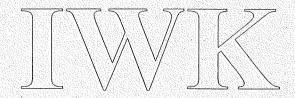
SYMBOL-STRUKTUR-KULTUR

ZUR ERKENNTNISTHEORETISCHEN GRUND-LEGUNG DER SOZIAL- UND KULTURWIS-SENSCHAFTEN NACH ERNST CASSIRER, CLAUDE LÉVI-STRAUSS UND PIERRE BOURDIEU



SYMBOL – STRUKTUR – KULTUR Zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der Sozial- und Kulturwissenschaften nach

Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss und Pierre Bourdieu

Harald Katzmair / Günter Hefler EINLEITUNG	1
Harald Katzmair SOZIOLOGIE UND SOZIO-LOGIK SYMBOLISCHER FORMEN Die erkenntnistheoretischen Modelle von Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss und Pierre Bourdieu	2
John Michael Krois ZUR DARSTELLUNG VON SYMBOLISCHEN UND SOZIALEN STRUKTUREN	8
Klaus Hamberger DIE BEDEUTUNG DES RAUMPROBLEMS FÜR DIE SOZIAL- UND KULTURWISSENSCHAFTEN Der Raum als Erkenntnisbedingung	14
Steve G. Lofts CASSIRERS MORPHOLOGIE: STRUKTURBEDEUTUNG UND BEDEUTUNGSSTRUKTUR IN DEN KULTURWISSENSCHAFTEN	20
Michael Opitz MATERIELLE KULTUR UND TRANSFORMATIONSBEGRIFF Zur Morphologie der Schamanentrommel	27
DIE AUTOREN	١V

ISSN: 0020 - 2320 MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST 54. JAHRGANG 1999, NR. 2-3, öS 150,-

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit in Zusammenhang stehen. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben die Meinung der AutorInnen wieder und müssen nicht mit der redaktionellen Auffassung übereinstimmen.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion und Layout: Dr. Helga Kaschl. Lektorat: Ingrid Tomaszkiewicz, Dr. Eva Waniek-Arnold. Alle: 1090 Wien, Berggasse 17/1, Telefon / Fax: (1) 317 43 42. Homepage: http://sever.phl.univie.ac.at/~iwk

Druck: Glanz & Hofbauer Ges.m.b.H., 1200 Wien, Treustraße 5, Telefon: (1) 330 73 67.

EINLEITUNG

Es freut uns sehr, mit der vorliegenden Doppelnummer der Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst die Ergebnisse des vom 28. zum 29. Mai veranstalteten Workshops Symbol – Struktur – Kultur: Zur erkenntnistheoretischen Grundlegung der Sozial- und Kulturwissenschaften nach Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss und Pierre Bourdieu vorlegen zu können.

Drei Fragestellungen skizzieren das thematische Feld, das der Konzeption des Workshops zu Grunde lag: Erstens sollte überprüft werden, ob die Verbindung zwischen Erkenntnistheorie und Erfahrungswissenschaften zufällig erfolgt oder ob es zwischen diesen eine notwendige Beziehung gibt. Wenn eine notwendige Beziehung angenommen werden muss, dann stellt sich die Frage, welche Auswirkungen dies auf beide Arbeitsgebiete hat. Zweitens sollte diskutiert werden, welchen unterschiedlichen Stellenwert die epistemologischen Modelle von Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss und Pierre Bourdieu für die Lösung erkenntnistheoretischer Grundfragen im Bereich der Sozial- und Kulturwissenschaften haben. Darüber hinaus sollten Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den drei Autoren mit dem Ziel heraus gearbeitet werden. Lösungsvorschläge für konkrete methodologische Problemstellungen, wie sie etwa im Zusammenhang mit Begriffen wie "Struktur", "Transformation" oder "symbolische Form" entstehen, zu erarbeiten.

Ganz in diesem Sinne stellt der Beitrag von Harald Katzmair den Versuch dar, die Gesamtfragestellung des Workshops zu umreißen. Der Artikel Soziologie und Sozio-Logik symbolischer Formen skizziert die unterschiedlichen - zum Teil im schroffen Gegensatz zueinander stehenden epistemologischen Positionen der drei Autoren. Gleichzeitig wird die allgemeine praktische Bedeutung von erkenntniskritischen Fragestellungen für den sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschungsprozess betont. John Krois arbeitet in seinem Text über die Darstellung von symbolischen und sozialen Strukturen wesentliche Aspekte des Verhältnisses zwischen Pierre Bourdieu und Ernst Cassirer heraus und verweist damit unter anderem auf die ideengeschichtliche Bedeutung des Denkens von Ernst Cassirer für die zeitgenössische Soziologie. Besonders bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang auch der Hinweis auf Cassirers Arbeiten zur Platonischen Renaissance in England. Steve Lofts Auseinandersetzung mit dem Problem der Strukturbedeutung und Bedeutungsstruktur in den Kulturwissenschaften weist den Zusammenhang zwischen Cassirers Konzeption der "symbolischen Formen" und dem modernen Strukturalismus Saussurscher, Lévi-Strausscher und Lacanscher Prägung auf. Damit erinnert er unter anderem an die selten herausgestrichenen gemeinsamen epistemologischen und ideengeschichtlichen Wurzeln des Strukturalismus und der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Klaus Hamberger stellt am Beispiel der Bedeutung des Raumproblems in den Sozial- und Kulturwissenschaften dar, zu welchen grundlegenden Fragestellungen man gelangt, wenn das Cassirersche Programm einer Philosophie der symbolischen Formen hinsichtlich seiner Kantianischen Grundprogrammatik ernst genommen wird. Zur Klärung des Sozialen als Form sui generis wird die Frage des sozialen Raums dabei zum epistemologischen Schlüsselproblem schlechthin, wobei der Autor - wie zuvor schon Steve Lofts – interessante Beziehungen zwischen erkenntniskritischen Fragestellungen und der Tradition des französischen Strukturalismus (Benveniste, Lévi-Strauss) herausstreicht. Zuletzt wird in der Arbeit von Michael Oppitz über die Morphologie der Schamanentrommel die empirische Relevanz des Transformationsbegriffs von Lévi-Strauss vorgestellt. Dabei zeigt sich unter anderem, dass die Übertragung des Transformationsbegriffs auf materielle Güter zu einer vollkommen neuen Beurteilung der morphologischen Merkmale im Zusammenhang mit deren geographischer Verteilung führt. Damit wird die zentrale Bedeutung des Konzepts der Transformation für die strukturalistische Modellierung morphologisch-symbolischer Strukturen an einem zugleich auch - wie die von Michael Oppitz eigenhändig gefertigten Feldskizzen belegen - ästhetisch sehr ansprechenden Beispiel vorgeführt.

Wir glauben, dass die hier vorliegenden Beiträge zwei wesentliche Nachweise erbracht haben: zum einen, daß es sich lohnt, den Verbindungen und Differenzen zwischen den im Untertitel der Veranstaltung genannten Autoren nachzugehen, weil sich am Beispiel deren konkurrierender epistemologischer Modelle ein unmittelbarer Zugang zu erkenntnistheoretischen Grundfragen, wie sie für das gesamte Feld der Sozial- und Kulturwissenschaften von Bedeutung sind, erschließen lässt. Zum anderen, daß die Arbeit an Begriffen wie "symbolische Form", "Struktur" oder "Transformation" gerade dann fruchtbar zu werden verspricht, wenn sie im Rahmen empirischer Forschungen geleistet oder der Bezug zur empirischen Forschungen zumindest intendiert wird.

Wir hoffen, dass die hier vorliegenden Texte die Weiterarbeit in den skizzierten Arbeitsfeldern stimulieren werden.

Harald Katzmair / Günter Hefler

HARALD KATZMAIR

SOZIOLOGIE UND SOZIO-LOGIK SYMBOLISCHER FORMEN

Die erkenntnistheoretischen Modelle von Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss und Pierre Bourdieu

1. PERMUTATIONEN

Die Bedeutung von Begriffen wie "Sozio-Logik", "symbolische Form" oder "erkenntnistheoretisches Modell" zu bestimmen, ohne das gesamte System von Begriffen und Aussagen zu kennen, in denen diese Begriffe "eingebettet" sind, ist unmöglich. Diese triviale Aussage, der das linguistische Modell zugrunde liegt, dass die Bedeutung eines Signifikanten ein Effekt seiner singulären Position im differentiellen System aller anderen Signifikanten ist, schließt jedoch einen für die Sozialwissenschaften nicht unwesentlichen Grundsatz mit ein: Wenn für sich alleine ein Signifikant nichts bedeutet, so ist für sich genommen ein "Einzelnes" niemals symbolisch.1 Es existiert keine symbolische Autonomie des Einzelnen. Gleich wie in der Menge der natürlichen Zahlen die Bedeutung jeder einzelnen Zahl die Existenz der gesamten (unendlichen) Anzahlreihe voraussetzt, setzt das Einzelne in der Bedeutung als "Einzelnes" um symbolische Relevanz zu erlangen - eine kollektive Ordnung voraus. Analog dazu kann man Lévi-Strauss paraphrasierend sagen, dass die Bedeutung eines Textes (einer Aussage, eines Begriffs, eines Signifikanten etc.) verstehen, nichts anderes heißt, als ihn in der "Kollektivität" seiner Kontexte zu permutieren.2

Was wäre im Falle der hier von Interesse seienden Autorensignifikanten "Lévi-Strauss", "Cassirer", "Bourdieu" zu einem solchen Kontext zu rechnen? Zunächst bietet sich die Gesamtheit der Varianten an, die ein Autor selbst von einem Begriff oder einer Aussage produziert hat, aber auch die Gesamtheit der Begriffe und Aussagen anderer Autoren, auf die ein Text antwortet bzw. an die ein Text eine Botschaft richtet, in dem er sich vom anderen unterscheidet. Das Universum eines Textes ist demnach niemals die substantielle Entität des Begriffs, des Textes oder des Namens des Autors selbst - man weiß nicht erst seit Saussure, dass das Zeichen keine positiv-materielle Entität besitzt -, sondern dass es gleich dem Phonem ein Bündel differentieller Elemente³. Wollen wir die Bedeutung der Zeichen "Lévi-Strauss", "Cassirer", "Bourdieu", "Erkenntnistheorie", "Sozio-Logik", "Soziologie" konkretisieren, müssen wir demnach ein Modell konstruieren, dass uns Unterschiede, deren es ja unzählig gibt, zu bezeichnenden Merkmalen umorganisiert. Von sich aus hat kein bloßer Unterschied – und sei er noch so "fein" - eine symbolische Relevanz. Erst innerhalb eines sozio-logischen Oppositionssystems bekommt ein bloßer "Unterschied" den symbolischen Wert eines gesellschaftlich relevanten Merkmals.

Damit ist aber auch implizit gesagt, dass die unterschiedliche Bestimmung der Begriffe (etwa innerhalb oder zwischen den Texten von Cassirer, Bourdieu und Lévi-Strauss) demnach rein hypothetisch als Varianten ein und derselben Funktion (ein und derselben Aussage) interpretiert werden könnten und die einzelnen Begriffsbestimmungen und Aussagen als Transformationen ein und derselben invarianten Aussage angesehen werden könnten. Umgekehrt kann es sein, dass inhaltlich dieselben Aussagen völlig unterschiedlichen Aussagefunktionen zugerechnet werden, d. h. die Bedeutung zweier identischer Signifikanten sich unterscheidet, weil die Funktion, deren Variablen sie sind, selber variiert und nicht derselben Gruppe von Variationen angehört. Die Bedeutung der Begriffe "Symbol", "Struktur", "Kultur" kann demnach weder aus dem Sachregister der Autoren noch aus der chronologischen Reihe der einzelnen Begriffsdefinitionen abgeleitet werden. Letztlich erweisen sich die Begriffe darin, wie in einem Text damit gearbeitet wird und welchen strategischen Wert sie im Forschungsprozess haben, welche Funktion sie erfüllen, welche Fragen damit aufgeworfen, welche Probleme beantwortet werden können.

2. EMPIRISCHE FORSCHUNG VERSUS ERKENNTNISTHEORIE?

Das besondere Spannungsverhältnis, das sich in dieser Begriffsarbeit zwischen der Philosophie und den Erfahrungswissenschaften auftut, zeigt sich nicht zuletzt an den drei Autoren, von denen ausgehend einige prinzipielle erkenntnistheoretische Grundprobleme der Soziologie und Sozio-Logik symbolischer Formen und Systeme aufgezeigt werden können: auf der einen Seite der neukantianische Philosoph Ernst Cassirer, der eine erkenntniskritische Grundlegung der Kulturwissenschaften intendierte, selbst aber keine erfahrungswissenschaftlichen Forschungen betrieb; auf der anderen Seite Claude Lévi-Strauss und Pierre Bourdieu, der eine Sozialanthropologe und Ethnologe, der andere zunächst mit ethnologischen Forschungen beschäftigt, dann aber als Soziologe vor allem mit der französischen Gesellschaft konfrontiert. Beide haben selbst aktiv Feldforschung betrieben und haben wohl von hier her jenes an vielen Stellen ihrer Arbeiten geäußerte Misstrauen gegenüber gewissen Formen der Katheder-Philosophie entwickelt; ein Misstrauen, das typisch ist für jene erfahrungswissenschaftlichen PraktikerInnen, die wissen, mit welcher

peinlichen Treue gegenüber der Realität die Freiheit zu bezahlen ist, Erfahrungstatsachen durch Modelle zu ersetzen⁴ und denen deshalb auch der sorglose Überflug ihrer eigenen Disziplin seitens mancher Philosophlnnen geradezu verdächtig erscheinen muss.

Dass nun gerade die empirische Forschung aber eine reiche Quelle erkenntnistheoretischer Fragestellungen sein kann, dass gerade das fragile Verhältnis zwischen der Exaktheit der soziographischen Beobachtung und Aufzeichnung und der soziologischen Verallgemeinerung der Daten zum Ausgangspunkt prinzipieller erkenntnistheoretischer Fragen werden kann, dafür sind Lévi-Strauss und Bourdieu sehr gute Beispiele. Umgekehrt ist das Beispiel Ernst Cassirer die beste Widerlegung des Vorurteils, dass PhilosophInnen gegenüber den positiven Wissenschaften sich eklektizistisch verhalten oder sich überhaupt ex Cathedra als die besseren ErfahrungswissenschafterInnen wähnen. Cassirer ist bester Repräsentant jener sich mit erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigenden Strömungen der Philosophie, die nicht die positiven Wissenschaften ex Cathedra zu korrigieren, zu verbessern oder zu belehren versuchen. sondern am Faktum der Wissenschaften orientiert sind, wie es übrigens auch Kant selbst war, dem es in der Kritik der reinen Vernunft um die erkenntniskritische Grundlegung der Newtonschen Physik und Eulerschen Mathematik gegangen ist und nicht um die Grundlegung einer imaginären, synkretistisch aus allen Bereichen der Naturphilosophie des 18. Jahrhunderts zusammengestellten Wissenschaft.

Dass Fragen der Erkenntnistheorie selbst im Zuge der empirischen Feldarbeit, im Rahmen der Erhebung von Daten, im Zuge der technischen und methodischen Probleme des Feldzugangs, der Codierung oder Auswertung von Daten, ja gerade im Zusammenhang mit den zahlreichen Zweifeln und Unsicherheiten, die jeden empirischen Forschungsprozess begleiten, dass gerade hierbei ein erkenntnistheoretisches Moment auffindbar sein soll, ist alles andere als selbstverständlich, da in den Sozialwissenschaften diese Probleme gemeinhin als spezielle Methodenprobleme diskutiert werden und ihnen in der Regel nicht die Dignität von erkenntnistheoretischen Grundlagenproblemen beigemessen wird. Indes spielt die Frage nach dem Gegenstand, wie er zu konstruieren und modellieren ist, welche Regeln und Gesetze die Gegenstandskonstitution selbst leiten, besonders in den Sozialwissenschaften eine bedeutende Rolle, nicht zuletzt deshalb, weil das "Gegenüber" als "Ding" und "Vorstellung" modelliert werden kann, d. h. der andere "gegenüber" ist selbst mit einem Bewusstsein ausgestattet, konstruiert selbst Modelle mit denen er empirische Strukturen interpretiert.⁵ Damit kann der/die Sozialwissenschafter/in Modelle konstruieren, deren Systemcharakter von diesem "Gegenüber" entweder nicht wahrgenommen oder sogar bestritten wird, was in den Sozialwissenschaften unter dem Titel "Subjektivismus versus Objektivismus" zu zahlreichen Diskussionen über das Verhältnis zwischen (mathematischem) Modell und dem "subjektiven Sinn" der Handelnden geführt hat.

Fragen der Kommunikation zwischen Subjekt und Objekt, Fragen des Sinns und Gebrauchs von Modellen, Fragen der Legitimität der mathematischen Manipulation von Modellen etc. verlieren hier schnell den Charakter der "bloß" methodologischen Auseinandersetzung und driften in den Bereich erkenntnistheoretischer Grundfragen ab: Was sind in den Sozial- und Kulturwissenschaften die Erkenntnisbedingungen von Gegenständen empirischer Erfahrung? Welche logischen Erkenntnisarten von sozialwissenschaftlichen Gegenständen gibt es? Eine oder mehrere? Welche Erkenntnismittel sind dabei a priori vor aller Erfahrung, welche sind empirisch? Wie ist der Gegenstand sozialer Erfahrung möglich, wie ist er "gegeben"? Das sind erkenntnistheoretische Fragen, die dem/der Erfahrungswissenschafter/in dann begegnen, wenn er/sie innehält und die erkenntnistheoretischen Fundamente seines/ihres eigenen Tuns versucht zu bestimmen. Doch warum sollte sich der/die Erfahrungswissenschafter/in mit erkenntnistheoretischen Fragen auseinandersetzen, warum die eigenen Fundamente befragen und festigen, warum die eigenen Fundamente, wie Cassirer den Mathematiker David Hilbert zitiert,6 "tieferlegen" wollen? Sind diese Fundamente nicht letztlich beliebig, historisch bedingt, ohnedies vom Zufall der Kultur und von der Arbitrarität der eigenen, persönlichen Erfahrung abhängig?

Kant hat auf prinzipielle Weise gezeigt, dass ohne einer kritischen Analyse unserer Erkenntnisart von Gegenständen man dasjenige, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, nicht von dem auseinanderhalten kann, was nur durch empirische Erfahrung samt deren arbiträren, historischen Bedingungen gegeben sein kann.⁷ Ohne erkenntniskritischer Bestimmung der eigenen Grundlagen setzen sich die Erfahrungswissenschaften der Gefahr aus, dass Verstandesbegriffe zu selbständigen Wirklichkeiten werden, Funktionen des Denkens in empirische Objekte, die Bedingungen des Denkens in substantielle Dinge verwandelt werden. Das, was eine Funktion des Denkens ist, droht als dinglicher Bestand im Empirischen gesucht zu werden oder mit Cassirer formuliert: logisch-korrelative Momente des Erkenntnisprozesses drohen in ein dinglich-gegensätzliches "Sein" umgewandelt und in die Dinge projiziert zu werden – kurzum, ohne erkenntniskritischer Absicherung des Terrains passiert es im Zuge der empirischen Arbeit notgedrungen, dass man die eigenen Erkenntnismittel fetischisiert, etwas als empirische Erfahrung interpretiert, was aber Sache der menschlichen Vernunft und damit apriorische Bedingung ist, d. h. Bedingung dafür ist, dass empirische Erfahrung überhaupt möglich wird.

Tatsächlich ist man erstaunt, wie wenig erforscht dieses Terrain für die Sozial- und Kulturwissenschaften ist und wie wenig man darüber weiß. Was ist der Anteil an a priorischen (und aposteriorischen) Funktionen in den Sozialwissenschaften, wann immer wir von Geschlechtern, sozialen Räumen, sozialer Zeit, Akteuren, Werten, Normen, Tausch-

3

vorgängen, Gesetzen, Interessen, Klassen etc. sprechen? Welche dieser Begriffe sind in der empirischen Erfahrung begründet und welche sind hier für die empirische Erfahrung als sozialwissenschaftliche *Kategorien* konstitutiv? Und vor allem: Was unterscheidet die soziale von der naturalen Erfahrung, nicht hinsichtlich ihrer Gegenstände, sondern hinsichtlich unserer Erkenntnisart dieser Gegenstände?

3. DIE DURKHEIM-MAUSS TRADITION

Die Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen Grundfragen ist nun Lévi-Strauss und Bourdieu alleine schon durch die Durkheim-Mausssche-Tradition, in der sie (unter anderem) stehen, gleichsam aufgegeben. Tatsächlich ist für die Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen Grundlagenproblemen der Sozialwissenschaften aus wissenschaftshistorischer Perspektive die Interpretation der Kantschen Erkenntniskritik von Durkheim-Mauss nicht nur für Bourdieu und Lévi-Strauss, sondern auch für das Verständnis des Kategorienproblems in Großteilen der Soziologie maßgebend gewesen.

Vor allem Bourdieu erweist sich in seiner erkenntnistheoretischen Einschätzung von Kant als konsequenter Verfechter der Durkheimschen Position. Ein wesentlicher Teil des Programms einer "Soziologie der symbolischen Formen" wurde tatsächlich erstmals 1901 im berühmten Aufsatz von Mauss/Durkheim "Über einige primitive Formen von Klassifikation"8 formuliert und später, in der nicht weniger berühmten Einleitung zu den "Elementaren Formen des religiösen Lebens"9 von Durkheim, wiederholt, Auch Mauss war in seinen eigenen Aufsätzen immer wieder bemüht, das Kategorienproblem soziologisch zu lösen, weshalb ihm auch die Ethnologie mehr ein Mittel zur Dechiffrierung allgemeiner Formen der Erkenntnis denn eine Quelle von Spezialkenntnissen war. Und wenn Lévi-Strauss in der Ouvertüre zum "Rohen und Gekochten" es sogar als "letztes Ziel der Anthropologie" bezeichnet, "zu einer besseren Kenntnis des objektivierten Denkens und seiner Mechanismen beizutragen"10, so zeigt sich hier eine Verschränkung von Anthropologie und Erkenntnistheorie, die ganz im Durkheim-Maussschen-Programm aufgehoben ist.

Es ist aber auch die unterschiedliche Akzentuierung dieses Programms, die Bourdieu und Lévi-Strauss hinsichtlich ihrer erkenntnistheoretischen Positionen unterscheidet. Während Bourdieu die Durkheimsche Linie ausgehend vom morphologischen Bau und den "affektiven Werten" des Sozialen etwa in seinem Terminus des "Feldes" oder der "Inkorporation" objektiver sozialer Strukturen neu interpretiert und auch ganz im Sinne von Durkheim/Mauss empirische Klassifikationsordnungen mit der Genese logischer Denkkategorien in Verbindung bringt,¹¹ geht Lévi-Strauss einen anderen Weg, der wie er selber mehrfach betont, ebenfalls bei Durkheim/Mauss seinen Ausgang nimmt: Sein Interesse

gilt der Verankerung der sozialen Phänomene in einer formalen *Sozio-Logik*. ¹² Man könnte plakativ sagen, dass es ihm nicht wie Bourdieu um die Soziologie der symbolischen Formen, sondern um die Sozio-Logik der symbolischen *Systeme* geht. Was für den einen Produkt der Dialektik zwischen sozialer Morphologie (den Gesetzen des "Feldes") und dem praktischen Sinn des Subjekts ist, ist für den anderen Produkt des unbewussten Denkens, das im Zuge der Modellanalyse in den gegenüber Transformationen invarianten Strukturen zutage tritt. Sind für den einen Klassifikationsordnungen Formen der Sichtung von Welt, denen ein parteiliches Interesse korrespondiert, so ist für den anderen eine Klassifikationsordnung eine reine *Denkform*, in der Form und Inhalt sowie Syntax und Lexikon voneinander unabhängig sind.

Diesem Durkheim, der die Ausbildung einer formallogischen Wissenschaft als Grundlage der Soziologie fordert,13 steht jener Durkheim gegenüber, der die Logik mit Hilfe der Soziologie in der gesellschaftlichen Morphologie und letztlich im Gefühlsleben, d. h. im affektiven Moment der Anziehung und Abstoßung zwischen den Subjekten, zu begründen sucht. 14 Was die Interpretation von Durkheim/Mauss anbelangt, scheiden sich hier die Wege zwischen Bourdieu und Lévi-Strauss: Was bei Lévi-Strauss den logischen Gesetzen des "Unbewussten", des "obiektiven Denkens", des "menschlichen Geistes" - alles Metaphern bei Lévi-Strauss für die logische Regelhaftigkeit des symbolischen Universums - zugerechnet wird, ist bei Bourdieu im morphologischen Bau der Gesellschaft und in der virtuosen Natur des Akteurs angelegt. Beide Positionen finden wir bei Durkheim und Mauss, die unterschiedliche Akzentuierung im Programm von Bourdieu und Lévi-Strauss hat indes weitreichende Konseguenzen: Bourdieu verwarf den Lévi-Straussschen Modellbegriff¹⁵ und damit implizit das Herz der strukturalen Erneuerung, den Begriff der Transformation, ohne dessen Berücksichtigung jeder Versuch der logischen wie empirischen Bestimmung von sozialen "Strukturen" im Sinne Lévi-Strauss' unmöglich ist. 16

Die erkenntnistheoretische Tragweite dieser Verwerfung ist weitreichend und prinzipiell. Ist für Lévi-Strauss die Ordnung der Transformationen der Schlüssel zur Bestimmung invarianter gesellschaftlicher Relationen, so ist damit einhergehend unter anderem die Loslösung der Formen von konkreten Inhalten mitgedacht. Dies sieht man sehr gut am Beispiel der von Lévi-Strauss durchgeführten Beurteilung totemistischer Benennungs- und Klassifikationsordnungen.¹⁷ Umgekehrt ist für Bourdieu eine Klassifikationsordnung Ausdruck für eine spezifische morphologische Struktur (z. B. der Arbeits-, Geschlechterteilung), d. h. Form und Inhalt stehen in einem substantiellen Zusammenhang. Die Form des "Interesses" (als Inbegriff der Position des Akteurs im morphologischen Bau des Sozialen, den Bourdieu unter dem Begriff des "Feldes" theoretisch neu bestimmt hat) ist nicht unabhängig davon, in welcher Ordnung sich das Interesse ausdrückt. Damit sind grundlegende Unterschiede in der erfahrungswissenschaftlichen Methodologie verbunden. Für Lévi-Strauss sind die differentiellen Merkmale auf der Ebene des *Modells*¹⁸ situiert, für Bourdieu auf der Ebene der sozialen *Morphologie*. Sind Oppositionssysteme, die aus Unterschieden zuallererst symbolisch (und deshalb auch gesellschaftlich) bedeutsame Merkmale machen, einmal Produkte einer *abstrakten Denkform*, so sind sie das andere Mal *historische* Produkte der objektiven gesellschaftlichen Teilung des Sozialen z. B. nach Geschlechts-, Bildungs- oder Altersklassen.

Was einmal Strukturen des menschlichen Geistes sind. ist das andere Mal Produkt der Geschichte. Was einmal Form der Übersetzung und des Austausches ist, ist das andere mal Form der Auseinandersetzung und der Unterbrechung des Austausches. Heißt für den einen, "sich von anderen unterscheiden", primär mit dem anderen zu kommunizieren. Botschaften auszutauschen und weiterzugeben, so ist für den anderen "Sich-Unterscheiden" der Versuch, Distinktionsprofite zu akkumulieren und letztlich zu monopolisieren. Richtet sich der Blick einmal vor allem auf Struktur und Ordnung exogamer Praktiken, so sind das andere Mal die Struktur und Ordnung endogamer Strategien im hauptsächlichen Blickfeld. Ob diese gravierenden Unterschiede prinzipiell mit dem Gegenstand zu tun haben. d. h. dass Lévi-Strauss als Ethnologe v. a. außereuropäische Gesellschafen im Blick hat und Bourdieu neben der Kabvlischen vor allem die französische Sozietät untersucht hat. wäre zu diskutieren. Ich glaube allerdings, dass die Unterschiede prinzipiellerer Natur sind und nicht vom empirischen Untersuchungsgegenstand abhängen und auch nicht allein damit erklärbar sind, was Lévi-Strauss in dem Interview anlässlich seines 80sten Lebensjahres insinuiert, dass Bourdieu die bewussten und vorbewussten, er hingegen die unbewussten Strukturen im Blick hätte. 19

4. ERKENNTNISKRITIK UND SOZIO-LOGIK

Wie kommt nun im Verhältnis zwischen Bourdieu und Lévi-Strauss Ernst Cassirer ins Spiel? Cassirer ist gewiss nicht nur auf Grund des bibliographisch implizit und explizit nachweisbaren Einflusses auf Lévi-Strauss und Bourdieu hier von Bedeutung. Das Verhältnis der drei Autoren ist in der Wissenschaftsgeschichte ein Kapitel für sich. Dass Cassirer in Frankreich bereits seit den 1920er Jahren auch in Anthropologenkreisen rezipiert wurde, zeigt nicht nur die Rezension des ersten Bandes der Philosophie der symbolischen Formen von Marcel Mauss. Unabhängig von dieser in ihren Details noch unerforschten Rezeptionsgeschichte ist die Bedeutung von Cassirer für die Sozial- und Kulturwissenschaften über seinen rein genealogischen Einfluss auf andere AutorInnen hinaus von grundsätzlicherer Art: Cassirer war neben Max Adler²⁰ der erste Autor, der eine in der Kantischen Tradition stehende erkenntniskritische Grundlegung der Sozial- und Kulturwissenschaften in Angriff genommen hat und den – wie er selbst explizit unterstrichen hat²¹ – Beginn eines Forschungsprogramms initiiert hat, eines Programms, an dessen Durchführung, Fortsetzung und Verbesserung zu arbeiten ist. Bis zu Cassirer beschäftigten sich die Erkenntniskritiker (einschließlich seiner Kollegen der Marburger Schule, sieht man von den unergiebigen Ansätzen von Hermann Cohen in der "Logik der reinen Erkenntnis"²² ab) fast ausschließlich mit den Naturwissenschaften. Damit gewinnen seine Arbeiten über das mythische Denken und die Sprache vor allem eine Bedeutung als Programm, das über die konkrete Einzeldurchführung hinausreicht.

Gleichzeitig ist Cassirer als Vertreter der Marburger Tradition des Neukantianismus auch ein Repräsentant einer anderen Interpretation von Kant, einer anderen Interpretation als die soziologisch-historische Perspektivierung von Durkheim, Mauss oder Bourdieu. Damit bietet sich nicht nur eine Rückkehr zu den Primärguellen von Kant an, sondern darüber hinaus auch eine exaktere Bestimmung von Urteilen wie etwa dem Riceurschen Urteil, dass Lévi-Strauss einen "Kantianismus ohne transzendentales Subjekt" vertreten würde - ein Urteil, dem Lévi-Strauss übrigens Zustimmung gezollt hat.23 Gleichzeitig kann hier auch der Unterschied zwischen einem transzendentalen und einem historisierten A priori im wissenschaftshistorischen Kontext bestimmt werden, schließlich situiert sich sowohl Durkheim/Mauss als auch Bourdieu (trotz aller polemischen Einwände gegen die Kritik der Urteilskraft²⁴) noch immer im Umfeld von Kants Rhetorik (transzendentale versus gesellschaftliche "Bedingung der Möglichkeit"). Sowohl Lévi-Strauss als auch Bourdieu sind demnach in einem bestimmten Verhältnis zu Kant situiert, die Unterschiede dieses Verhältnisses allt es herauszuarbeiten und Cassirer ist hierfür ein geeignetes Kontrastmittel.

Gleichzeitig macht die Bestimmung dieses Unterschiedes auch den Nutzen der erkenntniskritischen Grundlagenarbeit für die Erfahrungswissenschaften sichtbar, sofern es um die Identifikation und Auslotung von Scheindebatten geht. Gerade am Beispiel der Bourdieuschen Kritik an dem Modellbegriff²⁵ von Lévi-Strauss kann man gut zeigen, wie die oben angesprochene Verdinglichung von Denkfunktionen in den erfahrungswissenschaftlichen Epistemologien dazu führt. Gesetze als Gegenstände der Erkenntnis zu begreifen, anstatt sie als Mittel, womit Erkenntnis allenthalber erst möglich ist, zu sehen. Eine erkenntniskritische Wendung, im Sinne der berühmten kopernikanischen Drehung der Erkenntnistheorie, von der Kant sprach,26 würde der ganzen Diskussion, ob die strukturalen Heiratsmodelle nun präskriptive oder präferentielle Funktionen repräsentieren oder gar nur "objektivistische Illusionen" sind,²⁷ eine vollkommen andere Wendung geben. Gesetze, gleich ob der Natur oder des Sozialen, haben aus erkenntniskritischer Perspektive kein metaphysisches Sein, das über den Köpfen hinweg das Bewusstsein und Handeln der Menschen regiert, Gesetze und Regeln sind vielmehr Mittel, mit denen

HARALD KATZMAIR 5

erkannt wird, und nicht etwas, das erkannt wird.

Ich glaube, dass die Konfrontation des erkenntniskritischen Programms von Cassirer mit Lévi-Strauss' und Bourdieus Anthropologie und Soziologie daher einen sehr guten Arbeitskontext darstellt. Denn der Vergleich macht gerade die Positivität der einzelnen erkenntnistheoretischen Positionen erst sichtbar. Während man sich zum einen mit Hilfe der (Neu-)Kantischen Erkenntniskritik erhoffen kann, mehr Licht in das Dunkel der "Kategorien des Geistes", von denen Mauss und Lévi-Strauss sprechen, 28 werfen zu können, kann umgekehrt das Verhältnis des Begriffs der Transformation in den Analysen von Lévi-Strauss gut mit dem Begriff der "symbolischen Prägnanz" und des "Wechsels"29 von Cassirer kontrastiert werden. Denn besonders an diesem Beispiel kann man sehen, welche prinzipiellen Unterschiede zwischen einer Logik symbolischer Formen und einer Sozio-Logik symbolischer Systeme festzuhalten sind.

So unterscheidet sich Cassirers Konzept des Wechsels im Brechungsindex, mit dem eine Umprägung der symbolischen Materie einhergeht,30 grundlegend von dem Transformationsmodell Lévi-Strauss'. Während die Umprägungen von einer symbolischen Form zur nächsten bei Cassirer mit einem Aufstieg im Objektivitätsgehalt des Erkenntnissystems einhergeht (d. h. die Wissenschaft kann eine vergleichsweise höhere "Objektivität" für sich beanspruchen als z. B. der Mythos), sind die "Wechsel" zwischen symbolischen Systemen bei Lévi-Strauss analog zu automorphen Transformationen jederzeit umkehrbar und ein unidirektionaler Stufenbau zwischen symbolischen Systemen a priori nicht denkbar. Was für den einen Umprägung einer symbolischen Materie ist, indem von einer symbolischen Form zur anderen symbolischen Form das Begriffsystem als Visierlinie der Erkenntnis wechselt, ist für den anderen reiner Formwechsel im Universum des je bereits Geformten, wobei es bei Levi-Strauss die Regel des Wechsels ist, die invariant bleibt und nicht ein "einfacher phänomenaler Tatbestand"31 des Präsenten.

5. AUSBLICK

Die Konfrontation der erkenntnistheoretischen Modelle von Cassirer, Lévi-Strauss und Bourdieu eröffnet einen fruchtbaren Raum für die Herausarbeitung der prinzipiellen Unterschiede zwischen einer Soziologie der Symbolischen Formen und einer Sozio-Logik symbolischer Systeme. Gleichzeitig wird allerdings auf beinahe drängende Art und Weise sichtbar, wie unerforscht viele erkenntnistheoretische Grundfragen gerade im Bereich der Sozialwissenschaften sind. Die Lösung der in diesem Text aufgeworfenen Problem- und Fragestellungen wird einen interdisziplinären Diskurs zwischen SozialwissenschafterInnen, MathematikerInnen und PhilosophInnen voraussetzen, einen Diskurs, der – wie jede andere fächerübergreifende Kommunikation – nur dann erfolgreich sein kann, wenn er die Riten der

symbolischen Selbstbehauptung im Feld des Akademischen überwinden kann und dem Denken ein kollektives Milieu bereitet, dass "wild" genug ist, sich nicht als autonome Quelle, sondern als Ergebnis und Produkt des *Austauschs* zu verstehen, als *persona* im buchstäblichen Sinn – als Maske des Diskurses des Anderen.

ANMERKUNGEN:

- 1 Vgl. Lévi-Strauss 1974, S. 13: "Es gehört zur Natur der Gesellschaft, dass sie sich in ihren Gebräuchen und in ihren Institutionen symbolisch ausdrückt, während die normalen individuellen Verhaltensweisen im Gegensatz dazu niemals durch sich selbst symbolisch sind: sie sind nur Elemente, aus welchen ein symbolisches System, das nur kollektiv sein kann, sich bildet."
- 2 Vgl. Lévi-Strauss 1975, S. 157: "Doch in Wahrheit heißt den Sinn eines Textes verstehen, ihn in allen seinen Kontexten permutieren."
- 3 Lévi-Strauss 1975, S. 158
- 4 Lévi-Strauss 1975, S. 35
- 5 Vgl. Lévi-Strauss 1974, S. 22 ff.; Bourdieu 1982, S. 729
- 6 Cassirer 1956, S. 230: "Der Bau der Wissenschaften das müssen wir jetzt deutlicher erkennen schreitet nicht in der Weise fort, dass er sich auf einem festen, ein für alle Mal gesicherten Fundament erhebt, um dann immer höher zu steigen. Jeder Aufstieg zur Höhe verlangt vielmehr von uns auch die entgegengesetzte Leistung und die entgegengesetzte Blickrichtung. Mitten im Aufbau und Ausbau müssen wir auf das Fundament zurückblicken müssen wir uns um jene "Tieferlegung der Fundamente" bemühen, die Hilbert einmal als das eigentliche Ziel aller theoretischen Wissenschaft bezeichnet hat."
- 7 Vgl. z. B. Kant, Kritik der reinen Vernunft: B296, B297: "Wenn wir also durch diese kritische Untersuchung nichts mehreres lernen, als was wir im bloß empirischen Gebrauche des Verstandes auch ohne so subtile Nachforschung von selbst wohl würden ausgeübt haben, so scheint es, sei der Vortheil, den man aus ihr zieht, den Aufwand und die Zurüstung nicht werth. Nun kann man zwar hierauf antworten: daß kein Vorwitz der Erweiterung unserer Erkenntniß nachtheiliger sei als der, so den Nutzen jederzeit zum voraus //B297// wissen will, ehe man sich auf Nachforschungen einläßt, und ehe man noch sich den mindesten Begriff von diesem Nutzen machen könnte, wenn derselbe auch vor Augen gestellt würde. Allein es giebt doch einen Vortheil, der auch dem schwierigsten und unlustigsten Lehrlinge solcher transscendentalen Nachforschung begreiflich und zugleich angelegen gemacht werden kann, nämlich dieser: daß der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eigenen Erkenntniß nicht nachsinnt, zwar sehr gut fortkommen, eines aber gar nicht leisten könne, nämlich sich selbst die Grenzen seines Gebrauchs zu bestimmen und zu wissen, was innerhalb oder außerhalb seiner ganzen Sphäre liegen mag; denn dazu werden eben die tiefen Untersuchungen erfordert, die wir angestellt haben. Kann er aber nicht unterscheiden, ob gewisse Fragen in seinem Horizonte liegen, oder nicht, so ist er niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher, sondern darf sich nur auf vielfältige beschämende Zurechtweisungen Rechnung machen, wenn er die Grenzen seines Gebiets (wie es unvermeidlich ist) unaufhörlich überschreitet und sich in Wahn und Blendwerke verirrt."
- 8 Durkheim/Mauss 1987
- 9 Durkheim 1981
- 10 Lévi-Strauss 1971, S. 28
- 11 Vgl. z. B. Bourdieu 1982, S. 730: "Die von den sozialen Akteuren im praktischen Erkennen der sozialen Welt eingesetzten kogniti-

ven Strukturen sind inkorporierte soziale Strukturen. Wer sich in dieser Welt >vernünftig< verhalten will, muß über ein praktisches Wissen von dieser verfügen, damit über Klassifikationsschemata (oder, wenn man will, über >Klassifikationsformen<, >mentale Strukturen<, > symbolische Formen< - alles Begriffe, die unter Absehung der jeweils spezifischen Konnotationen mehr oder weniger wechselseitig austauschbar sind), mit anderen Worten über geschichtlich ausgebildete Wahrnehmungs- und Bewertungsschemata, die aus der objektiven Trennung von >Klassen< hervorgegangen (Alters-, Geschlechts-, Gesellschaftsklassen), jenseits von Bewußtsein und diskursivem Denken arbeiten (H. v. mir). Resultat der Inkorporierung der Grundstrukturen einer Gesellschaft und allen Mitgliedern derselben gemeinsam, ermöglichen diese Teilungs- und Gliederungsprinzipien den Aufbau einer gemeinsamen sinnhaften Welt, einer Welt des sensus communis. Alle Akteure einer Gesellschaft verfügen in der Tat über einen gemeinsamen Stamm von grundlegenden Wahrnehmungsmustern, deren primäre Objektivierungsebene in allgemein verwendeten Gegensatzpaaren von Adjektiven vorliegt, mit denen Menschen wie Dinge der verschiedenen Bereiche der Praxis klassifiziert und qualifiziert werden."

- 12 Vgl. Lévi-Strauss 1973, S. 93 ff.
- 13 Val. Durkheim 1984, S. 95 ff.
- 14 Vgl. Durkheim/Mauss 1987, S. 253 ff. Bourdieu 1982, S. 740: "Der Logozentrismus und Intellektualismus der Intellektuellen, in Verbindung mit der der Wissenschaft inhärenten Voreingenommenheit für die psyche, Seele, Seelenleben, Bewußtsein, Vorstellungen, einmal ganz abgesehen vom bürgerlichen Anspruch auf den Status einer >Person<, haben die Einsicht verhindert. daß wir Menschen, laut Leibniz, >in Dreiviertel unserer Handlungen Automaten sind<, und daß die, wie es so schön heißt, >letzten Werte< nichts weiter sind als erste und ursprüngliche Dispositionen des Körpers, Geschmacks- und Ekelempfindungen, in denen die vitalsten Interessen einer Gruppe ihren Niederschlag finden, jene, für die man, wenn es sein muß, seinen eigenen Leib wie den der anderen einsetzt. Der Unterscheidungssinn, discretio, der scheidet, was geschieden werden, und vereint, was vereint werden muß, der alle ungehörigen Verbindnungen und Vereinigungen wider die Natur, d. h. wider das gemeinsame Ordnungssystem, wider die diakrisis als Fundament der individuellen wie kollektiven Identität, verbannt, provoziert zuinnerst einen tödlichen Horror, einen absoluten Ekel und metaphysischen Zorn gegen alles, was im Platonischen Zwitterbereich angesiedelt ist, was über das Verstehen, nämlich das inkorporierte Klassifikationsystem hinausgeht und dadurch, daß es die Grundfeste der Körper gewordenen sozialen Ordnung und zumal die gesellschaftlich ausgebildeten Grundlagen der sexuellen Arbeitsteilung und Teilung der sexuellen Arbeit in Frage stellt, sich als Herausforderung des sensus communis, als skandalon an der geistigen Ordnung vergreift."
- 15 Vgl. Bourdieu 1976, S. 146 ff., 160 ff.; Bourdieu 1987, S. 71 ff.
- 16 Lévi-Strauss/Eribon 1989, S. 165: "Nun ist allerdings der Begriff der Transformation mit der strukturalen Analyse aufs engste verknüpft, ja, sämtliche Irrtümer, alle missbräuchlichen Verwendungen, die es mit oder an dem Begriff der Struktur gegeben hat, rühren daher, nicht begriffen zu haben, dass es unmöglich ist, die Struktur getrennt vom Begriff der Transformation vorzustellen."
- 17 Vgl. Lévi-Strauss 1973, S. 92 ff.
- 18 Levi-Strauss 1967, S. 301ff., Lévi-Strauss 1975, S. 87 ff.; Oppitz 1975, S. 33ff.

- 19 Lévi-Strauss/Eribon 1989, S. 151
- 20 Vgl. Adler 1936
- 21 Vol. Cassirer 1956, S. 229
- 22 Cohen 1914; Cohen versucht, an den verschiedensten Stellen des Werks analog zu den Naturwissenschaften sozialwissenschaftliche Kategorien ("Individuum", "Gesetz" etc.) zu isolieren, allerdings ist das sozialwissenschaftliche Referenzmodell eine Mixtur aus staats- und rechtswissenschaftlichen Theorien ohne jeden systematischen Anspruch. Eine erkenntniskritische Grundlegung ist damit auch nicht für die damals bereits bestehenden sozialwissenschaftlichen Modelle geleistet und auch nicht programmatisch intendiert, es handelt sich eher um erkenntniskritische Apercus von geringer Tragweite.
- 23 Vgl. Lévi-Strauss 1971, S. 25; vgl. Lévi-Strauss/Eribon 1989, S. 158 wo Lévi-Strauss seinem Interviewpartner Eribon antwortet: "Sie befragen mich über die Einflüsse, die auf mich eingewirkt haben; im Grunde bin ich ein ganz gewöhnlicher Kantianer...."
- 24 Val. Bourdieu 1982, S. 756 ff.
- 25 Bourdieu 1976, S. 146 ff., S. 160 ff.; Bourdieu 1987, S. 71 ff.
- 26 Kant, Kritik der reinen Vernunft, BXVI, XVII
- 27 Vgl. Lévi-Strauss 1981, S. 25 ff; Bourdieu 1976, S. 146 ff., S. 160 ff.; Bourdieu 1987, S. 71 ff.
- 28 Vgl. Mauss 1975, S. 173, Lévi-Strauss 1974, S. 25
- 29 Vgl. Cassirer 1954, S. 222 ff.
- 30 Cassirer 1954, S. 222 f.
- 31 Cassirer 1956, S. 211

LITERATUR:

Adler, Max: Das Rätsel der Gesellschaft, Wien 1936

Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede, Frankfurt/M. 1982

Ders.: Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt/M. 1976

Ders.: Sozialer Sinn, Frankfurt/M. 1987

Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Band 3, Darmstadt 1954

Ders.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1956 Cohen, Hermann: Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1914

Durkheim, Emil: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M. 1981

Ders.: Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt/M. 1984 Durkheim, Emil / Mauss, Marcel: Über einige primitive Formen von Klassifikation, in: Durkheim, Emil: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis. Frankfurt/M. 1987

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/M. 1968 Lévi-Strauss. Claude: *Das wilde Denken*, Frankfurt/M. 1973

Ders.: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt/M. 1981

Ders.: Einleitung in das Werk von Marcel Mauss, in: Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie 1, München 1974

Ders.: Mythologica I, Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt 1971

Ders.: Strukturale Anthropologie I, Frankfurt/M. 1967

Ders.: Strukturale Anthropologie II, Frankfurt/M. 1975

Lévi-Strauss, Claude / Eribon, Didier: Das Nahe und das Ferne, Frankfurt/M. 1989

Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie 2, München 1975

Oppitz, Michael: Notwendige Beziehungen – Abriss der strukturalen Anthropologie, Frankfurt/M. 1975

JOHN MICHAEL KROIS

ZUR DARSTELLUNG VON SYMBOLISCHEN UND SOZIALEN STRUKTUREN

1. BOURDIEU UND CASSIRER

Hinter meinem Titel steckt der einfache Versuch, die theoretischen Ansätze von Pierre Bourdieu und Ernst Cassirer mit einander zu vergleichen. Der Grund für einen solchen Vergleich liegt darin, daß die beiden Autoren weitgehend dieselben methodischen Ansätze teilen und in ihren konkreten Ergebnissen vielfach übereinstimmen. Für Bourdieu und Cassirer sind es die symbolischen Strukturen, die die sozialen entscheidend bestimmen, nicht umgekehrt. Bourdieus Formel ist: "die sozialen Strukturen von heute sind die symbolischen Strukturen von gestern".¹ Wo es viele Übereinstimmungen gibt, sind die Differenzen besonders aufschlußreich. Um diese geht es mir, da sie auf kulturtheoretische Grundeinstellungen aufmerksam machen, gerade in bezug auf den Prozeß der Symbolisierung.

Eine vollständige Darstellung von Bourdieus' und Cassirers' Theorien ist hier unmöglich. So müßte ich z. B. mit einer Klärung ihrer Beziehungen zum Strukturalismus beginnen. Bourdieu hat sich immer wieder von dem an der Linguisitik orientierten Strukturalismus distanziert, der ahistorische "Tiefenstrukturen" im Symbolprozeß sucht, wie bei Chomsky oder Lévi-Strauss. Insoweit ist seine Auffassung mit Cassirers vergleichbar. Bei Bourdieu und Cassirer steht am Anfang die Tat, und auch wenn für sie Handlungen immer Zeichensetzung sind, ist es gerade die Energie und nicht das Ergon, die Vorrang hat. Bei einem solchen pauschalen Hinweis muß es hier bleiben, denn Cassirers Verhältnis zum Strukturalismus ist bis heute nicht zufriedenstellend ausgearbeitet. Die Bedeutung von Felix Kleins Erlanger Programm für Cassirers "Strukturalismus" zu zeigen, gehört noch immer zu den wichtigsten unerledigten Aufgaben der Cassirer-Forschung. Das Erlanger Programm sollte die Einheit der Geometrie wiederherstellen nach der Ausarbeitung von Nicht-Euklidischen Geometrien. Statt diese zu einer einzigen Geometrie zu machen, was unmöglich ist, sollte sie zeigen, daß der Gegenstand der Geometrie (Raum) keine absolute, sondern nur eine relative Bedeutung hat. Die neuerliche Publikation von Karl-Norbert Ihmig über "Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des "Erlanger Programms" geht auf das eigentliche Thema nur in einem Kapitel ein (IV.), das aber wichtige Anregungen enthält, weil gezeigt wird, daß "Substanzbegriff und Funktionsbegriff" hauptsächlich auf Cassirers frühe Reflektionen zu Klein basiert.

Während Lévi-Strauss meinte, die Geschichte eigne sich für die Suche nach nicht-geschichtlichen Strukturen, interessiert sich Cassirer für die Ordnung der Veränderungen und die relativen Invarianzen von Gliedern eines funk-

tionalen Zusammenhangs, "die sich im Vergleich zu anderen als unabhängige Momente erweisen" (SF 119). Bourdieus Kritik am Anfang von "Sozialer Sinn" an Lévi-Strauss' Strukturalismus als "Verdinglichung von Abstraktionen" (SS 71) geht von anthropologischen, nicht formalen Überlegungen aus, doch diese stehen in tieferer Übereinstimmung mit Cassirer.

Bourdieu macht wiederholt und explizit auf seine Anbindung an Cassirer aufmerksam. Er beschreibt seinen theoretischen Ausgangspunkt oft in bezug auf Cassirers "Substanzbegriff und Funktionsbegriff".2 Bourdieu sagt, er gehe von Relationen (z. B. relative Sozialstellungen) aus, nicht von Substanzen (reale Gruppen von Mitgliedern, deren Anzahl und Stärke man sucht). Das Grundthema der Sozialwissenschaft für Bourdieu sind die Distinktionen, die Unterscheidungen zwischen Menschen, und diese sind - in jedem Feld (produktiven, politischen) der Untersuchung symbolisch, denn alles, was zu Überzeugung. Kredit und Mißkredit, Wahrnehmung und Wertung, Erkennen und Anerkennen gehört, ist eine Frage der symbolischen Macht: Name, Ruf, Autorität. Bourdieu übernimmt die Bezeichnung "Feld" (champs) aus Kurt Lewins sozialwissenschaftlicher Feldtheorie, Lewin seinerseits hat seine Charakterisierungen des sozialen Raums mit topologischen Begriffen wie Region, Grenze oder Weg ebenfalls als eine Erweiterung von Ideen in Cassirers "Substanzbegriff und Funktionsbegriff" verstanden (Lewin war ein Hörer Cassirers).3 Wie Lewin will auch Bourdieu von relationalen und nicht von generischen Begriffen ausgehen, für Bourdieu sind Klassifikationen nicht Reflektionen sozialer Realitäten, sondern primär Symbol- bzw. Sinnphänomene. Bourdieus eigenste Ideen setzen daher explizit Cassirers Idee der "Symbolischen Formen" als Grundlagen der Klassifikation und Distinktion fort.4

Das besondere an Bourdieus Soziologie besteht darin, daß er soziale Wirklichkeiten konsequent auf symbolische Formen zurückführt. Gesellschaftliche "Klassen" sind für ihn keine Handlungsinstanzen; sie haben symbolische Existenz: in Aussprache, Kleidung, Manieren. Sozialstellung ist eine Frage von Symbolen: wer etwas tun oder sagen "darf" – "Alle Züge, die Soziologen dem sozialen Stand zuschreiben," so sagt er, "gehören zur symbolischen Ordnung" (SsF 59). Die entscheidenden Machtfragen betreffen Symbole: wie das Urteil lautet, wer das Sagen hat, was im Buche steht, wer befehlen oder reden darf.

Schon in "Die Begriffsform im mythischen Denken" (1922) kritisiert Cassirer soziologische Versuche, gesellschaftliche Klassen- und Lebensformen als Erklärung für symbolische Einteilungen (Klassifikationen) zu nehmen. Die

Vielfalt der Einteilungsformen, selbst in primitiven Gesellschaften, ist zu divers, um durch soziale Struktur erklärt zu werden bzw. muß dieses Prinzip ad absurdum überstrapazieren (etwa bei der astrologischen Deutung der Sterne). Außerdem finden sich manchmal die gleichen typischen Einteilungsformen in ganz verschiedenen Gesellschaften, die sozial nicht in eine Linie gestellt werden können. Das eigentliche "fundamentum divisionis" liegt nicht in den Dingen oder der Gesellschaftsform, Klassen und Differenzen erscheinen als etwas anderes, "je nachdem sie durch verschiedene geistige Medien erblickt" (S. 60) werden.

Zu diesen systematischen Übereinstimmungen zwischen Bourdieu und Cassirer kommen methodologische hinzu, die zum Teil auch zu ähnlichen Schwierigkeiten führen. Bourdieu und Cassirer diskutieren ihre theoretischen Termini nie unabhängig von dem Kontext ihres Gebrauchs (RA 194f.; cf. PV 14), was auch ein Grund für die schleppende Rezeption Cassirers sein dürfte. Dies ist keine zufällige Parallelität. Cassirer versuchte, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften in die Ausarbeitung seiner Philosophie einzubeziehen. Sogenannte "reine Philosophie" hat er immer wieder abgelehnt; er riet Studenten ab, "nur Philosophie" zu studieren.5 Selten spielt in der Philosophie die Reflektion auf empirische Forschung und die Geschichte der Philosophie eine derart systematische Rolle wie bei Cassirer. Bourdieu steht Cassirer nirgends näher, als wenn er sagt, "daß man nur anhand von theoretisch konstruierten empirischen Fällen richtig denken kann" (RA 198).

Bourdieu selbst rechnet seine Arbeit zur Philosophie – Philosophie, wie er sie versteht (FU 780). Er wirft der professionellen Philosophie ihr Selbstverständnis vor. Dies ist "gegen jede Form des Denkens definiert, das sich explizit oder unmittelbar auf die "niederen" Realitäten der sozialen Welt richtet" (RA 191). Dieses Selbstverständnis der Philosophie betrachtet statistische Erhebungen und selbst "simple historiographische Dokumentenanalyse" als "positivistisch", was zur Weigerung führt, sich auf die Kontingenz des Historischen überhaupt einzulassen.

Cassirer dagegen erzählte z. B., daß die Lehre vom nicht-Euklidischen Raum, die Lotze und andere Idealisten einfach abzutun versuchten, in seinen Augen eine derart gravierende Bedeutung für den Kantianismus gehabt habe, daß dies ihn zum Philosophieren erst richtig anregte. (Mit diesem Interesse an den Wissenschaften stand er dem Wiener Kreis nah.)

Bourdieus Kritik an der Philosophie gipfelt in der These, daß Philosophie eine allgemeine Ästhetisierung praktiziere, besonders im heutigen Frankreich, wo die Ästhetisierung in einem vorher nie erreichten Grad betrieben wird (er zieht daher deutsch- und englischsprachige Philosophen vor). "So war die "Heidegger-Affäre" für mich der Anlaß zu zeigen, daß der philosophische Ästhetizismus in einem sozialen Aristokratentum wurzelt, das selbst auf der Verachtung der Sozialwissenschaften beruht, die nicht gerade dazu angetan ist, eine realistische Sicht der sozialen Welt zu för-

dern und, auch ohne unbedingt zu so ungeheuerlichen "Verirrungen" wie Heideggers großer Dummheit zu führen, ernstzunehmende Implikationen für das geistige und indirekt auch das politische Leben hat" (RA 190).

Statt eines weiteren Vergleiches der Parallelen zu unternehmen, will ich hier die Unterschiede zwischen Bourdieus und Cassirers Anschauungen aufzeigen und besonders den Punkt suchen, an dem ihre Differenzen am klarsten zutage treten können.

2. MACHT UND SELBSTBEFREIUNG

"Das Urteil des Gerichts ist nichts anderes als ein Symbol, und es besitzt keine andere Art von Wirkung als jene, welche zu einem gewissen Grade zu jedem genuinen Symbol gehört." Charles Sanders Peirce⁶

Bourdieu und Cassirer dachten in ganz anderen sozialen Räumen. In der Nachkriegsphilosophie in Europa, zumal in Frankreich, war das Problem der Macht keine bloß akademische Frage von Nietzscherezeption. Wie bei Foucault oder Barthes dreht sich Bourdieus Denken um "Macht". Cassirer hat die Philosophie der symbolischen Formen in der Weimarer Republik ausgearbeitet, in einer Zeit, in der er auf die Kultur vertrauen zu können meinte; in seinen späteren Werken sah er die Dinge kritischer. Bourdieu kritisiert aber nicht Cassirers Theorien, sondern seinen Stil, den er akademisch und neokantisch-rationalistisch nennt (LSP 150).

Bourdieus und Cassirers Ansichten gehen auseinander gerade im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Macht. Bei Bourdieu ist Macht die entscheidende Kategorie in seiner Kulturbetrachtung, während das scheinbar Zentrale, das Symbolische, seine Zentralität dadurch gewinnt, daß Bourdieu das Symbolische als die entscheidende Form der Macht darstellt. Keine Macht ist so stark wie symbolische Macht, denn alle praktizierte Macht in menschlichen Gesellschaften hängt von der symbolischen Ordnung ab. "Politik ist der Ort schlechthin symbolischen Wirkens" (SR 39).

Cassirer schreibt in der Tat einen "klassischen" Stil, aber er spricht nicht die Sprache des Rationalismus: "Vernunft" gehört nicht zu seinen Begriffen; diese sei für ihn "vage und unbestimmt" und nur dann sinnvoll, wenn man ihr die "differentia specifica" hinzufügt (PE 6). Aus animal rationale wird animal symbolicum, statt Vernunft ist die Teilnahme an symbolischen Formen das Entscheidende am Menschen. Animal symbolicum ist und bleibt "a mythical animal" und Mythos ist keine historische Wirklichkeit, sondern "a permanent element in human culture".7 Jedoch ist das Symbolische - und nicht die Macht - das Zentrum von Cassirers Kulturbetrachtungsweise. Deshalb kann er Kultur den Prozeß der menschlichen Selbstbefreiung nennen. Diese Behauptung basiert auf keiner inhaltlichen Anthropologie, weder auf einem Rousseauschen Vertrauen in eine allgemeine bonté naturelle der Menschen noch auf einer Verehrung für die "höchsten Exemplare" wie bei Nietzsche.8 In seinen letzten Schriften spricht er am deutlichsten seine Ansicht aus: das Symbol gewährt die Mittel für eine mögliche Befreiung von Angst, Unterdrückung und Unwissenheit, gleichwohl analysiert er ebenfalls im Spätwerk auch noch ganz andere Möglichkeiten. Albert Speer meinte in den Spandauer Tagebüchern, Cassirer habe in "The Myth of the State", wo er die Theorie der technischen Instrumentalisierung des mythischen Denkens ausarbeitet, das Einmalige und Neue im dritten Reich richtig erkannt: die neu gefundene Möglichkeit der Auslöschung selbstverantwortlicher Persönlichkeiten, die Ausschaltung des rationalen Widerstands.9 Die Öffentlichkeit einer schriftlichen Gesellschaft, auch Radio und Film, können bedient werden, um mythische Formeln zu verbreiten und so zur wirkungsvollsten aller Herrschaftsmittel werden, denn so werden Menschen von innen durch ihre eigenen Phantasien und Emotionen gelenkt und nicht bloß von außen gesteuert.

Bourdieus und Cassirers Theorien sind vereinbar, ja übereinstimmend, was die *Macht* des Symbolischen betrifft. Beide vermeiden eine Verherrlichung oder mysteriöse Hervorhebung von Macht. Wogegen Foucaults Schriften trotz ihrer empirischen historischen Orientierung wie Offenbarungen einer höheren, allumfassenden Macht wirken, mit Foucault in der Rolle ihres Deuters. Bourdieu und Cassirer kennen so eine denkerische Überheblichkeit nicht. Cassirer lobt die Vertragstheorie des Naturrechts, weil sie unmysteriös ist: "nothing is less mysterious than a contract", sagt er. Bourdieus politische Lesart von Heidegger soll in jeder Hinsicht zur Ernüchterung in der Heidegger-Interpretation führen.

Doch auch wenn Bourdieu und Cassirer in ihren eigenen Darstellungsweisen bewußt sachlich vorgehen, sehen sie dennoch andere Möglichkeiten, sich von Macht zu befreien.

Jede Wissenschaft ist auf symbolische Darstellung angewiesen, ganz gleichgültig, welche Methoden sie verfolgt. Sprache befähigt uns. die Welt festzuhalten und zu klassifizieren. Es ist bezeichnend, daß Cassirer in seinem Essai "Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt" sagt, Sprache erschließt "erst eigentlich" die "soziale Welt" (SAG 140) (vor der dinglichen Welt), und daß er dabei den Aufbau von sozialen "Klassen" unerwähnt läßt. In Cassirers Schriften finden wir überall die Rede von "Kultur" oder von ganzen Kulturen, aber von "Sozialklassen" kaum ein Wort. Aber Cassirer vergleicht die Sprachgemeinschaften: "Der Fremdsprachige erscheint als der Fremde schlechthin: als der 'Barbar', dem gegenüber keine innere menschlichsittliche Bindung besteht. Auch der Mensch der höheren geistigen Kultur wird sofort zum "Barbar", sobald er sich innerhalb der Gemeinschaft, in der er steht, nicht mehr sprachlich verständlich machen kann" (SAG 143). Selbst wenn Cassirer soziologische Prozesse beschreibt, spricht er als Symboltheoretiker.

Bourdieus bekanntester Gedanke, der des "symboli-

schen Kapitals", deutet auf eine tiefer gehende Divergenz. Der Gedanke, daß Symbole "Kapital" darstellen, ist nicht bloß metaphorisch, denn dies meint nicht nur die Vorführung von Kultur, ähnlich wie Veblens conspicious consumption, sondern die Aneignung von Bildung mit dem Einsatz des "Wertvollsten und Rarsten" aller Zahlungsmittel: der eigenen Lebenszeit. Bildung kann man nur "durch die anhaltende Investition von Zeit und nicht rasch oder auf fremde Rechnung" (FU 440) erwerben. Selbst wenn Bourdieu symbolische Prozesse beschreibt, spricht er als Soziologe. Doch wenn Bourdieu symbolische Prozesse (wie z. B. Sprechen) mit Begriffen aus der Ökonomie (Preis, Markt, Profit, etc.) analysiert, um einen genaueren Blick für symbolische Machtprozesse zu schaffen und zu schärfen, ist das kein ökonomischer Reduktionismus. Insofern hat er die Philosophie der Symbolischen Formen um eine Dimension erweitert.

Der Unterschied zwischen Bourdieu und Cassirer liegt in ihren Auffassungen von dem, was Cassirer die "kritische Kräfte" der Kultur nannte – ästhetische, ethische und intellektuelle. Wir finden ihn in Cassirers Behauptung, Kultur ist der Prozeß der menschlichen "Selbstbefreiung". Cassirer begründet diese Behauptung mit seiner Symboltheorie, aber eine pauschale Formel dafür gibt er nicht, denn dieser Befreiungsprozeß sieht in jeder symbolischen Form anders aus. In Bourdieus Soziologie der symbolischen Formen muß eine solche Behauptung unrealistisch sein, denn eine Befreiung aus Machtverhältnissen ist nur sehr bedingt, wenn überhaupt möglich. Cassirers Behauptung läuft Gefahr, das politische Feld ganz zu verlassen und in den Idealismus zurückzufallen. Man könnte Cassirers Symbolphilosophie als apolitisch bezeichnen, und so wäre die Grenze zu Bourdieus Auffassungen gezogen.

Aber Cassirer sieht in Symbolismus keine zeitlose transzendentale Instanz (wie Apels transzendentale Semiotik). "Die Geschichte der Menschheit lehrt, welche Mühe es kostet und welcher geistig-sittlichen Anstrengung es bedarf, den Gedanken einer übersprachlichen Gemeinschaft zu erfassen, - einer humanitas, die nicht durch den Gebrauch einer bestimmten Sondersprache zusammengehalten und konstituiert wird" (SAG 143). Für Cassirer dient der Symbolprozeß zunächst der Bildung von Gruppenidentität und Zugehörigkeit, indem symbolische Praktiken (Ritualen) und Lebensformen in Erzählungen tradiert werden. Diese symbolischen Organisationen unterscheiden dann die eine Gemeinschaft von der anderen. 10 Cassirer war der Ansicht, daß Machiavelli das Grundproblem des modernen politischen Lebens zuerst erkannte: das in der Scholastik ausformulierte Weltbild der hierarchisch geordneten Welt habe er an der entscheidenden Stelle angegriffen. Er zerstörte den Grundstein dieser Tradition - das hierarchische System. 11 Die Hierarchie der Gesellschaft hat für Machiavelli keine metaphysische Legitimation mehr. Soziale Prozesse können nur noch in Freiheit und ohne Vorbild organisiert werden. So wird das politische Leben zu einem Kampf von

kulturellen "Kräften", wie Cassirer sie bezeichnet. In Bourdieus Betrachtung der modernen Welt ist der Kampf der kulturellen Identitäten das Hauptproblem politischer Anthropologie. 12 Statt auf das Problem Macht und Befreiung auf dieser Ebene einzugehen und "Recht" oder Moral als symbolische Formen zu betrachten, kann man Bourdieus und Cassirers Differenzen in einem anderen Bereich besser darstellen, wo die feinen Unterschiede klarer zu Tage treten.

3. DER ENTSCHEIDENDE GESICHTSPUNKT: DIE KUNST

Um es gleich zu sagen: im Gegensatz zu Cassirer sieht Bourdieu nicht einmal in der Kunst einen Bereich, in dem der Allgegenwärtigkeit von Machtverhältnissen zu entkommen wäre. Bourdieu lehnt die rein ästhetische Auffassung der Kunst zugunsten einer sozialkritischen ab. Cassirer geht einen dritten Weg, den ich noch zeigen werde. Für Bourdieu ist Adornos Kunsttheorie ein Paradebeispiel für die Arroganz des Theoretikers, der an den "Werten und Gewinnen der hohen Kultur" "mit allen seinen Fasern" hängt (FU 798), Man kann Bourdieus "Die feinen Unterschiede" fast als eine einzige Negation von Adornos Ästhetischer Theorie lesen. Das Geschmacksurteil führt nach Bourdieu am sichersten zu den sozialen Machtmechanismen einer Gesellschaft, Er behauptet, Adornos Musiktheorie geht aus von einer "naiven Analogie" zwischen Form bzw. Einsatz massenhaft verbreiteter Musik und der entfremdeten Arbeit (FU 604f.). Erstere soll eine Unterhaltungsfunktion erfüllen und ist selbst nur eine weitere Industrie. Die angeblich "nutzlose" Kunst, von der Adorno spricht (Beckett und Schoenberg), ist in Bourdieus Theorie nur ein weiteres Beispiel von Macht. Gerade Bildung ist kulturelles Kapital, und wenn Adorno sich auf Kunst beruft, bedient er sich der Hierarchie, die Bildung und persönlichen Wert gleichsetzt. Überhaupt der Versuch, nach einer Distanzierung von herrschenden Mächten im "Kulturellen" zu suchen, ist für Bourdieu falsch (FU 616). Schließlich hat das Schulsystem die Anerkennung der Kultur- und Kunstwerte jedem beigebracht (FU 619).

In seinem zusammen mit dem Künstler Hans Haacke herausgegebenen Buch "Freier Austausch – Für die Unabhängigkeit der Phantasie und des Denkens" zeigt sich Bourdieus Kunstverständnis im Gespräch der beiden über Haackes Arbeiten. Haackes "Helmsboro Country", "Cowboy mit Zigarette" oder "Und Ihr habt doch gesiegt" sind überzeugende und z. T. mutige Projekte. Aber sie haben ihren Sinn in ihrem kritischen Auftrag; sie sind l'art engagé, entstanden im Geiste von Sartres literature engagé (cf. PV 186). Ich will nicht bestreiten, daß Bourdieus und Haackes z. T. recht empörte Äußerungen über die politische Beeinflussung der Kunstwelt und der Kunstkritik richtig sind. Die Frage ist, inwiefern Kunst in ihrem ganzen Umfang und je-

derzeit zum Bereich des kulturellen Kapitals zu rechnen ist.

Aufschlußreich sind hier Bourdieus Hinweise auf Mikhail Bakhtin. Bakhtins Buch über Rabelais und seine Welt (1940, 1965) untersucht die befreiende Wirkung des Lachens in der populären Festkultur und in der Literatur der Renaissance. Bakhtin beschreibt in seinem Buch das "neue Renaissance-Bewußtsein", das die Ängste des Mittelalters überwindet. Bourdieu sieht in Bakhtins Lehre die Logik der römischen "Saturnalien": zeitweise symbolische Umstürze der gewöhnlichen Ordnung (FU 863). Darin erkennt Bourdieu lediglich ein Ventil (LSP 88). Eine derartige symbolische Herabsetzung von Autorität ist für Bourdieu nur eine verdeckte Anerkennung der Verhältnisse. Er weiß: das Ästhetische kann trotzdem eine sozialkritische Macht sein, denn Kunst hat Geltung, ist symbolisches Kapital. "Befreiung" im ästhetischen Bereich ist aber letztlich Illusion.

Für Cassirer ist Kunst symbolische Form, ein Ausdrucksphänomen und nur sekundär Gegenstand von Geschmacksurteilen. In der Kunst geht es zunächst weder um Genuß noch um Gefallen. Kunst ist eine Darstellung von Ausdruck in einer symbolischen Form. Kunst ist eine "Intensivierung und Illumination" (EM 148) des Lebens. In der Kunsterfahrung nehmen wir sinnliche Inhalte wahr, aber im Gegensatz zum praktischen Leben geht es nur um ihre Formen, Dadurch werden unsere Gefühle und Emotionen in der Kunsterfahrung fundamental verändert. In der Kunst haben wir zwar mit tragischen, komischen und lyrischen Inhalten zu tun, aber wir erleiden diese Inhalte als emotionale Zustände nicht, wir erleben eine befreiende Erleichterung von ihnen. Wir erleben "die ganze Skala des menschlichen Lebens": "die kontinuierliche Oszillation zwischen all seinen Extremen - zwischen Freude und Trauer. Hoffnung und Angst, Jubel und Verzweiflung".13 Diese Erweiterung der Gefühle würde im alltäglichen Leben unerträglich sein. Doch in dem Kunsterleben sind wir befreit von der Last: "Die Last der Emotionen wird uns von den Schultern genommen; was wir fühlen, sind ihre inneren Bewegungen, ihre Vibrationen und Oscillationen - ohne ihre Gravität, ihre unterdrückende Macht, ihr Gewicht und ihren Druck".14 Kunst ist Katharsis, aber nicht einfach im Sinne einer psychologischen oder moralischen Reinigung der Gefühle. Kunst transformiert die Gefühle: wir fühlen, ohne zu leiden. wir erleben das Passivste an uns (unsere Gefühle) als etwas Aktives, indem wir ein Werk nachvollziehen. Wir erleben eine Befreiung von den Inhalten durch ihre symbolische Darstellung, die einen Gefühlsablauf anregt und gleichzeitig Distanz ermöglicht.

Cassirers Bemerkungen zur Kunst sind relativ selten und oft ganz allgemein. In "An Essay on Man" bemerkt er, daß wir der Menschenwelt nirgendwo näher sind als in den Werken eines komischen Schriftstellers. Die Enge und Kleinlichkeit verlieren ihr materielles Gewicht; "Hohn und Spott lösen sich in Lachen auf, und Lachen ist Befreiung" (EM 150). Diese besondere Hervorhebung des Komischen wird in "An Essay on Man" nicht weiter erklärt. Die Explika-

tion findet sich in Cassirers Schriften über die Renaissance in England. Diese Schriften ("Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England" (1931) und "Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge" (1932)) enthalten die wichtigsten Ausführugen Cassirers zur Ästhetik. Wichtig ist, daß sie nicht von der Kunst überhaupt handeln, sondern von der Kunst der Renaissance.

Die Renaissance, meint Cassirer, hat "dem Komischen einen neuen Sinn gegeben" (SRP 145). Humor entsteht in der Renaissance nicht aus der überraschenden Frustration einer Erwartung (Kant), noch aus dem Gefühl der Superiorität (Bergson). Sie ist nicht einfach Spott oder Satire (Plessner). Der Humor in der Renaissance ist nicht Optimismus, der uns davon überzeugen will, daß die "Summe der Lust im Universum die Summe der Übel überwiegt" (PRE 129). Im Gegenteil, der Humor in der Renaissance zeigt seine Kraft gerade dort, wo es keine Hoffnung gibt: Die Kraft der Komik und des Humors "vermag den Prozeß der Vernichtung nicht aufrechtzuhalten, aber sie hält im Bilde fest, was im Dasein zugrunde gehen muß" (SRP 146). Cassirer nennt Humor eine "geistige Grundkraft der Renaissance",(SRP 145: val. PRE 119), die diese Zeit vom Mittelalter trennt. Bei Cervantes, Rabelais, Shakespeare und anderen Renaissance-Autoren ist Humor zu einer "befreienden, lebenspendenden und lebensgestaltenden Potenz der Seele" (PRE 128) geworden. Er ist kritisch, aber seine Kritik ist nicht vernichtend (PRE 124). Erasmus hat ihn praktiziert in dem "Lob der Torheit" (PRE 120), aber er wird am deutlichsten bei Shakespeare. "In [Shakespeares] Welt gibt es keine Trennung von Komödie und Tragödie mehr. Die Form des Humors, die hier herrscht, darf sich in die unmittelbare Nähe des Leidens, ja des Todes stellen" (PRE 124). Humor in der Renaissance macht sich nicht etwa lustig über Leid und Tod, die in der Kunst dieser Epoche nicht isoliert von ihrem Gegenteil erscheinen (die Grabszene in Hamlet). "Der Humor steht fortan in der Mitte von Shakespeares Welt und er bildet überall die eigentliche Vermittlung für all die Gegensätze, die sie in sich faßt" (PRE 124). Cassirers Buch über die Cambridge-Platoniker vertritt die Grundthese, daß die Philosophen Cudworth und More und der Dramatiker Shakespeare eine gemeinsame Aufgabe verfolgen: Sie verteidigen den Wert des Lebens gegen die Angst und den Haß des Puritanismus. Der Puritanismus basiert auf einer unveränderlichen moralischen Ordnung: die Prädestinationslehre. Diese Ordnung gilt bei Shakespeare nicht (PRE 127; SRP 149).

Die neuste Bakhtinforschung (Brandist: 1997; Poole 1998) hat gezeigt, daß Bakhtins Deutung der Renaissance an den entscheidenen Stellen wortwörtlich aus Cassirers Buch über die Cambridge-Platoniker entnommen ist, ja daß die sogenannte Bakthin-Schule eigentlich von Cassirer ausging. Bourdieus Kritik an Bakhtin (Humor in der Renaissance ist nur ein Ventil) muß daher auch Cassirer gelten.

Das Besondere an der Kunst der Renaissance ist für

Cassirer nicht ihre Fähigkeit, Gefühle zu mobilisieren, noch ist es ihre Funktion der Entlastung. Bei Kunstwerken geht es nach Cassirers Ansicht nicht bloß um Kritik, um Befreiung von einer Einseitigkeit der Gefühle und Enge der Sicht. In den größten Kunstwerken haben wir, sagt Cassirer, ein "Gesamtbild des Lebens". In einem "Gesamtbild" sagt Cassirer, vereinigen sich das Komische, Tragische und Lyrische. 15 Die Kunst der Renaissance (nicht nur Shakespeare) ist für Cassirer qualitativ bedeutend, weil sie ein Gesamtbild ermittelt (SRP 147-149; PRE 117-127). Sie stellt ein "coincidentia oppositorum" der Gefühle dar. Gerade die Spannungen, die in einem solchen "Gesamtbild" dargestellt werden, machen seinen Inhalt aus. Die "inneren Bewegungen, Vibrationen und Oscillationen", von denen Cassirer spricht, sind in solcher Kunst am intensiysten.

Wenn in der modernen Literatur ein Gesamtbild des Lebens in einem anspruchsvollen Werk zu finden ist – z. B. in Joyces' Ulysses – sind wir manchmal an das "Welttheater" der Renaissance erinnert. Die Komplexität von Ulysses berechtigt aber den Soziologen nicht dazu, in diesem Werk symbolisches Kapital zu sehen. Wenn die Soziologie die Möglichkeit einer Befreiung verneint, verneint sie auch den kreativen Prozeß sowohl des Künstlers als auch des Betrachters. Es ist ihre Eigenschaft, symbolische Form zu sein, die Künstler in die Lage versetzt, Werke zu schaffen, die andere nachleben können. Die Kunst läßt sich nicht einfach als symbolisches "Kapital" begreifen.

Casssirers Symboltheorie fällt damit nicht in die sogenannte "affirmative" (Marcuse) Kulturauffassung zurück, die im großen Werk und im großen Künstler einen Wert an sich, Trost und Glück sieht. Es geht nämlich nicht um eine irgendwie geartete soziologische Wirkung, sondern um die Möglichkeiten der Kunst, als symbolische Form neue Perspektiven zu schaffen. Das ist ein feiner Unterschied. Wir können Kunst als symbolischen oder als soziologischen Prozeß darstellen. Bourdieu favorisiert in der Kunstbetrachtung den soziologischen Blick und hält an diesem fest. Die Symboltheorie, auf der er seine Soziologie aufbaut, erlaubt dies, verpflichtet ihn aber nicht dazu. Man muß kein Anhänger des Ästhetizismus sein, um die Befreiung als Element der Symbolisierung, selbst bei der Darstellung von sozialen Strukturen, zu sehen.

ANMERKUNGEN:

- 1 RA, S. 32: "Mehr und mehr drängt sich mir der Gedanke auf, ob die sozialen Strukturen von heute nicht die symbolischen Strukturen von gestern sind".
- 2 Z. B. PV, S.15 f.: Das Reale ist relational. Cf. a. a. O., S. 57
- 3 Er sagt dies in Lewin: "Cassirer's Philosophy of Science and the Social Sciences," S. 271-288
- 4 Zu Cassirer, s. z. B. Language and Symbolic Power, S. 164 f. oder den Anfang von SS.
- 5 Siehe Max Tau: Das Land das ich verlassen mußte. Hamburg 1961
- 6 Logik und Phänomen des Zeichens, S. 67.

- 7 Cassirer: The Technique of Our Modern Political Myths (1945), S. 246: "Myth is, in fact, not only a transcient but a permanent element in human culture. Man is not exclusively a rational animal, he is and remains a mythical animal".
- 8 Nietzsche: Nützen und Nachteil der Historie für das Leben, § 9
- 9 Siehe Albert Speer: Erinnerungen. Propyläen Verlag, Berlin 1982, S. 62. S. 532
- 10 "The Function of Myth in Man's Social Life", MS Teil I, Kap. IV
- 11 Cassirer, Der Mythus des Staates, S. 179. Eng. S. 135
- 12 Z. B. Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region (1980). In: LSP.
- 13 "The Educational Value of Art" (1943), S. 212: "the whole gamut of human life": "the continuous oscillation between all its extremes – between joy and grief, hope and fear, exultation and despair".
- 14 "The Educational Value of Art" (1943), S. 211: "The burden of the emotions is taken off our shoulder; what we feel is their inner motion, their vibration and oscillation – without their gravity, their oppressive power, their weight and pressure".
- 15 Cassirer: Thomas Manns Goethe-Bild, S. 190

LITERATUR:

- Bourdieu, Pierre: [FU] *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesell-schaftlichen Urteilskraft.* Übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer. Suhrkamp, Frankfurt/M 1987 (stw 658)
- Ders.: [LSP] Language and Symbolic Power. Harvard University Press 1993
- Ders.: [PV] Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Aus dem Französischen von Hella Beister. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1998 (es NF 985)
- Ders.: [SR] Sozialer Raum und »Klassen«. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Übersetzt von Bernd Schwibs. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985 (stw 500)
- Ders.: [RA] Rede und Antwort. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992 (es NF 547)
- Ders.: [SS] Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Übersetzt von Günter Seib. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987 (stw 1066)
- Ders.: [SsF] Zur Soziologie der symbolischen Formen. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974 (stw 107)
- Pierre Bourdieu und Hans Haacke: Freier Austausch. Für die Unabhängigkeit der Phantasie und des Denkens. Aus dem Französischen von Ilse Utz und Hans Haacke. S. Fischer, Frankfurt/M. 1995.

- Bourdieu, Pierre / Wacquant, Loïc J. D.: [RA] Reflexive Anthropologie. Übersetzt von Hella Beister. Suhrkamp, Frankfurt/M, 1996
- Brandist, Craig: Bakhtin, Cassirer and symbolic forms. In: Radical Philosophy 85 (September/October 1997), S. 20-27
- Cassirer, Ernst: Der Mythus des Staates. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M. 1985
- Ders.: [SAG] "Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt". In: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933. Hg. von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois unter Mitwirkung von Josef M. Werle. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985. S. 121-151 [Erweiterte Fassung.]
- Ders.: "Die Begriffsform im mythischen Denken". In: Vorträge der Bibliothek Warburg, 1921-1922. B. G. Teubner, Leipzig 1923. S. 11-39
- Ders.: [EM] An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture, Yale University Press, New Haven/London 1944
- Ders.: [PRE] Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1932 (= Studien der Bibliothek Warburg; 24)
- Ders.: [SF] Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Bruno Cassirer, Berlin 1910
- Ders.: [SRP] Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England. In: *Vorträge der Bibliothek Warburg 9. 1930-*31: England und die Antike, S. 136-155
- Ders.: The Educational Value of Art (1943). In: Cassirer: Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945. Hrsg. von Donald Phillip Verene. Yale University Press, New Haven/London 1979, S. 196-215
- Ders.: The Technique of Our Modern Political Myths (1945). In: Cassirer: Symbol, Myth and Culture, S. 242-267
- Ders.: Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über "Lotte in Weimar". In: Germanic Review 20. Nr. 3 (October 1945). S. 166-194
- Ihmig, Karl-Norbert: Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des > Erlanger Programms<. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997 (= Cassirer Forschungen; 2)
- Lewin, Kurt: "Cassirer's Philosophy of Science and the Social Sciences". In: Schilpp, Paul A. (Hg.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Tudor, New York 1949, S. 271-288
- Peirce, Charles Sanders: *Phänomen und Logik der Zeichen.* Suhrkamp, Frankfurt/M. 1993
- Poole, Brian: Bakhtin und Cassirer. The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism. In: *The South Atlantic Quarterly*. 97, Nr. 3 (1998), S. 537-578
- Speer, Albert: Erinnerungen. Propyläen Verlag, Berlin 1982

KLAUS HAMBERGER

DIE BEDEUTUNG DES RAUMPROBLEMS FÜR DIE SOZIAL- UND KULTURWISSENSCHAFTEN¹

Der Raum als Erkenntnisbedingung

In einem Vortrag des Jahres 1931 hat Ernst Cassirer die Forderung ausgesprochen, das Raumproblem zum Ausgangspunkt für eine systematische Fundierung der "Philosophie der symbolischen Formen" zu machen. Stärker noch als im engeren Feld der Vernunftkritik zeige sich hier die schlechthin zentrale Bedeutung der Frage nach der Raumform; denn nur, wenn diese Grundfrage geklärt sei, lasse sich "der Umriß jeder besonderen Formwelt" mit Sicherheit zeichnen und "das Gesetz, unter dem sie steht, (...) aufzeigen und begreifen".2 Gerade die Anerkennung einer Mehrzahl autonomer Formwelten, darunter die für Kant noch allein maßgebliche Welt der Naturerkenntnis nur noch eine wäre, verlangt ja nach der präzisen Bestimmung ihrer spezifischen Differenz, die freilich apriori nirgends anders aufzuweisen sein wird können als in den "allgemeinen Gesetzen"3, den konstruktiven Regeln, nach denen das jeweilige System der Erfahrung der Form nach erzeugt wird. Erfahrung, der puren Form nach betrachtet, ist nun eben das, was Kant formale Anschauung nennt, d. h. insbesondere: "der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf)"4. So wird die "Philosophie der symbolischen Formen" durch den eigenen Anspruch, sich von der Erkenntniskritik zu emanzipieren, ihrerseits dazu geführt, sich des klassischen transzendentalphilosophischen Verfahrens zu bedienen und den besonderen Sinn von "Objektivität" durch eine analytische Rekonstruktion der reinen Form zu spezifizieren, in der mögliche Objekte überhaupt gegeben sind.

Die beharrliche Auseinandersetzung mit der Varietät der Raumauffassungen, die alle drei Bände des Cassirerschen Hauptwerks wie ein Generalbaß durchzieht, ist also durchaus mehr als ein bloß äußerlicher Tribut an das Vorbild der Kantschen Systematik. Sie ist Ausdruck einer philosophischen Konsequenz (die freilich umgekehrt Cassirers folgenschwerste Inkonsequenz, nämlich das Fehlen jeglicher Kategorialanalyse, nur umso deutlicher hervortreten läßt). Davon abgesehen, oder vielmehr aus ebendiesem Grund, erfüllt das Raumproblem aber auch noch eine andere, im eigentlichen Sinne "kritische" Funktion: es dient der Philosophie zur Orientierung, es hält die apriorische Analyse gleichsam auf Kurs, indem es sie davor bewahrt, den Horizont des Erfahrungsgebrauchs aus den Augen zu verlieren und ins Spekulative abzudriften; und es sichert damit zugleich den ständigen Austausch mit der Grundlagenreflexion der Einzelwissenschaften. Cassirers Auseinandersetzung mit der Physik Einsteins und Weyls, der Sprachwissenschaft Humboldts oder der Ethnologie Durkheims knüpft gerade in diesem Punkt an die Tradition der Kantschen Philosophie an: Ebenso wie diese die Newtonsche oder Eulersche Mechanik nicht in ihren empirischen Ergebnissen

zu kommentieren oder gar zu korrigieren suchte, sondern ausschließlich die philosophischen Konzepte (und zwar typischerweise die Raumbegriffe) aufnahm, die jene ihren positiven Untersuchungen apriori zugrundelegten: so setzt auch die "Philosophie der Symbolischen Formen" idealiter dort an, wo die positive Wissenschaft von sich aus apriorische Leistungen erbringt oder in Anspruch nimmt, also sozusagen von ihrem empirischen in ihren "reinen" Teil übergeht. Und wieder ist es stets eine Theorie der reinen Anschauungsformen, im weitesten Sinne also eine jeweils besondere Raumlehre, in der sich dieser Übergang vollzieht; sei es durch Einsteins Auflösung des euklidischen Größenbegriffs in der Grundlegung der allgemeinen Relativitätstheorie, Humboldts geradlinige Verwertung der kritischen Raumauffassung für die Neubestimmung der Funktion der Personalpronomina oder Durkheims (und v. a. Mauss') Umsetzung der großen ethnographischen Berichte über die räumliche Sozialorganisation in eine genuine "soziale Morphologie".

Daß die "Kulturwissenschaften" überhaupt eines solchen "reinen" Teils fähig seien, ist freilich nicht bloß eine natürliche Erweiterung des Kantschen Programms (sie wird von Kant sogar explizit ausgeschlossen), sondern eine folgenschwere Neuerung, die nicht allein die Lösung, sondern bereits die Bedeutung des Raumproblems in Mitleidenschaft ziehen muß, sagt sie doch nichts anderes, als daß die Natur (in ihrem allgemeinsten Begriff als "Dasein der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist"5) nicht die einzig mögliche, ja nicht einmal die einzig wirkliche Welt sei, daß es vielmehr mehrere autonome Realitäten gebe, denen je ein besonderer Modus formaler Anschauung korrespondieren müßte. Der Gedanke eines derartigen Pluralismus ist weniger harmlos als sein Anschein. wenn man bedenkt, daß er die geradezu paradoxe Konzeption eines besonderen Systems von allgemeinen Gesetzen impliziert; und tatsächlich scheint dieser frontale Angriff auf die Integrität der Logik die einzige Möglichkeit, mit der Cassirerschen Revolution Ernst zu machen und die "Philosophie der Symbolischen Formen" als echte Erweiterung der Vernunftkritik zu etablieren, anstatt sie als bloß verfeinerte Analyse der Konstruktionsprinzipien von Systemen besonderer (d. h. empirischer) Gesetze taxfrei im geräumigen Bau der "Kritik der Urteilskraft" unterzubringen. Diese problematische Seite des Zusammenhangs zwischen der Autonomie des kulturwissenschaftlichen Gegenstands und der Heterogenität der Raumformen muß jedenfalls festgehalten werden, ehe man, einem beliebten Ausdruck Cassirers folgend, das Problem zum Postulat erhebt und umgekehrt im Raumproblem den möglichen Ausgangspunkt für einer neue Selbstbesinnung jeder souveränen Wissenschaft erblickt,

14

die sich auf diese Weise gleichermaßen über ihren eigentümlichen Gegenstand wie über ihre eigenen immanenten Möglichkeiten Klarheit verschaffen soll können.⁶

Cassirer hatte mit diesem Fingerzeig (dem äußeren Rahmen des Vortrags entsprechend⁷) vorrangig die Kunstgeschichte im Auge; aber es ist fast unmöglich, bei diesen Worten nicht unmittelbar an die Proklamation iener "Realität sui generis" zu denken, mit der sich die Mauss-Durkheimsche Soziologie ihren autonomen Gegenstand schuf. Seither zur Devise für eine ganze Tradition der französischen Sozialwissenschaft geworden, findet sich dieses Credo der Souveränität vielleicht nirgends so konsequent verwirklicht, aber auch so intensiv reflektiert, als im Oeuvre von Claude Lévi-Strauss, der bereits im methodologischen Schlußwort zu den "Elementaren Strukturen der Verwandtschaft" Cassirers Konzeption der Sprachfunktion in der Erzeugung der objektiven Welt heranzieht, um per analogiam seine eigene Auffassung von der Funktion der Exogamie zu unterstreichen.8 Nachdem sich diese Analogie nur wenige Jahre später zur Identität vervollkommnet hat, und die Sprache und das Soziale bereits 1951 als "eine (und zwar dieselbe) autonome Realität"9 bezeichnet werden, spitzt sich auch die Frage nach der Möglichkeit dieser Autonomie und der Natur dieser Differenz neuerlich zu. Schon Durkheim hat diese Differenz im Bereich der Form vermutet und ihre Klärung einem Zweig der "abstrakten Logik" übertragen, der von der Formwelt der Sprachen, der Mythen und religiösen Vorstellungen gleichermaßen Rechenschaft ablegen könnte wie von jener der physikalischen Natur; und die Konzeption einer derartigen "Sozio-Logik", verstanden als Formenlehre des "Wilden Denkens", war das erklärte Fernziel des großen Lévi-Strauss'schen Proiekts der "Mvthologica". Aber so vielversprechend eine derartige Formenlehre auch sein mag, so kann doch die Besonderheit des Denkens keine autonome Realität begründen, solange jener gleichsam "wilde" Verstand nicht, Kantisch formuliert, die Sinnlichkeit bestimmt, d. h. die Form jener spezifischen Anschauung erzeugt, in der die Gegenstände einer Erfahrung sui generis erst möglich werden. Wollen Sprache und Soziales nicht nur "Denkungsart" sein, sondern Realität, so muß die Denkform sich in der Anschauung bewähren, sie muß, mit anderen Worten. Raumform werden.

DAS ÄUSSERE UND DAS ANDERE

Der Gedanke, das Soziale nicht bloß als räumlich bedingt, sondern selbst als eine Art von Raum aufzufassen, ist nun freilich keine philosophische Spekulation, sondern eine stereotype Weise der Reflexion, die sich in nahezu jeder Gesellschaft beobachten läßt und als solche selbst ein ethnographisches Faktum darstellt, dessen Anerkennung, wie Lévi-Strauss es formuliert hat, "eine der hauptsächlichen Entdeckungen der französichen Schule" bleibt. 10 Fast alle Gesellschaften neigen dazu, ihre sozialen Strukturen in den physikalischen Raum zu projizieren und Beziehungen zwischen Subjekten durch räumliche Konstellationen darzustellen, wobei die Stabilität der Strukturen von der Flüchtig-

keit des Tanzes über die Transitorität des Lagers bis hin zur relativen Dauerhaftigkeit von Dorf- und Stadtarchitekturen reicht. Daraus folgt natürlich in keiner Weise, daß die räumliche Organisation einer Gesellschaft das authentische oder auch nur angemessene Schema der sozialen Ordnung wäre. 11 Aber es kann bereits zu denken geben, warum das System der räumlichen Relationen als qualitätsloses Medium der symbolischen Darstellung (und damit als Schrift im weitesten Sinn des Begriffs) eine bevorzugte Rolle spielt, wenn jene räumlichen Signifikanten, jene "Figuren" größerer oder geringerer Permanenz ihrereits keine Qualitäten, sondern reine Relationen bezeichnen sollen, wie es typischerweise der Fall ist, wenn das Bezeichnete gar keinen besonderen Inhalt einer Rede mehr vorstellt, sondern die bloße Form der Rede selbst - in elementarer Weise also das Verhältnis von Sprechendem und Angesprochenem, von "Ich" und "Du", in der Sprache reflektiert. Umgekehrt legt das philologische Faktum, daß die sprachliche Realisierung der pronominalen Funktion so häufig von räumlichen Merkmalen (explosive vs. implosive Phoneme) oder deren Signifikanten (Ortsadverbien) übernommen wird, den Gedanken einer formalen Analogie nahe, die den Raum gewissermaßen als kanonisches Modell des Sozialen auswiese.

Diese Analogie hat eine erste erkenntnislogische Bearündung bei Wilhelm von Humboldt erfahren. 12 und es ist bezeichnend für diese Argumentation, daß sie die empirische Verwandtschaft der Ortsadverbien mit den Personalpronomina nicht sowohl zum Ausgangspunkt der Fragestellung, sondern als Abschluß und gleichsam Veranschaulichung der Beweisführung wählt, in der es um die logische Priorität der Pronominalfunktion gegenüber den Nomina (unbeschadet der historisch späten Entwicklung eigener Pronominalwörter) geht. Wie in den meisten späteren Varianten der Raumanalogie ist es auch hier die Apriorität des Raumes (den man sich zwar als leer denken kann, ohne ihn doch bei der Vorstellung beliebiger Gegenstände entbehren zu können), die gewissermaßen den Anlaß zum Vergleich mit der logischen Priorität und Universalität anderer Funktionen (hier der Pronomina) liefert. 13 Gleichwohl wird die Apriorität der Raumform bei Humboldt nicht als ein isoliertes Merkmal abgehandelt, das gleich einem psychologischen Faktum hinzunehmen wäre, sondern von Anfang an in Beziehung zu den beiden auszeichnenden Kriterien des Raumes als Anschauungsform gesetzt: die Irreduzibilität des räumlichen Verhältnisses auf eine qualitative Unterscheidung der Relata, in der sich die radikale Relativität des Raumes ausdrückt; und die Singularität der Raumteile, die ihn (analog zur Singularität der Stellen in der Zahlenreihe) als eine mathematische Reihenform ausweist, wie sie durch logische Klassenbildung nicht zu gewinnen ist. So erschließt gerade die Unmöglichkeit, die Bedeutung der Personalpronomina in distinktiven semantischen Merkmalen zu fixieren oder als variablen Inhalt beliebiger Nomina zu bestimmen, die formelle Verwandtschaft der sozialen mit der räumlichen Relation.

Diese Verwandtschaft hätte sich bereits in der Hum-

boldtschen Analyse vollends als Identität entpuppt, wenn nur in gleicher Weise auch die Äguivalenz beider Relationen als Erkenntnisbedingungen sich hätte nachzeichnen lassen. Daß der Form des "Anderen" die fundamentale Funktion für die Objektivität der symbolischen Erfahrung zukommt, wird von Humboldt zwar klar formuliert. aber in einer ontologischen Sprache, die dieser Form eine transzendente Realität verleiht, wie es noch ein Jahrhundert zuvor auch für die Form des "Äußeren" üblich gewesen war. Die klassischen Paradoxien der Raumwahrnehmung liefern denn auch das vollständige Modell der Mystizismen, die der Begriff der "Fremderfahrung" (und des "Verstehens") involviert. Die "kopernikanische" Wendung, die das Fremde nicht mehr als rätselhaften Gegenstand, sondern als eine Bedingung der Erfahrung auffaßt und in dieser Idealität des Anderen gerade die Voraussetzung seiner empirischen Realität erblickt, wurde, soweit ich sehe, überhaupt erst von Emile Benveniste angedeutet,14 und ist von einer allgemeinen philosophischen Anerkennung noch einigermaßen entfernt. Hat man sich aber einmal zum Nachvollzug dieser Wendung entschlossen, ist im begrenzten Rahmen einer "transzendentalen Ästhetik" das Andere vom Äußeren, das Du vom Dort schlechterdings nicht mehr zu unterscheiden. 15

DAS PROBLEM DER FORM SUI GENERIS

Wenn es nun also möglich sein soll, den Begriff des Raumes (und damit auch die Bedeutung des Raumproblems) nicht bloß metaphorisch zu dehnen, sondern bei voller Bewahrung seines Inhalts hinreichend zu erweitern, um das soziale Verstehen mit gleichem Recht als Anschauung erfassen zu können wie die physische Wahrnehmung, so erhebt sich nur umso dringender die Frage, wie dieser Unterschied, dessen Faktum ja nicht bestritten wird, auf den Begriff zu bringen sei. Die Frage, was uns die Unterscheidung zwischen einem anderen Subiekt und einem äußeren Ort erlaubt, ist keineswegs eine Subtilität: sie kongruiert voll und ganz mit der Ausgangsfrage nach der Möglichkeit einer "Realität sui generis", die nicht mit der Körperwelt identisch und trotzdem empirisch, d. h. ohne Rekurs auf ein transzendentes Geisterreich zu erfassen wäre. Dementsprechend haben Durkheim und Cassirer gleichermaßen die Unterscheidung der Raumform als Schlüssel zu dieser Frage begriffen und ihr mehr als nur eine Untersuchung gewidmet. Eine angemessene Würdigung und Kritik dieser Analysen kann an dieser Stelle freilich nicht geleistet werden - ganz abgesehen von der Schwierigkeit, Durkheims Begriff des "kollektiven Denkens", dessen Gesetze sich erstrangig in den Sprachen und Mythen studieren lassen sollen, mit Cassirers Konzeption dieser beiden für ihn fundamental unterschiedenen "symbolischen Formen" über einen Kamm zu scheren. Aber wir können zumindest die beiden ostinaten Motive herausheben, die für die Charakterisierung einer alternativen (paradigmatisch: der "mytho-soziologischen") Raumform bei beiden Autoren maßgeblich sind.

Dies ist zum ersten die durchgängige qualitative Tönung der Orte und Richtungen: Im Unterschied zur homogenen Struktur, die der Raum der Geometrie (zumindest im Infinitesimalen) aufweist, wären die Teile des mythischen Raumes nicht bloß für sich betrachtet unterscheidbar, sondern verdankten diesen Unterscheidungen geradezu ihre relationale Struktur. Die Stelle ist hier untrennbar vom Inhalt, jeder Ort ist zur okkulten Qualität substantialisiert. vor allem aber lassen die Gegenden sich nicht miteinander vertauschen, wie ein geometrischer Bewegungsbegriff es erforderte. Der mythische Raum ist also wesentlich als absoluter Raum bestimmt, wie es die Kriterien der Starrheit. Unbeweglichkeit und Geschichtslosigkeit des mythischen Denkens denn auch zu verlangen scheinen. 16 Es ist nun bemerkenswert zu sehen, wie etwa Durkheim das Kriterium der Heterogenität zunächst als generelle Bedingung für die Anwendbarkeit der Begriffsform auf Räumlichkeit überhaupt formuliert, um es sodann mit der vermeintlich empirischen Gleichförmigkeit des "objektiven" Raumes zu versöhnen, indem er die qualitativen Unterschiede nach innen verlegt, sie also zu affektiven Werten erklärt. 17 Im gleichen begreift auch Cassirer die Differenz der Gegenden wesentlich als eine Differenz der subjektiven Richtungen, die ihren letzten Unterscheidungsgrund im Gefühl hat, wobei allenfalls die Opposition von Tag und Nacht als Kriterium für die "obiektive" Projektion dieser magischen Innenwelt auf das System der Himmelsrichtungen hinzutritt. 18 Diese Charakterisierung zeichnet freilich den mythischen Raum in keiner Weise mehr gegenüber dem Wahrnehmungsraum aus, wie er von Helmholtz oder Hering beschrieben wird; so bleibt es bei Cassirer letztlich der Unterschied zwischen physischer Wahrnehmung und mythischem Affekt, der den Unterschied der Raumform begründet (und nicht umgekehrt), 19 wie auch Durkheim zuletzt gerade den kollektiven Ursprung der Raumanschauung geltend macht, um die affektive Heterogenität der Regionen überhaupt zu begründen.²⁰

Ohne die empirischen Implikationen einer solchen Charakteristik (insbesondere die vermeintliche "Starrheit" des mythischen Denkens, die stets gemeinsam mit seiner Tendenz zur "Verschmelzung" genannt wird) aus der beguemen Perspektive der dritten oder vierten Generation nach Lévi-Strauss bewerten zu wollen, muß man doch von der eigentümlichen Argumentationsfigur irritiert sein, die letztlich darauf hinausläuft, für die Kennzeichnung des mytho-soziologischen Raumes bewußt gerade auf jene Verfahren zurückzugreifen, die sich in der Exposition des allgemeinen Raumbegriffs als gescheitert erwiesen haben: Sei es der sensualistische Versuch, die Raumstruktur auf magische Weise aus dem Rauminhalt hervorspringen zu lassen; sei es die spiritualistische Konsequenz, sie selbst als Inhalt einer übersinnlichen Anschauung zu begreifen. Wenn sich die Ordnung des Raumes gegenüber einem beliebigen Begriffsraster eben dadurch auszeichnet, daß sie nicht durch Abstraktion erzeugt und nicht zur Klassifikation gebraucht werden kann, so muß dies auch und gerade für jene Räume gelten, die man vom physikalischen Raum zu unterscheiden sucht. Geradezu paradox scheint es, eine besondere Raumform dadurch auszeichnen zu wollen, daß man ihr exakt die Merkmale abspricht, die man erst aufzuweisen hätte, um überhaupt die Verwendung des Raumbegriffs zu legitimieren. Man gewinnt auf diese Weise stets nur ein Merkmalstableau, ein Oppositionssystem, dessen räumliche Umsetzung immer erst dadurch zustande kommt, daß man es in einen je schon *vorausgesetzten* Raum projiziert. Wenn dieser Rekurs auf einen transzendenten Raum nicht mehr denselben philosophischen Anstoß erregen kann wie der Fixsternhimmel Berkeleys oder der Äther Mores, so nur deshalb, weil es sich dabei um kein spekulatives Konstrukt mehr handelt, sondern um den physikalische Raum selbst, auf den die Konstruktion jedweden weiteren Raums sich getrost verlassen zu können meint.

Auf diese Weise läßt sich freilich kein alternativer Typus von Räumlichkeit begründen: stattdessen reduziert sich die soziale Anschauungsform so auf eine von vielen Arten, den natürlichen Raum empirisch zu strukturieren; die mythische und die physikalische Raumstruktur stellen hier lediglich verschiedene Varianten in einem Kontinuum der Maße und Metriken dar, wobei womöglich schwer zu sagen wäre, ob etwa der Raum der aristotelischen Physik dem mythischen Raum der Theogonie näher stünde als dem der Riemannschen Geometrie. Das symbolische Denken scheint sich nunmehr ohne weiteres in eine Mannigfaltigkeit empirischer Ordnungen der Naturerkenntnis und Deutung einzufügen; und die einzige Möglichkeit, apriori eine gleichwohl immanente Differenz zu benennen, setzt die einigermaßen gewaltsame Entscheidung voraus, diese Mannigfaltigkeit entlang einer willkürlichen Linie zu hierarchisieren, die dann als graduelle Verwirklichung des Ordnungscharakters zu interpretieren wäre. Sobald die beiden Richtungen fortschreitender oder abnehmender Einheitlichkeit, Allgemeingültigkeit und Beharrlichkeit der Struktur einander nun aber darüber hinaus als "subjektivierende" und "objektivierende" Tendenz gegenübergestellt werden, ohne daß diese Verwertung der Subjekt-Objekt-Relation für den Begriff der Struktur zuvor über die Konstruktion der Anschauungsform plausibel gemacht worden wäre, tritt quer zu jener regulativen Fluchtlinie mit zunehmender Deutlichkeit die alte ontologische Achse hervor, deren Pole nun jedem Erfahrungsbezug gegenüber gleichermaßen transzendent bleiben: Dann stellen sich Subjekt und Objekt nicht mehr als korrelative Seiten der elementaren Grundrelation innerhalb jedes Systems der Erfahrung dar, sondern als ursprünglich getrennte Welten, zwischen denen die Erfahrung nachträglich zu vermitteln hätte.

Daß selbst bei kantianisch mehr als geschulten Autoren wie Cassirer oder Durkheim am Ende die Tendenz dominiert, aus erkenntnislogischen Korrelaten ontologische Oppositionen zu machen, scheint gleichwohl bereits in ihrer Behandlung des Raumbegriffs angelegt; ja man kann es geradezu als eine Faustregel ansehen, daß jeder Versuch, die apriorische Form in der Empirie und/oder die Anschauungsform in der Logik zu suchen, kurz: die räumliche Struktur in ein begriffliches Tableau aufzulösen, mit Sicherheit zu einer Reaktivierung all jener sterilen Oppositionen führt, in deren fruchtloser Dialektik je schon das eigentliche Geschäft einer aus dem Zusammenhang der Wissen-

schaften ausgekoppelten und restlos sich selbst überlassenen Metaphysik bestand. Hat man auf diese Weise einmal die aktiv erschaffene Form vom passiv aufgenommenen Stoff, die subjektive Tätigkeit des Geistes von den objektiven Gegebenheiten der Dinge, die freie Gestaltung der Welt von ihrer zwangsläufigen Hinnahme unterschieden, so erscheint freilich jede "symbolische Form" ihrerseits in janusköpfiger Gestalt, und so bleibt es auch eine unauflösliche Antinomie, ob man in der "mytho-soziologischen" Raumform²¹ das Produkt intellektueller Operationen oder die Projektion sozialer Kräfte, den Spiegel des Denkens oder den Ausdruck des Fühlens erblicken soll.

In dieser Antinomie wurzelt denn auch der Gegensatz zwischen Durkheims (und Mauss') "soziologischer" und Cassirers "mythologischer" Deutung der Raumfunktion. Für Durkheim stellt sich die Raumstruktur als die erste Projektion des Sozialen dar, wie andererseits auch die logischen (und insbesondere die klassifikatorischen) Strukturen nur Umsetzungen der sozialen Gliederung sind; eben deshalb kann die soziale Organisation zum eigentlichen Schematismus werden, der zwischen den heterogenen Ordnungen des Denkens und der Anschauung vermittelt.²² Beide Projektionen sind freilich weit entfernt davon, die Konstruktion wirklich ersetzen zu können; denn wie die räumliche (durch Kontiquität) nur dadurch zustandekommt, daß die Gesellschaft sich in einem bereits vorhandenen Raum ausdehnt und verteilt, so setzt die logische (durch Similarität) voraus, daß eine gefühlte Beziehung der Abstoßung oder Anziehung sich in einer bereits getroffenen Unterscheidung der Klassen symbolisiert. Bei all dem wird man den Eindruck nicht los, daß die Durkheimsche "Gesellschaft" als transzendentaler Proteus bald den Begriffen gegenüber als Anschauungsform, bald dem Raum gegenüber als Begriffssystem fungiert, indem das Konzept der "affektiven" Bindung für die Deutung als logische Ähnlichkeit und als räumliche Nähe gleichermaßen offen gehalten wird.

Umgekehrt stellt der mythische Raum für Cassirer die allgemeinste Projektionsfläche für sämtliche Formen der Gliederung dar,23 die als wesentlich intellektuelle Tätigkeit die soziale Ordnung ebenso gestaltet wie iede andere (was Durkheim und Mauss vehement bereits gegen Frazer bestritten hatten²⁴). Nun erfüllt dieser Raum seine Funktion aber im Unterschied zum metrischen nicht dadurch, daß alle Qualitäten sich (nach dem Kontinuitätsprinzip) in Quantitäten ("intensive Größen") übersetzen lassen, sondern daß umgekehrt "jede räumliche Differenz eine qualitative ist und bleibt"25, was wesentlich dadurch ermöglicht werden soll, daß er mit den affektiven Qualitäten des Begehrens und der Furcht, der Vertrautheit und Scheu usf. aufgeladen wird, Qualitäten also, die ihn (in einer säkularisierten Version) als dlattes Ebenbild der Durkheimschen Sozietät auswiesen. Wie jene wechselseitige Umsetzung qualitativer, quantitativer und dynamischer Relationen auch nur denkbar sein soll, ehe die Anerkennung einer irreduziblen Raumform der Unterscheidung von "Quantität" und "Qualität" überhaupt einen Sinn verleiht, bleibt auch bei Cassirer eine unaufgelöstes Rätsel.

In beiden Varianten stellt sich der mytho-soziologische

Raum somit als eine Art Zwittergestalt zwischen Denken und Anschauung dar, dessen geheimnisvolle Wurzel buchstäblich in den Tiefen der Seele, nämlich im "Gefühlsgrund" verborgen bleibt. Die antinomische Frage, ob das Soziale als intellektuelle Manifestation oder umgekehrt die Klassifikationssysteme als Artikulation des Sozialen zu begreifen seien; und ob man daher die soziale Morphologie nur als eine einzelne Ausprägung jener mannigfachen Klassifikationssysteme werten soll, die das mythische Denken in den Raum projiziert, oder umgekehrt den Raum nur als besonderes, mit den Klassifikationssystemen gleichwertiges Medium sehen soll, in dem die unmittelbare soziale Empfindung sich ausdrückt – diese Frage setzt bereits voraus, daß man eine derartige transzendentale Doppelnatur zumindest für eine sinnvolle Konstruktion hält und nicht für einen gehaltlosen Begriff, der selbst erst um den Preis einer Hypostasierung von Raum- und Denkform zu zwei getrennten Sphären (der Außen- bzw. Innenwelt) möglich geworden ist. Gedacht, die Eigentümlichkeit der symbolischen Denkform und der sozialen Raumform zu erhellen, wird diese Erfindung freilich ihrem Zweck nicht gerecht. Denn man hat weder die Raumform auf die Denkform bezogen noch umgekehrt, wenn man beide Begriffe schlechterdings miteinander verwachsen läßt und ihnen damit jede erkenntnistheoretische Funktion raubt. Wenn man eine autonome Raumform als Korrelat einer alternativen Denkform begründen will, wie es die kritische Methode als einzige Möglichkeit vorsieht,26 so kann man nicht eine dritte Form fingieren, die sowohl Verstand als auch Sinnlichkeit wäre (und zugleich weder das eine noch das andere), sondern muß in der Lage sein, den besonderen Modus angeben zu können, "wie der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt", wenn er jenen Raum sui generis konstruiert, den wir als das extensive Medium der symbolischen Welt begreifen: die Gesellschaft.

ANMERKUNGEN:

- 1 Dem gleichnamigen Vortrag beim IWK-Workshop "Struktur-Kultur-Symbol" am 29. 5. 1999 lag ein längeres Manuskript mit dem Titel "Elemente einer Theorie des sozialen Raumes" zugrunde, das im Rahmen eines vom FWF (Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung) geförderten Projekts entstand. Beim vorliegenden Text handelt es sich um das Einleitungskapitel dieses Arbeitspapiers.
- 2 Cassirer [1995b], S. 94 3 Vgl. Kant [KrV], B 159
- 4 Kant [KrV], B 161, Anm.: "Der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des mannigfaltigen nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit

- dieser Anschauung a priori zum Raume und der Zeit und nicht zum Begriffe des Verstandes (§ 24)".
- 5 Kant [Prol], S. 294
- 6 Cassirer [1995b], S. 94
- 7 Es handelte sich um den 4. Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft
- 8 Lévi-Strauss [1993], S. 569; vgl. Cassirer [1972] und [1995c]
- 9 Lévi-Strauss [1989], S. 26
- 10 Lévi-Strauss [1991b], S. 356. Zum Konzept der sozialen Morphologie und der Bedeutung der Raumform vgl. v. a. Mauss [1989], S. 276; Durkheim [1984], S. 194 ff.; Lévi-Strauss [1991b], S. 316
- 11 Vgl. Lévi-Strauss [1991b], S. 317 f.
- 12 Vgl. Humboldt [1963], S. 207 ff.
- 13 Vgl. etwa die Völkerpsychologie Wundts, an die auch Cassirer ([1994b], S. 163) anschließt; Durkheim ([1994], S. 28) erblickt in der Apriorität überhaupt das erste und einzige Charakteristikum, welches den Raum als "Kategorie" ausweist.
- 14 Vgl. Benveniste [1974c], S. 289 ff.
- 15 Ich habe diese Argumentation detailliert in einer Arbeit zu "Form und Funktion des Sozialen Raums" zu entwickeln versucht (unveröffentlichtes Working Paper des Projekts "Sozio-Logik"; auf Anfrage beim Autor erhältlich).
- 16 Vgl. u. a. Cassirer [1994c], S. 111 ff.; [1994d], S. 175 und passim
- 17 "Wie Hamelin gezeigt hat, ist der Raum nicht jener vage und unbestimmte Ort, wie ihn sich Kant vorgestellt hat: absolut und völlig homogen. Er würde zu nichts dienen und könnte nicht einmal gedacht werden. Die räumliche Vorstellung besteht wesentlich aus einer ersten Koordinierung, die in der sinnhaften Erfahrung eingeführt wird. Aber diese Koordinierung wäre unmöglich, wenn die Raumteile qualitativ gleich wären, wenn sie untereinander austauschbar wären. Um die Dinge im Raum verteilen zu können, muß man sie also verschieden einteilen können: die einen nach rechts, die anderen nach links, diese oben, jene unten, im Norden, im Süden, im Westen, im Osten usw., usw. (...) Das heißt, daß der Raum nicht er selbst sein kann, wenn er (...) nicht unterteilt und differenziert wäre. Aber woher kommen diese ihm eigenen Unterteilungen? An sich hat er weder rechts noch links, weder oben noch unten, weder Nord noch Süd, usw. Diese Unterschiede entstehen natürlich, weil den Regionen affektive Werte zugeteilt worden waren. Da sich alle Menschen einer und derselben Zivilisation den Raum auf die gleiche Weise vorstellen, müssen diese affektiven Werte und die Unterscheidungen, die davon abhängen, ebenfalls gleich sein. Das setzt fast notwendig voraus, daß sie sozialen Ursprungs sind" (Durkheim [1994], S. 30)
- 18 Cassirer [1994c], S. 107, 116 ff.; [1995b], S. 103 ff.
- 19 Cassirer [1994c], S. 118
- 20 Durkheim [1994], S. 30, Fn. 8
- 21 Der Terminus "mytho-soziologische Organisation" wurde von Cushing geprägt, um die "Septuarchie" der Zuni zu bezeichnen: "The arrangement was, and is, if we may call it such, a mythic organization; hence my use of the term the mytho-sociological organization of the tribe. At any rate, this is the key to their sociology as well as to their mythic conceptions of space and the universe" (Cushing [1896], S. 367)
- 22 Vgl. Durkheim [1994], S. 31; Durkheim und Mauss [1993], S. 230 passim, S. 251
- 23 "Die Gliederung der Weltgegenden wird zum Muster und Vorbild für alle Gliederung überhaupt (...) In alledem zeigt sich (...), wie der Raum gleichsam ein ursprüngliches geistiges Koordinatensystem, eine gemeinsame Beziehungsebene bildet, auf die die mannigfachen konkreten Bestimmungen übertragen werden können, um vermöge dieser Umsetzung erst zur klareren Unterscheidung in sich selber zu gelangen. Aber eben weil der Prozeß dieser Übertragung, dieser Projektion auf den Raum, gleichmäßig auf jede beliebige Mannigfaltigkeit anwendbar ist, können jetzt auch Elemente von ganz verschiedener Art und Herkunft durch

ihn zusammengefaßt werden und unlöslich miteinander verwachsen. Das mythische Denken nimmt an dieser coincidentia oppositorum, die sein eigentliches Lebenselement ist, keinen Anstoß. Im mythisch-astrologischen Raume wohnen Dinge leicht beisammen, die im Denkraum der Logik hart einander stoßen" (Cassirer [1994a], S. 50). Vgl. auch Cassirer [1995b], S. 103.

24 vgl. Durkheim und Mauss [1993], S. 250

25 Cassirer [1994c], S. 107

26 Kant [KrV], B 104

LITERATUR:

- Benveniste, Emile [1974a]: Die Struktur der Personenbeziehungen im Verb (1946), in: Ders., Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft (1972) (übers. v. Wilhelm Bolle); Frankfurt/M.: Syndikat; S. 251-264
- Ders. [1974b]: *Die Natur der Pronomen* (1956), in: Ders., Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft (1972) (übers. v. Wilhelm Bolle); Frankfurt/M.: Syndikat; S. 279-286
- Ders. [1974c]: Über die Subjektivität in der Sprache (1958), in: Ders., Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft (1972) (übers. v. Wilhelm Bolle); Frankfurt/M.: Syndikat; S. 287-297
- Cassirer, Ernst [1994a]: Die Begriffsform im mythischen Denken (1922); in: Ders., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1-170
- Ders. [1994b]: *Philosophie der symbolischen Formen, 1. Teil: Die Sprache* (1923); Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Ders. [1994c]: Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das Mythische Denken (1924); Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Ders. [1995a]: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. 1 (1922); Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Ders. [1995b]: Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum (1931); in: Ders., Symbol, Technik, Sprache; Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois; Hamburg: Meiner; S. 93-119

- Ders. [1995c]: Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt (1932/33); in: Ders., Symbol, Technik, Sprache; Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois; Hamburg: Meiner; S. 121-160
- Cushing, Frank Hamilton [1896]: Outline of Zuni Creation Myths; in: 13th Annual Report of the Bureau of Ethnology (1891-92); Washington, D. C., S. 325-447
- Durkheim, Emile [1984]: Die Regeln der soziologischen Methode, 2. Aufl. (1901), Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Ders. [1994]: Die elementaren Formen des religiösen Lebens (1968) (übers. v. Ludwig Schmidts), Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Durkheim, Emile und Mauss, Marcel [1993]: Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen (1903); in: Durkheim, Emile: Schriften zur Soziologie der Erkenntnis (übers. v. Michael Bischoff); Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 169-256
- Humboldt, Wilhelm von [1963]: Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues (1827-29), in: Ders.: Werke in fünf Bänden, hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, S. 144-366
- Kant, Immanuel [KrV]: Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. [A] (1781); 2. Aufl. [B] (1787)
- Ders. [Prol]: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783), in: Kants Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 255-380
- Lévi-Strauss, Claude [1989]: Einleitung in das Werk von Marcel Mauss (1950); in: Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie, Bd. 1 (übers. v. Henning Ritter); Frankfurt/M.: Fischer, S. 7-41
- Ders. [1991a]: Die sozialen Strukturen in Zentral- und Ostbrasilien (1952) (übers. v. Hans Naumann); in: Ders.: Strukturale Anthropologie; Frankfurt/M.: Suhrkamp; S. 135-147
- Ders. [1991b]: Der Strukturbegriff in der Ethnologie (1952) und Nachtrag (1958) (übers. v. Hans Naumann); in: Ders.: Strukturale Anthropologie; Frankfurt/M.: Suhrkamp; S. 299-368
- Ders. [1993]: Die Elementaren Strukturen der Verwandtschaft (1949; 2. Aufl. 1967) (übers. v. Eva Moldenhauer; Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Mauss, Marcel [1989]: Über den jahreszeitlichen Wandel der Eskimogesellschaften (1907). Unter Mitarbeit von H. Beuchat; in: Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie, Bd. 1 (übers. v. Henning Ritter); Frankfurt/M.: Fischer, S. 183-276

STEVE G. LOFTS

CASSIRERS MORPHOLOGIE: STRUKTURBEDEUTUNG UND BEDEUTUNGSSTRUKTUR IN DEN KULTURWISSENSCHAFTEN*

1. DIE BEDEUTUNG DER STRUKTUR

1941 traf Cassirer den strukturalen Linguisten Roman Jakobson auf der Überfahrt von Europa in die neue Welt – und es scheint ziemlich klar, daß Cassirer rasch die tiefe Verwandtschaft zwischen seiner eigenen transzendentalen Kulturphilosophie und dem Strukturalismus erkannte. Nur wenige Tage vor seinem Tod nahm Cassirer an einer vom Linguistic Circle of New York veranstalteten Konferenz über Strukturalismus teil, bei der unter anderem auch Lévi-Strauss zugegen war. Die zentrale Frage war:

"Können wir den Weg zeigen, der von Goethes und Cuviers morphologischem Idealismus zu unserem modernen linguistischen Strukturalismus führt?"¹

Cassirers grundsätzliche Antwort war: "Ich denke schon."² An einem Punkt seines Vortrags "Strukturalismus in der modernen Linguistik" beschließt Cassirer seine Beschreibung der methodologischen Grundprinzipien der "Morphologie" von Goethe, Geoffroy de Saint-Hilaire und insbesondere Cuvier, indem er eine direkte Verbindung zwischen Morphologie und Strukturalismus herstellt:

"Ich habe diese Passage ausführlich zitiert, denn ich glaube, wir können sie für ein sehr interessantes Gedankenexperiment nutzen; wir können jeden biologischen Terminus Cuviers mit einem linguistischen Terminus austersachen. In diesem Falle hätten wir das Programm des modernen linguistischen Strukturalismus wahrhaftig vor unseren Augen."³

Cassirer setzt also eindeutig das Goethesche Projekt der "Morphologie" mit dem des Strukturalismus gleich: "die methodologischen Ansichten und Ideale, die wir auf beiden Seiten finden, sind sehr ähnlich."⁴ Und einige Seiten später fügt er hinzu, daß "das von Brödal entwickelte Programm des Strukturalismus (…) tatsächlich den Ideen Humboldts sehr nah" sei.⁵ In derselben Weise, in der Humboldt Goethes Idee der Morphologie von der organischen Sphäre in die der Sprache übertrug, wendet Cassirer sie auf die Sphäre des "Geistes" als Ganzen an. Die "Philosophie der symbolischen Formen" ist, wie Cassirer selbst sagt, eine "Formenlehre' des Geistes."⁶

Im Essay on Man entdecken wir ein noch deutlicheres Anzeichen dafür, daß Cassirer selbst die tiefgründige Verwandtschaft zwischen dem Strukturalismus und der Philosophie der symbolischen Formen erkannt hatte. Im Kapitel über die Sprache behauptet Cassirer, daß die Veränderungen, welche die Linguistik im 20. Jahrhundert durchgemacht hat, jenen ähneln, die in der Physik erfolgten. Beide Wissenschaften, sagt er, seien nunmehr vom "neuen Prinzip" des "Strukturalismus" geleitet.⁷ Cassirer illustriert dies, indem er einerseits das neue Paradigma der von Faraday und Maxwell begründeten "Feldtheorie", andererseits die

von Saussure entwickelte strukturalistische Theorie der Sprache analysiert. Indem er Feldphysik und den linguistischen Strukturalismus als zwei Ausprägungen ein und desselben methodologischen Ansatzes herausstellt, weist Cassirer aber zugleich seine eigene "Philosophie der symbolischen Formen" als eine Form von Strukturalismus aus: denn bereits in Zur Logik der Kulturwissenschaften hatte Cassirer eine Parallele zwischen seiner eigenen Philosophie und der Feldtheorie gezogen. Cassirer weist in diesem Text von 1940 die Rückkehr des "Formbegriffs" oder, wie er sagt, das Auftauchen des "Strukturbegriffs als leitendes Prinzip" der Wissenschaft nach.⁸ Die Feldtheorie Faradays und Maxwells wird dabei als Beispiel angeführt, das diese Rückkehr im Bereich der Naturwissenschaften illustriert. Nachdem dies gezeigt ist, schreitet Cassirer zur Behauptung fort, daß der gleiche Strukturbegriff auch das Fundament der Kulturwissenschaften bilde.

"Die Anerkennung des Ganzheitsbegriffes und des Strukturbegriffes hat den Unterschied zwischen Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft keineswegs verwischt oder eliminiert. Aber sie hat eine trennende Schranke beseitigt, die bisher zwischen beiden bestand. Die Kulturwissenschaft kann sich freier und unbefangener als zuvor ins Studium *ihrer* Form, *ihrer* Strukturen und Gestalten versenken, seit auch die anderen Wissensgebiete auf ihre eigentümlichen Formprobleme aufmerksam geworden sind."9

Es scheint also, als habe der spätere Cassirer die Philosophie der symbolischen Formen in einer gewissen Verwandtschaft zum Projekt des Strukturalismus verstanden. Und wenn wir vor diesem Hintergrund erneut Cassirers Arbeiten lesen, können wir nicht umhin zu bemerken, daß Cassirer den Terminus "Struktur" häufig benutzt, um sein philosophisches Projekt zu charakterisieren: Die "Philosophie der symbolischen Formen" ziele auf die Bestimmung der "Strukturform"10 oder des "Strukturgesetzes"11, das jede symbolische Form konstituiert. "Denn ihre Frage geht nicht auf die Gemeinsamkeit des Ursprungs, sondern auf die der Struktur."12 Schließlich versuche sie, uns "durch die Beschreibung der Struktur von Sprache, Mythos, Religion, Kunst und Wissenschaft Einblick in die Grundstruktur jeder dieser menschlichen Aktivitäten zu verschaffen."13 Ich möchte die Aufmerksamkeit auch auf Cassirers extensive Verwendung des Terminus "Aufbau" lenken, die sich durch alle seine Schriften zieht. Bekanntlich ist "Aufbau" ein Svnonym für "Struktur", obwohl natürlich ein bedeutender und wesentlicher Unterschied besteht. Der Terminus "Aufbau" leitet sich vom Verb "aufbauen" her und hat daher eine viel dynamischere Bedeutung als der Terminus "Struktur". Trotzdem ist es interessant und für unsere Zwecke nicht unwesentlich, festzustellen, daß der Terminus "Struktur" vom lateinischen "structura" kommt, was sich wiederum von

20

struere herleitet, das "bauen" oder "aufbauen" bedeutet. "Struktur" bedeutet also ursprünglich "die Handlung, Praxis oder den Prozeß des Aufbauens" (cf. OED). Wir können demnach sagen, daß wir die Welt insofern "bauen", als wir der Welt ihre innere "Struktur" geben, und dieser Akt des Aufbaus ist ein Prozeß der Strukturierung, der durch eine bestimmte Art von Praxis realisiert wird. Im englischen Wort für "bauen" ("to build") können wir ein Echo seiner ursprünglich zweifachen Bedeutung vernehmen, die auf das altenglische "byld" zurückgeht, das ursprünglich "eine Wohnung bauen", aber auch "eine Wohnung beziehen, wohnen" bedeutete. Dabei ist interessant zu bemerken, daß "Byld" ursprünglich wie das deutsche "Bild" geschrieben wurde.

Man könnte also sagen, daß Cassirer zufolge die "Bildung" der Welt, die uns vom "einheitlichen Lebensstrom" entfernt¹⁴, durch das "Ur-Bild"¹⁵ erreicht wird, das die Welt als sein Modell "vor-bildet."¹⁶

"Wir müssen ein noch nicht Bestehendes im 'Bilde' vor uns hinstellen, um sodann von dieser 'Möglichkeit' zur 'Wirklichkeit', von der Potenz zum Akt überzugehen."¹⁷

"Ein und dieselbe Grundfunktion, die Funktion des Symbolischen als solche, entfaltet sich in ihren verschiedenen Hauptrichtungen und schafft innerhalb derselben immer neue Gebilde." ¹⁸

Diese verschiedenen "Gebilde" "bilden" die verschiedenen Bildwelten menschlicher Kultur. Wie wir sehen werden, bildet das Bild durch die "Prägung" dasjenige, was Cassirer "symbolische Prägnanz" nennt, und dieser Prozeß der Bildung und Prägung deutet eine bestimmte Orientierung in die Zukunft an. Die Zukunft "wird von der Gegenwart her "vorweggenommen." Cassirer befände sich damit in voller Übereinstimmung mit Heidegger, bei dem es heißt:

",Bildung' sagt ein Zwiefaches: Bildung ist einmal ein Bilden im Sinne der entfaltenden Prägung. Dieses 'Bilden' aber 'bildet' (prägt) zugleich aus der vorgreifenden Anmessung an einen maßgebenden Anblick, der deshalb das Vor-bild heißt. 'Bildung' ist Prägung zumal und Geleit durch ein Bild."²¹

2. DIE STRUKTUR DER BEDEUTUNG

Wenn es hinreichend klar ist, daß Cassirer selbst seine Philosophie der symbolischen Formen in einer gewissen methodologischen Beziehung zum Strukturalismus sah, und wenn es ebenso klar ist, daß der Strukturbegriff eine zentrale Rolle in seinem Denken spielt, so muß gleichwohl noch der präzise Charakter oder Gehalt der Cassirerschen Neigung zum Strukturalismus aufgezeigt werden. Anstatt einen direkten Vergleich mit irgendeinem Strukturalisten in Angriff zu nehmen, möchte ich dies durch eine Betrachtung der drei Modelle tun, deren Cassirer sich bediente, um die reine symbolische Funktion zu charakterisieren.

a. $\phi(x)$ Die Satzfunktion

Das erste Modell der symbolischen Funktion ging aus Cassirers früherer Arbeit über die mathematischen Begriffe der Naturwissenschaften hervor. Es überrascht daher nicht, daß

die in Substanzbegriff und Funktionsbegriff entwickelte Funktionsbeziehung $\phi(x)$ den idealen begrifflichen Ausdruck der universellen Funktion jedes Symbols oder jeder symbolischen Form darstellt. Insoweit, als jede symbolische Form eine besondere Weise der Strukturierung der Welt darstellt, ist die Satzfunktion $\phi(x)$ der reine ideale Ausdruck der allgemeinen Struktur der Bedeutungsstruktur.

"...diese Satzfunktion $\phi(x)$ [enthält] zwei Momente in sich, die einander offenbar nicht gleichartig sind. Die allgemeine Form der Funktion, wie sie durch den Buchstaben ϕ bezeichnet wird, hebt sich scharf ab von den *Werten* der Variablen x, die in diese Funktion als "wahre' Werte eingehen können. Die Funktion bestimmt den Zusammenhang dieser Werte, aber sie ist nicht selbst einer von ihnen: das ϕ von x ist der Reihe der x, den x_1 , x_2 , x_3 usf. nicht homogen."²²

Die universale Form ist eher das "Strukturgesetz", das die "Regel des Fortschritts" bestimmt,²³ die die "Zusammengehörigkeit" der Momente oder Glieder einer Verbindung ordnet und bestimmt und auf diese Weise die Verbindung als solche herstellt. Es handelt sich dabei um eine Immanenzcum-Transzendenz - d. h. die Form ist jedem Element immanent, transzendiert aber iedes einzelne Element ebenso wie die Gesamtheit der Einzelelemente. Die symbolischen Strukturen sind als Invarianten der Erfahrung und Bedeutung die "Basis" oder der "Überbau" der menschlichen Welt. Als solche sind sie, wie Deleuze es ausgedrückt hat, "real ohne wirklich zu sein, ideal ohne abstrakt zu sein."24 Das Wirkliche ist dasjenige, was diese Strukturen erzeugen; die seelischen Gebilde, der obiektive Geist. Diese Strukturen sind, mit den Worten Hegels, die Cassirer bereits in "Substanzbegriff und Funktionsbegriff" verwendet, "konkrete Universalien. "25

Daraus ergibt sich eine Reihe von wesentlichen Eigenschaften jedes Symbols und jeder symbolischen Struktur. Dabei muß betont werden, daß die symbolische Funktion nicht bereits bestehende und autonome Elemente zueinander in Beziehung setzt, sondern sie vielmehr im selben Moment voneinander unterscheidet und zu einer Reihe oder einem System von Elementen (x_1 , x_2 , x_3) ordnet. Die einzelnen Variablen (x_1 , x_2 , x_3) der Funktionsbeziehung ϕ sind lediglich die Grundeinheiten der Bedeutung. Aber ihre Bedeutung

"besteht nicht in dem, was sie an sich 'sind', noch in etwas, das sie 'nachbilden', sondern in einer spezifischen Richtung des ideellen Bildens selbst – nicht in einem äußeren Objekt, auf das sie zielen, sondern in einer bestimmten Weise der Objektivierung."²⁶

So "haben die Elemente einer Struktur weder eine äußerliche Bezeichnung noch eine innere Bedeutung". Vielmehr,

"wie Lévi-Strauss uns rigoros ins Gedächtnis ruft, haben sie nichts außer einen Sinn: einen Sinn, der notwendigerweise und ausschließlich "Position" ist."²⁷

Die Bedeutung jedes Moments ist seine "Stelle" in der Ganzheit, wie sie ihm von der "Regel des Fortschritts" zugewiesen wird, welche die Serie der Elemente ordnet und differenziert. Dies gilt von jeder symbolischen Form. Die Bedeutung der Zahl 2 z. B. ist, daß sie nach der Zahl 1 und

vor der Zahl 3 kommt. Die Bedeutung von Gold als anorganisches Element ist nichts anderes als seine Stelle in der Periodentafel, die vom leitenden Begriff oder Reihengesetz bestimmt wird, das alle Elemente nach ihrem Atomgewicht ordnet. Die Bedeutung eines Wortes wird von seiner Stelle und Funktion im Satz und durch seinen Gegensatz zu einem anderen Wort bestimmt, das seinerseits durch seine Stelle im Diskurs bestimmt wird. Die Bedeutung einer Note ist ihre Stelle in der Notenfolge, die die Melodie bildet. Und so weiter.

Nun trifft der Gedanke, daß die Bedeutung eines einzelnen Elements der Struktur in seiner Stellung innerhalb der Ganzheit besteht, insbesondere auf jede symbolische Form als objektiven Ausdruck der inneren Struktur der symbolischen Funktion selbst zu: In diesem Sinne entwirft Cassirer

"eine philosophische Systematik des Geistes, in der jede besondere Form ihren Sinn rein durch die Stelle, an der sie steht, erhalten würde, in der ihr Gehalt und ihre Bedeutung durch den Reichtum und die Eigenart der Beziehungen und Verflechtungen bezeichnet würde, in welchen sie mit anderen geistigen Energien und schließlich mit deren Allheit steht."²⁸

Wir sehen daraus, daß jede symbolische Form nicht nur seriell, sondern multi-seriell ist und nicht funktionieren würde, wenn es sich nicht so verhielte.

Ein zweites Kennzeichen aller symbolischen Strukturen ist, daß ihnen allen ein besonderes Nicht-Element zugehört, wenn man so sagen darf.

"Das was die einzelnen Glieder der Reihe zusammenhält", behauptet Cassirer, "ist also nicht ihre Ähnlichkeit, noch die Häufigkeit, mit der sie in empirischer Sukzession oder Koexistenz zusammengegeben waren, sondern die gemeinsame Funktion des Hinweisens, die sie erfüllen: die Tatsache, daß sie, bei all ihrer sinnlichen Heterogenität, sich doch auf einen gemeinsamen Bezugspunkt (eben auf das X des identischen "Gegenstandes") zurückbeziehen."²⁹

In jeder symbolischen Form existiert somit ein derartiger "Nullpunkt", der als "ideeller *Bezugspunkt*" fungiert, von dem aus alle anderen Elemente sich ordnen, indem ihnen

"in dieser Einheit der Richtung eine neue Einheit des "Wesens' aufgeprägt [wird] –, wobei eben dieses Wesen selbst nicht ontisch, sondern logisch, als eine reine Bestimmung der Bedeutung, zu nehmen ist."³⁰

Der Bezugspunkt markiert die Gegenwart des Strukturgesetzes der Reihe, das selbst nicht zu dieser Reihe gehört. Die Fähigkeit, diese Immanenz-cum-Transzendenz des Universellen innerhalb der Reihe zu erfassen, diese "Extimität" des Signifikanten, wie es bei Lacan heißt, die sich in der Null, im Mana, im Gegenstand X der Wahrnehmung usw. zeigt, gehört wesentlich zur Funktionsweise und zum Verständnis aller symbolischer Gebilde.

Schließlich ist es wichtig zu erkennen, daß die symbolische Funktion als "Infrastruktur" sich

"zunächst in durchaus unbewußter Form [vollzieht]. [...] diese Selbsttätigkeit vollzieht sich nicht in der Form der freien Reflexion und bleibt somit sich selbst verborgen."³¹

Die Struktur der verschiedenen symbolischen Formen und somit des Symbolischen bleibt deshalb "völlig unbewußt".

Somit ist die symbolische Funktion selbst niemals wirklich, und nur zugänglich in und durch ihre objektiven konkreten Manifestationen, d. h. durch die unterschiedlichen kulturellen Formen, die sich ihrerseits nur in konkreten kulturellen Phänomenen objektivieren.

b. "Symbolische Prägnanz"

Dies bringt uns zum zweiten Modell der symbolischen Funktion, das von Cassirer verwendet wird: nämlich zu seinem berühmten Begriff der symbolischen Prägnanz. Dieses zweite Modell ist indirekt schon im ersten enthalten. Jedes Symbol bringt als Element einer symbolischen Struktur oder eines symbolischen Systems eine "wechselseitige Bestimmung" zwischen dem anschaulichen Bewußtseinsinhalt und der von ihr repräsentierten, nicht-anschaulichen Bedeutung mit sich.

"Denn kein Inhalt des Bewußtseins ist an sich bloß "präsent", noch ist er an sich bloß "repräsentativ"; vielmehr faßt jedes aktuelle Erlebnis beide Momente in unlöslicher Einheit in sich. Alles Gegenwärtige fungiert im Sinne der Vergegenwärtigung, wie alle Vergegenwärtigung die Anknüpfung an ein dem Bewußtsein Gegenwärtiges verlangt."32

Diese Verbindung zwischen der *Gegenwart* und der *Vergegenwärtigung* erweist sich als völlig dynamisch, um nicht zu sagen: dialektisch. Zwischen den beiden Faktoren liegt "eine echte Wechselbeziehung" vor:

"die Formung der Anschauung ist das eigentliche Vehikel, dessen die Darstellung notwendig bedarf, und andererseits ist es der Gebrauch der Anschauung als Darstellungsmittel, der an ihr immer neue "Seiten" und Momente hervortreten läßt, der sie zu einem immer reicheren und differenzierteren Ganzen gestaltet."³³

An diesem Punkt führt Cassirer seinen Begriff der "symbolischen Prägnanz" ein.

"Wir suchen diese Wechselbestimmung dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß wir für sie den Begriff und Terminus der "symbolischen Prägnanz" einführen. Unter "symbolischer Prägnanz" soll also die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als "sinnliches" Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen "Sinn" in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt."³⁴

Wir können diese Struktur im klassischen Algorithmus

<u>.</u>

formulieren (wobei das große S den Signifikanten, das kleine s das Signifikat und der Balken zwischen ihnen die symbolische Funktion darstellt, die sie gleichzeitig trennt und vereinigt). Cassirer verwendet die Termini "Bedeutendes" und "Bedeutetes"³⁵; aus seinem Gebrauch dieser Begriffe geht aber klar hervor, daß sie dasselbe bezeichnen, was wir heute Signifikant und Signifikat nennen würden.

Aus diesem Modell des Symbols folgt eine Reihe wichtiger Kennzeichen der Struktur der symbolischen Funktion. Zunächst darf das *Vergegenwärtigte* niemals unabhängig vom *Gegenwärtigen* als irgendeine Art von "Ding an sich" aufgefaßt werden. Es gibt bei Cassirer keine Metaphysik der Präsenz. Was "nur noch ist ohne etwas darzustellen,

besteht eben niemals im wirklichen Bewußtsein...."³⁶ Die Bedeutung des Signifikanten ist, wie wir bereits gesehen haben, stets seine Verbindung zu einem anderen Signifikanten oder genauer seine Stellung in der Kette der Bezeichnung, zu der er gehört. Bedeutung kommt also nur in und durch das "Hin und Her vom 'Darstellenden' zum 'Dargestellten"³⁷ zustande, durch die Bewegung von einem Signifikanten zum anderen.

"Es gibt demnach kein "Etwas" im Bewußtsein, ohne daß damit eo ipso und ohne weitere Vermittlung ein "Anderes" und eine Reihe von anderen gesetzt würde. Denn jedes einzelne Sein des Bewußtseins hat eben nur dadurch seine Bestimmtheit, daß in ihm zugleich das Bewußtseinsganze in irgendeiner Form mitgesetzt und repräsentiert wird."38

Wir können den Algorithmus folgendermaßen umschreiben:

$$\frac{X_1, X_2, X_3}{s} \text{ oder } \frac{S_1 \rightarrow S_2 \rightarrow S_3}{s}$$

Das s stellt nunmehr den Nullpunkt dar, den Gegenstand X der Bedeutung, zu dem die Kette der Bezeichnung sich hinbewegt. Kehren wir für einen Augenblick zum einfacheren Modell

<u>S</u>

zurück. Dieses Modell stellt die Urstruktur der Bedeutung dar. Jede Gegenwart von Bedeutung besitzt diese Struktur als Ausdruck der symbolischen Funktion. Es ist wichtig, hier klar zu machen, daß jede symbolische Form als eine jeweils andere und einmalige Form von Bedeutung diese Urstruktur besitzt. Das, was eine kulturelle Form von einer anderen unterscheidet, ist die Art der Beziehung, die es zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat postuliert. Es ist diese Beziehung zwischen den beiden Grundelementen des Symbols, die die jeweilige Art der Gegenwart von Bedeutung und infolgedessen die jeweilige "Sichtweise" bestimmt, welche die differentia specifica jeder kulturellen Form innerhalb der Gesamtheit der Kultur bildet.

Von hier aus können wir jede der verschiedenen symbolischen Formen von der idealen Beziehung her definieren (und in gewissem Sinne logisch deduzieren), die sie zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat herstellt. Ohne ins Detail zu gehen, wollen wir kurz betrachten, wie diese Deduktion vor sich gehen könnte.

1) Als erste logische Möglichkeit lassen sich die beiden konstitutiven Elemente der symbolischen Funktion in einem Zustand vollständiger Identität denken; ein Zustand, in dem der Unterschied zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat zwar bestimmt, aber nicht erkannt, oder besser gesagt: verkannt wird (im Sinne einer grundlegenden méconnaissance, wie Lacan sagen würde), so daß der Signifikant für das Signifikat genommen wird. Der Signifikant ist, wie Cassirer sagt, völlig "durchsichtig" und besitzt als solcher einen gewissen logischen "Vorrang" vor dem Signifikat. Es ist diese durch eine Logik der Verschmelzung regierte Sichtweise, die jeglichen Unterschied auf Identität reduziert und so eine imaginäre Identität zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat herstellt, wie sie die Dimension der expressiven Bedeutung oder des mythischen Bewußtseins

charakterisiert. Im mythischen Bewußtsein "wirksam sein" heißt "wirklich sein."³⁹ Das Wort ist die Sache, das Bild der Gott, die historische und kontingente kulturelle Bedeutung des symbolischen Systems ist im Drama des konkreten Geisteslebens gelebt.

- 2) Die zweite Struktur, in die sich die symbolische Funktion logisch differenzieren kann, ist eine Beziehung, worin der Signifikant für ein Signifikat steht, welches selbst als ein unabhängig von dem, was es repräsentiert, zugänglicher "objektiver Tatbestand" aufgefaßt wird. Diese Form von Bedeutung charakterisiert die Darstellungskraft der Sprache. Während das mythische Bewußtsein die Differenz reduziert, um eine Identität zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat herzustellen, ist Sprache der Prozeß der Differenzierung selbst, durch den beide ursprünglich gebildet werden.
- 3) Die dritte Möglichkeit hat zwei Verzweigungen. Einerseits kann die Realität des Signifikats aufgegeben und der Signifikant so aufgefaßt werden, daß er nichts anderes mehr bezeichnet als eine ideale Position in einer Signifikantenkette, die von einer gleichermaßen idealen Regel des Fortschritts geregelt wird. Hier entreißt sich

"das Zeichen (...) gleichsam der Sphäre der *Dinge*, um zum reinen Beziehungs- und *Ordnungszeichen* zu werden. Jetzt geht es auf kein einzelnes *Gebilde* mehr, das es unmittelbar ,vorstellig' machen, das es in seinem anschaulichen Umriß gleichsam vor das Auge des Geistes hinstellen will. Sein Absehen ist vielmehr auf die Herausstellung eines Allgemeinen, einer Form- und Strukturbestimmung, gerichtet, die am Einzelbeispiel erscheinen, aber sich in ihm niemals erschöpfen kann."41

Hier haben wir jene Art von "reiner Bedeutung" als reines und ideales Zeichensystem, als *lingua universalis*, die das wissenschaftliche Weltbild ausmacht.

Andererseits, und damit kommen wir zum zweiten Ast dieser dritten Möglichkeit, kann es auch die anschaulich sinnliche Gegenwart des Signifikanten sein, die aufgehoben wird, so daß nur die reine nicht-anschauliche Bedeutung zurückbleibt, der man sich natürlich direkt und ohne "Vermittlung eines Bildes" nähern muß.⁴² Diese Einstellung charakterisiert das Weltbild des reinen religiösen Bewußtseins:

"indem sie (die Religion) sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, weiß sie sie zugleich als solche, – als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückbleiben, die auf diesen Sinn 'hinweisen', ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen."⁴³

4) In der letzten Möglichkeit sind Ausdruck und Darstellung in "vollkommener Harmonie" so ausbalanciert, daß der Unterschied zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat nicht wie im mythischen Ausdruck bloß in einer imaginären Identität von Verschmelzung und *méconnaissance* untergeht, noch wie in der sprachlichen Darstellung in einem Zustand des irreduziblen Gegensatzes verbleibt; noch wird ihre Identität erreicht, indem der eine oder das andere negiert wird wie in Wissenschaft oder Religion. Bei dieser Sichtweise bezeichnet der Signifikant nur sich selbst, er enthüllt sich als reines anschauliches Bild in all seiner sinnlichen Ge-

genwart. Hier haben wir die ästhetische Einstellung, die sich in ihrem höchsten und reinsten Ausdruck im Kunstwerk verwirklicht. Cassirer versteht "Ästhetik" dabei im ursprünglichen griechischen Sinn des Wortes, das einfach die sinnliche Wahrnehmung meinte. Das Ziel der ästhetischen Imagination ist, der Natur Gegenwart und Sichtbarkeit zu verleihen, und erst von dieser Gegenwart aus orientieren sich alle anderen Formen.

Ehe wir zu Cassirers drittem Modell der symbolischen Funktion übergehen, ist es wichtig, die Tatsache zu betonen, daß jede dieser "Hauptrichtungen" der Bedeutung, wie Cassirer sie nennt, stets in jeder Gegenwart von Bedeutung als deren innerere Struktur gegenwärtig ist. Jede symbolische Form leitet ihre Bedeutung von ihrer Stellung her, fungiert im dynamischen Prozeß der Gegenwart von Bedeutung, und kann als solche nur durch ihre Beziehungen zu jeder anderen symbolischen Form gänzlich verstanden werden – jede ist paradoxerweise je schon in jeder anderen.

Um dies kurz zu illustrieren: Die geistige Welt ist in zwei Sphären geteilt: die eine völlig unbewußt, die andere Bewußtsein. In der ersten Sphäre finden wir die Kräfte von Sprache, Kunst und Mythos, die mit der konkreten Lebenswelt der reinen Praxis verwoben sind. Sprache stellt das Bedeutungssystem bereit, das die Welt differenziert und ihr eine objektive Form gibt. Die ästhetische Imagination versieht dieses leere System von Differenzierungen mit ihrer sinnlichen Gegenwart. Sprache benennt die Gottheit und verleiht ihr dadurch ihre begriffliche und objektive Stabilität, wohingegen die ästhetische Imagination der Gottheit ihre visuelle Gegenwart, ihr Gesicht und ihre Gestalt verschafft. Zusammen sind Sprache und Mythos die zentralen Formen, denen die Objektivierung der Welt obliegt. In gewissem Sinne ist der Mythos die Wirkung der Sprache und der ästhetischen Einstellung. Darüber hinaus mündet jede Theorie des Mythos, jeder Versuch, den Mythos zu verstehen, wie Cassirer und Lévi-Strauss gleichermaßen hervorheben, in einer "Mythologie des Mythos". Wissenschaft und Religion sind zwei Seiten ein und derselben reflexiven Kehrtwendung, durch die der Geist zum Bewußtsein seiner eigenen Bildwelten wird. Die eine stellt eine Transformation der Darstellungskraft der Differenzierung dar, die andere die Transformation der Ausdruckskraft der Identifikation. Die Wissenschaft strebt nach der Verneinung der Subjektivität des Subjekts (the subjectivity of the subject), der mythischen Dimension wirksamen Ausdrucks, um zu einem reinen System von Differenzierungen und Zeichen zu gelangen, welches die lingua universalis ist, wohingegen Religion nach der Verneinung des Systems der Zeichen und Differenzierung strebt, um zum reinen Strom des Lebens zurückzugelangen.

c. Die drei Urphänomene: Ich ↔ Werk ↔ Du

Das dritte Modell der symbolischen Funktion findet sich in seiner explizitesten Darstellung in Cassirers Theorie der *Urphänomene* – wenn gleich es in seinem ganzen Werk

implizit vorhanden ist. Das erste der drei Urphänomene, die Cassirer, Goethe folgend, unterscheidet, ist das "Leben" oder das "Ich". Dieser "stream of consciousness"44 (Bewußtseinsstrom) mit seiner "zentripetalen (ego-zentrischen) Bewegung" ist eine "Monade", die die Gesamtheit der Gegenwart. Vergangenheit und Zukunft umfaßt.45 Aber die "Monade" als isoliertes Individuum ist eine Abstraktion."46 Es muß sich immer "nach außen wenden."47 In dieser dezentrierenden Bewegung des "Tuns"48 entdeckt das "Ich" den "Widerstand"49 der Außenwelt, und in diesem Bewußtsein des Widerstands wird das Bewußtsein des "Objekts" als Gegenstand geboren,50 "Gegen-Stand" im etymologischen Sinn dessen, was dem monadischen Ich "entgegen steht". Nun wird dieser Gegen-Stand ursprünglich als ein "Du" erfahren, nicht als ein "Es".51 Daher kann das zweite Urphänomen einfach das "Du" genannt werden, 52 Nun stellt sich die Frage, "wie werden wir andern kenntlich?"53 Nicht "durch uns selbst", antwortet Cassirer, "nicht durch das, was wir leben oder sind, sondern nur durch die Obiektivierung. durch das ,Werk', das wir schaffen."54 Durch dieses Werk betritt das Ich eine neue "Ordnung", die "objektiven Maßstäben" gehorcht.55 Diese Ordnung der objektiven Kultur kann vom Ich als eine "Einschränkung"56 seines ungeformten Bewußtseinsstroms, ja als ein Faktor der "Ent-Fremdung⁶⁷ erfahren werden. Überdies transzendiert sein Werk in gewisser Weise das Ich und entgleitet seiner Kontrolle. Was sein Werk bedeutet und "ist", ist nun nicht mehr die Privatangelegenheit des Ich. Es wäre verfehlt, diese Sphäre des "Werks", das auch als das "Es" oder die "Welt" bezeichnet werden kann,58 als eine bloße "Degradation"59 zu interpretieren. Vielmehr konstituiert es ein "eigentliches Wirklichkeitsbewußtsein. "60 Das "Leben" des Geistes wird nur sichtbar "im Spiegel seiner Kultur", oder, was dasselbe bedeutet, im Spiegel seines "Werks, "61 Man weiß von ihm nur in und durch seine objektiven Manifestationen, die ihm seine Form und durch diese Form seine konkrete Gegenwart und Wirklichkeit verleihen. Unser Zugang zum reinen Leben des Bewußtseins ist somit immer schon durch die verschiedenen Formen seines objektivierten Ausdrucks vermittelt. Dies würde zur totalen Entfremdung des Geistes führen, wäre nicht die Tatsache, daß "am Ende dieses Weges nicht das Werk [steht], in dessen beharrender Existenz der schöpferische Prozeß erstarrt, sondern das "Du", das andere Subjekt, das dieses Werk empfängt, um es in sein eigenes Leben einzubeziehen und es damit wieder in das Medium zurückzuverwandeln, dem es ursprünglich entstammt."62

Cassirer betont, daß es ein Mißverstehen der drei Urphänomene bedeutete, wenn man sie als einfache "Wesen" auffaßte, wie wenn ein Ich einem Du gegenüberstünde und beide zusammen durch das Es in irgendeine Beziehung gesetzt werden würden. Die Urphänomene haben kein "absolutes Sein," sie sind nichts, was uns durch irgendeine Art von Vermittlung bekannt wäre, vielmehr sind sie die Vermittlung selbst.

"Bildlich gesprochen: sie sind nicht etwas an sich *Vorhandenes*, was irgendwie *durch* die Fenster unseres Bewusstseins zu uns hereinkommt –, sondern sie sind selbst die Fenster der

Wirklichkeits-Erkenntnis – das, wodurch wir uns der Wirklichkeit aufschließen."63

Die Urphänomene sind, wie Cassirer in ziemlich poetischer Sprache fortfährt, unser "Blick" auf die Welt, "das Auge, das wir aufschlagen."⁶⁴

Wir können nun diesen schwierigen Begriff der Urphänomene und seine Stellung in der Gesamtheit der Struktur der Philosophie der symbolischen Formen zu deuten versuchen. Die Hypothese, die uns bei dieser Deutung leitet, ist, daß die Urphänomene die Einheit der symbolischen Formen bilden, von der Cassirer selbst als symbolische Funktion spricht. Alle symbolischen Formen sind, wie wir gesehen haben, die verschiedenen Momente im dynamischen seelischen Prozeß der Gegenwart der Bedeutung des Geistes, ein Prozeß, der mittels der drei Urphänomene beschrieben werden kann.

Wir haben in unserer kurzen Zusammenfassung von Cassirers Bemerkungen zu den Urphänomenen gesehen. daß das Ich und das Du nicht unmittelbar oder "durch sich selbst" füreinander erkennbar sind, sondern nur über die Sphäre der Werke, die sie zusammen schaffen. Der "Widerstand" des Du wird daher nie direkt erfahren, sondern in vermittelter Weise in und durch die Gegenwart des Werks, das den ungeformten Bewußtseinsstrom des Ich irgendwie beschränkt. In anderen Worten, das Ich begegnet dem Du durch die objektive Ordnung der Signifikanten, die innerhalb des Bewußtseins des Ich die Gegenwart einer fundamental von ihm verschiedenen Existenz anzeigen. Das "Es" ist hier in der Tat zweideutig, indem es sich sowohl auf das "Ich" des Bewußtseins als auch auf den Signifikanten bezieht. Die verschiedenen symbolischen Formen stellen die verschiedenen Arten dar, in denen das Du dem Bewußtsein des Ich durch die Ordnung der Bezeichnung, d. h. durch die Sphäre des Werks, gegenwärtig ist. Die symbolische Funktion könnte also im folgenden Algorithmus zusammengefaßt werden:

Ich ₩ĕĸ Du

In der Sprache des Strukturalismus ist das Du das letzte Signifikat der gesamten menschlichen Bezeichnung, der ganzen Ordnung der Signifikanten. Es ist der Nullpunkt, von dem aus und zu dem hin sich jede Bezeichnung bewegt. Die Welt der menschlichen Kultur hat keine andere Funktion, als dem Ich die Gegenwart eines Du anzuzeigen, die in gewissem Sinn niemals erreicht werden wird. Insofern das Werk als die Ordnung der Signifikanten und das Du als letztes Signifikat dieser Ordnung gesehen werden kann, läßt sich die symbolische Funktion daher so darstellen:

lch ♦ s

Und das Subjekt von Kultur und Struktur? "Le sujet est précisément l'instance qui suit la place vide."65 ("Das Subjekt ist genau die Instanz, die der leeren Stelle folgt"). Das Symbolische ist nicht nur untrennbar von seinen Wirkungen,

sondern auch untrennbar von einer gewissen Aktivität, aus der es hervorgegangen ist und deren objektiven Ausdruck es daher bildet. Wenn Cassirer von den verschiedenen "Energien des Geistes" spricht, spricht er vor allem von den verschiedenen Aktivitäten des Geistes. Sprache, Mythos, Religion, Wissenschaft, Kunst sind in erster Linie Aktivitäten: man spricht eine Sprache, man lebt einen Mythos, man übt eine Religion aus, man konstruiert eine Wissenschaft, man schafft ein Kunstwerk. Auf einer tieferen Ebene ist die Gegenwart des Symbolischen als eines sinnlichen, von Bedeutung geprägten Bildes, das Produkt der "produktiven Einbildungskraft". Aus diesem Grund schreibt Cassirer, daß es

"[...] das Symbol [ist], das der Wirklichkeit sozusagen voraneilt, das ihr den Weg weist und ihr die Bahn erst frei macht. Es blickt nicht auf sie, als seiende und gewordene, bloß zurück, sondern es wird zu einem Moment und Motiv ihres Werdens selbst. In dieser Form des symbolischen Schauens ergibt sich erst die eigentliche spezifische Differenz, durch die sich der geistige, der geschichtliche Wille vom bloßen "Willen zum Leben", von den rein vitalen Triebkräften unterscheidet."66

In einer Passage, die durchaus Sein und Zeit entnommen sein könnte, fährt Cassirer fort zu erklären, daß das Wissen, das der Geist von sich erwerben kann, nur in einer zeitlichen Struktur produziert werden kann, wo Vergangenheit und Gegenwart einander im Licht der Zukunft durchdringen:

"es entsteht erst, indem er [der Geist] in seiner reinen Gegenwart seine Geschichte bewahrt und seine Zukunft gestaltend vorwegnimmt."⁶⁷

Somit kann

"nur ein wollendes und handelndes, ein in die Zukunft hinausgreifendes und ein die Zukunft kraft seines Willens bestimmendes Wesen (...) eine "Geschichte" haben; kann von Geschichte wissen, weil und sofern es sie ständig erzeugt."⁶⁸

Augenscheinlich ist dieser "historische Wille" nicht möglich ohne die Aktivität der "produktiven Einbildungskraft":

"Diese "Vorstellung" des Künftigen charakterisiert alles menschliche Handeln. Wir müssen ein noch nicht Bestehendes im "Bilde" vor uns hinstellen, um sodann von dieser "Möglichkeit" zur "Wirklichkeit", von der Potenz zum Akt überzugehen."

Wie wir sehen, gibt es kein Subjekt, das der Kultur vorausginge. Das Subjekt ist sowohl der terminus a quo als auch der terminus a quem des symbolischen Kulturprozesses. Jede symbolische Form bildet eine bestimmte Weise der "Sicht", durch die der Geist die Welt sieht. Die Welt zu sehen heißt, durch die Augen des Geistes zu sehen. Das Subjekt – und besonders das mythische Subjekt – wird so der Macht des symbolischen Bildes unterworfen, das ins Reale vorauseilt, indem es die Realität der Welt aufschließt. Es ist, wie Lacan sagt, weniger das "Subjekt" (sujet) als das, was der symbolischen Funktion unterliegt: "il est moins sujet qu'assujetti" á la fonction symbolique."

ANMERKUNGEN:

- * Ich möchte Klaus Hamberger für die großzügigen Korrekturarbeiten an der deutschen Version meines Textes herzlich danken.
 - 1 Strukturalismus in der modernen Linguistik, in: Geist und Leben. Schriften, E. W. Orth (Hg.). Reclam Verlag, Leipzig 1993, S. 329.
 - 2 Strukturalismus, S. 339
 - 3 A. a. O., S. 328
 - 4 A. a. O., S. 330
 - 5 A. a. O., S. 341
 - 6 Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1: Die Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, S 69.
 - 7 Ernst Cassirer: An Essay On Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. Yale University Press, New Haven/London 1944, S. 121
 - 8 Ernst Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, S. 96 ff.
 - 9 A. a. O., S. 96
- 10 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Teil 2: Das mythische Denken. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, S. 16.
- 11 Logik, S. 13
- 12 PSF, II, S. 303
- 13 Essay, S. 68
- 14 PSF, III, S. 101
- 15 PSF, II, S. 287
- 16 Logic, S. 30
- 17 Logik, S. 26
- 18 Ebda.
- 19 A. a. O., S. 114
- 20 Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. Teil 3: Phänomenologie der Erkenntnis. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988, S. 235.
- 21 Martin Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit, Verlag A. Francke AG., Bern 1947, S. 24
- 22 PSF, III, S. 352
- 23 Ernst Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, S. 21 ff.
- 24 Gilles Deleuze: À quoi reconnaît-on le structuralisme?, in F. Chatelet (ed.), Histoire de la philosophie. Idées, doctrines. Le XX^e siècle. Hachette Littérature, Paris 1973, S. 312.
- 25 SF, S. 26
- 26 PSF, III, S. 447

- 27 Gilles Deleuze: À quoi reconnaît-on le structuralisme?, S. 304
- 28 PSF, I, S. 14
- 29 PSF, III, S. 162
- 30 A. a. O., S. 354
- 31 PSF, II, S. 259
- 32 PSF, III, S. 232
- 33 A. a. O., S. 164
- 34 A. a. O., S. 235
- 35 PSF, II, S. 33
- 36 PSF, III, S. 164
- 37 A. a. O., S. 259 38 *PSF*. I. S. 33
- 39 PSF, II, S. 49
- 40 Ernst Cassirer: Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie, in: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 21 (1927), S. 418
- 41 PSF, III, S. 389
- 42 PSF, II, S. 298
- 43 A. a. O., S. 286
- 44 Ursprünglich auf Englisch
- 45 Cf. Ernst Cassirer: Metaphysik der symbolischen Formen Ernst Cassirer: Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band. I, S. 123 ff. und 133 ff.
- 46 ECN, I, S. 134
- 47 A. a. O., S. 124
- 48 Ebda.
- 49 ECN, I, S. 134
- 50 A. a. O., S. 134
- 51 A. a. O., S. 135
- 52 A. a. O., S. 137
- 53 A. a. O., S. 125
- 54 Ebda.
- 55 Ebda.
- 56 Ebda.
- 57 A. a. O., S. 136
- 58 A. a. O., S. 137
- 59 Ebda. (Ursprünglich auf Englisch)
- 60 A. a. O., S. 136
- 61 Logik, S. 102
- 62 A. a. O., S. 110
- 63 ECN, I, S. 132
- 64 Ebda.
- 65 Gilles Deleuze: À quoi reconnaît-on le structuralisme?, S. 331
- 66 PSF, III, S. 212
- 67 A. a. O., S. 219
- 68 A. a. O., S. 211
- 69 Logik, S. 26

MICHAEL OPPITZ

MATERIELLE KULTUR UND TRANSFORMATIONSBEGRIFF

Zur Morphologie der Schamanentrommel

Auf die Frage hin, welches Konzept der strukturalen Anthropologie im nachhinein als das nachhaltigste zu bewerten sei, liesse sich ohne langes Zögern der Transformationsbegriff nennen. Mit ihm hat Lévi-Strauss seine monumentale Mythenforschung begründet und methodologisch ausgerüstet. Dies gilt sowohl für seine vier Bände der Mythologiques, Le cru et le cuit, Du miel aux cendres, L'origine des manières de table und L'homme nu, also für die grossen, wie auch für die drei nachfolgenden Bände der kleinen Mythologica, La voie des masques, La potière jalouse und L'histoire de lynx.

In allen diesen Werken zur Mythologie der nord- und südamerikanischen Indianer hat er unablässig nachzuweisen versucht, dass ein Mythos niemals alleine steht und folglich auch niemals isoliert betrachtet werden kann, sondern dass er vielmehr mit anderen Mythen vielfältige Beziehungen unterhält. Der Einzelmythos in seiner einmaligen Gestalt ist Resultat einer Reaktion auf andere Mythen. Dies ailt bereits für die wiederholte Rezitation ein und desselben Mythos am gleichen Ort zu unterschiedlichen Zeiten und Anlässen; dies gilt in verstärktem Maße für die Umwandlungen, die ein Mythos erfährt, wenn er von einer Lokalgesellschaft zu einer Nachbargesellschaft weitergereicht wird; und dies gilt selbst für ganze Mythenzusammenhänge über kleinere wie grössere, ja transkontinentale geographische Areale hinweg, wo jedes fortschreitende Weitererzählen zu neuen Umwandlungen führt, die teils aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen, teils aus unterschiedlichen religiösen Vorstellungen, teils aus veränderten geographischen und ökologischen Voraussetzungen erklärt werden können.

Ein Mythos ist also Teil eines weitgespannten Gewebes, dessen Grenzen weder im Repertoire eines einzelnen Rezitatoren noch in dem einer einzelnen Ethnie, ja nicht einmal im Rahmen einer gemeinsamen Sprachzugehörigkeit oder einer gemeinsamen Weltsicht a priori gesucht werden können. Ein zusammenhängendes mythisches Universum erschöpft sich erst dort, wo die Spuren gegenseitiger Transformationsbeziehungen sich verlaufen.

Es ist kein Geheimnis, dass Lévi-Strauss bei seiner Verwendung des Transformationsbegriffes sich auf den britischen Biologen D'Arcy Wentworth Thompson zurückbesann, der in seinem Hauptwerk von 1917 On Growth and Form zur Verwandlung lebender Organismen den Vergleich verwandter Formen im Rahmen einer Transformationstheorie dargeboten hatte. Im letzten Kapitel seiner Mythologiques würdigte Lévi-Strauss ausdrücklich über längere Passagen hinweg die wissenschaftliche Leistung Thompsons, die er vor allem darin erkannte, dass dieser erfolgreich versucht habe, die Permutationen und Deformationen der äusseren Gestalt verwandter Arten von Blättern, Muscheln,

Knochen, ja ganzer Tierarten in den algebraischen Verschiebungen eines Koordinatensystems zu veranschaulichen, d. h. mit mathematischen Mitteln aufeinander zu beziehen oder voneinander abzuleiten. Thompson hatte dies die "Methode der Koordinaten" im Spiel von "Überschuss und Mangel" genannt und dabei auf zwei Prinzipien verwiesen, die den Transformationsprozess begleiten: eines der kontinuierlichen Übergänge von Variation zu Variation; und eines der Diskontinuitäten. Das eine führt zu gleichmässig fortschreitender, das andere zu unstetiger (diskreter) und auseinanderlaufender (divergierender) Variation.

D'Arcy Wenthworth Thompson hatte seinerseits die Verwendung von Koordinatenrastern in seiner Transformationstheorie mit den Proportionsstudien Albrecht Dürers¹ in Verbindung gebracht, in denen Modifikationen menschlicher Kopfformen - und mit diesen physiognomischer und charakterlicher Eigenheiten - mittels variierender Beziehungslinien zwischen einzelnen Partien wie Kinn, Mund, Nase, Augen. Ohren, Haaransatz und Schädelform zeichnerisch festgehalten worden waren. Proportionsübungen solcher Art gehörten im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert zum handwerklichen Repertoire künstlerischer Ausbildung. Als eines weiteren Vorläufers des Transformationsgedankens gedachten Thompson und Lévi-Strauss einstimmig des Bearünders der Morphologie und Verfassers der Schrift: Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären. (Gotha 1790), Johann Wolfgang von Goethes.

Hatte Thompson sich einer von ihm selbst so bezeichneten "Wissenschaft der Form" auf dem unerschöpflichen Beobachtungsfeld lebender Organismen angenähert, eine Annäherung die noch im Schatten der Evolutionstheorie die Entwicklung der Arten im Blickfeld hatte, so wurde bei der Übernahme des Transformationsbegriffes aus der Biologie in die Ethnologie der entwicklungsgeschichtliche Aspekt aufgrund mangelnder historischer Daten zunächst weitgehend zurückgestellt zugunsten reiner Formbeziehungen. Dies trifft zumindest zu für die von Lévi-Strauss inaugurierte Art der Mythenforschung, also für die Erforschung einer Gruppe immaterieller kultureller Produkte und die Regeln ihrer Umwandlung. Als er mit seinem späten Werk über die plastischen Künste der Nordwestküsten-Indianer den immateriellen Mythen die Untersuchung materieller kultureller Produkte, genauer gesagt: zweier gegensätzlicher Maskentypen hinzufügte, wurden die rein formalen Analysen um einige eingestreute Spekulationen auf mögliche historische Entwicklungen erweitert.

Aber auch hier sind die Aussagen über die Transformationsbeziehungen verwandter, aber unterschiedlicher Produkte der Bildhauerei in erster Linie formaler und synchroner Natur.

"Wenn von einer Gruppe zur nächsten die plastische Form [einer Maske] erhalten bleibt, kehrt sich die semantische Funktion um. Wenn dagegen die semantische Funktion erhalten bleibt, ist es die plastische Form, die sich umkehrt."²

Selbst diese kanonische Formel der Beziehungen zwischen zwei Maskenarten und ihre vom Mythos begründete Bedeutung in zwei benachbarten Lokalkulturen ist klar als eine formale und nicht als eine Aussage geschichtlicher Abfolgen zu lesen. Mit der erwähnten Untersuchung war Lévi-Strauss der Nachweis gelungen, dass auch Produkte der Kunst nicht isoliert, sondern nur in Relation zu anderen Produkten der gleichen Klasse in befriedigender Weise untersucht werden können:

"Eine Maske existiert nicht aus sich selbst; sie setzt immer an ihrer Seite andere wirkliche oder mögliche Masken voraus ... Eine Maske ist nicht zuallererst das, was sie darstellt, sondern das, was sie umwandelt, d. h. was sie wählt, nicht darzustelten. Gleich einem Mythos verneint eine Maske ebenso viel, wie sie bestätigt; sie ist nicht nur daraus gemacht, was sie sagt oder zu sagen glaubt, sondern daraus, was sie ausschliesst. Verhält es sich nicht genauso mit jedem Kunstwerk?" ³

Das Maskenbuch ist also in Perspektive und Methode eine Fortsetzung des grossen Mythenwerkes, es überträgt den Transformationsbegriff von der Analyse sprachlicher Gebilde (der Mythen) auf die Erforschung dinglicher kultureller Produkte (der Masken).

Bevor ich nun versuchen werde, an diesen Übergang anzuknüpfen, indem ich meinerseits Produkte der materiellen oder besser: der materialisierten Kultur, nämlich Schamanentrommeln, einer Untersuchung unterziehe, in welcher ebenfalls mit Begriffen wie Transformation, Umwandlung, Metamorphose operiert werden soll, scheint es mir angebracht, mit ein paar Worten zwei vorangegangene Arbeiten zu streifen, die den Transformationsbegriff an bildlichem Material erprobten.

In der ersten dieser Studien (aus dem Jahre 1971) ging es mir darum, die Umwandlungen eines Bildmythos zu verfolgen. Es handelte sich dabei um eine zum Teil in bildlichen Repräsentationen gefasste, chiliastische Paradiesesvorstellung, die von Indien ausgehend, in Tibet und in der Mongolei eine nicht unbeträchtliche Beliebtheit erlangte. Diese Vorstellung verband sich mit dem Namen Shambhala, einem irgendwo im Nordwesten Tibets gelegenen, aber für gewöhnliche Menschen unauffindbaren Ort, von dem aus sich nach einer apokalyptischen Endschlacht gegen die Feinde des Guten ein goldenes Zeitalter über die Erde ausbreiten werde. Dieses Reich Shambhala wurde in zahlreichen Wegbeschreibungen veranschaulicht, in Liedern besungen, in Wunschgebeten herbeigesehnt und auf Thankadarstellungen verbildlicht. Unter leicht verändertem Namen fand diese asiatische Paradieses-Vision über einen englischen Roman und einen amerikanischen Spielfilm als Shangri-La auch Eingang in die Vorstellungswelt des Westens, wo sie schliesslich in der Freizeit- und Rekreationsindustrie in Form von Hotelketten, Ferienparadiesen, Restaurants, Antiquitätenläden, ja sogar einem Flipperautomaten ihre handgreiflichen Umsetzungen zeitigte.4 Ein vorzügliches Merkmal dieses ost-westlichen Vorstellungskomplexes ist die Datierbarkeit einer jeden Umsetzung. Damit eröffnete sich zugleich die Chance, für jede Transformation, für jede neue Manifestation der Shambhala-Shangri-La-Kette die jeweils prägenden Vorbilder oder Vorgänger zu benennen. Mit der besagten Untersuchung war es folglich möglich geworden, in dem beschränkten Rahmen, den sie bot, den Transformationsbegriff zu historisieren.

Eine ähnliche Möglichkeit bot sich mit der zweiten Stu-

die (aus den Jahren 1975-1976), die sich dem Gegenstand bildlicher Repräsentationen von Eingeborenen in frühen Werken der Entdeckungs- und Reiseliteratur zugewandt hatte.⁵ Die Untersuchung überspannte einen Zeitraum von circa 350 Jahren, angefangen mit der Entdeckung Amerikas und endend mit der Entdeckung der Photographie. Eine weitere Einschränkung wurde der Arbeit in regionaler Hinsicht insofern zuteil, als sie sich vorwiegend mit Visualisierungen aus der Neuen Welt befasste. Aus dem verbleibenden, immer noch recht umfangreichen Fundus an bildlichen Darstellungen, welcher sich aus Holzschnitten, Kupferstichen, Aquarellen, Lithographien in Büchern, auf Landkarten und in Form loser Einzelblätter zusammensetzte, wurde alsbald ersichtlich, dass die Bildprodukte nur zu einem kleinen Teil als eigenständige Schöpfungen, als Originale angesehen werden konnten. In ihrer überwältigenden Mehrheit waren die Abbildungen Kopien oder Umwandlungen der spärlichen Originale. Es wurde - im wahrsten Sinne des Wortes - permanent von bereits existierenden Vorlagen abgekupfert. Die Bildplagiatoren bedienten sich dabei meist Vorlagen, die selbst bereits Kopien oder Kopien von Kopien waren, ohne Zweifel auch deshalb, weil sie die Originale gar nicht kannten oder ihrer nicht habhaft werden konnten. So kam eine begrenzte Anzahl unterschiedlicher, weit verzweigter Stammbäume von Bildumsetzungen zustande, an deren Ahnenposition jeweils ein Original stand. Diese Bildgenealogien waren in zahlreichen Fällen ebenfalls datierbar, zumindest aber konnten sie in eine diachrone Reihe gebracht werden, und dieser Umstand erlaubte es ein weiteres Mal, die Transformationen mit der zeitlichen Dimension zu verbinden.

Diese Möglichkeit ist bei dem hier nun zu verhandelnden Gegenstand, dem der Schamanentrommel des euroasiatischen Raumes, nicht gegeben – genausowenig wie bei den immateriellen Mythen. Welche Absicht verbirgt sich hinter der Untersuchung von Schamanentrommeln und aufgrund welcher Sachverhalte lassen sie sich als ein Ensemble von Varianten behandeln? Die zweite Frage zuerst.

Um zu entscheiden, ob die in den Riten der magischen Heiler, Weissager, (Jagd)-Glücksbringer und Psychopompen verwendeten Trommeln, denen man von Lappland bis nach Kamtchatka und vom nördlichen Eismeer über ganz Sibirien bis in die südlichen Abdachungen des Himalaya hinein begegnet, einem Areal also, das man als die klassischen Schauplätze der schamanischen Praxis umrissen hat, alle einer gemeinsamen Klasse oder Art zuzurechnen sind, empfiehlt es sich, vorab in Gestalt einer allgemeinen Klassifikation der Membranophone sich einen Überblick über mögliche und verwirklichte Trommeltypen zu verschaffen.

Die Membranophone lassen sich, von unterschiedlichen Diskriminationskriterien unterschiedlicher Instrumentenforscher einmal abgesehen, in vier Oberklassen aufgliedern: in Schlagtrommeln, Rasseltrommeln, Zupftrommeln und Reibtrommeln, nach Kriterien also der Tonerzeugung, welche selbst wiederum mit der Bauart in Verbindung steht. Von diesen vier Oberklassen sollen nur diejenigen weiter verfolgt werden, die für den vorliegenden Untersuchungsgegenstand von Belang sind. Tatsächlich ist es nur eine, die Oberklasse der Schlagtrommeln: Schamanen verwenden weder Rassel-, noch Zupf-, noch Reibtrommeln.

Die Oberklasse der Schlagtrommeln lässt sich in drei Hauptarten unterteilen: in die der Kesseltrommeln, der Röhrentrommeln und der Rahmentrommeln. Von diesen drei Hauptarten von Schlagtrommeln weisen die Röhrentrommeln und die Rahmentrommeln Unterarten auf. Die Röhrentrommeln unterscheiden sich in Zvlindertrommeln. Fasstrommeln, Sanduhrtrommeln, Konustrommeln und Bechertrommeln, während die Unterteilung der Rahmentrommeln nach Vorhandensein und Beschaffenheit von Haltegriffen vorgenommen werden kann. Schamanen verwenden, so erfuhren wir, nur Schlagtrommeln, von diesen aber weder Kesseltrommeln noch Röhrentrommeln, also auch keine Zylinder-, Fass-, Sanduhr-, Konus- oder Bechertrommeln. Unter allen möglichen Schlagtrommeln bedienen sie sich einzig der Hauptart ›Rahmentrommel‹. Also werden wir nur diese in ihrer weiteren Unterteilung im Auge behalten.

Entsprechend dem Kriterium der Haltegriffe unterteilen sich die Rahmentrommeln in solche ohne Griff, in solche mit externem und in solche mit internem Griff. Ein weiteres Unterscheidungskriterium der Rahmentrommel, dem man gegenüber ienem der Griffe auch den Vortritt eines Oberkriteriums überlassen könnte, ist das der Bespannung des Rahmens mit Trommelhaut, die Unterscheidung also, ob der Trommelrahmen einseitig oder beidseitig mit einer Membran bespannt ist. Das Kriterium der Griffe kann, muss aber nicht, für das Kriterium der Bespannung ausschliesslich sein - und umgekehrt. So schliesst das Kriterium der internen Griffe aus, dass man es mit einer beidseitig bespannten Trommel zu tun haben könnte oder umgekehrt ausgedrückt: eine doppelseitig bespannte Rahmentrommel kann keine intern installierten Griffe aufweisen. Demgegenüber können Trommeln mit einem extern auf dem Rahmen installierten Griff und Trommeln ohne Griff gleichermassen einseitig oder doppelseitig bespannte Rahmentrommeln sein oder umgekehrt ausgedrückt: Einseitig bespannte Rahmentrommeln können genauso wie doppelseitig mit Membran überzogene Rahmentrommeln grifflos oder mit einem externen Griff ausgestattet sein.

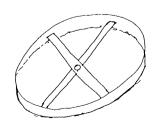
Beispiele für Rahmentrommeln ohne Griff sind in der Kategorie der einseitig bespannten die *däphu* der Tamangbarden und in der Kategorie der beidseitig bespannten die *ndâw-k'ò* der *dtô-mbà-*Priester der Naxi. Der letztgenannte Trommeltyp wird, da ziemlich groß und unhandlich, zum Bespielen während der Rituale an einer Kordel aufgehängt, die am oberen Teil des Rahmens befestigt ist.

Als Beispiele für Trommeln mit extern auf dem Rahmen installierten Griffen sind in der Kategorie der einseitig bespannten die *phyed-rnga* "Halbtrommel" der ursprünglichen Bön-Priester Tibets zu nennen, aber auch die der Chukchen und der Inuit im Verbindungsgebiet zwischen Asien und dem amerikanischen Kontinent, sowie in der Kategorie der doppelseitig bespannten die *rnga-chen* des tibetischen und mongolischen Buddhismus, aber auch die diversen Schamanentrommeln zahlreicher himalayischer *jhãkri* oder magischer Heiler wie jene der Tamang-bombo, der Sunwarpuimbo, der Yakha-Rai-mangpa, der Limbu-yuma, etc. – alle in Nepal.

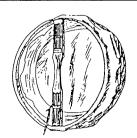
Die überwältigende Mehrzahl der Schamanentrommeln im gesamten euro-asiatischen Raum ist jedoch der verbleibenden Unterart von Rahmentrommeln zuzurechnen, die nur einseitig bespannt und mit einem im Inneren der Trommel angebrachten Haltegriff versehen sind. Da dem so ist, muss als das wohl wichtigste Unterscheidungsmerkmal dieser Unterart von Membranophonen dasjenige herangezogen werden, das die Arten der internen Griffe näher bestimmt.

An einseitig bespannten Rahmentrommeln mit internem Griff gibt es solche, bei denen dieser fest am Rahmen installiert ist und solche, deren Griff lose im Rahmeninneren hängt. Die erste dieser beiden Kategorien (Trommeln mit Griffen, die am Rahmen fest installiert sind), lässt sich aus der Empirie her in vier Untergruppen unterteilen: in Trommeln mit vertikalem Griff, in solche mit einem Kreuzgriff, in solche mit einem X-Griff und in solche mit einem Gabeloder Y-Griff. Von diesen sind die Kreuz- und die X-Griffe nicht weiter zu untergliedern. Beispiele für den fest am Rahmen installierten Kreuzgriff sind Trommeln der Khalka und Chanti; für den fest im Inneren des Rahmens installierten X-Griff sind Trommeln der Gurung-Schamanen (khlebri) und der Thakali-Heiler (drom) zu nennen.

Die fest im Rahmen angebrachten Vertikalgriffe lassen sich unterscheiden in solche mit einfachem Griff, mit bearbeitetem Griff und mit einem vertikalen Griff, der mit einem Quergestänge versehen ist. Zu den erstgenannten zählen einige Trommeln der Saami, der Keten, der Gurung und der Chepang. Bei den zweitgenannten mag der Griff in Gestalt geometrischer Ornamente bearbeitet sein (Shor und Keten)



THAKALI



KET



SHOR

oder er mag als anthropomorphe Figur gestaltet sein. Diese anthropomorphe Figur (als fest installierter Vertikalgriff im Inneren der Trommel) kann einköpfig sein wie bei den Barabin, den Tubalaren, den Kumandin, den Kalmücken, den Tuwa, den Altai Kiži, und anderen altaischen Gruppen, sie kann aber auch doppelköpfig auftreten mit spiegelbildlich an den beiden Enden des Griffes geschnitzten Köpfen wie bei den Chelkan, den Tubalaren und den Kumandin. Die anthropomorphe Figur im Inneren der Trommel (einköpfig oder doppelköpfig) wird allgemein als "Herr der Trommel" interpretiert. In der Regel hat er ausgebreitete Arme, die in horizontaler Weise vom linken zum rechten Rahmenende reichen und wie die geschnitzte Figur aus Holz sein können, häufiger aber in Form einer eisernen Querstange angedeutet sind.

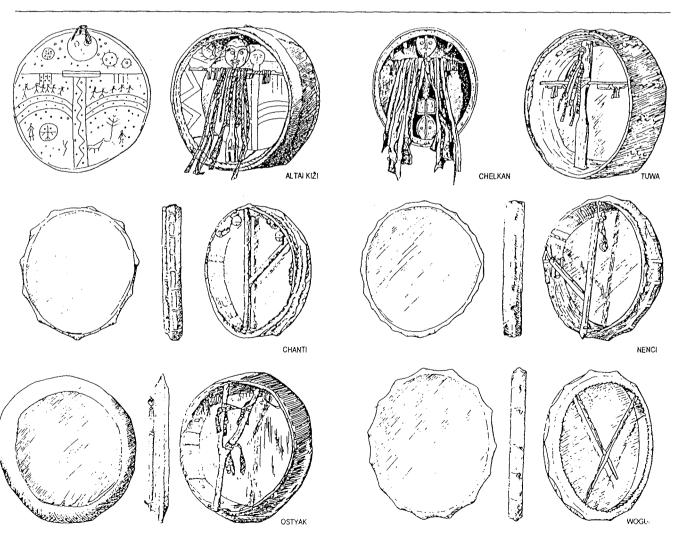
Dies leitet über zur dritten Art von Vertikalgriff, demjenigen mit Quergestänge. Zu diesen, nicht anthropomorphen Griffen, zählen solche der Khalka (aus Holz und den Kreuzgriffen ähnlich) sowie in grösserer Häufigkeit solche mit eisernen Quergestängen, wie sie bei den Keten, Selkupen, Abakan, Shor, Tuwa, Barabin und Teleuten geläufig sind. Als eine Sonderform dieses Typs mag der sogenannte Kreuz-Bogengriff der Darkhat angesprochen werden, bei dem die eiserne Querstange die Wölbung eines Bogens wiedergibt und zwei zusätzliche Eisenstangen von dessen

beiden horizontalen Enden zum unteren Ende des Vertikalgriffes die gespannte Saite repräsentieren. In dieser Sonderform mag man den kriegerischen Zug der Schamanentrommel und speziell jener mit Quergestängen wiedererkennen: die Trommel als Waffe (Armbrust oder Bogen).

Der vierte Typ fest installierter Griffe, jener mit einem gegabelten Stab, ist unterscheidbar nach Exemplaren, deren Gabel ein Geweih ist, eine Astgabel oder ein aus zwei Hölzern zusammengesetztes Ypsilon. Der natürlich gewachsene Griff aus Horn findet sich bei den Wogulen, den Ostyaken und den Manzen; der ebenfalls natürlich gewachsene Griff einer Astgabel ist bei den Chanten und Ostyaken, aber auch bei den weit entfernten Gurung heimisch; und dem aus zwei Holzstäben zusammengesetzten Y-Griff kann man bei den Chanten und Nenzen begegnen.

Unter den lose im Trommelinneren hängenden Griffen der einseitig bespannten Rahmentrommel der Schamanen lassen sich sieben Unterkategorien ausmachen. Als erste dieser Unterkategorien ist jener Typ zu nennen, der mit geraden, doch hängenden, d. h. nicht am Trommelrahmen befestigten Vertikalgriffen versehen ist, ein Typ, der nur bei den Qiang im Nordwesten Sichuans anzutreffen ist.

Der zweite Untertyp zeichnet sich durch einen Griff aus festem Material aus (Holz oder vorzugsweise Bambus), bestehend aus zwei zu einem steilen X überkreuzten Stäben,



die ebenfalls nicht direkt am Holzrahmen befestigt, sondern mit diesem nur indirekt verbunden sind über zwei oder drei Glieder einer Eisenkette an jedem der vier Enden der beiden Stäbe. Die beiden lose hängenden Stäbe sind auch nicht aneinander befestigt, was, im Verein mit den Eisenketten, dem Trommelspieler erlaubt, neben dem eigentlichen Trommeln auf der Aussenfläche auch im Inneren seines Instrumentes durch Bewegung der griffehaltenden Hand eine zweite Geräusch- und Rhythmus-Dimension zu erzeugen. Dieser Grifftypus ist für den sogenannten Dhaulagiri-Schamanismus charakteristisch. Er findet sich bei den nördlichen Magar, den Chantel, den Bhujel und den jhâkri des Jajarkot-Gebietes Westzentral-Nepals.

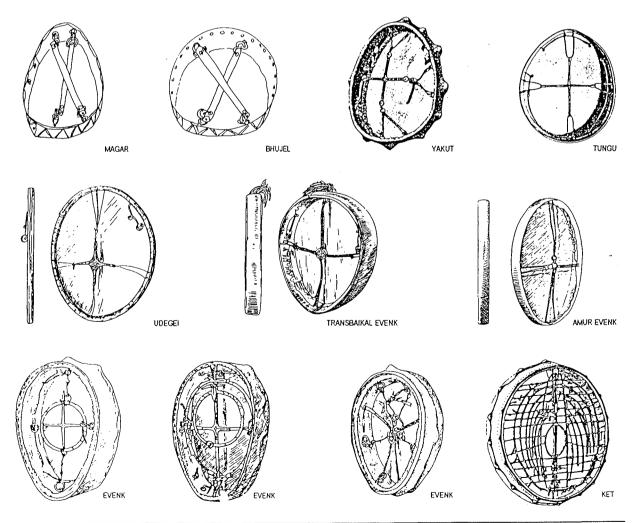
Die dritte Unterkategorie hängender Griffe ist durch ein festes Kreuz aus Holz oder Eisen gekennzeichnet, das im Zentrum des Trommelinneren hängt und an seinen vier Enden mit dem Rahmen mittels Lederschnüren oder gewickelten Eisendrähten verbunden ist. Dem hängenden Kreuz aus Holz begegnet man bei den Yakuten, dem aus Eisen bei den Dolganen, Nenzen, Nganasan, Tungusen (Ewenken), Udegei und Yakuten.

Die vierte Unterkategorie setzt an die Stelle des hängenden, festen Kreuzes einen eisernen Ring, von dem aus kreuzförmig in alle vier Richtungen Verbindungsschnüre zum Rahmen hin abgeben. Diese können aus Bast, aus

Leder, aus Eisendraht oder gezwirbelte Kordeln aus anderen Materialien sein. Man begegnet dieser Kategorie bei den Solonen, Manchu, Numichen, Daguren, den Ewenken, Nanai, Golden (Gilyaken) und Udegai.

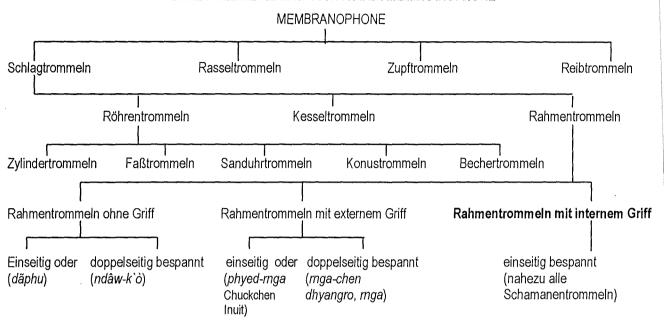
Die fünfte Unterkategorie verbindet Kreuz und Ring – aus Eisen – zu einem einzigen Zentralstück des Haltegriffes, von dem aus wiederum Schnüre die Verankerung im Rahmen gewährleisten. Trommeln mit solcherart Griffen finden sich bei den Selkupen, den Yakuten und Ewenken. Die sechste Unterkategorie wird gebildet aus Griffen, die im Zentrum eine vertikale Haltestange aufweisen, welche von einem kreisförmigen Eisenring umschlossen ist. Um diesen zentralen Kreis schliessen sich konzentrierte bis zum Rahmen hin weitere Eisenkreise an, die von diametrischen Gestängen gekreuzt werden. Das gesamte Trommelinnere ist dergestalt von einem netzartigen Geflecht überzogen. Diesen Grifftyp haben die Keten für ihre Schamanentrommeln entwickelt.

Die siebente Unterkategorie hängender Haltegriffe ist durch regelmässig oder unregelmässig angebrachte Geschnüre gekennzeichnet, die von verschiedenen Stellen an der Rahmenperipherie ausgehend, im Zentrum zu einem Knoten zusammenlaufen. Solche, nicht kreuzförmig angeordnete Geschnüre trifft man als Trommelgriffe bei den Ewenken, den Koryaken, den Yukaghiren und den Ainu an.

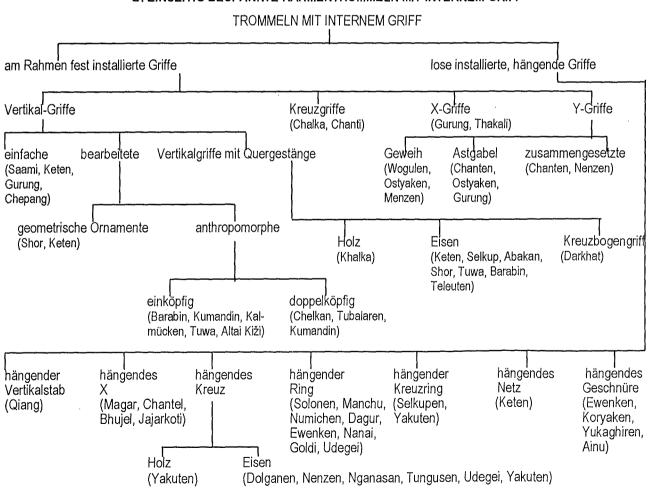


Die nachfolgende Tafel mag die bis hierher entworfene, allgemeine Klassifikation der Membranophone unter spezieller Fokussierung auf die Rahmentrommeln synoptisch zusammenfassen:

A. ALLGEMEINE KLASSIFIKATION DER MEMBRANOPHONE



B. EINSEITIG BESPANNTE RAHMENTROMMELN MIT INTERNEM GRIFF



Die bis hierher gemachten Aussagen zur Morphologie der Schamanentrommel und die in den beiden Klassifikationstafeln implizierten Folgerungen möchte ich nun in einigen Sätzen rekapitulieren.

Alle Trommeln, die mit schamanischer Praxis in Verbindung gebracht werden können, sind Rahmentrommeln. Wo immer Trommeln anderer taxonomischer Zuordnung Verwendung finden, haben wir es nicht mit Anlässen schamanischer Natur zu tun. Entschlösse man sich, eine Definition der schamanischen Praxis unter Einbeziehung der verwendeten Paraphernalien anzustreben, so müsste diesem Sachverhalt etwa wie folgt Rechnung getragen werden: Ein Schamane ist ein Glaubensheiler, Seher und Seelenführer, der im Verlauf abgesungener Diesseits- und Jenseitsreisen mit übernatürlichen Kräften in Verbindung tritt, um die verlorengegangenen Vitalkräfte seiner Klienten zurückzugewinnen. Bei dieser Unternehmung wird er unterstützt von Hilfsgeistern (Ahnen- und Tiergeistern), die in ihn eintreten (Trance, Besessenheit, Extase); ist ihm ein Repertoire mündlich überlieferter Texte zuhanden (Mythen, Auxiliargesänge, Formein), das seine Handlungen begründet und begleitet; ist er ausgerüstet mit einem Satz von Paraphernalien (Rüstung, Ritualobiekte, Klanginstrumente [Rahmentrommel]), die ihm dazu dienen, seine transzendentale Mission im Verlauf unterschiedlich zusammengesetzter ritueller Akte zu erfüllen.

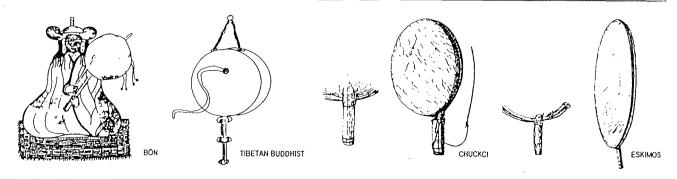
Die registrierte morphologische Eingrenzung der Schamanentrommel im universalen Spektrum der Membranophone auf die Rahmentrommel lässt sich für die große Mehrzahl der existierenden Stücke nochmals weiter einschränken: Nahezu alle Schamanentrommeln sind einseitig bespannte Rahmentrommeln; und praktisch alle diese einseitig bespannten Rahmentrommeln weisen einen im Inneren dieses Rahmens angebrachten Haltegriff auf.

Die Art des Haltegriffes wird unter diesen Bedingungen zu einem elementaren Unterscheidungsmerkmal für die klassifikatorische Zuordnung einer Trommel zu der einen oder anderen Subspezies. Die über die internen Haltegriffe definierten Unterarten sind nicht beliebig über das gesamte schamanische Areal des nördlichen Eurasiens verteilt. Jede der Unterarten beansprucht ein zusammenhängendes Distributionsfeld, und die Übergänge von einem Distributionsfeld zum nächsten sind in der Regel in morphologischer Hinsicht kontinuierlich und fliessend.

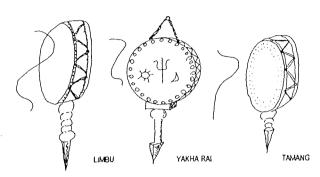
Für die hier formulierte Regel gibt es selbstverständlich auch Ausnahmen. In einigen periphären Randzonen des

immensen schamanischen Areals Nord- und Zentralasiens begegnet man Trommeln, deren Haltegriff an der Aussenseite des Rahmens angebracht wird. Gleichwohl handelt es sich auch in diesen Fällen um Rahmentrommeln. Manche der Ausnahmen sind einseitig bespannt, manche weisen auf jeder der beiden Seiten des Rahmens eine Membran auf. Zu den ersteren ist die phyed-rnga zu rechnen, die treffend als .Halbtrommel gekennzeichnete Trommel der alten Bönpriester. Ein Exemplar dieser Art ist zusammen mit dem Bönpriester, der auf ihr trommelt, in einem illuminierten Manuskript des gZer-myig aus dem 12. Jahrhundert abgebildet, welches die Staatsbibliothek zu Berlin aufbewahrt. Der Abbildung ist zu entnehmen, dass der Haltegriff dieses Exemplars nicht nur unterhalb des Trommelrahmens angebracht ist, sondern quer über die offene, membranlose Seite des Rahmens und am anderen Ende sogar über diesen hinaus verläuft. Als eine zweite Besonderheit des abgebildeten Stückes mag festgehalten werden, dass seitlich am Rahmen Klöppel angebracht sind, wie man sie sonst nur bei Trommeln erwartete, die nicht geschlagen, sondern durch Hin- und Herdrehen des Instrumentes geklöppelt werden. Ein berühmtes Beispiel dieser Trommelart ist die von Indien bis China verbreitete damaru, die bei den Hindus, bei Buddhisten, bei tibetischen Lamaisten nicht minder als bei den Bönpo, aber auch im schamanischen Umfeld (etwa bei den Naxi in Nordwest-Yunnan) in zahlreichen morphologischen Varianten geläufig ist.

Einseitig bespannte Rahmentrommeln mit Außengriff treffen wir außerdem am anderen, nordöstlichen Ende des Verbreitungsgebietes schamanischer Rahmentrommeln an, bei den Chuckchen und bei den Inuit der Beringstrasse. Bei diesen Trommeln ist der Rahmensteg so schmal, dass an der unbespannten Seite des Trommelkreises kaum Platz bliebe, einen Haltegriff zu installieren. Der durch geringe Tiefe des Rahmens hervorgerufene Platzmangel im Inneren der Trommel mag auch dafür verantwortlich gemacht werden, dass manche Subspezies der einseitig bespannten Rahmentrommel mit internem Haltegriff diesen nicht mit soliden Materialien fabrizieren, sondern nur mit losen Schnüren, Riemen oder Drähten wie zahlreiche Gruppen des Amurgebietes bis hin zum Chinesischen Meer. Die einseitig bespannte Rahmentrommel mit Außengriff wird bei den Chuckchen und bei den Eskimogruppen im übrigen nicht nur von Schamanen, sondern auch von Laien (zu nichtreligiösen Anlässen) benutzt. Sie ist also nicht nur, sondern auch eine Schamanentrommel.



Als Typen beidseitig bespannter Rahmentrommeln mit Außengriff verdienen diejenigen Erwähnung, denen man bei einzelnen Manchugruppen im Nordosten von China begegnet wie auch die im Himalaya heimische *dhyangro*, welche von den Schamanen der Tamang, der Sunuwar, der Thami, der Limbu und zahlreicher Rai-Untergruppen (wie der Khaling, der Thulung, der Kulung, der Dumi, der Yakha, der Yamphu und der Lohorung) in kontinuierlich abgewandelter Form, als Typus aber stets leicht identifizierbarer Gestalt benutzt wird.



Alle diese Sonderfälle von Rahmentrommeln, die sich wegen des außen am Rahmen angebrachten Haltegriffes von der überwältigenden Mehrzahl der Unterarten mit Innengriff absetzen, finden sich bezeichnenderweise nirgendwo im Epizentrum der schamanischen Praxis, in den grossen Weiten Sibiriens, sondern nur an den Fransen periphärer Randzonen. Sie geben sich somit bereits in ihrer geographischen Verteilung als Randerscheinung zu erkennen.

Der geographische Raum einer nach dem Kriterium der Haltegriffe bestimmten Unterart von Schamanentrommel kann sich durchaus mit der Verbreitung einer Ethnie oder Lokalgesellschaft decken; sehr häufig aber überschreitet er diese enge Begrenzung. In diesem Falle mag eine Trommel-Subspezies bei zwei oder mehreren Ethnien anzutreffen sein und die reklamierte Besonderheit dieses Typs als Markenzeichen für nur ein einziges Volk oder eine einzige Lokalgesellschaft verliert ihre materielle Grundlage. Die Subspezies einer Schamanentrommel ist also nicht von vornherein als Identitätskarte einer ethnischen oder örtlichen Gruppe zu lesen.

Dieser Sachverhalt verdient einige zusätzliche Bemerkungen. Der Begriff der Ethnie oder ethnischen Gruppe ist selbst nur ein approximatives Etikett, nicht selten geprägt und verwendet von Aussenstehenden: von Mitgliedern benachbarter Stämme oder Populationen, von Verwaltern der umgebenden Staatsmacht oder von benennungseifrigen Ethnologen, nicht aber von denen, auf die es angewendet wird. Zum zweiten ist hinsichtlich ihrer Mitglieder die Zusammensetzung einer Ethnie, wenn man sich zögernd bereit erklärt hat, diesen Ausdruck überhaupt zu verwenden, intern häufig sehr heterogen, durchsetzt von Bevölkerungsanteilen ursprünglich anderer solcher Ethnien oder regionaler Gruppen, die auf dem Wege freiwilliger Migration, Umsiedlung oder Flucht in diese eine Aufnahme gefunden

haben. Dieser Mobilität, welche die Schärfe einer ethnischen Abgrenzung ständig verwischt oder diese immer wieder neu bestimmt, geht eine Mischung der materiellen und immateriellen Kulturgüter (der Gegenstände und der Vorstellungen) einher, die zuvor vielleicht einmal für einen ganz engen Raum kennzeichnend gewesen sein mögen. Fließende Übergänge sind also nicht nur in typologischer, stillstischer und ideologischer Hinsicht für Schamanentrommeln und ihre Unterarten charakteristisch, sondern auch für die Grenzen jener Populationen, für die sie als Identitätsmarkierungen hätten eingesetzt werden sollen.

Dieser Fluss macht indessen die klassifikatorischen Bemühungen nicht hinfällig, im Einzelstück das Exemplar eines Typus zu entdecken. Jede Schamanentrommel ist ein Unikat und jede ist zugleich Repräsentantin eines Typus, einer Kategorie, einer Spezies und Subspezies. In genau diesem Spannungsfeld zwischen einmaligem Stück und Stellvertretung eines geographisch (und in eingeschränktem Masse auch ethno-graphisch) bestimmbaren Typs bewegt sich die Morphologie der Schamanentrommel.

Was nun den fließenden Charakter der Übergänge innerhalb einer Subspezies wie auch von einer Subspezies zu einer anderen angeht, so ist dieser keineswegs als ein Manko oder Hemmnis der Distinktion zu betrachten, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die kontinuierliche Umwandlung von Variante zu Variante schon von D'Arcy Wenthworth Thompson als ein grundlegendes Prinzip beim Vergleich verwandter organischer Formen erkannt worden war, weshalb diese Einsicht in der Folge in seiner Transformationstheorie ihren Niederschlag fand.

Dem zweiten von Thompson formulierten Prinzip, das dem ersten widerspricht, es zugleich aber ergänzt, dem der Diskontinuität, d. h. dem Prinzip der diskreten Übergänge von einer Form zur nächsten, begegnet man im Zusammenhang der Schamanentrommel ebenfalls. Es lässt sich vorzugsweise an den Grenzen zweier verwandter und räumlich angrenzender Subspezies feststellen. So ist beispielsweise die bei etlichen altaischen Völkern verbreitet Trommel mit anthropomorphem Griff mit dem westlich unmittelbar anschliessenden Typ mit ornamentiertem Vertikalgriff typologisch durchaus nahe verwandt, doch liegen die beiden Griffarten (und folglich die über sie definierten Subspezies von Trommeln) in ihren offenkundigen Bedeutungen so weit auseinander, dass man zwischen ihnen von einem harten Übergang, also von unstetiger und auseinanderlaufender Variation sprechen muss.

Einen ähnlichen Sachverhalt mag man beim Vergleich der tibetischen *mga chen* und der bei etlichen Ethnien des nepalesischen Himalaya verbreiteten, doppelseitigen Schamanentrommel registrieren. Beides sind Trommeln, die auf beiden Seiten des Holzrahmens mit einer Membran bespannt sind, beider Rahmen sind rund, und am unteren Ende des Rahmenkreises ist bei beiden ein vertikaler, externer, langer und ornamentierter Haltegriff angebracht. Doch der Funktionszusammenhang und die semiologische Disposition beider Trommeln sind derart divergierend, man möchte sagen, einander ins Gegenteil verkehrend, dass man zwischen ihnen den harten Trennungsstrich einer Dis-

kontinuität zu ziehen geneigt ist. Die tibetische rnga-chen ist eine buddhistische Trommel, die andere wird ausschliesslich im schamanischen Ritual verwendet; wo die Verzierungen am Griff der buddhistischen Trommel einem friedfertigen Symbolismus frönen (z. B. über die ornamentale Wiedergabe von Lotusblumen), sind die Schnitzereien der schamanischen Trommel belligeristischer Natur: der Griff endet in einem phurbu, einem Ritualdolch, dessen Funktion es ist, feindliche Mächte festzunageln, wenn nicht zu erstechen; wo die buddhistische und nur für unblutige Rituale zugelassene Trommel in ihrer verfeinerten Ausführung dem Bereich der Kultur zuzurechnen ist (sie ist auf dem Außenrand des Rahmens mitunter in .hohem Stil' bemalt und gelackt), dort ist die antagonistische und stets kriegsbereite Trommel der Schamanen in mancher Hinsicht in einem naturnahen Zustand belassen worden (das Fell des membranspendenden Tieres der Wildnis ist am Trommelrand stehengelassen worden; die beiden Membrane sind auf dem Rahmen miteinander durch unbearbeitete Bambusstreifen verknüpft). Wenn man diese geradezu systematischen Gegensätze als Diskontinuitäten auffassen will, dann sicherlich nicht als solche, die artfremden Spezies von Natur aus eignen, sondern als solche, die intentional in voller Kenntnis des Gegentyps geschaffen wurden.

Diskontinuitäten lassen sich auch innerhalb einer einzigen Kultur, einer einzigen Ethnie feststellen. So haben die Saami beispielsweise jenseits der allen Exemplaren gemeinsamen Ovalität ihrer Zaubertrommel drei höchst unterschiedliche Typen entwickelt: eine reguläre Rahmentrommel, eine Winkelrahmentrommel und eine Schalentrommel, zwischen denen in morphologischer wie in bautechnischer Hinsicht eine grosse Kluft besteht.

Aus den gemachten Andeutungen lässt sich der Schluss ziehen, dass die Schamanentrommeln des eurasiatischen Raumes die beiden von Thompson beim Vergleich verwandter Formen entdeckten Prinzipien der Transformation – das der gleichmässig fortschreitenden und das der unstetigen Variation - in sich tragen; dass sie einer gemeinsamen Klasse gegenständlicher Formen angehören - der Rahmentrommel; und dass sie folglich gemeinsam als ein zusammenhängendes Ensemble von Umwandlungen behandelt werden können. Transformationen solcher Art lassen sich schon auf engstem Raume feststellen: zwischen zwei Exemplaren eines einzigen Besitzers; innerhalb eines Dorfes, eines Tales oder einer ethnischen Gruppe; aber auch innerhalb grösserer Raumdimensionen: zwischen Nachbarvölkern gleicher oder ungleicher Sprachzugehörigkeit, ja zwischen einander gänzlich unbekannten Kulturen.

Dies herauszustellen, war die vornehmliche Absicht des hier unternommenen Versuches. Um ihn weiter auszubauen, müssen folgende Arbeitsschritte folgen: 1. Für den durch die Trommelart der 'Rahmentrommel' abgesteckten Raum müssen soviele Exemplare als möglich untersucht werden, um zu prüfen, ob die für die Unterscheidung von Subspezies gewonnen Kriterien hinreichen und ob die damit gefundenen Subspezies vollständig erfasst sind; 2. ob andere Charakteristika von Trommeln mit jenen der erwähnten morphologischen Eigenschaften in Korrelation treten.

Als Korrelationskriterien können weitere Eigenschaften der Machart und Form hinzutreten: Beziehungen der Formate (zwischen Radius, Grösse, Tiefe und Gewicht der Trommeln) zueinander und zu den bereits in die Klassifikation aufgenommenen Eigenschaften; Verwendung von Materialien zur Herstellung der Trommelteile: Verarbeitungstechniken; Beugung und Verlappung des Rahmens; Anbringung der Membran (Verschnürung und Vernagelung); Vorhandensein oder Fehlen sogenannter Resonatoren oder Höcker auf dem Trommelrahmen; Vorhandensein oder Fehlen von Bemalungen auf der Aussen- bzw. der Innenseite der Membran (und möglicher Motive); Vorhandensein oder Fehlen von Anhängseln, Idolen und Symbolen (und deren Natur, Gestalt und Funktion) im Inneren der Trommeln: Beziehungen zwischen Trommeltyp und Typ des Trommelschlegels.

Zu diesen ergologische und technologischen Korrelationskriterien mögen aber auch solche hinzugezogen werden, die nicht unmittelbar die Trommel als materiellen Gegenstand betreffen. Dazu gehören alle mögliche Arten der Trommelsymbolik, der Trommelmythologie und der Funktionen, die einer Trommel zugedacht werden können.

In den Bereich der Trommelsymbolik fallen die diversen Arten von Malereien, die in vielen schamanischen Lokal-kulturen auf die Trommelhaut aufgezeichnet werden. Die Malmotive geben unmittelbar Aufschluss über kollektive Vorstellungen, die hier oder dort vorherrschen mögen. Ich möchte an dieser Stelle nur auf einige Arten von zeichnerischen Motiven hinweisen.

Sehr verbreitet über den ganzen nordasiatischen Kontinent hinweg sind kosmologische Motive. Diese mögen wie in Südsibirien das gesamte Universum umfassen in einer klassischen Aufteilung der Welt in drei Sphären, wie es z.B. eine historische Zeichnung von Strahlenbergs einer Barabin-Trommel aus dem 18. Jahrhundert zeigt: im oberen Bereich die empyräische Himmelssphäre mit Gestirnen, himmlischen Tieren und einem geflügelten Schamanenführer; im unteren Bereich die Unterwelt mit chtonischen Tieren, Unterweltsbäumen und einem Schamanen mit Pfeil und Bogen, auf einem Reittier sitzend; und in der Mitte, durch eine gekreuzte Zickzacklinie angedeutet, die irdische Welt; über dieser wölbt sich (zugleich als Begrenzung des Himmels) der atmosphärische Himmelsbogen in Gestalt einfacher, von parallelen Linien gefasster Zickzacklinien.

Neben dieser Art übereinandergeschichteter Weltbereiche gibt es Zeichnungen, welche die Gestirne (Sonne und Mond) in einer strikten Links-Rechts-Verteilung vorstellen, wie eine Trommel der Selkupen belegt. Andere werfen einen konzentrischen Blick auf das Weltall, sei es nach Art eines konzentrischen Spinnwebs, in dessen Fäden Sonne und Mond, aber auch der Mensch hängen, wie eine ketische Trommel dies festhält. Eine Magartrommel aus dem Himalaya lässt den Betrachter gewissermassen auf dem Rücken liegend, ins Himmelszelt schauen: Sonne, Mond und sieben Planeten sind eingerahmt von den Bergen rings um ihn.

Einen Blick aus dem Weltall hinab auf die irdische Sphäre bietet eine yakutische Trommel, in deren zentralem

Hauptfeld man Elche, Rentiere, Bären und Seehunde ausmachen kann. Die Karos am äusseren Rande der Zeichnung wurden mit Weltenschlangen in Verbindung gebracht, wie sie im Verein mit anderen Reptilien und einer Schildkröte in realistischerer Weise auf einer Trommelzeichnung der Udegei zu sehen sind.

Ein ebenfalls sehr beliebtes und verbreitetes Motiv für Trommelzeichnungen ist die Trommel selbst. Sie kann auf vielfältige Weise auf der Trommelmembran repräsentiert werden. Bei den Koibal Südsibiriens ist sie zentral in die Hauptachse plaziert, zusammen mit dem Schamanen, der sie anschlägt. Die Verbindungslinien, die sie in vertikaler Ausrichtung nach oben und unten aufweist, d. h. in die himmlische, die irdische und in die unterirdische Sphäre, deutet bildhaft die Funktion an, die ihr neben anderen Funktionen zueigen ist: dem Schamanen die Reise durch alle drei Weltbereiche zu ermöglichen. Tatsächlich sieht man auf dem gleichen Exemplar einen weiteren trommelnden Schamanen im oberen Teil der Himmelssphäre.

Eine Trommel der Abakan zeigt einen "Herrn der Trommel" – nicht in Form eines anthropomorphen Trommelgriffes im Inneren des Instrumentes, sondern in Gestalt einer Zeichnung auf der Aussenseite der Membran. Dieser "Herr der Trommel" umspannt mit seiner Körperhöhe und seinen ausgebreiteten Armen den ganzen Kosmos, in dessen obersten Bereich wieder Sonne, Mond und Sterne eingezeichnet sind, in dessen mittleren Bereich die Welt der Menschen und in dessen unteren Bereich die Unterwelt (mit einem verkehrten Baum) angedeutet werden; im Unterweltsbereich ist nochmals die Wiedergabe einer Trommel mit einem anthropomorphen "Herrn der Trommel" zu erkennen – die Trommel auf der Trommel der Trommel.

Eine altaische Zeichnung gibt den 'Herrn der Trommel' mit weniger offenkundigen kosmologischen Bezügen wieder, dafür mit der Andeutung trommelinterner Gehänge, die an seinen bogenmässigen Gliedmassen baumeln. Zu beiden Seiten seiner Hüften sind je eine Trommel auf die Membran gezeichnet, deren vereinfachte Gestalt – ein

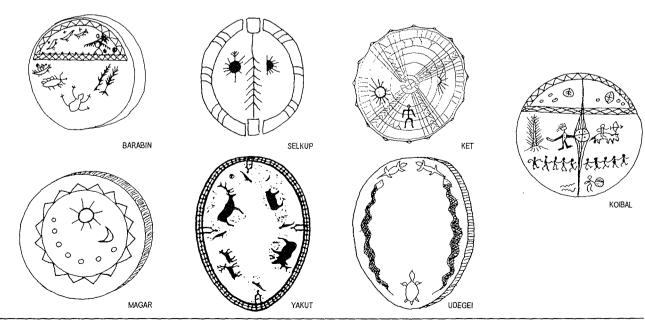
durchkreuzter Kreis – auch auf Trommeln der Altai Kiži, ja sogar bei den Magar Nepals anzutreffen ist.

Neben diesen selbstreferentiellen Motiven (der Trommel auf der Trommel) begegnet man mitunter auch fremdkulturbezogenen Motiven, die gerade bei solchen schamanischen Lokalkulturen anzutreffen sind, die sich mit einer in unmittelbarer Nachbarschaft befindlichen Hochkultur auseinanderzusetzen haben. So finden wir auf einer Darkhat-Trommel aus der Mongolei zeichnerische Motive, die aus dem Zusammenhang buddhistischer Thankamalerei entlehnt sind: die Darstellung ,tibetischer' Wolken und die Wiedergabe eines aus dem lamaistischen Ritual bekannten Gabenaufbaus.

Der Einfluss der han-chinesischen Kultur hat sich auf die Membran einer Schamanentrommel der Qiang im Nordwesten Sichuans vorgewagt in Gestalt der berühmten, für die Divination verwendeten acht Trigramme oder *ba gua* – keineswegs ohne Sinn, dient doch die Schamanentrommel bei vielen Völkern auch diesem Zweck: der Divination und Wahrsagekunst.

Auf einer Trommel der Sunuwar im südlichen Mittelgebirge Nepals ist der Einfluss der hinduistischen Welt gegenwärtig in Form der vereinfachten Wiedergabe eines mandir oder Tempels, aus dem ein trisul ragt, das Zeichen Sivas. In der Tat wird Sivas, auch unter dem allgemeinen Namen Mahädev, von vielen Schamanen des südlichen Himalaya als ein Schutzpatron verehrt. Die hinduistische Anlage der Sunuwar-Zeichnung ist ihrerseits in einen kosmologischen Rahmen gestellt: mit Sonne und Mond zu beiden Seiten des Dreizacks und mit Sternen rund um den Tempel.

Ob und inwieweit nun die Motive der Trommelmalereien eine Beziehung zu den morphologischen Typen und Unterarten der Trommelformen unterhalten, ist eine bislang noch nicht untersuchte Frage. Ähnliches gilt auch für eventuelle Beziehungen zwischen Trommeltyp und Trommelmythologie. Zu unterscheiden sind zwei Arten von Trommelmythologie – eine, die sich im strikteren Sinne auf die technologi-



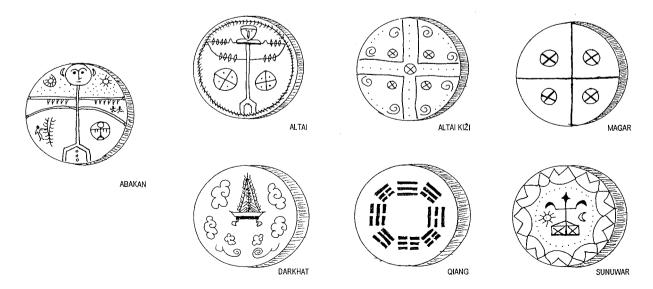
schen Aspekte des Baus der (ersten) Trommel konzentriert und eine zweite, die in grösserer narrativer Ausschmückung die Geschichte vom Ursprung der Trommel erzählt. Die erste der beiden Arten von Trommelmythologie ist selbstverständlich mit der Form realer Trommeln verbunden, insofern, als sie gewissermassen das Modellbuch für deren Bau abgibt. Bei der zweiten Art ist diese Verbindung weniger offenkundig, in verdeckter Form jedoch zu vermuten. Ein einziges Beispiel vom zweiten Typ der Trommelmythologie mag genügen, um zu zeigen, dass auch hier mit Recht Verknüpfungen zwischen beiden Variantenfeldern zu erwarten sind.

Der Mythos erklärt den Ursprung der einseitig bespannten Rahmentrommel der Schamanen aus der zweiseitig bespannten und mit einem Außengriff versehenen der Buddhisten. Er hat eine sehr grosse Verbreitung mit vielen sinnträchtigen Umwandlungen und kann daher selbst als ein Set von Varianten einer gemeinsamen Transformationskette untersucht werden.⁶ Hier nun eine Version der Gurung:

Zwei religiöse Spezialisten unterschiedlicher Prägung, der eine ein buddhistischer Magier (in manchen Fassungen mit Milarepa identifiziert), der andere ein pachyu (Schamane) der alten Lokaltradition, beschliessen einen Wettkampf. Wer als erster von beiden den Berg Tise (Mt. Kailas) erklommen habe, der solle Sieger sein. Als Preis solle ihm die religiöse Vorherrschaft in der umliegenden Region zufallen. Der pachyu besteigt noch in der Dunkelheit der Nacht seine Trommel und fliegt auf ihr in Richtung Gipfel. Der Lama hingegen macht es sich auf seiner Schlafmatte bequem und schläft bis zur Ankunft des Tages. Als der erste Sonnenstrahl durch sein Fenster leuchtet, ergreift er diesen und gleitet auf ihm in Windeseile auf die Spitze des Berges. Wenige Augenblicke später erreicht der Schamane den Gipfel. Als er seinen Widersacher erblickt, stürzt er voller Schrecken rücklings wieder den Berg hinab. Dabei zerbricht seine Trommel in zwei Stücke. Auf diese Weise entsteht die einseitig bespannte Halbtrommel der Schamanen, während die Buddhisten weiterhin die doppelseitig bespannte Trommel ihr eigen nennen. Mit der Halbierung der Trommel werden auch die magischen Fähigkeiten des Schamanen halbiert. Aus Ärger darüber, dass er den Wettkampf verloren hat, nimmt der ramponierte pachyu all seine Bücher und wirft sie ins Feuer. Da hört er die Stimme eines Gottes, der ihn daran gemahnt, dass er auch in Zukunft nicht vom Abhalten seiner Rituale suspendiert sei. In seiner Not liest der Schamane die Asche der verbrannten Bücher auf und verschlingt mit ihr sein gesamtes Wissen. Bis auf den heutigen Tag rezitieren die Lamas ihre religiösen Texte aus Büchern, die Schamanen hingegen tragen ihre Mythen aus dem Gedächtnis vor, das sich schärft und die Bücherasche in ihren Mägen aktiviert, wenn sie im Verlauf ihrer Sitzungen gelegentlich einen kräftigen Schluck Alkohol zu sich nehmen.

Der Mythos berichtet also nicht nur vom Unterschied zwischen der Trommel des Lama und jener des Schamanen, sondern auch davon, dass die Tradition des einen sich auf Bücher gründet, die des anderen auf den mündlichen Vortrag aus dem Gedächtnis und auf eine orale Weitergabe des Wissens, die einer vermeintlich vorangegangenen Periode der Literalität folgt.

Die Trommel ist im Instrumentarium des Schamanen ohne Zweifel sein wichtigster Gegenstand. Dies geht allein schon aus der Vielseitigkeit ihrer Funktionen hervor: sie begleitet ihn beim Vortrag mythischer Gesänge; sie ist das Medium, über welches im Verein mit seiner Stimme das orale Wissen seiner Zunft aus dem Gedächtnis abgerufen wird – sie ist, wenn man so will, das Buch seiner mündlichen Überlieferung; sie ist Begleitinstrument und Schrittmacherin seiner Tänze; sie ist das akustische Mittel, mit dem er seine Ahnengeister und theriomorphen Hilfskräfte mobilisiert und herbeiruft; sie ist die Angriffswaffe, mit der er negative Kräfte verschreckt, in die Flucht schlägt, festnagelt oder vernichtet; sie ist das Verteidigungsmittel (Schild), mit dem er Attacken feindlicher Mächte abwehrt; die Trommel ist das Vehikel seiner rituellen Reisen: je nach Bedarf Gefährt,



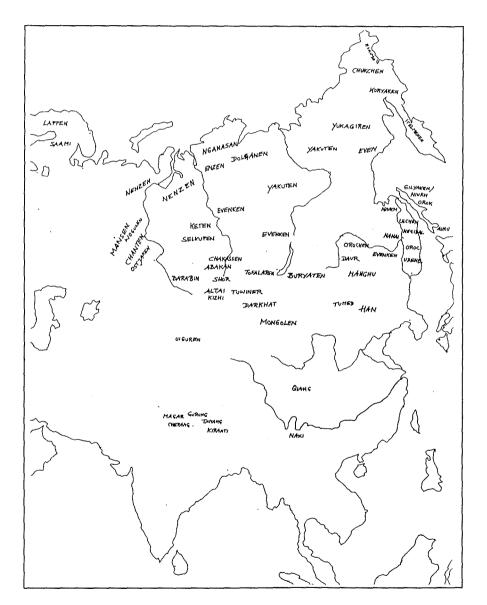
Flugkörper, Reittier oder Boot, mit dem er sich fahrend, fliegend, reitend oder rudernd fortbewegt; sie ist die mechanische Droge, um ihn in aussernormale Zustände zu versetzen; sie dient ihm als Ruhekissen, wenn er in magischen Schlaf verfällt; sie ist der Lift, mit dem er verlorengegangene Seelen seiner Klientenschaft aus der Unterwelt in ihre Körper zurückbefördert; sie ist das Gerät für eine Vielzahl von Divinationstechniken - ein Spiegel, in dem er Vergangenheit und Zukunft erschaut; aleatorisches Gerät, mit dem er Lose wirft; Tragfläche und Feld für divinatorische Experimente; sie ist das Instrument, mit dem er kosmischen Lärm erzeugt, der die normalerweise getrennten Weltzonen miteinander verbindet; und sie ist die Projektionsfläche, die Leinwand auf der kosmologische und andere kollektive Vorstellungen in Gestalt von Trommelmalereien bildliche Gestalt annehmen.

Die Trommel reflektiert das gesamte Spektrum ritueller Handlungen des Schamanen. Sie ist das Emblem seiner Praxis und Weltsicht, das Markenzeichen seiner Profession, objet total seiner Berufung. Diese funktionale Vielseitigkeit begründet ihre Bedeutung für den Schamanen, sie erklärt aber auch, weshalb die Trommel für den Forscher in jeder Hinsicht als materieller Gegenstand wie als symbolisches Objekt, als Gesamtzeichen einer Weltanschauung sozusagen eine eminent reiche Quelle darstellt.

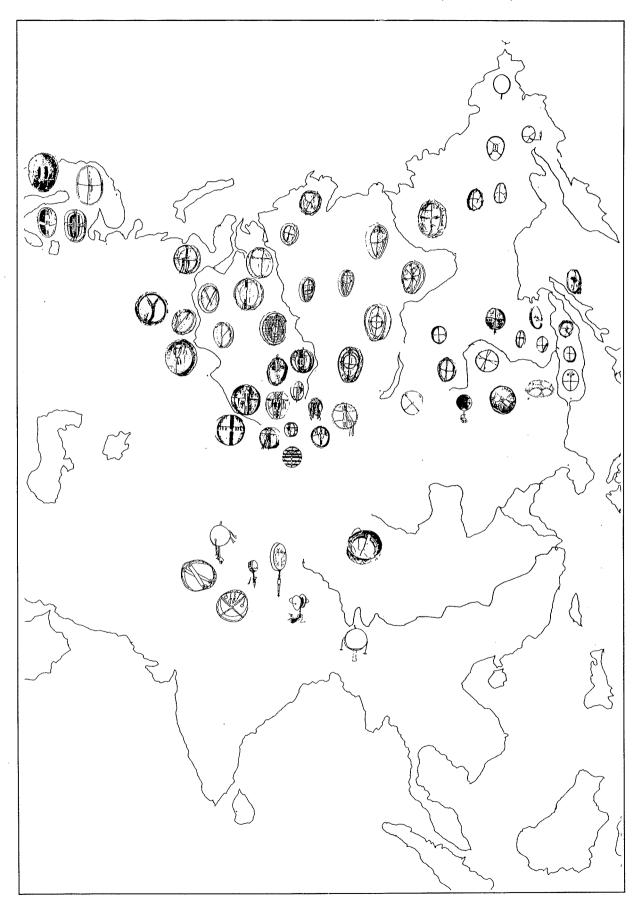
Jede Trommel als Gesamtzeichen einer örtlichen schamanischen Überlieferung kann schließlich als Variante anderer solcher Gesamtzeichen in den Inkarnationen realer Trommeln aufgefasst und studiert werden. Das euroasiatische Verbreitungsgebiet der Rahmentrommel wird somit zum greifbaren Indiz für die Grenzen eines Spielfeldes schamanischer Praxis und Weltsicht. innerhalb dessen sich die Trommeln auch als Gesamtzeichen nach festen Regeln gegenseitiger Transformation entfalten.

ANMERKUNGEN:

- 1 Albrecht Dürer: Vier Bücher von menschlicher Proportion, Nürnberg 1529; reproduziert in: Dürers schriftlicher Nachlass herausgegeben von Hans Rupprich, Berlin 1956-1969
- 2 Claude Lévi-Strauss: La voie des masques, Paris 1978, S.88
- 3 Claude Lévi-Strauss: La voie des Masques 1978, S. 144
- 4 Michael Oppitz: Shangri-La. Le panneau de marque d'un flippeur. Analyse sémiologique d'un mythe visuel, L'Homme-Revue francaise d'anthropologie, XIV, 1974. Neuerliche Veröffentlichung auf Deutsch: Der Flipper Shangri-La, Zürich 1999
- 5 Einen kleinen Ausschnitt aus dieser bislang unabgeschlossenen Arbeit kann man nachlesen in: Michael Oppitz: Kunst der Genauigkeit, München 1989, S. XX
- 6 Dies habe ich versucht in meinem Aufsatz: Ritual Drums of the Naxi in the light of their Origin Stories, in: M. Oppitz & E. Hsu: Naxi and Moso Ethnography, 1998, S. 311-341

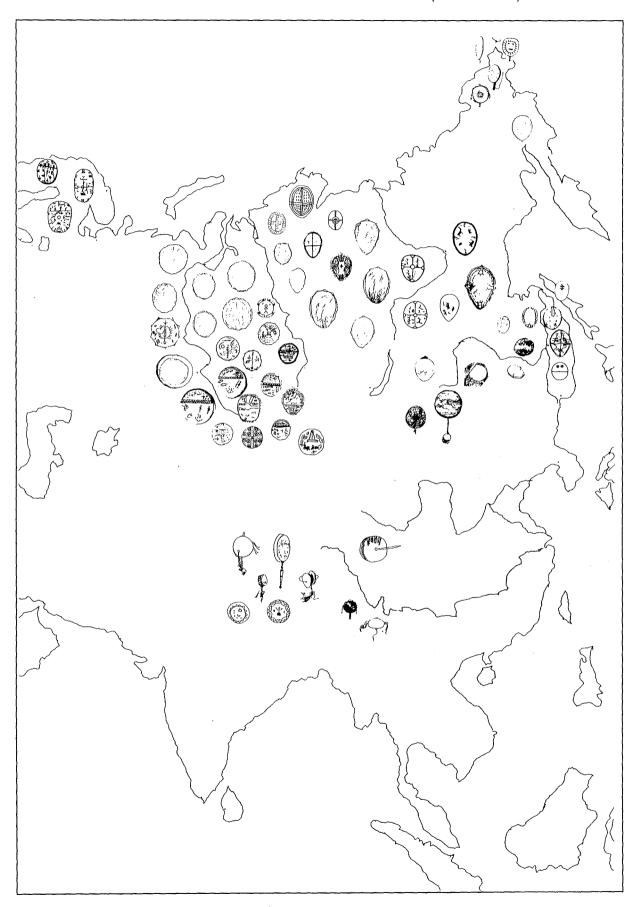


VERBREITUNGSGEBIET SCHAMANISCHER TROMMELN (RÜCKSEITE)



MICHAEL OPPITZ 39

VERBREITUNGSGEBIET SCHAMANISCHER TROMMELN (VORDERSEITE)



DIE AUTOREN

GÜNTER HEFLER (*1968):

Studium der Philosophie, Soziologie und Politikwissenschaften, freier Sozialforscher, Dissertationsprojekt zum Thema des juristischen Feldes. (vgl. www.episteme.at)

KLAUS HAMBERGER (*1968):

Studium der Philosophie und Nationalökonomie, Lektor an der Universität Wien. Arbeitsschwerpunkte: Erkenntnistheoretische Grundlagen des Strukturalismus und Studien zur historischen Epistemologie der Sozialwissenschaften.

HARALD KATZMAIR (*1969):

Studium der Soziologie und Philosophie, Lektor und Vertragsassistent am Institut für Volkswirtschaftstheorie der Wirtschaftsuniversität Wien und an der Universität Wien. Abeitsschwerpunkte: Erkenntnistheoretische Grundlagen der Sozialwissenschaften, Relationen, Logik und Soziologie, Historische Epistemologie (vor allem Statistik). (vgl. olymp.wu-wien.ac.at/inst/vw3/soziologik/katzmair.html)

JOHN MICHAEL KROIS (*1943):

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Philosophische Anthropologie an der Humboldt-Universität Berlin, Monographie zum Thema: Cassirer, Symbolic Forms and History. New Haven und London 1987; Herausgeber (gem. mit Ernst Wolfgang Orth) von "Ernst Cassirer: Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933. Unter Mitwirkung von Josef M. Werle". Felix Meiner Verlag 1995 (vgl. www2.rz.hu-berlin.de/inside/inside/phil/dozent/krois.html)

STEVE G. LOFTS (*1959):

Philosoph, derzeit Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung; F.E.S.T. Heidelberg, Publikationen zum Thema: "L'ordre symbolique de Jacques Lacan à la lumière du symbolique d'Ernst Cassirer," in: Steve G. Lofts et Paul Moyaert (Hg): *La pensée de Jacques Lacan. Questions historiques-Problèmes théoriques* (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 39).

(vgl. www.cassirer.org).

MICHAEL OPPITZ (*1942):

Studium der Ethnologie, Soziologie und Sinologie, Professor für Ethnologie und Direktor des Völkerkundemuseums der Universität Zürich. Publikationen u. a.: Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1993; Onkel Tochter, keine sonst – Heiratsbündnis und Denkweisen in einer Lokalkultur des Himalaya. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1991.

(vgl. www.unizh.ch/~upd/report/unireport97/schamane.html und www.upd.unizh.ch/magazin/1-98/elemente.html)

TEXTE > INSTITUT FÜR EVA WANIEK Sex/Gender – Bedeutungsrelevante Fragestellungen zur Natur- und Kulturdebatte in der Feministischen Theorie WISSENSCHAFT UND KUNST

Publikationsreihe des IWK: Einzeltexte mit ausführlichem Literaturanhang zum Weiterlesen!

Manfred Jochum: "Irgendwann wird es Sisyphos gelingen, den verdammten Stein über den Berg zu bringen". Wissenschaft – Journalismus – Öffentlichkeit im "Medienzeitalter". Wien 1997 (12 Seiten, S 25,- + Versandspesen)

Eva Waniek: Sex / Gender – Bedeutungsrelevante Fragestellungen zur Naturund Kulturdebatte in der Feministischen Theorie. Wien 1999 (12 Seiten, S 25,-+ Versandspesen)



bm:wv

STADTPLANUNG WIEN