer/Wulf 1993) Es laßt sich daher logisch und begrifflich nur unzulanglich erfassen Versuche, Eindeutigkeit zu schaffen, scheitern daran, daß praktisches Wissen nicht ausreichend definierbar ist Jede Deutung und Interpretation schreibt ihm eine Eindeutigkeit und Logik zu, die es im Augenblick des Handelns nicht hat und derer es zu diesem Zeitpunkt auch nicht bedarf Mit Hilfe ritueller Mimesis wird ein praktisches Koperwissen erzeugt, das zur Gestaltung der vielschichtigen, widerspruchlichen und theoriewiderstandigen Lebenspraxis beitragt

Mit Hilfe von Riten und Ritualisierungen werden Vorbilder und Modellsituationen erzeugt, die zum Ausgangspunkt von Mimesis werden Mimetische Prozesse konnen sich auch auf Reprasentationen beziehen, die aus Kunst, Dichtung oder Wissenschaft stammen Reale Rituale und imaginare Ritualisierungen, rituelle Handlungen und Szenen konnen also in gleicher Weise zu Bezugspunkten sozialer Mimesis werden

Rituale und Ritualisierungen konnen bei Neurotikern leere Handlungsformen mit Zwangscharakter sein Sie konnen Kompromißbildungen zwischen kontroversen Bestrebungen darstellen und eine *Ordnungsfunktion* erfullen Rituale und Ritualisierungen erlauben unterschiedliche Empfindungen, Gefuhle und Deutungen und stellen uber ihren korperlichen Vollzug trotz seiner Mehrdeutigkeit eine Gemeinsamkeit her Rituale und Ritualisierungen konnen daher einen starken Beitrag zur Konfliktregelung leisten

Der mimetische Charakter von Ritualen und Ritualisierungen gewahrt den an ihnen Beteiligten die Erfahrung von *Sinn* Uber die Wiederholung ritueller Handlungen versuchen Organisationen und Institutionen Sinn zu erzeugen und den Anschein zu erwecken, als seien ihre Organisationsformen und Strukturen unveranderbar Erst in Krisensituationen wird diese *Selbstgewißheit* der Institutionen erschuttert

In solchen Krisensituationen kann die soziale Kraft von Ritualen so erschüttert werden, daß sie die Kommunität nicht mehr zusammen binden kann. Die Situation wird so verworren, daß sich die Gemeinschaft bedroht fühlt. In solchen krisenhaften Momenten wird ein Verantwortlicher gesucht, dem die Schuld zugewiesen wird und auf dessen Kosten die Kommunität ihre Ordnung wieder herstellt. Durch die Schaffung eines *Sündenbocks* (Girard 1987, 1988) entsteht ein neues Ritual der Krisenbewältigung. Die Mimesis dieses Rituals der Schuldübertragung führt dazu, daß ein Opfer für die Probleme der Kommunität gesucht und gefunden wird. Der *Stellvertretercharakter* des Opfers darf der Kommunität nicht bewußt werden. Denn sonst funktioniert der rituelle Mechanismus der Krisenbewältigung durch die Schaffung eines Sündenbocks mit der damit verbundenen Entlastung der Kommunität von ihrer Veranwortung für die Krise nicht. Derartige Rituale der *Produktion und Opferung* von Sündenböcken spielen für die Erhaltung des Zusammengehörigkeitsgefühls der Kommunität eine große Rolle. Nur wenn diese Mechanismen durchschaut werden, besteht eine Möglichkeit, die in ihnen enthaltene Gewalt zu reduzieren oder sogar außer Kraft zu setzen.

Rituale und Ritualisierungen ermöglichen es den Institutionen, ihre gesellschaftlichen Funktionen zu erfüllen, ohne daß diese vollständig durchschaubar sind. Angesichts dieser Situation liegt in der weiteren Erforschung von Ritualen und Ritualisierungen in Institutionen eine lohnende Aufgabe.

Literatur

Bell, C.: Ritual Theory, Ritual Practice, New York/Oxford 1992. Bourdieu, P.: Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Genève 1972. Buber, M.: Das dialogische Prinzip, 5. Aufl., Heidelberg 1984. Cent-livres, P./Hainard, J.: Les rites de passage aujourd'hui, Lausanne 1986. Csiksent-mihalyi, M.: Das Flow-Erlebnis, Stuttgart 1985. Gebauer, G./Wulf, Ch.: Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft, Reinbek 1992. Gebauer, G./Wulf, Ch. (Hg): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken Bourdieus, Frankfurt/M. 1993. Geertz, C.: Dichte Beschreibung, Frankfurt/M. 1987. Geertz, C.: Further Essais. An Interpretative Anthropology, New York 1983. Gennep, A. v.: Übergangsriten, Frankfurt/M. 1986. Girard, R.: Der Sündenbock, Zürich 1988. Girard, R.: Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987. Hall, S./Jefferson, T.: Resistance through Ritual. Youth Subcultures in Post-War Britain, London 1993. Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Der Schein des Schönen, Göttingen 1989. Paragrana, Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie, Bd. IV, H. 1, Thema: Aisthesis; Bd. IV, H. 2, Thema: Mimesis-Poiesis-Autopoiesis. Turner, V.: Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/M 1989. Wellendorf, F.: Schulische Sozialisation und Identität, Weinheim 1973. Wulf, Ch./Kamper, D./Gumbrecht, H. U. (Hg.): Ethik der Ästhetik, Berlin 1994. Wulf, Ch. (Hg.): Einführung in die pädagogische Anthropologie, Weinheim 1994.

Gunter Gebauer

Spiel

Es gibt kaum einen Wirklichkeitsbereich, der so sehr von der Abgrenzung gegen ein Merkmal, das er *nicht* besitzen soll, bestimmt wird, wie das Spiel. Dieses Gegenteil, zu dem das Spiel in begriffliche Opposition gesetzt wird und aus dessen Negierung es seinen Kern erhalten soll, wird immer wieder als ein einzelnes Merkmal postuliert. Schon aus dieser Begriffskonstruktion läßt sich ersehen, daß die Bestimmung dessen, was als „Spiel" gelten soll, zum Essentialismus tendiert. Die Bestrebungen, das Spiel mit Hilfe „seines Kerns" auszuzeichnen, gehen Hand in Hand mit der Behauptung, dieser sei eine fundamentale anthropologische Eigenschaft, so daß das Wesen des Spiels zugleich jenes des Menschen ausmache.

Diese Begriffsstrategie hat ihren Ursprung in der anthropologischen Pädagogik des 18. Jahrhunderts, ausgehend von Rousseau, Kant und vor allem Schiller. Der erste Gegenbegriff des Spiels war die *Arbeit*; weitere wurden später an deren Stelle gesetzt – der Ernst, die Alltagswirklichkeit, die Zweckbestimmtheit und das Nützliche, das instinktkodierte (tierische) Verhalten, das Wörtliche und Unverstellte. Bei einer solchen Fülle von Oppositionen besteht das Besondere des Spiels offenkundig nicht darin, daß diesem einzig und allein *ein* Begriff entgegengesetzt werden kann, sondern vielmehr in dem nicht-eingrenzbaren *Wechsel* der Aspekte, so daß anstelle der einen Opposition auch eine andere gewählt werden kann. Das Charakteristische des Spiels ist also nicht das Eine, sondern die Veränderbarkeit der Hinsichten. Die Verschiedenheit der Blickpunkte auf das Spiel ist möglich, ohne daß Verwirrung oder Unklarheit auftritt: Das Spiel ist in multiple Oppositionen eingespannt, ohne daß diese Vielfalt sein Verständnis und seine Wiedererkennbarkeit beeinträchtigte. Die verschiedenen Spiele werden eher durch das Fortlaufen der Aspekte bei partieller Überlappung wechselnder Merkmale zusammengehalten, nicht durch einen einheitlichen Kern. Spiele sind untereinander verwandt, insofern sie „Familienähnlichkeit" (L. Wittgenstein) besitzen. Aber es gibt keinen einzelnen Zug, den alle Spiele gemeinsam hätten; die Familienähnlichkeit läuft von einem Spiel zu den nächsten weiter, die durch immer neue Merkmalskombinationen miteinander „verwandt" sind.

So kann man die Geschichte der Spieltheorien als eine Folge von Versuchen lesen, das Spiel in immer neue Oppositionen einzuspannen. Was als „Spiel" gelten soll, ist u. a. davon abhängig, was bereits als „Spiel" gekennzeichnet worden ist. Die Begriffsexplikation hat also eine zeitliche Komponente. Auf diese Weise zeigt sich zugleich auch ein Wandel im Bild des Menschen – das Spiel als positiver Beitrag zur Bestimmung des Menschen bietet einen geschützten, sicheren Raum für diejenigen menschlichen Fähigkeiten und Bestimmungsmerkmale, die besonders bedroht und daher besonders schutzbedürftig sind. Von Schiller (1793) bis Huizinga (1938) ist dies die Sichtweise der Ästhetik, Pädagogik und Kulturtheorie auf das Spiel. Erst allmählich, seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts entstehen auch andere Betrachtungsweisen, die insbesondere die Struktur von Spielen

(Bateson), ihre Organisation (Caillois), ihre Fähigkeit, kulturelle Werte darzustellen (Geertz), in den Blick nehmen. Aus der Fülle der Spieltheorien werden im folgenden diejenigen betrachtet, die einen anthropologischen Bezug haben, d. i. die das Spiel unter dem Gesichtspunkt seines Beitrags zum Entwurf des Menschen, im Kontext seiner Kultur und Gesellschaft, auffassen.

Im anthropologischen Denken ist Kant der erste, der Spiel und Arbeit als Begriffsoppositionen anordnet. Arbeit und Spiel sind in seiner „Pädagogik" zwei fundamentale Modi des Tätigseins und damit wesentliche Merkmale des Menschen. „Man kann beschäftigt sein im Spiel, das nennt man in der Muße beschäftigt sein; aber man kann auch beschäftigt sein im Zwange, und das nennt man Arbeiten. Die scholastische Bildung soll für das Kind Arbeit, die freie soll Spiel sein" (Kant 1982, S. 792). Eine pädagogische Nutzung des Spiels kommt für Kant noch nicht in Frage. Während Arbeit das Prinzip der Vernünftigkeit besitzt, ist das Spiel Erholung, Geschicklichkeit und Freistellung von Zwang.

Schillers Entwurf der schöpferischen Möglichkeiten des Spiels in den „Briefen zur ästhetischen Erziehung" von 1793 ist in der Kritik der Lebensverhältnisse in der realen Arbeitswelt begründet. Dort nämlich wird das sinnlich-körperliche Leben des einzelnen von außen fremdbestimmt. Der Mensch wird nicht mehr von Genie und Empfindung geleitet, sondern vom „toten Buchstaben" und einem „geübten Gedächtnis". Mit dem Zerfall der Totalität verkrüppeln die sinnlichen Fähigkeiten. Die beiden Vermögen, zum einen der sinnliche Trieb, zum anderen der Formtrieb, sind unter den Bedingungen der Arbeitswelt auseinandergefallen. Im Spiel liegt die Chance, beide miteinander zu versöhnen durch einen dritten Trieb, den Spieltrieb. Das Spiel besitzt die Möglichkeit, „Form in die Materie und Realität in die Form (zu) bringen". In der Ästhetischen Erziehung soll der *Spieltrieb* ausgebildet werden. Diese gehe darauf, sagt Hegel in seinen Vorlesungen zur Ästhetik mit Bezug auf Schiller, „die Neigung, Sinnlichkeit und das Gemüt so auszubilden, daß sie in sich selbst vernünftig werden und somit auch die Vernunft, Freiheit und Geistigkeit aus ihrer Abstraktion heraustreten und, mit der in sich vernünftigen Naturseite vereinigt, ihr Fleisch und Blut erhalten" (Hegel 1965, S. 70 f.).

Das Spiel bietet nach dem Grundgedanken der Ästhetischen Erziehung eine Chance zur *Selbstverwirklichung* des Menschen in der „lebendigen Gestalt" der Schönheit. Wie an dieser Formulierung schon deutlich wird, denkt Schiller nicht so sehr an Kinder- oder Gesellschaftsspiele, sondern an den spielerischen Charakter der hohen Kultur. Diese bildet ein Sonderreich des Spiels, in dem die Utopie der Versöhnung von Sinnlichkeit, Vernunft und Moral potentiell verwirklicht wird. Die Merkmale, die Kant in der „Kritik der Urteilskraft" dem Kunstwerk zuschreibt, können auch auf die Spiele im Schillerschen Sinn übertragen werden: Zweckfreiheit und interesseloses Wohlgefallen.

In Hegels Philosophie verliert die Kategorie des Spiels ihr Eigenleben, aber die Merkmale des Spiels läßt Hegel nun auf die von ihm neu konzipierte, idealisierte Kategorie der Arbeit übergehen. Der Arbeitsbegriff, der bei ihm und später bei Marx eine so zentrale Stellung erhält, hat die Kategorie des Spiels in sich aufgenommen. Bei Hegel bezieht er sich allerdings auf die idealisierte Arbeit des Begriffs. Dadurch daß der Arbeit nicht mehr das Spiel entgegengesetzt wird, verliert dieses seine Rolle als anthropologisches Bestimmungsstück.

Eine erstaunliche Renaissance erlebte die Spieltheorie durch J. Huizingas „Homo ludens", geschrieben kurz vor dem Zweiten Weltkrieg (1938). Im Spiel

B), nicht wirklich die Ereignisse sind, als die sie behauptet werden. Die Metaaussage des Spielrahmens löst die Paradoxie nicht auf, sondern die paradoxale Struktur gehört zum Konstitutionsprinzip des Spielgeschehens. Die Gesetze der Logik werden innerhalb des Spielrahmens anerkannt, aber sie werden anders eingesetzt. Ähnlich wie in den Zeichnungen Eschers führt die Paradoxie nicht zu einer Blockierung des Sinns, sondern zu einem neuen, andersartigen Sinn.

Die These der Einübungs- und Lernfunktion von Spielen wird oft begründet mit der Ähnlichkeit, die zwischen Spielhandlungen und Alltagsgeschehen bestehen kann. Football, so wird gesagt, habe Ähnlichkeit mit Akten der Landnahme. Nur hat kein Akt der Landnahme jemals so ähnlich ausgesehen wie der *run* eines Footballspielers. Man muß sich von einer Betrachtung lösen, die nur auf Eindrükken von Ähnlichkeit beruht. Es gibt eine tiefere Übereinstimmung zwischen Football und Merkmalen der nordamerikanischen Gesellschaft (Markovits 1987). Die Beziehung zwischen einem populären Spiel und der Gesellschaft, in der es betrieben wird, ist eine mimetische, aber nicht in dem oberflächlichen Sinn von Imitation, Ähnlichkeit oder Analogie (Gebauer/Wulf 1992).

Spiele bilden *Welten*, die für sich stehen können und die relative Autonomie besitzen, aber zugleich auch Bezug auf eine (oder mehrere) Welt (oder Welten) außerhalb des Spiels nehmen. Spiele sind, insofern sie Bezug auf eine gegebene Welt nehmen, *nach*geordnete Welten. Nachordnung besteht in einem logischen Sinn, nicht in einem kausalen oder zeitlichen. Es ist möglich, daß ein Spiel ineins mit der Alltagswelt, auf die es Bezug nimmt, entsteht. Das heißt nicht, daß Spiele einfache Abbilder oder Widerspiegelungen einer sozialen Welt sind; die Bezugnahme ist komplexer. Aufgrund ihrer paradoxalen Grundstruktur enthalten Spiele keine eindeutigen Aussagen, weder zustimmende noch ablehnende, über die vorgeordnete Welt. Es gibt Spiele, deren Organisationsprinzipien denjenigen gleichen, die das Alltagshandeln regeln. In diesem Fall besteht ein realistisches Verhältnis zwischen beiden Welten. Mit einem Ausdruck aus der Literaturwissenschaft kann man den realistischen Charakter von Spielen einen *„effet de réel"* (R. Barthes) nennen

Im Spiel lernt man die durch den Spielrahmen bewirkte Differenzierung zwischen Meta- und Objektaussagen sowie das Umgehen mit den Paradoxien innerhalb des Rahmens. Aber alles, was man im Spiel lernen kann, findet unter den Bedingungen des Rahmens statt. Wenn man im Spiel etwas lernt, was auch außerhalb des Spiels von Bedeutung ist, muß es *im Spiel* eine homologe Position wie im Alltagsleben haben. Ich will prüfen, ob nach den Überlegungen dieses Abschnitts eine solche Möglichkeit überhaupt besteht.

Batesons Argument besagt, daß die Bedeutungen aller Handlungen, Äußerungen und Gegenstände innerhalb von Spielrahmen die Struktur von Paradoxien haben. Sie werden im Spiel von den Spielern nicht im buchstäblichen Sinne verstanden, da ja die semantische Dimension von Spielen widersprüchlich angelegt ist. Anders verhält es sich mit den die Spiele konstituierenden Prinzipien. Sie gehören nicht zur semantischen Dimension selbst, sondern organisieren die für ein Spiel typischen Kontexte, in denen dann die besonderen Bedeutungen erzeugt werden. Solche Kontexte werden auch im Alltagsleben mit Hilfe gleichartiger Prinzipien hergestellt. Die Besonderheit dieser konstituierenden Prinzipien ist, daß sie innerhalb *und außerhalb* von Spielen homologe Positionen einnehmen. Während sich die Bedeutungen in Spiel und Alltagswelt nicht gleichen, stellen diese Prinzipien eine Vermittlung zwischen beiden Welten dar. Daher ist es mög-

lich, im Spiel Organisationsprinzipien auch in der Alltagswelt zu lernen, mehr noch: an sie zu glauben und sich für sie emotional zu engagieren.

Worin besteht die mimetische Bezugnahme eines Spiels zur *Alltagswelt* einer Gesellschaft, die einen solchen *effet de réel* bewirkt? Einen vielbeachteten Vorschlag macht Clifford Geertz in seiner Deutung des Hahnenkampfs auf Bali. Warum nimmt, so fragt Geertz, in einer ansonsten friedfertigen Gesellschaft mit relativer Geschlechtergleichheit ein so blutrünstiges Schauspiel wie der Hahnenkampf die zentrale Stellung eines leidenschaftlich betriebenen Nationalspiels ein, eines Spiels ausschließlich unter Männern, die sich mit manchmal horrenden Wetteinsätzen für den Hahn eines Mannes engagieren, zu dem sie in verwandtschaftlichen oder nachbarlichen Verpflichtungen stehen? Die nähere Betrachtung zeigt, daß dieses tödliche Spiel und die damit in Verbindung stehenden dramatischen Wettvorgänge, bei denen die Chance des Geldgewinns in keinem vernünftigen Verhältnis zur Möglichkeit des Verlusts steht, keineswegs zufällig für die balinesische Gesellschaft, sondern Darstellung ihrer treibenden Kräfte ist, nämlich der Abhängigkeitsbeziehungen, die sich ausdrücken in gegenseitigen Verpflichtungen, im Prestige und in der „Notwendigkeit, es zu bestätigen, zu verteidigen, zu feiern und zu rechtfertigen oder sich einfach darin zu sonnen" (Geertz 1983, S. 236).

Die balinesische Statushierarchie, das System der Verpflichtungen und das Prestige werden im Hahnenkampf dramatisch sichtbar gemacht und in ein Spiel „überführt". Der Hahnenkampf ist „eine Simulation der sozialen Matrix des komplizierten Systems der einander überschneidenden und überlappenden strikt kooperativen Gruppen, denen die Anhänger des Hahnenkampfes angehören" (Geertz 1983, S. 235). Die Spieler glauben an die Statushierarchie und die Notwendigkeit des öffentlichen Zeigens von Ehre und Prestige ihrer Gruppe einerseits und der versteckten Beleidigung nicht zugehöriger Personen andererseits. An diese Prinzipien glauben sie auch bei ihren Handlungen in der Alltagswelt. Im Spiel können sie ihre Leidenschaften ausleben, „doch niemandes Status verändert sich wirklich" (Geertz 1983, S. 245). Der Hahnenkampf ist nicht Imitation oder Ausdruck, er ist Exemplifikation, „ein sorgfältig ausgearbeitetes Beispiel dieses sozialen Lebens" (Geertz 1983, S. 249). Die Leidenschaften der Spieler sind „exemplifizierte Emotionen..., auf denen die Gesellschaft aufbaut". Am Muster des Hahnenkampfes entdeckt der Balinese „eine Dimension seiner Subjektivität"; hier kann er sie extrem ausleben, als „völligen Triumph" oder „völlige Niederlage" (Geertz, S. 254 ff.).

Geertz begnügt sich nicht mit der These der Exemplifikation, sondern fügt eine zweite, mit der ersten kaum zu vereinbarende These hinzu. Ausgehend von der Behauptung, Kultur sei „eine Montage von Texten" (Geertz 1983, S. 253), erteilt er dem Hahnenkampf den Status eines schriftlichen Artefakts: Der Hahnenkampf liefere „einen metasozialen Kommentar zu der Tatsache ..., daß die menschlichen Wesen in einer festen Ranghierarchie zueinander stehen – und daß die kollektive Existenz der Menschen überwiegend im Rahmen dieser Rangordnung stattfindet. Seine Funktion, wenn man es so ausdrücken mag, ist eine interpretierende: es handelt sich um eine balinesische Lesart balinesischer Erfahrung, eine Geschichte, die man einander über sich selbst erzählt" (Geertz 1983, S. 252). Gegen diese Behauptung ist einzuwenden, daß ein Spiel nicht selbst das kommentiert, was es aufführt; ein Kommentar kann dem Spiel nur hinzugefügt werden (Gebauer 1995). Ein Spiel zeigt ein Geschehen unmittelbar in Form einer

Aufführung. Geertz' Vorstellung ist viel zu sehr von der Analogie des Spiels mit der Schriftsprache geprägt, um der körperlich-sinnlichen Präsenz des Spielgeschehens gerecht zu werden.

Mit der These, Spiele seien Exemplifikationen von *Emotionen*, „auf denen sich die Gesellschaft aufbaut", wird implizit eine Verbindung zwischen Alltagswelt und Spiel behauptet: Die am Hahnenkampf Beteiligten glauben im Spiel an dieselben Prinzipien wie in ihrer alltäglichen sozialen Praxis. Es ist dieser Glaube, der im Spiel die Emotionen intensiviert. Alltagswelt und Spiel unterstützen sich gegenseitig. Über die Emotionen verstärkt das Spiel den Glauben an die Organisationsprinzipien nicht nur des Spiels, sondern auch der Alltagswelt. Innerhalb des Spielrahmens geschieht etwas anderes als außerhalb; das Spiel ist eine Aufführung mit paradoxaler Struktur; diese bleibt folgenlos für die Praxis – sie *zeigt*, wie die Spieler das von bestimmten Prinzipien organisierte Spiel spielen, ihren Spielsinn und ihren Glauben an das Spiel. Je stärker dessen *effet de réel*, desto stärker das Interesse für die organisierenden Prinzipien und die Bereitschaft zur Beteiligung an der Alltagswelt.

Die bei der Erzeugung von Spielwelten verwendeten zentralen Prinzipien sind Transwelt-Elemente, die in viele verschiedene möglichen Welten eingezogen sind und von dort auf die Alltagswelt Bezug nehmen. Man kann das Spiel als ein mimetisches Medium auffassen, das den Glauben an seine Prinzipien zur freien Entfaltung kommen läßt und an die Alltagswelt zurückvermittelt. Es läßt sich eine Art Gegenprobe dieses Gedankens machen: Wenn aus einer fremden Kultur ein Spiel übernommen wird, wird es so lange umgemodelt, bis es nach den in dieser Gesellschaft üblichen Prinzipien gespielt wird. Das Ergebnis ist manchmal ein ganz anderes Spiel (vgl. das Basketballspiel der Navajo-Indianer; Allison 1982).

An dieser Stelle soll der Gedanke von R. Caillois wieder aufgenommen werden, in den Spielen zeigten sich die organisierenden Prinzipien der jeweiligen Gesellschaft, in der sie gespielt werden. Caillois entwirft ein einfaches Klassifikationsschema, in dem die möglichen Formen der Spielorganisation (und die jeder Gesellschaft) auf vier Grundprinzipien zurückgeführt werden: *Agon* (Wettkampf), *Alea* (Zufall), *Mimikry* (Maske), *Illinx* (Rausch).

Die ersten zwei Kategorien der Cailloisschen Einteilung der Spiele organisieren eine *Entscheidung*: Die Kategorie des *Agon* ermittelt den Sieger eines Wettkampfs, jene der *Alea* verteilt einen Gewinn mit Hilfe eines Zufallsverfahrens. Die Spiele der ersten beiden Kategorien müssen zwei Bedingungen erfüllen. Zum einen muß die zukünftige Entscheidung vollkommen ungewiß und offen sein; sie wird im Verlauf des Spiels herbeigeführt. Zum zweiten muß, wenn die Entscheidung möglichst gerecht und spannend sein soll, am Anfang des Spiels eine relative Chancengleichheit garantiert sein. Im *Agon* hat der Spieler selbst die Verantwortung für den Ausgang und beeinflußt diesen durch seinen Einsatz und seine Leistung, indem er sich in der Konkurrenz gegen seine Gegner durchsetzt. In der Kategorie der *Alea* läßt das Spiel den Zufall entscheiden; der Spieler vertraut sich passiv seinem Schicksal an, indem er auf sein Glück setzt. Beide Arten von Spielen, die Wettkämpfe und die Glücksspiele, sind „perfekte Situationen ..., in denen der Anteil des persönlichen Verdienstes oder des Zufalls klar und unwiderleglich hervortritt" (Caillois 1982, S. 27).

Die dritte und vierte Kategorie von Spielen, *Mimikry* und *Illinx*, bezeichnen nicht-entscheidungsorientierte Spiele. Hier geht es den Spielern darum, bestimmte soziale oder psychische Zustandsveränderungen herbeizuführen. Durch das

Spiel wird eine Verwandlung des Spielers, seiner Welt und seines Verhältnisses zu den anderen hervorgerufen. Dies kann auf zwei Weisen geschehen: Er kann sich vorübergehend in einen Anderen verwandeln, indem er diesen mit Hilfe von Maske, Kleidung oder Nachahmung darstellt. Zum anderen kann er seinen Zustand verändern und sich in Rausch oder Ekstase versetzen, durch Körperbewegungen, wie Drehen, Stürzen, Schweben, Gleiten, durch hohe Geschwindigkeiten oder dadurch, daß er sich in Gefahr begibt.

Die vier von Caillois herausgearbeiteten Kategorien sind analytisch voneinander unterschieden. Tatsächlich treten sie meistens in Verbindungen auf. Die Kategorien von *Mimikry* und *Illinx* verschmelzen im Maskentanz und Kostümball. In Sportwettkämpfen und anderen spielerischen Konkurrenzen braucht man zum Erfolg neben der persönlichen Leistung auch den günstigen Zufall (die Tagesform, den gewünschten Gegner, den Startplatz, die „Gunst der Stunde"). Es gibt keinen *Agon* ohne *Alea*. Oft wird sogar dem Sieger das ihn begünstigende Glück als Verdienst zugerechnet.

Den verschiedenen Organisationsprinzipien entsprechen unterschiedliche Einstellungen zum Spiel, die Caillois wie folgt kennzeichnet: Agonale Spiele sind für die Spieler Gelegenheiten, ihr Interesse an Konkurrenz, am Sich-Durchsetzen, an Leistung, am Rekord, an Selbstbehauptung gegen andere auszuleben und ihren Spielsinn auszuspielen, d. i. Fähigkeiten, sich in Konkurrenzsituationen zu behaupten, Kräfte gegen andere zu mobilisieren, Schwierigkeiten zu überwinden, Regeln zum eigenen Vorteil zu deuten. Caillois' Beschreibung beschränkt sich freilich auf die Charakteristika solcher Konkurrenzen, die eine Kombination der Kategorien *Agon* und *Alea* bilden. Der Aspekt der Kooperation, der in Wettspielen nicht weniger vorhanden ist als jener der Adversität, wird von ihm übersehen. – Der Glücksspieler hat Interesse am Nervenkitzel, er hat den Glauben, den Zufall beeinflussen zu können, als habe er einen Pakt mit dem Schicksal geschlossen; sein Spielsinn besteht in der Haltung der Passivität, im Abwarten und Verharren in einem Zustand des Wünschens und der Hoffnung, der Erwählte zu sein. – Die Mimikry schafft die Möglichkeit für Verwandlung, Verkleidung, Verstellung, „Vergnügen an Heimlichkeit" (Caillois 1982, S. 75), mit einem Anderen eins zu werden, zu improvisieren, zu variieren und zu wiederholen. Der Spielsinn befähigt den Spieler, mit anderen etwas Gemeinsames zu schaffen, einen gemeinsamen Raum herzustellen, auf andere einzugehen, sich an ihre Stelle zu versetzen. In Illinx-Spielen entfaltet sich die Lust an entrückten Zuständen, in denen man nicht mehr man selbst ist, und „das Vergnügen, Furcht zu empfinden oder Furcht einzuflößen" (Caillois 1982, S. 75). Der in ihnen sich auslebende Spielsinn ist eine Rauschbereitschaft und eine Spannungssuche, die den Spieler in die Nähe der Sucht bringt.

Die vier Organisationsprinzipien „kommen auch außerhalb der geschlossenen Welt des Spiels zum Ausdruck" (Caillois 1982, S. 75); auch im Alltagsleben organisieren sie Prozesse der Entscheidungsfindung und der Zustandsveränderung: als Konkurrenzprinzip (das in Schule, Universität, Beruf ideologisch auf Leistung verkürzt wird) oder als Zufallsverfahren (Lotto, Spielbanken, Preisausschreiben), als soziale Darstellung mit Hilfe von Masken und Rollen (Interaktionsritualen, Präsentationen, Preisverleihungen) und als Erzeugung von außergewöhnlichen, rauschhaften Zuständen (Massenerlebnissen, Konzerten, Kaufrausch, Alkohol). Anders als innerhalb von Spielrahmen haben sie *außerhalb* keine paradoxale Struktur und bleiben nicht folgenlos.

Mit Hilfe der vier Prinzipien werden Angebote von unterschiedlich organisierten Spielen und Alltagshandlungen erzeugt. Auf der Seite der sozialen Subjekte entsprechen diesen Angeboten verschiedenartige Ausprägungen des Spielsinns und des Interesses. Wenn eine Person solche Angebote – im Spiel oder in der Alltagswelt – wahrnimmt, bringt sie damit ihren Spielsinn und ihr Interesse an den entsprechenden Prinzipien zum Ausdruck. Ein überzeugter Wettkampfsportler beispielsweise sucht alle möglichen Gelegenheiten im Spiel auf, um seiner Vorliebe für *Agone* freien Lauf zu lassen; umgekehrt betreibt ein auf Konkurrenzverhalten fixierter Geschäftsmann eine Sportart bevorzugt unter Leistungs- und Wettkampfbedingungen. Eine analoge Wahl läßt sich von einer Person erwarten, deren Spielsinn und Interesse auf *Mimikry* (z. B. bei einem Schauspieler) oder auf *Alea* (z. B. bei einem Glücksspieler) gerichtet sind.

Mimetische Bezugnahme von Spielen zur Alltagswirklichkeit stellt nach Caillois' Annahmen eine Relation her zwischen den Prinzipien, nach denen beide Arten von Welten organisiert werden. In diesem Verhältnis läßt sich der *konstruktive* Aspekt (der von Caillois wenig bemerkt wird) hervorheben: Die organisierenden Prinzipien erzeugen die Spiel- und Alltagswelt; sie geben spielerischen und alltäglichen Handlungen eine Form, insofern sie festlegen, in welcher Weise die Beteiligten handeln: wie sie sich auf Partner oder Gegner beziehen, welches ihre Handlungsziele sind, wie sie ihre eigenen Beiträge und deren Wirkungen einschätzen, welchen Handlungstypus sie hervorbringen, den agonalen, den zufallsbestimmten, jenen der Verwandlung oder den rauschhaften.

Was bei Caillois' struktureller Kennzeichnung aus dem Blick gerät, ist die Unterscheidung von folgenreicher Alltagssituation auf der einen Seite, in denen die Beteiligten sozialen Konventionen und Verhaltensstandards entsprechend zu handeln haben, und auf der anderen Seite dem in weiten Grenzen folgenlosen Spiel, ein *Freiraum* mit der Möglichkeit, Emotionen und Phantasien auszuleben, die im normalen Alltag keinen Ausdruck erhalten dürfen. Freud faßt dieses Merkmal von Spielen unter dem Begriff des *Tagtraums*. In Tagträumen hat der Spieler – Freud versteht in diesem Kontext darunter insbesondere den Dichter – die Möglichkeit, seine nicht zugegebenen, verborgenen, oft als peinlich empfundenen Phantasien und Wünsche auszudrücken. Die von ihm hervorgebrachte Phantasiewelt gilt als „Reich der Nichtwirklichkeit"; was darin geschieht, wird anders beurteilt als das Alltagshandeln. „Wenn ... der Dichter seine Spiele vorspielt oder uns das erzählt, was wir für seine persönlichen Tagträume zu erklären geneigt sind, so empfinden wir hohe, wahrscheinlich aus vielen Quellen zusammenfließende Lust" (Freud 1969, S. 179). Zwar ist der Gegenstand nicht-wirklich, aber das Spiel ist für den Dichter Ernst. Es ist mit großen Affektbeiträgen ausgestattet (Freud 1969, S. 172).

Von Norbert Elias wird das Freudsche Spielkonzept (ohne dies explizit zu erwähnen) im Zusammenhang seiner Zivilisationstheorie weiter ausgedeutet. Auch er kennzeichnet das Spiel als eine nicht-wirkliche Welt des lustvollen Affektausdrucks, das der Wirklichkeit des Alltags gegenübergestellt wird. Soziologisch betrachtet, gehört es zum Bereich der *Freizeit*. Im Spiel werden spontane, intensive Affekthandlungen und lustvolle Zustände der Erregung ausdrücklich gesucht, insbesondere in spannungsvollen Aktivitäten wie Sport, Drama, Western, Film, Glücksspielen, Tanzen etc. (Elias/Dunning 1986, S. 66). In diesen Aktivitäten wird nicht nur ein Komplement zur Arbeit oder eine Kompensation gesucht, sondern Spieler erzeugen eigene Welten des intensiven Auslebens von Affekten, die nicht

weniger stark sind als jene des Ernstfalls. In Spielen werden solche Emotionen mimetisch nach-erzeugt, die im Alltag peinlich gemieden werden. Während dieser in hohem Maße affektkontrolliert ist – ein Ergebnis des Zivilisationsprozesses –, bieten Spiele Gelegenheiten für körperliche Erregung und starke Emotionen.

Der Preis für die Errungenschaften des Zivilisationsprozesses, für die „relative Geordnetheit des gesellschaftlichen Lebens" (Elias/Dunning 1986, S. 71), ist eine bis zur Langeweile gehende Spannungslosigkeit der privaten Existenz. In der Freizeit streben die Individuen in hochdifferenzierten, urbanisierten Gesellschaften mit strikter Zeitkontrolle und spezialisierter Erwerbsarbeit oft danach, das Gegenprinzip der Erregung zu verwirklichen. Je stärker das Alltagsleben eine Zurücknahme der Gefühle und des körperlichen Ausdrucks fordert, desto wichtiger werden Spiele für die Spannungssuche der Individuen. Auch im Spiel wird das Verhalten von Regeln kontrolliert, aber diese werden freiwillig gewählt mit dem Ziel, Emotionen zu erzeugen, die so echt und intensiv sind wie jene des Ernstfalls. So wird die Freizeit zu einem „Quest for Excitement", einer Suche nach Erregung mit einer außerordentlichen Betonung des Körperlichen, die sich einen Freiraum für Affekthandlungen und lustvolles Ausleben von Spannungszuständen schafft. Spiele bieten eine Gefühlsmimesis des Ernstfalls, der ansonsten strikt gemieden wird. Sie unterstehen nicht der Notwendigkeit des Alltags, führen aber etwas auf, was aus diesem verbannt worden ist.

Bereits Huizinga hatte als wesentliches Merkmal des Spiels den Ernst herausgestellt. In Batesons Analyse wird diese Charakteristik zu einer spielimmanenten Wahrheit verschärft. Caillois und Geertz zeigen eine Korrespondenz von fundamentalen Prinzipien des Spiels mit jenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit auf. Von Norbert Elias wird schließlich die Wirklichkeit des Spiels – die Echtheit und Intensität der Emotionen – als wirklicher und wahrer als das soziale Leben behauptet. Ich habe in meiner Diskussion neuerer Spieltheorien die traditionelle Kennzeichnung des Als-ob und des Scheins umgeformt in eine Beschreibung des Spiels als *mimetischer* Welt, die, auf die soziale Wirklichkeit bezogen, einige ihrer Aspekte mit besonderem Nachdruck darstellt, indem sie diese wie auf einer Bühne aufführt. Der Eindruck, das Spiel sei wirklicher als die Wirklichkeit, entsteht daraus, daß der Spieler sich mit seiner Aufführung vollkommen identifiziert, daß er mit ihr vollkommen eins wird. Er glaubt an sein Spiel (Bourdieu 1980, S. 135): Er lebt in der *illusio* seines Spiels.

Literatur

ALLISON, M: Basketball – wie ihn die Anglo-Amerikaner verstehen und die Navajo ihn spielen. In: Becker, P. (Hg.): Sport und Sozialisation. Reinbek 1982, S. 115-132. BATESON, G.: Eine Theorie des Spiels und der Phantasie. In: Bateson, G.: Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Frankfurt/M. 1981, S. 241-261. BOURDIEU, P.: Le sens pratique, Paris 1980. CAILLOIS, R.: Die Spiele und die Menschen. Maske und Rausch, Frankfurt/M. 1982. ELIAS, N./DUNNING, E.: Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process, Oxford 1986. FREUD, S.: Der Dichter und das Phantasieren. In: Freud, S.: Studienausgabe, Bd. IX: Bildende Kunst und Literatur, Frankfurt/M. 1969, S. 169-179. GEBAUER, G./WULF, Ch.: Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft, Reinbek 1992. GEBAUER, G.: Oralität und Literalität im Sport. Über Sprachkörper

und Kunst In Gerhardt, V/Wirkus, B (Hg) Sport und Asthetik (Schriftenreihe der DVS, Bd 63), St Augustin 1995 GEERTZ, C „Deep Play" Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf In Geertz, C Dichte Beschreibung Beitrage zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M 1983, S 202-260 HEGEL, G W F Asthetik, Bd I , hg v F Bassenge, 2 Aufl , Berlin/Weimar 1965 HERRON R E /SUTTON SMITH, B (Ed) Child's Play, New York u a 1971 HUIZINGA J Homo Ludens Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Hamburg 1956 KANT, I Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Padagogik 2, Werkausgabe Bd XII, hg v W Weischedel, Frankfurt/M 1982 MCLUHAN Die magischen Kanale Understanding Media, Dresden/Basel 1994 MARKOVITS, A Why Is There No Soccer in the United States? Variationen zu Werner Sombarts großer Frage In Leviathan, 4 (1987), S 486-525 MLAD G H Geist, Identitat und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt/M 1968 OERTER R Psychologie des Spiels Ein handlungstheoretischer Ansatz, Munchen 1993 PIAGET, J La formation du symbole chez l'enfant Imitation, jeu et rêve – Image et représentation, Neuchâtel 1959 SCHILLER, F Uber die asthetische Erziehung des Menschen In Schiller, F Samtliche Werke in 12 Banden, 12 Bd , Stuttgart 1838 SUTTON-SMITH, B The Rhetorics of Adult and Child Play Theory, Cambridge (Mass) 1996 WITTGENSTEIN, L Philosophische Untersuchungen In Wittgenstein, L Schriften, Bd I, Frankfurt/M 1960

Klaus-Peter Kopping

FEST

Die ethnographische und historische Behandlung von Festen hat sich von Anfang an mit der Wahrnehmung von zwei *Paradoxien* befaßt Die erste dieser Paradoxien bezieht sich sowohl auf das Verhaltensmuster der Beteiligten wie den Ablauf des Geschehens Es handelt sich um das Zusammenfallen der widerspruchlichen Einstellungen von Erhabenem und Lacherlichem, der Verbindung von Zeremoniellem mit der Persiflage, von Andacht und Ausgelassenheit, von Fasten und Schwelgen im festlichen Ablauf

Eine zweite Paradoxie scheint die der gegensatzlichen Attituden zu erganzen Es ist jener Widerspruch, den ich als die zeitliche Einordnung des Festes zwischen *Periodizitat* und *Liminalitat* bezeichnen mochte Das Fest ist eigentlich als ein kalendarischer Hiatus zur Trennung von normaler Zeit des Schaffens und Arbeitens und Perioden der Ruhe und des Kultus angelegt, scheidet also das Gewohnliche

vom Außerordentlichen, das Profane vom Heiligen. Andererseits ist das Fest genau diejenige Zeit, die *außerhalb* von Chronologie, Historizität und Periodisierung liegt, oder noch betonter, Festzeit ist diejenige Zeit, die der normalen Zeit erst ihre Legitimation, ihre Begründung und Heiligung gibt, indem sie auf die Taten der Ur- oder Nicht-Zeit (*illud tempus* als „ewig dauernd" oder „ohne Dauer" verstanden), oder mythisch gesprochen, auf die Schöpfung erinnernd, reflektierend und wiederholend rekurriert.

Festzeit ist insofern liminale Zeit, als sie sowohl Geschichtlichkeit durch Periodisierung ermöglicht und die Zeiteinheiten differenzierbar macht, dadurch aber selbst eigentlich außerhalb der Zeit und vor der Zeit angesiedelt bleibt. Festzeit ist also einerseits diejenige, die die Zeitdifferenzierung zwar initiiert, diese Differenzierung jedoch erst dadurch ermöglicht, daß sie außerhalb der chronologischen Historizität steht: *in der Festzeit bricht die Nicht-Zeit, die U-Chronie, in die Geschichtlichkeit ein*, und sie ist eine Zeit, in der die Verhaltensweisen eine Undifferenziertheit, eine *Communitas* u-topischer Sozialität ohne normale Regeln durch exzessives, transgressives, tabu-brechendes Handeln heraufbeschwören.

Es ist daher nicht von ungefähr, daß sich frühe ethnographische Erörterungen der Feste, die Le Goff für das Mittelalter als „kataklysmische", also katastrophisch wie eine Sintflut in das Leben hereinbrechende, Ereignisse bezeichnet (Le Goff 1980), besonders jenen Zeiten zugewandt haben, die in Kalenderrechnungen zwischen, vor und außerhalb der historischen Zeit fallen, wie Frazer in seinem monumentalen Werk „The Golden Bough", in dem er sich auf die *Saturnalien* und verwandte interkalendarische Festzeiten konzentriert (Frazer 1913). Um eine allgemeine Schlußfolgerung der folgenden Überlegungen vorwegzunehmen: Nur wenn man beide Paradoxien miteinander in Beziehung setzt, ergibt sich ein Hinweis auf eine verborgene Rationalität hinter jenen Ambivalenzen, die in Festen in Form der geforderten widersprüchlichen Handlungsorientierungen zu Tage treten. Da Feste liminale Zeiträume darstellen, werden in diesen auch Verhaltensweisen erlaubt und sogar als erforderlich angesehen, die normalerweise tabuisiert sind, also *Exzesse* verschiedener Art zugelassen, von Gewalttaten bis zu erotischem Tohuwabohu, in Analogie zu liminalen Perioden in Initiations- und anderen Ritualen, auch wenn diese Handlungen nicht immer real ausagiert, sondern theatralisch zur Darstellung gebracht werden. Jedoch bleibt alles Exzessive immer in einem Rahmen, der einerseits durch die zeitliche Begrenztheit des Festes vorgegeben ist – obwohl, und das ist das Paradoxe, das Fest inhaltlich einer Nicht-Zeit entspricht –, und zum anderen durch die Zeremonialisierung der inszenierten Darstellung ebenso vorgegeben wird, wobei im zweiten Fall das Paradoxe in der Ausagierung des Nicht-Zeremoniellen, des Exzesses, liegt.

Exzesse werden genau wie liminale Rituale in einem Rahmen gebändigt: Der Zeremonialismus und die Form oder Etikette gehören daher genauso zum Fest wie Vorbereitungen verschiedener Art, von asketischen körperlichen und geistigen Exerzitien bis zu sexueller Abstinenz, Teil liminaler Rituale sind: So gingen bei den *Thesmophorien*, den Festen zur Erinnerung an die Trauer der Demeter, den obszönen Scherzen der Frauen die sexuelle Abstinenz und körperliche Kasteiung im Tempel voraus (Detienne 1972; Devereux 1981; Köpping 1987a). Theatralische Darstellung selbst kann in diesem Sinne als formalisierter und dramatisch gebändigter Exzeß verstanden werden, denn Darstellung des Exzesses bedeutet bereits Distanzierung (es ist schließlich nicht immer spontan, sondern ein-

geübt oder *inszeniert*), jedoch besteht beim Ausagieren immer das Risiko der Grenzverwischung: Zuschauer werden zu Spielern, und beide können real oder metaphorisch (durch *Katharsis*) vom Exzess mitgerissen werden, so daß karnevalistisch gespielte Parodien und andere Aggressionen in Schlägereien ausarten.

Das Gleichgewicht zwischen überschwenglicher Teilnahme am Exzeß und distanzierend inszeniertem Zeremonialismus ist nicht immer leicht einzuhalten, wie das Beispiel der Totenklage im traditionellen südeuropäischen Raum zeigt: So wird Distanz zum Grauen und Gewalttätigkeit des Todes und zur Unerträglichkeit der Trauer durch Klageweiber hergestellt, jedoch gehen die übertriebenen Handlungen derselben oft in unkontrollierte Zerstörung über, ja, der Beobachter kann oft das „übertriebene" Spiel nicht von gefühlsmäßiger Realität bei den Teilnehmern unterscheiden (für eine komplexe Form der Übertreibung, in der der Tod mit Exkrement gleichgesetzt wird, die Trauernden aber Exkrement verzehren, um nicht wahnsinnig zu werden, siehe Monica Wilson über die Nyakyusa (Wilson 1957, S. 53 f., S. 80 f., S. 151) und die Resolution dieser Paradoxie durch Mary Douglas (1966, S. 176 ff.)).

Im folgenden soll daher die Verschränkung dieser Paradoxien in historischer, kulturvergleichender wie wissenschaftsgeschichtlicher Betrachtung im Vordergrund stehen, mit besonderer Betonung der Gewichtsverschiebung auf die eine oder andere Extremposition, die sich vor allem in der Ablehnung des exzessiven Überschwanges in der europäischen Festgeschichte seit der Reformation widerspiegelt. Dabei sollen beide Paradoxien im Blickfeld bleiben, da die Liminalität der Zeitlichkeit der Feste, die als Einbruch der U-Chronie (Urzeit als Ewigkeit und Nicht-Zeit) in die Geschichtlichkeit verstanden werden soll, erst die Rationalität für die Liminalität exzessiven Handelns im festlichen Kontext liefert.

Einen der frühesten Hinweise auf diese widersprüchliche Konstellation von Attitüden finden wir bei Karl Kerényi, der das Festliche prägnant als die Kombination des „Heiter-Ernsthaften" umschreibt, und zwar in einem wegweisenden Aufsatz im ersten Band der Zeitschrift *Paideuma* von 1938, in dem er von den Forschungen und Analysen zum religiösen Maisanbaufest unter den mexikanischen Cora-Indianern durch den heute beinahe vergessenen deutschen Ethnologen Preuß ausgeht (Preuß 1912, 1933) und diese Berichte für das griechisch-römische Festgefühl wie auch für einen allgemeinen Festbegriff nutzbar zu machen versucht (Kerényi 1938/40). Dieser Ansatz wurde dann beinahe gleichzeitig unter Berufung auf Kerényi und ähnliche Vorgaben in den Arbeiten von Frobenius, der in spielerischen und kultischen Handlungen den Nachdruck auf die Haltung der „Ergriffenheit" legte (Frobenius 1932, 1933), auch von Huizinga aufgegriffen und in seiner Arbeit „Homo Ludens" in seine paradigmatische Definition des Spiels eingearbeitet (Huizinga 1956; Jensen 1960). Spiel in seiner reinsten Form ist für Huizinga mit dem geweihten Handeln des Kultischen verbunden, für das er das Festliche als die unabdingbare Voraussetzung und Begleiterscheinung wertet. Dabei schließt Huizinga in das Festliche durchaus das Vorkommen blutiger und gewaltsamer, erschreckender Riten mit ein, jedoch ist das Hauptmerkmal des Festes wie des Spiels die Ausschaltung des gewöhnlichen Lebens, die zeitliche und räumliche Begrenztheit und „das Zusammengehen von strenger Bestimmtheit und echter Freiheit", denn, so führt Huizinga aus: „Das gewöhnliche Leben ist stillgelegt. Mahlzeiten, Gelage und allerlei Ausgelassenheit begleiten das Fest" (Huizinga 1956, S. 28 f.).

Besonders diese letztere Bestimmung, die die Verbindung des Spielerisch-Überschwenglichen und des Ruhens des normalen Arbeitslebens im Zusammenhang mit kultischen Handlungen betont, weist auf die Verbindung zum etymologischen Begriff des Festes hin, das sich aus dem römischen Gegensatz von *„dies fasti" und „dies ne-fasti"* herleitet, wobei die Tage, an denen man keine Arbeit, was in diesem Falle vor allem Handel und Rechtsgeschäfte betraf, ausüben durfte, als „heilige Tage", *„dies nefasti"* galten, die mit dem Wort *„feriae"* umschrieben wurden (alte Form *„fesiae"*), worunter dann Tage verstanden wurden, an denen staatlich verordnete kultische Handlungen vollzogen wurden (Pauly II, S. 518, S. 536). Kurz: Als Feste, *„fasti"* oder *„feriae"* galten im römischen Rechtswesen die Kalenderverzeichnisse, insbesondere die Amts- und Festkalender, wobei bedeutsam bleibt, daß der römische Jahreskalender im Gegensatz zu religiösen Zeitrechnungen (jüdischer, christlicher und islamischer Varianten) sich nicht von der Stadtgründung herleitete, sondern bis zur Justinianischen Reform des Kalenderwesens im 6. Jahrhundert nach den Regierungszeiten der Konsuln strukturiert war, also der politischen Sphäre eine höhere Legitimation als der religiösen zuordnete (Price 1993, S. 4).

Wissenschaftshistorisch ist interessant, daß diese Ansätze aus den 30er Jahren, die die Paradoxien des Festlichen in seiner Mischung aus Ernst und Frohsinn, aus zeremonieller Formalität und anarchischem Überschwang, aus Grausamkeit und Heiligem, andeuten und die durch die Erfassung dieser Paradoxien die Verwandtschaft aller jener Handlungsweisen, die mit den Begriffen des *Heiligen*, des *Kultischen*, des *Festes* und des *Spiels* umschrieben werden, aufzeigen, bis dahin in den vergleichenden Kulturwissenschaften, vor allem auch in der Ethnologie wenig Beachtung gefunden hatten. So bedauern sowohl Kerényi wie auch Huizinga, daß die Ethnologie, vor allem der angelsächsischen Prägung, sich dieser Problematik des Festlichen und des Spielerischen nicht angenommen hätte (Kerényi 1938, S. 65; Huizinga 1956, S. 28). Kerényi macht dafür einen bestimmten „Stil" der Ethnologie verantwortlich, der „in erster Linie großen protestantischen Kulturen eigen" sei. Darunter versteht er die einseitige Konzentration auf biologistische und mechanisch-positivistische Erklärungsversuche des Festlichen z. B. durch den Ethnologen R. R. Marett, der genauso wie die Klassizistin Jane Harrison im Festlichen das Prinzip jenes „Urgefühls" der Religion begründet sah, welches zur Erhaltung und Förderung des Lebens und Überlebens, von Gesundheit und Reichtum notwendig sei (Marett 1912; Harrison 1921). Kerényi sieht hierin eine Vereinfachung der Bedeutung des Festlichen auf das Funktionale des biologischen Überlebens und setzt kritisch dagegen: „Das Ungenügende dieses Prinzips tritt erst dann zutage, wenn man ein religiöses Phänomen – in unserem Falle ein Fest – ausschließlich aus dem Gesichtspunkte eines hungrigen ... Lebewesens erklären will" (Kerényi 1938, S. 66).

Kerényi entwickelt dagegen eine Phänomenologie des Festlichen, die sowohl auf antiken wie auf ethnographischen, u. a. Daten über die australischen Aborigines, fußt und die eine große Ähnlichkeit mit der Definition des „Heiligen" durch Rudolf Otto aufweist, der ja bereits 1917 auf die paradoxe Mischung von Faszination und Abscheu, die die Einstellung zum Sakralen ausmachen, ausgearbeitet hatte (Otto 1963). So wies Otto auch auf die widersprüchliche Durchdringung von rationalen und sogenannten irrationalen Kräften hin, oder von sinnlichen Elementen aus dem Trieb- und Instinktleben, die die rationalen Momente des religiösen Gefühls durchdringen und die das Numinos-Heilige in der Nähe des Ero-

tischen ansiedeln (Otto 1963, S 62) Kerényi siedelt in ähnlicher Weise das Festliche zwischen der zeremoniellen Verpflichtung und der „Unmittelbarkeit und Freiheit" an „Aber wer sich diesem Zwang (der heiligen Tradition) hingibt, der findet sich plötzlich mitten im freien Spiel der Götter, wird durch die Teilnahme darin selbst göttlich", und definiert das Festliche als „im Wesen schöpferisch, nicht magisch" (Kerényi 1938, S 71)

Kerényi bemüht sich hier um die Wiedergewinnung eines Verständnisses des Festlichen, das aus dem europäischen Verstehenskanon seit der Romantik weitgehend verschwunden war, wobei die „heilige Pflicht" der Ausübung kultischer Handlungen mit der spielerischen Freiheit der freudigen Teilhabe verbunden ist, wodurch auch jene Aufteilung in Teilnehmer und Zuschauer, die dem modernen säkularen Fest besonders eigen ist, aufgehoben wird, da *alle* Teilnehmer sind und sich von der festlichen Stimmung mitgetragen fühlen, oder anders ausgedrückt, *vom Spiel ergriffen werden* Das Fest wird damit nicht nur zu einem Schnorkel der Arbeitswelt, sondern konstituiert dieselbe mit, und die normale Lebenswelt erhält durch das Fest erst ihren Sinn Damit wird einerseits der Gegensatz von *profan* und *heilig* weitgehend aufgehoben, andererseits wird das Fest nicht in den Raum der Irrelevanz abgedrängt, was immer dann passiert, wenn man einen unüberbrückbaren Gegensatz von Lebensfreude und Religion postuliert

Es ist daher nicht überraschend, daß Kerényi ausdrücklich auf einen nietzscheanischen Festbegriff rekurriert, ohne spezifisch auf dessen Akkolade des *Dionysischen*, der ekstatischen Teilhabe Bezug zu nehmen, wenn er zitiert „daß das Alltägliche völlig neu und anziehend, ja wie durch die Macht der Verzauberung als eben geboren und jetzt zum ersten Male erlebt erscheint (Kerényi 1938, S 72, aus Nietzsches Basler Antrittsrede „Homer und die klassische Philologie") Dabei ist zu betonen, daß Kerényi Festlichkeit eben nicht mit Fröhlichkeit gleichsetzt, ebensowenig mit aus heiliger Setzung vollzogener Pflichtübung, sondern eben als „heiter-ernste" Handlungsweise, die dem freien Spiel am nächsten kommt

Wenn Kerényi die klassischen angelsächsischen Erklärungsmodelle des Festlichen kritisch hinterfragt, so ist doch auffallend, daß er den damals hervorragendsten und am besten bekannten ethnologischen „Lehnstuhlgelehrten" nicht erwähnt, der sich ausführlich komparativ mit Festen auseinandergesetzt hatte, nämlich James George Frazer Dieser hatte eigentlich die Paradoxien des Festlichen recht genau beschrieben, indem er sein Augenmerk besonders auf die Widersprüchlichkeiten der römischen *Saturnalien* lenkte, jener Feste, bei denen die soziale Ordnung umgekehrt wurde, und deren Hauptmerkmale er mit den Karnevalsfesten Südeuropas, aber auch mit den Festen der Zwölf Nächte Nordeuropas in engste inhaltliche Verbindung setzte und wie folgt beschrieb „Feasting and revelry and all the mad pursuit of pleasure are the features that seem to have especially marked this carnival of antiquity" (Frazer 1913, S 307)

Gleichzeitig macht Frazer darauf aufmerksam, daß diese Ausschweifungen der karnevalistischen Saturnalien in einem Zeitraum stattfinden, dem eine Zeit des Fastens und der Abstinenz auf dem Fuße folgt, im europäischen Zusammenhang die österliche Fastenzeit, wobei er einen mehr als metaphorischen Zusammenhang zwischen den Gegensätzen herstellt, indem eben Geburt und Tod, Fruchtbarkeit und Dürre, Ausschweifung und Abstinenz aufeinander bezogen sind (Frazer 1913, S 345 ff) Während Frazers Schema noch in einem traditionellen Erklärungstheorem der *sympathetischen Magie* gefangen bleibt, ist nicht zu verkennen, daß er bereits die Gegensatzlichkeiten des Festlichen an Hand der *Saturnalien*

und ihnen verwandter Phänomene, wie der Substitution von stellvertretenden Opfern und der Einsetzung von „Narren" für Herrscher, dem Umkehren heiliger Handlungen durch „Narrenbischöfe", die Herrschaft des „Bohnenkönigs" und anderes mehr, mit kalendarischen Unregelmäßigkeiten, die sich aus der Diskrepanz von Mond- und Sonnenjahreszyklen ergeben, in Verbindung bringt (Frazer 1913, S. 339 ff.).

Wenn man diese Einsicht verallgemeinert, kommt man einem modernen Fest- und Ritualbegriff sehr viel näher, daß das Widersprüchliche des Festlichen eben in jene Zeit fällt, in der „keine Zeit" mehr abläuft, die außerhalb der Zeit liegt, die also rituell die heilige Handlung, die dem Feste zugrundeliegt, in der periodischen Liminalität vollzieht, einer Periode der Gefahr, in der die normalen Regeln (Tabus) außer Kraft gesetzt sind, um durch das Eindringen des Anarchischen und Chaotischen eben die bestehende Ordnung neu zu schaffen und zu legitimieren, sozusagen *ex nihilo* neu zu beginnen, wie in der mythischen Zeit des Ursprungs *in illo tempore*, einer Urzeit, die temporale Zeit durch festliche Periodisierung erst möglich machte. Das Hauptmerkmal religiöser wie weltlicher Feste ist in diesem Sinne die „Wiedererinnerung" *(Anamnese)* an oder die Wiederholung von Taten einer Gründungszeit, letztendlich der Schöpfung, so daß Feste aller Art als mnemonisches Mittel des Gedenkens aufgefaßt werden können, das durch theatralisch-rituelles Handeln (Tanz, Pantomime, Rezitation) der Gegenwart inskribiert wird.

Kerényis Definition des Festlichen als schöpferischen Akt und als Akt der Wiedererinnerung bleibt für eine mögliche interkulturell gültige Bestimmung dieses Begriffs wegweisend, denn *das Fest als mnemonisches rituelles Handeln und als Wiederholungsakt* kann sicherlich universalisiert werden. Obwohl Kerényis Kritik der frühen Ethnologie daher etwas einseitig und fragmentarisch erscheint, ist nicht zu verkennen, daß die theoretische Ebene der Erkenntnis über die Bedeutsamkeit der Paradoxien des Festlichen (wie auch des Heiligen, des Rituals und des Spiels), vor allem der Bedeutsamkeit des Exzessiven und des anarchischen Elements des Frohsinns und Überschwanges als konstitutiver Elemente innerhalb des ehrfuchtsvollen heiligen Rahmens, erst durch ethnologische und literaturhistorische Arbeiten seit den 60er Jahren in den Vordergrund des Interesses gerückt worden sind.

Ohne auf alle diese Ansätze ausführlich eingehen zu können, die vornehmlich in der Ritualtheorie angesiedelt sind, mögen als Wegweiser die folgenden Konzepte gelten dürfen, von denen in der Tat die Mehrheit allerdings nicht ohne die Vorarbeiten und Anstöße eines Frazer zustandegekommen sind: Das gilt u. a. für die Einführung der Begriffe der „rituellen Rebellion" bei Gluckman (1954), der „Liminalität" innerhalb ritueller Prozessen bei Victor Turner (1969), des „Unreinen im Heiligen" bei Mary Douglas (1966), des „Exzessiven" in heiligen Handlungen bei Caillois (1950), und, im Rückgriff auf Freuds Definition in seinem Werk „Totem und Tabu", daß „ein Fest ein gestatteter, vielmehr ein gebotener Exzeß, ein feierlicher Durchbruch eines Verbotes" sei (Freud 1913), den Begriff der „Übertretung" bei Georges Bataille, der dazu ausführte: „Die profane Welt ist die der Verbote. Die heilige Welt steht begrenzten Übertretungen offen. Sie ist die Welt des Festes, der Herrscher und der Götter" (Bataille 1979, S. 63).

Am einflußreichsten für die gesamten Kulturwissenschaften, von der Literaturtheorie bis zur Semiotik und Klassizistik, dürfte jedoch die Rehabilitierung der mittelalterlichen Karnevalskultur durch Bachtin geworden sein, der diese

durch die Lesung von Rabelais als Lachkultur des Volkes und damit als paradigmatisch für Festlichkeit zu rekonstruieren versucht (Bachtin 1990). Für Bachtin ist das hervorstechende Merkmal der karnevalistischen Festlichkeit die reale und metaphorische Benutzung der Körperlichkeit in ihrer Unkontrollierbarkeit: „Wie das antike Satyrspiel war die Lachkultur des Mittelalters weitgehend ein Drama des leiblichen Lebens: der Begattung, der Geburt, des Wachstums, des Essens und Trinkens, der körperlichen Ausscheidungen", wobei das Lachen „nichtoffiziell", jedoch „legalisiert" war (Bachtin 1990, S. 32). Hier bleibt die Lücke, die zwischen ethnologischen und literaturhistorischen Ansätzen zur Lachkultur besteht, noch theoretisch aufzuarbeiten (Radin u. a. 1979; Babcock 1978; Pelton 1980; Köpping 1984, 1985; Apte 1985; Hillman 1992).

Es ist daher angebracht, die Entwicklung des Festbegriffs, die eng mit einer gesellschaftlichen Wandlung der Festveranstaltungen verbunden ist, näher zu untersuchen, denn die Trennung von Heiligem von Profanem und die Relegierung des exzessiv Überschwenglichen in die profane Sphäre, das mit einer Reduktion des Festlichen auf das Angemessene, das rein formal *Zeremonielle* (im weltlichen wie im geistlichen Bereich) einhergeht, scheint für die Moderne in der Tat in der Reformationszeit angelegt (Bachtin 1990, S. 20), deren Festverständnis in der Aufklärung und im Bürgertum des 19. Jahrhunderts ihre Erfüllung findet. Die ideologische Verformung der religiösen Festlichkeit, aus welcher emotionale und sensuelle Komponenten, der Anarchismus der chaotischen Körperlichkeit ausgemerzt werden – einen klaren Hinweis auf diesen Wandel vom katholischen zum protestantischen Askese-Begriff findet man, wenn man die Taten der Katherina von Siena, die Eiterwunden verzehrte, mit der „inneren" Askese der Lutherischen Buße vergleicht –, geht dabei einher mit einer Entheiligung der profanen Feste, die dadurch in der Tat in einem rein formellen Zeremonialismus zu erstarren drohen. Anders ausgedrückt: Es kommt zu einer Differenzierung in profane und religiöse Festlichkeit, in welcher bei profanen Festen die religiöse Legitimierung ausfällt.

Es muß zur Ausgewogenheit historischer Verallgemeinerungen jedoch darauf hingewiesen werden, daß trotz der enthusiastischen Identifizierung des Mittelalters mit dem Festlichen par excellence, wie wir sie bereits bei Michelet finden (Michelet 1861), natürlich auch im Katholizismus jener Zeit in der Trennung von Klerus und Volk eine Tendenz der Restriktion des Festlichen durch die klerikale Kultur mit der Verwerfung des Genusses zu finden ist (Le Goff 1980, 1985). Gegen diese differenzierenden Tendenzen gibt es neuerdings konzeptuelle wie reale Gegenbewegungen, wie sie in der Anerkennung der christlichen Liturgie als festlichen Spiels einerseits, im Auftauchen von emotionaler Verzückung bei solchen Festen wie modernen Rock-Musik-Veranstaltungen oder andachtsmäßigen Veranstaltungen an „Schreinen" von toten Musikgrößen der Popkultur, wie im Falle von Elvis Presley, andererseits zu beobachten sind. So argumentiert Jakob Baumgartner für eine neue Auffassung des Gottesdienstes als Spiel: „Vor Gott ein Spiel zu spielen, nicht etwas zu schaffen oder zu leisten, sondern zu sein, das macht das innerste Wesen der Liturgie aus. Daher auch die sonderbare Mischung von tiefem Ernst und göttlicher Heiterkeit" (zit. n. Koch 1995, S. 15).

Jedoch sind diese vor allem in der wissenschaftlichen wie praktisch-theologischen Diskussion auftauchenden Denkumkehrungen nicht zu verstehen ohne den Einfluß neuerer theoretischer Ansätze, wie sie von einer Reihe von verschiedenen kulturwissenschaftlichen Disziplinen durch Wahrnehmung fremdkultureller

Phänomene, wie sie durch ethnographische Arbeiten dargestellt wurden, vorgenommen wurden. Es bedurfte vor allem einer Reformulierung der Begriffe des Heiligen, des Rituals und des Spiels, deren Verschränkung mit dem Konzept des Festes ich aufgezeigt habe.

Die Paradoxien des Festlichen beziehen sich, wie die soeben umrissene Literatur zeigt, auf die Widersprüchlichkeit der Verhaltensweisen, die von ihm hervorgerufen werden oder die es begleiten sollen. Eine dieser Widersprüchlichkeiten erscheint bereits in den Beschreibungen des Alten Testaments und in den daraus durch Luther gezogenen einseitigen Schlußfolgerungen. So heißt es im dritten Buch Mose: „Und der Herr redet mit Mose und sprach, Des zehnten Tages in diesem siebten Monat ist der Versühnetag, der soll bei euch heilig heißen, daß ihr zusammen kommt; da sollt ihr euren Leib kasteien und dem Herrn opfern. Und sollt keine Arbeit tun an diesem Tag". Kurz darauf wird von einem anderen Festtage, dem Erntedankfest, nach dem Hinweis auf Zusammenkunft der Menschen und der Pflicht der Opfergaben und Gelübde folgendes für das achttägige Fest gefordert: „Und sollt am ersten Tage Früchte nehmen von schönen Bäumen, Palmenzweige und Mayen von dichten Bäumen und Bachweiden und sieben Tage fröhlich sein für den Herrn euren Gott" (3. Buch Mose 23, 1-44).

Hier wird im Gegensatz zum anderen Fest nicht Kasteiung, sondern Fröhlichkeit im geselligen Beisammensein gefordert. Dies ist jener fundamentale Gegensatz, der auf der einen Seite Frohsinn und Ausgelassenheit fordert, auf der anderen aber von Solemnität und Zeremoniell, aber auch von Riten der Enthaltsamkeit und Buße spricht, jenen Gegensätzlichkeiten, von denen im christlichen Kalender noch das nahe zeitliche Beisammenliegen von Karneval und vor-österlicher Fastenzeit zeugen. Diese Gegensätzlichkeiten finden sich auch noch im säkularen Festverständnis des Bürgertums wieder, mit den Erwartungen auf Etikette und Formalität auf der einen Seite (Festessen, Festkleidung) und auf Frohsinn, gute Stimmung, Unterhaltung und Überschwang auf der anderen.

Dieselben Gegensätze können in den meisten Festen, die rituelle oder kultische Bedeutung haben, angetroffen werden: von Krönungszeremonien für Herrscher, über Gründungszermonien von Städten und Reichen bis zu den Festen des Jahreszeiten- und des Lebenszyklus, von Geburt über Hochzeit bis zum Begräbnis, scheinen die Abfolgen des Festes von einem Stadium der Trauer, der Trennung, der Abstinenz, des Fastens zu einem Stadium der Ausgelassenheit, der Völlerei, der Verausgabung zu führen, mit Vor- oder Zwischenstufen, die von Zeremonien des Reinigens, des Austreibens von Unglück, Krankheit, von Bösem und Schmutz gekennzeichnet sind (Gaster 1987). Die rituelle Grundstruktur von Festen, die mit dem von van Gennep und Victor Turner postulierten Dreitakt von Segregation, Liminalität und Re-Integration zu tun hat, soll hier nicht weiter verfolgt werden (van Gennep 1909; Turner 1969).

Der eingangs erwähnte Widerspruch, der sowohl in kultischen wie in säkularen Festen anzutreffen ist, bleibt nur ein solcher, wenn man entweder Feste auf *eine* der Modalitäten, entweder auf Kasteiung oder auf Fülle und Überschwang festlegt, oder, was seit der Reformation häufig der Fall ist, dahingehend argumentiert, daß alles Weltliche, alle Freude, aller Überschwang, kurz das Weltliche oder die Freuden der Körperlichkeit dem religiösen Feste als einzig wahrer Feierlichkeit nicht angemessen seien. Dies wird bereits bei Luther klar, als er 1520 den Vorschlag machte, alle Feste (außer der christlichen Sonntagsfeier) abzuschaffen, denn „als nu der Mißbrauch mit Saufen, Spielen, Mußiggang und allerlei Sund

gaht, so erzurnen wir mehr Gott auf die heiligen Tag denn auf die andern" (Luther 1982). Zur sehr einseitigen Interpretation der gottgefälligen Handlung kommt bei Luther das Risiko des Schlemmens und Prassens, also des exzessiven Verzehrs, und die Gefahr, von der Arbeit abgehalten zu werden. Daher sollte man die Kirchweih ganz austilgen, sagt er weiter, „sintemal sie nit anders sein dann rechte Tabern, Jahrmarkt und Spielhofe worden, nur zur Mehrung Gottes Unehre und der Seelen Unseligkeit" (Luther 1982).

Die Feindseligkeit des Protestantismus und des englischen Puritanismus gegen Vergnügungen und Freude im Festlichen rührt sicherlich zum Teil auch von der Abneigung gegen das Leben der Feudalkultur durch die aufstrebenden Klassen des Handels-Bürgertums her. Dies ist zum Teil ersichtlich aus der Abneigung, die Richard Burton in seinem klassischen Werk „The Anatomy of Melancholy" der aristokratischen Kultur des Leerlaufs und Müßiggangs entgegenbringt, während er auf der anderen Seite alle diejenigen „Sportarten" und Abwechslungen für das aufsteigende Bürgertum nunmehr reklamiert, die typisch für die Aristokratie waren, indem er sie zu medizinischen und natürlichen Hilfsmitteln gegen die Krankheit der Seele, die Melancholie, einsetzt, sei es nun Jagen, Gärtnern oder Fischen. Grundsätzlich wendet sich Burton mit seinem Werk von 1651 aber gegen die puritanische Ablehnung aller festlichen Vergnügungen, wie sie in dem seit 1600 bestehenden Gesetz zur Heiligung des Sabbath offiziell eingeleitet wurde, denn er unterstützt mit seiner Schrift die vom König 1618 im „Book of Sports" unternommene Rehabilitierung der traditionellen Sonntagsvergnügungen: „Dancing, singing, masking, mumming, stage-plaies, howsoever they be heavily censured by some severe Catoes, yet, if opportunely and soberly used, may justly be approved" (Burton 1993, part 2, sec. 2, mem. 4, S. 349).

Jedoch schießen nach Burtons Meinung diejenigen, die diese Unterhaltungen verbieten wollen, in ihrer Fanatik über das Ziel hinaus: „Ich für meinen Teil stimme der königlichen Erklärung zu und teile seine Meinung, daß die Mai-Spiele, Kirchweihfeste, Pfingstgelage ... durchaus statthaft sind. Laßt die Menschen nur ruhig feiern, singen und tanzen! Laßt ihnen ihre Puppenspiele, ihre Stekkenpferde, Tamburine, ihr Gedränge, ihre Dudelsäcke usw. Laßt ihnen ihre Ballspiele, ihre Bierpausen und was für Spaß ihnen sonst noch am Herzen liegen mag" (Burton 1993, S. 349).

Wie Aleida Assmann richtig sieht, hat das Bürgertum im Gegensatz zum Adel und zur Unterschicht ein Problem mit dem Fest von Anfang an, indem es seine Stellung in die Leistung setzt, die vom Luxus des Adels genauso weit entfernt ist wie von den Festfreuden des Volkes (Assmann 1989, S. 237). Der Puritanismus paßt hervorragend zu einer auf Leistung und immer stärker auch auf rationaler Verhaltensorientierung fußenden Klasse, die nicht nur die Arbeitswelt, sondern auch die Welt der Zerstreuung dem Primat des Zweckhaften und der Rationalität unterwerfen möchte, ja, die sogar Zerstreuung zu neuer Arbeit mit einem pragmatischen Gesichtspunkt macht, was damit enden mag, was Ernst Bloch die „möblierte Verzweiflung" des häuslichen Sonntags des Kleinbürgers nannte (Bloch 1977, S. 274), oder was Horkheimer und Adorno die Manipulation des Genusses nennen, bei der dann Feste zu „Veranstaltungen" werden (Horkheimer/Adorno 1969, S. 275; Schmid 1995).

Im Protestantismus ist die Begründung aus der Polemik Luthers ersichtlich: Rastlose Tätigkeit ist gottgefällig, und in der erlaubten Ruhezeit des Sabbath soll der Mensch Buch führen über seine Seele, in sich gehen, sein Gewissen prüfen,

und somit nicht nur durch Arbeit, sondern auch durch Fasten und Andacht, durch Sammlung der inneren Kräfte (für neue Arbeit) das Wohlgefallen der Gottheit zu erreichen suchen. Wenn schon Feste, dann sollen sie zu nichts anderem dienen als zur Vermehrung der Kräfte des Menschen, den All- und Arbeitstag besser durchzustehen, ihn auf letztendliche Zielsetzungen auszurichten und ihm die Drangsal des Alltags in einer höheren Sphäre zu legitimieren oder schmackhaft zu machen. Dies ist eine Einstellung, die sich durch alle rationalen utopischen Weltkonstruktionen zieht, von Plato bis zu Rousseau, die gepaart ist mit einer gewissen Verachtung für die plebejischen arbeitenden Klassen, aber auch mit einer Angst vor der Unkontrolliertheit derselben, wenn sie in großen Massen sich versammeln. So heißt es bei Plato, der ja bekanntlich alle theatralischen Aufführungen, insbesondere die Komödie als für die Erziehung nachteilig und für die Seele schädlich ansah, da sie die Tugenden schwächten, hinsichtlich der Funktion des Festes: „so ordneten die Götter aus Mitleid mit dem seiner Natur nach drangsalsvollen Geschlechte der Menschen als Rast von diesen Drangsalen den bei den Festen geschehenden Wechselverkehr mit den Göttern an ..., ferner die Erziehung, die an den Festen durch Hilfe der Götter geschieht" (Platon, Nomoi, 653c, d).

Feste werden hier genauso instrumentalisiert, als Erziehungshilfen für patriotisches Zusammengehörigkeitsgefühl einerseits, aber auch als Kompensation für harte Arbeit bzw. als Anreiz, diese weiterhin für ein Gemeinwohl zu vollbringen, wie später bei Rousseau, wenn dieser nach einem Lob über Genf als einem Ort mit „angestrengter Arbeit, Sparsamkeit und Bescheidenheit", wo das Volk das Notwendige nur deshalb hat, weil es auf das Überflüssige verzichtet, über den Nutzeffekt von Festen folgendes ausführt: „Wollt ihr ein Volk tätig und fleißig machen? Gebt ihm Feste, bietet ihm Vergnügungen, die es seinen Staat lieben lehren und es davon abhalten, sich einen milderen zu wünschen. Die so verlorenen Tage werden den Wert der anderen steigern. Lenkt seine Freuden, um sie zu veredeln. Das ist das richtige Mittel, um seine Arbeiten zu beleben" (Rousseau 1981, S. 428, S. 464).

Diese Äußerungen verweisen ohne Zweifel auf jenen *Zynismus*, der bei Marx zu der Überzeugung von Religion als Opium des Volkes führen sollte, sie sind jedoch nur verständlich auf der Grundlage einer Abkoppelung des Festes vom Heiligen hinsichtlich einer funktionalen Differenzierung des Festes. Indem man jene enge Verbindung von *Festlichkeit* und *Frömmigkeit* auflöst, die noch im Alten Testament zum Vorschein kommt, und indem man das heilige Fest mit der Frömmigkeit der Etikette, des guten Benehmens und der Zurückhaltung auf der formalen Ebene, und mit der inneren Zerknirschung, Abstinenz und Kasteiung auf der inhaltlichen Ebene verbindet, verbannt man alles, was mit Überschwang, Freude und Ausgelassenheit zu tun hat, vor allem aber das Spielerische des Schauspiels, der Darstellung, der dramatisch-mimetischen Repräsentation in die Arena des „weltlichen" Vergnügens. In der Moderne ist diese Abkoppelung der Freizeit vom religiösen Handeln im Fest und damit die Differenzierung des Festes selbst in säkulare und religiöse Form sicherlich auf eine neue Lebenseinstellung des Protestantismus zurückzuführen, die nicht nur die Muße als solche als eine der aristokratischen und Feudalherrschaft angehörige Unbotmäßigkeit verstand, die, wie Burton es sieht, zum Grassieren der Melancholie führt (für deren Heilung dann wieder die weltliche „Zerstreuung" aristokratischer Zeiten dienen soll !), sondern die auch eine nicht zu verhehlende Angst vor aller Körperlichkeit und Unkontrolliertheit des Verhaltens hat.

Der Protestantismus hegt zudem eine mindestens skeptische, wenn nicht feindliche Einstellung zum Spiel, wie aus den Äußerungen von Rousseau ebenfalls hervorgeht, der das Theater als *Zeitvertreib* verstand, bei dem Müßiggang und *Überfluß* (an Zeit) „ein Übel für ein Wesen bedeutet, dessen Leben so kurz und dessen Zeit so kostbar ist" (Rousseau 1981, S. 348). Muße, Freizeit werden dabei der neuen Arbeitsethik untergeordnet, die Festzeit sollte ebenfalls dazu benutzt werden, um der Erbauung der Seele in ihrem harten Weg zum Heil dienstlich zu werden, um einen *Triebverzicht* als höchstes Ideal mit einer Abwendung von den Freuden der Welt zu legitimieren innerhalb eines *Heilsplans*. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Luther der heiligen Komik eines Erasmus von Rotterdam wenig abgewinnen konnte. Erasmus baute zwar auf derselben Prämisse wie Luther auf, daß die Welt als solche nur ein Durchgangsstadium zum ewigen Heil ist, eine *Pilgerfahrt* zur wahren Glückseligkeit, verkleidete diese Wahrheit aber in der dialektisch komplexen Darstellung der „Dame Torheit", die alle weltlichen Dinge, vor allem Prunksucht, Verschwendung und Vergnügungen ablehnte und diejenigen pries, die schon in diesem Leben durch die Erwartung des ewigen Glücks der Wiederauferstehung sich „wie trunken" benahmen, die dann als Verrückte gelten, während doch diejenigen, die diese vom Heiligen Geist Trunkenen als Verrückte bezeichneten, die wahren Toren seien.

Man darf festhalten, daß das europäische Bürgertum seit der Renaissance und der Reformation ein Problem mit der festlichen Stimmung der Volkskultur hat, die nach der Ansicht der geistlichen und weltlichen Obrigkeiten immer die Gefahr mit sich bringt, aus dem Ruder zu laufen. Mit dieser Ausgrenzung alles Orgiastisch-Festlichen, des Überschwangs der Seele und der Gefühle beginnt in der Moderne die Dichotomisierung des Lebens in den Bereich der Arbeit und den des Heiligen, mit dem auch jener Verlust des Ekstatischen innerhalb des religiösen Rituals einhergeht, der den modernen Kirchen so zu schaffen macht, da die „Sinnentleerung" des Rituals sicherlich mit der Negation der Gefühlsverschwendung einhergeht.

Damit ist nicht nur die Differenzierung der modernen Soziologie eines Durkheim, der zwischen dem Heiligen und dem Profanen unterscheidet, vorgezeichnet, sondern auch die Sinnentleerung des Festlichen selbst, das nunmehr als vom Heiligen befreit, im Hedonismus der Freizeitkultur aufzugehen droht. Diese Entwicklung konnte Jakob Burckhardt bereits bei den Festen, den Prozessionen und Selbstdarstellungen der Renaissance-Kultur des 15. Jahrhunderts feststellen, in welchen sowohl bei geistlich wie bei weltlich inspirierten Schaustellungen, Masken und Paraden die Sinnentleerung der Symboliken auftrat (Burckhardt 1939, S. 236 ff.). Mit dieser Sinnentleerung der Symbole und ihrer beliebigen Verbindung wurden diese auch frei, mit allen möglichen Inhalten besetzt zu werden und können als solch frei-schwebende Zeichen auch zur totalitären Kontrolle wie zur Verführung zum unendlichen Genuß eingesetzt werden. Durch die Trennung des *Exzessiven* aus dem religiösen Festrahmen, oder um in der Sprache Nietzsches zu reden, durch die Ablehnung des *Dionysischen* im Heiligen, ist die Reformation sicherlich für den Verlust des Magischen, Spielerischen und Mysteriösen, also für jene Entzauberung der Welt, von der Max Weber sprach, sowohl innerhalb des religiösen Festes wie des säkularen Vergnügens genauso verantwortlich wie die sie vollendende Aufklärung, die ebenfalls alles Irrationale aus dem Öffentlichen, ja sogar die gesamte Religion aus dem Leben verbannen wollte.

Vielleicht ist das, was Horkheimer und Adorno als die negative Dialektik der Aufklärung bezeichnet haben, jenes Gebären des Totalitarismus aus der Vernunft, die Rationalisierung der Welt ohne Charme, nichts als die Rache jenes *Dionysos*, der durch die Hintertür sich wieder dadurch Zugang verschaffte, daß die Vernunft, nunmehr in der Französischen Revolution zur Gottheit erhoben, die Alpträume der blutigen Opferhekatomben gebar, die dieser Vernunft-Regierung folgen sollten, indem sich nunmehr die ekstatische Gefühlsverschmelzung in nicht mehr religiös gebundenen Massenbewegungen zeigen sollte, die wie die faschistischen und kommunistischen Auswüchse ihre „Überschuß-Energien", ihre „Gefühlsverschwendung" auf Zerstörung und Selbstzerstörung richteten.

Es ist recht überzeugend nachzuweisen, daß es auch die Angst vor der zerstörerischen Kraft der Überschuß-Energien war, die in jeder Festlichkeit durch Ausagieren der Verschwendung liegen, wie zum Beispiel jede religiöse Begräbnisfeier von einer Stimmung der geordneten, feierlichen Trauer über den noch geordneten, mit vielen *Etikette-Regeln* versehenen Schmaus zu einer wilden Schlägerei ausartet, also die Angst vor der Unkontrollierbarkeit der Gefühle, die Reformatoren und Aufklärer vor diesem Aspekt der Festlichkeit zurückschrecken ließ. So beschreibt Rousseau einmal, wie er sich von einer Hofgesellschaft in dem Augenblick zurückzog, als ein junger Mann Pfefferkuchen unter Knaben und Mädchen warf und diese sich darum zu raufen begannen: „und man fand eine besondere Lust daran, zu sehen, wie die Bauern übereinander stürzten, sich prügelten und sich umwarfen, um etwas zu erhaschen. Wie die Pfefferkuchen rechts und links fliegen und Mädchen und Knaben übereinander stürzen und sich krumm und lahm schlagen, dies dünkte allen etwas ganz Herrliches zu sein. Ich machte aus falscher Scham mit, obwohl ich mich im Grunde nicht so wie sie daran ergötzte. Bald aber war ich es müde, meinen Geldbeutel zu leeren, um die Leute sich erdrücken zu lassen, ich ließ die feine Gesellschaft, wo sie war, und ging auf dem Jahrmarkt spazieren" (Rousseau 1981, S. 751-753).

Wie Jean Starobinski in seiner groß angelegten Studie „Gute Gaben, Schlimme Gaben – die Ambivalenz der sozialen Gesten" aufzeigt, handelt es sich bei der Verteilung der Pfefferkuchen um nichts anderes als um die althergebrachte Geste der *Largesse*, der „Gabe", des Ausstreuens oder der *sparsio* von Luxus und Überschuß oder Überfluß, die seit der römischen Kaiserzeit bei Thronbesteigungen und anderen Festivitäten, Umzügen und auch bei Festen mit der Idee der Wiedererneuerung des zerstörten oder verteilten Reichtums durchgeführt wurde, und die eine Fortführung der äquivalenten Idee und Sitte der Erneuerung der Fruchtbarkeit durch das Ausschütten von Gütern (auch von Opfern) darstellt, wie sie uns aus vielen Fruchtbarkeitsfesten bekannt sind und die dann allegorisch durch die symbolischen Figuren der *cornucopia* (des Füllhorns) oder der Göttin *Fortuna* als Abwandlung der Liebesgöttin *Aphrodite* dargestellt werden (wobei jene Äpfel, die Rousseau an die Kinder verschenkt, bei der ersten symbolischen Fruchtbarkeitserotik, dem Schenken des Apfels durch Paris an Aphrodite, bereits eine Rolle spielen; Starobinski 1994).

Durch vielerlei historische Belege gelingt es Starobinski nachzuweisen, daß jede *Sparsio*, die der Herrschaft eines neuen Kaisers in Rom genauso wie im späten Mittelalter Fruchtbarkeit, Glück und Reichtum sichern sollten, einschließlich des Glücks der Untertanen, in eine Schlacht unter den Empfangenden ausartete, über die man sich zwar amüsierte, die aber unabdingbar zum Festritus der Krönungsfeierlichkeiten gehörte (man ist an Frazers Erklärung der Mythen des Kö-

nigsmordes bei den jährlichen Erneuerungsfesten erinnert). Starobinski geht soweit, die Degenerationserscheinung, das negative Umschlagen der Ausschüttung der Gaben, die sich in Beutezügen, in Krieg und *Plünderung* niederschlägt, als konstitutiv zu dieser Geste hinzuzuziehen.

Trotz aller persönlichen Perversionen von Herrschern verweist die Reaktion der Massen, die sich an der *Sparsio* erfreuen, auf eine tiefere und ursprünglichere Struktur der Festlichkeit, auf jene notwendige Verschränkung von existentiellen Gegensätzen. Diese Gegensätze handeln von der Gleichzeitigkeit von Tod und Wiedergeburt, von Zerstörung vor der Neu-Gründung, oder von *orgiastischen* Feiern während und nach Regenerationsritualen, von Fasten und festlichem Überschwang, von *Obszönität* im Sakralen, oder um mit Mary Douglas zu sprechen, von *Schmutz im Heiligen* (Douglas 1966), oder von erotischem Tohuwabohu bei Frühjahrsfesten, eben von der Durchdringung des Geregelten und der Ordnung durch die Unordnung des Chaos, wobei dazugehörige rituelle und andere Handlungen nur dazu beitragen, die Regeneration, den Sieg der Struktur über die liminale Phase der *Communitas* zu etablieren, um mit Victor Turners Begriffen zu sprechen (Turner 1969).

Insofern darf man auch die von Antonin Artaud vorgenommene imaginäre Rekonstruktion (und damit auch de Sades Schriften) im „Theater der Grausamkeit" als strukturell zutreffende Erahnung des genuin Festlichen verstehen, das durch seine Perversion zum Vorschein kommt: So läßt Artaud den Kaiser Heliogabal, dessen Perversionen historisch genauso belegbar sind wie die seiner Vorgänger Caligula und Nero, bei einer *Sparsio* Säcke mit Weizen und Säcke von abgeschnittenen Geschlechtsorganen von einem Turm in die Menge werfen, oder wie es bei Artaud heißt: „Großzügigkeit, Grausamkeit. Von der Höhe der jüngst errichteten Türme seines Tempels des pythischen Gottes wirft er Korn und menschliche Glieder. Er nährt ein kastriertes Volk" (Artaud 1970, S. 102 ff.).

Es sei darauf hingewiesen, daß sich die Priester für *Kybele* in der Tat kastrierten, als Opfer an die Muttergottheit, was den Interpreten des 19. Jahrhunderts genau solche Schwierigkeiten bereitete wie gewisse griechische Sitten um den Demeter- oder den Hermes-Kult, dessen offene Obszönität und ausgesprochene Sexualität in den Bereich der Pornographie verwiesen wurden oder als *„schmutzige Riten"* abgetan wurden, die nur aus dem Orient gekommen sein konnten. Es ist das Problem des Exzesses des Festlichen, mit dem die frühen Interpreten nicht fertig wurden, da dieser Überschwang seit der Reformation nicht ins Bild des Heiligen paßte (Douglas 1966).

Der Überfluß und Überschuß des Festlichen bereitete aber nicht erst dem Protestantismus Schwierigkeiten, sondern wurde bereits von der griechischen Philosophie als Problem des möglichen Anarchismus, der die Gemeinschaft gefährden könnte, angesehen. Wie Jean-Marie André nachweist, gab es in allen Philosophenschulen Athens Versuche, eine *Soziologie des Festlichen* zu erstellen, wobei Aristoteles eine Unterscheidung zwischen der Muße, die zur kulturellen Bereicherung führt *(paideia)* und dem bloßen Zeitvertreib, der Zerstreuung unterscheidet (*paidia*, dem Spielen). Da es zwei Arten von Publikum gibt, die gebildete Oberschicht und die niedere Klasse der Arbeiter, müssen auch für diesen Teil der Bevölkerung Massenvergnügungen veranstaltet werden, wodurch Aristoteles, wie André argumentiert, „einen elitären und einen dirigistischen Freizeitbegriff entwickelt" (André 1994, S. 103).

Dabei ist für Aristoteles die absolute Muße eine Utopie und die anarchistische Muße verderblich, jedoch werden Feste als Gegensatz zur Arbeitswelt als für die menschliche Psyche notwendige Entspannung angesehen. Jedoch bleiben, genau wie bei Plato, die berufsmäßige Ausübung der Schauspielkunst und des Gesanges banausische Tätigkeiten, mit der Ausnahme, wenn sie im Rausch oder festlichen, für die Götter veranstalteten Spiel, ausgeübt werden (André 1994). Trotz der Rationalisierung und Pragmatisierung eines elitistischen Erziehungsdenkens, das hier seinen Niederschlag in einer Theorie des Festes und des Spiels als nur „zerstreuendes", „unterhaltsames" Sich-Vergnügen findet, gibt es bei Plato und Aristoteles noch das Wissen um die göttliche Inspiration des Festes. Schließlich waren für Plato alle guten Dinge durch den von den Göttern verursachten „Wahnsinn" zustande gekommen, einschließlich der Riten, der Feste und aller Künste (je nachdem, ob sie von *Apoll*, *Dionysos*, *Eros* oder den Musen inspiriert wurden), wodurch der *Exzeß der Ekstase* in seiner *dionysischen* wie seiner *apollinischen* Form zumindest in ihrer rituell umgrenzten, wenn auch ungebändigten und gefährlichen Form als ontologische Grundbedingungen des Lebens anerkannt wurden.

Jedoch gab es für Plato genau wie für Aristoteles die Grenze des Obszönen: die „schmutzigen Reden", die *Aischrologien*, die, so wissen wir aus Aristophanes' Komödien, beim Thesmophorien-Fest unter Frauen stattfanden, die aber auch bei den *Eleusinischen Mysterienkulten* sowie bei den Umzügen der Jungfrauen mit Blumenkörben, in denen phallische Backwaren lagen, bei den *Anthesterien* oder Frühlingsfeiern vorkamen, oder bei anderen *Demeter*-Ritualen zur Ernte- wie zur Saatzeit, rituelle Handlungen, die von den staatstragenden Philosophen nicht mehr verstanden und verkraftet wurden (Burkert 1985; Köpping 1987).

Obwohl auch in der Antike die Idee bestand, daß Feste und Spiele nicht nur zur Erholung der Menschen abgehalten werden, sondern vor allem auch zum Ergötzen der Götter selbst (so in den frühen Ritualquellen wie in späten philosophischen Epigonen der epikureischen Lehre; Veyne 1994, S. 328 f., S. 482 ff.), bleibt doch festzustellen, daß die verschiedenen philosophischen Schulen seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. (einschließlich der Stoa) bereits eine Unterscheidung von Festen und heiligen Riten vorgenommen haben. Dabei wird vor allem das säkulare Fest als Ausfüllung der Muße angesehen, also Freizeit von heiliger Zeit bereits weitgehend getrennt. Man stand der Muße und Freizeit und ihren Zerstreuungen immer skeptisch, zumindest ambivalent gegenüber, da diese als ein Weg zur Völlerei und zur Zügellosigkeit nach dem Muster orientalischer Potentaten angesehen wurden, so daß Freigebigkeit und Großzügigkeit in enge und etwas ruchbare Verwandtschaft mit dem verschwenderischen Luxus (*tryphe*) gebracht wurden.

Im Zusammenhang mit einer Theorie des Festes, die sich im Bereich der religiösen Legitimierung mit dem Begriff des Rituals stark überschneidet, stellt Gluckman die entscheidende Frage, ob es in unserer modernen Gesellschaft so wenige öffentliche Rituale gibt, die solche Proteste in dieser gezähmten Form ausdrücken, weil wir die bei den Zulu und Swazi in der rituellen Rebellion ausgedrückten Konflikte, wie die zwischen den Geschlechtern oder zwischen politischen Rivalen oder Altersgruppen, im säkularen Rahmen aushandeln, wie es auch bei anderen Bantu-Völkern, wie den Barotse, der Fall ist. Als abgeleitete Hypothese äußert Gluckman die Vermutung, daß sich ritualisiertes Ausagieren von Antagonismen nur in Gesellschaften abspielen kann, die eine unhinterfragte

Wertestruktur besitzen, während in fragilen Beziehungen dies nicht möglich sein dürfte: So ist es gerade die Stärke der Struktur der Armee, die es ermöglicht, daß Offiziere einmal im Jahr ihren Untergebenen dienen mußten, während z. B. ein Familienverband in den meisten Gesellschaften ein strukturell derart anfälliges Gebilde ist, daß eine Persiflage über dort entstehende Spannungen nicht angebracht scheint, da sonst das Gebilde selbst der Gefahr des Zusammenbruchs ausgesetzt wäre (Gluckman 1994, S. 132-135).

Unabhängig von einer Kritik an der stark strukturfunktionalen Sichtweise haben diese Einsichten Gluckmans neue Wege der Beurteilung von Festen und ihres Ablaufs gegeben. Auf einer ähnlichen Ebene hat Bachtin, unabhängig von ethnographischen Erhebungen, eine ähnliche Interpretation für die Lachkultur des Volkes, wie sie in Karnevalsfesten zu Tage tritt, vorgeschlagen. Auch für ihn sind die Feste, in denen die bestehende Ordnung auf den Kopf gestellt oder in anderer Form persifliert wird, begrenzte Formen des Protestes, aber eben eines Protestes, der erwartet wurde, ja der als „legalized ... licentiousness" notwendig war, um die Ordnung immer wieder neu zu legitimieren (Bachtin 1968).

Bachtin geht über den funktionalstrukturellen Ansatz insofern hinaus, als er die Körperlichkeit in der Lachkultur als Metapher und Abbild des Kosmischen identifiziert (Bachtin 1968, S. 334 ff.), verbleibt ihm aber verhaftet, wenn er auf die Bedeutsamkeit jenes Lachens, das durch den grotesken Körper hervorgerufen wird, zu sprechen kommt: „Der Feiertag setzte gleichsam das ganze offizielle System mit allen seinen Verboten und hierarchischen Schranken zeitweilig außer Kraft" (Bachtin 1990, S. 33). Daß es in der Realität nicht immer bei jener von ihm beschworenen zeitweiligen utopischen Freiheit blieb, zeigen die Beispiele der karnevalesken *Charivaris* in den französischen Städten der Renaissance, die Natalie Davis untersuchte. Zudem müssen einige Prämissen von Bachtin doch kritisch hinterfragt werden. Mit Recht zieht Bachtin zwar die Parallele vom Festplatz zum Verhalten am „feiertäglichen Tische", wo der ernsthafte Ton wie eine Maske abgelegt wurde und eine andere Wahrheit zu tönen begann: „lachend, närrisch, unziemlich, fluchend, parodierend, travestierend" (Bachtin 1990, S. 39).

Jedoch sollte nicht übersehen werden, daß auch der Festtisch zu Zeiten der freien Rede und Handlung von sozialen Regeln bestimmt bleibt: So weist Richard Seaford in einer Studie zur Homerischen Festkultur nach, daß der Exzeß der Freier bei den Werbungsfestgelagen um Penelope für das Homerische Denken derart überzogen war, daß als die einzige Antwort darauf die Ermordung aller Freier durch Odysseus angesehen werden muß. So wurde die Norm der Reziprozität erhalten, d. h. die Subversion der Sitte mit einer Gegen-Subversion beantwortet (Seaford 1995, S. 25 ff.). Zwar ist nicht zu verkennen, daß vor allem im literarischen Kanon, dessen Karnevalisierung die Hauptarbeit von Bachtin gilt (Bachtin 1989), eine „production of meaning through its disruption" stattfindet, wie Richard Hillman in seiner Arbeit über Tricksterfiguren und andere subversive Charaktere bei Shakespeare ausführt (Hillman 1992, S. 13). Jedoch sollte die Kraft des Subversiven nicht unterschätzt werden: Eine Resolution von Konflikten in neuem Equilibrium der sozialen oder mentalen Ordnung ist nicht immer garantiert. In der philosophischen Literatur zur subversiven Kraft der dem Lachen verwandten Formen des Festlichen, der Ironie, des Sarkasmus und des Zynismus ist seit der Antike das Augenmerk auch auf die pure Destruktivität dieser Ausdrucksformen gerichtet worden: So machten sowohl die deutschen Romantiker wie Nietzsche und Kierkegaard auf die positiven wie negativen Folgen des Sokra-

tischen Ironisierens wie vor allem des Kynismus des legendären „Hundephilosophen" Diogenes aufmerksam, deren Subversivität durch die Kombination des *spoudogeloion*, d. h. die Mischung von Moralisch-Ernstem mit dem Lächerlich-Witzigen, zwar ein Mittel gegen Dogmatismus darstellt, aber durch die Rückführung des Menschen auf seine Animalität oft zu einem radikalen Bruch führt, jenem Bruch, der in der Antike zur christlichen „Revolution" führte (Niehues-Pröbsting 1988; Pieper 1963; Hyers 1969; Lynch 1969; Berger 1969; Harvey Cox 1969).

Ähnlich interpretiert Screech jene Äußerungen von Rabelais, auf dessen Werk Bachtin seine Thesen zur mittelalterlichen Festkultur als Lachkultur aufbaut, indem er darauf hinweist, daß auch und gerade die Travestie heiliger Texte auf ein tiefes christliches Lebensgefühl sowohl der Protagonisten der Novelle „Gargantua und Pantagruel" als auch des Humanisten Rabelais, der ja ein Bewunderer der Werke des Erasmus von Rotterdam war, schließen lassen (Screech 1979).

Auch jene Theoretiker, die das Ausagieren des Exzesses in der *Übertretung* zum Paradigma des Festlichen erhoben haben, was in der Formulierung Batailles gipfelt, „die Religion fordert ihrem Wesen nach die Übertretung der Verbote" (Bataille 1979, S. 78), stimmen mit den klassischen Strukturfunktionalisten und der Bachtinischen Sicht der Lachkultur überein, daß auch in den ritualisierten Übertretungen noch ein Regelwerk im Sinne von Marcel Mauss zu beobachten ist. Stellvertretend für diese Sicht, deren Implikationen für die Diskussion von Ritual und Gewalt hier nicht weiter verfolgt werden soll – es sei nur daran erinnert, daß auch René Girard die These vertritt, daß ein *Opfer* immer noch einen Mord darstellt (Girard 1972; Burkert 1985) –, sei am Schluß Roger Caillois zitiert, dessen Werk eine klare Fortsetzung der Mauss'schen Anthropologie darstellt und der neben Leiris vielleicht der ethnologisch anregendste Denker des Pariser *Surrealismus* war.

So heißt es in seiner Arbeit „L'homme et le sacré" zur Theorie des Festes von 1950: „Der Gottesfrevel gehört der sozialen Ordnung an. Er wird auf Kosten der Majestät, der Hierarchie und der Macht begangen". Und in Anlehnung an die eingangs angeführte Arbeit von Starobinski zur *Sparsio* beschreibt Caillois die ethnographische Beobachtung von exzessiver Gewalt beim Tode von Herrschern in traditionellen polynesischen Kulturen, in diesem Falle auf Fidschi: „Der Tod des Häuptlings gibt das Zeichen für die Plünderung; die unterworfenen Stämme überschwemmen die Hauptstadt und begehen dort allen möglichen Raub und alle möglichen Verwüstungen", aber, so fährt Caillois emphatisch fort, „diese Überschreitungen stellen trotzdem immer noch Sakrilege dar ... Sie spielen tatsächlich die Rolle höherer Sakrilege" (Caillois 1950, S. 151).

Dies zeigt die Grenzen der Idee und der Realität der *Transgression,* und es bleibt zum Abschluß nur die spekulative Frage, ob eine Revitalisierung des Exzessiven, der Transgression, als erlaubte und geforderte Voraussetzung voller Festlichkeit auch zu einer Vermeidung von realer, z. B. kriegerischer Gewalt beitragen kann, oder ob sie die Folgen solcher Gewalt kathartisch zu heilen in der Lage wäre. Dies wäre jedoch eine theoretische Aufgabe für die Philosophie der Gewalt und eine praktische der Performanz und Theatralität in ihrer sozialen und psycho-hygienischen Wirkung, eine Wissenschaft, für die Burtons „Anatomy" von 1651 einen Anfang in der Moderne darstellt.

Literatur

ANDRÉ, J.-M.: Griechische Feste. Römische Spiele, Stuttgart 1994. APTE, M.: Humor and Laughter. An Anthropological Approach, Ithaca 1985. ARTAUD, A.: Heliogabale ou l'anarchiste couronné. In: Artaud, A.: Oeuvres complètes, Bd. 7, Paris 1970. ASSMANN, A.: Festen und Fasten. In: Haug, W./Warning, R. (Hg.), Das Fest, München 1989. BABOCK, B. (Ed.): The Reversible World, Ithaca 1978. BACHTIN, M.: Rabelais and his world, Cambridge 1968. BACHTIN, M.: Formen der Zeit im Roman, Frankfurt/M. 1989. BACHTIN, M.: Literatur und Karneval, Frankfurt/M. 1990. BATAILLE, G.: Der heilige Eros, München 1979. BERGER, P.: Christian Faith and the Social Comedy. In: Hyers, C. (Ed.): Holy Laughter, New York 1969. BERNDT, C./BERNDT, R.: Sexual behavior in Western Arnhem Land. In: Viking Fund Publications in Anthropology, Vol. 16, Washington 1951. BERNDT, R.: Kunapipi, Melbourne 1951. BERNDT, R.: Djanggawul, Melbourne 1952. BERNDT, R.: Love Songs of Arnhemland, Melbourne 1976. BLOCH, E.: Das Prinzip Hoffnung. In: Bloch, E.: Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt/M. 1977. BURKERT, W.: Greek Religion, Cambridge (Mass.) 1985. BURCKHARDT, J.: Kultur und Kunst der Renaissance in Italien, Wien-Leipzig 1939. BURTON, G.: Anatomy of Melancholy (1651), Oxford 1993. CAILLOS, R.: L'homme et le sacré, Paris 1950. COX, H.: The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity, New York 1969. DAVIS, N. Z.: Society and Culture in Early Modern France, Stanford 1965. DETIENNE, M.: The Gardens of Adonis, Hassocks 1977. DEVEREUX, G.: Baubo, Frankfurt/M. 1981. DOUGLAS, M.: Purity and Danger, London 1966. EVANS-PRITCHARD, E.: Some Collective Expressions of Obscenity in Africa. In: Evans-Pritchard, E.: The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays, London 1965. FRAZER, Sir J. G.: The Golden Bough, Part VI: The Scapegoat, 3rd Ed., London 1913. FREUD, S.: Totem und Tabu, Wien 1913. FROBENIUS, L.: Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens, Leipzig 1932. FROBENIUS, L.: Kulturgeschichte Afrikas, Frankfurt/M. 1933. GASTER, Th.: Seasonal Ceremonies. In: Eliade, M. (Ed.), The Encyclopedia of Religion, Vol. 13, New York 1987, S. 148 ff. GIRARD, R.: La violence et le sacré, Paris 1972. GLUCKMAN, M.: Rituals of Rebellion in South-East Africa, Manchester 1954. GLUCKMAN, M.: Custom and Conflict in Africa, Oxford 1973. HARRISON, J.: Epilegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge 1921. HILL, Ch: The World Turned Upside Down, London, 1972. HILLMAN, R.: Shakespearean Subversions, London 1992. HORKHEIMER, M./ADORNO, Th. W.: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1969. HUIZINGA, J.: Homo Ludens, Hamburg 1956. HYERS, C. (Ed.): Holy Laughter, New York 1969. JENSEN, A. E.: Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden 1960. KERÉNYI, K.: Vom Wesen des Festes. Antike Religion und Ethnologische Religionsforschung. In: Paideuma I, Leipzig 1938/40, S. 59-74. KOCH, K.: Liturgie und Theater. In: Stimmen der Zeit, H. 1 (1995), S. 3-16. KÖPPING, K.-P.: Religion in Aboriginal Australia. In: Religion, Vol. 11, Lancaster 1981, S. 367-391. KÖPPING, K.-P.: Australier (Arnhemland). In: Müller, K. E. (Hg.), Menschenbilder früher Gesellschaften, Frankfurt/M. 1983. KÖPPING, K.-P.: Absurdity and Hidden Truth: Cunning Intelligence and Grotesque Body Images as Manifestations of the Trickster. In: History of Religion, Vol. 24, Chicago 1985, S. 191-214. KÖPPING, K.-P.: Unzüchtige und enthaltsame Frauen im Demeterkult. In: Duerr, H. P. (Hg.): Die Wilde Seele, Frankfurt/M. 1987a. KÖPPING, K.-P.: Anamnesis. In: Eliade, M. (Ed.): The Encyclopedia of Religion, Vol.1, New York 1987b, S. 253-261. KÖPPING, K.-P.: Ungarinyin Religion. In: Eliade, M. (Ed.): The Encyclopedia of Religion, Vol. 15, New York 1987c, S. 134-

138. KÖPPING, K.-P.: Nativistic Movements in Aboriginal Australia. In: Swain, T./Rose, D. B. (Eds.): Aboriginal Australians and Christian Missions, Bedford Park, South Australia, 1988. LE GOFF, J.: Time, Work, and Culture in the Middle Ages, Chicago 1980. LE GOFF, J.: The Medieval Imagination, Chicago 1988. LUTHER, M.: An den christlichen Adel deutscher Nation. In: Bornkamm, K./Ebeling, G. (Hg.): Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M. 1982. LYNCH, W.: The Humanity of Comedy. In: Hyers, C. (Ed.): Holy Laughter, New York 1969. MARETT, R. R.: The Threshold of Religion, London 1912. MELVILLE, H.: Poor Man's Pudding and Rich Man's Crumbs, 1854. MICHELET: Histoire de France, 6 Bde., Paris 1861. MUNN, N.: The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjatjara myth. In: Berndt, R. (Ed.): Australian Aboriginal Anthropology, Nedlands 1970. NIEHUES-PRÖBSTING, H.: Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, Frankfurt/M. 1988. OTTO, R.: Das Heilige (1917), München 1963. PAULY: Der Kleine Pauly, München 1979. PELTON, R.: The Trickster in West Africa, Berkeley 1980. PETRI, H.: Sterbende Welt in Nordwest-Australien, Braunschweig 1954. PIEPER, J.: Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes, München 1963. PREUSS, K. Th.: Die Nyarit-Expedition, Leipzig 1912. PREUSS, K. Th.: Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen 1933. PRICE, S.: The Roman Calendar. In: Omnibus 26, Oxford 1993, S. 3-7. RADIN, P.: The Trickster, London 1956. ROUSSEAU, J.-J.: Träumereien eines einsamen Spaziergängers. In: Ritter, H. (Hg.): Rousseau, Schriften, Bd. 2, München 1981. SCHMID, H.-D.: Lustig oder würdevoll – Festkultur im Wandel. In: Damals 27, Nr. 8 (1995), S. 12-19. SCREECH, M. A.: Rabelais, London 1979. SEAFORD, R.: Reciprocity and Ritual, Oxford 1994. STANNER, W. E. H.: On Aboriginal Religion. In: Oceania Monograph, No. 11, Sydney 1966. STAROBINSKI, J.: Gute Gaben, Schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten, Frankfurt/M. 1994. STREHLOW, T. G. H.: Aranda Traditions, Melbourne 1947. STREHLOW, T. G. H.: Personal Monototemism in a Polytotemic Community. In: Festschrift für A. E. Jensen, München 1964. TURNER, V.: The Ritual Process, London 1969. VAN GENNEP, A.: Les rites de passage, Paris 1909. VEYNE, P.: Brot und Spiele, München 1994. WILSON, M.: Rituals and Kinship among the Nyakyusa, London 1957.

Michael Wimmer

Fremde

Eigenes und Fremdes

Fremdes und Fremde hat es nach allem, was man weiß, von jeher, zu allen Zeiten und für alle Kulturen gegeben. Von Beginn an waren die Menschen mit Fremdem und Fremdartigem umgeben. Solange menschliche Gesellschaften existieren, unterhalten sie wechselseitige Beziehungen untereinander. So wie es unvorstellbar ist, daß Menschen zunächst isoliert voneinander leben, bevor sie eine Gemeinschaft bilden, so wenig ist eine Gruppe oder Kultur denkbar, die nicht von Anfang an in einer Beziehung zu anderen stünde (Todorov 1995). Die Identität des einzelnen wie der Gruppe erwächst dabei aus der Differenz und Abgrenzung, mehr noch, eine Kultur entwickelt sich nur vermittels ihrer Kontakte zu anderen, so daß man sagen kann, daß diese Beziehung der Interkulturalität für jede Kultur konstitutiv ist. Wie das Individuum Menschenfreund oder Misanthrop sein kann, so können Gesellschaften ihre Beziehungen zu anderen hochschätzen oder umgekehrt sich lieber von ihnen abgrenzen. Xenophilie und Xenophobie sind von Beginn an Möglichkeiten der Beziehung zu Fremden mitsamt ihren Manifestationen des Exotismus bis hin zum Kosmopolitismus auf der einen Seite, dem Rassismus mit der Ideologie der Reinheit des Blutes und der Abstammung, des Nationalismus und des patriotischen Kultes auf der anderen (Todorov 1986; Kristeva 1990; Demandt 1995). Der Bezug zum Fremden ist nicht nur so zu verstehen, daß Fremde der eigenen Gruppe jenseits territorialer Grenzen gegenüberstehen oder vorübergehend oder dauerhaft zu Gruppenmitgliedern werden (Simmel 1987), sondern er findet sich auch innerhalb einer Gruppe oder Gesellschaft, deren Mitglieder sich in Untergruppen des Alters, des Geschlechts, der Herkunft, der Stellung zusammenfinden, so daß, in einem anderen Sinne, auch zwischen diesen bis hin zu den einzelnen zueinander in der intersubjektiven Relation eine Fremdheit anzutreffen ist. Letztlich ist auch der einzelne Mensch keine homogene Substanz oder undifferenzierte Ganzheit, sondern bestimmt durch eine Kluft, die ihm eine Fremdheitserfahrung am eigenen Leibe zumutet (Plessner 1970; Merleau-Ponty 1966). Das Eigene und das Fremde gehören also als begriffliches Kontrastpaar grundsätzlich zusammen. Der Bezug zum Fremden, die Fremdheit, stellt mithin ein anthropologisches Grundverhältnis dar.

Fremde und Fremdheit

Daß das Verhältnis zu Fremdem für Menschen konstitutiv ist, impliziert jedoch nicht, was jeweils als fremd wahrgenommen und wie es erfahren wird. Was als fremdartig erlebt wird und welche Umgangsweisen gegenüber dem Fremden möglich sind, variiert je nach den Grenzziehungen und Ordnungsmustern, die die

Relation zwischen Eigenem und Fremdem regulieren. So ist das Fremde der einen nicht das Fremde der anderen. Seine jeweilige Gestalt ist abhängig von der Perspektive und der spezifischen Sinnwelt, so daß ein für alle Menschen Fremdes sich nicht bestimmen läßt. Das gilt selbst für den Tod, der zwar einerseits die Gestalt des schlechthin Fremden und Anderen bedeuten, andererseits jedoch genau umgekehrt die Bedeutung einer Heimkehr aus der Welt der Fremde haben kann. Ob etwas fremd ist, hängt mithin von der Situationsdefinition und der Organisation einer Welt vermittels der jeweiligen symbolischen Ordnung ab, die das Verhältnis zwischen Dingen und Wörtern, Innen und Außen, Traum und Wirklichkeit reguliert und je nach Raum, Zeit und Kulturordnung differiert. Immerhin läßt sich zwischen *Fremdem* im Sinne von Erfahrungsbereichen und -gehalten und *Fremdartigem* im Sinne von Erfahrungsstrukturen und -ordnungen differenzieren (Waldenfels 1990, S. 59). Wollte man zentrale Figuren des Fremden in unserer Kulturgeschichte benennen, so kämen der Wilde, die Hexe, das Kind, der Wahnsinnige, das Tier und der anthropoide Automat in Frage, aber auch der Körper oder das Unbewußte. Der bestimmte Artikel selegiert dabei grob die Metapherregister bzw. Referenzrahmen und suggeriert zugleich eine inhaltliche Bestimmtheit des wesentlich Unbestimmten: *das* Fremde als etwas Sächlich-objekthaftes oder Unbestimmt-transzendentes, z. B. das Heilige, das Böse, die Welt, das Tier, das andere Geschlecht, das Unheimliche, das Gespenst (Otto 1963; Schuller/v. Rahden 1993; Schulz 1979; Honegger 1991; Freud 1919), *die* Fremde als fernes Land (Greenblatt 1994; Frübis 1995), *der* Fremde als Eingrenzung auf vorwiegend menschliche Gestalten, z. B. *peregrinus*, der von fern her ist oder sich in die Ferne begibt, und *extraneus*, der von außen kommt, *alienus*, der Andere bzw. Händler, Jude, Immigrant, Ausländer, Gast, Feind, Wilder, Kind etc. (Simmel 1987; Schütz 1972; Bahr 1994; Schmitt 1963; Bitterli 1976; Richter 1987). *Wie* diese Gestalten aber jeweils als fremd erfahren wurden bzw. werden und mit welchen Bewertungen konnotiert, ist abhängig von Deutungsmustern als vergessenen und selbstverständlichen Ordnungsleistungen, die die formale Struktur der Fremdheit bilden und die Beziehung zum jeweiligen Fremden prägen, ohne aber mit dessen konkreter Gestalt notwendig verbunden zu sein oder eine solche zu präjudizieren (Wimmer 1988, S. 41 ff.).

So kann ohne Anspruch auf Vollständigkeit das Fremde

- als tragender (Ursprungs-) Grund des Eigenen verstanden werden, zu dem eine Beziehung der Transzendenz besteht und deren *Telos* in einer unmittelbaren Kommunion liegt.
- Oder die Fremdheit wird als Differenz gedacht, die sowohl zwischen Eigenem und Fremdem als auch im Eigenen selbst besteht und von einer Identität eingeschlossen wird. Diese Relation läßt sich als Vermittlung und Kommunikation charakterisieren oder als „dynamische Selbstveränderung" (Schäffter 1991, S. 14), in der die Chance zur Ergänzung des Eigenen besteht.
- Oder die Fremdheit wird verstanden als Negation und Widerspruch oppositioneller Entitäten, deren Synthese nur durch etwas Drittes, z. B. das Gesetz denkbar ist.
- Die Relation als Isolation ist eine Beziehung der Beziehungslosigkeit, und das Verhältnis der voneinander abgeschlossenen Entitäten (z. B. Monaden) könnte man als formale Addition auffassen oder als wechselseitige Kontrastierung in einer „komplementären Ordnung" (Schäffter 1991, S. 14.).

– Schließlich kann die Verbindung *durch* Trennung als paradoxe Form der Relation genannt werden, die durch Asymmetrie und irreduzible Andersheit gekennzeichnet ist.

So wenig die Bestimmung des Fremden allein über die formalen Beziehungsmuster möglich ist, so wenig lassen sich die Bedeutungen des Wortfeldes „Fremde/r/s" begrenzen, denn es kann alles in die Position des Fremden rücken, einschließlich das Eigene. Dem Wort „Fremde(r/s)" eignet also keine bestimmte, festgelegte, ihm allein zugehörige Bedeutung, es signifiziert kein bestimmtes Seiendes und verweist nicht auf einen identifizierbaren Referenten, sondern es bezeichnet das, was gerade nicht einfach zugänglich, vertraut, identifizierbar ist. Es benennt, was es nicht konkret benennen kann, denn wäre das Fremde problemlos zugänglich, ließe es sich kategorial erfassen und begreifen, wäre es nicht, was es ist: ein Fremdes. Wenn der Mensch allein vermittelt über die symbolische Ordnung der Sprache Zugang zum Realen wie zum Imaginären hat und die äußere wie die innere Wirklichkeit nur als symbolisch vermittelte zu seiner vertrauten Welt werden kann, dann bezeichnet das Wort „Fremde(r/s)" jeweils einen Riß in dieser vertrauten Welt. Widersteht das Fremde einer Aneignung und dem Verstehen, dann macht eine solche Fremdheitserfahrung deutlich, daß die eigene (Sinn-)Welt weder *die* Welt noch die Welt *als solche*, sondern eine ihrer Interpretationen ist. Erfahrbar wird, daß die Ordnung der Wörter und die der Dinge nicht deckungsgleich sind und nicht ineinander aufgehen. Das Wort „fremd" bezeichnet in seiner Unbestimmtheit diesen Spalt selbst, der von jedem Bild, jeder Vorstellung, jeder inhaltlichen Bestimmung des Fremden zugleich wieder abgeschirmt wird. Die Erfahrung eines Fremden, das fremd bleibt, macht deshalb immer wieder den Bruch zwischen Mensch und Welt deutlich sowie die Nichtübereinstimmung mit sich selbst, die zwar verkannt, aber nicht überwunden werden kann. Jede Bestimmung des Fremden ist folglich gekoppelt mit einer Fest-Stellung des Eigenen. Da der Mensch als das „nicht festgestellte Tier" dieser Selbstdefinitionen bedarf, ist es unvermeidbar, sich ein Bild vom Fremden zu machen, es in den eigenen Sinnhorizont einzugliedern, ihm einen Ort in der eigenen Welt zu geben. Zugleich trägt jeder Versuch, die Fremdheit aufzulösen und die Spaltung in eine finale Einheit oder Ganzheit aufzuheben, gewalttätige Züge. Je geschlossener die Selbst- und Weltdeutungen und Sinnsysteme sind, desto weniger Raum lassen sie dem Fremden. Der Uneindeutigkeit und Unbestimmtheit des Fremden, das sowohl innen als auch außen situiert ist und damit jede Grenze in Frage stellt, korrespondiert affektiv eine Ambivalenz, denn es erscheint als bedrohend und faszinierend zugleich, als Gefahr des Bestehenden und als Chance von Erneuerung. So ist das Spektrum des Verhaltens und des Umgangs mit Fremdem zwischen die Pole von Ausgrenzung bzw. Vernichtung und Vereinnahmung gespannt (Bitterli 1980; Eifler/Saame 1991; Köpping 1995), zwischen Aneignung und Verwerfung, Identifikation und Verachtung, Unterwerfung und Selbstaufgabe. Jenseits davon gibt es nur Neutralität oder Indifferenz.

Die Beziehungen zum Fremden lassen sich also bloß formal schematisieren als komplexes Geflecht differenter Relationen, die auf wenigstens drei Achsen liegen und sich wechselseitig weder implizieren noch bedingen. Die axiologische Ebene des Werturteils (zwischen gut-böse, ebenbürtig-untergeordnet, lieben-ablehnen), die praxeologische Ebene (Annäherung-Distanzierung, Identifikation-Assimilation, Selbstunterwerfung-Unterordnung des Fremden) und die epistemologische Ebene (Wissen-Unwissen, Kennen-Unkenntnis) ergeben zusammen eine

Typologie möglicher Beziehungen zum Fremden (Todorov 1985, S. 221 f.) als eine offene Kombinatorik elementarer Verhaltensweisen.

Kurz: Fremdheit ist keine Eigenschaft von Dingen oder Personen, und das Fremde ist nicht eine einfache Gegebenheit, vielmehr ist sein Erscheinen und seine Gegebenheitsweise abhängig von der Perspektive der von ihm Betroffenen. So zeigt sich gerade am Problem des Fremden die Verschränkung seiner Seins- oder Gegebenheitsweise mit der Perspektivität desjenigen, der es als Fremdes wahrnimmt. Deshalb lassen sich die jeweiligen Gestalten des Fremden, seine Bedeutungen und Funktionen für und in einem spezifischen Sinnsystem nur unter Berücksichtigung der jeweiligen historischen und kulturellen Bedingungen verstehen. Absolute Eigenheiten und Fremdheiten sind Konstruktionen; allgemeine Wesensaussagen über *das* Fremde sind folglich nicht möglich. Stets müssen die Perspektive, aus der etwas als fremd wahrgenommen wird, und die diese Perspektive leitenden Ordnungen, Deutungsmuster, Gewohnheiten, Erfahrungsmodi und Motive mitreflektiert werden. Da das Fremde nicht unabhängig von diesen Bedingtheiten gegeben ist, erfordert es eine Problematisierung, die das Verhältnis zum Fremden und das jeweilige Verhältnis der Menschen zur Sprache verbindet, die sich von der Frage nach dem Wesen und dem Sein des Fremden distanziert und der Verflechtung nachspürt zwischen den jeweiligen kulturellen und historischen Gestalten des Fremden und den zu ihm herrschenden Beziehungen auf der einen Seite, der Geschichtlichkeit der kulturell und gesellschaftlich spezifischen Perspektiven mit ihren Ordnungsleistungen und Erfahrungsweisen auf der anderen.

Das bewältigte Fremde und neue Fremdheit

Auch das Verhältnis der europäischen Kulturen bzw. der westlichen Welt zum Fremden ist an eine spezifische Perspektive gebunden, deren Grundkonfiguration sich zu Beginn der Neuzeit herausgebildet hat (Blumenberg 1984). Die Formation des Standpunktes neuzeitlicher Subjektivität, in der der Mensch sich selbst als kreatives und eigenmächtiges Subjekt in Abgrenzung zum Anderssein der Welt und der Autorität des Heiligen thematisiert und in der er als Grundprinzip alles Seienden gedacht wird, bildet im Zusammenhang mit der Reformation und der Entdeckung des Fremden in der Neuen Welt eine komplexe Struktur. Das in dieser Struktur entstehende Erkenntnismodell neuzeitlicher Wissenschaft gestattete es, die Relation von Eigenem und Fremdem selbst zu beobachten, zunächst von außen, aus der Position eines neutralen und distanzierten Dritten, später vom Eigenen aus, das die Relation zwischen Eigenem und Fremdem mitsamt seinem eigenen Involviertsein in diese Relation mitbedenkt. Diese Differenz zwischen früher Aufklärung und ihrer Kritik durch Kant und Hegel (Habermas 1985) markiert die Bruchlinie zwischen den Menschenbildlehren der traditionellen und einer reflexiv gewordenen Anthropologie des Neuhumanismus. Sah die erstere das Verhältnis zum Fremden ausgehend von einem inhaltlich bestimmten Idealbild des vollendeten Menschen, zu dem der Abstand quasi als Maß der Fremdheit der wirklichen Menschen galt, die durch Vervollkommnung der Menschengattung aufgelöst werden sollte, so suchte die letztere das Universell-Menschliche in den verschiedenen, füreinander fremden Seinsweisen des Menschen, die lediglich als verschiedene individuelle Ausprägungen des einen allgemeinen Wesens des Men-

schen angesehen wurden (Wulf 1996). Aus dieser Perspektive erscheint das Wesen des Menschen als Gestalt eines Vernunftsubjekts, das die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem in einer Identität aufzuheben hat, dessen Verwirklichung aber noch aussteht, so daß die Vervollkommnung des Menschen als seine faktische Selbsthervorbringung in der Geschichte gedacht wird. Der Weg der Selbstverwirklichung, die als Aufhebung der Entfremdung des Menschen von seinem Wesen (Feuerbach) und von der Gesellschaft (Marx) ausgelegt wurde, führte über eine Ent-fremdung der Welt, wie sie paradigmatisch von Hegel als erkenntnispolitische Strategie (Seitter 1985) expliziert wurde: „Nämlich Erkennen heißt eben, das Äußerliche, Fremde des Bewußtseins vernichten und ist so Rückkehr der Subjektivität in sich" (Hegel 1970, S. 391). In dieser als Versöhnung verstandenen Relation zwischen Subjekt und Objekt artikuliert sich ein Machtanspruch über das Fremde, der über das reine Kennen weit hinausgeht.

So hat sich das Wissen vom Menschen nur in einer beständigen Abhängigkeit vom Fremden entfalten können, das aber immer als *sein* Anderes konzipiert wurde, wobei die Fremdheit des Fremden selbst ständig verfehlt wurde. Die daraus resultierende Spannung des modernen Selbstverständnisses zum Fremden, das nicht abstrakt negiert und ausgegrenzt, sondern in einer Relation zum Eigenen umfaßt wird, zeugt sowohl von der Überlegenheit neuzeitlicher Rationalität als auch von ihrem unauflöslichen Dilemma, was sich schon zu Beginn der Neuzeit in der Entdeckungsgeschichte der Neuen Welt zeigte: Gerade die Fähigkeit der Europäer, die Fremden zu verstehen, ermöglichte ihnen den Sieg über sie und führte zur Zerstörung (Todorov 1985). Dies war möglich dank einer neuen Technologie des Zeichens und eines anderen Verhältnisses zur Sprache. Das Unbekannte hatte in ihr einen Ort, ohne die eigene Welt zu destabilisieren. Dies war und ist die Voraussetzung, den Fremden überhaupt entdecken zu können, auch wenn der Weg nicht zwangsläufig von der Sklaverei über den Kolonialismus zur Kommunikation und zu wechselseitigem Verständnis führt, denn, dem Prinzip der Subjektivität unterworfen, bleibt es eine Machtbeziehung: „Die Verschiedenheit verkommt zur Ungleichheit, die Gleichheit zur Identität; dies sind die beiden großen Figuren, die den Raum der Beziehung zum anderen unentrinnbar eingrenzen" (Todorov 1985, S. 177). Daß Gleichheit und Differenz immer mit Identifikation und/oder Abwertung gekoppelt sind, zeugt von einer Verschlossenheit der neuzeitlichen Perspektive gegenüber dem Fremden, die sich in allen Entdeckungen des Fremden wiederholt: des Wahnsinns, der Kindheit, des Unbewußten, um nur sie zu nennen. Die Prädominanz des Eigenen wurde auch nicht durch die Entstehung des positiven Wissens abgebaut oder in der Reflexion der Vernunft auf ihr Anderes oder durch die Radikalisierung hermeneutischen Sinnverstehens aufgehoben. So ist auch die Geschichte des Fremden nicht dieselbe wie diejenige, die das moderne Subjekt aus seiner Perspektive als die eigene rekonstruieren kann. Sie ist vielmehr ihr Schatten, verläuft unterirdisch und ist als vergessener Untergrund des modernen Selbstverhältnisses nur einem Denken zugänglich, das dem Prinzip der Subjektivität entkommt und selbst ein anderes wird.

Die vergessene Geschichte des Fremden und seine Bedeutung für die europäische Geistesgeschichte, für das moderne Selbstverständnis und die gesellschaftliche Entwicklung ist erst ansatzweise erforscht (Foucault 1969, 1973, 1977a; Fink-Eitel 1994). Aus einer derartig dezentrierten Perspektive auf die eigene Kultur und Geschichte erscheinen die globalen Veränderungen strikt ambivalent, da die Utopie der Aufklärung von einer Welt ohne Fremde(s) und ihr Programm, sich

umwillen der Humanisierung der Welt alles Fremde anzueignen, gelungen und gescheitert zugleich ist: gelungen, weil es im ursprünglichen Sinn nichts Fremdes mehr gibt. Durch umfassende Mobilisierung und das weltumspannende Kommunikationsnetz ist die Welt zum Bild geworden, die räumliche Ferne hat sich aufgelöst, die Erde ist bis ins Weltall hinein erobert, alle fremden Völker und Kulturen sind bekannt. Gescheitert, weil inmitten des Bekannten und Alltäglichen eine neue Fremdheit entstanden ist durch rasante Veränderungen und Traditionsentwertung und zugleich durch das Verschwinden des Raumes mentale und historische Distanzen verschiedener Sinnsysteme mit eigener Temporalität (Schäffter 1991, S. 12) in eine Abhängigkeit und konfliktträchtige Zeitgenossenschaft geraten sind. Für diese neue Fremdheit gibt es bisher keine Regeln des Umgangs, was den verhängnisvollen Rückgriff auf überholte Bewältigungsstrategien provoziert. Die Aneignung der dem Menschen eigenen Fremdheit mittels Verdrängung der Differenz in einer imaginären Identität scheint die „von Anthropologen seit jeher vermutete Kluft im menschlichen Wesen" vertieft und verdüstert zu haben (Kamper 1995, S. 160), was die angstbesetzten Ausbrüche gegenüber Fremdem verstärkt. Andererseits kann der Zusammenhang zwischen Reduktion der Fremdheit und der bisherigen Nivellierung der Singularität als Problem gesehen werden. Die einzelnen Menschen und Kulturen in ihrer Andersheit achten heißt ja, diese nicht auf etwas Gleiches zu reduzieren. Wenn aber nun jeder Andere ganz anders ist, zeigt sich eine bisher verkannte Fremdheit zwischen den Menschen, die ihre imaginäre Zugehörigkeit in einer Einheit als Gewalt gegen die Singularität deutlich macht. Offenbar haben die Menschen „in ihrer Geschichte etwas herstellen können, was sie sich nicht vorstellen können" (Kamper 1995, S. 160), ein Fremdes, als das sie sich nun selbst entdecken und zu dessen Verständnis eine historische Anthropologie ihren Blick vom Eigenen auf dieses Fremde wenden muß.

Das „Ende des Menschen" und die Frage nach dem Fremden

Die Kritik am gewalttätigen Charakter einer Wissenschaft, die über das Fremde, Nicht-Identische glaubte, verfügen zu können, hat deutlich gemacht, daß eine Aneignung des Fremden dieses selbst verändert und zugleich eine Abwertung und/oder Ausgrenzung all dessen bedeutet, was sich ihrem kategorialen Zugriff entzieht. Nachdem die radikale Subjekt- und Vernunftkritik und, in ihrer Folge, die Anthopologiekritik (Kamper 1973) aufgezeigt haben, daß in diesem Denken des Menschen immer nur das eigene Vorurteil des Standpunkts neuzeitlicher Subjektivität bestätigt wird, kann heute die Frage nach der Möglichkeit des Verstehens des Menschen und fremder Kulturen nicht mehr ein umgreifendes Allgemeines in Anspruch nehmen. Damit wird nicht nur die Fremdheit anderer Kulturen und das Verhältnis zu ihnen in zugespitzter Weise zum Problem, sondern die Perspektive verschiebt sich, und die Frage nach dem Menschen erfährt eine Transformation: Hinter den diversen Formen des Fremden zeichnet sich nicht mehr die immer vollständigere Gestalt eines Gleichen ab, die Identität *des* Menschen, vielmehr entdeckt man den anderen Menschen als Fremden und in jedem Menschen eine irreduzible Fremdheit. Die Frage nach dem *Anderen als dem Menschen* wird zur Frage nach dem *Menschen als dem Anderen* (Wimmer 1988; Laruelle 1995). Das „Ende des Menschen" als Grundkategorie bzw. als „episteme" (Foucault 1974, S. 367 ff.), als Ende der Suche nach dem allen Menschen Ge-

meinsamen läßt das Problem des Menschen in seinem Verhältnis zum Fremden, welches bisher als Verschiedenheit vor dem Hintergrund einer allgemeinen Gleichheit des Menschenwesens gedacht wurde, erneut virulent werden. Neben und jenseits des Fremden als Gestalt des Gleichen erscheint ein vom anthropologischen Denken (Foucault 1974) und Wissen (Wimmer 1994) verstelltes, verkanntes oder vergessenes Fremdes, das irreduzibel anders ist, dem Verstehen eine Grenze setzt und das Eigene und die eigene Kultur, den Universalitätsanspruch ihrer Rationalität mit ihren Urteils- und Begründungsprinzipien, ihre Werte und Normen und ihre Wirklichkeitsdefinition einschließlich ihrer Auffassung eines universellen Wesens des Menschen in Frage stellt.

Die neue Frage nach dem Fremden ergibt sich also als theoretisch-epistemologische im Zusammenhang mit der Vernunft- und Subjektkritik, als historische durch die (Selbst-)Kritik der Moderne, als ethisch-praktische bzw. kulturell-politische mit der Kritik an den Bewältigungsstrategien westlicher Gesellschaften gegenüber dem Fremden, angefangen bei der Eroberung des Raumes durch expansiven Ausgriff, über die koloniale Unterwerfung und Ausbeutung bis hin zur geistigen und kulturellen Vereinnahmung und Unterordnung fremder Erfahrungswelten und Traditionen in das eigene Weltbild und Wirklichkeitsverständnis. Sie bildet sich im neuralgischen Konvergenzpunkt:

- der Kritik am Selbstverständnis autonomer, selbst- und weltkonstituierender Subjektivität, die alles auf sich hingeordnet denkt und am Eigenen mißt (Egozentrismus);
- der Kritik an der Behauptung eines von allem Fremdartigen unberührten Denkraums reiner Erkenntnis (Kant) und einer alles umfassenden Vernunft (Hegel), der im Grunde nichts fremd ist (Logozentrismus);
- der Kritik an der Verabsolutierung der eigenen Perspektive auf fremde Kulturen, die das ungewöhnliche Fremde essentialisiert (Said 1981) und damit auf die gleiche universelle Vernunft zurückführt, die die abendländische Tradition ausgebildet hat (Ethnozentrismus), und
- der Kritik am universalistischen Rationalitätsanspruch westlicher Gesellschaften, der den fremden Kulturen und Gesellschaften eine Abstraktion und Formalisierung ihrer Weltdeutung als Voraussetzung zu gleichberechtigter Teilnahme an einem interkulturellen Diskurs abnötigt (Eurozentrismus).

Im Kreuz dieser vier Kritiken zerbricht das Phantasma *des* Menschen zusammen mit dem klassischen Wahrheitsanspruch in eine Pluralität heterogener Sinnwelten und Weltbezüge, als deren Zentrum sich das Subjekt der Moderne nur durch Verkennung der Fremdheiten des Anderen wie des Eigenen imaginieren konnte. Durch seine Infragestellung wird es erst möglich, der Relativität, Kontingenz und Geschichtlichkeit der eigenen Kultur und ihrer Rationalitäts- und Ordnungsmuster gewahr zu werden. Die Frage, was der/das Fremde für den Menschen bedeutet, welchen Stellenwert und welche Funktionen er/es haben kann, welche konkreten Gestalten paradigmatische Bedeutung haben, welche Wahrnehmungs- und Erfahrungsmodi es gibt, welche Verhaltensweisen und Umgangsformen sich ausmachen lassen, welche Ordnungsmuster und Grenzziehungen historisch zwischen Eigenem und Fremdem erkennbar sind – all diese ins Uferlose führenden Fragen nach den möglichen Verhältnissen zu(m) Fremden führen zu einer ihnen vorausliegenden *theoretischen*, systematischen wie historischen Frage: Wenn das Fremde nicht als solches gegeben ist und wenn es nicht das autonome Subjekt ist, das den Unterschied von sich ausgehend macht, sei es als Setzung des Nicht-Ich, sei es als

Tathandlung, sei es als dialektische oder phänomenologische Konstitution, wie entsteht die Unterscheidung, die Eigenes und Fremdes zu einem Unterschiedenen erst macht? Und *praktisch* rückt damit das Problem des Menschen in den Horizont einer Ethik der Beziehung zum Fremden, Anderen, in der es darum geht, in der intersubjektiven wie auch in der interkulturellen Relation die Andersheit und Fremdheit des Anderen und anderer Kulturen weder abzuwerten noch zu vereinnahmen, sondern sie in ihrer Differenz und Fremdheit anzuerkennen und zu achten (Taylor 1993; McCarthy 1993).

Das Fremde Denken

Jede Wissenschaft oder Theorie des Fremden steht in einer unauflöslichen Paradoxie: das Fremde nur in der eigenen Sprache verstehen zu können und in der Erfahrung des Fremden etwas denken zu müssen, was das Denken nicht umfassen kann. Der kognitive Anspruch, das Fremde erkennen und verstehen zu wollen, und der ethische Anspruch, es in seiner Fremdheit zu respektieren, versetzen das Denken in eine Unruhe, die man als Antwort auf die Herausforderung des Fremden interpretieren kann. Es denken zu wollen, ohne die Logik der Vereinnahmung fortzuschreiben, zwingt das Denken zu einer Öffnung, d. h. zur Gewahrwerdung dessen, was *im* Denken dem Denken fremd ist, also seiner Grenze. Das Paradox ist deshalb eine Form, das Verhältnis zum Fremden als das zur Grenze des eigenen Wollens, Könnens und Wissens selbst zu denken, wodurch das Denken in eine ethische Relation zum Anderen einrückt. In der Paradoxie manifestiert sich also der Einbruch des Anderen ins Denken, eines Fremden, mit dem es nicht fertig werden kann, wodurch es sich selbst als eine Antwort auf die Frage des Anderen entdecken kann. In einer so verstandenen „responsiven Rationalität" (Waldenfels 1994, S. 320 ff.) ist der Fremde weder Objekt noch ein Subjekt als Gestalt des Gleichen, sondern ein irreduzibel Anderer (Lévinas 1983). Die komplexen Probleme eines solchen Denkens (Derrida 1972, S. 121 ff.) sind hier nicht zu erörtern, es können lediglich einige Hinweise zu den Richtungen, in denen Antworten auf die oben genannten Fragen gesucht werden, gegeben werden.

Anthropologie und Ethnologie als Wissenschaft vom kulturell Fremden (Kohl 1993) haben sich selbst als eine bestimmte Weise des Verhältnisses zum Fremden entdeckt. Damit wurde klar, daß sich der Mensch, wie er von der Anthropologie gedacht, und das Fremde, wie es in der Ethnologie beschrieben wurde, ihrer eigenen Perspektive verdankten und ein Konstrukt, eine Selbstinterpretation waren (Geertz 1990; Fabian 1993). Mit dem Ende des realistischen, naturalistischen und positivistischen Erkenntnismodells ergeben sich neue Fragen, die die historische Verflechtung von Gegenstandskonstitution, diskursiven Bedingungen der Forschungspraxis mit ihren Wirklichkeitseffekten und der Infragestellung seitens des Anderen berücksichtigen. Besonders in der Ethnologie als Kind des Kolonialismus (Leclerc 1976) läßt sich ein Wandel im Verhältnis zum Forschungsgegenstand feststellen, geht es ihr doch zunehmend nicht mehr darum, in der Nachfolge Malinowskis (1979) ein integriertes Gesamtbild fremder Kulturen in ihrer spezifischen Rationalität mit dem Ziel einer allgemeinen Theorie des Humanen objektiv darzustellen, sondern darum, das fremde Denken in seiner Eigenlogik zu verstehen (Kippenberg/Luchesi 1987). Statt die Perspektive der anderen zu übergehen, bemüht man sich, ihre eigenen Bedeutungssysteme zu verstehen und ihre

Perspektive zu rekonstruieren (Geertz 1983), und statt von oder gar für die Fremden zu sprechen, gilt es, ihren eigenen Stimmen in einem interkulturellen Dialog Gehör zu verschaffen (Tedlock 1993). Der Versuch, das Fremde nicht mehr mit den Begriffen unserer Kultur zu identifizieren, es nicht mehr in unsere Sprache zu übersetzen (Tyler 1991) oder in ein mit Wertungen verbundenes hierarchisches Entwicklungsschema einzuordnen, sondern die Andersartigkeit zu respektieren, ohne sie abzuwerten, der Versuch also, das Fremde als fremd und doch gleichberechtigt anzusehen (Rabinow 1993), erweist sich jedoch als schwierig.

Zwar hat sich durch die hermeneutische und dann die dialogisch-textualistische Wende (Berg/Fuchs 1993) ein verschärftes Bewußtsein dafür gebildet, daß der Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem nicht einfach gegeben ist, sondern sich einem „othering" (Fabian 1983) verdankt, einer Konstitution des Anderen durch Abgrenzung als Akt der Selbstkonstitution, und daß diesem primären Prozeß der Produktion des Bildes vom Fremden weder durch Übersetzung noch durch ein besseres Verstehen oder adäquatere textuelle Darstellungen (Stagl 1981) zu entkommen ist, die die Stimmen der Anderen selbst aufnehmen oder versuchen, sie selbst präsent zu machen (Fabian 1993, S. 361). Es bleiben stets, unwillentlich und in unterschiedlichem Ausmaß, selbstreferentielle und subjektzentrierte Diskurse, in denen die Fremden zu Elementen des Selbstverhältnisses werden. Im Lesen und Schreiben, den fundamentalen Tätigkeiten des Ethnologen, gehorchen die Stimmen der Anderen dem Autor und es bleiben „Schattendialoge" (Berg/Fuchs 1993a, S. 90), in denen ein interkultureller Diskurs monologisch konstruiert wird, ohne die panoptische Zentralperspektive überwinden zu können. Die sehr kontrovers und selbstkritisch geführte Diskussion, wie dieser projektive und konstruktive Mechanismus des „othering" überwunden werden könnte, führt zu der Alternative, entweder die textliche Repräsentation des Fremden ganz zugunsten einer „Evokation" durch nichtsteuerbare Sinneffekte zu verwerfen (Tyler 1991), oder sich vom Fremden abzuwenden und sich auf eine methodologische Metareflexion der Darstellungsmittel und Strategien der Textualisierung zurückzuziehen. In dieser doppelten Sackgasse zeigt sich letztlich eine Verzweiflung an der Sprache selbst. Sie wird als das eigentliche Hindernis, als Grenze empfunden, die den unmittelbaren Weg zum Fremden versperrt.

Das grundlegende Paradigma der „teilnehmenden Beobachtung" mit seinem Widerstreit zwischen Nähe und Distanz, Interaktion und Objektivierung des Fremden bleibt letztlich unüberwunden und mit ihm die Illusion einer Nähe zum Fremden, die erst nachträglich, in der Beschreibung verloren würde. Die Verhaftung im räumlichen Beziehungsdenken mit dem Primat visueller Metaphern schreibt die Sehnsucht nach einem reinen, von der Sprache unberührten Ursprung (Derrida 1972, S. 441) und damit die Metaphysik der Präsenz fort, in der das Zeichen als das dem Sein und Sinn gegenüber sekundäre gilt, wofür sich das Zeichen unweigerlich rächt. Diese Resignation vor der Sprache, die auch die (ethno-) methodologische Diskussion in den Sozialwissenschaften durchzieht, offenbart die hermeneutische und phänomenologische Herkunft dieses Denkens, in dem der Anspruch fortbesteht, das Fremde, das hinter der Sprache lokalisiert wird, selbst zu erfassen. Auch das ethische Postulat der Achtung des Fremden hat im Wollen des *Subjekts* seinen Grund. Die Achtung des Anderen verdankt sich immer noch einer *Selbst*begrenzung, einem Willen und Können des autonomen Subjekts, und nicht einer Begrenzung des Machtanspruchs durch den *Anderen*.

Um den Ausgangspunkt von einem reflexiven Subjekt selbst in Frage zu stellen, bedarf es eines anderen, posthermeneutischen Denkens (Gumbrecht 1996), eines Denkens des Anderen, das in der neueren französischen Philosophie erprobt wird und für eine Historische Anthropologie bedeutsam ist. Der Trug konstitutiver Subjektivität wird hier dadurch aufgelöst, daß nicht das Subjekt als Herrscher der Sprache, sondern als ein ihr unterworfenes betont wird. Die Unterscheidung des Unterschiedenen, die Differenz von Eigenem und Fremdem geht hier nicht auf ein Sein oder ein Subjekt zurück, sondern dieses verdankt sich selbst der Sprache, die die Differenz von Ich und Du, Ich und Mich, Ich und Welt, Traum und Wirklichkeit, Eigenem und Fremdem generiert. Die Entdeckung, daß diese Unterscheidung auf unbewußte und anonyme sprachliche bzw. symbolische Regelstrukturen zurückgeht, daß die Differenz zwischen Natur und Kultur, „Wilden" und „Zivilisierten" aus einem nicht-subjektiven Differenzierungsprozeß resultiert, der sich nicht von dem Denken der „Wilden" unterscheidet (Lévi-Strauss 1973) – diese Entdeckung hat zum einen eine „Ethnologie der eigenen Kultur" und „Archäologie des Subjekts" erst möglich gemacht, in der die für unsere Gesellschaft grundlegenden Grenzziehungen zwischen Vernunft und Wahnsinn, dem Wahren und Falschen, dem Sagbaren und Unsagbaren analysiert werden konnten (Foucault 1977b), wodurch auch eine andere Geschichte des modernen Subjekts erkennbar wurde. Zum anderen konnte die strukturale Psychoanalyse eine Subversion und Dezentrierung des Subjekts durch die Sprache erkennen (Lacan), dessen Sprechen und unbewußtes Begehren einer heteronomen Logik gehorcht, die ihm zwar fremd ist, ohne die es aber den Status eines Subjekts nicht hätte erreichen können. Daraus ergibt sich ein sehr komplexes Verhältnis des Subjekts zum inneren wie äußeren Fremden. Durch die Dekonstruktion des Denksystems schließlich, in dem die Entgegensetzung von Eigenem und Fremdem als Ausschlußmechanismus funktioniert, erscheint eine jedem Sinn und Sein vorgängige Bewegung der „différance" (Derrida 1988, S. 29 ff.) als Spur einer unverfügbaren Andersheit, auch im Eigenen. Durch die Dekonstruktion der Verstellung der Spur des Anderen kann sich das Denken dem Fremden öffnen und erweist sich so zugleich als ein ethisches Verhältnis (Critchley 1992; Wimmer 1988, S. 229 ff.).

Am radikalsten bricht vielleicht Lévinas mit der Ontologie des Anderen (Theunissen 1981), der Hermeneutik des Fremdverstehens und der am Konsensmodell orientierten Dialogik. Nach Lévinas ist der Andere nämlich kein anderes Seiendes, das nur deshalb fremd wäre, weil es noch unbekannt ist, sondern der Andere ist anders *als* Sein, dem Sein selbst fremd und so jedem Seinsdenken grundsätzlich unzugänglich. Wenn der Andere anders als Sein ist und wenn jedes Verstehen letztlich Seinsverstehen ist, dann kann der Andere nicht verstanden werden. Er ist dann die Grenze des Verstehens, des Wollens und Könnens des Subjekts. So ist der Fremde auch keine besondere Gestalt des Anderen mehr, sondern jeder Andere ist ein Fremder. Damit wird die unauflösliche vorgängige Fremdheit *jedes* Anderen in der „heteronomen Erfahrung" des Fremden betont, die einer Aneignung und Rückkehr der Subjektivität in sich widersteht (Lévinas 1983).

In diesen verschiedenen Philosophien wird der Bezug zum Fremden entlang der Sprache, des Diskurses, des Spiels der Zeichen oder des Sprechens entziffert, in denen das Erkennen immer schon in eine ihm vorgängige Beziehung zum Anderen eingebettet ist. Das Erkenntnissubjekt wird selbst vom Anderen angesprochen, so daß Theorie und Ethik nicht radikal getrennt werden können, da das Sa-

gen dem Gesagten gewissermaßen vorausgeht (Lévinas 1992). Die unauflösliche temporale und sprachlogische Differenz zwischen Sagen und Gesagtem zersetzt jede feste, in einem Bild geronnene Vorstellung vom Fremden, wodurch die unvergleichliche Singularität des Fremden wahrnehmbar wird. Die Frage nach einer richtigen Theorie des Fremden, nach seiner Wahrheit, verschiebt sich deshalb zur theoretischen, ethischen und politischen Frage nach der Gerechtigkeit, auch derjenigen der Darstellung: „wie dem gerecht werden, was auf der Grundlage seiner Einzigartigkeit seine Anerkennung fordert" (Gasché 1994, S. 196; Masschelein/Wimmer 1996)?

Mit dem Zerfall des Allgemeinen und der Infragestellung des Universalitätsanspruchs der westlichen Kulturen, sei es in ihnen selbst, sei es von den von ihr beschriebenen Fremden (Duala-M'bedy 1977), stellt sich erneut das Problem radikaler Pluralität ohne übergreifende Vermittlung. So geht es heute darum, die Möglichkeit eines pluralen Existierens denkbar zu machen, in der weder die Fremdheit in Gestalt der Singularität des einzelnen Menschen noch die Fremdheit zwischen den Kulturen, Gesellschaften und Zeiten zugunsten einer Einheit reduziert wird, in dem aber auch keine Indifferenz und Isolation wechselseitig absolut Fremder vorherrscht, sondern in der eine Beziehung nicht trotz, sondern aufgrund der Trennung besteht.

Literatur

Bahr, H.-D.: Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik, Leipzig 1994. Berg, E./Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. 1993. Berg, E./Fuchs, M.: Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Berg, E./Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. 1993a, S. 11-108. Bitterli, U.: Die „Wilden" und die „Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 1976. Bitterli, U. (Hg.): Die Entdeckung und Eroberung der Welt. Dokumente und Berichte, 2 Bde., München 1980. Blumenberg, H.: Die Legitimität der Neuzeit. Bd.1: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Bd. 2: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Bd. 3: Aspekte der Epochenschwelle, Frankfurt/M. 1984. Critchley, S.: The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas, Oxford UK/Cambridge USA 1992. Demandt, A. (Hg.): Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München 1995. Derrida, J.: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1972. Derrida, J.: Randgänge der Philosophie, Wien 1988. Duala-M'Bedy, M.: Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg/München 1977. Eifler, G./Saame, O. (Hg.): Das Fremde. Aneignung und Ausgrenzung. Eine interdisziplinäre Erörterung, Wien 1991. Fabian, J.: Time and the Other. How Anthropology Makes its Object, New York 1983. Fabian, J.: Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In: Berg, E./Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. 1993, S. 335-364. Fink-Eitel, H.: Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte, Hamburg 1994. Foucault, M.: Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969. Foucault, M.: Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1973.

FOUCAULT, M.: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/M. 1974. FOUCAULT, M.: Überwachen und Strafen, Frankfurt/M. 1977a. FOUCAULT, M.: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1977b. FREUD, S.: Das Unheimliche (1919). In: Freud, S.: Gesammelte Werke, Bd. 12, hg. von A. Freud u. a., 4. Aufl., Frankfurt/M. 1972, S. 227-268. FRÜBIS, H.: Die Wirklichkeit des Fremden. Die Darstellung der Neuen Welt im 16. Jahrhundert, Berlin 1995. GASCHÉ, R.: Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion: Der Fall Benjamin. In: Haverkamp, A. (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt/M. 1994, S. 196-216. GEERTZ, C.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1983. GEERTZ, C.: Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller, München/Wien 1990. GREENBLATT, S.: Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker, Berlin 1994. GUMBRECHT, H. U.: Das Nicht-Hermeneutische: Skizze einer Genealogie. In: Huber, J./Müller, A. M. (Hg.): Die Wiederkehr des Anderen, Frankfurt/M./Zürich 1996, S. 17-35. HABERMAS, J.: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985. HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Theorie-Werkausgabe Bd. 12, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970. HONEGGER, C.: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850, Frankfurt/M./New York 1991. KAMPER, D.: Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik, München 1973. KAMPER, D.: Unmögliche Gegenwart. Zur Theorie der Phantasie, München 1995. KIPPENBERG, H. G./LUCHESI, B. (Hg.): Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt/M. 1987. KOHL, K.-H.: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden, München 1993. KÖPPING, K.-P.: Ausgrenzung oder Vereinnahmung? Eigenes und Fremdes aus der Sicht der Ethnologie. In: Müller, S./Otto, H.-U./Otto, U. (Hg.): Fremde und Andere in Deutschland. Nachdenken über das Einverleiben, Einebnen, Ausgrenzen, Opladen 1995, S. 179-202. KRISTEVA, J.: Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt/M. 1990. LARUELLE, F.: Théorie des étrangers. Science des hommes, démocratie, non-psychoanalyse, Paris 1995. LECLERC, G.: Anthropologie und Kolonialismus, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1976. LÉVI-STRAUSS, C.: Das wilde Denken, Frankfurt/M. 1973. LÉVINAS, E.: Die Spur des Anderen, Freiburg/München 1983. LÉVINAS, E.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992. MALINOWSKI, B.: Argonauten des westlichen Pazifik. Bd. 1 der Schriften in vier Bänden, hg. v. F. Kramer, Frankfurt/M. 1979. MASSCHELEIN, J./WIMMER, M.: Pluralität-Alterität-Gerechtigkeit. Randgänge der Pädagogik, Sankt Augustin 1996. MCCARTHY, Th.: Multikultureller Universalismus: Variationen zu einigen Themen Kants. In: Menke, Ch./Seel, M. (Hg.): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt/M. 1993, S. 26-45. MERLEAU-PONTY, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966. OTTO, R.: Das Heilige, München 1963. PLESSNER, H.: Philosophische Anthropologie, Frankfurt/M. 1970. RABINOW, P.: Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie. In: Berg, E./Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. 1993, S. 158-199. RICHTER, D.: Das fremde Kind. Zur Entstehung der Kindheitsbilder des bürgerlichen Zeitalters, Frankfurt/M. 1987. SAID, E.W.: Orientalismus, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1981. SCHÄFFTER, O.: Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In: Schäffter, O.: (Hg.): Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung, Opladen 1991, S. 11-42. SCHMITT, C.: Der Begriff des Politischen, Berlin

1963. Schutz, A.: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: Schütz, A.: Gesammelte Aufsätze, Bd. 2: Studien zur soziologischen Theorie, Den Haag 1972, S. 53-69. Schuller, A./Von Rahden, W. (Hg.): Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, Berlin 1993. Schulz, W.: Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität, Pfullingen 1979. Seitter, W.: Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft, München 1985. Simmel, G.: Der Fremde. In: Simmel, G.: Das individuelle Gesetz. Philosophische Diskurse, Frankfurt/M. 1987, S. 63-70. Stagl, J.: Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft. In: Duerr, H.P. (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. I, Frankfurt/M. 1981, S. 273-295. Taylor, Ch.: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt/M. 1993. Tedlock, D.: Fragen zur dialogischen Anthropologie. In: Berg, E./Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt/M. 1993, S. 269-287. Theunissen, M.: Der Andere, 2. Aufl., Berlin/New York 1981. Todorov, T.: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/M. 1985. Todorov, T.: Le croisement des cultures. In: Communications, Nr. 43, Paris 1986, S. 5-24. Todorov, T.: La vie commune. Essai d'anthropologie générale, Paris 1995. Tyler, S. A.: Das Unaussprechliche. Ethnographie, Diskurs und Rhetorik in der postmodernen Welt, München 1991. Waldenfels, B.: Der Stachel des Fremden. Frankfurt/M. 1990. Waldenfels, B.: Antwortregister, Frankfurt/M. 1994. Wimmer, M.: Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung, Berlin 1988. Wimmer, M.: Die Frage des Anderen. In: Wulf, Ch. (Hg.): Einführung in die pädagogische Anthropologie, Weinheim/Basel 1994, S. 114-140. Wulf, Ch. (Hg.): Anthropologisches Denken in der Pädagogik 1750-1850, Weinheim/Basel 1996.

Renate Schlesier

Mythos

Die Geburtsstunde des modernen Mythos-Begriffs und der wissenschaftlichen Mythologie schlägt im 18. Jahrhundert. Zeitgleich damit tritt die Forderung nach einer „neuen Mythologie" auf, am vehementesten im sogenannten „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus" von 1797, das von Hegels Hand überliefert ist. Während dort ausdrücklich eine „Mythologie der Vernunft" eingeklagt wird (Jamme/Schneider 1984, S. 13), verbindet sich der Anspruch auf einen neuen Mythos, wie er seit Nietzsche gegen Ende des 19. Jahrhunderts laut wird, eher mit anti-rationaler Programmatik. Im 20. Jahrhundert wurde die Forderung nach einem neuen Mythos zu einem Fanal, dem Sorels radikaler Syndikalismus sich verschrieb und das die Ideologen des italienischen Faschismus und des deutschen Nationalsozialismus den Massen einzuhämmern suchten. Verringerte Sensibilität für die mörderischen Konsequenzen eines solchen Fanals und wachsendes Bedürfnis nach Kompensation für Erfahrungsschwund hat in der Computergesellschaft der letzten Jahrzehnte des 2. Jahrtausends, zumal in Deutschland, den Ruf nach neuen Mythen wiederaufkommen lassen, der Zeugnis ablegt von der Sehnsucht nach einem Ende des Interpretierens, nach archaisierender Destruktion von Tradition.

Vorgearbeitet hat dieser Tendenz eine Inflation des Mythosbegriffs, deren Ausmaß zwischen der griechischen Klassik und dem 19. Jahrhundert undenkbar gewesen wäre. Alles kann heute Mythos genannt werden, unabhängig davon, ob dieses Etikett in apologetischem oder kritischem Sinn gebraucht wird. Die Theorie dafür lieferte die französische Semiologie, am konsequentesten Roland Barthes, demzufolge der Mythos „weder durch seinen Gegenstand noch durch seinen Stoff" definiert werden kann" (Barthes 1964, S. 194; vgl. zur „Unauffindbarkeit" des Mythos: Detienne 1981, S. 225 ff.).

Vorausgegangen waren zweihundert Jahre angestrengter Bemühung um eine klare und distinkte, möglichst kanonische Bestimmung dessen, was Mythos ist oder sein soll. Wie kaum ein anderer Zentralbegriff okzidentaler Denktradition wurde der Mythosbegriff den unterschiedlichsten Definitionsversuchen unterworfen, die bis heute nicht abgerissen sind. Die jeweiligen Optionen dienen zugleich der Selbstverständigung von Disziplinen wie Philosophie und Theologie, Klassischer Philologie und moderner Literaturwissenschaft, Ethnologie und Psychologie, Religionswissenschaft und Anthropologie. Gemeinsam ist ihnen, unbeschadet aller disziplinären und definitorischen Differenzen, daß der Mythos etwas sei, das in jedem Falle durch seinen Gegenstand und seinen Stoff definiert ist, bevor ihm darüber hinausgehende Qualitäten, Formbestimmungen und Funktionen zugesprochen werden können. So ist Lévi-Strauss' These, ein Mythos sei etwas, das „als Mythos von jedem Leser auf der ganzen Welt erkannt wird" (Lévi-Strauss 1955, S. 232), keineswegs nur ironisch und spielerisch zu verstehen. Dahinter versteckt sich der *common sense* der modernen wissenschaftlichen Be-

schäftigung mit dem, was von vornherein auf dem Hintergrund der philosophischen Tradition des Okzidents als Mythos dingfest gemacht werden kann. Dementsprechend kann Lévi-Strauss seine Methode strukturaler Mytheninterpretation am Beispiel eines griechischen Mythos illustrieren, des Ödipus-Mythos, „der den Vorzug hat, allen bekannt zu sein, was davon dispensiert, ihn zu erzählen" (Lévi-Strauss 1955, S. 235). Auch außerhalb der strukturalen Anthropologie gilt bis auf weiteres, daß keine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Mythos oder den Mythen welcher Epoche und welcher Kultur auch immer auf die griechische Mythologie als Referenzobjekt verzichten kann. Der griechische Mythos bleibt „paradigmatisch", wie Walter Burkert zu Recht unterstreicht (Burkert 1993, S. 14).

Innerhalb der griechischen Wortgeschichte ist jedoch „mythos" zunächst keineswegs auf eine Erzählung wie die von Ödipus eingegrenzt und deshalb auch in der ältesten Überlieferung nicht in dem von Lévi-Strauss gemeinten Sinne als Mythos zu erkennen. Der früheste Gebrauch des Wortes Mythos scheint vielmehr auf die modernste, allumfassende Verwendung zu verweisen, ohne allerdings deren Aufgeregtheit und ideologische Aufladung zu besitzen. Bei Homer bezeichnet „mythos", im Gegensatz zu „ergon", der Tat, eine öffentliche Rede und ihren Gegenstand, eine Wechselrede, einen Gedanken oder eine Meinung, einen Beschluß oder Auftrag. Jegliche Mitteilung und Geschichte kann Mythos sein. Als Übersetzung böte sich vielleicht der moderne Diskurs-Begriff an. In der Tragödie kann Mythos zusätzlich eine begrenztere terminologische Bedeutung gewinnen, die auf den Traditionsbestand eines überlieferten Wissens zielt, etwa im Sinne eines Sprichwortes (z. B. Aischylos, Choephoren, 314). Erst seit Pindar (5. Jh. v. Chr.) erhält der Begriff eine negative Färbung und kann eine fiktive Geschichte bezeichnen, die zu Logos und Wahrheit in Opposition tritt (Pindar, Olympische Oden 1, 28b f.).

Daß der Terminus Mythos grundsätzlich zum Gegenbegriff des (philosophischen) Logos erklärt wird und für Geschichten von Göttern, Heroen und Unterweltsfahrten reserviert werden soll, ist Platons Neuerung (Platon, Phaidon, 61b; Staat, 330d) und wird seitdem zu einem zentralen Bestandteil philosophischer Abgrenzungsstrategie. Während bei Homer das Verbum *mythologeuein* (Odyssee 12, 450, 453) das Erzählen von realen Erlebnissen meint und „mythos" wie „logos" auf derselben Ebene der sprachlichen Wiedergabe und des Zusammenfassens von Erfahrungen unterbringt, formt Platon den Terminus „mythologia" und das dazu gehörige Wortfeld zu dem Zweck, die Notwendigkeit einer scharfen Trennung beider Termini zu unterstreichen, da ihre Verbindung etwas Monströses und Widervernünftiges sei. Von nun an wird es üblich, den Mythos und die Mythologie auf der Seite der Dichtung, der Altweibergeschichten, der Kindheit und des Kindischen unterzubringen.

Bemerkenswerterweise ist also der allgemeinverbindliche okzidentale Mythosbegriff von vornherein negativ besetzt. Die uns geläufige und von Lévi-Strauss operativ eingesetzte Charakterisierung bestimmter Geschichten als Mythen ist ein philosophisches Unterfangen, das diese Gebilde als Konkurrenzunternehmen zur Philosophie klassifikatorisch zu fixieren sucht. Dies gilt auch und gerade dann, wenn Platon sich anschickt, eigene Mythen an die Stelle der überkommenen zu setzen. Einen ebenfalls folgenreichen Versöhnungsversuch zwischen Mythologie und Philosophie unternimmt Aristoteles. Er billigt den Mythen immerhin propädeutische Funktion zu. Da Mythen aus „Erstaunlichem" bestehen,

gehören sie für ihn menschheitsgeschichtlich zur Geschichte der Philosophie: Der *philosophos* sei immer auch ein *philomythos* (Aristoteles, Metaphysik A 2, 982b 11-21; fr. 668 (Rose); Bollack 1971, S. 96 ff.). Ob die Mythen philosophisch geadelt sind, wie bei Aristoteles, oder ob sie ausgeschlossen und überboten werden, wie bei Platon sowie bereits bei einigen vorsokratischen Philosophen, die Geschichte der Mythos-Definition erweist sich als eine Geschichte der philosophischen Mythenkritik, und die Geschichte der philosophischen Mythenkritik als eine Geschichte der Vereinnahmung der Mythen. Zum entscheidenden Instrument dieser Vereinnahmung wurde die Mythendeutung, also die Anwendung einer der wichtigsten aufklärerischen Eigenschaften der Mythen, nämlich des Erklärens und Deutens, auf sie selbst.

Als eine der ältesten und für die Neuzeit folgenreichsten Interpretationsmethoden kann die etymologische Deutung mythischer Eigennamen gelten – z. B. die Ableitung des Namens *Aphrodite* vom Schaum, „aphros", der sich auf dem Meer um die abgeschnittenen Genitalien des *Ouranos* bildete und aus dem sie geboren wurde (Hesiod, Theogonie, 191) –, die bereits bei Hesiod vorgeprägt ist und die Platon im Dialog „Kratylos" generalisiert. Zu einer noch wirkungsvolleren Deutungsmethode wurde die von Platon ebenfalls praktizierte Allegorese, die nach einem hinter dem mythischen Wortlaut liegenden „anderen" Sinn fahndet. Sie setzt eine Trennung zwischen den Mythen als oberflächlich sinnvollen oder gar unsinnigen, lügenhaften Geschichten und einer darin verzerrt zum Ausdruck kommenden tieferen Bedeutung voraus. Die Allegorese behandelt Mythen wie Masken, welche die Wahrheit verbergen. Schon im 6. Jahrhundert v. Chr. bei der Homer-Interpretation angewandt, wurde die allegorische Mytheninterpretation von der Stoa naturphilosophisch, von Plutarch und dem Neuplatonismus metaphysisch ausgebaut. Ein anderer rationalistischer Reduktionsversuch wird auf Euhemeros (um 300 v. Chr.) zurückgeführt, der in den mythischen Göttern die Darstellung von Menschen historischer Zeit sehen wollte.

Alle genannten philosophischen Abwehrversuche gegen den Mythos haben die christlichen Autoren sich für ihre Zwecke zunutze gemacht. Im Neuen Testament und bei einigen Kirchenvätern dominierte noch die Bedrohung durch konkurrierende Traditionen: Paulus warnt vor den „jüdischen Mythen", und Petrus empfiehlt dringend, die Geschichte von Jesus Christus nicht mit den Mythen der Heiden zu verwechseln (Tit. 1, 14, „*ioudaï koi mythoi*"; 2. Petr. 1, 16, „*sesophismenoi mythoi*"). Die Patristik (besonders Origines) wußte sich jedoch auch der vorgeformten heidnischen Auslegungsmethoden souverän zu bedienen. Griechische Mythen wie der von Odysseus und den Sirenen wurden damit für das Abendland *nolens volens* gerettet und im Schutze erbaulicher Deutung aufbewahrt. Nicht zuletzt dank Ovids „Metamorphosen" und der von antiken Figuren abgeleiteten Sternbezeichnungen der Astrologie blieben die griechischen Mythen während des Mittelalters (im Westen unter lateinischen Götter- und Heroennamen) ein kontinuierliches Bildungsgut. In der Renaissance wurden sie gründlicher systematisch inventarisiert und besonders in der Musik (Orpheus) sowie der Bildkunst durch direkten Rückgriff auf antike Vorbilder reaktiviert, ohne daß fundamental neue Deutungsmethoden entwickelt wurden.

In dreierlei Hinsicht zeichnet sich im 16. und 17. Jahrhundert ein Umschwung ab, der sich in der im 18. Jahrhundert entstehenden wissenschaftlichen Mythologie voll entfalten wird:

- Erstens erhält die Mythologie wieder einen anerkannten religiösen Status als heidnische Theologie, die sich mit der christlichen durchaus messen kann (G. Pictorius, „Theologia mythologica", 1532; F. Bacon, „De dignitate et augmentis scientiarum", II. 13, 1620; G. Vossius, „De theologia gentili et physiologia christiana", 1641).
- Zweitens taucht mit der neuen Aufmerksamkeit christlicher Humanisten für die hebräische Sprache sowie die menschlichen Ursprünge das Bedürfnis nach vergleichender Sprach- und Mythenforschung auf (G. Postel, „De originibus seu de Hebracorum linguae et gentis antiquitate", 1538; Olender 1995).
- Und drittens beginnt der Schock, den die „Entdeckung" der Neuen Welt in der Alten ausgelöst hatte, mit einiger Verspätung wirksam zu werden im Rahmen von Vergleichen der christlichen Religion mit den Mythen zeitgenössischer nicht-christlicher Völker (H. Grotius, „De veritate religionis christiana", IV. 3, 1627).

Bereits Missionare, Maler und Reiseschriftsteller des 16. Jahrhunderts hatten der Neigung nachgegeben, in den Indianern Südamerikas „edle Wilde", paradiesische Gestalten nach dem Modell antiker Götter- und Heroenfiguren, zu sehen, und waren fasziniert von Phänomenen wie dem Kannibalismus, die sie analog zu antiken Kulten wie den Bacchanalien deuteten. Am Ende des 17. Jahrhunderts ist schließlich über die Indianer-Mythen so viel bekannt geworden, daß Ähnlichkeiten zwischen ihnen und den griechischen Mythen aufgefunden werden können (B. Le Bovier de Fontenelle, „Histoire des oracles", 1687; „De l'origine des fables", 1724; J.-F. Lafitau, „Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps", 2 Bde., 1724). Dies jedoch wird jetzt triumphierend gegen beide Arten von Mythen gewendet. Im Sinne der traditionellen philosophischen und theologischen Mythenverdammung dienen die Indianer-Mythen nur als zusätzliches Material, um auch die Mythen der Griechen erneut als absurd, monströs und vernunftwidrig abzukanzeln.

Für eine geschichtsphilosophische Aufwertung der Mythen sorgte gleichzeitig, aber lange Zeit folgenlos, Vicos Unternehmen, die Mythen („favole") zum Beginn artikulierter Sprache und zum zentralen Inhalt heidnischer Religion, ja zur ursprünglichen Geschichtsschreibung aller heidnischen Völker zu erklären. Bei Vico ist zum ersten Mal „mitologia" eine Wissenschaft, und zwar die erste Wissenschaft der Menschen überhaupt (G. Vico: „Principii di una scienza nuova d'intorno alla natura delle nazioni", 1725, I. 1; II. 362). In Vicos Geschichtsmodell sind allein die Hebräer, weil privilegiert durch die zuerst ihnen zuteil gewordene göttliche Offenbarung, von dieser mythologischen Wissenschaft ausgenommen und gleichermaßen von der zyklischen Wiederkehr der Geschichtsprozesse bis hin zum Umschwungsstadium der „Barbarei der Reflexion".

Eine andere, bis heute unangefochtene Auffassung der Mythologie als Wissenschaft wurde durch französische Enzyklopädisten popularisiert. Die Aufklärung hatte von der Renaissance das profanisierte Arsenal des mythischen Stoffes („les fables") übernommen, das seitdem in der Philosophie, den Künsten, dem alltäglichen Ambiente unübersehbar heimisch geworden war. Erst die Kenntnis der „Fabeln" ermöglichte die Lesbarkeit der kulturellen Welt Europas. Im Gegensatz zu den Mythen als Interpretationsobjekt und ästhetisch wiederzubelebender Motivfülle, die allen Zwecken und Inhalten dienstbar gemacht werden konnte, wurde nun die Mythologie als Interpretationssystem inauguriert. Damit begann die Abtötung des mythischen Universums, die zugleich einen Prozeß der Wiedergeburt

und Sakralisierung des Mythos einleitete, der seinen Höhepunkt in der deutschen Romantik erreichte und noch in heutiger Sehnsucht nach neuen Mythen am Werke ist (Starobinski 1977, 1981).

Ein weiterer entscheidender Paradigmenwechsel ging um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert von Christian Gottlob Heyne aus. Terminologisch noch radikaler als Vico und die Enzyklopädisten nahm er vom Begriff der „fabula" Abschied und führte eine neue Konzeption des Wortes „mythus" ein: Für ihn ist „mythus", und nicht poetische „fabula", die natürliche Sprache der Urmenschen. Dementsprechend habe man echte Mythen weniger bei den alten Griechen zu suchen, sondern eher in den für ursprünglicher erachteten Kulturen Nordamerikas, die den Europäern durch die Entdeckungsreisen und Kolonialisierungen des 18. und 19. Jahrhunderts bekannt wurden. Auf diese Weise ist die aufklärerische Polemik gegen mythische Absurdität entschärft. Heyne, der Begründer der vergleichenden Mythenforschung der Moderne, ist zugleich der Begründer der modernen anthropologisch orientierten wissenschaftlichen Mythologie. Für ihn, wie heute für Lévi-Strauss, läßt sich aus den Mythen ablesen, daß die menschliche Natur letztlich einheitlich und konstant sei (Ch. G. Heyne, Sermonis mythici sive symbolici interpretatio ad causas et rationes ductasque inde regulas revocata. In: Comment. Soc. Reg. scient. Gotting., nov. ser. 16, 1807, S. 293; Horstmann 1972; Graf 1993, S. 284 ff.).

Das Paradigma der „Wilden" wurde unter dem Zugriff der Romantiker bald von anderen Modellen überlagert. Wie schon Herder hielten Schlegel und Schelling nach Paradigmen wie den Indern und den Ariern Ausschau, die sich der Kindheit und dem Volksgeist als mythologischen Erklärungsmodellen und „Ur"-Phänomenen noch besser zuordnen ließen und sogar in den Dienst einer christlich-abendländischen Selbstvergewisserung gestellt werden konnten. Auch die von Heyne bekämpfte allegorisch-philosophische Mytheninterpretation kam wieder zu Ehren. Allegorie und Symbol, von Heyne feinsäuberlich getrennt, tendierten nunmehr dazu, ineinander aufzugehen. Bis zum frühen 20. Jahrhundert dominierte die Allegorese im Rahmen naturmythologischer Deutungen nicht zuletzt auf den neugeschaffenen Lehrkanzeln für vergleichende Mythen- und Sprachwissenschaft. Die Skurrilität dieser seinerzeit autoritativen Richtung hat inzwischen anderen geistreichen Exerzitien Platz gemacht. Im Zeichen von Cassirers neukantianischem Symbolbegriff etwa wird der Ursprung des Mythos mittels einer strukturell-semiotischen Formenlehre des Geistes rekonstruiert.

Unvollendet ist nach wie vor das Projekt einer wissenschaftlichen Mythologie, das anknüpfend an Heyne von Karl Otfried Müller im frühen 19. Jahrhundert ausgearbeitet worden war (Müller 1825, S. 108-121, S. 207). Die realistische Grundkonzeption von Müllers Innovationen zeigt sich darin, daß er jegliche Allegorese abweist, daß er die Mythenbildung als einen vor die ersten schriftlichen Überlieferungen zurückreichenden Prozeß der Mischung von „Gedachtem" und „Faktischem" versteht und nach der Kult- und Ortsgebundenheit des „Gewebes" antiker griechischer Mythen fragt. Zwar greift Müller Heynes Paradigma der zeitgenössischen Primitiven nicht auf, problematisiert jedoch die traditionelle Selbstverständlichkeit und Vertrautheit der griechischen Mythologie in bislang unerhörter Weise: Um ihre spezifische Differenz zu verstehen, müssen die Mythen der Griechen erst einmal als etwas „Fremdes", als Ausdruck einer „fremden Menschheit" anerkannt werden.

Gerade die anthropologisch orientierten Mythentheoretiker des 20. Jahrhunderts greifen immer wieder auf Müllers Programmatik zurück. Die Cambridge School um Jane Ellen Harrison und James George Frazer übernahm von ihm auch die These von der Entstehung der Mythen aus den Kulten. So sind Mythos und Mythologie heute generell vom Makel des Fiktiven befreit und fest in der Religionsgeschichte verankert. Dennoch ist nicht zu übersehen, daß der Mythos, zumal in Deutschland, auch weiterhin nostalgisch für die Philosophie reklamiert wird (Blumenberg 1979; Marquard 1979; Hübner 1985; kritisch: v. Graevenitz 1987; Jamme 1991a). Als attraktiv erwies sich besonders Dionysos, der spätestens seit Nietzsche zum modernen Gott *par excellence* stilisiert wurde (Henrichs 1984).

Dramatisierungsversuche wie der von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, für die Mythos und Aufklärung einander spiegelbildlich bannen, sind demgegenüber fast in Vergessenheit geraten. Das heutige Geschäft der wissenschaftlichen Mythologie besteht eher in nüchterner Sammlung und Detailanalyse, wobei inzwischen funktionalistische und symboltheoretische Deutungsmethoden auf der Basis von Soziologie, Psychologie und Ethnologie sich nicht mehr gegenseitig ausschließen müssen. Positionen wie die von Durkheim, der den Mythos und die Religion als Ausdruck gesellschaftlicher Realität, von Malinowski, der den Mythos als „Charter" einer primitiven Gesellschaft und von Geertz, der Religion als Bedeutungen schaffendes kulturelles Orientierungssystem versteht (Versnel 1993, S. 7 ff.), können dabei durchaus kombiniert werden.

Auch auf dem Gebiet der griechischen Mythentradition wird der politischen Instrumentalisierung, den Überlieferungsbedingungen der Mündlichkeit, den Spezifitäten der bildlichen Darstellungsformen sowie den von Mythen und Kulten privilegierten Übergängen, Umkehrungen und Inkonsistenzen neue Aufmerksamkeit zuteil. Anthropologisch akzentuiert, wenngleich aus unterschiedlichen Blickwinkeln, ist die Erforschung der griechischen Mythen heute vor allem in den Arbeiten Walter Burkerts und der Pariser Schule um Jean-Pierre Vernant. Sowohl die These von der Zeitlosigkeit des Mythos, als Verweis auf ein Ereignis *in illo tempore* (Eliade), als auch die Frage nach dem Mythos als einem Ursprungsphänomen sind aus dem Zentrum der Forschungsinteressen verschwunden. Ungeklärt bleibt vieles, und ein Ende der immer neuen Annäherungsversuche an den Mythos und die Mythologie ist nicht zu erwarten. Trotz mancher Einsprüche von Experten wird der Mythos weiter als etwas „zu Erklärendes", etwas *per definitionem* Vieldeutiges, reizen. Dabei sollte die eigene erklärerische, interpretative Qualität der Mythen nicht aus dem Blickfeld geraten. Freud variierend ließe sich sagen, daß die Mythen wie der Umgang mit ihnen durch „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten" (Freud 1914) charakterisiert sind. Schon deshalb wird ihre Analyse unendlich sein.

Soviel scheint festzustehen: Mythos ist eine abendländische „Denkgewohnheit", in der sich die europäische kulturgeschichtliche Tradition antiker Philosophie, christlicher Theologie, rationalistischer Aufklärung und romantischer Sehnsüchte sperrig verdichtet (v. Graevenitz 1987). Mythen sind und bleiben an spezifische Eigennamen gebunden, und durch diese werden sie – innerhalb und außerhalb kultischer Zusammenhänge – im kulturellen Gedächtnis bewahrt. Mythen können vielleicht am prägnantesten als „traditionelle Erzählungen mit besonderer ‚Bedeutsamkeit'" definiert werden, deren Erforschung als eine „kulturwissenschaftlich-hermeneutische Aufgabe" ersten Ranges begriffen werden muß (Bur-

kert 1993, S. 17, S. 21; Blumenberg 1979, S. 77 ff.). Doch worin besteht jene Bedeutsamkeit? Es mag sein, daß man ihr am ehesten auf die Spur kommt, wenn man die Mythen sowohl als „Denk- und Ausdrucksform" wie als „Lebens- und Handlungsform" ernstnimmt (Kerényi 1976, S. 219), also als spezifische Form einer Übersetzung, Umwandlung, Anwendung und namentlichen Benennung von religiös interpretierter, zitierfähiger Realität.

Literatur

Adorno, Th. W./Horkheimer, M.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947. Barthes, R.: Mythen des Alltags, Frankfurt/M. 1964. Bietenholz, P. G.: Historia and Fabula. Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age, Leiden/New York/Köln 1994. Blumenberg, H.: Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979. Bohrer, K. H. (Hg.): Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt/M. 1983. Bollack, J.: Mythische Deutung und Deutung des Mythos. In: Fuhrmann, M. (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, S. 67 ff. Burkert, W.: Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin/New York 1972. Burkert, W.: Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen. In: Graf, F. (Hg.): Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms, Stuttgart/Leipzig 1993, S. 9 ff. Cassirer, E.: Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken, Berlin 1925. Detienne, M.: L'invention de la mythologie, Paris 1981. Durkheim, E.: Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912. Eliade, M.: Mythes, rêves et mystères, Paris 1957. Feldman, B./Richardson R. D.: The Rise of Modern Mythology 1680-1860, Bloomington/London 1972. Frank, M.: Vorlesungen über die Neue Mythologie, 2 Bde., Frankfurt/M. 1982/1988. Freud, S.: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten (1914). In: Freud, S.: Gesammelte Werke, Bd. 10, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1969, S. 126 ff. Fuhrmann, M. (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971. Geertz, C.: Religion als kulturelles System. In: Geertz, C.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987, S. 44 ff. Gockel, H.: Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik, Frankfurt/M. 1981. Graevenitz, G. v.: Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Stuttgart 1987. Graf, F.: Griechische Mythologie. Eine Einführung, München/Zürich 1985. Graf, F. (Hg.): Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms, Stuttgart/Leipzig 1993. Heinrich, K.: Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt/M. 1966. Henrichs, A.: Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard. In: Harvard Studies in Classical Philology 88 (1984), S. 205 ff. Horstmann, A.: Mythologie und Altertumswissenschaft. Der Mythosbegriff bei Christian Gottlob Heyne. In: Archiv für Begriffsgeschichte 16 (1972), S. 60 ff. Horstmann, A.: Der Mythosbegriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. In: Archiv für Begriffsgeschichte 23 (1979), S. 7 ff., S. 197 ff. Hübner, K.: Die Wahrheit des Mythos, München 1985. Jamme, C.: „Gott an hat ein Gewand". Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt/M. 1991a. Jamme, C.: Einführung in die Philosophie des Mythos, Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart, Darmstadt 1991b. Jamme, C./Schneider, H. (Hg.): Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus", Frankfurt/M. 1984. Kerényi,

K. (Hg.): Was ist Mythologie? (1939). In: Kerényi, K.: Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Darmstadt 1976, S. 212 ff. KIRK, G. S.: Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures, Cambridge 1970. LÉVI-STRAUSS, C.: La structure des mythes (1955). In: Lévi-Strauss, C.: Anthropologie structurale, Paris 1958, S. 227 ff. LÉVI-STRAUSS, C./VERNANT, J.-P./DETIENNE, M. u. a.: Mythos ohne Illusion, Frankfurt/M. 1984. MALINOWSKI, B.: Der Mythos in der Psychologie der Primitiven (1926). In: Malinowski, B.: Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften, Frankfurt/M. 1973, S. 77 ff. MARQUARD, O.: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. In: Poser, H. (Hg.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin/New York 1979, S. 40 ff. MULLER, K. O.: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Göttingen 1825. OLENDER, M.: Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie, Frankfurt/M. 1995. POSER, H. (Hg.): Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin/New York 1979. POZZI, D. C./WICKERSHAM, J. M. (Hg.): Myth and the Polis, Ithaca/London 1991. SCHLESIER, R.: Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800, Frankfurt/M. 1994. SEBEOK, T. A. (Ed.): Myth. A Symposium, Philadelphia 1955. SEZNEC, J.: La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance (1940), Paris 1980. SHAPIRO, H. A.: Myth into Art. Poet and Painter in Classical Greece, London/New York 1994. STAROBINSKI, J.: Le mythe au XVIIIe siècle. In: Critique 33 (1977), S. 975 ff. STAROBINSKI, J.: Fable et mythologie, aux XVIIe et XVIIIe siècles. Dans la littérature et la réflexion théorique. In: Bonnefoy, Y. (Ed.): Dictionnaire des mythologies, Bd. 1, Paris 1981, S. 390 ff. UNTERSTEINER, M.: La fisiologia del mito, 2. Aufl., Florenz 1972. VERNANT, J.-P.: Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland, Frankfurt/M. 1987. VERNANT, J.-P.: Mythos und Religion im alten Griechenland, Frankfurt/M./New York/Paris 1995. VERSNEL, H. S.: Inconsistencies in Greek and Roman Religion, Bd. 2: Transition and Reversal in Myth and Ritual, Leiden/New York/Köln 1993. VRIES, J. de: Forschungsgeschichte der Mythologie, Freiburg/München 1961.

Micha Brumlik

Utopie

Nordeuropäische Renaissance

„De optimo rei publicae statu sive de nova insula U-topia" lautete der Titel einer politischen Schrift des englischen Lordkanzlers Thomas (1478-1535), der als überzeugter Katholik zunächst seinen König Heinrich VIII. gegen protestantische Angriffe verteidigte, um angesichts der Unabhängigkeitsbestrebungen der anglikanischen Kirche seine Ämter niederzulegen und schließlich seiner Überzeugung wegen auf dem Schaffot zu sterben. Der Verfasser der „Utopia", Thomas Morus, gilt als der bedeutendste Vertreter des politischen Denkens der nordeuropäischen Renaissance (Quentin Skinner). Gattungsgeschichtlich steht sein Werk als erstes in einer Reihe mit Francis Bacons (1561-1626) „Nova Atlantis" (1627), James Harringtons „The commonwealth of Oceana" (1656) und Jonathan Swifts (1667-1745) „Gullivers Reisen" (1726). Thomas Campanellas (1568-1639) „Citta del sole" aus dem Jahre 1602, das üblicherweise in diesem Zusammenhang erwähnt wird, gehört bei aller Ähnlichkeit von Argumenten und Topoi der anderen Tradition des italienischen Humanismus an.

Thematisch gehört Morus' „Utopia", 1516 erschienen, in den Umkreis eines erneuerten politischen Denkens, das sich etwa in Macchiavellis (1469-1527) „Principe" (1513), Martin Luthers (1483-1546) „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520) oder Erasmus von Rotterdams (1466-1536) „Colloquia familiaria" (1518) äußerte. Im Unterschied zu diesen – von einem pessimistisch realistischen Menschenbild geprägten – Entwürfen werden in den staatsphilosophischen Entwürfen der nordeuropäischen Renaissance Projekte bzw. für kritikwürdig gehaltene Zustände über eine geographische Distanzierung so verfremdet, daß dem konstruierenden Verstand ebensoviel Raum eingeräumt wird wie der ironisch oder sarkastisch überzeichneten Darstellung herrschender Mißstände. Die utopischen Erzählungen der nordeuropäischen Renaissance wählen dabei das Bild weit entfernter Inseln.

Francis Bacons „Nova Atlantis" spielt auf das Denken des attischen Philosophen Platon (428-347 v. Chr.) an. Bacon, der seine „Nova Atlantis" im Pazifik situiert, bezieht sich auf eine angeblich in der Vergangenheit existierende Insel, Atlantis. Über diese Insel berichtet Platon in seinen späten Dialogen „Timaios" und „Kritias": „Wir aber wollen", so läßt Platon im „Timaios" den Kritias sagen, „die Bürger und den Staat, den Du uns gestern wie erdichtet darstelltest, jetzt in die Wirklichkeit übertragen und hier ansiedeln, als sei jener Staat der hiesige, und von den Bürgern, die du dir dachtest, werden wir sagen, sie seien jene realen Vorfahren von uns" (Platon, Timaios, 26a). Im Anschluß an Platon hat das hellenistische Staatsdenken bei Euhemeros von Messene, der im vierten Jahrhundert vor dem Beginn der Zeitrechnung lebte, oder bei Diodor ähnliche Gedanken in Form

von Reiseerzählungen, die zum Teil zutreffende Erfahrungen aus dem persischen, judäischen und indischen Raum verarbeiteten, artikuliert.

Erziehung und Politik

Die Neubesinnung des europäschen Denkens am Ausgang des Mittelalters griff beim Zusammenbruch des Aristotelismus und der Herausbildung einer von der Theologie emanzipierten Politik auf antike Vorbilder zurück. Die in Platons „Kritias" entfaltete Darstellung des Lebens der Atlanter (110d f.) weist wesentliche Parallelen zu Platons Staatsprojekt aus der „Politeia" auf, in dem die Erziehung und Bildung der künftigen Bürger eine entscheidende Rolle spielen. Auf diese Tradition nimmt das politische Denken der nördlichen Renaissance Bezug. „Ihre Einstellung (zum Reichtum)" – so Morus in seiner „Utopia" – „gewinnen die Utopier teils aus ihrer Beschäftigung mit den Wissenschaften, teils aus der Erziehung, die sie auf dem Boden des Staates empfangen, der in allem das pure Gegenteil zu unseren Wahnwitzigkeiten aufweist. Es ist freilich, wie gesagt, nur eine geringe Anzahl von Menschen, die nicht körperlich arbeiten muß und sich ausschließlich geistigen Dingen widmen darf. Dies sind, wie schon erwähnt, solche, die schon in früher Kindheit gute Begabung, einen scharfen Verstand und Eignung zum wissenschaftlichen Denken verrieten. Gleichwohl erhalten auch alle anderen Kinder eine großzügige Erziehung, und die meisten Bürger beiderlei Geschlechts beschäftigen sich jeden Tag in ihrer Freizeit irgendwie mit geistigen Dingen" (Morus 1961, S. 81). Das utopische Denken erweist sich also dort, wo es als solches artikuliert wird, stets als politisches Denken. Dessen Projekte ziehen im Unterschied zu den Überlegungen z. B. von Luther, Erasmus oder Macchiavelli kein Resümee der Gegenwart, sondern setzen auf die reißbrettartige Konstruktion künftiger Zustände.

Dabei spielen pädagogische Bemühungen in der Tradition der platonischen Wächtererziehung eine wesentliche Rolle. Die interne Verbindung von politischer Konstruktion und pädagogischem Bildungsgedanken wird das utopische Denken bis zu seiner Krise im Jahr 1989 begleiten. Politische Konstruktion und pädagogisches Experiment erweisen sich im utopischen Denken von Anfang an als zwei aufeinander angewiesene Größen: Während die erneuerte politische Ordnung sicherstellt, daß in ihr Menschen aufwachsen, die sie forttragen, gewinnen Erziehung und Bildung die Funktion, einen Menschenschlag hervorzubringen, der das Errichten einer neuen politischen Ordnung allererst ermöglicht. Die Geburt der Utopie aus dem politischen Denken bindet sie konstitutiv an die Veränderung oder den Umsturz von Macht und Herrschaft – ein Erbe, an dem sich auch jene Utopien abarbeiten werden, die auf politisches Handeln im engeren Sinne verzichten und auf einen im weitesten Sinn an Bildung orientierten Zugang setzen.

Pädagogische Provinz

Wo die politischen Utopien der nördlichen Renaissance auf geographische Imagination, auf das Äußere und Fremde, auf die am Beispiel der kürzlich entdeckten neuen Welt transmarine Insel setzten, stießen die Stürmer, Dränger und Aufklä-

rer des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts auf das Innere, auf Garten und Provinz. Neben Goethes „Wilhelm Meister"-Romanen verfaßte Friedrich Schiller (1759-1805) in den Jahren 1793 und 1794 – ernüchtert von der gewaltsamen Wendung der Revolution in Frankreich – seine „Ästhetischen Briefe über die Erziehung des Menschen". In Auseinandersetzung mit Immanuel Kants Pflichtethik und dem Sensualismus entwarf er eine Theorie ästhetischer Bildung als Vermittlung von Pflicht und Sinnlichkeit im Medium des Spiels, die ihn unverzüglich mit der Frage ihrer Verwirklichung konfrontierte. Das Medium der Bildung, das Reich des schönen Scheins – so mußte Schiller einsehen – war als praktische Utopie nicht mehr umzusetzen, sondern nur noch im Prozeß der Verinnerlichung zu erreichen. Die Frage nach der Existenz eines Reichs des schönen Scheins findet somit eine klare Antwort: „Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder feingestimmten Seele, der Tat nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden, wo nicht die geistlose Nachahmung fremder Sitten, sondern eigene schöne Natur das Betragen lenkt, wo der Mensch durch die verwickeltsten Verhältnisse mit kühner Einfalt und ruhiger Unschuld geht und weder nötig hat, fremde Freiheit zu kränken, um die seinige zu behaupten, noch seine Würde wegzuwerfen, um Armut zu zeigen" (Schiller 1966, S. 95).

Schillers Entwurf der pädagogischen Provinz erweist sich als Ausdruck einer doppelten Resignation: Zieht sich das weltverändernde Interesse in einem ersten Schritt ernüchtert aus dem Bereich der Politik in das Reich der Erziehung zurück, so zwingt die frühzeitig empfundene Unmöglichkeit, die pädagogisch-ästhetische Idee allgemein wirksam werden zu lassen, das utopische Wollen in einem zweiten Schritt in die Partikularität begrenzter Milieus zurück. „Feingestimmte Seele" sowie „wenige auserlesene Zirkel" markieren fortan jenen Un-Ort, auf den sich der Entwurf einer versöhnten Gesellschaft zurückgezogen hat. Im Unterschied zur im ganzen veränderten Welt ließen sich jene Utopien jedoch in der Wirklichkeit verankern. So entsteht der Gedanke institutionalisierter Bildung, der bald im neuhumanistischen Gymnasium und Humboldts Reformuniversität Gestalt annehmen sollte, im Prozeß des Verzichts auf unmittelbare politische Veränderung.

Rousseau

Was bei Schiller nach der französischen Revolution wie resignativer Rückzug wirkt, zeigt sich bei Rousseau, vor der französischen Revolution, noch als offene Frage. Die seit jeher auffällige Koinzidenz von pädagogischer Utopie und politischem Entwurf bei Rousseau, von „Emile" und „Contrat social", beide im Jahr 1762 erschienen, führt zusammen, was in den Renaissanceutopien noch in Form einer Unterordnung erschien und in der deutschen Klassik vollends auseinandergetreten ist: Bildungsideal und politisches Projekt.

Dabei erweist sich der „Contrat social" als ein Projekt, das der utopischen Einkleidung nicht mehr bedarf und der „Emile" als ein Werk, in dem sämtliche Topoi der älteren Utopien verarbeitet sind. Politisches Projekt und pädagogische Utopie operieren mit unterschiedlichen Annahmen über das Wesen des Menschen und offenbaren damit die allem politischen – und damit auch utopischen – Denken eigene Bindung an substantielle Anthropologie. Während der „Contrat

social" mit der nüchternen Bemerkung, daß die Menschen so genommen würden, wie sie sind, anfängt, beginnt der „Emile" mit einer voraussetzungsreichen Erläuterung: „Alles, was aus den Händen des Schöpfers kommt, ist gut; alles entartet unter den Händen des Menschen ... Nichts will er so, wie es die Natur gemacht hat, nicht einmal den Menschen. Er muß ihn dressieren wie ein Zirkuspferd. Er muß ihn seiner Methode anpassen und umbiegen wie einen Baum in seinem Garten. Ohne das wäre alles noch schlimmer, und unsere Gattung will nicht halb geformt existieren. So wie es im Augenblicke steht, würde ein nach seiner Geburt völlig sich selbst überlassener Mensch das verbildetste aller Wesen sein" (Rousseau 1963, S. 107).

Freilich weisen politisches Projekt und pädagogische Utopie bei Rousseau nicht nur stillschweigend beanspruchte anthropologische Voraussetzungen auf, sondern verdanken sich selbst einer bewußten Reflexion auf die Grenzen und Fähigkeiten ihres Verfassers. Anders als im „Contrat social", wo es um Freiheit und Gerechtigkeit geht, zielt der „Emile" auf nicht weniger als auf „Glück oder Unglück der Menschheit" (Rousseau 1963, S. 103). Dabei ist sich der Verfasser bewußt, das seine Gedanken lediglich „eine Sammlung von Bemerkungen und Beobachtungen" darstellen und daß die unsystematische Gedankenführung die Leser zu Recht verwirren wird. Den möglichen Vorwurf der Leser, es handele sich um „Träumereien eines Phantasten" akzeptiert Rousseau, um diesen Umstand methodisch zu rechtfertigen: „Man hört nicht auf, mir zu wiederholen: Schlagen Sie vor, was durchführbar ist. Das ist, als ob man mir sagte: Schlagen Sie vor, was man schon tut, oder zumindest irgendetwas Richtiges, was sich mit dem bestehenden Unrecht verbinden läßt. Ein solches Verfahren wäre, was gewisse Dinge betrifft, noch irrealer als das Meine" (Rousseau 1963, S. 103).

Die pädagogische Utopie resultiert bei Rousseau erstens aus der historisch situierten, vorläufigen Annahme, daß die Menschen unter den obwaltenden Umständen der Erziehung bedürfen und, zweitens, der darauf folgenden Unterstellung, daß der Widerstand gegen eine radikale Veränderung der Erziehungspraxis unter dem Diktat der Machbarkeit nichts anderes darstellt als unbegründetes Beharren auf dem *status quo*. Drittens basiert Rousseaus pädagogische Utopie auf der Annahme vernünftiger *Willensfreiheit*: „Väter und Mütter, das, was durchführbar ist, ist das, was ihr wollt."

Daß Rousseaus pädagogische Überzeugungen – anders als seine politischen Überlegungen – widersprüchlich sind, wurde spätestens anhand seiner 1772 erschienenen „Betrachtungen über die Regierung Polens" deutlich, in denen an die Stelle des komplexen Romans einer individuellen Bildung die bündige Programmschrift einer jakobinischen, auf republikanische Freiheit zielenden Kollektiverziehung tritt. Dieser Widerspruch, den man immer wieder mit Hinweis auf biographische Kontingenzen bzw. Rousseaus Einsicht in die Vorgängigkeit einer vernünftigen politischen Ordnung erklären wollte, übersieht die spezifische Perspektive, die die pädagogische Utopie auf jedes politische Projekt wirft. In den letzten Teilen des „Emile" ist Schillers Resignation, die den Abschied der Utopie aus der Politik und ihren Weg in die „Ästhetik" besiegelte, vorgezeichnet. Dort, im fünften Buch unterzieht Rousseau (1963, S. 922) alle möglichen – auch demokratischen – Formen der Regierung einer beobachtenden Analyse, die zu dem ernüchternden Schluß kommt, daß auch in kleinen, republikanischen Gemeinwesen der Wille des Individuums zu einer vernachlässigbaren Größe wird. Damit gerät bei Rousseau eine libertäre, auf individuelle Entfaltung setzende Erziehung zur

unverzichtbaren, jederzeit zu verwirklichenden Alternative zu den konstitutiv vom Scheitern bedrohten politischen Projekten. So wenig der „Contrat social" selbst eine Utopie darstellt, so sehr ist seine stets vom Scheitern bedrohte Umsetzung von einer pädagogischen Utopie begleitet, die am Bild menschlichen Glücks orientiert ist.

Erziehung des Menschengeschlechts

Die bei Rousseau und Schiller entworfene pädagogische Provinz zieht den Schlußstrich unter die noch umfassenden Utopien einer Erziehung des Menschengeschlechtes, die die frühe Aufklärung aufbot und die das Übergewicht des Politischen in den frühneuzeitlichen Theorien zugunsten der Erziehung umkehrten. Wo bei Morus der Erziehung eine funktionale Rolle bei der Umsetzung einer politischen Utopie zugedacht war, wird die Politik bei Bossuet (1627-1704) – noch christlich heilsgeschichtlich – und bei Lessing (1729-1781) theistisch sowie bei Condorcet (1743-1794) aufklärerisch in den Dienst einer umfassenden, menschheitlichen Erziehung genommen.

Lessings 1780 erschienene „Erziehung des Menschengeschlechtes" setzt unter theistischem Vorzeichen Erziehung und Offenbarung einander gleich und beschwört die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums der Menschenliebe und praktischen Vernunft. Skeptisch bezüglich der Möglichkeiten der Pädagogik im engeren Sinne setzt Lessing auf die Erziehung durch eine aufgeklärte Theologie, die sich freilich ihrer begrenzten politischen Möglichkeiten durchaus bewußt ist. Bei Lessing zerfällt der Gedanke der Utopie in eine vernünftig ausgewiesene *Eschatologie* und eine reformerische Praxis, die den evolutiven Gang der Geschichte in Rechnung zieht. Lessing postuliert eine Utopie ohne Utopismus, wenn er sich wider das Schwärmertum stellt: „Der Schwärmer tut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft: Aber er kann diese Zukunft nur nicht erwarten. Er wünscht diese Zukunft beschleuniget; und wünscht, daß sie durch ihn beschleuniget werde. Wozu sich die Natur Jahrtausende Zeit nimmt, soll in dem Augenblicke seines Daseins reifen" (Lessing 1956, S. 613).

Die geographischen Phantasien der frühen Neuzeit und die politischen Projekte bzw. pädagogischen Utopien der Aufklärung zeigen, daß sich das utopische Denken der Moderne vor dem zwanzigsten Jahrhundert der Problematik eines Kurzschlusses von Politik, Pädagogik und Utopie stets bewußt gewesen ist. Utopien wurden seitens ihrer Verfasser als methodisch kontrolliertes Mittel zur Entfaltung bestimmter Kritik bestehender Zustände bzw. zur anschaulichen Erläuterung pädagogisch-experimenteller Praxis, aber so gut wie niemals als unmittelbare, autonom auf Verwirklichung drängende Geschichtsmächte verstanden.

Die Utopien des neunzehnten Jahrhunderts

Die Deutung von „Utopien" als einer unmittelbar wirkenden historischen Macht, die die Rezeption bis heute prägt, hat ihre Wurzel in den Erfahrungen und Projekten der revolutionären europäischen Arbeiterbewegung sowie der dialektischen Philosophie und hat im Werk Ernst Blochs (1885-1977) ihre theoretische Artikulation gefunden. Der von der Blochschen Philosophie bis heute geprägte

und somit vor allem geläufige Begriff der „Utopie" verdankt sich theoretisch der von Hegel (1770-1831) entfalteten, von Karl Marx (1818-1883) neuinterpretierten Perspektive des geschichtlichen Verlaufs als einer zielgerichteten Verwirklichung normativer Ideen. Leidenschaftlich ersehnte und theoretisch entfaltete Bezugnahmen auf künftige Zustände werden in dieser Perspektive als gültige und objektiv motivierende Vorgaben des historischen Prozesses gesehen, die als objektive Möglichkeiten kurz vor ihrer Verwirklichung stehen. Das praktische Projekt der Identifikation utopischer Ideen mit sozialen Mächten, wie sie der frühe Karl Marx mit der Feststellung gefordert hatte, daß nicht nur der Gedanke zur Verwirklichung, sondern auch die Wirklichkeit zum Gedanken drängen müsse (Marx 1966, S. 25), wird in Blochs Philosophie der Utopie zu einem ontologischen Grundtatbestand.

In diesem Denken kommt eine Einstellung zum Ausdruck, die das Projekt der Zweiten und Dritten Internationalen philosophisch entfaltet: daß nämlich politisches Handeln im wesentlichen darin bestehe, einem in sich gerichteten Geschichtsprozeß zum beschleunigten Durchbruch zu verhelfen. Unter diesem Vorzeichen konnte dann das Auseinandertreten politischer Projekte und pädagogischer Utopien, das Aufklärung und Klassik kennzeichnete, wieder zurückgenommen sowie pädagogisches und politisches Handeln kurzgeschlossen werden. Gleichzeitig verändert sich dort, wo sich die Utopie in ihrer Differenz zur Wirklichkeit, in ihrer Eigengestalt erhält, ihre Blickrichtung: Wo die Utopien vormals die Zukunft in den Blick nahmen, entdecken sie jetzt die kollektive und individuelle Vergangenheit und nehmen damit die kreislaufförmigen und verfallstheoretischen Geschichtsvorstellungen der Antike in erneuerter Weise auf.

Die deutsche Romantik entdeckt mit Friedrich Schlegels (1772-1829) erotischem Roman „Lucinde" und Philipp Otto Runges (1777-1810) gemalten Allegorien und realistischen Darstellungen von Kindern eine mythische Frühzeit, die schließlich in Friedrich Fröbels (1782-1852) Frühpädagogik mündet und ihr Ende im Werk Ellen Keys (1849-1926) und des von ihr im Jahr 1900 proklamierten Jahrhunderts des Kindes findet.

Gleichzeitig entwarfen die französischen Frühsozialisten, vor allem Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) und Charles Fourier (1772-1837), Modelle, die auf eine rationale Steuerung des technischen und industriellen Fortschritts durch demokratische Gemeinschaftsbildung und sozialistische Lebensformen setzten und damit die Tradition der älteren Utopien mit Rousseaus politischem Konstruktivismus verbanden. Zumal der französische Frühsozialismus verband den Wunsch gemeinschaftlichen Lebens mit Ansprüchen nicht nur an die Emanzipation der Frauen, sondern auch von Sexualität und Erotik. Schriftstellerinnen und Publizistinnen wie Flora Tristan (1803-1844) und George Sand (1804-1876) setzten sich nicht nur für die Befreiung der Frauen und die Organisation der Arbeiterklasse, sondern auch für ein freies, von keinerlei Zwängen begleitetes Zusammenleben von Männern und Frauen ein. Die schon von Fourier, aber auch von dem deutschen Frühsozialisten Wilhelm Weitling (1808-1871) geforderte Aufhebung der bürgerlichen Ehe erschöpfte sich freilich nicht in der Hoffnung auf ermäßigte institutionelle Regelungen, sondern gab zugleich einem neuen Strom utopischen Denkens Raum, das in der Befreiung des Eros, in einem im Hier und Jetzt umgesetzten dionysischen Rausch unmittelbare Befreiung suchte.

Höhepunkt und Ende im zwanzigsten Jahrhundert

Die Verbindung von erotischer Bewegung und der von Sigmund Freud begründeten Psychoanalyse, die ursprünglich eine von pessimistischer Haltung geprägte Tiefenpsychologie unbewußter libidinöser und aggressiver Triebe war, führte spätestens um die Jahrhundertwende zu Lebensformen im Geist erotischer Utopien. Seitdem der Freudschüler Otto Groß nicht nur wilde Analysen betrieb, sondern zudem in offenen Lebens- und Liebesgemeinschaften mehrfache Partnerschaften vorlebte, seit kosmogonische, aber politisch rückwärtsgewandte Propheten und Kulturkritiker wie Ludwig Klages (1872-1956) und Alfred Schuler (1865-1923) einer Rückkehr zu den Müttern das Wort redeten und sowohl Schriftstellerinnen und Romanciers wie Franziska zu Reventlow (1871-1918) oder D. H. Lawrence (1885-1930) zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts die sexuelle Befreiung auch der Frauen vorlebten, rückt die Utopie, von der Last der politischen Aufgabe befreit, in den Horizont lebensweltlicher Verwirklichbarkeit. Am Beispiel der Schwestern Else und Frieda Richthofen, beide mit dem Haus Max Webers in Heidelberg und mit D. H. Lawrence aufs engste verbunden, wird deutlich, in welchem Ausmaß die erotische Utopie auch die Fundamente bürgerlichen Denkens und Lebens berührt.

Dort, wo das utopische Denken an seinen politischen Gehalten festhielt, gabelte es sich in zwei Richtungen: Während lebensreformerisch und sozialistisch begeisterte jüdische Intellektuelle seit der Jahrhundertwende in Palästina auf kleinstem Raum die Einheit von Lebensreform, nationaler Wiedergeburt und einem gemeinschaftlichen Sozialismus im Konflikt mit einer noch agrarischen arabischen Bevölkerung durchzusetzen versuchten, unternahmen die russischen Bolschewiki spätestens seit 1917 den Versuch, im ehedem russischen Reich mit kommunistischen Produktions- und Distributionsverfahren im Rahmen einer Parteidiktatur unentfremdete und gerechte soziale Verhältnisse herzustellen und dabei zugleich einen neuen Menschentyp zu schaffen.

„Wir müssen es dahin bringen" – so W. I. Lenin in einer Rede vom Dezember 1920 –, „daß jede Fabrik, jedes Kraftwerk zu einer Stätte der Aufklärung wird, und wenn Rußland sich mit einem dichten Netz von elektrischen Kraftwerken und mächtigen technischen Anlagen bedeckt haben wird, dann wird unser kommunistischer Wirtschaftsaufbau zum Vorbild für das kommende sozialistische Europa und Asien werden" (Altrichter/Haumann 1987, S. 110). Die technische Utopie der Herstellung einer versöhnten Gesellschaft fand ihr Pendant in der Kollektiverziehung des in den dreißiger und vierziger Jahren wirkenden sowjetischen Pädagogen A. S. Makarenko (1888-1936): „Jeder von uns erzogene Mensch ist das Erzeugnis unserer pädagogischen Tätigkeit. Und sowohl wir als auch die Gesellschaft müssen unser Produkt sehr streng und gründlich bis zum letzten Schräubchen untersuchen. Ebenso wie in jeder anderen Produktion können die Erzeugnisse bei uns von ausgezeichneter Qualität sein ... Schließlich kann auch noch teilweiser oder völliger Ausschuß vorkommen" (Makarenko 1967, S. 48).

In der in Nordamerika und Westeuropa aktiven Neuen Linken der sechziger und siebziger Jahre schlossen sich die unterschiedlichen Ströme utopischen Denkens im zwanzigsten Jahrhundert – anarchische Gemeinschaftsprojekte, erotische Revolution und die kommunistische Umgestaltung der Gesellschaft – zu einer kulturellen Bewegung zusammen, die von der dionysischen Kraft der Rockmusik ebenso zehrte wie vom moralischen Protest wider den Hegemonialkrieg der USA

in Vietnam. Im Werk der marxistischen Philosophen Ernst Bloch (1885-1977) und Herbert Marcuse (1898-1979) hat das utopische Denken seine vorläufig letzte Artikulation gefunden. Während Ernst Bloch in seinem monumentalen „Prinzip Hoffnung" aus dem Jahr 1949 eine Existenzphilosophie zukunftsgerichteten Handelns mit einer objektivistischen Ontologie der Natur und naivem technischen Fortschrittsglauben verquickt, setzt sich Herbert Marcuse in dem 1957 auf deutsch erschienenen Buch über „Triebstruktur und Gesellschaft" philosopisch mit dem anthropologischen Pessimismus Sigmund Freuds auseinander. Indem er nachzuweisen versucht, daß Freuds Annahmen über Todestrieb und Realitätsprinzip eine theoretische Reaktion auf die Realität einer vom kapitalistischen Leistungsprinzip geprägten Gesellschaft sind, vermag er nicht nur die poetischen Utopien der erotischen Revolution wieder aufzunehmen, sondern auch an den Schiller der ästhetischen Briefe anzuschließen: „der Spieltrieb könnte, würde er tatsächlich als Kulturprinzip Geltung gewinnen, die Realität im wahrsten Sinne des Wortes umgestalten" (Marcuse 1971, S. 232).

Im Unterschied zu Ernst Bloch hat Herbert Marcuse durch das Eingedenken, den Blick zurück, die Naivität des utopischen Denkens aufgegeben. Nach Zweitem Weltkrieg, nach Stalinismus und vor allem nach nationalsozialistischer Massenvernichtung ist jede Utopie, sofern sie auf eine umfassende Erneuerung der Welt zielt, gebrochen. Spätestens dann, wenn die Opfer des weltgeschichtlichen Prozesses in die moralische Gemeinschaft der Lebenden miteinbezogen werden, kann es keine ungebrochene Utopie mehr geben: „Aber selbst der endliche Anbruch der Freiheit kann diejenigen nicht mehr erlösen, die unter Schmerzen gestorben sind. Die Erinnerung an sie und die aufgehäufte Schuld der Menschheit verdunkeln die Aussichten einer Kultur ohne Unterdrückung" (Marcuse 1971, S. 232).

Literatur

ALTRICHTER, H./HAUMANN, H. (Hg.): Die Sowjetunion, München 1987. BLOCH, E.: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt/M. 1976. DEMANDT, A.: Der Idealstaat – Die politischen Theorien der Antike, Weimar/Wien 1993. GREEN, M.: Else und Frieda, die Richthofen-Schwestern, München 1976. LESSING, G. E.: Gesammelte Werke, Bd. 8, Berlin 1956. MAKARENKO, A. S.: Werke: Eine Auswahl, zusammengestellt u. eingel. v. A. Bolz, Berlin 1967. MARCUSE, H.: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1971. MORUS, Th.: Utopia, München 1960. PLATON: Politeia, Werke Bd. 4, Darmstadt 1990. PLATON: Kritias, Werke Bd. 7, Darmstadt 1990. RAMM, Th. (Hg.): Der Frühsozialismus, Quellentexte, Stuttgart 1986. ROUSSEAU, J.-J.: Emile oder die Erziehung, Stuttgart 1963. ROUSSEAU, J.-J.: Der Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 1977. SCHILLER, F.: Theoretische Schriften, Dritter Teil, München 1966. SKINNER, Q.: The Foundations of Modern Political Thought, Bd. I u. II, Cambridge 1978.

Jürgen Oelkers

Wissen

„Wissen" setzt die Unterscheidung von *wahr* und *falsch* voraus. 1683 wird diese Unterscheidung von dem Jansenisten Antoine Arnauld noch mit *Ideen* des Wahren und des Falschen in Verbindung gebracht, die unberührt sind von Zeit und so von Vergänglichkeit. Arnaulds Schrift richtete sich gegen Malebranches „Recherches de la vérité" von 1674. Der Angriff galt den cartesischen Passagen bei Malebranche: Gott erscheine nicht in den Gesetzen des reinen Denkens, keine Anschauung sei wirklich unmittelbar, ohne Ideen sei Erkenntnis nicht möglich (Arnauld 1986, S. 55). Für Malebranche ist Wahrheit abhängig von Wahrnehmung, aber sie bezieht sich nicht auf *eine* feststehende Wirklichkeit („toute réalité créée ne peut être ni infinie ni même générale" (Malebranche o. J., S. 393). Das läßt „causes occasionelles de l'erreur" zu (Malebranche o. J., S. 28 ff.). Die *Idee* des Seins ist demgegenüber vage und der Grund für alle falschen Abstraktionen (Malebranche o. J., S. 418 ff.). Verfälschungen sind durch die okkasionelle Ursache des Irrtums immer möglich (Malebranche o. J., S. 430). Die Wahrheit wird nicht durch seelische Kausalitäten garantiert, weil es zwischen Körper und Seele keine direkten sondern nur okkasionelle Beziehungen gibt.

Wäre das Wahre vergänglich, müßte es *okkasionell* sein und jeder könnte darüber verfügen, während der Geist doch nur das als wahr erkennt, was sich der ideellen Ordnung fügt. Die umgekehrte Beziehung gilt *nicht*: Das Objekt kann nicht über die Idee verfügen, unabhängiges Wissen ist nicht möglich. *„Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit apperçoive quelque chose il est absolument NECESSAIRE que l'idee de cet objet luy soi actuellement presente; mais il n'est pas necessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette idée"* (Arnauld 1986, S. 75).

Francis Bacon hatte 1620 im „Neuen Organon" das genaue Gegenteil behauptet, nicht die Idee bestimme über die Erfahrung, sondern die Erfahrung über die Idee. Von den *beiden* Wegen zur Wahrheit, Deduktion und Induktion, könne nur *einer* wahr sein (Bacon 1990, S. 88 f.). Den falschen Weg der Deduktion betritt der auf sich selbst verwiesene Geist (intellectus sibi permissus), und er geht ihn „ex ordine dialecticae", die ihn zum Allgemeinen hinführt und aber verleitet, der Erfahrung überdrüssig zu werden (fastidit experientiam). Die Schlüsse über die Wirklichkeit erfolgen im Modus der Disputation, nicht der Forschung. Die allgemeinen Zusammenhänge sind nur dialektisch umstritten, was sie bezeichnen, Wirklichkeiten, wird vorausgesetzt. Aber rein aus sich heraus, unabhängig von experimenteller Erfahrung, ist der Verstand unfähig, Licht in das Dunkel zu bringen. „Cum intellectus, nisi regatur et juvetur, res inaequalis sit, et omnino inhabilis ad superandum rerum obscuritatem" (Bacon 1990, S. 90).

Das *laus dialecticae* wird in der mittelalterlichen Scholastik etwa von Abaelard vertreten, verbunden mit der Invectio gegen die Pseudodialektik (Theologia Summi boni Lib. II, Intr.). Pseudodialektisch sind gerade die endlosen akademi-

schen Disputationen, die überheblich und blind genannt werden. Die wahre Wissenschaft wird an das Gute gebunden, wäre sie *auch* falsch, müßte Gott, der sie geschaffen hat, ebenfalls falsch oder schlecht (malus) sein (Abaelard 1991, Intr.). „Scientias itaque approbamus, sed fallaciis abutentium resistimus" (Abaelard, Theologia II/1, S. 70). Mißtrauen ist angesagt gegenüber der Verfälschung des Glaubens, nicht gegen diesen selbst, der sich auf den *einen* Gott des christlichen Bekenntnisses bezieht und insofern auf die Einheit der Schöpfung (II/1, 12). „Tenet itaque christianae fidei religio unum tantummodo deum esse ac nullo modo, plures deos esse" (Theologia Summi boni, II/1, 8/9). Trotz oder wegen der Trinität ist die *divina substantia* einfach und ohne Form. Gott ist die einzige Einheit, ausgenommen die Trinität (Theologia Summi boni, II/1, 15-21). Das schafft schwierige Probleme, denn wie kann eine Dreiheit Einheit oder eine Einheit Dreiheit sein? Der Ausweg für Abaelard besteht darin, das *proprium* Gottes im „Aus-sich-selbst-Sein" zu sehen, also der ersten Ursache, die nicht selbst verursacht wurde oder wird. Gott erzeugt ewig den Sohn, dessen *proprium* darin besteht, ausschließlich und ewig gezeugt worden zu sein. Auch für den Heiligen Geist gilt die Formel „procedere, non creatum esse, non factum, non genitum, sed procedere tantum" (II/1, 22-32). In der *divina substantia* gibt es nichts, was nicht sie selbst ist (II/1, 62-65). Gott ist das höchste Prinzip (principum summum), dem alles andere, auch die Wissenschaft und so die Wahrheit, seine Entstehung verdankt (II/1, 87-92). Gott existiert ewig, vor dem Anfang der Dinge, anders kann die Erzeugung der Welt oder des Wissens nicht gedacht werden (II/1, 96-102). Wissenschaft wäre so eine substantielle, nicht akzidentielle Form der Weisheit Gottes (sapientia), so daß eine Trennung zwischen Glauben und Wissen nicht nur untersagt ist, sondern nicht möglich sein kann; sogar ein Häretiker muß davor zurückschrecken (II/1, 124-128).

Bacon war 1620 nicht etwa Häretiker, an keiner Stelle des „Neuen Organons" wird die christliche Lehre in Frage gestellt oder werden die göttlichen Ideen verworfen. Es geht um den Nachweis einer *Differenz*, der mit einer Revision der Forschungsmethode verbunden wird. Die Idole des menschlichen Geistes (humanae mentis Idola) und die göttlichen Ideen (divinae mentis Ideas) unterscheiden sich wie wahre und falsche Erkenntnisse, die einen sind willkürliche Abstraktionen, die anderen die wahren Siegel des Schöpfers an seinen Geschöpfen (vera signacula Creatoris super creaturas) (Bacon 1990, S. 258). Wer sie richtig deuten will, kann nicht das eigene Bild der Welt erzeugen, sondern muß die Welt, wie sie vorgefunden wird, voraussetzen. Diese objektive Welt muß analysiert werden: „Etenim verum exemplar mundi in intellectu humano fundamus; quale invenitur, non quale cuipiam sua propria ratio dictaverit. Hoc autem perfici non potest, nisi facta mundi dissectione atque anatomia diligentissima" (Bacon 1990, S. 258). Die Erforschung der Welt gelingt jedoch nicht auf die Weise dialektischer Deduktion. „Restat experientia mera, quae, si occurat, casus; si quaestia sit, experimentum nominatur" (Bacon 1990, S. 176).

Die Unterscheidung von *Zufall* (casus) und *Experiment* ist entscheidend: Die Erfahrung der Welt kann sich einfach ereignen, aber das ist gleichbedeutend mit einem Herumtappen im Dunkeln; der rechte Weg ergibt sich so nur zufällig, viel wahrscheinlicher verirrt sich die Erkenntnis und kommt nirgendwo an. Ratsamer ist es, ein Licht anzuzünden (lumen accendere), also die wahre Ordnung der Erfahrung (verus experientiae ordo) mit wohlgeordneten und wohlgegliederten Einzelerfahrungen beginnen zu lassen, daraus bestimmte Lehrsätze (axiomata)

zu erzeugen und damit neue Experimente (experimenta nova) zu verbinden (Bacon 1990, S. 176; das lateinische *casus* kann unter anderem auch „Zufall" (Eintritt, Vorfall) heißen, auch Unglück oder Unglücksfall (casus mirabilis, casus gravis). *Casu* heißt entsprechend „zufällig"). Der Rückgriff auf die Antike reiche nicht aus (Bacon 1990, S. 180 ff.), namentlich nicht in der Naturforschung (philosophia naturalis), die keine Fortschritte erzielen könnte, hätte die Antike in allem immer schon die höchste Autorität. Hinzukommt, daß gerade die Lehren der Alten (antiqua) durch großspurige und prahlerische Nachkommen verfälscht worden seien und Schaden erlitten hätten (Bacon 1990, S. 188 ff.). Die Anspielung gilt erfolgreichen Autoren wie Paracelsus: Sie versprechen okkulte Effekte, wo es nur esoterische Spekulationen gibt. Die *homines vaniloqui et phantastici* (Bacon 1990, S. 188) beschränken und verhindern die unvoreingenommene Forschung; was sie interessiert, ist lediglich der perfekte Schein der eigenen Kunst (Bacon 1990, S. 192). Der Schein setzt ungeprüftes – und *unprüfbares* – Wissen voraus.

Das zentrale Hindernis der Forschung aber sind für Bacon die theologischen Dogmen der Naturlehre, die dazu geführt haben, antike Erkenntnisse nicht zu prüfen, sondern pauschal zu verwerfen. Wahrheit und Falschheit wurden vorausgesetzt, das Wissen hatte immer schon seine religiöse Passung. Das Beispiel sind heliozentrische Theorien, die antike Autoren entwickelten und die im Mittelalter bekannt waren, ohne theologische Anerkennung zu finden. Bestimmte Anomalien in den beobachtbaren Planetenbahnen veranlaßten Herakleides von Pontos im 4. Jahrhundert v. Chr. zu Theorien, die zumindest Venus und Merkur heliozentrische Bahnen zubilligten. Derartige Vermutungen waren in der christlichen Spätantike sowie im Mittelalter bekannt, wenngleich nicht Teil der Dogmatik (Simek 1992, S. 26 f.). Das verbreitetste astronomische Lehrbuch des Mittelalters – Johannes de Sacroboscos „Liber de sphaera" (verfaßt vor 1220) – enthielt die Theorie *nicht* (Simek 1992, S. 28). Der ägyptische Mönch Cosmas Indicopleustes entwickelte im 6. Jahrhundert n. Chr. eine *christliche Topographie* der Welt, die die naive Vorstellung der Sonnenbewegung abbildete (The Christian Topography 1897). Basis der mittelalterlichen Lehre des Himmels war Claudius Ptolemäus' Sphärentheorie, die sich erst durch die Wiederentdeckung der aristotelischen Naturphilosophie durchsetzte. Die aristotelische Naturlehre hatte die Vorstellung der Erde als flache Scheibe zurückgewiesen; Ptolemäus (85-160 n. Chr.) übernahm die Idee der Sphären und entwickelte sein System von der Annahme aus, die Erde bilde den *Mittelpunkt* der Welt (also der Sonne und der bekannten Planeten) (McDannell/Lang 1988, S. 80 ff.). Bacons Verdacht (Bacon 1990, S. 196 f.), die antiken Kirchenväter hätten die Lehre der Kugelgestalt der Erde ersetzt durch absurde Spekulationen über die *christliche Topographie* der Welt, die mit der Erde gleichgesetzt wurde, trifft noch auf Ptolemäus zu. Die Zweiweltentheorie der Spätantike setzte den eindimensionalen Raum voraus, Erde und Himmel waren einfach zwei unterschiedliche Ebenen, zwischen denen sich die Bewegung des Heils vollziehen konnte (McDannell/Lang 1988, S. 80 ff.).

Das änderte sich durch die Lehre von der Kugelgestalt der Erde, die erstaunliche Komplexität zuließ und immer wieder mit den Himmelsbeobachtungen verträglich gemacht werden konnte (Simek 1992, S. 29 ff.), ohne das Grundaxiom anzutasten, daß die Erde der Mittelpunkt der Welt sei, um den sich alles andere drehe. Diese Annahme stellte Kopernikus in „De Hypothesibus motuum coelestium a se constitutis Commentariolus" (vor 1514) radikal in Frage. Die ersten drei Annahmen dieses kurzen Traktats negierten die Annahme, alle Himmelskreise oder

-kugeln müßten *einen* Mittelpunkt haben, die Weltmitte sei die *Erde* und alle Kreise bewegten sich folglich um *sie* (Copernicus 1990, S. 4 f.). Der Grund ist einfach: Was den Beobachtern als Bewegung des Himmels erscheint, „non esse ex parte ipsius, sed terrae" (Copernicus 1990, S. 6). Die Erde selbst muß sich bewegen, die Bewegungen der anderen Planeten oder der Sonne sind nur zu erklären, wenn man die Eigenbewegung der Erde in Rechnung stellt. Nicht die Kugel ist das Problem, sondern die *Bewegung* der Kugel.

Im „Commentariolus" fehlt dafür jeder Beweis. Erst im Hauptwerk, „De revolutionibus Orbium Caelestium" von 1543 gibt Kopernikus auch Berechnungen an und diskutiert Beobachtungsdaten, um die Bewegung der Erde – nicht etwa der Welt – nachzuweisen: Die Differenz ergibt sich aus dem Problem der Unendlichkeit: Unendliche *Bewegungen* kommen allenfalls Gott zu; endliche Körper müssen einen stabilen Rahmen haben, insofern ist etwa auch für Bruno der Himmel unbeweglich (Bruno 1994, S. 58 ff.). Die Arbeit an seinem Hauptwerk begann Kopernikus im Herbst 1529, die Niederschrift erfolgte in den Jahren 1530 bis 1532, aber erst im Sommer 1541 – nach endlosem Durcharbeiten – erteilte Kopernikus sein persönliches Imprematur. Die ersten drei Ausgaben erschienen 1543 in Nürnberg, 1566 in Basel und 1617 in Amsterdam. Die Theorie setzte sich hundert Jahre lang *nicht* durch (Zimmer 1988). Kopernikus verfährt hier nicht induktiv, also gegenüber der Natur unvoreingenommen, sondern spekulativ, allerdings so, daß die Naturerscheinungen beobachtet und berechnet werden müssen. Insofern können und müssen bestimmte Dogmen preisgegeben werden, wenn sie den Beobachtungen widersprechen. Aber wenn die Erde beweglich ist, muß das nicht die gesamte christliche Naturphilosophie in Frage stellen, zumal für die Endlichkeit des Himmels, das entscheidende Dogma, Beweise genug vorlagen (Copernicus 1990, S. 112 ff.).

Andererseits erkannt Kopernikus genau die Risiken des neuen Weltbildes: Der Himmel selbst, wie immer man ihn beschreiben mag, muß unbeweglich sein, „nam potissimum, quo astruere nituntur mundum esse finitum, est motus" (Copernicus 1990, S. 114). Bewegt sich nicht nur die Erde in berechenbaren Drehungen, sondern *die Welt*, und zwar auf unbekannte oder nur schwer erkennbare Weise, dann bricht die gesamte christliche Dogmatik zusammen. Sie setzt *einen bestimmen* Raum und eine darauf bezogene Zeit voraus. Beide Vorstellungen – Himmel und Ewigkeit – verlangen starre Formen des Wissens. Die Beweglichkeit der Welt würde die Unbeweglichkeit des Schöpfers in Frage stellen oder eine Trennung von Welt und Schöpfer verlangen.

Newtons Theorie des *mechanischen* Universums beschreibt die berechenbare Beweglichkeit der Welt, Gott ist weder Dauer noch Raum, sondern einfach Ewigkeit (Newton 1963, S. 509). Der „höchste Gott" existiert notwendig „*überall* und *zu jeder Zeit*" (Newton 1963, S. 510), einfach weil sonst die Entstehung oder die Ursache des mechanischen Systems nicht erklärt werden könnte; aber „Gott erleidet nichts durch die Bewegung der Körper und seine Allgegenwart läßt sie keinen Widerstand empfinden" (Newton 1963, S. 510). Die Notwendigkeit Gottes muß, anders gesagt, bei der Beschreibung und Beobachtung des Systems nicht beachtet werden; sie ist nur dann erforderlich, wenn die Frage nach dem Anfang gestellt wird. Diese Frage ist empirisch nicht beweisbar, sie läßt sich mit *metaphysischen* Hypothesen bearbeiten, aber nur, was *nicht* „aus den Erscheinungen folgt" ist eine Hypothese. „Hypothesen" jedoch, „seien sie nun metaphysische, mechanische oder diejenigen der verborgenen Eigenschaften, dürfen nicht in die Experi-

mentalphysik aufgenommen werden" (Newton 1963, S. 511). Über „wahr" und „falsch" entscheidet danach allein die Wissenschaft und nicht länger irgendeine Form von Theologie. Für sie bleibt der unerklärbare Rest.

Die religiösen Dogmen werden durch *überlegenes* Wissen außer Kraft gesetzt, zuerst und nachhaltig an der sensiblen Stelle der Himmelslehren. Daraus entstehen zwei Welten des Wissens, von denen nur noch eine wahr sein konnte, diejenige, die in Übereinstimmung steht mit den Erscheinungen, ohne die Beschreibung metaphysisch absichern zu müssen oder auch nur noch zu können. Aus der Berechnung der tatsächlichen Bewegungen der Planeten und der Sonne folgt, daß es kein „ruhendes Centrum der Welt" gibt (Newton 1963, S. 397), somit auch keinen Ort für den ersten Beweger und überhaupt keinen Platz, der Gott die herausgehobene Übersicht verleihen könnte. Damit verändert sich radikal die Vorstellung des Endlichen und des Unendlichen. Das Universum, schreibt schon Giordano Bruno in „De l'infinito universo et mondi" (1584), übersteigt die Vorstellungen von „Welt", weil es *tutto infinito* sei, also weder Rand, noch Grenzen noch Oberfläche habe (Bruno 1994, S. 94). Es müsse „unzählige weitere Welten" neben der Welt (Erde) geben, so daß die Anschauungen der irdischen Welt nicht verallgemeinert werden können. Es kann dann keinen „äußeren Beweger" geben, keinen personalen Schöpfergott, „denn das Bewegbare und der Beweger sind unendlich" (Bruno 1994, S. 53).

Als Revolution des Wissens läßt sich die allmähliche Befreiung von der Magie bezeichnen. Sie vollzieht sich in der nachscholastischen Naturforschung als zunehmend radikale Überprüfung und Verwerfung der christlichen Dogmen. Naturphänomene werden durch natürliche Ursachen erklärt, nicht mehr durch spirituelle oder magische. Der Gegensatz befreit und verwirft die Kultur. Weder im Islam noch in der chinesischen Naturphilosophie gibt es diese scharfe Opposition von Wissenschaft und Glauben. Nur in der christlichen Religion soll ein, wie Bruno formulierte, „unendlicher Werkmeister" „unendliche Wirkung" erzielen (Bruno 1994, S. 57), also alles erzeugen und zugleich *erstes* wie *letztes* Prinzip sein. Eine solche Konstruktion steht vor jeder denkbaren Erfahrung und läßt also Wissenschaft nur auf eine Weise zu, als nachgeordnetes Wissen. Einzig unter diesen Voraussetzungen – „creator ipse, qui deus est, quo ‚caeli firmati sunt'" (Abaelard 1991, I/5, 112 f.) – muß sich die *Legitimität* der Neuzeit an der Autonomie der Wissenschaften erweisen (Blumenberg 1973, 1974), also an der Selbstorganisation des Wissens, die keinen anderen Vorgaben mehr folgt als der Methode des experimentellen Lernens oder der induktiven Erfahrung.

Einer der ersten Autoren, die die Folgen dieser Revolution für die Organisation der Erziehung erkannte, war Joseph Priestley, nicht zufällig ein herausragender Naturwissenschaftler im 18. Jahrhundert. (Joseph Priestley (1733-1804) entdeckte im Rahmen der von Stahl entwickelten *Phlogistontheorie* Sauerstoff, Ammoniak, Chlorwasserstoff und Kohlenoxyd. Er versuchte zudem, die zeitgenössische Assoziationspsychologie auf eine physiologische Basis zu stellen und vertrat materialistische Theorien in der Philosophie des Geistes. Seine Verteidigung der Französischen Revolution, 1791 gegen Burke geschrieben, demonstrierte die Reichweite und Sprengkraft liberaler Theorien der Politik. Am 14. Juli 1791 zerstörte der Mob sein Haus und sein Laboratorium; Priestley emigrierte im April 1794 in die Vereinigten Staaten von Amerika.) Sein „Essay on the First Principles" von 1768 beschreibt eine liberale Theorie der Erziehung im Anschluß an Lockes „Essay concerning Human Understanding" (Priestley 1993, S. 49 f.), die

sich als empirische Kunst versteht, mithin als angewandte Wissenschaft jenseits der religiösen Autorität: „Education is as much an art (founded, as all arts are, upon science) as husbandry, as architecture, or as shipbuilding. In all these cases we have a practical problem proposed to us, which must be performed by the help of *data* with which experience and observation furnish us" (Priestley 1993, S. 42). Bacons Induktionsprinzip wäre damit auf die Erziehung übertragen, einen Bereich, der sich auf spezielle und lang andauernde Weise spekulativ und normativ-religiös orientiert hatte. Auch hier, *gerade* hier, wie Priestley (1993, S. 42 f.) bemerkt, könne es Fortschritte im Verfahren nur dann geben, wenn unvoreingenommene Versuche angestellt werden: „Of all arts, those stand the fairest chance of being brought to perfection, in which there is opportunity of making the most experiments and trials, and in which there are the greatest number and variety of persons employed in making them."

Die Begründung nimmt die Erfahrung der experimentellen Forschung, also den Weg der Naturwissenschaft – nicht etwa der Pädagogik. Priestley hatte 1765 „An Essay on a Course of Liberal Education" veröffentlicht, der gegen John Browns reaktionäre „Thoughts on Civil Liberty" (1765) gerichtet war. (Brown begründete eine autoritäre Erziehung des Staates, die von erheblichem Einfluß war. Brown war ein bekannter Publizist, der weit mehr die pädagogische Meinung der Zeit zum Ausdruck brachte als Priestley. Seinen Einfluß begründete die Sammlung „Estimate of the Manners and Principles of the Times" (1757/58)). Priestley preist die Methoden der Naturwissenschaft als den einzig wahren Weg zum Wissen an: „History and experience show, that, *ceteris paribus*, those arts have always, in fact, been brought the soonest, or nearest to perfection, which have been placed in those favourable circumstances. The reason is, that the operations of the human mind are slow; a number of false hypotheses and conclusions always precede the right one; and in every art, manual or liberal, a number of awkward attempts are made, before we are able to execute any thing which will bear to be shown as a master-piece in its kind; so that to establish the methods and processes of any art, before it have arrived to a state of perfection (of which no man can be a judge) is to fix it in its infancy, to perpetuate every thing that is inconvenient and awkward in it, and to cut off its future growth and improvement" (Priestley 1993, S. 43).

Auch die Erziehung soll, durch experimentelles Lernen, von der Magie befreit werden, mit empirischem Wissen, das sich durch Versuch und Irrtum verbessern kann, ohne je einen Zustand der *letzten* Vervollkommnung zu erreichen. Was Priestley „unbounded liberty of education" nennt, ist gleichzusetzen mit diesem Verfahren: „From new, and seemingly irregular methods of education, perhaps something extraordinary and uncommonly great may spring" (Priestley 1993, S. 44 f.). Die experimentelle Methode kann scheitern, aber nur sie impliziert eine faire Chance für den Fortschritt, und „Fortschritt" ist für Priestley wesentlich Variation von Vielfalt. Nur autoritäre Systeme des Wissens und so der Erziehung zielen auf *universelle* und *uniforme* Verhältnisse, *„one set of men"* (Priestley 1993, S. 50). „Instead then, of endeavouring, by uniform and fixed systems of education, to keep mankind always the same, let us give free scope to every thing which may bid fair for introducing more variety among us" (Priestley 1993, S. 45).

Uniforme Systeme des Wissens sind universelle *Einheiten*, die Vielfalt verbieten oder auf sich beschränken. Das verlangt Glauben oder eine irrtumsfreie Formulierung der Wahrheit, also eine Dogmatik, die abweichendes Weiterlernen ver-

bietet. Die Einheit des Wissens entsteht nur aus dem Glauben an die Schöpfung, und sie verlangt *uniform and fixed systems of education*; jede freie Erziehung würde die Herrschaft angreifen, des „ersten Prinzips" ebensowohl wie des Schöpfergottes und aller seiner Patriarchen. Die Revolution des Wissens ist so zugleich die Revolution der Erziehung, die Emanzipation des Kindes aus der Gewalt des Vaters.

Wie scharf die Differenz des Wissens gezogen wird, zeigt ein Vergleich mit Fénelons „Les aventures de Télémaque" (1699), dem zentralen Erziehungsroman vor Rousseau. Das antike Material – Bezugspunkt ist die Telemachie der „Odyssee" – wird in einen pädagogischen Rahmen versetzt. *Mentor* beschreibt seine Erfahrungen mit der Erziehung des Prinzen vor dem Ideal des gerechten Herrschers. Fénelons Buch wurde von der Zensur verboten, weil die pädagogische Utopie als Kritik an Ludwig IV. verstanden wurde. Erst 1717, nach dem Tode Fénelons, erschien eine neue Ausgabe (Pancera 1991). Auch hier wird unverständige Autorität abgelehnt, aber nur, damit eine natürliche Erziehung zur Religion begründet werden kann. Zentral ist dabei die Herzenstheologie: „La théologie du coeur" wird etwa von Pierre Poiret 1690 dargestellt; das Symbol des Herzens steht für unmittelbare Gottesliebe, in der sich Seele mit Seele verbindet, ohne intellektuelle Verunsicherung ertragen zu müssen. Zweifel wird durch richtiges Empfinden ausgelöscht, während Bildung den Zweifel befördern würde (Chevallier 1994). Ähnlich beschreibt Zinzendorff die pietistische Erziehung des Gemüts und später auch Pestalozzi das Verhältnis von „Kopf", „Herz" und „Hand".

„L'autorité seule ne fait jamais bien; la soumission des inférieurs ne suffit pas: il faut gagner les coeurs et faire trouver aux hommes leurs avantages pour les choses où l'on veut se servir de leur industrie" (Fénelon 1968, S. 113). Die Herzenstheologie hat erheblich größeren Einfluß auf die pädagogische Reflexion genommen als die materialistische Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Wenn es eine prägende Kraft dieser Reflexion gegeben hat, die für Kontinuität sorgte, dann diese Idee der Prägung des Herzens aus dem Herzen oder des „pädagogischen Bezuges". Nicht zufällig beruft sich Herman Nohl auf die *théologie de l'amour*, um materialistische Ansätze abwehren und Erziehung aus dem Leben selbst heraus begründen zu können. Poirets Schrift und Zinzendorfs „Wundenlitaney" (1747) werden in verschiedenen späten Aufsätzen Nohls erwähnt, um den Vorrang des Lebens und der Empfindung zu begründen. „Erkenntnis ist Erfahrung, und zwar Erfahrung des Herzens" (Nohl 1970, S. 268).

Das Muster – Lernen in der Reise durch das Leben – prägt den „Télémaque" im Sinne einer pädagogischen Metapher. Man wolle das Leben, sagt *Mentor* – der Führer des Kindes –, als die Absicht der Erziehung erfragt wurde (Fénelon 1968, S. 133). Dafür ist nicht Wissen erforderlich, sondern *Erleuchtung*; was die Erziehung garantiert, hat nichts mit Forschung und so der Revision von Erfahrung zu tun, sondern verlangt die *erste* Wahrheit, „cette première puissance qui a formé le ciel et la terre; ... cette lumière simple, infinie et immuable, qui se donne à tous sans se partager; ... cette vérité souveraine et universelle qui éclaire tous les esprits, comme le soleil éclaire tous les corps" (Fénelon 1968, S. 134). Die Kämpfe des Lebens führen auf dieses Ziel, und es sind *innere* Kämpfe, die mit dem Herzen zu führen sind. „L'Amour" (Fénelon 1968, S. 147, S. 186 ff.), als reale Anfechtung, wäre so der Kampf mit sich selbst.

Priestleys Theorie der Seele gibt die Vorstellung auf, die innere Welt des Kindes sei rein spirituell formbar. (Diese Theorie geht auf David Hartley zurück; sei-

nen anatomischen Untersuchungen des Gehirns und des Nervensystems widmete Priestley (1775) eine eigene Abhandlung. Sie weist die spirituelle Seele zurück und widerlegt auch Lockes Theorie der *tabula rasa*.) Zivilität (civil policy) (Priestley 1993, S. 73) verlange Bürger, die gerade im Glauben frei seien. Insofern könne auch die bürgerliche Gesellschaft nicht mit religiösen Überzeugungen begründet werden. Wissen und Glauben sind politisch wie pädagogisch getrennte Größen, die sich nicht durch Innerlichkeit überbrücken oder gar harmonisieren lassen. Macht, und so auch Erziehungsmacht, ist nur dann kontrollierbar, wenn das damit verbundene Wissen angreifbar ist; der Glauben würde nur absolute Macht definieren, „church power" (Priestley 1993, S. 79), die alle Angriffe abwehren muß, wenn sie sich selbst erhalten will. Wie *gefährlich* das ist, zeigte Priestley 1782 in seiner „History of the Corruptions of Christianity".

Die Basisannahmen des christlichen Glaubens sind durch das neue Wissen widerlegt worden, nach der Theorie des Himmels die Theorie des Körpers und schließlich auch die Theorie der Seele. Wesentlich für diese Entwicklung sind anatomische Erkenntnisse. William Harvey kann in „De Mortu Cordis" (1628) den Blutkreislauf unabhängig von der antiken (galenischen) Physiologie beschreiben (Fuchs 1992, S. 56 ff.). Blut ist nicht mehr *spiritus*. Besonders die medizinische Revolution des 17. Jahrhunderts (French/Wear 1989) legte materialistische Schlüsse nahe, aus denen sich Mitte des 18. Jahrhunderts auch die sensualistische Erziehungstheorie entwickelte. Sie schien die Vormachtstellung der Herzenstheologie zu brechen; Erleuchtung sollte durch Anschauung, Glaube durch Erfahrung und Religion durch Wissen ersetzt werden. Die Didaktik reagierte auf diesen Wechsel der Theorie weit stärker als die Pädagogik, das heißt: Empirisches Wissen bestimmte Lehrbücher des Unterrichts – zunächst, wie Fontenelles „Dialog über die Mehrheit der Welten" (1686) zeigt, als Unterricht für Erwachsene; Mitte des 18. Jahrhunderts häufen sich dann Lehrbücher für Kinder (im Rahmen des häuslichen Unterrichts).

Zur gleichen Zeit wurden psycho-theologische Annahmen des „pädagogischen Bezuges" oder des Austausches zwischen liebenden Seelen beibehalten und gerade gegen die Aufklärung verstärkt. Autoren wie Pestalozzi hatten zu Beginn des 19. Jahrhunderts keine Mühe, ein pädagogisches Publikum für sich einzunehmen; parallel dazu laisierte sich die Schule und verweltlichte sich der Lehrplan. Ein herausragendes Beispiel für die fortwährende Präsenz der Herzenstheologie ist Albertine Necker de Saussures „L'éducation progressive" (1828 ff.), nicht zufällig eine der Referenzen für die spätere Reformpädagogik (Ferrière 1931). Erziehung wird verstanden als Reaktion auf den Tatbestand der menschlichen Entwicklung, die *durch* Erziehung perfektioniert werden soll (Necker de Saussure 1834, S. 24 ff.). Das verlangt die Perfektionierung der Erziehung selbst (Necker de Saussure 1834, S. 113 ff.), also die richtigen Mittel für die verschiedenen Phasen der Entwicklung des Kindes zum Menschen. Die Einteilung der Lebensalter folgt Buffons „Histoire naturelle de l'homme" (1749). Das Vorbild für die natürliche Erziehung ist Rousseau; aber Necker de Saussure beschreibt die Erziehung der Geschlechter, anders als Rousseau, paritätisch. Am Ende der ersten Erziehung steht die vollendete Seele, sofern von Anfang an – mit der Geburt – die Einwirkung auf das Kind im Einklang steht mit der *Vorsehung*:

„Pour que le mouvement de l'âme fût volontaire, il devait y avoir dans son essence intimes des mobiles d'activité; et c'est là ce que la Providence s'est attachée à former chez le nouveau-né. De même qu'elle en a préparé pour le coeur dans la

sympathie, elle en a suscité pour l'esprit dans des goûts d'imagination qui deviennent bientôt très vifs. N'ayant pas pourvu l'enfant des connaissances innées, il fallait lui donner des motifs pour en acquérir" (Necker de Saussure 1834, S. 411).

Die Seele ist empfänglich für den Geist Gottes, aber die Erziehung muß die natürliche Ordnung beachten. Entwicklung wäre dann „infaillable"; wer auf diese Weise richtig erzieht, hat Gewähr für die Verbesserung der Welt. Sie erhält die Chance der Erneuerung durch die immer neue Kindheit: „La jeunesse passagère de l'individu garantit la jeunesse éternelle de l'espèce" (Necker de Saussure 1834, S. 413 f.). Dieser Topos ist Gemeingut der Reflexion: „Immer in der Kindheit (manifestiert sich) zuerst das Gottesbewußtsein" (Schleiermacher 1960, S. 177). Die pädagogische Teleologie bezieht sich auf Individuum und Gattung gleichermaßen, doch das ist nur plausibel, wenn der *eine* Geist letztlich das Ganze bestimmt.

Diese reformierte Position läßt sich mit katholischen Erneuerungen des Wissens vergleichen, die wesentlich die politische Romantik bestimmt haben. 1802 begründete Chateaubriand das „Genie des Christentums" mit einer Ästhetik der Schöpfung: Gott zeige sich in der perfekten und zugleich schönen Ordnung der Natur (Chateaubriand 1978, I/5). Was sich in dieser Ordnung entwickelt, bestätigt je die Ordnung. Keine Geschichte kann sie verändern, was dann auch nahelegt, von *caractères naturels* auszugehen (II/2, 1), also Persönlichkeiten auf Urtypen der Gattung zurückzuführen. *Paternité* und *maternité* (Chateaubriand 1978, S. 659, S. 664 ff.) waren archetypische Konfigurationen des „pädagogischen Bezuges" ebenso wie „le caractère du *fils*" und „le caractère de la *fille*" (Chateaubriand 1978, S. 667, S. 670). Ein solches Wissen, katholisch wie reformiert, ist nicht korrigierbar, kann aus den Erfahrungen mit Erziehung nichts lernen und verweigert sich der Transparenz. Man kann es glauben, aber nicht durchsichtig machen; der Garant ist die eigene Tradition.

Religiöse Kontinuitäten prägen Erziehungsreflexionen bis weit ins 20. Jahrhundert. Auch wenn die Dogmatik des Wissens nachhaltig erschüttert wurde, blieben religiöse Überzeugungen erhalten, zumal sich Erziehungswissen kaum so prüfen läßt wie physikalisches Wissen. William James' bahnbrechende Beschreibung der *Vielfalt* religiöser Erfahrung, die an Priestleys Argument der Varietät anschließt, geht nicht mit einer Analyse der *Einheit* der Erziehungsreflexion einher. Sie wird zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch einmal auf das *heilige Kind* fixiert (Weisser 1995; Hofer 1994), also weiterhin religiös besetzt, ohne die Uniformität und die Universalität aufzugeben. Analytische Verfahren scheinen das Glaubensbedürfnis zu verletzen, das sich aus der Kontingenz der Erziehung ergibt. Auf sie trifft zu, was James die Charakteristika des religiösen Lebens genannt hat, also das Vertrauen auf ein „geistliches Universum", „innere Gemeinschaft mit dem Geist", Erneuerung, Aufrufe zum Ernst oder zum Heroismus, „eine Gewißheit von Geborgenheit und eine Stimmung des Friedens sowie, im Verhältnis zu den Mitmenschen, ein Vorwiegen liebevoller Affekte" (James 1979, S. 448 f.).

Von dieser Reflexions- und Lebensform zu unterscheiden sind Hierarchien des Wissens (Oelkers/Tenorth 1993), die sich nicht länger als Tradierung ursprünglicher Bestände verstehen lassen, auch wenn „Erziehungsreformen" immer noch stark religiös geprägt sind. Das verweist auf verzögerte Säkularisierungen, die mit der affektiven Umschrift von Erziehung zu tun haben. „Erziehung" wird von ihren Akteuren als quasi-religiöse Intimität erwartet, ohne auf den päd-

agogischen Bezug reduziert werden zu können. Erwartung und Wissen trennen sich auch in diesem Bereich, selbst wenn die Herzenstheologie immer neu übersetzt wird und die Affektseite der pädagogischen Erwartungen sich medial völlig neu steuern läßt. Die dogmatische Sprache muß unzweideutig Gott und Welt auseinanderhalten, einen Gegensatz zwischen gut und böse bestimmen und im Menschen „Geistiges und Sinnliches unterscheiden" (Schleiermacher 1960, S. 155). Die Dogmatik des *Wissens* kann dadurch nicht erneuert werden, einfach weil auch „dogmatische Sprachen" (Schleiermacher 1960, S. 155ff) nur noch *vielfältig* möglich sind. Insofern revolutioniert das moderne Wissen noch den Glauben, zumal den an Erziehung.

Literatur

ABAELARD, P.: Theologia Summi boni. Tractatus de unitare et trinitare divina, Lat./Dt., übers. u. hg. v. U. Niggli, 2. Aufl., Hamburg 1991. ARNAULD, A.: Des vrayes et des fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la recherche de la verité, Paris 1986. BACON, F.: Neues Organon, Bd I/II, Lat./Dt., übers. v. R. Hoffmann u.G. Korf, hg. v. W. Krohn, Hamburg 1990. BLUMENBERG, H.: Der Prozeß der theoretischen Neugierde, erw. u. überarb. Neuaus. v. „Die Legimität der Neuzeit", dritter Teil, Frankfurt/M. 1973. BLUMENBERG, H.: Säkularisierung und Selbstbehauptung, erw. u. überarb. Neuausg. v. „Die Legitimität der Neuzeit", erster und zweiter Teil, Frankfurt/M. 1974. BRUNO, G.: Über das Unendliche, das Universum und die Welten, übers. u. hg. v. Ch. Schultz, Stuttgart 1994. CHATEAUBRIAND, F. R. Vicomte de: Essai sur les révolutions. Génie du christianisme, éd. par M. Regard, Paris 1978. CHEVALLIER, M.: Pierre Poiret (1646-1719). Du protestantisme à la mystique, Genève 1994. COPERNICUS, N.: Das neue Weltbild. Drei Texte. Commentariolus, Brief gegen Werner, De revolutionibus I. Im Anhang eine Auswahl aus der Narratio prima des G. J. Rheticus, Lat./Dt., übers. u. hg. v. H. G. Zekl, Hamburg 1990. FÉNELON, F. de Salagnac: Les Aventures de Télémaque, éd. par. J.-L. Gore, Paris 1968. FERRIÉRE, A.: Madame Necker de Saussure et l'éducation nouvelle. In: Pour l'ère nouvelle 10 (1931), S. 147-156, S. 177-185. FONTENELLE, B. de: Dialoge über die Mehrheit der Welten, hg. v. J. E. Bode, Berlin 1780. FRENCH, R./WEAR, A. (Eds.): The Medical Revolution of the Seventeenth Century, Cambridge 1989. FUCHS, Th.: Die Mechanisierung des Herzens. Harvey und Descartes – Der vitale und der mechanische Aspekt des Kreislaufs, Frankfurt/M. 1992. GRANT, E.: Das physikalische Weltbild des Mittelalters, übers. v. J. Prelog. Zürich/München 1980. HOFER, Ch.: Maria Montessoris „Anthropologia pedagogica" – oder: die Erziehung als Hygiene der Menschheit. Eine historisch-kritische Studie über ein kaum rezipiertes Werk Maria Montessoris, Lizentiatsarbeit Universität Bern, Institut für Pädagogik, Bern 1994. JAMES, W.: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, übers. u. hg. v. E. Herms, Olten 1979. MALEBRANCHE, N.: Recherche de la vérité, T. I/II, Paris o. J. MCDANNELL, C./LANG, B.: Heaven – A History, New Haven/London 1988. NECKER DE SAUSSURE, A.: L'éducation progressive ou étude du cours de la vie, T. 1: Étude de la première enfance, Lausanne 1834. NEWTON, I.: Mathematische Prinzipien der Naturlehre, hg. v. J. Ph. Wolfers, Darmstadt 1963. NOHL, H.: Die Deutsche Bewegung. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770-1830, hg. v. O. F. Bollnow u. F. Rodi, Göttingen 1970. OELKERS, J./TENORTH, H.-E. (Hg.): Pädagogisches Wissen, Weinheim/Basel

1993. PANCERA, C.: Il pensiero educativo di Fénelon, Firenze 1991. POIRET, P.: Théologie du coeur, Cologne 1690. PRIESTLEY, J.: An Essay on the Course of Liberal Education, London 1765. PRIESTLEY, J.: Political Writings, ed. by P. N. Miller, Cambridge 1993 (=Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. R. Geuss a. Q. Skinner). SCHLEIERMACHER, F.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1, 7, aufgel., neu hg. u. eingel. v. M. Redeker, Berlin 1960. SIMEK, R.: Erde und Kosmos im Mittelalter. Das Weltbild vor Kolumbus, München 1992. THE CHRISTIAN TOPOGRAPHY OF COSMAS, transl. by J. W. McCrindle, London 1897. WEISSER, J.: Das heilige Kind. Über einige Beziehungen zwischen Religionskritik, materialistischer Wissenschaft und Reformpädagogik im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Würzburg 1995. ZINNER, E.: Entstehung und Ausbreitung der copernicanischen Lehre, hg. u. erg. v. H. Nobis u. F. Schmeidler, München 1988.

Alois Hahn

Geheimnis

Heimlichkeit, Geheimnisvolles und Geheimnis

Es gibt zwei Formen, an Informationen zu gelangen: Wahrnehmung und Kommunikation. Entsprechend kann man zwei Formen der Zugangsbeschränkung unterscheiden, die verhindern sollen, daß eine Information bekannt wird. In einem Fall limitiert man den Kreis der Personen, die über einen Gegenstand reden oder schreiben dürfen, die hörend oder lesend zum Mitwisser einer Kommunikation werden können. Im anderen Falle handelt es sich um Wissen oder allgemein um Inhalte des Bewußtseins, die noch gar nicht (und zwar mit niemandem) geteiltes Wissen sind. Rumpelstielzchen hatte seinen Namen niemandem mitgeteilt, sondern ihn verheimlicht. Die Königin konnte nur durch heimliche Wahrnehmung in den Besitz der gesuchten Information gelangen. Im gleichen Sinne kann man den Text des bekannten Liedes „Kein Feuer, keine Kohle kann brennen so heiß, als wie heimliche Liebe, von der niemand was weiß" deuten als Heimlichkeit, wenn nicht einmal der Geliebte weiß, daß er es ist, als Geheimhaltung, wenn zwar die Geliebten, nicht aber die übrige Welt von dieser Liebe weiß.

Systemtheoretisch gesprochen, ließe sich sagen, daß die Verheimlichung eine Information jeglicher Kommunikation entzieht oder zu entziehen sucht, und zwar durch totalen Mitteilungsverzicht, wohingegen die Geheimhaltung sich auf be-

reits Mitgeteiltes bezieht. Dabei sind wiederum zwei Fälle denkbar: Man kann etwas in einer Gruppe von miteinander Kommunizierenden Bekanntes nachträglich und ausdrücklich zum Geheimnis erklären und es vor weiterer Verbreitung schützen. Im Sinn von Max Weber handelt es sich dann um den Vorgang der Schließung einer Gruppe. Die andere Möglichkeit bestünde darin, daß die Geheimhaltungsgarantie der Mitteilung vorausliegt. In diesem Falle liegt der soziologische Sinn des Geheimnisses weniger in der Schließung der kommunikativen Grenzen einer sozialen Gruppe oder eines Verbandes als vielmehr in der Öffnung einer sonst nicht bestehenden Kommunikationschance.

Ich habe diesen Aspekt ursprünglich im Kontext von Institutionen der Selbstthematisierung wie der Beichte, der Psychotherapie oder der medizinischen Anamnese untersucht und zur Charakterisierung des hier wirkenden Mechanismus die Metapher des paradoxen Generators benutzt: Kommuniationsverbote erlauben sonst nicht mögliche oder doch unwahrscheinliche *Kommunikation*. Das Briefgeheimnis ließe sich in den gleichen funktionalen Zusammenhang einordnen: Auch hier wird – allerdings im Bereich des schriftlichen Verkehrs – durch die Unterstellbarkeit von Geheimnishaltung Kommunikation möglich, die sonst unterbliebe. Daß auch das Bankgeheimnis in diese Rubrik fällt, mag auf den ersten Blick nicht einleuchten. Doch wer sich erst dazu durchgerungen hat, auch Zahlungen für Kommunikationen zu halten (Luhmann 1988, S. 17 ff., S. 52 ff.), dem wird es nicht schwerfallen einzusehen, daß nur Vertrauen in Geheimhaltung bestimmte finanzielle Transaktionen ermöglicht, die sonst ausblieben. Es zeigt sich jedenfalls, daß heutzutage die Konten dorthin wandern, wo Dritte sich nicht über deren Inhalt informieren können.

Die älteren Formen der Geheimhaltungsgarantien zur Überwindung von Heimlichkeit beziehen sich allerdings auf die Frage, wie man die konträren Interessen von Selbstkontrolle (also Mitteilung und Selbstoffenbarung) miteinander versöhnen kann. Bei näherem Hinsehen wird man bald gewahr, daß die beiden einander scheinbar widersprechenden Techniken des Aufbaus von Selbstkontrolle und Affektdisziplin: Verhüllung und Enthüllung, auf intime Weise miteinander verbunden sind. Auch derjenige, der seine Gefühle zu taktischen Zwecken verbergen will, tut ja gut daran, sich zuvor über sich selbst genauestens klar zu werden. Die Selbstkontrolle setzt insofern Selbsterkenntnis voraus. Der reflexive Blick auf das eigene Ich muß um so schonungsloser ausfallen, je sicherer die Selbstverhüllung vor anderen sein soll. Im religiösen Kontext gibt es nun eine Technik, die Selbstenthüllung und Geheimnis systematisch – eine stabilisierte Spannung – miteinander verbindet: die *Beichte*. In der Beichte fallen die für den modernen Zivilisationsprozeß entscheidenden Selbstdomestikationstechniken zusammen: Verhüllung und Enthüllung. Das wird insbesondere da deutlich, wo die Beichte nicht mehr nur Bericht über einzelne Taten, sondern auch sorgfältige Auslotung der eigenen Motive und Neigungen wird, und wo vor allem nicht punktuelle Wiedergabe disparater Sünden, sondern die in der Generalbeichte gegebene systematische Nachzeichnung der Gesamtbiographie erstrebt wird. Sich selbst als zeitliches Ganzes gewinnt man im Bekenntnis. Aber das *Bekenntnis* bleibt geheim: außer für den Beichtvater oder den geistlichen Direktor. Die Empfehlungen an das Beichtkind gehen schon seit dem 16. Jahrhundert dahin, daß die Vorbereitung auf das Geständnis zweckmäßig durch schriftliche Aufzeichnung geschieht: das Tagebuch als Beichtinstrument. Wer die Literatur der Puritaner untersucht, wird nun ebenfalls sofort die große Bedeutung des Tagebuches bemer-

ken, und zwar sowohl als reales aber privates, geheimzuhaltendes Dokument der Selbsterforschung wie auch als fiktives Tagebuch, das dann wieder den realen Tagebüchern als Vorlage dient. Das Tagebuch wird somit zur Beichte ohne Beichtvater.

Daß die moderne Psychoanalyse in dieser Hinsicht ähnlich arbeitet, liegt auf der Hand. Auch hier wird eine Form von Selbstkontrolle durch Selbstenthüllung angestrebt. Dabei ist auch hier der Analytiker-Beichtvater erforderlich, um das Geheimnis des Selbst zu lüften und aus dem Unbewußten zu heben. Zugleich aber ist die Sitzung selbst nach außen hin natürlich geheim.

Geheimnis und Verhüllung, Selbstkontrolle und Selbsterkenntnis, Verbergen und Offenbaren, Bekennen und Simulieren bzw. Dissimulieren erweisen sich also gleichsam als zwei Seiten eines Prozesses, der von religiösen, therapeutischen und politischen Zielsetzungen ergriffen und gefördert werden kann und dessen Resultate jene eigentümlichen Selbstdomestikationen sind, die die Moderne auszeichnen. Immer da, wo Freiwilligkeit der Selbstoffenbarung angestrebt wird, finden sich Kombinationen von Bekenntnis und Geheimnis. Die Beichte, aber auch die Psychoanalyse, sind als verhüllte Enthüllungen die Synthesis zwischen Selbstentblößung und Selbstverdeckung.

Bezogen auf unseren terminologischen Vorschlag, zwischen Heimlichkeit bzw. Verheimlichung einerseits und Geheimnis bzw. Geheimhaltung andererseits zu unterscheiden, ließe sich jetzt formulieren, daß Geheimhaltungsvertrauen Verheimlichungsinteressen überwinden kann. Dabei bleibt das Vertrauen ebenso prekär wie die es stützenden Garantien. Das zeigt sich etwa daran, daß man in bestimmten Situationen beobachten kann, daß auch Geheimnisse verraten werden, weil dem Verräter Geheimhaltung des Geheimnisverrats in Aussicht gestellt wurde. Umgekehrt begründet gerade das unterstellte Vertrauen in Geheimhaltung die Zuversicht, der Beichtende oder der Briefschreiber werde ehrlich sein. Verräter und Siegelbrecher verletzen ein ihnen gewährtes Vertrauen. Wenn aber Beichtende oder Briefschreiber von vornherein nicht mit Geheimhaltung rechnen, werden sie ihrerseits nur das sagen oder zu Papier bringen, was ihnen bei Verrat nicht schaden kann. Der Verräter wird dann zum betrogenen Betrüger.

Ich reklamiere hier also den Ausdruck Heimlichkeit für die Differenz zwischen Bewußtsein und Kommunikation, den des Geheimnisses für Zugangssperren zwischen Systemen der Kommunikation.

Aber dadurch, daß etwas zum Thema von Kommunikation wird, ist deshalb noch keinesfalls gewährleistet, daß es den Charakter des Geheimnisvollen verliert. Es kann gerade in ihr als ihr anderes behandelt werden, jedenfalls als etwas, das sich der Kommunikation entzieht, obwohl es real nur in ihr vorkommt. Wir haben für diese Themen die Bezeichnung „Mysterium" gewählt, insofern sie in der Kommunikation selbst „ihrem Wesen nach" als unauslotbar, unergründlich, dem Verstehen entzogen traktiert werden. Der klassische Gegenstand für Geheimnisvolles in diesem Sinne ist gewiß das Göttliche, so wie es bestimmte Theologien beschreiben, insofern es zwar in der Welt, aber nicht von der Welt ist. Immerhin macht die Vulgarisierung des Ausdrucks „mysteriös" darauf aufmerksam, daß an die Stelle der jenseitigen Götter höchst diesseitige Transzendenzen treten können, teils in unvermeidlicher Weise – so wenn seit Husserl jedes *alter ego* als transzendent auffaßbar wird –, teils höchst bezweifelbar absichtsvoll, wenn Unzugänglichkeit im Diesseits inszeniert wird, z. B. als stilistische Strategie der dunklen Rede, die das *profanum vulgus* durch Zeichenverwirrung glauben machen

möchte, in ihr zeige sich das Anwesen der Götter. Waren ursprünglich die Götter ein Mysterium, so soll in gottlosen Zeiten das Mysteriöse für göttlich gelten. Auch das ist eine Effekt der Säkularisierung des Mysteriums.

Die hier vorgeschlagenen terminologischen Optionen mögen willkürlich erscheinen, die ihnen zugrunde liegenden Unterscheidungen sind es sicher nicht, wie bereits ein Blick auf das Stichwort „Heimlichkeit" in Zedlers Lexikon von 1732 zeigt. Hier wird ganz eindeutig das Wort Heimlichkeit einerseits der Sphäre der Verheimlichung von Taten gegen fremde Beobachtung zugeordnet (also ganz in dem Sinne, wie auch wir hier Heimlichkeit verstehen wollen), andererseits allerdings auch dem Bereich der sowohl der Einsichtsfähigkeit des Bewußtseins als auch der dem der Kommunizierbarkeit entzogenen religiösen Gegenstände zugewiesen (im Sinne des hier als „Mysterium" Bezeichneten): „Heimlichkeit", so heißt es dort, „hat durch den Sprachgebrauch eine doppelte Bedeutung erhalten, man versteht erstlich alle verborgene Dinge darunter, deren Wesen die Menschl. Vernunft einzusehen nicht vermag". Als Beispiel dafür fungiert hier bereits noch vor der Religion die verborgene Kenntnis des Wesens der Natur und erst „nächst der Natur" auch die „heimliche Weißheit der geoffenbarten Religion, deren Geheimniße mit demüthigen Glauben anzunehmen sind, ob sich gleich ihre Hoheit in den Schranken unserer Vernunfft nicht fassen lässet" (Zedler 1961, Bd. 12, 1185 f.).

„Die andere Bedeutung des Wortes Heimlichkeit ist in der willkührlichen Verschwiegenheit und Vorstellung der Menschen gegründet. Denn da alle unter denselben ihre Handlungen nach gewissen Endzweck und zwar jedweder nach besonderen einrichtet, nachdem es der Affect eines jeglichen erfordert; so kan es nicht anders seyn, als daß ihre Bemühungen einander vielfältig zu widerlauffen müssen: Will dahero jemand in Erlangung seines vorbestimmten Zwecks glücklich seyn, so muß er sein Vorhaben also einrichten, daß die Anstalten seiner Gegner nichts verfangen mögen, welches nicht besser geschehen kan, als wenn er dasselbe eine Zeitlang heimlich hält. Allein der Mißbrauch bleibt auch bey dieser höchst nöthigen Eigenschafft nicht außen. Lasterhaffte Gemüther suchen ihre sündlichen Absichten ebenfalls ungehindert auszuführen, daher auch die dabei gebrauchte Heimlichkeit zum Laster wird. Laster hält man deswegen geheim, damit man nicht bey der Entdeckung derselben anstatt des gesuchten Schein-Vergnügens Strafe, Schaden und Beschimpfung davon trage. Wer arges thut, der hasset das Licht. Ja öffters weiß niemand seine Endzwecke arglistiger zu verstellen, als diejenigen, welche bloß die sündliche Sättigung ihrer herrschenden Affecten im Sinne haben oder den tugendhaften Bemühungen wahrhaft weiser Leute widerstehen. Alsdann aber wird die Geheimhaltung zur Tugend, wenn sie die Erhaltung nützlicher und erlaubter Dinge zum Gegenstand hat. Sie beruhet auf zweyen Stücken. Das erste ist Verschwiegenheit, wenn man von seinen oder eines andern anvertrauten Vorhaben keinem, welcher darum zu wissen nicht befugt oder von welchen Schaden und Gefahr zu besorgen ist etwas entdecket. Das andere ist Verstellung, wenn man diejenigen, welche unsere Absichten unbefugter oder arglistiger Weise heraus zu locken trachten, unter dem Vorwand, als ob unsere Gedancken auf etwas gantz anderes gerichtet wären, klüglich zu hintergehen weiß. Beydes haben sowohl Fürsten zur Wohlfahrt ihrer Länder, als auch eintzelne Personen zu ihrer Glückseligkeit vonnöthen" (Zedler 1961, Bd. 12, Sp. 1186 f.).

Die Differenz zwischen der *Heimlichkeit* (im Sinne des Verbergens bisher nicht kommunizierter Motive und Absichten) und der *Geheimhaltung* (im Sinne

der Verschwiegenheit, nachdem einem vertrauliche Mitteilungen gemacht wurden) wird im Zedler zwar nicht mit je eigenen Begriffen markiert, der Sache nach aber deutlich unterstrichen. Vor allem gelten zur Durchsetzung beider unterschiedliche Kompetenzen als dienlich. Im einen Fall geht es um Menschenkenntnis bei der Auswahl von Konfidenten, im anderen um Beherrschung der eigenen Affekte, damit unser äußerlich sichtbarer Leib nicht zum Verräter unserer unsichtbaren Gedanken wird. Gracián läßt nicht nur grüßen, sondern wird ausdrücklich zitiert: „Was eintzele Personen anlanget, so gehöret hieher Verstellung der Affecten und Verstellung seiner innerlich Gemüths-Beschaffenheit, welche das sicherste Mittel ist, den Feind zu verhindern, daß er uns nicht bey unserer eigenen Schwäche fasse und schade ... Weil aber der Mensch sehr selten einen wichtigen Zweck allein auszuführen geschickt ist und dahero denselben nothwendig einigen offenbahren und sich derselben als Mittels-Persohnen bedienen muß; so hat man allerdings eine kluge Wahl hierinnen zu treffen. Man suche das Interesse desjenigen, welchen man seine Heimlichkeiten anvertrauet, zugleich mit an die vorhabende Sache zu verknüpfen: So ist man seiner Verschwiegenheit desto gewisser versichert. Wollüsten ist nicht leicht viel zu vertrauen. Trunckenheit oder verstellte Gutherzigkeit des Feindes können leicht alles von ihnen herauslocken. Es ist gefährlich, Leuten von allzu niedrigen Stande vieles zu offenbaren, wenn man nicht ihrer Treue anderweit vergewissert ist; weil sie sich offt eine Ehre daraus machen, den nahen Zutritt, den sie bey vornehmern haben, dadurch zu zeigen, daß sie jener Geheimnüsse ungescheut ausplaudern“ (Zedler 1961, Bd. 12, Sp. 1187).

Geheimnis und geheime Gesellschaften

Ein Geheimnis charakterisiert die Personen, die es teilen, als eine *Gruppe*. Die Außengrenze zur Gruppe fällt dann mit der Differenz zwischen Geheimnisträgern und Nichteingeweihten zusammen. Viele Gesellschaften verwenden diese Tatsache geradezu als Prinzip innerer Gruppenbildung. Dort wo Arbeitsteilung herrscht, können die Grenzen zwischen den Gruppen ohnehin leicht durch Differenzen der Wissenvermittlung gebildet werden. Geheimhaltung brächte hier nur noch eine zusätzliche Absicherung. In Gesellschaften mit geringem Grad kultureller oder struktureller Differenzierung kann aber als Leitfaden für Binnendifferenzierung in der Regel hauptsächlich an den Verschiedenheiten des Alters und des Geschlechts angeknüpft werden. Die „natürlichen“ Differenzen „tragen“ indessen nur zum Teil die auf ihnen aufgebauten symbolischen Konstrukte, oder anders ausgedrückt: Die Natur stellt nicht genügend *Differenz* zur Verfügung, um die strukturbildenden Distinktionen sinnfällig zu machen. Geheimhaltung ermöglicht die symbolische Kreation von Differenzen, die bei frei zugänglicher wechselseitiger Kenntnis zusammenbräche. Geheimhaltung fungiert insofern direkt als Mechanismus zur Erzeugung von Differenz und indirekt als Gruppengenerator.

So bemerken z. B. Moore und Tumin in einem klassischen Artikel über soziale Funktionen von Ignoranz, daß in nicht-literaten Gesellschaften die Aufrechterhaltung der strukturfundierenden Wissensverteilung anhand der Geschlechts- und Altersgrenzen auf Geheimnisbildung und sozialer Sicherung von Zugänglichkeitsgrenzen gegenüber dem Wissen der reziproken Gruppen organisiert sei: „The universal diffusion of age-respect as an organizing principle of social relati-

ons in primitive societies is functionally dependent upon and compatible with differential distribution of skills and knowledge along age lines. Since most primitive societies surround these differentials with traditional sanctions, and since knowledge of alternatives is highly limited, the situation is essentially stable. The contrasting case in Western civilization serves further to document these contentions. In Western society there is an observable attrition in parental control over children and an equalization of power as between the sexes, in part because of the accessability of extra-familial sources of knowledge and skill. Where the young can learn skills independently of the instruction of their parents, and where females have an increasing access to economic independence, there tends to be a merked attenuation of the power based on the former parental and male monopolies of knowledge and skills" (Moore/Tumin 1949, S. 790). Der Zusammenhang von *Geheimbundbildung* und Sicherung von sozialer Struktur läßt sich jedenfalls an einer Reihe von Arbeiten über Geheimgesellschaften in nicht-literaten Gesellschaften belegen.

Geheimbünde können allerdings auch genau umgekehrte Funktionen übernehmen: Im Schoße ihrer Intransparenz gegenüber den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft lassen sich alternative Ordnungen durchsetzen oder erproben. Das ist ganz deutlich für den Fall krimineller Vereinigungen, deren Existenz an ihrer Organisationsform als Geheimbund hängt. Doch wäre hier natürlich auch an politische Formen des Geheimbundes zu denken, wie er zur Vorbereitung der bürgerlichen Revolution in Frankreich und generell als Instrument der Aufklärung in Europa eine große Rolle gespielt hat (Freimaurerei, die Berliner Mittwochsgesellschaft und zahllose andere mehr).

Reflexive Geheimnisse

Ein wichtiger Unterschied in diesem Zusammenhang ergibt sich daraus, ob das Bestehen eines Geheimnisses selbst bekannt oder ebenfalls ein Geheimnis ist. Im zweiten Fall könnte man von „reflexiven" Geheimnissen sprechen. Für manche sozialen Funktionen des Geheimnisses ist es notwendig, daß die Tatsache ihres Bestehens bekannt ist. So werden oft Rangdifferenzen durch Hierarchisierung von Wissen abgebildet. Wer aber selbst nicht eingeweiht ist, muß doch wissen oder glauben, daß andere am Geheimnis teilhaben. Im Extremfall kann das Geheimnis, das zur Bildung einer Gruppe führt, darin bestehen, daß es gar kein Geheimnis gibt. Es muß verborgen werden, daß es nichts zu verbergen gibt. Umgekehrt gibt es zahllose andere Fälle, in denen das Geheimnis nur von sozialer Bedeutung sein kann, wenn niemand weiß, daß ein Geheimnis vorliegt. Das liegt z. B. bei bestimmten Oppositionsgruppen auf der Hand. Bisweilen ist zwar die Existenz solcher Gruppen bekannt, nicht aber die Mitgliedschaft. Schließlich kann sich das Geheimnis manchmal lediglich auf die Tätigkeiten oder Wissensinhalte der im übrigen völlig bekannten Gruppe beziehen. Wie man an diesen Beispielen sieht, lassen sich Typen von Geheimnissen unterscheiden, die für höchst verschiedene Formen des Gruppenlebens funktional sind.

Institutionalisierung von Geheimnissen

Geheimnisse oder Geheimhaltung können erlaubt, verboten oder geboten sein. Natürlich ist die Geheimhaltung eines Geheimnisses für die Mitglieder eines Geheimbundes immer verpflichtend. Aber es macht einen Unterschied, ob diese Pflicht auch durch die umgebende Gesellschaft sanktioniert wird oder nicht. Betriebsgeheimnisse etwa genießen in unserer Gesellschaft rechtlichen Schutz. Das gleiche gilt etwa für Beichtgeheimnisse oder ärztliche Schweigepflichten. Man könnte also von institutionalisierten Geheimhaltungen oder -pflichten sprechen. Eine historisch bedeutsame Entwicklungslinie ist sicher die Verschiebung von Legitimationslinien in bezug auf Geheimhaltungsmonopole: So ist etwa für den absolutistischen Staat charakteristisch, daß er sich aller privaten Geheimhaltung widersetzt, ein Eingriffsrecht des Staates verlangt, während die *arcana regni* (Simmel 1958, S. 256-304; Hölscher 1979, S. 135-137), die Staatsgeheimnisse, sakrosankt sind. In demokratischen Gesellschaften hingegen besteht eine umgekehrte Tendenz: *Privatheit* steht unter Geheimhaltungsschutz, die Sphäre des Politischen duldet kein Geheimnis mehr, oder jedenfalls gelten tatsächlich dort doch vorhandene Geheimnisse als illegitim oder suspekt.

Geheimhaltungsrechte

In vielen Gesellschaften (auch in unserer) ist es nun aber nicht nur verboten, ein Geheimnis auszuplaudern. Vielmehr kann das Tabu sich bereits auf die Frage danach beziehen. Nicht der Verräter bricht dann ein Tabu, sondern der Lauscher. Das Verbot bezieht sich auf die Frage, nicht auf die Antwort. Dem Befragten stehen dann Geheimhaltungsrechte zu, denen Geheimhaltungspflichten der Handlungspartner korrespondieren. Das kann ein besonderes berufliches Privileg sein: Der Arzt, der Pfarrer, der Journalist dürfen schweigen und müssen es. Es kann sich auch um ein jedem Bürger zustehendes Recht auf Privatheit handeln, der seine informationelle Selbstbestimmung rechtlich geltend macht. Die Entscheidung des Verfassungsgerichts im Zusammenhang mit dem Volkszählungsurteil zeigt an, was hier gemeint ist: Es gibt Frageverbote für den Staat, die nicht nur den nächtlichen Lauschangriff, sondern auch die offene Befragung einschränken.

Ein besonders interessanter Fall für diese Einschränkung ist das Prinzip „Nemo tenetur seipsum prodere" bzw. „Nemo tenetur seipsum accusare". Damit ist der strafprozeßrechtliche Grundsatz gemeint, daß niemand verpflichtet ist, „sich durch belastende Auskünfte zum Beweismittel gegen sich selbst zu machen" (Nothelfer 1989; Amelung 1990). Er entstammt dem angelsächsischen Rechtskreis. In England bürgert er sich – unter problematischer Berufung auf die „Magna Charta" – seit dem 16. Jahrhundert als Prinzip des *Common Law* mehr und mehr ein und setzt sich um die Mitte des 17. Jahrhunderts schließlich in der Gerichtspraxis durch. Im 18. Jahrhundert wird er im amerikanischen Recht wirksam. Seine Verankerung in der Verfassung bringt das V. Amendment (Levy 1986).

In Deutschland ist der Grundsatz in der Reichstrafprozeßordnung von 1877 kodifiziert. Der gegenwärtig geltende Wortlaut stammt aus der sogenannten Kleinen Strafprozeßreform von 1964. Während für das kontinentale Recht bis ins 19. Jahrhundert gilt, daß der Angeklagte auskunftspflichtig ist, für Lügen bestraft werden kann, setzt der „Nemo-tenetur"-Grundsatz das gegenteilige Recht fest.

Für Kontinentaleuropa wurde der Selbstbezichtigungszwang historisch wesentlich mitbegründet durch den im Vierten Laterankonzil festgelegten Offizialeid „De veritate dicenda", den der Angeklagte vor Beginn des Verhörs leisten mußte. Auch unabhängig von Folterungen, die ihn zur Preisgabe von Geheimnissen zwingen konnten, setzte er sich damit der Gefahr aus, im Falle des Verschweigens von belastenden Tatsachen meineidig zu werden und damit ewige Jenseitsstrafen auf sich zu ziehen. In Preußen gilt auch nach der Aufhebung der Folter 1740 durch Friedrich den Großen die Ungehorsams- oder Lügenstrafe. Und noch in der Preußischen Criminalordnung vom 11. 12. 1805 wird das richterliche Collegium befugt, den Beschuldigten, der nicht gestehen will, der Prügelstrafe zu unterziehen, damit „der halsstarrige und verschlagene Verbrecher durch freche Lügen und Erdichtungen oder durch verstocktes Leugnen oder gänzliches Schweigen sich nicht der verdienten Strafe entziehen möge" (§ 292 der PrCrimO, zit. n. Nothelfer 1989). Die gegenwärtige Rechtssituation sieht, wie gesagt, anders aus. Nicht nur der verdächtige Beschuldigte, sondern erst recht der „normale" Bürger darf Geheimnisse vor dem Staat haben. (Freilich als Zeuge weniger denn als Angeklagter; als Zeuge kann er für Auskunfsverweigerung in Beugehaft genommen werden.) Er darf dem Staat sagen: „Nie sollst Du mich befragen".

Was Elsa in Wagners „Lohengrin" nicht durfte, darf der Staat erst recht nicht. Freilich war Lohengrin ein besonderer Fall. Er bewertete als Verstoß, was eigentlich als legitim gilt. Er richtete ein Tabu auf, wo Freiheit herrschen sollte. In einem tieferen Sinne allerdings erweist sich die Fabel als wahr: Wer kein Geheimnis mehr voreinander hat, kann gleich den Schwan bestellen. Im Falle Wagners scheint überdies das Fragetabu die besondere Pointe zu haben, daß man dem rettenden Künstler keine Auskunft abverlangen soll. Der Zauber wirkt nur bei fragloser Gläubigkeit. Damit nähert sich die künstlerische Autorität der göttlichen und der aus ihr oft abgeleiteten herrschaftlichen: sie verträgt nicht nur keine Kritik; schon die Frage nach der Identität kann die *Aura* zerstören. Die Frage entblößt und zeigt den Kaiser nackter als ihm guttut.

Geheimnis und Schweigen

Natürlich muß man nicht notwendigerweise gänzlich schweigen, um etwas geheimzuhalten, kann doch gerade Schweigen sehr verräterisch sein. Oft zeugt Schweigen eben auch nur davon, daß man über nichts zu reden weiß, geschweige denn über ein Geheimnis. Dennoch sind Schweigegebote als besondere Verbote innerhalb von Kommunikationsfeldern mit Geheimnissen hinlänglich verwandt, so daß man sie gemeinsam behandeln sollte. Systematisch scheint in diesem Zusammenhang vor allem die auf Luhmann zurückgehende Unterscheidung zwischen sachlichen, zeitlichen und im engeren Sinne sozialen Dimensionen von Schweige- bzw. Geheimhaltungspflichten relevant. In der Sachdimension erscheint dabei vor allem die Tabuisierung bestimmter Kommunikationen auffällig, wobei man zwischen der Tabuisierung von Themen, Stil- und Ausdrucksformen und der von Sachverhalten unterscheiden muß. Bezüglich der Sozialdimension von Kommunikationsverboten wären vor allem die statusbezogenen Sprech- und Schreibtabus und die Taktregeln anzuführen. Ich möchte mich hier jedoch auf die etwas ausführlichere Behandlung der zeitlichen Dimension beschränken. Dabei möchte ich vor allem zwei Probleme aufwerfen, nämlich einmal den Zwang zur

Synchronisierung von Rede- und Schweigezeit und die Differenz von dauerndem und vorläufigem Geheimhaltungszwang.

Synchronisierung und Redezeit

Hier geht es vor allem um folgendes Problem: Das Verbot zu reden ist auch die Voraussetzung dafür, daß überhaupt geredet werden kann. Das klingt paradox, ist es aber nicht, denn gemeint ist damit lediglich, daß Kommunikation auf den regelmäßigen Wechsel der Rollen des Redenden und des Zuhörenden angewiesen ist. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang von Bifurkation, die das Paradox löst. Der Zusammenhang war aber schon dem Autor des Buches Hiob geläufig, wo Elihu bekanntlich zu Hiob sagt: „Merck auff Hiob / vnd höre mit zu / vnd schweige das ich rede" (Hiob 33, 31. In: Luther 1974, Bd. 1, S. 953).

Redezeit und Schweigezeit müssen auf ego und alter verteilt werden. Es entstehen damit einmal Synchronisierungszwänge. Man darf nur reden, wenn man an der Reihe ist. Zugleich ergibt sich damit aber auch möglicherweise ein Meßproblem: Rede- und Schweigezeiten müssen nicht nur aufeinander bezogen werden, sondern es müssen auch absolute Zeitquanta zugewiesen werden: Wie lange darf man reden? Können alle die gleiche Redezeit beanspruchen oder drücken sich Statusdifferenzen in größeren Redezeitbudgets aus? Vielfach sind Situationen geradezu durch einen Kampf ums Wort charakterisiert. Diese entspringen allerdings sowohl aus der Knappheit der Redezeit, die insgesamt zur Verfügung steht, als auch aus Synchronisierungszwängen. Nicht daß man überhaupt nur 10 Minuten zur Verfügung hat, ist dann schmerzlich, sondern daß man nicht sofort antworten darf und abwarten muß, bis man dran ist.

Kommunikationen lassen sich systematisch danach typisieren, ob und wie Synchronisierung und Zeitbudget institutionalisiert sind: Die für den amerikanischen Kongreß bekannte Strategie des „Filibusterns" ist in diesem Kontext besonders aufschlußreich. Wenn man einmal redet, kann man nicht mehr zum Schweigen gebracht werden, bis man selbst aufhört. Die Sanduhren, die im römischen Prozeß die Zeit für die Plaidoyers festlegten, wären das Gegenbeispiel. Die Differenz zwischen Synchronisierung und Budget wäre symbolisch etwa an der zwischen Ampel und Uhr zu veranschaulichen. Manche Kommunikationstypen verfügen über Schweigeampeln. Deren Funktion kann z. B. durch Rednerlisten oder Diskussionsleiter festgelegt werden. Auch hier kann es Regeln geben, die Unterbrechungen erlauben, wenn der jeweilige Redner es gestattet oder wenn der Status des Unterbrechenden Widerstand aussichtlos macht. In der Geschäftsordnung des Bundestages z. B. kann ein Regierungsvertreter sich jederzeit in die Debatte einschalten, unter Umgehung der Rednerliste. Er hat allerdings abzuwarten, bis der jeweilige Redner zu Ende gesprochen hat.

Für normale Alltagskommunikation fehlen solche Schweigeampeln. Entsprechend prekär kann deshalb die Sprechfolgeordnung werden. „Laß mich mal ausreden!" „Du läßt mich nicht zu Wort kommen!" und ähnliche wechselseitige Vorwürfe treten daher nicht selten auf. Das gilt vor allem für Kommunikationen, an denen nur zwei Personen beteiligt sind, da hier eine neutrale Instanz fehlt. Aber trotz oftmals nicht endender Auseinandersetzungen darüber, wer wen nicht zu Wort kommen läßt, verbietet sich andererseits auch die Einrichtung von Meßverfahren. Falls ein Partner etwa sagte: „Du redest jetzt schon acht Minuten und

fünfundvierzig Sekunden. Ich habe auf meine Stoppuhr geschaut", verstieße er ebenfalls gegen die rituelle Ordnung des intimen Gesprächs in der Zweiergruppe und müßte die Kosten dafür tragen.

Selbst wenn es institutionalisierte Geschäftsordnungen gibt, die regeln, wann und für wen die Redeampel auf „rot" oder auf „grün" steht, sind damit noch keinesfalls alle Probleme vom Tisch. Wie gerade Debatten im Bundestag und in anderen Parlamenten ebenfalls zeigen, kann ein Redner nicht nur, wenn er zu lange redet, sondern auch dann, wenn er sachlich Provozierendes oder Langweiliges sagt, nicht damit rechnen, daß sich alle anderen an das Schweigegebot halten: Sie machen Zwischenrufe oder führen Privatgespräche. Das Gleiche zeigt sich auch unter Umständen, wenn es sich beim Redner um einen Hinterbänkler handelt, dessen Prestige nicht ausreicht, für längere Zeit Aufmerksamkeit zu binden. Es kommt dann zu Nebenschauplätzen der Kommunikation. Das kann dann wieder rituelle Beschwörung der Sprechverbote durch den Präsidenten auslösen.

Ganz ähnlich ist die Situation oft im Unterricht. Kinder halten sich nicht an die Schweigegebote und fangen an zu schwatzen und müssen dann unter Umständen mit Sanktionen rechnen. Manchmal allerdings gelingt es dem Lehrer auch nicht, die Ordnung aufrecht zu erhalten. Die Institutionalisierung des Schweigens bricht zusammen. Lange schweigen zu müssen, wird als zu starker Druck empfunden. Dem Drang zu reden widerstehen zu können, setzt bereits hohe Selbstdisziplin voraus. Die Hemmung kann wie ein körperliches Unbehagen empfunden werden: „Denn ich bin der rede so vol / das mich der odem in meinem Bauche engstet. Sihe mein bauch ist wie der Most der zugestopfft ist / der die newen fasse zureisset. Ich mus reden / das ich odem hole" (Hiob 32, S. 14-20. In: Luther 1974, Bd. 1 S. 951). Kindern und Frauen wird deshalb in vielen Gesellschaften kein Geheimnis anvertraut, weil man ihnen nicht zutraut, schweigen zu können. Im Alten Testament heißt es daher: „Ejn Weib das schweigen kan / das ist eine gabe Gottes."

Zumindest langes absichtsvolles Schweigen in Anwesenheit anderer ist kaum durchzuhalten. Da, wo es ausdrücklich geboten ist, unter Umständen für immer, wie in manchen kontemplativen Orden, gilt es denn auch als religiöse Virtuosenleistung. Aber selbst bei den Kartäusern wird das Problem jedenfalls teilweise gemildert dadurch, daß man Kontakte vermindert, in denen man normalerweise miteinander redet. Wenn man sich den anderen lokal entzieht, besteht naturgemäß wenig Anlaß, miteinander zu reden. Der Entzug selbst hat im Mönchstum allerdings einen anderen Sinn, als etwa in dem Fall, wo sich ein verärgertes Kind für eine Weile in seinem Zimmer einschließt, um mit niemandem zu sprechen und um nicht angesprochen zu werden. Nicht nur die Differenz der Dauer des Schweigens, sondern auch die Bedeutungsverschiedenheiten liegen auf der Hand. Gemeinsam haben freiwillig beide Fälle, daß man vorher mitteilt, daß man nun schweigen will. Das Schweigen ist zeitlich „gerahmt", sei es durch das Gelübde, sei es durch das wütende Türzuschlagen mit dem begleitenden „Ich will nichts mehr mit euch zu tun haben".

Allem Schweigen, das sich emphatisch als (zumindest relatives) Dauerschweigen verstanden wissen will, geht zeitlich eine Kommunikation voraus, die die Absicht zu schweigen, und eventuell die Gründe mitteilt. Das gilt natürlich auch für die „Weltflucht" der Mönche. Sie muß sich „in" der Welt vollziehen, so wie sich die Jenseitigkeit Gottes für uns nur im Diesseits ereignen kann. Insofern man an andere gerät, die nicht eingeweiht sind, muß man es ihnen entweder erneut sagen,

also unter zeitweiliger Brechung der Schweigeabsicht, oder aber man organisiert sich so, daß man anderen diese Aufgabe überläßt. „Pater Petrus ist in Klausur und möchte nicht angesprochen werden". Statt es immer erneut zu sagen, kann man natürlich allgemein verständliche Symbole nutzen, Kutten z. B. oder den Aufenthalt in bestimmten Räumen. Alle wissen dann, daß wer im Kloster lebt, von niemandem mehr ansprechbar ist. Das läßt sich dadurch steigern, daß man auch innerhalb des Klosters Zonen verstärkter Kontaktvermeidung institutionalisiert: Kloster, Klausur, Eremitage usw.

Aufrechthalten kann man das Schweigen aber nur, wenn die anderen es respektieren. Das setzt in der Regel komplexe Institutionalisierungen voraus. Die kommunizierte Absicht, nicht mehr zu kommunizieren, kann nämlich auch als Aggression oder Gleichgültigkeit verstanden oder mißverstanden werden. Sie zieht dann mehr oder minder intensive Bemühungen nach sich, den Schweigenden zum Reden zu bringen. Das trifft nicht nur auf Mönche zu. Auch der Snob signalisiert „Weltverachtung". Gerade das kann ihn aufregend und „interessant" machen. Beim Snob gehen wir davon aus, daß er das weiß und nur hofft, daß die anderen es nicht wissen, so daß die affichierte Gleichgültigkeit gegenüber der Welt die Basis für Gefolgschaft wird. Beim Mönch, der seiner Selbstauffassung voll gerecht wird, dürfte der Snobappeal nicht beabsichtigt sein. Aber seiner Wirkung könnte auch er sich nicht entziehen. Die Geschichte des Mönchstums zeigt, daß das keinesfalls immer so war. Die affichierte Unabhängigkeit von der Gesellschaft signalisiert eine Unabhängigkeit, die gesellschaftlich attraktiv ist und zu Angeboten führt. Wenn der Eremit dem nachgibt, hört er eben auf, Eremit zu sein. Typischerweise begründet er dann das (meist als vorübergehend geplante) Ende des Schweigens mit einem Kommentar, so wie er schon den Anfang nicht unkommentiert ließ. Sein innerweltliches Prestige kann er unter Umständen so lange bewahren, wie er glaubhaft kommuniziert, daß er jederzeit auf die Fortsetzung der Kommunikation verzichten könnte. Falls solche Paradoxien Momente von Strategien werden, was möglicherweise öfter als gelegentlich geschieht, hängt die Glaubwürdigkeit der Absichtsverkündung davon ab, wie stark die bereits erbrachte Investition an Schweigezeit nachwirkt, ohne erneuert zu werden. Vielleicht reicht ja auch, daß man zwar ständig weiterkommuniziert, aber das Leiden daran, daß man nur der Pflicht gehorcht, deutlich mitkommuniziert.

Wie unsere Beispiele zeigen, ist jede Kommunikation nur über Sprechverbote oder doch Sprechbeschränkungen zu strukturieren. Die Typik dieser Verbote bestimmt die Grenzen kommunikativer Systeme.

Vorläufige Geheimhaltung

Aber gerade weil Sprechverbote der Ermöglichung von Kommunikation dienen, tauchen sie normalerweise in zeitlichen Begrenzungen auf. Auch wer etwas verheimlichen oder verschweigen will, will oder kann dies oft nicht für immer. Dem Bedürfnis, etwas Wichtiges für sich zu behalten, widerspricht dann das andere, sozial als jemand anerkannt zu werden, der etwas Bedeutendes mitteilen kann. Das vorübergehende Geheimhalten hat dann lediglich die Funktion der Vorbereitung einer schließlichen Enthüllung.

Auf das Dilemma, daß sich aus zu langer Verheimlichung ergeben kann, wird schon im Zedler verwiesen: „Zuletzt ist noch zu bedencken, daß es auch eine sehr

thörichte Art der Heimlichkeit giebt, wenn zuweilen geschickte Leute, oder gar Erfinder neuer Künste, Vortheile und gelehrter Wahrheiten dieses verborgene Pfund lieber mit sich sterben lassen, als auch nur einem einigender Welt zu Dienste offenbaren. Die Ursache ist entweder der Ehrgeitz, um das Gedächtniß seines Nahmens zu verewigen, oder der Neid, um die Früchte seiner Arbeit und sauren Fleißes nach ihm keinen andern zu gönnen. Dergleichen Verfahren aber ist allen Gesetzen der menschlichen Gefälligkeit zuwider, folglich lasterhafft, thöricht und ungerecht" (Zedler 1961, Bd. 12, Sp. 1188).

Daß indessen vorübergehendes Verheimlichen oder Geheimhalten grundsätzlich strategisch vorteilhaft sein kann, liegt auf der Hand. Gerade wenn Aufmerksamkeit knapp ist, kann derjenige, der ständig redet, sich um seine Wirkung bringen, wenn er wirklich Entscheidendes sagen möchte. Viele Klugheitslehren mindestens seit Gracián empfehlen deshalb, die Umwelt mit vollendeten Leistungen zu überraschen, den langen Weg dahin aber geheimzuhalten, insbesondere nicht durch vorzeitige Kommunikation der Absichten deren Realisierung wenn nicht zunichte zu machen, so doch allzu durchsichtig erscheinen zu lassen; denn „nur wo die Absicht nicht völlig deklariert wird, läßt sich Neugier erregen und können die intendierten Handlungen dann auch überraschen, das heißt: neuartig wirken" (Schulz-Buschhaus 1990, S. 423 f.). „El jugar a juego descubierto ni es de utilidad ni de gusto. El no declararse luego suspende, y màs donde la sublimidad del empleo da objecto a la universal expectación; amaga misterio en todo, con su misma arcanidad provoca la veneración" (Gracián 1969, S. 16 f.).

Der Knappheit der individuellen Originalitätsressourcen einerseits und der kollektiv verfügbaren Aufmerksamkeit andererseits entspricht die Strategie des sparsamen Einsatzes eigener kommunikativer Beiträge: Selbstverknappung als Antwort auf Zeitverknappung (Hahn 1987a). Es ist evident, daß einem nur zugehört werden kann, wenn die *anderen* schweigen, seit Gracián wird deutlich, daß einem nur zugehört wird, wenn man *selbst* schweigt. Das Schweigen von *alter ego* ermöglicht mein Reden, mein *eigenes* Schweigen sichert mir alter egos Aufmerksamkeit, wenn *ich* rede. Das geht auf neue soziale Lagen zurück: vor allem natürlich auf die Anwesenheit vieler am gleichen Ort, wie sie *höfische Gesellschaft* mit sich bringt. Es entsteht eine gesteigerte Konkurrenz um Aufmerksamkeit und Beachtung.

Gleichzeitig aber hat die Kommunikation unter Anwesenden sozial seit dem 17. Jahrhundert schrittweise an Bedeutung verloren: Buchdruck und funktionale Differenzierung entlasten von direkter Kommunikation. Für die Gewinnung von Aufmerksamkeit für Waren auf dem Markt und Persönlichkeiten in den Medien gelten andere Gesetze als für die unter Anwesenden (Bellegarde 1696a, 1696b; Luhmann/Fuchs 1990, S. 115; Dinouart 1987, S. 78). Das heißt nicht, daß es „Persönlichkeitsmärkte" unter Anwesenden nicht mehr gibt; vieles spricht im Gegenteil dafür, daß individuelle Beziehungen und persönliche Einflüsse auf „Beziehungsmärkten" (Eckert 1983) oder „identity markets" (Luckmann/Berger 1964) ausgehandelt werden. Aber sie sichern vor allem Erfolg im Privatbereich. Politik und Recht, Wirtschaft und Politik koppeln sich weitestgehend von ihnen ab.

Bei Gracián ergibt sich die „utilidad" des Geheimhaltens von Vorbereitungen, Planung und Absichten zunächst für den, der sie befolgt. Doch handelt es sich nicht notwendigerweise um ein Nullsummenspiel. Das „Verbergen von Kompetenzgrenzen" (Schulz-Buschhaus 1990, S. 417) dient häufig auch dem Publikum selbst. Die Aufführung auf der Bühne lebt davon, daß die Zuhörer nicht hören

können, was hinter den Kulissen gesprochen wird. Und doch ist das Üben die notwendige Vorphase des Erfolgs. Die Krankenschwester, die dem Patienten mitteilt, daß der Arzt an ihm zum ersten Mal seine Fähigkeiten zu operieren erweisen wird, tut auch dem Kranken keinen Gefallen. Nach glänzend gelungener Operation ginge es schon eher. Ein Finanzminister, der die bevorstehende Änderung des Wechselkurses ausplauderte, würde den Erfolg der Maßnahme sabotieren. Wer schon am 3. Advent verrät, was er seinen Kindern zu Weihnachten schenken will, ist ein Spielverderber. Die geschickte Wahl des Zeitpunkts, zu dem man ein Geheimnis enthüllen darf, dient also nicht nur dem eigenen „Impression Management" und dem Schutz des „Teams", das die Aufführung zu verantworten hat (Goffman 1959, S. 77-105, S. 208-237). Der Zusammenhang von Kommunikationsverbot und Strukturschutz (im Sinne der Erhaltung von Erwartungen) liegt auf der Hand.

Aber nicht nur persönliche Klugheit, sondern auch institutionelle Regelungen können vorübergehende Geheimhaltungszwänge gebieten, die der Geltungssicherung des anschließend zu Publizierenden dienen. Das beste Beispiel wäre etwa die Differenz zwischen Vertraulichkeit von Beratungen, deren Ergebnis dann veröffentlicht werden muß. Luhmann hat das mit den notwendigen Voraussetzungen für angemessene Außendarstellungen von Systemen erklärt und für Bürokratien ausführlich belegt. Gerade weil rechtliche Entscheidungen als verbindlich gelten sollen, dürfen die, die sie zu akzeptieren haben, nicht vor Augen geführt bekommen, daß alles um ein Haar auch anders hätte ausgehen können: „Überhaupt sind Idealisierungen geschichts- und entwicklungsfeindlich. Der genetische Aspekt wird unterdrückt, das Bedürfnis zu lernen geleugnet. Ferner werden alle Zeichen interner Meinungsverschiedenheiten und derjenigen Operationen, die zu ihrer Überwindung notwendig waren, den Zuschauern vorenthalten. Denn eine richtige Entscheidung darf keine Hinweise auf andere Möglichkeiten enthalten" (Luhmann 1972, S. 144 f.).

Literatur

Amelung, K.: Informationsbeherrschungsrechte im Strafprozeß. Dogmatische Grundlagen individualrechtlicher Beweisverbote. Schriften zum Prozeßrecht, Bd. 97, Berlin 1990. Assmann, A./Assmann, J. (Hg.): Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987. Bellegarde, Abbé. J.-B. Morvan de: Conduite pour se taire et pour parler, principalement en matière de religion, Paris 1696a (Das Werk ist anonym erschienen und wird dem Abbé de Bellegarde oder dem Père Jacques du Rosel zugeschrieben). Bellegarde, Abbé. J.-B. Morvan de: Réflexions sur le ridicule et sur les moyens de l'éviter..., Paris 1696b. Bergmann, J. R.: Klatsch. Zur Sozialform der diskreten Indiskretion, Berlin/New York 1987. Dinouart, Abbé J. A. T.: L'Art de se taire, principalement en matière de religion, Paris 1987. Eckert, R.: Markt und Selbstbehauptung. Eine Skizze der gegenwärtigen Jugendkultur. In: Pies, E. (Hg.): Der lautlose Auszug. Junge Menschen suchen neue Wege, Freiburg 1983. Eckert, R./Hahn, A./Wolf, M.: Die ersten Jahre junger Ehen. Verständigung durch Illusionen?, Frankfurt/M./New York 1989. Goffman, E.: The Presentation of Self in Everyday Life, Garden City 1959. Gracian, B.: Obras completas, Bd. 1, ed. Ballori-Peralta, Madrid 1969. Hahn, A. : Konsensfiktionen in Kleingruppen. Dargestellt am Beispiel

von jungen Ehen. In: Neidhardt, F. (Hg.): Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien, Sonderheft 25 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1983, S. 210-232. HAHN, A.: Soziologische Aspekte der Knappheit. In: Heinemann, K. (Hg.): Soziologie wirtschaftlichen Handelns, Sonderheft 28 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1987a, S. 119-132. HAHN, A.: Kanonisierungsstile. In: Assmann, A./Assmann, J. (Hg.): Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987b, S. 28-37. HÖLSCHER, L: Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit, Sprache und Geschichte, Bd. 4, Stuttgart 1979. HUTIN, S.: Les sociétés secrètes, Paris 1973. LEVY: Origin of the Fifth Amendment, 1986. LOWENTHAL, L: Calibans Erbe. Bücherverbrennung und kulturelle Verdrängungsmechanismen. In: Assmann, A./Assmann, J. (Hg.): Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, S. 227-236. LUCKMANN, Th./BERGER, P.: Social Mobility and Personal Identity. In: Archives Européennes de la Sociologie V (1964), S. 331-344. LUHMANN, N: Funktionen und Folgen formaler Organisation, Schriftenreihe der Hochschule Speyer, Bd. 20, Berlin 1972. LUHMANN, N.: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1988. LUHMANN, N./FUCHS, P.: Reden und Schweigen, Frankfurt/M. 1990. LUTHER, M.: Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrift. Deudsch auffs new zugericht, 3. Bde.,Wittenberg 1545, hg. v. H. Volz unter Mitarbeit v. H. Blanke, München 1974. MONTESQUIEU: Oeuvres complètes, Paris 1951. MOORE, W. E./TUMIN, M. M.: Some Social Functions of Ignorance, American Sociological Review 14 (1949), S. 787-795. NOTHELFER, M.: Die Freiheit vom Selbstbezichtigungszwang, Heidelberg 1989. PASCAL, B.: Pensées, Paris 1976. PETTAZONI, R.: La confessione dei peccati, 3 Bde., Bologna 1929-1936. SCHULZ-BUSCHHAUS, U.: Innovation und Verstellung bei Gracián. In: König, B./Lietz, J. (Hg.): Gestaltung – Umgestaltung. Beiträge zur Geschichte der romanischen Literaturen, Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Margot Kruse, Tübingen 1990, S. 413-427. SIEVERS, B.: Geheimnis und Geheimhaltung in sozialen Systemen, Opladen 1974. SIMMEL, G.: Das Geheimnis und die geheime Gesellschaft. In: Simmel, G.: Soziologie, Berlin 1958, S. 256-304. ZEDLER, J. H.: Großes vollständiges Universallexikon aller Wissenschaften und Künste, 64 Bde., 4 Supplement-Bde., Leipzig 1732-1750, zit. n. d. Neudruck, Graz 1961.

Christoph Wulf

Schweigen

Das Schweigen bildet den Horizont, vor dem alles *Reden* sich vollzieht. Es durchdringt und umfängt den Prozeß des Sprechens. Die Melodie der Rede konstituiert sich aus Worten und Pausen. In den Pausen zwischen den Worten und Sätzen, in denen sich die Gedanken bilden, hat es seinen Ort und seine Zeit. Für den Zuhörer ist es eine notwendige Bedingung für die Entschlüsselung der semantischen und metaphorischen Dimension der Rede. Jeder Redner nutzt nicht nur Worte, sondern auch die Nicht-Worte, die Pausen, die Orte und Momente des Schweigens. Schweigen ist Bestandteil jeder Interaktion. Wer redet, läßt andere schweigen, macht sie zu seinen Zuhörern und bestimmt durch seine Rede ihr Schweigen. Ihr Zuhören ist Teil des Sprechens und daher Teil der Verständigung. Die Zuhörer helfen dem Sprechenden bei der Entstehung und Ausbildung seiner Gedanken.

Schweigen ist in sozialen Situationen nicht bloß Leere; es vermittelt Bedeutungen. Wer das Schweigen kontrolliert, kontrolliert die Rede; er kontrolliert aber auch die Reihenfolge von Handlungen. In sozialen Situationen ist Schweigen mehrdeutig. Es verunsichert und läßt Furcht entstehen. Es verweist auf verborgene und offene Konflikte. Im Verhältnis vom Vorgesetzten zum Untergebenen hat es seinen Ort. Autoritäten – sei es Polizei, Bürokratie oder Medizin – kontrollieren bewußt das Schweigen. Der von ihren Entscheidungen Betroffene wird ins Schweigen und damit in die Unterlegenheit gestoßen. Seit Jahrtausenden handelt so die Macht. Manchmal hüllt sie sich selbst in Schweigen und ist dadurch noch wirkungsvoller. Sie hält also Zeichen zurück, mit deren Hilfe sie einzuordnen ist; sie bleibt anonym und spielt mit den Ängsten der ihr Unterworfenen, indem sie frühe Vernichtungsfantasmen beschwört. Die Ambiguität des Schweigens legt es nahe, nach seiner Bedeutung zu fragen. Schweigen kann sehr Unterschiedliches meinen: Zurückhaltung, Ablehnung, Verweigerung, Zustimmung und Akzeptanz.

Schweigen ist ein nicht eindeutiger Ausdruck, der immer wieder dazu auffordert, bestimmt zu werden. Ausgedehntes Schweigen ist eine Provokation; es läßt die Worte des Anderen wie an den Mauern einer uneinnehmbaren Feste abprallen. Es zwingt das Gegenüber oder die Gruppe, sich auf den Schweigenden zu beziehen. Menschen haben ein unterschiedliches Verhältnis zum Schweigen. Manche können seine Spannung, seine Ambivalenz nicht aushalten und versuchen, es durch gesteigerte Rede zu übertönen. Andere ziehen sich auf ihr Schweigen zurück. Sie haben große Zonen des Schweigens um sich. Sie wissen zu schweigen und machen das Schweigen zum Sprungbrett des Redens und des Handelns.

Jeder Mensch läßt Dinge ungesagt, damit er andere sagen kann. In jedem Menschen gibt es ein Changieren zwischen Schweigen und Reden. Jeder verbirgt sich und verbirgt den Anderen etwas, um anderes besonders deutlich zu sagen. Was jemand verschweigt, bestimmt ihn genauso wie das, was er redet. Denn für jeden Menschen ist das Schweigen Ausgangspunkt und Bezugspunkt der Rede. In

ihm entstehen Bilder, Vorstellungen, Gedanken, die in Diskurse münden. Oder aber sie werden im Schweigen belassen, in inneren Monologen bzw. Dialogen, die sich über das Schweigen legen. Manchmal kommt das Wirrwarr innerer Bilder und Gespräche zum Schweigen: Im versunkenen Musikhören, im vertieften Schauen eines Kunstwerkes, im gemeinsamen Schweigen nach der Liebesumarmung.

Im Unterschied zu den Ländern des Ostens haben wir eine wenig entwickelte Kultur des Schweigens. Wo sie entfaltet ist, weiß man: Nicht nur das Gespräch, sondern auch das gemeinsame Schweigen verbindet. Auch Schweigen will gelernt sein: Oft ist der Zwang zur Rede zu stark, um gemeinsam schweigen zu können. Schweigen gilt häufig als Ausdruck von Inkompetenz und Unfähigkeit zur Artikulation. Im Unterschied zur Rede gilt Schweigen als Ausdruck von Passivität und Schwäche. Die kulturbedingten Verkürzungen dieser Einschätzung sind offensichtlich. Zwar wird in Sprichwörtern wie „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold" auf die Bedeutung des Schweigens verwiesen; doch suggeriert dieses Sprichwort wohl eher: Zwar ist Schweigen besser als eine unzulängliche Rede, dennoch erbringt es nicht die Vorteile gekonnten Sprechens. Stille und Schweigen werden geringgeschätzt. In den Städten umgeben uns fortwährend Geräusche. Sie vernichten die oft als Leblosigkeit geltende Stille. An ihre Stelle tritt eine Beschallung durch Musik: in Fahrstühlen, auf Untergrundbahnhöfen und in Einkaufszentren. Es scheint, als ängstigten diese Orte ihre flüchtigen Besucher und als sei die musikalische Beschallung ein Versuch, sie von ihrer Angst zu befreien. Versuche, ein Gefühl von Zusammengehörigkeit zu schaffen, wo es keine Zusammengehörigkeit gibt, schlagen fehl: Alle Berührungen bleiben oberflächlich.

Zur Kultur des Schweigens gehören die Orte, an denen geschwiegen wird: die Tempel und Kirchen, die Konzerträume, Theatersäle, Kinos und Bibliotheken. Hierhin gehören die *Rituale*, die Schweigen erfordern: Gottesdienste, gesetzliche Handlungen wie Eheschließungen, Begräbnisse und öffentliche Veranstaltungen wie Theater, Kino und Unterricht. Auch Tabus, Zonen und Bereiche des Schweigens, die von Gesellschaft zu Gesellschaft, von Subkultur zu Subkultur verschieden sind, haben hier ihren Ort. Zu ihnen gehören: das Sexuelle, der Tod und das Schweigen selbst.

An diesen Orten, in diesen Ritualen und angesichts derartiger Tabus bilden Menschen dadurch eine Gemeinschaft, daß sie sich auf etwas beziehen, was ihnen unsagbar zu sein scheint, von dem sie aber alle überzeugt sind. Ein Schweigen der Ehrfurcht, der Achtung, der Scheu, das sich nicht ohne Verlust auflösen läßt. Eine Haltung, die an den heiligen Orten dem Unsagbaren, der Transzendenz entgegengebracht wird. In der gemeinsamen Konzentration auf die Einhaltung des Rituals erfolgt der Ausschluß von allem, was die Gemeinsamkeit gefährden könnte. Eine diskursive Auflösung der durch das Ritual geschaffenen mythischen Gemeinsamkeiten wird vermieden. Statt dessen wird ein ritueller Gesamtkörper geschaffen. Wie die heiligen Bauten verweist er auf eine transzendentale Beziehung, die nicht in der Immanenz des Lebensalltags aufgeht. Auch die Schweigen gebietenden Tabus sind Ausdruck höchst widersprüchlicher Empfindungen, die zwischen Anziehung und Abstoßung changieren und die das Schweigen in diese Ambivalenz einbinden.

Die Entstehung des *Mythos* in der Antike läßt sich als ein Versuch begreifen, die Übermacht der Welt und das damit zugleich erfahrene Chaos zu benennen. So gesehen stellen Mythen in der frühen Geschichte den Versuch dar, sich der in der

Wirklichkeit enthaltenen Gewalt zu erwehren. Mythen – frühe Formen des Sprechens gegen das Undurchschaubare, Nicht-Verfügbare, das das Erzählen des Mythos auf Distanz halten soll. Mythen – erste Worte, erste Erzählungen vom Entsetzen, das das Sprechen zwar nicht aus der Welt räumen kann, das es aber mit Hilfe der Benennung aushaltbar macht. Der Mythos als Versuch, gegen die Übermacht der vorgefundenen Welt die Macht der Vorstellung zu setzen. Zunächst sicherlich vergeblich, allmählich jedoch mit wachsendem Erfolg. Im Anspruch des Mythos, sich gegen die Gewalt der Wirklichkeit zu behaupten, artikuliert sich bereits der Logos, der in der griechischen Antike ein unverzichtbares Element des Mythos ist. So läßt sich der Mythos als ein vom Willen zur Aufklärung getragener Distanzierungsversuch gegenüber dem Schrecken der Urzeit begreifen.

Da der Mythos aus Sprache besteht, kann er nicht verleugnen, ein ambivalentes Verhältnis zum Schrecken zu haben. Einerseits wird der Mythenerzähler nicht so vom Schrecken überwältigt, daß es ihm die Sprache verschlägt; andererseits ist die Macht des Erzählers über den Mythos auch nicht so vollständig, daß im Erzählen das Entsetzen überwunden werden kann. Vielmehr dringt der Schrecken durch das Sprechen hindurch und läßt den Zuhörer des Mythos erschaudern. In diesem Sinne läßt sich der Mythos durchaus als ein in „Vorstellung und Handlung gewandelter Affekt" (Wundt) begreifen, der vom Schrecken und Entsetzen angesichts einer unwirtlichen Welt herrührt.

Der Versuch, das Chaos des Unbekannten durch Namensgebung zu ordnen, gehört zu den frühen Anliegen des Menschen. Ziel der Namensgebung ist es, der fremden Welt eine Ordnung zu geben, in die man sich einfindet, die die Übermacht des Unbekannten, seine Noch-Unbestimmtheit aushaltbar macht. Doch wie lange? In der abendländischen Geschichte gibt es zahlreiche Beispiele dafür, daß es unserer Kultur außerordentlich schwerfällt, mit dem Unbenennbaren, dem Unaussprechlichen in der Gestalt des Fremden oder Anderen zu leben. Verbreitet sind individuelle und gesellschaftliche Abwehrstrategien der Einverleibung, Assimilierung, aber auch der Aussperrung, Herabsetzung und Bekämpfung. So hat das Projekt der Moderne im Namen von Zivilisierung, Rationalisierung und Modernisierung Affekte exterritorialisiert, Körper und Sinnlichkeit zu einem eloquenten Schweigen gebracht, indem es sie gezwungen hat, sich der diskursiven Sprache zu bedienen, um überhaupt Gehör zu finden.

Im Namen der *Vernunft* sind das Irrationale, das Irreale, das Unlogische, werden die Natur, der Körper, die Phantasie, das Begehren nur soweit zugelassen, als sie von der Vernunft assimiliert werden können. Und dazu bedarf die Vernunft der Identifizierung des Unbekannten und seiner Benennung; andererseits führt dies zur Vernichtung des Unbekannten, das die mühsam durchgesetzte Grenzziehung zwischen Glauben und Nicht-Glauben, Realität und Irrealität, Rationalem und Irrationalem, Wissenschaft und Nicht-Wissenschaft gefährdet. Daher erscheint die Namengebung bereits bei Platon als ein wichtiger, gesellschaftliche Macht ausübender Akt, wenn z. B. Kratylos darauf hinweist, daß die, welche als erste den Dingen den Namen gegeben haben, keine geringen Leute waren.

Auch in der biblischen Schöpfungsgeschichte ist die Macht des Namens außerordentlich. Hier beginnt die Geschichte mit dem Befehl „zu werden" und der Benennung der Dinge. Walter Benjamin hat diese Zusammenhänge sehr deutlich gesehen, wenn er schreibt: „Mit der schaffenden Allmacht der Sprache setzt er ein, und am Schluß einverleibt sich gleichsam die Sprache das Geschaffene, sie benennt es. Sie ist also das Schaffende, und das Vollendende, sie hat Wort und Name.

In Gott ist der Name schöpferisch, weil er Wort ist, und Gottes Wort ist erkennend, weil es Name ist. ‚Und er sah, daß es gut war', das ist: er hatte es erkannt durch den Namen ..., d. h. Gott macht die Dinge in ihrem Namen erkennbar. Der Mensch aber benennt sie nach maßen der Erkenntnis." Folgt man dieser Interpretation des jüdisch-christlichen Schöpfermythos, so enthält dieser im Vergleich zu den griechischen Mythen ein größeres Vertrauen in die Macht der Sprache und des Namens. Die Welt wird durch die Sprache geschaffen, durch den Namen in ihrer Ordnung erkennbar. Menschliche Erkenntnis ist Aufdeckung dieser Struktur der Welt; menschliche Geschichte geschieht in Gottes Namen. In ihm liegt ihr Anfang und ihr Ende. Daher ist sie Heilsgeschichte. Sie beheimatet den Menschen. Ein Jenseits der Sprache existiert nicht. Geschichte ist „Vollstreckung des Namens und die Neuzeit ist die Epoche geworden, die abschließend für alles einen Namen gefunden hat" (Blumenberg).

So schien es jedenfalls lange Zeit. Doch ist diese Zuversicht immer mehr in Zweifel geraten. Denn mit der sich ausdehnenden Benennung der Welt, ihrer wachsenden Verortung durch die Vernunft nehmen die Sprachlosigkeit und die Ortlosigkeit zu. Die „schweigende Mehrheit" und ihre Orientierungslosigkeit ist dafür ein Beispiel. Die Besinnung auf die mit der Durchsetzung der Vernunft als höchster Instanz verbundene Verdrängung des ihr nicht Zugänglichen führt zur Abwertung der Selbsttätigkeit der Natur, der Träume, des Göttlichen, des Nicht-der-Sprache-Zugänglichen, des Geheimnisvollen. Dies ist der Preis für die Vereinheitlichung, Universalisierung, Abstraktheit modernen Lebens in der Disziplinargesellschaft mit ihren selbstkontrollierten, mit sich selbst identischen, im Prozeß der Selbstermächtigung kolonialisierten Subjekten, in deren schlecht verheilten Wunden noch immer Erinnerungen an andere Formen des Lebens schmerzen.

Obwohl die Schaffung der Mythen ein erster Versuch ist, sich der Übermacht der Wirklichkeit mit Hilfe der Sprache zu erwehren, begleitet ihr Entstehen das Bewußtsein von den Grenzen der Sprache. Folgt man Rudolf Ottos Überlegungen zum *Heiligen*, so gehört die Erfahrung der Sprachlosigkeit und des Schweigens zu den religiösen Grunderfahrungen des Menschen. Für Otto ist das Heilige das spezifische Element der religiösen Erfahrung; es ist ein irrationales Element. Das Heilige entzieht sich der begrifflichen Erfassung; es ist das Innerste aller Religion, das, was sie zur Religion macht. Das Heilige ist, was bleibt, wenn man das sittliche Moment und das rationale Moment von der Religion abzieht. Otto schlägt dafür den Begriff des *Numinosen* vor, das sich ebenso der Definition entzieht, da das, was es bezeichnet, nicht sprachlich faßlich ist. Das Erlebnis des Numinosen hat Auswirkungen auf das Selbstgefühl des Menschen. Ergriffen von dem Nicht-Begreifbaren erlebt der Mensch seine Abhängigkeit. Er erlebt sich als Kreatur, die dem Numinosen ihre Existenz schuldet. „Ich habe mich unterwunden, mit Dir zu reden, ich der ich Erde und Asche bin" (1. Moses 18, 27).

Im Zentrum des Erlebens des Numinosen steht ein „Gefühl des mysterium tremendum, des schauervollen Geheimnisses". Es ist ein Gefühl des Schauers, der von Empfindungen der Erregung, des Rausches oder gar der Ekstase begleitet werden kann. Zugleich ein Verstummen vor dem unsagbaren Geheimnis, das über allem Leben ist. Neben dem Schauervollen ist das Moment des Übermächtigen (*majestas*) Teil der Erfahrung des *mysterium tremendum*. „Gott ist alles, ich bin nichts" ist Ausdruck dieses Erlebens. Meister Eckhart spricht diesen Zusammenhang an, wenn er sagt: „Sorget, daß Gott Euch groß werde." Das Energetische, die die Dinge bewegende und die Menschen erregende Dynamik ist das dritte

Moment des Numinosen. Getreu dem Diktum von Tersteegen „Ein begriffener Gott ist kein Gott" ist das Ganz-Andere der vierte Teil der Erfahrung des Numinosen. Das Ganz-Andere ist das verborgene, nur selten Wunder freisetzende, zum Staunen anregende Geheimnis. Es ist das unfaßliche und paradoxe Andere der Rationalität, das auch in den Religionen manchmal ausgeschlossen wird.

Dieses schauervolle numinose *Geheimnis* erschreckt und zieht damit zugleich den Erschrockenen an. Es zeigt seinen faszinierenden Doppelcharakter, in dem Schauervolles und Wundervolles sich mischen. In der Faszination übersteigt der Mensch die Grenzen seiner Alltagsgefühle, gerät in Exaltation und in Ekstase. In den Worten Jakob Böhmes: „Was aber für ein Triumph in dem Geiste gewesen sei, kann ich nicht beschreiben noch reden. Es läßt sich mit nichts vergleichen, nur mit dem, wo mitten im Tode das Leben geboren wird, und es vergleicht sich der Auferstehung von den Toten." Immer also bewirkt die religiöse Grunderfahrung Schauder und Furcht, Unheimlichkeit und Unvertrautheit, aber auch Faszination und Ekstase, macht dem Menschen die Grenze seiner Diskursfähigkeit und seiner Erkenntnis erfahrbar und läßt ihn im Schweigen das Geheimnis der Welt ahnen.

Der Verweis auf das Schweigen steht im Zentrum der religiösen Erfahrung; die Erfahrung Gottes, des Heiligen und des Unaussprechbaren. „So ist es gut, wenn Du annimmst, daß jenes Eine, der Ursprung von allem, obwohl der, der Ursprung alles Aussagbaren ist, unaussagbar bleibt. Alles, was ausgesagt werden kann, drückt nicht das Unsagbare aus, und doch zeigt jedes Reden das Unaussagbare" (Cusanus). Das Schweigen ist Grund und Abgrund der Sprache und des Seins. Das verdeutlichen alle Erfahrungen des Heiligen, die sich als Faszinosum, als Mischung von Zauber und Schrecken beschreiben lassen. Immer nur sind es Zeichen und Symbole, die wahrgenommen und ausgesprochen werden können.

Das Heilige selbst bleibt im Schweigen. Für diesen Ort des Transzendenten sind im Christentum vor allem die Mystiker sensibel; die offizielle Kirche hat sich damit stets schwerer getan. Auch in der Bibel spielt das Schweigen eine verschwindend geringe Rolle. In den asiatischen Religionen verhält sich das anders. Hier ist das Schweigen ein zentraler Punkt der religiösen Erfahrung. In der *Meditation* gilt es, sich seiner selbst zu vergewissern. Im *Zazen* ist die Öffnung für das Schweigen in sich selbst Weg und Ziel. Sitzend mit verschränkten Füßen, aufgerichteter Wirbelsäule, halb geschlossenen Augen, langem Atem auf dem Weg, „das Nicht-Denken zu denken". Mit Hilfe der Entdeckung der Stille in sich die Zerrissenheit in Bildern, Vorstellungen und Sprachfetzen zu überwinden, Übereinstimmung mit der kosmischen Stille zu erreichen, erscheint als Aufgabe. Es geht um die Erfahrung des Nicht-Handelns und um die, sich schweigen zu hören. Schweigen ist nicht etwas, was im Sinne der Zunahme von Autonomie und Individualität zu überwinden ist. Die bewußte Erfahrung des Schweigens ist Ziel und Weg des Umgangs mit sich und der Welt.

Auch in der Erfahrung der *Liebe* hat das Schweigen einen unaufhebbaren Ort. Zweifellos gibt es eine Rhetorik der Liebe, die darauf verweist, daß Liebesgefühle sprachlich codiert sind und Gefühle sich an sprachlichen Normen orientieren. Die Rhetorik des „amour passion" und des „amour galant" sind dafür wortreiche Beispiele. Zugleich besteht jedoch hier ein Wissen um die Unausdrückbarkeit der Liebe. Erinnert sei an *King Lear*, der von seinen drei Töchtern hören will, daß sie ihn lieben, von *Cordelia*, der jüngsten und von ihm am meisten geliebten, aber nur Schweigen als Ausdruck ihrer intensiven Liebe erfährt. Sie kann ihr Herz

nicht im Munde tragen. Liebesbeteuerungen und Liebesschwüre erscheinen hier eher als Beschwörungen eines schwachen Gefühls, demgegenüber die Fülle eines intensiven Gefühls der Sprache nicht bedarf. Dies gilt sicher weniger für die unendlichen Beziehungsgespräche moderner Liebesverhältnisse als für die *leidenschaftliche Liebe* und ihre heftigen, nie Dauer erlangenden Gefühle.

Auch die sich in der Liebe ereignende Erfahrung des Anderen entzieht sich weitgehend der sprachlichen Bestimmung. Was das Antlitz des Anderen im emphatischen Sinne bedeutet, ist sprachlich nur in paradoxen Ausdrücken faßbar. Die Erfahrung, die eng mit der Selbsterfahrung verbunden ist, ist endlos. Das Auge und die streichelnden Hände kehren immer wieder zum geliebten *Antlitz* zurück. Es entzieht sich der Beschreibung, der Feststellung, der Bestimmung. Der Andere ist mehr, als man selbst zu fassen vermag, als gäbe es einen Schleier über dem Geheimnis, das der Andere ist. Zöge man ihn weg, wäre nichts da als die Leere. Verhüllt er das Antlitz, verhindert er die Assimilation und damit den Tod des Anderen. Das Gesicht des Anderen entfacht die Liebe. Es ermöglicht eine Gegenwart, in der für einen Moment das Geheimnis des Anderen sich zeigt und sich zugleich entzieht, in der die nicht-aufhebbare Differenz erfahren wird, in der manchmal das Vorher und Nachher zusammenfallen. Oft ist die Erfahrung des Anderen im Mangel, in der Verfehlung, im stillen Schmerz deutlicher als im Glück einer nur scheinbar Erfüllung bringenden Liebe, der die Einsicht in die Notwendigkeit wechselseitiger Verfehlung nicht erspart bleibt.

Selbst über ein außerordentliches Sprachvermögen verfügende Dichter leiden am Ungenügen der Sprache. So schreibt Heinrich von Kleist: „Die Sprache taugt nicht dazu, sie kann die Seele nicht malen, und was sie uns gibt, sind nur zerrissene Bruchstücke ... Daher habe ich jedesmal eine Empfindung wie ein Grauen, wenn ich jemandem mein Innerstes aufdecken soll; nicht eben weil es sich vor der Blöße scheut, aber weil ich ihm nicht alles zeigen kann und daher fürchten muß, aus den Bruchstücken falsch verstanden zu werden." Was in einem Menschen vor sich geht, ist prinzipiell unaussprechbar. Gefühle sind sprachlich nicht faßbar. Sprache vermag von ihrer Totalität lediglich Bruchstücke zu vermitteln. Obwohl Kleist als Dichter unentwegt an der sprachlichen Fassung der Gedanken arbeitet, erscheint ihm die Sprache als ein völlig unzulängliches Instrument für die Erfassung und Darstellung der Gedanken. Ein für die Sprache unübersteigbares Hindernis verbirgt das Geheimnis des Denkens.

Die Qualität eines Dichters zeigt sich nicht darin, daß er die Sprache souverän handhabt, sondern darin, daß er sie vergessen macht. Kunst hat die Aufgabe, die sprachlichen Fesseln des menschlichen Geistes zu überwinden, um ihn zu seiner höchsten Entfaltung zu bringen. In Kleists Worten: „Und die Kunst kann in bezug auf die Sprache auf nichts gehen, als sie möglichst verschwinden zu machen. Ich bemühe mich aus meinen besten Kräften, dem Ausdruck Klarheit, dem Versbau Bedeutung, dem Klang der Worte Anmut und Leben zu geben; aber bloß, damit diese Dinge gar nicht, vielmehr einzig und allein der Gedanke, den sie einschließen, erscheine." Vergleichbar der Meditation der Mystiker erscheint die künstlerische Gestaltung hier als ein Mittel zur Überwindung der Unzulänglichkeit der Sprache beim Ausdruck von Gedanken und Geist. Im Idealfall läßt sie vergessen, daß die Gedanken in Sprache gefaßt werden. Sie dringen dann gleichsam ungebrochen zu demjenigen, für den sie bestimmt sind, ohne durch das Medium der Sprache geschwächt oder verfälscht zu werden. Nach Kleist gibt es den menschlichen Geist jenseits der Sprache. Diese benötigt er lediglich, um sich verständlich

zu machen. Sprache und Schrift hat der Mensch nicht für sich, sondern nur für andere und mit anderen (Feuerbach).

Noch einen Schritt weiter geht Hugo von Hofmannsthal im „Brief des Lord Chandos". Hier wird das völlige Ungenügen der Sprache festgestellt, etwas von dem *unerklärlichen Zustand* zu vermitteln, der gekennzeichnet ist durch ein ungeheures Anteilnehmen, ein Hinüberfließen in jene Geschöpfe oder ein Fühlen, daß ein Fluidum des Lebens und des Todes, des Traumes und Wachens für einen Augenblick in sie hinübergeflossen ist. Dieser etwa bei Joyce als Epiphanie beschriebene Zustand entsteht angesichts von Nichtigkeiten, in denen die Gegenwart des Unendlichen den Briefschreiber zum Erstaunen bringt. Schauer durchzieht ihn und mit ihm eine Bezauberung durch etwas Wundervolles, über das er kaum etwas auszusagen weiß. Ein neues Verhältnis zum Dasein, das sich jenseits der bekannten Sprachformen und Stereotypen konstituiert, kündigt sich an. Als ein mit dem Herzen (zu) denken wird es bezeichnet, dessen Entstehen an sonderbare Zustände gebunden ist und das vorwiegend am Alltäglichen entsteht, dem von niemand beachteten Daliegen, dessen stumme Wesenheit zur Quelle jenes rätselhaften, wortlosen, schrankenlosen Entzückens werden kann, für dessen Ausdruck es keine Sprache gibt. Gesucht wird von Hofmannsthal eine Sprache, „von deren Worten mir auch nicht eines bekannt ist, als eine Sprache, in welcher die stummen Dinge zu mir sprechen, und in welcher ich vielleicht einst im Grabe vor einem unbekannten Richter mich verantworten werde". Zweifellos bestehen hier Anklänge an mystische Erfahrungen der inneren Einheit mit der Welt und der Unzulänglichkeit, diesen Erfahrungen einen sprachlichen Ausdruck zu geben. Eine säkularisierte mystische Erfahrung, in der eine ekstatische Überschreitung der Grenzen zwischen Ich und Welt stattfindet, in der das Gefühl der Getrenntheit aufgehoben wird, Welt und Ich in einer Korrespondenz stehen, die sich manchmal zu einer rätselhaften Einheit verdichtet.

In Kunst und Musik machen wir also ebenfalls die Erfahrung des Schweigens. Selbst auf die Museen, in denen wenig und wenn, dann leise gesprochen wird, wirkt sie sich noch aus. Bilder und Plastiken fordern auf zu schweigendem Sich-in-sie-Versenken. Nur so wird etwas von der eigenen Realität des Kunstwerkes erfahrbar, das die ikonographische Geschäftigkeit zu übersehen droht. Die *ästhetische Erfahrung*, um die es hier geht, ist eine der Schwebe, in der man sich in Verbindung mit dem Kunstwerk bringt. Sie ist „keine einsinnige, nur kontemplative und völlig interessenlose Beziehung zum ferngestellten Gegenstand" (Jauß). Im genießenden Verhalten zum ästhetischen Gegenstand findet vielmehr ein Wechselspiel zwischen Subjekt und Objekt statt, in dem wir „Interesse an unserer Interesselosigkeit gewinnen" (Giesz). Hier liegt die *versöhnende Wirkung der Kunst*, die sich in den gesellschaftlichen Widersprüchen ausdrückt und die sich im Rezipienten der Kunst artikuliert und auf die Adorno wiederholt verwiesen hat. Der versöhnende Charakter der ästhetischen Erfahrung liegt in ihrem Hinweis auf das Nicht-Sichtbare, Nicht-Ausdrückbare, auf das Schweigen.

Alle Musiker, Dichter, Künstler haben das gewußt. Für die Musik Mozarts hat Sacha Guitry diese Erfahrung so ausgedrückt: „Ce qu'il y a de merveilleux dans la musique de Mozart, c'est que le silence qui la suit est encore de Mozart." Proust schreibt in bezug auf Flauberts „L'éducation sentimentale", das Schönste in diesem Werk „n'est pas une phrase mais un blanc". Paul Klee weist darauf hin, daß die schöpferische Kraft keine Namen hat, und – auch wenn wir uns ihr nähern können – letztendlich geheimnisvoll bleibt.

Ähnliche Erfahrungen müssen auch Ludwig Wittgenstein beschäftigt haben. Seine im „Tractatus Logico-Philosophicus" niedergelegte Philosophie enthält zahlreiche Bezüge zum *Schweigen*, deutlich faßbar im 7. Satz des „Tractatus": „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen." Dieser Satz markiert die Grenze der Philosophie im Verständnis von Wittgenstein. Vielleicht läßt er sich als ein Satz der praktischen Philosophie interpretieren, von der Wittgenstein sagt, daß man über sie nicht reden könne „als ein Gebot, das besagt: das Leben desjenigen, der mit dem Sprechen bis zum äußersten gelangt ist, muß konvertiert werden in ein Leben dessen, der schweigt" (Gebauer). Es gehört zu den Grundgedanken Wittgensteins, daß seine Philosophie und sein Leben eine Einheit bilden. Über die Welt läßt sich philosophierend sprechen; die Lösung der Lebensprobleme läßt sich sprachlich nicht mitteilen. Ideologien können nicht wahr sein. Ein Lebensweg kann gestaltet werden; die dabei auftretenden ethischen Fragen lassen sich sprachlich nicht klären. Die im „Tractatus" behandelten Probleme werden zwar nach Wittgensteins Auffassung zu einer endgültigen Lösung geführt, doch ist damit angesichts der Probleme der Lebensführung nur wenig gewonnen.

Das Schweigen wird insofern zu einem konstitutiven Element der Philosophie, als es der Rede ihre Grenzen zuweist. Wittgenstein hat die Erfahrung gemacht, daß die Welt grundsätzlich vom Menschen unabhängig ist. Die Welt ist auch nicht notwendigerweise wie sie ist; sie ist nur eine Verwirklichung der möglichen Welten. „Die Welt ist mir gegeben, d. h. mein Wille tritt an die Welt ganz von außen als an etwas Fertiges heran ... Ich kann die Geschehnisse der Welt nicht nach meinem Willen lenken, sondern bin vollkommen machtlos ... Die Welt ist unabhängig von meinem Willen" (Wittgenstein). Diese Ohnmachtserfahrung angesichts der Welt ist durchaus vergleichbar der Erfahrung, die zur Erzeugung von Mythen führt. Bei Wittgenstein können diese Erfahrungen und die daraus folgenden Konsequenzen der Lebensführung nicht sprachlich gefaßt werden. Nur im richtigen, verantwortungsbewußten Leben des tätigen Subjekts finden sie ihren Ausdruck. Die Sprache ist zum Denken da; sie stellt keine Handlungen, sondern Reiz-Antwort-Geschehnisse dar, die dem Subjekt widerfahren. In letzter Konsequenz ist, was das Sein des Menschen angeht, unaussprechbar, ja undenkbar. Im „Tractatus" heißt es dazu – und damit gelangen wir wieder zu einer desakralisierten mystischen Erfahrung als Grenze der Sprache: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische." Hier ist die Philosophie zum Schweigen verurteilt.

Offensichtlich verweisen diese zuletzt skizzierten Einsichten auf die Grenzen der Sprache und die an ihnen erfahrbaren Geheimnisse des Universums, die sich der Benennungswut der Moderne widersetzen. Sie berühren sich mit den Ohnmachtserfahrungen des frühen Menschen, mit den religiösen Erlebnissen des Heiligen, den mystischen Traditionen Europas und Asiens und mit dem Wissen von Dichtern und Philosophen von der Unzulänglichkeit der Sprache, die Welt zu erkennen und den Erlebnissen des Menschen Ausdruck zu verleihen.

Literatur

BACHTIN, M. M.: Die Ästhetik des Wortes, Frankfurt/M. 1979. BLANCHOT, M.: Der Gesang der Sirenen, München 1962. BLUMENBERG, H.: Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979. CAGE, J.: Silence, übers. v. E. Jandl, hg. v. H. Heißenbüttel, Darmstadt

1969. Derrida, J.: Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt/M. 1979. Flasch, K.: Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustinus zu Machiavelli, Stuttgart 1986. Hart Nibbrig, Ch. L.: Rhetorik des Schweigens. Versuch über den Schatten literarischer Rede, Frankfurt 1981. Hassan, Y.: The Literature of Silence. Henry Miller and Samuel Beckett, New York 1967. Herder, J. G.: Abhandlungen über den Ursprung der Sprache. In: Herder, J. G.: Sämtliche Werke, Bd. V., hg. v. B. Suphahn, Berlin 1991. Hofmannsthal, H. v.: Ausgewählte Werke in zwei Bänden, Frankfurt/M. 1961. Jauss, H. J.: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt/M. 1982. Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Das Heilige. Seine Spur in der Moderne, Frankfurt/M. 1987. Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Das Schicksal der Liebe. Die Wandlungen des Erotischen in der Geschichte, Weinheim 1988. Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Die erloschene Seele, Berlin 1988. Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Der Schein des Schönen, Göttingen 1989. Kamper, D./Wulf, Ch. (Hg.): Schweigen. Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit, Berlin 1992. Kleist, H.: Sämtliche Werke, München 1961. Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, hg. v. J. Quint, München 1963. Merleau-Ponty, M.: Das Sichtbare und das Unsichtbare, München 1986. Otto, R.: West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, Gütersloh 1979. Otto, R.: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1979. Ruhbach, G./Sudbrack, J. (Hg.): Große Mystiker. Leben und Wirken, München 1984. Sarraute, N.: Das Schweigen, Neuwied 1965. Steiner, G.: Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche, Frankfurt/M. 1969. Suzuki, D. T.: Der westliche und der östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik, Frankfurt/M./Berlin/Wien 1977.

Alphabetisches Inhaltsverzeichnis

Alter ... 398
Angst ... 874
Arbeit ... 718
Auge ... 446
Bewegung ... 501
Bild ... 589
Böse ... 927
Ekstase ... 548
Elemente – Feuer Wasser Erde Luft ... 17
Eltern ... 315
Erfahrung ... 744
Erziehung und Bildung ... 768
Familie ... 307
Fest ... 1048
Fortpflanzung und Genetik ... 259
Frau ... 378
Fremde ... 1066
Gabe ... 822
Gast ... 801
Geburt ... 341
Gedächtnis und Erinnerung ... 738
Gefühl ... 525
Geheimnis ... 1105
Gehirn ... 425
Geld ... 678
Generation ... 295
Genom ... 417
Geschlecht ... 353
Gesellschaft ... 149
Geste ... 516
Gewalt ... 913
Glück ... 812
Hand ... 479
Handlung ... 708
Haus ... 221
Haut ... 436
Identität ... 686
Individuum ... 698
Institution ... 159
Kind ... 367
Kleidung ... 231
Kommunikationsmedien ... 649
Körper ... 407
Krankheit und Gesundheit ... 885
Krieg und Frieden ... 919
Leben ... 46
Leid ... 854
Lernen ... 750
Liebe ... 847
Mann ... 389
Maschine ... 726
Mensch ... 85
Mimesis ... 1015
Mitwelt – Erde ... 140
Mobilität ... 198
Mund ... 471
Musik ... 974
Mutter ... 324
Mythos ... 1079
Nahrung ... 243
Nase ... 464
Natur ... 92
Neue Medien ... 661
Obszönität ... 568
Ohr ... 459
Pflanze ... 55
Phantasie ... 1007
Planet – Erde ... 119
Raum ... 169
Religion ... 957
Rhythmus ... 609
Ritual ... 1029
Schönheit ... 839
Schrift ... 631
Schule ... 780
Schweigen ... 1119
Seele ... 967
Sexualität ... 279
Sitzen ... 489
Spiel ... 1038
Sprache ... 595
Stadt ... 211
Straße ... 202

Sucht 891
Theater 985
Tier 62
Tod 939
Tugend 756
Unterricht 788
Utopie 1087
Vater 334
Wahnsinn 906
Wissen 1095
Wunsch 997
Zahl 619
Zeichen 638
Zeit 179

Personenregister

Abaelard, P: S. 1095 f., 1099
Adorno, Th. W.: S. 176, 691, 778, 814, 856, 865 f., 882, 959, 1007, 1022, 1056, 1059, 1084
Agulhon, M. : S. 80
Aischylos: S. 361 f., 655
Alain: S. 952
Alberti, L. B.: S. 449, 764
Albertus Magnus: S. 726
Alexander v. Hales: S. 760
Alexander d. Große: S. 120 f.
Al-Farabi: S. 980
Al-Hujwiri: S. 976
Alkmaion: S. 30
Améry, J.: S. 400
Anaximander: S. 92, 180, 678
Anaximenes: S. 30, 32
Ancillion, F.: S. 191
Anders, G.: S. 874
Anderson, B.: S. 153
André, J.-M.: S. 1060 f.
Ansay, P.: S. 219
Antiphon: S. 92 ff., 106, 113, 115
Anzieu, D.: S. 441
Aranda, J. de: S. 739
Archytas: S. 978
Ardrey, R.: S. 64
Ariès, P.: S. 192, 316, 371, 900, 939, 951, 953
Aristarch: S. 143
Aristophanes: S. 336, 361, 1061
Aristoteles: S. 17, 22, 24 f., 27f., 30, 62, 76, 92, 100, 144, 172, 180 f., 185, 260 f., 365 f., 448 f., 601, 616 f., 619, 621, 629, 644, 651, 738 f., 746, 757, 771 f., 777, 812, 814, 969, 972, 980, 1016, 1018, 1060 f., 1080 f.
Arnauld, A.: S. 1095
Arndt, E. M.: S. 191
Artaud, A.: S. 911, 1060
Artemidor: S. 284
Assmann, A.: S. 635 f., 1056
Assmann, J.: S. 651
Aubry, M.: S. 383
Auerbach, E.: S. 1015, 1021
Augustinus: S. 33, 169, 171, 181, 204, 531, 644 f., 739 f., 758, 760, 864, 968
Augustus: S. 652
Averroes: S. 449

Baader, F. v.: S. 476
Bacon, F.: S. 590, 1087, 1095 ff., 1100
Bacon, R.: S. 48
Bach, J. S.: S. 982
Bachmair, B.: S. 209 f.
Bachtin, M.: S. 466, 1053 f., 1062
Badinter, E.: S. 396
Baeyer, W. v.: S. 875
Baeyer-Katte, W. v.: S. 875
Bahr, H.-D.: S. 185
Bailey, F. G.: S. 833 f.
Balint, M.: S. 876
Baltes, P. B.: S. 399, 401 f.
Barash, M.: S. 522 f.
Barthes, R.: S. 237, 408, 592, 1042, 1079
Basedow, J. B.: S. 762, 765
Bastian, A.: S. 549
Bataille G.: S. 279, 453, 977, 1053, 1063
Bateson, G.: S. 896 f., 993, 1039, 1041
Baudelaire, Ch.: S. 239, 1020
Baudrillard, J.: S. 269, 355, 580, 684, 814, 952
Bauer, G.: S. 958
Baumgarten, A.: S. 537, 623
Baumgartner, J.: S. 1054
Beauvoir, S. de: S. 266 f., 326, 400
Bell, A. G.: S. 656
Bell, D.: S. 720
Bellini, G.: S. 142
Benedikt v. Nursia: S. 492 f.
Beneviste, E.: S. 161, 611
Benjamin, W.: S. 234, 237 f., 240 ff., 590, 658, 813 f., 940, 945, 951, 892, 1121
Benn, G.: S. 839 f.

Benner, D.: S. 747
Bentham, J.: S. 623, 818
Bergson, H.: S. 176, 184
Berndt, R.: S. 574 f.
Bettelheim, B: S. 327
Betz, O.: S. 625
Bianchi, U.: S. 961
Biel, M.: S. 321
Bierbaum, O. J.: S. 208
Bilstein, J.: S. 298
Bilz, R.: S. 875
Binswanger, L.: S. 190
Biondi, F.: S. 671
Birdwhistell, R. L.: S. 516
Bloch, E.: S. 815, 817, 820, 1056, 1091 f., 1094
Blumenberg, H.: S. 172, 206, 632, 1015, 1069, 1099, 1122
Boethius: S. 758, 978
Böhme, G.: S. 87 f., 348
Böhme, J.: S. 98, 1123
Bohr, N.: S. 145
Boltzmann, L.: S. 50
Boman, T.: S. 843
Bonnet, Ch.: S. 753 f.
Bornemann, E.: S. 683
Borst, O.: S. 214 ff.
Bossuet, J. B.: S. 1091
Bourdieu, P.: S. 444, 511 ff., 520, 721, 724, 1036, 1047
Bourke, J. G.: S. 569 f.
Bovenschen, S. 379
Braecker, S.: S. 328
Brentjes, B.: S. 65
Breschnew, L.: S. 130
Brod, H.: S. 393
Bruckner, P.: S. 292 f.
Brunelleschi, F.: S. 214
Bruno, G.: S. 1099
Buber, M.: S. 1033
Buck, G.: S. 744
Bücher, K.: S. 978
Buffon: S. 1102
Bunyan, J.: S. 205 f.
Burke, E: S. 841, 1099
Burkert, W.: S. 1080, 1084
Burkhardt, J.: S. 1058
Burton, R.: S. 1056, 1063
Butler, J.: S. 267 f., 354
Butor, M.: S. 218
Buytendijk, F. J. J.: S. 503, 842, 856, 858, 860 ff., 865

Caillois, R.: S. 548, 550, 1039, 1044 ff., 1053, 1063
Calbris, G.: S. 517
Calvin, J.: S. 751, 765
Calvino, I.: S. 201
Campe, H.: S. 286 f.
Canetti, E.: S. 483 f.
Capella, M.: S. 785
Carnot, S.: S. 17
Cassirer, E.: S. 18, 1084
Castiglione: S. 537
Castoriadis, C.: S. 1011
Certau, M. de: S. 992
Chappe, C.: S. 656
Chargaff, E.: S. 420
Chateaubriand, F. R.: S. 1103
Chomsky, N.: S. 596, 598
Christian, P.: S. 503
Christine de Pizan: S. 761
Chruschtschow, N.: S. 130
Cicero: S. 23, 337, 698., 757
Clausewitz, C. v.: S. 922
Comenius, J. A.: S. 729, 751, 773
Condillac, E. B.: S. 752 f.
Condorcet: S. 1091
Connell, R.: S. 394 f.
Conrad, C.: S. 402
Conway, M. E.: S. 676
Corbin, A.: S. 466, 468 f.
Cortez, H.: S. 122
Cosmas Indicopleustes: S. 1097
Coulanges, F. d.: S. 1030
Coulmas. F.: S. 632 f.
Cramer, F.: S. 399 f.
Crick, F. H.: S. 420
Csikszentmihalyi, M.: S. 1035
Csordas, T. J.: S. 991

Daele, W. v. de: S. 321 f.
Dahrendorf, R.: S. 163
Dante: S. 279, 761
Dart, R.: S. 64
Darwin, Ch.: S. 22, 49 f., 102, 111, 126, 189, 260, 274, 419, 516, 518, 841, 978

De Chardin, T.: S. 99 f., 105, 111, 113, 115
Deleuze, G.: S. 907, 971, 997
Delumeau, J.: S. 38
Demandt, A: S. 1066
DeMause, L.: S. 371
Demokrit: S. 27, 698, 978
Derrida, J. : S. 186, 631, 634, 803, 1074 f.
Descartes, R.: S. 17, 46. 87, 93, 109, 173, 262, 494, 530, 533, 622, 690, 700, 727 ff., 747, 969, 978, 1011
Detienne, M.: S. 75
Devereux, G.: S. 874
Diderot, D.: S. 780
Dilthey, W.: S. 305, 479, 971
Diodor: S. 1087
Diogenes v. Apollonia: S. 32, 101
Döblin, A.: S. 217
Douglas, M.: S. 161, 581, 1050, 1053, 1060
Dreyfus, H. L.: S. 735
Droysen, J. G.: S. 742
Drucker, P. : S. 671, 677
Dschingis Khan: S. 121
Duerr, H. P.: S. 579, 929
Dumont, L.: S. 616
Dürer, A. S. 142
Durkheim, E.: S. 948, 1030
Durell, L.: S. 953
Duvignand, J.: S. 169

Echnaton: S. 120
Eco, U.: S. 643
Eddington, A. S.: S. 183
Edison, Th. A.: S. 656
Eibl-Eibesfeldt, I. S. 68
Eickhoff, H.: S. 200, 523
Eichner, K.: S. 290
Einstein, A.: S. 177, 189, 624
Eisenstadt, S. N.: S. 199
Eliade, M.: S. 346
Elias, N.: S. 154, 203 f., 250 f., 286, 409, 413, 444, 507 f., 513 ff., 520, 544, 579, 703 f., 860, 867, 874, 952, 989, 1046 f.
Elwert, G.: S. 401
Empedokles: S. 17, 23 f., 26 f., 30, 39, 92, 95, 110
Engel, J. J.: S. 989 f.
Enzensberger, H. M.: S. 201, 929
Epikur: S. 27, 448, 532, 815, 939
Erasmus v. Rotterdam: S. 205, 558 f., 1058, 1087
Erdheim, M.: S. 876
Erikson, E.: S. 690, 693 f.
Euklid: S. 170 f.
Euhemeros: S. 1081, 1087
Euripides: S. 72, 362, 652
Evans-Pritchard, E. E.: S. 573

Fabian, J. : S. 1074
Fechner : S. 657
Feldmann, H.: S. 1021
Fénelon, F. de: S. 1101
Fessenden: S. 657
Festinger, L.: S. 943 f.
Feuerbach, L.: S. 1070
Fichte, J. G.: S. 494, 655
Finkielkraut, A.: S. 292 f.
Flitner, A.: S. 316
Flügel, J. C.: S. 239
Flusser, V. : S. 523, 668, 733, 1012
Foerster, H. v.: S. 727
Foucault, M.: S. 154, 252, 259 f., 262, 267 f., 270 f., 273 f., 282 ff., 286, 288 ff., 355 f., 363, 407, 409, 451 f., 508 f., 520, 706, 749, 802, 867, 870, 906, 969, 995, 1071
Fourier, Ch.: S. 1092
Frankl, V. E.: S. 815
Franklin, B.: S. 19
Franziskus v. Assisi: S. 74
Frazer, J. G.: S. 1030, 1049, 1052 f., 1084
Freud, S.: S. 195, 244 ff., 251 f., 263 ff., 273 f., 289 f., 453, 530, 660, 683, 732, 817, 819, 880 ff., 892, 971, 1011, 1046, 1053, 1084, 1093
Frevert, U.: S. 317
Fried, E.: S. 941
Friedan, B.: S. 400
Fröbel, F.: S. 1092
Frobenius, L.: S. 1050
Fromm, E.: S. 878
Fuchs, E.: S. 235
Fuhrmann, E.: S. 476

Galen: S. 30, 33, 727
Galilei, G.: S. 123, 140, 176, 188, 501, 622, 747

Galvani, L.: S. 730
Garber, M.: S. 354
Gasché, R.: S. 1076
Gaulle, Ch. de: S. 120
Gebauer, G.: S. 520, 1015, 1035 f., 1126
Geertz, C.: S. 520, 1030, 1039, 1043 f.
Gehlen, A.: S. 18, 87 f., 100, 102, 111, 150, 159, 161, 479, 483, 502 ff., 508, 711, 862
Gellner, E.: S. 63
Gennep, A. v.: S. 343, 946 ff., 995, 1031, 1055
Gibson, J. J.: S. 440 f.
Giddens, A.: S. 690 f., 694 ff.
Giedion, S. : S. 80
Giesecke, M.: S. 636
Gilligan, C.: S. 332
Ginzberg, C.: S. 950
Giotto: S. 140 f.
Giovanni della Casa: S. 761
Girard, R.: S. 1024 f., 1037, 1063
Glatzel, H.: S. 246
Glaum, E.: S. 173
Gluckman, M.: S. 1053, 1061 f.
Gödel, K.: S. 624
Goethe, J. W. v.: S. 32 f., 51, 144, 147, 150, 207 f., 305, 411, 454 f., 476 f., 539, 673, 685, 702, 819, 975, 1020, 1089
Goffman, E.: S. 396, 993, 1117
Goody, J.: S. 61, 635
Gould, S. J.: S. 931
Gracián, B.: S. 537, 1116
Gramsci, A.: S. 394
Granet, M: S. 835
Grassmuck, V. : S. 671
Greenblatt, S.: S. 570, 577 f.
Grimm, F. M.: S. 978
Grimm, J. u. W.: S. 150, 532
Groethuysen, B.: S. 957, 961 f.
Guattari, F.: S. 907, 997
Guitry, S.: S. 1125
Gumbrecht, H. U.: S. 1036
Günther, G.: S. 733
Gutenberg, J.: S. 654
Gutierez, G.: S. 865

Habermas, J.: S. 710, 818
Habermehl, W.: S. 290
Haefner, K.: S. 932
Hahn, O.: S. 73
Halbwachs, M.: S. 743
Hall, E.-T.: S. 516
Hall, S.: S. 1034
Hamann, J. G.: S. 1020
Hanslick, E.: S. 978
Hardach, G.: S. 372
Hardach-Pinke, I.: S. 372
Hare, R. M.: S. 818
Harris, M.: S. 76
Harrison, J.: S. 1051, 1084
Harrison, J. R.: S. 934
Harrison, P.: S. 934
Hartley, D.: S. 1101
Haudricourt, A.-G. : S. 58
Haug, F.: S. 467 f.
Hauriou, M.: S. 162
Häussler, M.: S. 319
Haussmann, G. E.: S. 79 f.
Havelock, E.: S. 635
Heberer, G.: S. 957
Hediger, A.: S. 875
Hédin, L.: S. 58
Hegel, G. W. F.: S. 153, 157, 181, 236, 414 f., 501, 540, 615 f., 620 f., 646, 690, 701, 731, 738, 741 f., 803, 817, 839, 970, 979, 1009, 1039, 1069 f., 1079, 1092
Heidegger, M.: S. 112 f., 115, 184, 221, 539, 801, 840, 878, 908, 940, 1009
Heine, H.: S. 543
Heinemann, G.: S. 185 f.
Heinsohn, G.: S. 679
Heinz, R.: S. 912
Heisenberg, W.: S. 181
Heller, A.: S. 529
Helvétius, C. A.: S. 730
Hengst, H.: S. 374
Henschel, A.: S. 280
Hepp, H.: S. 320 f.
Heraklit: S. 37, 62, 180, 812
Herbart, J. F.: S. 775
Herbert, Earl of Cherbury: S. 885
Herbig, J.: S. 943
Herder, J. G.: S. 144, 150, 446, 533 f., 537, 541, 701 f., 754, 976, 978 f., 1083
Herodot: S. 652
Hersch, J.: S. 170

Hertz, H.: S. 657
Hertz, R.: S. 486
Hesiod: S. 62, 259 f., 263, 357 f., 1081
Heyne, Ch. G.: S. 1083
Hildegard v. Bingen: S. 33 ff.
Hillmann, R.: S. 1062
Hippokrates: S. 30, 32
Hirschfeld, C. M.: S. 542
Hirschfeld, M.: S. 289
Hitler, A.: S. 120, 129, 196
Hjelmslev, L.: S. 601, 604 f.
Hobbes, Th.: S. 38, 102, 624, 773 f., 817, 819, 831 f., 879
Hobsbawm, E.: S. 153
Hoffmann, E. T. A.: S. 453
Hoffmann-Riem, Ch.: S. 322
Hofmannsthal, H. v.: S. 1125
Hölderlin: S. 413 f., 589
Holling, E.: S. 696
Holz, A.: S. 217
Holzkamp, J.-K.: S. 506
Homer: S. 336, 461, 844, 863, 1080
Horkheimer, M.: S. 876, 1022, 1056, 1059, 1084
Horx, M.: S. 670
Huizinga, J.: S. 192, 550, 1038 ff., 1050
Humboldt, A. v.: S. 142 f.
Humboldt, W. v.: S. 382, 596, 600, 604 ff, 612 f., 655, 702, 775 f., 1089
Hume, D.: S. 755
Husserl, E.: S. 182 ff, 195, 1107
Hutcheson, F.: S. 534
Huysmans, J.-K.: S. 470

Ifrah, G.: S. 625
Ignatius v. Loyola: S. 286
Illich, I.: S. 383
Imhof, A.: S. 401
Ionescu, I.-M.: S. 343
Irigaray, L.: S. 266 f.
Iser, W.: S. 986 f.
Itard, E. M: S. 281 f.

Jacobi, F. H.: S. 731
Jacobus v. Lüttich : S. 981
Jakobson, R.: S. 612
James, W.: S. 1103
Jantsch, E.: S. 99
Jauß, H. J.: S. 1125
Jefferson, T.: S. 1034
Jesus Christus: S. 492
Joas, H.: S. 710 f.
Jolles, A.: S. 962
Jonas, H.: S. 934
Joyce, J.: S. 1125
Jung, C. G. : S. 626

Kaan, H.: S. 289
Kafka, F.: S. 253 f.
Kagel, M.: S. 976
Kamlah, W.: S. 639, 645
Kamper, D.: S. 156, 399, 872, 1036, 1071
Kant, I.: S. 21, 85, 93 f., 104 ff., 113, 174 f., 193, 235, 316, 450, 511 f., 532, 535, 539, 541, 620, 624, 629, 682, 686, 690, 695, 701, 731, 740, 748 f., 755, 803, 817 f., 820, 932, 970, 979, 1009, 1012, 1022, 1038 f., 1069, 1089
Kapp, E.: S. 94
Katharina v. Bora: S. 338
Kaufman, M.: S. 393
Kaufmann, Fr.-X.: S. 318, 385 f.
Keegan, J.: S. 76
Kempin, P.: S. 696
Kepler, J.: S. 188, 622, 978
Kerényi, K.: S. 1050
Key, E.: S. 1092
Kierkegaard, S.: S. 701, 856, 878, 1062
Kinsey, A. Ch.: S. 290
Kirn, P.: S. 675
Klages, L. 1093
Klee, P.: S. 1125
Kleinspehn, Th.: S. 992
Kleist, H. v.: S. 39, 41, 91, 1124
Koch, C.: S. 355
Kohli, M.: S. 401
Kolb, F.: S. 216 f.
Kollek, R.: S. 936
Koller, H.: S. 462, 1016
Kolumbus, Ch.: S. 122
Kondratowitz, H.-P. v.: S. 402
König, R.: S. 234 f., 238
Konfuzius: S. 136, 918
Kopernikus, N.: S. 122, 140, 142, 1097
Koselleck, R.: S. 162, 191
Krafft-Ebing, V.: S. 289
Kristeva, J.: S. 1066
Kroeber, A. L.: S. 240

Kundera, M.: S. 900

LaBruyère: S. 763 f.
Lacan, J.: S. 89, 253, 452 ff., 669, 732, 997
Laing, R. D. : S. 907
Lakoff, G.: S. 601 f., 605
LaMettrie, O. de: S. 17, 729 f.
Landau, T.: S. 949
Langer, S.: S. 342
Langeveld, M. J.: S. 370
Laotse: S. 136, 1033
Laplace, P. S.: S. 188
LaRochefoucauld: S. 764 f.
Laum, B.: S. 679
Lavater, J. K.: S. 467, 519
Lavosier, A. L.: S. 17, 29
Lawrence, D. H..: S. 1093
LeGoff, J. : S. 683, 961, 1049, 1054
Leibniz, G. W.: S. 48, 175, 590, 598, 600, 603, 605, 622, 624, 654, 699 f., 731, 752, 774, 978
Lenin, W. I.: S. 128, 1093
Lenzen, D.: S. 325, 901
Leonardo da Vinci: S. 141 f., 342
Leontjew, A. N.: S. 505
Lepsius, M.: S. 309 f.
Leroi-Gourhan, A.: S. 66, 68, 88, 222, 605 f., 631 f. , 742, 941 f.
Lessing, G. E.: S. 740, 860, 1091
Leukipp: S. 698
Levame, J. H.: S. 480 f.
Lévinas, E.: S. 1075
Lévi-Strauss, C.: S. 159, 650, 722, 823 f., 1029, 1075, 1079 f.
Lévy-Bruhl, L.: S. 615
Lewis, T. M.: S. 549, 559 f.
Lichtenberg, G. C.: S. 989
Lifton, R. J.: S. 866
Liszt, F.: S. 976
Locke, J.: S. 153, 598, 603, 639, 649, 740, 747, 750 ff., 831, 1099
Lorentz, H. A.: S. 189
Lorenz, K.: S. 64
Lorenzen, P.: S. 639, 645
Lorenzer, A.: S. 342 f.
Lorenzetti, A.: S. 140 f.
Lovelock, J.: S. 53
Lowth, R.: S. 610
Lübbe, H.: S. 686, 695
Luckmann, Th.: S. 690
Luhmann, N.: S. 679, 681, 700, 714, 1106, 1112, 1117
Lukrez: S. 22, 27 ff., 76, 110 f., 448
Luther, M.: S. 338, 976, 1055 f., 1058, 1087
Lyotard, F.: S. 89

Mach, E.: S. 175, 195
Machiavelli: S. 1087
Macho, Th.: S. 401, 870
Maffesoli, M.: S. 616
Magellan: S. 122
Makarenko, A. S.: S. 1093
Malebranche, N.: S. 1095
Malinowski, B.: S. 829
Mallarmé, S.: S. 65
Mann, M.: S. 156
Mann, Th.: S. 887
Mannheim, K.: S. 296, 305
Marcianus: S. 337
Marcuse, H.: S. 285, 578, 1094
Marett, R. B.: S. 1051
Markl, H.: S. 319
Marquard, O.: S. 686, 696, 815, 877, 910, 933
Marquis de Sade: S. 623, 819
Marx, K.: S. 106 ff., 113, 127, 157, 163, 191, 677, 679, 684, 778, 817, 879, 1057, 1070, 1092
Matt, P. v.: S. 860
Matthiesen, U.: S. 241
Mauss, M.: S. 506 f., 650, 822 ff., 1063
McLuhan, M.: S. 138, 635, 649, 660, 902
Mead, G. H.: S. 503, 690 ff., 712 ff.
Mead, M.: S. 281, 712 f.
Meisner, H.: S. 204 f.
Meister Eckhart: S. 700, 758 f., 865, 1123
Mendel, G.: S. 274, 418 f.
Mendelsohn, M.: S. 840
Menninger, K.: S. 625
Merleau-Ponty, M.: S. 447, 450, 502, 594, 861, 1026, 1066
Mersenne, M.: S. 978
Meyer, C. F. : S. 1019
Michelet: S. 1054
Mill, J. S.: S. 818
Milton, J.: S. 765

Minsky, M.: S. 734
Misch, G.: S. 964
Molière: S. 520
Mondeville, H. de: S. 726
Montagu, A.: S. 375, 438 f.
Montesquieu: S. 153
Moore, W. E.: S. 1109
Moravec, H.: S. 733 f.
Morgenthaler, F.: S. 946
Morin, E.: S. 88 ff.
Moritz, K. Ph.: S. 207
Morris, D.: S. 516 f.
Morus, Th.: S. 1087 f.
Müller, K. O.: S. 1083
Müller, M. : S. 1030
Müller-Karpe, H.: S. 963
Mumford, L. : S. 213, 505
Munch, E.: S. 860
Murphy, R.: S. 568 f.
Musil, R.: S. 704, 852

Nadig, M.: S. 350
Nave-Herz, R.: S. 300
Napoleon, B.: S. 79, 120
Necker de Saussure, A.: S. 1102 f.
Neill, A. : S. 784
Nelson, T.: S. 676
Nestroy, J.: S. 679
Neumann, J. v.: S. 659
Neumeister, A.: S. 662
Neutzling, R.: S. 327
Newton: S. 17, 50, 53 f., 175, 177, 188, 1098 f.
Nietzsche, F.: S. 94, 100, 115, 215, 410, 561, 563 f., 675, 681, 692, 703, 706, 804, 813, 817, 819, 856, 865, 884, 900, 908, 934 f., 975 f., 1062, 1079, 1084
Nikolaus v. Cues: S. 142, 146 ff., 590
Nippert, I.: S. 320
Nissen, H. J.: S. 481
Nohl, H.: S. 629, 1101
Notz, G.: S. 328
Nougier, L.-R.: S. 66
Novalis: S. 33, 415, 473, 475 ff., 624
Nozick, R.: S. 818
Nüsslein-Volhard, Ch.: S. 424
Nyquist, H.: S. 658

Oevermann, U.: S. 714 f.
Onsager, L.: S. 50
Origines: S. 556 f.
Ortner, S.: S. 391
Ostner, I.: S. 378
Otto, R.: S. 550, 1030, 1051, 1122
Ovid: S. 22, 37, 77, 684, 1081

Palma il Vecchio: S. 141
Panikkar, R.: S. 177
Paracelsus: S. 25 f., 36 f., 59, 95, 97 f., 113, 1009, 1020
Parmenides: S. 180, 185
Parsons, T.: S. 163, 710
Pascal, B.: S. 190, 729, 907
Paul, H.: S. 234
Paulus: S. 109, 509, 1081
Peirce, Ch. S.: S. 639, 644, 647
Perikles: S. 120
Pestalozzi, J. H. : S. 150, 781, 784, 1101 f.
Petrarca: S. 760 f.
Petrus: S. 1081
Philipp de Vitry: S. 981
Piaget, J.: S. 732
Picard, M.: S. 468
Pichler, H.: S. 813
Pico della Mirandola: S. 213, 699
Piero della Francesca: S. 141
Piderit, Th.: S. 518
Pindar: S. 1080
Pinker, S.: S. 601
Planck, M.: S. 195
Platon: S. 17, 22, 27, 29 f., 37, 94 ff., 100 f. 113, 140, 145, 181, 336 f., 448, 461, 530 ff., 549, 551, 590, 611, 613 f., 616, 621, 629, 686 ff., 691 f., 738 f., 747, 756 f., 761, 764 f., 770 ff., 777, 812, 815, 839, 885, 905, 969, 972, 978, 1017 f., 1057, 1061, 1080 f., 1087 f., 1121
Platter, F.: S. 206
Plessner, H.: S. 18, 85, 111 f., 150, 466, 502, 704, 711, 858, 868, 985, 993 f., 1026 f., 1066
Plotin: S. 181, 758, 820
Plutarch: S. 284, 1081
Poincaré, H.: S. 183
Poiret, P.: S. 1101
Polybios: S. 655
Polybos: S. 32

Pope, A.: S. 762
Portmann, A.: S. 711, 841
Postman, N.: S. 371, 374, 900 f.
Pound, E.: S. 683
Pradines, M.: S. 863
Priestley, J.: S. 17, 1099 ff.
Prigogine, I.: S. 50, 183
Protagoras: S. 87, 100 f., 770
Proust, M.: S. 465, 1125
Ptolomäus, C.: S. 1097
Pythagoras: S. 170, 621, 625, 978

Rabelais: S. 466, 1063
Radin, P.: S. 555
Rahden, W. v.: S. 929
Reddie, C.: S. 784
Reich, W.: S. 289 f., 1011
Rensch, B.: S. 711
Renthe-Fink, L. v.: S. 958
Reventlow, F. zu: S. 1093
Ricardo, D.: S. 679
Richard, B.: S. 952
Richardson, J.: S. 240
Richthofen, E. u. F.: S. 1093
Rickels, L. A.: S. 952 f.
Ricoeur, P.: S. 742, 1018
Riedel, M.: S. 152
Riley, J. W u. M. W.: S. 401
Rilke, R. M.: S. 217
Rohde-Dachser, C.: S. 350
Röhricht, R.: S. 204 f.
Rombach, H.: S. 745
Rosskopf, G.: S. 959
Rouch, J.: S. 549, 560
Rousseau, J. J.: S. 38, 102 f., 106, 113 f., 206 f., 279, 370, 382, 389, 539, 616, 763 ff., 774 ff., 781 f., 784, 819 f., 831, 978, 1038, 1057 ff., 1089 ff., 1101 f.
Roussel, L.: S. 386
Ruddick, S.: S. 328 f.
Runge, Ph. O.: S. 1092
Rutschky, K.: S. 372 f.

Sahlins, M.: S. 1030
Saint Simon, Cl. H. de: S. 1092
Salisbury, R. E.: S. 830
Salzmann, Ch. G.: S. 286
Sand, G.: S. 1092
Sartre, J. P.: S. 112, 177, 447, 615, 878, 907
Sass, M.: S. 319
Saussure, F. de: S. 599, 603, 644, 647
Scarry, E.: S. 859, 867
Scheler, M.: S. 18, 105 f., 113, 150, 704, 711, 732, 815, 861 f., 962, 1027
Schelling, F. W. J.: S. 98 f., 113, 147, 817, 820, 970, 1083
Schemann, H.: S. 479
Schiller, F.: S. 106, 150, 775, 841, 994, 1038 f., 1089 ff.
Schipperges, H.: S. 410
Schivelbusch, W.: S. 498
Schlegel, F.: S. 415, 701, 853, 1083, 1092
Schleiermacher, F.D.E.: S. 302 f., 775 ff., 958, 1103 f.
Schmalstieg, D. O.: S. 210
Schmidt, L.: S. 894 ff.
Schmidt, S.: S. 634
Schmitt, C.: S. 170, 176
Schmitt, J. C.: S. 520
Schmitz, H.: S. 40, 528, 541 f.
Schnack, O.: S. 327
Schneider, W. L.: S. 713 f.
Schoonbrodt, R.: S. 219
Schopenhauer, A.: S. 176, 508, 623, 817, 819 f., 976
Schrödinger, E.: S. 53
Schuler, A.: S. 1093
Schuller, A.: S. 929
Schulz-Buschhaus, U.: S. 1116
Schwarz, U.: S. 325
Schwidetzky-Roesing, I.: S. 957
Schwind, K.: S. 994
Sckell, F. L.: S. 542
Screech, M. A.: S. 1063
Seaford, R.: S. 1062
Sedlmayr, H.: S. 1012
Seneca: S. 114, 337, 757, 817, 863
Sennett, R.: S. 215, 218
Shaftesbury, A.: S. 534
Shakespeare, W.: S. 127, 169
Shannon, C.: S. 650, 658
Simmel, G.: S. 155, 218 f., 236 f., 239, 241, 250 f., 383, 392, 465, 468 f., 474, 1066
Simonides v. Keos: S. 41
Singer, M.: S. 986

Singer, W.: S. 937
Sloterdijk, P.: S. 200, 910, 976, 1012
Smith, A.: S. 879
Sohn-Rethel, A.: S. 682
Sokrates: S. 101, 770 f., 777, 812, 1062 f.
Sombart, W.: S. 235, 241
Sonnemann, U.: S. 86
Sontag, S.: S. 581
Sophokles: S. 336, 863
Sorrel, G.: S. 1079
Spaemann, R.: S. 818, 82
Spencer, H.: S. 978, 1030
Sperber, D.: S. 640
Spinoza, B. de: S. 151, 831
Spittler, G.: S. 247
Spitz, R.: S. 282
Staiger, E.: S. 1019
Stalin, J.: S. 120, 129
Starobinski, J.: S. 522, 835 ff, 1059 f., 1083
Staudinger, F.: S. 399, 401 f.
Steiner, R.: S. 979
Sterne, L.: S. 466
Stirner, M.: S. 702
Stockhausen, A.: S. 976
Stötzl, Ch.: S. 200
Strathern, A.: S. 830
Straus, E.: S. 447
St. Victor, H. v.: S. 759
Strawinsky, I.: S. 976
Sulzer, J. G.: S. 542
Sütterlin, Ch.: S. 68

Tales: S. 170
Tamerlan: S. 121
Taylor, Ch.: S. 153
Tersteegen, G.: S. 1123
Tews, H.-P.: S. 402
Theophrast: S. 763
Theunissen, M.: S. 820
Thiebault, D.: S. 780
Thiel, E.: S. 231, 235
Thomasius, Ch.: S. 783
Thomas v. Auqin: S. 93, 172, 175, 286, 338, 683, 700, 704, 759 f., 815, 817, 864
Tibon-Cornillot, M.: S. 88, 734
Tieck, W.: S. 150
Tissor, S. A.: S. 286
Tizian: S. 140 f.
Toderov, T.: S. 204, 1066, 1069 f.
Tofler, A.: S. 677
Tolksdorf, U.: S. 249
Tönnies, F.: S. 392
Tourain, A.: S. 720
Trier, J.: S. 993
Trillhaas, W.: S. 957
Tristan, F.: S. 1092
Tumin, M. M.: S. 1109
Turing, A.: S. 653, 658
Turner, V.: S. 573 f., 995, 1030, 1032, 1053, 1055, 1060

Uberoi, J. P. S.: S. 172
Ussel, J. v.: S. 286
Uexküll, J. v.: S. 146

Valéry, P.: S. 732
Valla, L.: S. 761
Varèse, E.: S. 979
Vasco de Gama: S. 122
Veblen, Th.: S. 238
Vernant, J.-P.: S. 75, 834, 1084
Vespuccio, A.: S. 122
Veyne, P.: S. 284, 835 f.
Vico, G.: S. 196, 774, 1082
Villaume, P.: S. 286
Vinken, B.: S. 354
Virilio, P.: S. 90, 201, 204, 209
Vischer, F. Th.: S. 236
Vives, J. L.: S. 782 f.
Volmerg, U.: S. 695
Voltaire: S. 534
Vorgrimmler, H.: S. 959

Wagner, R.: S. 542, 975 f., 1112
Waldenfels, B.: S. 1067, 1073
Wall, P.: S. 857
Wallaschek, R.: S. 978
Warberg, A.: S. 174
Watson, J.: S. 420
Watson, L.: S. 944 f.
Watt, I.: S. 635
Weber, M.: S. 162, 246, 709 f., 719 f., 1058, 1106
Weil, S.: S. 865
Weitling, W.: S. 1092
Weizsäcker, V. v.: S. 34, 46 ff.

Welsch, W.: S. 456, 910
Werner, A.: S. 843, 896
Wex, M.: S. 495
Whorf, B.: S. 600
Wickler, W.: S. 280
Wilson, D.: S. 640
Wilson, M.: S. 581, 1050
Williams, R.: S. 152, 156
Wimmer, M.: S. 1028
Withehead, A. N: S. 185, 480
Wittgenstein, L.: S. 46, 1032, 1040, 1126
Wolff, Ch.: S. 623, 740
Worringer, W.: S. 672
Wright, G.: S. 943
Wulf, Ch.: S. 1042, 1070
Wundt, W.: S. 971, 1121
Wyclif, J.: S. 205

Xenophanes: S. 63
Xenophon: S. 101

Zenon: S. 180, 185
Ziegler, L.: S. 1024
Zinnecker, J.: S. 318
Zinzendorf, N. L. v.: S. 781, 1101
Zoja, L.: S. 897 f., 902
Zuckerkandl, V.: S. 1019
Zur Lippe, R.: S. 409
Zuse, K.: S. 659

Sachregister

Abbildlichkeit: S. 646
Abduktion: S. 643
Abendmahl: S. 246
Abhängigkeit: S. 330
Aborigines: S. 344 ff.
Abtreibung: S. 325
Abwesenheit: S. 594
Addressaten: S. 792
Adoleszenz: S. 693
Affekt: S. 857, 988 f.
Affektlogik: S. 538
Aggressivität: S. 436
Ähnlichkeit: S. 514
Aisthesis: S. 29, 455 f.
Alchemie: S. 25, 97
Algebra: S. 173
Alkoholiker: S. 896 f.
Allegorese: S. 1081, 1083, 1092
Allianzdispositiv: S. 355, 360
Alltagswelt: S. 1043
Altar: S. 492
Altersdifferenz: S. 295
Alzheimersche Krankheit: S. 429
Anamnese: S. 1053
Anamnesis: S. 738
Anatomie: S. 1102
Andere: S. 1026 f., 1075
Anderes: S. 540
Androiden: S. 729, 734
Aneignung: S. 1068
Anfang: S. 964 f.
Angst: S. 38 f., 592, 885
Animal rationale: S. 21, 86 f., 93, 100 ff., 112, 802
Animalität: S. 104
Animismus: S. 877
Anomie: S. 855
Anorexia: S. 253 f.
Anschauung: S. 175, 454 f.
Ansteckung: S. 1035
Anthropodizee: S. 89
Anthropogenie: S. 23
Anthropologie: S. 375, 378, 957 f., 1089
Anthropologie, dualistische: S. 530
Anthropologie, historische: S. 958 f., 961 ff., 1016
Anthropologie, philosophische: S. 501, 686 f., 711
Anthropologie, strukturale: S. 1080
Anthropomorphismus: S. 63
Anthropopoetik: S. 1013
Anthropozentrik: S. 142, 144, 146
Antike: S. 282, 336, 381, 448 f., 756 f., 769 ff.
Antipädagogik: S. 373
Antlitz: S. 1124
Aphrodisia: S. 284
Apriori, anthropologisches: S. 738
Arbeit: S. 106, 1038
Arbeitsethik: S. 720, 723
Arbeitsteilung: S. 69, 328 f.
Arbitrarität: S. 607, 646
Architektur: S. 178, 213 f.
Ars antiqua: S. 981
Ars nova: S. 981
Artikulation: S. 606
Askese: S. 489, 493
Assoziationskortex: S. 432 f.
Ästhetik: S. 623, 647, 839, 976, 1018, 1020 ff., 1027 f.
Ästhetizismus: S. 239
Astrologie: S. 97, 627, 1081
Atmosphäre: S. 29, 536, 539, 840, 842
Attraktivität: S. 841
Aufklärung: S. 105, 154, 162, 494, 701, 749, 877, 887, 933, 970, 998, 1069, 1082, 1084, 1092
Aufrichtung: S. 497
Aura: S. 1112
Ausdehnung: S. 181
Ausdruck: S. 460
Ausgrenzung: S. 1068
Aussage: S. 644
Authentizität: S. 219

Autobahn: S. 209
Automobil: S. 200, 202, 208
Autonomie: S. 531, 689, 753

Bauen: S. 221 f.
Baum: S. 60
Bedeutsamkeit: S. 1084
Bedürfnis: S. 1002 f.
Begehren: S. 243, 292, 452 f.
Begierde: S. 279
Beherrschbarkeit: S. 624
Beichte: S. 971, 1106
Beichtgeheimnis: S. 897
Bekenntnis: S. 1106
Benennen: S. 484
Berührung: S. 439, 443, 533
Beschleunigung: S. 90
Beschränkung: S. 785
Besessenheit: S. 559 ff., 952 f.
Bestimmungsort: S. 224
Bewegung: S. 181, 187, 190 f., 212
Bewußtsein: S. 134 ff., 182, 808
Bezeichnungspraxis: S. 354
Bild: S. 232 f., 408, 412, 446, 631 ff., 645 f., 1008
Bildsamkeit: S. 773
Bildschirm: S. 210
Bildung: S. 310, 382, 668, 703, 782, 784, 1089
Bildungserfahrung: S. 760
Bildungspolitik: S. 667
Biographie: S. 695
Blick: S. 450 f.
Blume: S. 60
Bluterkrankheit: S. 421 f.
Böse: S. 28, 999
Brocasche Sprachregion: S. 434
Buch: S. 217 f.
Buchdruck: S. 654
Buddhismus: S. 866
Bürgertum: S. 153, 309 ff., 538, 845
Bürokratie: S. 1117

Christen: S. 225 f.
Christentum: S. 285, 336 f., 381, 845, 864 f.
Chromosom: S. 419 f.
Code, ökonomischer: S. 680 ff.
Codevermischung: S. 684

Common law: S. 1111
Communitas: S. 1049
Community: S. 152
Computergesellschaft: S. 1079
Computer: S. 676, 733
Conditio humana: S. 985 f., 994
Cortex: S. 431 ff.
Courtoisie: S. 761
Curriculum: S. 789
Cyberspace: S. 175, 177, 291, 675

Darwinismus: S. 931
Dauer: S. 224
Deifizierung: S. 373
Dekonstruktion: S. 634, 803, 1021, 1075
Dekonstruktivismus: S. 615
Denken: S. 191, 434, 454 f., 539, 549 ff., 738 f., 746, 1073 ff.
Desoxyribonukleinsäure/DNS: S. 419 f.
Deutung: S. 1081
Dialektik: S. 771
Dialog: S. 1074
Diätetik: S. 283
Didaktik: S. 789
Differenz: S. 187, 1109
Digitaltechnik: S. 658
Diskontinuierliche: S. 611 f.
Diskurs: S. 160, 165, 236, 288, 1080
Diskursivierung: S. 870
Distanzierungsfähigkeit: S. 531
Distinktion: S. 238
Disziplinierung: S. 285
Domestikation: S. 70
Domestizierung: S. 491
Drogen: S. 561
Druckschrift: S. 654 f.
Duell: S. 394 f., 807
Durchschnitt: S. 784
Dynameis: S. 24

Ebenbildlichkeit: S. 109
Egoismus: S. 705 f.
Ehe: S. 284
Ehre: S. 394 f.
Eigennamen: S. 1084
Einbildungskraft: S. 411 f., 591, 998, 1003
Einheit: S. 151, 156, 1100
Eisenbahn: S. 208

Eiweißsynthese: S. 421
Ekstase: S. 842
Elemente: S. 143, 147, 540
Elementenlehre: S. 18 ff.
Emanzipation: S. 265 ff., 1092
Embryonen-Schutz-Gesetz: S. 422
Emergentismus: S. 111
Emoticons: S. 662
Emotion: S. 1044
Emotional Design: S. 662
Empfängnisverhütung: S. 318
Empfindungsvermögen: S. 533
Enkulturation: S. 849
Entelechie: S. 173
Entfremdung: S. 703, 855, 915, 1070
Entkörperlichung: S. 443
Entlastung: S. 503
Entropie: S. 51
Entscheidung: S. 1044
Entwicklung: S. 103, 369, 438, 480 f., 754, 763
Entwicklungspsychologie: S. 505
Enzyklopädisten: S. 1082
Epigenese: S. 173
Erbe: S. 270 ff.
Ereignis: S. 960
Erfahrung: S. 196, 199, 204, 206, 750 ff., 1008, 1075, 1125
Erfahrungswissen: S. 503
Erkenntnis: S. 747 f., 752, 904
Erkenntnistheorie: S. 639
Erleben: S. 860
Erlebnis: S. 553 ff.
Erleuchtung: S. 1101
Erotik: S. 77, 279, 283, 552, 905, 1051 f., 1092
Erscheinung: S. 840, 842, 1017
Erwachsener: S. 313
Erwachsener-Kind-Beziehung: S. 372
Erzählung: S. 1084
Erziehung: S. 302 ff., 310, 316, 335, 370, 753 ff., 761, 1017, 1088 ff., 1099 ff.
Erziehungswissenschaft: S. 324 ff.
Eschatologie: S. 1091
Essen: S. 474 f.
Eßgebärde: S. 250
Eßgeräte: S. 250
Ethik: S. 719 f., 1017, 1073
Ethnobotanik: S. 58
Ethos: S. 31, 176
Euergetismus: S. 835 f.
Europa: S. 123 f., 156 f.
Evolution: S. 47, 49 f., 98 f., 161, 184, 848, 1022
Existential: S. 840
Existentialismus: S. 115
Experiment: S. 1096
Exzeß: S. 1094

Familie: S. 299 ff., 851 f.
Faschismus: S. 867, 869
Fasten: S. 1052
Fast-Food: S. 666
Fernsehen: S. 137
Fetischismus: S. 240
Feuer: S. 346
Fiktion: S. 518
Film: S. 657
Fine-tuning: S. 664
Fleisch: S. 75
Folter: S. 867 f.
Formen, symbolische: S. 166
Fortschritt: S. 190, 193, 1092
Fortschreiten: S. 205 ff.
Französische Revolution: S. 1089
Frau: S. 293, 311
Frauenberufstätigkeit: S. 301
Frauenbewegung: S. 265 f., 272 f., 380
Frauenforschung: S. 324 f., 379 f.
Freiheit: S. 749, 775, 1090
Freiraum: S. 1046
Freizeit: S. 1046
Fremde: S. 225
Frieden: S. 831 f., 914, 917
Funktion, vegetative: S. 428
Fürsorge: S. 332

Gabe: S. 806
Gadgets: S. 662
Garten: S. 58, 542
Gastrosophie: S. 24
Gattung: S. 22
Gebrauchsorientierung: S. 332
Gedächtnis: S. 413 f., 429, 435, 592, 635 f., 759, 948
Gefühl: S. 244, 874, 1010
Geheimhaltung: S. 1105 ff.
Geheimnis: S. 1123

Gehirn: S. 418
Gehirnforschung: S. 937
Geist: S. 181, 215, 259, 356 ff., 360, 728, 850, 1083
Geisteswissenschaften: S. 617
Gelassenheit: S. 544
Gemeinschaft: S. 151
Gender: S. 353 f.
Genealogie: S. 336, 357 f., 362
Generation: S. 745, 768, 777
Genie: S. 99, 740
Genmanipulation: S. 57
Gentechnik: S. 423
Gentechnologie: S. 350, 355, 360
Genuß: S. 247
Geometrie: S. 170
Gerechtigkeit: S. 906, 1076
Geruch: S. 28, 465, 469
Geschichte: S. 119 ff, 191, 217, 743, 908
Geschichtlichkeit: S. 215, 789, 958, 1049
Geschlecht: S. 381 f., 392 ff., 400, 443, 466
Geschlechterdifferenz: S. 259 ff., 267 ff., 386 f.
Geschlechterforschung: S. 379 f.
Geschlechterhierarchie: S. 328 f.
Geschlechterverhältnis: S. 312, 389, 795
Geschmack: S. 247, 471, 477 f.
Geschwindigkeit: S. 189 f., 208 f.
Geselligkeit: S. 474
Gesellschaft: S. 64, 159, 198, 326 f., 742, 763, 777, 879, 887, 939 f., 1007, 1030, 1094, 1109, 1116
Gesellschaftlichkeit: S. 789
Gesellschaftstheorie: S. 687
Gesetz: S. 269 f., 359 ff.
Geste: S. 989
Gesundheit: S. 317
Gewalt: S. 925, 1024 f.
Gewaltmonopolisierung: S. 155
Gewissen: S. 766
Gewißheit: S. 479
Gift: S. 832 f.
Glaube: S. 680, 975, 1041, 1102
Gleichgewicht: S. 52, 466
Globalgesellschaft: S. 933
Globalisierung: S. 135 f., 155
Gnade: S. 886
Gott: S. 172, 758, 848, 968, 1098, 1123
Götter: S. 562 f., 974
Grammatik: S. 598
Grammophon: S. 657
Graphismus: S. 631
Grenze: S. 1073
Gruppe: S. 1109
Gruß: S. 810 f.
Gute: S. 758, 772
Gynäkologie: S. 379

Habitus: S. 506 f., 512
Habitus-Formen: S. 298
Hand: S. 628 f.
Handeln: S. 757
Handlung: S. 1029
Handlungszusammenhang: S. 159 f.
Handschrift: S. 651 f.
Harmonie: S. 978, 980
Haus: S. 338
Haut: S. 40
Hedonismus: S. 724, 1058
Hegemonie: S. 394
Heilige: S. 1051, 1122
Heilige Hochzeit: S. 359
Heiliges Konigtum: S. 358
Heilmittel: S. 59, 977
Heilsgeschichte: S. 173
Heim: S. 359
Heimat: S. 227
Herde: S. 64
Hermeneutik: S. 1075
Herrschaft: S. 852, 997
Hierarchie: S. 161, 531
Hierarchie, sinnliche: S. 437, 468
Historizität: S. 715, 745, 783, 958
Hochhaus: S. 228
Hochkultur: S. 742
Höhlenmalereien: S. 67
Hölle: S. 1012
Hologramm: S. 133 f.
Holz: S. 60
Homo faber: S. 494
Homosexualität: S. 271 f., 393
Hören: S. 606
Horizont: S. 223
Hostilität: S. 804, 810
Human genom project: S. 420
Humana: S. 686, 689
Humanismus: S. 1087

Humanwissenschaften: S. 686 f., 1004
Humoralpathologie: S. 30
Hygiene: S. 469
Hypothalamus: S. 428
Hypris: S. 813
Hysterie: S. 272 f.

Ich-Zentriertheit: S. 850
Ideal: S. 245
Idee: S. 126, 590
Identifizierung: S. 245 f.
Identität: S. 362 f., 816 ff., 885
Identitätsentwicklung: S. 797
Ideologie: S. 590
Idole: S. 69
Ikonographie: S. 898 f.
Illokution: S. 607
Imagination: S. 58, 204, 210, 1013, 1016
Imago-Dei-Lehre: S. 590
Immunsystem: S. 418
Implosion: S. 291
Individualisierung: S. 155, 200, 329, 398
Individualität: S. 218, 872
Individuation: S. 854
Individuum: S. 284, 504, 774, 937
Industriegesellschaft: S. 19, 146, 309, 318, 390, 720 f.
Informalisierung: S. 251 f.
Information: S. 656
Informationsverarbeitung: S. 635
Infotainment: S. 666
Initiation: S. 391 f., 892, 898, 902
Institution: S. 150, 153, 452, 508, 519, 522, 792 f., 1111
Instrument: S. 487
Inszenierung: S. 988, 995, 1034
Intelligenz: S. 734, 862 f.
Intentionalität: S. 542 ff., 709, 713 f.
Interaktion: S. 710
Interaktivität: S. 670
Interpretation: S. 638 ff.
Intimität: S. 849 f.
Intuition: S. 551
Inventio: S. 739
Inzest: S. 260 ff., 898 f.
Inzesttabu: S. 892
Irrealisierung: S. 684

Jäger: S. 198, 477 f., 942 f.
Jugend: S. 312

Kannibalismus: S. 1082
Kapitalismus: S. 719 f., 843
Karneval: S. 837, 1052
Kastration: S. 260 ff.
Katastrophen: S. 37 ff.
Katechonik: S. 91
Kaufen: S. 893 f.
Kind: S. 287, 300, 320 f., 330 f., 505 f., 785, 1103
Kindheit: S. 312, 776, 778
Klassik: S. 1092
Kloster: S. 782
Klosterschulen: S. 338
Klugheit: S. 747
Knabenliebe: S. 283
Knappheit: S. 679
Knowbots: S. 676
Knowledge engineering: S. 675
Kochkunst: S. 249
Kollektiverziehung: S. 1090
Kombinatorik: S. 237
Kommunikation: S. 604, 634, 638 ff., 669, 975, 982, 1030, 1106, 1113 ff.
Kommunion: S. 476
Kommunismus: S. 128 f., 191, 1093
Kommunität: S. 1033 ff.
Kompensation: S. 1011
Komplementarität: S. 145
Komplexität: S. 48, 672 f.
Konnektionismus: S. 733
Konstruktion: S. 634, 1046
Konsum: S. 238, 902 f.
Kontextualisierung: S. 536
Kontingenz: S. 703, 931
Kontinuierliche: S. 476
Kontrolle: S. 450 ff., 509, 1017
Kooperation: S. 712, 827
Koordination: S. 166
Körper: S. 215, 232 f., 283, 291, 327, 360, 399 f., 479, 502, 509, 624 ff., 850, 854 f., 908, 969, 972 f., 986, 988, 1008, 1016
Körperbilder: S. 480
Körperdistanzierung: S. 444
Körpergebrauch: S. 484
Körperprozesse: S. 1029
Körpersprache: S. 516

Körperteile: S. 522
Körper-Wissen: S. 508
Kosmetik: S. 842, 844
Kosmologie: S. 171, 626
Kosmos: S. 145, 221, 759, 969, 977
Kosmovisionen: S. 975
Kostümgeschichte: S. 232 f.
Krankheit: S. 555, 862
Kreatur: S. 107 ff.
Kreuz: S. 492
Krieg: S. 127 ff., 827
Krise: S. 131
Kritik: S. 1072
Kritische Theorie: S. 876
Kult: S. 785, 1051, 1084
Kultur: S. 93f., 102 f., 145, 151 f., 154, 159 f., 165, 532, 535 ff., 595 ff., 754 f., 843, 876, 916 f., 1040, 1094
Kulturanthropologie: S. 389 ff.
Kulturgeschichte: S. 960
Kulturwesen: S. 221
Kunst: S. 214, 646 f., 1019 f., 1125
Kybernetik: S. 733

Lächeln: S. 514
Langue-parole: S. 644
Latchkey Kid: S. 664
Lebensbaum: S. 60
Lebenserwartung: S. 300
Lebensform: S. 723 f.
Lebenslauf: S. 889
Lebensstil: S. 1034
Lebensstilforschung: S. 297
Lebenszyklus: S. 888
Lehren: S. 789
Lehrplan: S. 794
Leib: S. 22, 28, 32, 40
Leib-Seele-Problem: S. 176, 728, 957
Leid: S. 693 f.
Leihmutter: S. 361 ff.
Lernen: S. 427, 747, 789, 791, 1101
Lernfähigkeit: S. 782
Lernkompetenz: S. 794
Lernprozeß: S. 282
Lesbarkeit: S. 632
Liberalisierung: S. 287
Libido: S. 244
Liebe: S. 279, 556 f., 694 f., 1123
Limbisches System: S. 429 f.
Liminalität: S. 1032, 1048
Linie: S. 171
Literacy: S. 662, 668
Literalität: S. 374, 448, 461 f.
Literatur: S. 609 f., 1009
Logos: S. 21, 599, 681, 1080
Lust: S. 282 ff., 473, 817 f.
Luxus: S. 824, 836, 843
Luxusindex: S. 81

Macht: S. 268, 357 f., 450 ff., 852
Machttechnologie: S. 509
Magie: S. 876, 1023 f., 1099
Maieutik: S. 771
Mängelwesen: S. 100
Mann: S. 292, 311
Marienverehrung: S. 338, 969
Maschine: S. 81, 86
Maske: S. 949 ff.
Masturbation: S. 286 f.
Materialismus: S. 918
Materie: S. 259, 356 ff.
Mathematik: S. 624
Matriarchatsforschung: S. 356
Medien: S. 635, 972
Meditation: S. 489, 1123
Medium: S. 681 f.
Medizin: S. 30 ff., 407, 886 ff., 890
Medizintechnologie: S. 318 ff., 889
Meer: S. 147
Melancholie: S. 910
Menschenbild: S. 378
Menschenbildlehren: S. 1069
Menschenbildung: S. 782
Menschengeschlecht: S. 1091
Menschenopfer: S. 73 f.
Menschenrassen: S. 144
Menschenrechte: S. 85
Menschheit: S. 139
Messen: S. 484
Metapher: S. 211, 967
Metaphysik: S. 848, 1074
Methode: S. 791
Metrik: S. 610 f.
Mikrokosmos-Makrokosmos: S. 22, 30, 34, 36, 95 ff., 172, 414, 976
Mimesis: S. 456, 460, 462, 515, 520 f., 523, 1030, 1034 f., 1047
Mimik: S. 516, 518

Mimikry: S. 1022 f.
Minnesang: S. 845
Mittelalter: S. 199 f., 449 f., 968, 992
Mnemonik: S. 739
Mode: S. 232 ff., 843
Moderne: S. 155, 157, 194, 347 ff., 690 f., 693, 718 f., 922 f., 929
Modernisierung: S. 155 ff.
Moral: S. 159, 282 ff., 703, 933, 1001
Moralisierung: S. 532, 534
Morpho-Genetik: S. 423
Motorik: S. 502
Motorisierung: S. 200
Mousiké: S. 979
Multiverselle: S. 909
Mund: S. 465, 467
Mündlichkeit: S. 652
Musik: S. 463, 1125
Muße: S. 1061
Mutation: S. 420
Mutter: S. 440
Mysterium: S. 1107
Mystik: S. 549
Mythos: S. 37, 57, 342 ff., 681, 809, 877, 950, 1030, 1120

Nachahmung: S. 482
Nacheifern: S. 1017
Nacktheit: S. 233
Nahrung: S. 25 f., 57
Nationalismus: S. 153 f.
Natur: S. 22, 34 f., 144 f., 160, 326 f., 381 f., 595 ff., 775, 876, 913, 1006, 1019
Naturalisierung: S. 394
Naturalismus: S. 95, 110 ff.
Naturästhetik: S. 29
Naturgeschichte: S. 49, 144
Naturlehre: S. 1097
Naturphilosophie: S. 17
Naturwissenschaft: S. 773, 1004
Negentropie: S. 89 f., 189
Neocortex: S. 430 f.
Netze, neuronale: S. 733
Neue Welt: S. 1082
Neuhumanismus: S. 1069
Neuron: S. 425
Neurose: S. 251
Neuzeit: S. 200, 813, 818, 951, 968 f., 972
News Value: S. 666
Newtonsches Weltbild: S. 53
Nihilismus: S. 174, 407
Nirvana: S. 562
Nivellierung: S. 784
Nomade: S. 490
Nomadentum: S. 911
Normierung: S. 290
Numinose: S. 550

Objektivation: S. 860
Obszönität: S. 291, 1060 f.
Ödipuskomplex: S. 263 ff.
Öffentlichkeit: S. 446, 637
Ökologie: S. 916
Ökonomie: S. 283, 904
Onanie: S. 271
Ontologie: S. 619
Opfer: S. 73, 358 f., 491, 832 f., 941, 1063
Oral History: S. 695
Oralität: S. 461, 614 f.
Ordnung: S. 47, 51, 160, 162, 235 f., 238, 243, 254, 307, 341, 353, 1003, 1040, 1067
Ordnungsbrüche: S. 48
Ordnungsfunktion: S. 1036
Ordnungsgrad: S. 51
Ordnungssystem: S. 481
Organisationssoziologie: S. 164
Orgasmus: S. 289 ff.
Organismus: S. 50 f.
Orgie: S. 556

Pädagogik: S. 281, 286, 626, 794
Paideia: S. 1060
Paläolithikum: S. 942
Papier: S. 653
Paradoxie: S. 1041, 1048, 1073
Partikularität: S. 962
Passageritus: S. 442, 946
Patchwork-Identität: S. 298
Pathologie: S. 682 f.
Pattern recognition: S. 664
Perfektibilität: S. 764 f.
Periodizität: S. 1048
Person: S. 690, 692
Pflanze: S. 143, 147 f., 280, 471, 974
Pflichtethik: S. 1089
Phallus: S. 261, 264, 466

Phänomenologie: S. 803
Phantasie: S. 206, 415, 503, 853, 1041
Phantasma: S. 269
Phasenmodell: S. 369
Philosophie: S. 710, 1010, 1091, 1126
Physik: S. 175
Physikotheologie: S. 623
Pietismus: S. 781 f.
Pilgerschaft: S. 203 ff
Plötzlichkeit: S. 935
Pluralität: S. 1076
Poesie: S. 610, 853
Poiesis: S. 718, 725
Politik: S. 1088
Polymorphie: S. 293
Positionalität, exzentrische: S. 111 f., 517, 704, 711, 985, 1026 f.
Potlatsch: S. 252 f., 823, 825 ff., 834 f.
Praktiken, soziale: S. 636
Pränataldiagnostik: S. 319
Präsentismus: S. 544
Präsenz: S. 593
Praxis: S. 718, 724 f.
Praxisformen: S. 745
Primaten: S. 597, 605
Privatheit: S. 1111
Produktion: S. 409
Profanes: S. 346
Profanität: S. 625
Profit: S. 828 ff.
Propriozeption: S. 482, 484
Prüfung: S. 510
Psychoanalyse: S. 870, 880 ff, 971 f., 1093
Psychologie: S. 281, 682, 1093
Psychologisierung: S. 534
Pubertätsritus: S. 859

Quantenmechanik: S. 48
Quinta essentia: S. 95

Radio: S. 657
Rationalisierung: S. 154 f., 285
Rationalität: S. 104
Raum: S. 179, 207, 221, 223, 460, 483, 503, 594, 810, 1098
Raumwahrnehmung: S. 433 f.
Realität: S. 589
Recht: S. 159, 1111 f.
Rechtssubjekt: S. 355
Rechtwinklichkeit: S. 908
Reden: S. 1119
Redezeit: S. 1113 ff.
Reduktionismus: S. 95, 111
Referenz: S. 483, 486
Reflexion: S. 411, 740, 742, 750 ff., 816
Reflexivität: S. 166 f., 497, 1110
Reformation: S. 493, 699
Reformpädagogik: S. 778, 791
Regel: S. 159
Regelsysteme: S. 164
Reinkarnation: S. 887
Reisen: S. 205 ff., 947
Relativismus: S. 600 f.
Relativität: S. 174
Religion: S. 38, 975, 1000 f., 1030
Religionskriege: S. 773
Renaissance: S. 140 f., 698, 845, 969, 1087 f.
Repräsentation: S. 592
Repression: S. 285 ff., 409
Reproduktion: S. 48 f., 324
Reproduktionsfunktion: S. 335
Reproduktionsmedizin: S. 348
Reproduktionstechnologie: S. 350, 355, 360
Reversibilität: S. 411
Revolte: S. 215
Revolution: S. 122
Reziprozität: S. 562 f., 714, 1026
Rhythmus: S. 178
Risiko: S. 935 ff.
Risikobewußtsein: S. 936
Risikogesellschaft: S. 298, 929
Risikoschwangerschaft: S. 348
Ritual: S. 160, 342 ff., 376, 953, 980, 1025, 1061, 1120
Rolle: S. 993
Romantik: S. 847, 853, 970, 1092
Rückkopplung: S. 50

Sachlichkeit: S. 219
Sakrales: S. 346
Sakralisierung: S. 1083
Sakralität: S. 62
Säkularisierung: S. 155, 157, 952
Sauerstoff: S. 55
Säugling: S. 438, 620

Schachtel: S. 228
Scham: S. 526
Schamane: S. 548 f., 553
Schamhaftigkeit: S. 442
Schein: S. 1018
Schema: S. 488
Schicksal: S. 812 f.
Schizophrenie: S. 907, 1001 f.
Schlachthof: S. 79
Schmerz: S. 414, 857 ff.
Schock: S. 195 f.
Scholastik: S. 700
Schöpfung: S. 98, 108, 679, 760
Schöpfungsmythos: S. 346
Schreiben: S. 495
Schrift: S. 216 f., 414, 613, 622, 769
Schuld: S. 678 f.
Schule: S. 495, 778, 790
Schwangerschaft: S. 343 ff., 350 f.
Schweigen: S. 1112 ff.
Schwellenzustand: S. 1032
Seele: S. 95, 101, 110, 529, 531, 989 f., 1101
Selbst: S. 284
Selbstdarstellung: S. 444
Selbstdomestikation: S. 519
Selbstinitiation: S. 897 f.
Selbstinszenierung: S. 1034
Selbstkontrolle: S. 510
Selbstorganisation: S. 99
Selbstreferenz: S. 911
Selbsttätigkeit: S. 771, 903
Selbstvergewisserung: S. 444, 460, 1031, 1036
Selbstverständnis: S. 629
Selbstverwirklichung: S. 1039
Selbstwahrnehmung: S. 460, 527
Selbstwertgefühl: S. 442
Selektionsvorteil: S. 841
Semantisierung: S. 543
Semiologie: S. 1079
Semiose: S. 639 ff.
Semiotik: S. 639, 647 f.
Sens pratique: S. 508, 513
Sensualismus: S. 750, 752, 762, 1089
Seßhaftigkeit: S. 491, 498
Sex: S. 270 ff., 353 f.
Sexkultur: S. 292
Sexualität: S. 408, 436, 472 f., 849 f., 1005, 1092
Sexualitätsdispositiv: S. 252, 355
Sexualwissenschaft: S. 289
Simulation: S. 289, 591
Singularität: S. 52, 1071
Sinn: S. 644, 709, 712, 856, 859
Sinne: S. 24 f., 440 f., 459
Sinngebung: S. 521
Sinnlichkeit: S. 750 ff., 998
Sinnstruktur: S. 713
Social act: S. 710, 712
Social ranking: S. 845
Solipsismus: S. 473 f.
Sophistik: S. 92
Sorgestruktur: S. 840
Sozialisation: S. 332 f., 370, 778, 793, 915
Sozialismus: S. 126, 130, 1092 f.
Sozialität: S. 1027 f., 1030
Spätmoderne: S. 694 ff.
Speise: S. 249 f.
Speiseverbote: S. 246
Spemannscher Organisator: S. 51
Spiel: S. 178, 487, 691 f., 814, 937, 992 f., 1050 f., 1089
Spielsache: S. 81
Spieltrieb: S. 1039
Spirituelles: S. 476
Spontanietät: S. 105, 739, 771
Sport: S. 1040
Sprache: S. 98, 100, 144, 427, 609 ff., 622, 632 f., 640 ff., 986, 1003, 1016, 1074, 1125 f.
Sprachfähigkeit: S. 641, 857, 987
Sprachinstinkt: S. 640
Sprachphilosophie: S. 603
Sprachspiel: S. 1040
Sprechen: S. 223, 460
Sprechverbot: S. 1114 f.
Staat: S. 145, 153 f., 772, 919, 923 f.
Stadt: S. 58, 69, 224 f.
Stammbaum: S. 60
Status: S. 721, 844
Steinzeit: S. 963
Sterblichkeit: S. 324
Steuerung: S. 50
Stimme: S. 460
Stoa: S. 816

Stoffwechsel: S. 25
Strafrecht: S. 932
Struktur, dissipative: S. 52 f.
Stuhl: S. 490, 493
Subjekt: S. 205 f., 511, 850, 937, 985 f.
Subjektivierung: S. 636 f., 745
Subjektivität: S. 535, 715 f., 999
Subjektkritik: S. 1072
Subversivität: S. 563 f, 1062.
Sünde: S. 885
Sündenbock: S. 1025, 1037
Sündenfall: S. 146
Symbiose: S. 53
Symbol: S. 481, 484, 646, 1083
Symbolik: S. 1030
Symbolisches: S. 811
Symptom: S. 248
System: S. 930 f., 935 f.
Systemtheorie: S. 732

Tagtraum: S. 1046
Tastsinn: S. 25, 27
Tausch: S. 806 f., 826 ff.
Tauschwertorientierung: S. 332
Techné: S. 101, 513
Technik: S. 38, 54, 76, 88, 94, 101, 201, 322, 655 ff., 878, 1011
Technisierung: S. 506
Telegraphie: S. 656 f.
Telephon: S. 656
Temperamente: S. 31
Temporalisierung: S. 398
Tetrade: S. 31
Teufel: S. 959
Text: S. 607, 645, 1030
Theatralisierung: S. 538, 543
Theologie: S. 360, 865 f., 886 f., 1099
Thermodynamik: S. 51
Thron: S. 491
Tier: S. 55, 86 ff., 101, 112 f., 147, 280 f., 768, 875, 974
Tisch: S. 493 f.
Tischordnung: S. 249
Tod: S. 401, 408, 532, 820, 959, 1005
Topographie: S. 1097
Tradition: S. 192 f., 384 ff., 741 f., 1103
Tragödie: S. 1018
Trance: S. 549, 562
Transitionsritual: S. 376, 888
Transitorisches: S. 967
Transvestimus: S. 354
Transzendenz: S. 973
Trauer: S. 947 f.
Triebverzicht: S. 1085
Tugend: S. 770, 785, 885
Turing Machine: S. 658 f., 664
Type-token: S. 644

Übergangsritual: S. 887 f., 995, 1031
Übertretung: S. 1063
Übung: S. 508 f.
U-Chronie: S. 1049
Uhr: S. 727
Umcodierung: S. 531
Umwelt: S. 143, 145 f.
Unbewußtes: S. 808, 971
Ungewisses: S. 935
Unglück: S. 813 ff.
Universalien: S. 596, 616
Universalität: S. 715
Universum: S. 1098
Unsterblichkeit: S. 401
Unterricht: S. 762, 769, 773
Urbanisierung: S. 228
Urkultur: S. 964
Ursprungsmythos: S. 347
User: S. 662, 676
Utilitarismus : S. 623
Utopie: S. 928, 1009, 1070

Verantwortung: S. 319 f., 930, 932, 934
Verbot: S. 1025
Vererbung: S. 417 ff.
Vergessen: S. 739 ff.
Verhaltensbewertung: S. 434
Verhaltensforschung: S. 439
Verhaltenssteuerung: S. 428
Verheimlichung: S. 1105 ff.
Verhulstsches Gesetz: S. 53
Verkörperung: S. 517, 854
Vernunft: S. 21, 748, 906, 969 f., 1003, 1121
Vernunftkritik: S. 1071 f.
Versagung: S. 244
Verschwendung: S. 824, 828 ff.
Verstehen: S. 742
Vertrag: S. 165
Vertragslehren: S. 152

Vertrauen: S. 114
Vervollkommnung: S. 1100
Vielheit: S. 151, 156
Visualprimat: S. 25
Vokalalphabet: S. 652
Völkerwanderung: S. 203 ff.
Vorahmung: S. 462
Vorsehung: S. 1102
Vorstellung: S. 816

Wachstum: S. 898, 901 f.
Wahnsinn: S. 558 f.
Wahrheit: S. 1095
Wahrnehmung: S. 26 f., 65, 79, 178, 496, 738 f., 741, 746, 857, 986, 991
Wand: S. 222
Weiblichkeit: S. 380, 391
Weisheit: S. 962
Welt: S. 1042
Weltberührung: S. 436
Weltbild: S. 140, 142
Weltgeschichte: S. 121
Weltgesellschaft: S. 157
Weltoffenheit: S. 711
Wernikesches Sprachzentrum: S. 434
Wert: S. 920
Wiedergeburt: S. 554
Willensfreiheit: S.
Wirbeltiere: S. 497
Wirklichkeit: S. 1021
Wirtschaft: S. 125, 132
Wissen: S. 193, 1036
Wissenschaft: S. 934 f., 1099
Wissensschule: S. 784
Wohnen: S. 230
Wort: S. 644 f.
Wunsch: S. 452 f.
Wunschkind: S. 320 f.

Xenophilie: S. 1066
Xenophobie: S. 1066

Zahl: S. 978
Zählen: S. 484
Zahlensymbolik: S. 976
Zeichen: S. 611 f., 615, 632, 811, 987
Zeigehandlungen: S. 642
Zeit: S. 47, 50, 54, 169 f., 175, 594, 819 f., 912, 1098
Zeitmessung: S. 727
Zeitsinn: S. 738
Zeitvertreib: S. 1058
Zellteilung: S. 50 ff.
Zeremonie: S. 420, 1054
Zielsetzungen: S. 792
Zins: S. 679, 683
Zivilisation: S. 20, 154, 212, 412
Zivilisationsprozeß: S. 507
Zivilisationstechnologie: S. 486
Zoologie: S. 62
Zoon logon echon: S. 21, 98, 100
Zoophilie: S. 80
Zufall: S. 812 ff., 931, 935, 1096
Zurechenbarkeit: S. 692
Zusammengehörigkeit: S. 1035
Zuschauer: S. 991 f.
Zweideutigkeit: S. 910
Zweihändigkeit: S. 486
Zweitcodierung: S. 683 f.
Zwischenstellung: S. 968
Zynismus: S. 1057

Autorenverzeichnis

HANS-DIETER BAHR, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Universität Wien: *Gast*

MAX PETER BAUMANN, Prof. Dr., Direktor des Internationalen Instituts für traditionelle Musik, Berlin: *Musik*

ELISABETH BECK-GERNSHEIM, Prof. Dr., Professorin für Soziologie an der Universität Hamburg: *Eltern*

DIETRICH BENNER, Prof. Dr., Professor für Erziehungswissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin: *Erziehung und Bildung*

ULLA BOCK, Dr., Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der Freien Universität Berlin: *Frau*

GERNOT BOHME, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Technischen Hochschule Darmstadt: *Natur, Identität, Schönheit*

HARTMUT BOHME, Prof. Dr., Professor für Kulturtheorie und Mentalitätsgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin: *Elemente – Feuer Wasser Erde Luft, Gefühl*

NORBERT BOLZ, Prof. Dr., Professor für Design an der Universität Essen: *Neue Medien*

SILVIA BOVENSCHEN, Prof. Dr., Professorin für Deutsche Sprache und Literaturwissenschaft an der Universität Frankfurt/M.: *Kleidung*

FRIEDHELM BRUGGEN, Dr. habil, Privatdozent für Erziehungswissenschaft an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster: *Erziehung und Bildung*

MICHAEL BRUMLIK, Prof. Dr., Professor für Erziehungswissenschaft an der Universität Heidelberg: *Utopie*

CARSTEN COLPE, Prof. Dr., Professor für Religionswissenschaft, Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin: *Religion*

FRIEDRICH CRAMER, Prof. Dr., Direktor em. für Experimentelle Medizin des Max-Planck-Instituts Göttingen: *Leben, Genom*

BERNHARD DIECKMANN, Dr. habil., Privatdozent für Erziehungswissenschaft an der Freien Universität Berlin: *Erfahrung*

HANS-PETER DREITZEL, Prof. Dr., Professor für Soziologie an der Freien Universität Berlin: *Leid*

GÜNTER DUX, Prof. Dr., Professor für Soziologie an der Universität Freiburg: *Liebe*

KLAUS EDER, Prof. Dr., Professor für Soziologie an der Humboldt-Universität zu Berlin: *Institution, Arbeit*

HAJO EICKHOFF, Dr., freier wissenschaftlicher Autor, Berlin: *Haus, Sitzen*

ERIKA FISCHER-LICHTE, Prof. Dr., Professorin für Theaterwissenschaft, Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin: *Theater*

JOHAN GALTUNG, Prof. Dr., Professor für Friedens- und Konfliktforschung in Genf: *Gewalt, Krieg und Frieden*

GUNTER GEBAUER, Prof. Dr., Professor für Philosophie und Sportwissenschaft, Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin: *Hand, Bewegung, Spiel*

BERNHARD GÖRLICH, Dr. Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter für Psychologie im Wirtschaftsbereich an der Universität Augsburg: *Angst*

ALOIS HAHN, Prof. Dr., Professor für Soziologie an der Universität Trier: *Geheimnis*

RUTH HAMPE, Dr., freie wissenschaftliche Autorin, Bremen: *Geburt*

DIETRICH HARTH, Prof. Dr., Professor für Germanistik an der Universität Heidelberg: *Gedächtnis und Erinnerung*

ULRICH HERRMANN, Prof. Dr., Professor für Erziehungswissenschaft an der Universität Ulm: *Familie*

BIRGIT HOPPE, Dr., Leiterin der Fachschulen des Sozialpädagogischen Instituts, Berlin: *Alter*

JOCHEN HÖRISCH, Prof. Dr., Professor für Germanistik an der Universität Mannheim: *Geld*

WOLFGANG KAEMPFER, Dr., freier wissenschaftlicher Autor, Fauzan: *Zeit*

Dietmar Kamper, Prof. Dr., Professor für Soziologie, Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin: *Mensch, Körper, Bild, Wahnsinn, Wunsch, Phantasie*

Friedrich Kittler, Prof. Dr., Professor für Medienwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin: *Kommunikationsmedien*

Wolfgang Klafki, Prof. Dr., Professor em. für Erziehungswissenschaft an der Philipps-Universität Marburg: *Unterricht*

Oliver Konig, Dr., freier wissenschaftlicher Autor, Köln: *Haut*

Klaus-Peter Kopping, Prof. Dr., Professor für Ethnologie an der Universität Heidelberg: *Ekstase, Obszönität, Gabe, Fest*

Dieter Lenzen, Prof. Dr., Professor für Erziehungswissenschaft, Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin: *Vater, Kind, Krankheit und Gesundheit*

Eckart Liebau, Prof. Dr., Professor für Erziehungswissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg: *Generation*

Thomas Macho, Prof. Dr., Professor für Kulturwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin: *Tier, Tod*

Gert Mattenklott, Prof. Dr., Professor für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Freien Universität Berlin: *Stadt, Nase, Mund*

Henri Meschonnic, Prof. Dr., Professor für Sprachwissenschaft an der Universität Paris VIII, Saint Denis: *Rhythmus*

Michael Meuser, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für empirische und angewandte Soziologie an der Universität Bremen: *Mann*

Klaus Michael Meyer-Abich, Prof. Dr., Professor am Kulturwissenschaftlichen Institut im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen: *Mitwelt – Erde*

Kathe Meyer-Drawe, Prof. Dr., Professorin für Erziehungswissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum: *Individuum, Maschine*

Edgar Morin, Prof. Dr., Forschungsdirektor em. am Centre d'Etudes Transdisciplinaires für Soziologie, Paris: *Planet – Geschichte*

Jurgen Oelkers, Prof. Dr., Professor für Pädagogik an der Universität Bern: *Lernen, Tugend, Schule, Wissen*

Ernst Piper, Dr., freier wissenschaftlicher Autor, München: *Mobilität*

CLAUS-DIETER RATH, Dr., Psychoanalytiker und freier wissenschaftlicher Autor, Berlin: *Nahrung*

GERHARD ROTH, Prof. Dr. Dr., Professor für Hirnforschung an der Universität Bremen: *Gehirn*

FLORIAN RÖTZER, freier wissenschaftlicher Autor, München: *Böse*

RENATE SCHLESIER, Prof. Dr., Professorin für Kulturanthropologie an der Gesamthochschule Paderborn: *Mythos*

BÄRBEL SCHÖN, Prof. Dr., Professorin für Allgemeine Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg: *Mutter*

HERMANN SCHWENGEL, Prof. Dr., Professor für Soziologie an der Universität Freiburg: *Gesellschaft*

STEPHAN STING, Dr. habil., Privatdozent für Erziehungswissenschaft an der Freien Universität Berlin: *Straße, Schrift*

JÜRGEN TRABANT, Prof. Dr., Professor für Sprachwissenschaft, Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin: *Sprache, Zeichen*

GERBURG TREUSCH-DIETER, Prof. Dr., Privatdozentin für Soziologie an der Freien Universität Berlin: *Fortpflanzung und Genetik, Geschlecht*

BERNHARD VIEF, freier wissenschaftlicher Autor, Berlin: *Sucht*

HANS-JOSEF WAGNER, Dr. habil., Privatdozent für Erziehungswissenschaft an der Freien Universität Berlin: *Handlung*

MICHAEL WIMMER, Dr., Wissenschaftlicher Assistent am Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Halle: *Fremde*

CHRISTOPH WULF, Prof. Dr., Professor für Erziehungswissenschaft, Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie an der Freien Universität Berlin: *Pflanze, Sexualität, Alter, Auge, Ohr, Geste, Seele, Mimesis, Ritual, Schweigen*

JÖRG ZIRFAS, Dr., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Allgemeine Pädagogik der Freien Universität Berlin: *Zahl, Glück*

RUDOLF ZUR LIPPE, Prof. Dr., Professor für Philosophie an der Universität Oldenburg: *Raum*

Anhang

Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie
Freie Universität Berlin

Mitglieder

Prof. Dr. Gerhard de Haan
Prof. Dr. Erika Fischer-Lichte
Prof. Dr. Gunter Gebauer (Sprecher)
Prof. Dr. Dietmar Kamper
Prof. Dr. Ingrid Kasten
Prof. Dr. Dieter Lenzen
Prof. Dr. Gert Mattenklott
Prof. Dr. Hans Merkens
Prof. Dr. Carsten Niemetz
Prof. Dr. Wolfgang Schönpflug
Prof. Dr. Alexander Schuller
Prof. Dr. Dietmar Todt
Prof. Dr. Jürgen Trabant
Prof. Dr. Christoph Wulf
Dr. Günter Büchner

Assoziierte Mitglieder

Prof. Dr. Hartmut Böhme
Prof. Dr. Thomas Macho
Prof. Dr. Renate Schlesier
Prof. Dr. Wolfgang Welsch

Gesellschaft für Historische Anthropologie

Vorsitzender

Prof. Dr. Christoph Wulf
Arnimallee 11
D-14195 Berlin
Telefon: (030) 8 38 57 01
Telefax: (030) 8 38 66 98

Mitglieder des Vorstands

Prof. Dr. Gunter Gebauer
Prof. Dr. Dietmar Kamper
Prof. Dr. Wolfgang Schönpflug
Prof. Dr. Alexander Schuller

Paragrana

Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie

herausgegeben von Carsten Colpe, Gunter Gebauer, Dietmar Kamper, Dieter Lenzen, Gert Mattenklott, Alexander Schuller, Jürgen Trabant, Konrad Wünsche und Christoph Wulf

Akademie Verlag, Berlin

Band 1 (1992) Heft 1/2 – Miniatur

Band 2 (1993) Heft 1/2 – Das Ohr als Erkenntnisorgan

Band 3 (1994) Heft 1 – Does Culture matter?

Band 3 (1994) Heft 2 – Europa. Raumschiff oder Zeitenfloß

Band 4 (1995) Heft 1 – Aisthesis

Band 4 (1995) Heft 2 – Mimesis – Poiesis – Autopoiesis

Band 5 (1996) Heft 1 – Die Elemente in der Kunst

Band 5 (1996) Heft 2 – Arbeit als Leben?

Band 6 (1997) Heft 1 – Selbstfremdheit

Band 6 (1997) Heft 2 – Nomaden

Geschäftsfuhrender Herausgeber

Prof. Dr. Christoph Wulf
Interdisziplinäres Zentrum für Historische Anthropologie
Arnimallee 11
D-14195 Berlin
Telefon: (030) 8 38 57 01
Telefax: (030) 8 38 66 98

Reihe *Historische Anthropologie*

herausgegeben von Gunter Gebauer, Dietmar Kamper, Dieter Lenzen, Alexander Schuller, Jürgen Trabant und Christoph Wulf

Dietrich Reimer Verlag, Berlin

Kamper, D.; Wulf, Ch. (Hg.): Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos, 1988.

Gebauer, G. (Hg.): Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport, 1988.

Sonntag, M.: Die Seele als Politikum. Psychologie und die Produktion des Individuums, 1988.

Wimmer, K.-M.: Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung, 1988.

Dauk, E.: Denken als Ethos und Methode. Foucault lesen, 1989.

Kamper, D.; Wulf, Ch. (Hg.): Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte, 1989.

Lenzen, D. (Hg.): Melancholie als Lebensform. Über den Umgang mit kulturellen Verlusten, 1989.

König, E.: Körper – Wissen – Macht. Studien zur Anthropologie des Körpers, 1989.

Treusch-Dieter, G.; Pircher, W; Hrachovec, H. (Hg.): Denkzettel Antike. Texte zum kulturellen Vergessen, 1989.

Wannicke, R.: Sartres Flaubert. Zur Misanthropie der Einbildungskraft, 1990.

Berr, A.-M.: Technik und Körper, 1990.

Hauser, S.: Der Blick auf die Stadt. Semiotische Untersuchungen zur literarischen Wahrnehmung bis 1910, 1990.

Lenzen, D. (Hg.): Verbotene Wünsche. Kulturelle Muster zur Erhaltung von Lebensbereitschaft, 1991.

Hoppe, B.: Körper und Geschlecht. Körperbilder in der Psychotherapie, 1991.

Vogel, K.: Der Wilde unter den Künstlern. Zur Strategie des Anderen seit Friedrich Hölderlin, 1991.

Sting, S.: Der Mythos des Fortschreitens. Zur Geschichte der Subjektbildung, 1991.

Stross, A.: Ich-Identität. Zwischen Fiktion und Konstruktion, 1991.

Kamper, D.; Wulf, Ch. (Hg.): Schweigen. Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit, 1992.

Baatz, U.; Müller-Funk, W.: Vom Ernst des Spiels. Über Spiel und Spieltheorie, 1992.

Simon, M.: Heilige Hexe Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert, 1993.

Zirfas, J.: Präsenz und Ewigkeit. Eine Anthropologie des Glücks, 1993.

Schuhmacher-Chilla, D.: Ästhetische Sozialisation und Erziehung. Zur Kritik an der Reduktion von Sinnlichkeit, 1995.

Rostek-Lühmann, F.: Der Kinderfänger von Hameln. Untersagte Wünsche und die Funktion des Fremden, 1995.

Mersmann, B.: Was bleibt vom Heldentum? Weiterleben nach dem Krieg, 1995.

Mischke, M.: Der Umgang mit dem Tod. Vom Wandel in der abendländischen Geschichte, 1996.

Hager, F. (Hg.): Körperdenken, 1996.

Koordination der Reihe *Historische Anthropologie*
Prof. Dr. Christoph Wulf
Arnimallee 11
D-14195 Berlin
Telefon: (030) 8 38 57 01
Telefax: (030) 8 38 66 98