

Der aufrechte Gang – Monument der Kultur? Über die Lesbarkeit des Leibes und einige andere Voraussetzungen der Kulturanalyse

Kultur als Verkörperung

Im Strom gelebter Erfahrung sind die Grenzen zwischen Körper-Haben und Körper-Sein fließend. Doch im Verhältnis zu andern, zu Dingen und Personen, »bin ich« – schon rein physikalisch gesehen – »Körper«, im Verhältnis zu mir selbst »habe ich« – schon rein physiologisch gesehen – »meinen Leib«. Diese Begriffe, mit denen die Grenzen markiert und benannt werden, sind wissenschaftlicher Natur, und damit gehören sie jenem Diskurs an, dessen Disziplin in der dualistischen Scheidung zwischen gelebter und reflektierter Erfahrung besteht. Auch dieser Diskurs bedarf aber der Anschauung, und diese holt er sich nicht selten aus solchen Bildern, deren symbolischer Gehalt analytische Deduktionen nicht verwehrt. In der Sprache der Humanwissenschaften erfüllt diesen Anspruch das Bild vom aufrechten Gang, unter dessen Oberfläche die anatomische Organisation des menschlichen Leibes der exakten Beschreibung harrt.

Mit einer solchen Beschreibung gibt sich der anthropologische Blick jedoch nicht zufrieden. Ihm erscheint der aufrechte Gang vielmehr, was im einzelnen noch auszuführen ist, als ein Schlüsselsymbol der Kultur. Wie aber ist das zu verstehen: Ist die aufrechte Körperhaltung und davon abhängige Leibesorganisation des Menschen eine notwendige Bedingung seiner Kultur? Muß, wird diese Frage bejaht, die materielle Kultur als Verkörperung und daher als Vergegenständlichung dieser organischen Konstitution begriffen werden? Und berühren diese Fragen nicht die methodischen Voraussetzungen der Kulturanalyse?

Ein einfacher Gedanke legt die Bejahung der letzten Frage nahe, wenn man die These von der Verkörperungsfunktion der materiellen Kultur einmal probenhalber akzeptiert. Selbst wenn nicht alles von Menschenhand Hergestellte unter diese These fallen sollte, so besteht dennoch ein unleugbares Band zwischen dem Körperhabitus des Produzenten und dem, was seine Hand in Verbindung mit dem Werkzeug hervorbringt. Ja selbst das Werkzeug ist als ein Produkt der Hand deren

besonderer Organisation angemessen. Es erscheint mir unter dieser Voraussetzung selbstverständlich, die Angleichung des rohen Materials an eine Form, die das Kriterium der Handlichkeit erfüllt, als ein kardinales Merkmal der Kultur anzuerkennen. Nicht erst das Dekor, sondern bereits die Formgebung bezeugt einen *Entwurf*, der die kognitive Unterscheidung zwischen amorphem Da-Sein und gestalteter Phänomenalität voraussetzt. Die Zweck-Mittel-Relation, die über Formung und Einsatz der Werkzeuge bestimmt, ist schon über die Triebkraft der Instinkte hinaus. »Entsprechend ist die materielle Aneignung der Natur, die wir »Produktion« nennen, eine Folge ihrer symbolischen Aneignung« (Sahlins 1981, S. 276).

Das schließt indessen den wichtigen Unterschied zwischen in erster Linie zweckrational und funktionell gestalteten Objekten und solchen mit vorwiegend symbolischer und expressiver Propositionalität nicht aus. Und es sind wohl die zuletzt genannten Dinge, die der Vorstellung des Verkörperns besonders nahe stehen. Dieser Unterschied ist jedoch nur von gradueller, nicht von prinzipieller Art. Die animistische Metaphorik der Maschinen und ihr Vergleich mit dem lebenden Organismus machen bewußt, daß selbst die am weitesten von der organischen Körperlichkeit entfernten Produkte noch als »Verkörperungen« verstanden werden können.

Diese Tatsache macht auf einen besonderen Zug im Verhältnis der Produktionssubjekte zu ihrer materiellen Kultur aufmerksam, den das anthropozentrische Denken schon in den frühesten, noch kosmologisch fundierten Texten mit dem Bild der aufrechten Haltung zusammengebracht hat. Dieses – so scheint es – prominenteste Merkmal des Menschseins, ist es nicht – trotz aller Zweifel – überall in der materiellen Kultur *verkörpert*? Wird nach symbolisch-dinglichen Kürzeln gefahndet, die für das Ganze einer ethnischen oder nationalen Kultur einstehen, so haben sie häufig eine die Senkrechte nachzeichnende Form: (Totem)Pfahl, Säule, Turm, Standbild. Der kalauernde Vergleich mit dem erigierten männlichen Glied täuscht nur darüber hinweg, daß es die Körper-Koordinaten (in der binären Zuordnung von Senkrechte und Waagerechte) sind, die das menschliche Blick- und Handlungsfeld und damit auch die Wegweiser der materiellen Kultur im Koordinatenkreuz der dualen Logik festlegen und räumlich verorten.

Nicht zufällig stimmen die genannten Beispiele mit den Merkmalen überein, die eine erste, grobe Bestimmung des »Monuments« in Anschlag bringen könnte: Dauerhaftigkeit und im Raum aufragende, möglichst zentrische Positionalität. Daher läßt sich vorläufig sagen: Die in der Anthropologie beheimatete Ikonographie des aufrechten

Ganges ist ein Zeugnis des »monumentalischen« Blicks. Ihr physischer Grund ist in der Anatomie des menschlichen Körperbaus zu suchen (vgl. Gehlen 1976, S. 11 f.), und die Verkörperungen, die von dessen Organisation abhängen, werden auf einem entwickelten Stand der Kultur in der Regel auf jenes anthropozentrische Selbstbild bezogen, das den Wunsch symbolisiert, die Peripherie dessen, was außerhalb der menschlichen Hand und ihrer technischen Erweiterungen liegt, immer noch weiter hinauszuschieben.

Lassen wir dieses Bündel von Behauptungen zunächst einmal unwidersprochen. Es soll dazu dienen, die Frage nach der Beziehung zwischen dem außerhalb der Wissenschaftsdisziplin entstandenen Anschauungsbild vom aufrechten Gang und den gegenstandskonstituierenden Verfahren der Kulturanalyse zu vertiefen.

Ikonographie des »aufrechten Gangs«

Zu fragen, wie sich der Mensch zur Natur verhält – ein Leitmotiv der Kulturanthropologie –, ist ja nicht selbstverständlich, sondern insofern eine epochale Frage, als sie voraussetzt, daß die Menschheit an einem bestimmten Punkt ihrer Geschichte in Pflanze und Tier nicht mehr ihresgleichen erkannte. Gehlen bemerkt in *Der Mensch*, Kultur umfasse in erster Bedeutung alles das, was zur Arbeit an der Natur gehöre (1976, S. 39). Eine zugleich verkürzte und zutreffende Bestimmung, denn die kulturelle Arbeit dient zwar der Selbsterhaltung der Spezies, ist aber gewiß nicht nur auf dieses nützliche Geschäft im Sinne einer »Entlastung« von physischem Druck beschränkt. Sonst wäre unerklärlich, warum die materielle Produktion – selbst auf ihrer untersten Stufe – von Zwecken beherrscht wird, die nur als Ergebnisse eines symbolischen Diskurses zu verstehen sind, da sie die tierische Objektbegierde durch ein instinktfernes Ver-Halten zu den Objekten ersetzt haben und warum im Zeitalter der Hochkulturen die praktischen Zwecke ins Zeichensystem einer metaphysischen Ideensprache übertragen worden sind. Zu deutlich überschreitet bereits die erste urtümliche Vielfalt kultureller Ausdrucksformen die eiserne Notwendigkeit, um der Selbsterhaltung willen materielle Überlebenstechniken und Kompensationen des Mangels zu schaffen.

Auch Gehlens Kulturverständnis setzt stillschweigend eine reiche Kulturentfaltung als Möglichkeitsbedingung für das eigene Frageverhalten voraus. Es orientiert sich bezeichnenderweise am Modell einer Disziplin, die den Körper zerschneidet: an der Anatomie – Paradigma der Analysis (Gehlen 1976, S. 11). So zeichnet diese Kulturanthropo-

logie auf dem Grundriß der physischen Morphologie den »aufrechten Gang« nach – den sie in Übereinstimmung mit einer alten anthropozentrischen Tradition als Primärmerkmal für die Sonderstellung (Kulturfähigkeit) des Menschen in der Natur begreift. »Die entschiedene Aufrechthaltung«, heißt es in einem anderen einschlägigen Text, »ist eines der wichtigsten Unterscheidungsmerkmale des Menschen. Ja in ihr ist schon die ganze Eigenart seines Wesens angekündigt. Der Mensch blickt über sich und erhebt sein Haupt der Sonne und den Sternen zu. Alle Tiere, auch die vernünftigsten, Blicken unter sich, auf die Erde. So gehört der Mensch nicht nur der Erde an, auf der seine Füße stehen, sondern auch dem Luftreich der Höhe, in dem die Vögel fliegen« (Otto 1955, S. 37). Die physische und lokomotorische Besonderheit der menschlichen Natur, die es anthropologisch erst zu beweisen gilt, wird hier am Körperbau als ein morphologisches Stilelement der natürlichen Genesis abgelesen. Danach ist der Mensch der geborene Vermittler zwischen den Oppositionen von Oben (Gestirne) und Unten (Erde), von Festem und Flüchtigem und dank dieser Stellung im Kreuzungspunkt der diathetischen Weltkonstruktion imstande, sich selbst und die Elemente im Sinne einer kulturellen Evolution, die ihm ein relativ spätes Selbstverständnis als seine Bestimmung zuge-dacht hat, zu transformieren. Die zugrundeliegende zirkuläre Konstitution des Frageinteresses in der Selbstwahrnehmung dessen, der fragt, ist bezeichnend für die reflexive Form aller nach Selbstaufklärung suchenden Denkbewegungen. Nur daß sie in diesem Fall über ein Äußerliches sich vergewissert, das den manifesten Kanon all dessen darstellt, was den Menschen im Verhältnis zur anderen »Vernunft« der Tiere und sogar der eigenen »primitiven« Vorfahren als ein Besonderes kenntlich macht.

Vieles von dem, was diese Anthropologie über den menschlichen Körperbau zu sagen hat, liegt bereits nah an der metaphorischen Rede: die Dominanz der Schädelwölbung (als Anzeichen seiner Intelligenz), der aufrechte Gang, die sensible Greifhand, der freie Blick, die unspezialisierte Beweglichkeit einzelner Glieder im Organismus usf. Es sind die Prädikate des Geistigen, Weltoffenen, Besitzergreifenden, die in dieser Perspektive mit normativen Wertideen verbunden auftreten. Es erscheint mir berechtigt, in dieser Perspektive einen symbolischen Zuschreibungs- bzw. Interpretationsmechanismus zu entdecken, der physiognomische und ikonographische Züge besitzt und daher die bloße Faktenbeschreibung durchaus überschreitet. So gesehen ist die Organisation des menschlichen Leibes die bildhafte Zusammenfassung und insofern das machtbesetzte »Monument« all der Verhältnisbestimmungen des Menschen zu der außer ihm befindlichen und der

ihm eigenen Natur oder anders gesagt: sie ist der Ausdruck seiner Kulturfähigkeit, die sowohl die eigene Leiblichkeit als auch die von ihm geordnete und beherrschte Welt umfaßt. Diese symbolische Darstellungsfunktion seiner Körpergestalt, die sich auf jenem Weg von der metaphysischen Selbstbespiegelung zum anatomischen Blick eingefunden haben muß, den Foucault beschrieben hat, stimmt mit der Beobachtung überein, daß der Mensch – eine doppelte Repräsentation – zugleich Subjekt und Objekt seiner Kultur-Welt ist.

Das sind freilich recht abstrakte Redeweisen, da Körper in der Erfahrungswelt stets als Zeichenträger wahrgenommen werden. Noch die Nacktheit erscheint uns als Attribut. Deshalb gilt es zwischen der anthropologischen Rede von der aufrechten Haltung des Körpers als dem Kulturzeichen par excellence einerseits und dem Leib als Träger von Zeichen andererseits zu unterscheiden.

Versionen der »Lesbarkeit« des Leibes

Die »Lesbarkeit« des Leibes als eines Trägers von Zeichen, deren Bedeutung zu interpretieren ist, weil sie auf etwas anderes, auf etwas Verborgenes hindeuten, ist schon seit alters in der medizinischen Symptomatologie bekannt, aber dort einem therapeutischen, vergleichsweise instrumentellen Zweck unterworfen gewesen. Bereits der antiken Medizin Griechenlands war dieser Zusammenhang unter dem Namen einer »Semiotik« bekannt (Baer 1983). In der Optik des Arztes erscheinen jedoch die sichtbaren krankhaften Veränderungen des Leibes als Abweichungen vom gesunden Gesamtbild und bleiben auf die Symptome an einzelnen Körperteilen und -stellen beschränkt, in denen der diagnostische Blick nach den Ursachen physischer Störungen fahndet.

Diese medizinische »Lesart« des Leibes hält sich an Spuren und vermeidet es, die Gestalt im ganzen als das Gleichnis jenes symbolischen Bildners zu deuten, dem schon in der jüdischen Religion die Doppelstellung des Menschen als Subjekt und Objekt der Kultur zu verdanken war. Denn nach Genesis 1,1 ff. wird das Universum *erzählt*, nach Genesis 2,4 ff. wird aber der Mensch »gebildet«, um – Abbild eines Urbildes – den Stoff, aus dem er gemacht ist, zu kultivieren:

»[...] und Mensch, Adam, war keiner, den Acker, Adama, zu bedienen: aus der Erde stieg da ein Dunst und netzte all das Antlitz des Ackers, und ER, Gott, bildete den Menschen, Staub vom Acker [...]«
Übers. v. Buber/Rosenzweig 1981, S. 13. (*Die fünf Bücher der Weisung.*)

Das zu bildende Objekt (Adam) ist in diesen Sätzen als Subjekt entworfen, dessen pneumatisch ins Leben gerufene Tätigkeit sich zugleich auf ihn selbst – als den zu bearbeitenden Stoff (Adama) – bezieht. So eindeutig dieser Mythos eine handwerklich-agrarische Lebensform als seinen Nährboden anzeigt, er überliefert in den anschließenden Episoden doch schon einen Hinweis darauf, daß die eigentliche Menschwerdung mit einem Akt der Selbsterkenntnis erkaufte wird, der es erlaubt, von einer Zwischenstellung des Menschen zu reden, die ihn einerseits in die Natur einbindet, ihn andererseits aber aus ihr freiläßt. Eine fundamentale, die Kulturfähigkeit bestimmende Freiheit, von deren zweideutigem Gebrauch die Bücher des Alten Testaments voll sind.

Doch erst die städtische Aufklärung der griechischen Antike scheint die *Lesbarkeit des Leibes* als kulturelles Hyperzeichen par excellence entdeckt zu haben. Der Mensch als das »Maß« aller Dinge, »der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind« (Protagoras), das setzt eine Betrachtungsweise voraus, die den Widerspruch und zugleich die Relation zwischen Körper (Signifikant) und Verkörpertem (Signifikat) – in Begriffen des metaphysischen Denkens: zwischen Sein und Nichts – zu konzipieren vermag.

Im religiösen Denken vor allem der altindischen Kultur schien das relationale Band noch stärker zu sein als der Widerspruch. Denn es hat die Entsprechungen zwischen der Organisation des menschlichen Körpers, dem Kosmos, dem Altar und dem Haus von wechselnden Standorten aus nach allen Seiten hin durchdekliniert. So »anthropomorphisierte« einerseits der religiöse Blick die Naturordnung und ihre Prinzipien, die Götter. Andererseits »kosmisierte« er den menschlichen Körper, eine Angleichung der Ordnungen, die dazu führt, daß der Mensch sich um der Kommunikation mit den Göttern willen in jene Zentren zu versetzen vermag, an denen die Prinzipien der kosmischen Ordnung zu Hause sind (vgl. Eliade 1957, S. 101 f.). In modernen Gesellschaften scheint sich die gesellschaftlich sanktionierte Körpersymbolik stärker an den Leibesöffnungen zu orientieren, da sie auf die Ökonomie des Stoffwechsels und die Prozesse der Information verweisen (Douglas 1986, S. 99 ff.). Im Vordergrund steht das anthropomorphe Denken.

Die im Vergleich zur indischen rationaler verfahrenende griechische Polis-Kultur formulierte dieses Verhältnis in den Begriffen einer Semiotik, die im Körper nicht mehr nur die wohlorganisierte heilige Natur, sondern die äußerlich wahrnehmbare, also ablösbare Hülle einer symbolischen Konfiguration erkannte. So belehrt Sokrates in Platons Dialog *Kratylos* (400c) den Schüler Hermogenes über die Bedeutungsver-

wandtschaft des Wortes *soma* (σῶμα = Leib) mit dem Etymon *sema* (σῆμα): *sema* hat die Bedeutung von »Zeichen« und »Kundgabe« im Sinne einer wahrnehmbaren Stellvertretung für das sinnlich abwesende Signifikat. Der Leib (σῶμα) ist nach Sokrates Worten als »Zeichen« der Seele (ψυχή) wahrzunehmen, »weil die Seele durch ihn [...] kundgibt, was sie kund zu geben hat« (Platon 1988, S. 65). Und da das griechische Wort *sema* in bestimmten Kontexten auch »Grabmal« bedeutet, zitiert der Philosoph – nicht ohne Ironie – die vielleicht damals schon mystisch gefärbte Meinung, der Leib sei wohl auch als Grab der Seele zu betrachten (vgl. dazu Ferwerda 1987).

Von dieser Meinung zum Bild des menschlichen Körpers als *dem* »Monument« der Kultur ist der Schritt nicht weit. Der Anthropozentrismus meint ja im Grunde nichts anderes, da er vom Bilde des im Mittelpunkt eines Raumes aufgestellten vollplastischen Körpers lebt. Als Produkt einer entwickelten Stadtkultur – Protagoras stammte aus Abdera, Sokrates aus Athen –, deren Koordinatensystem einen symbolischen, durch Plätze, Skulpturen und öffentliche Bauten gegliederten Architekturraum zusammenhielt und nach außen begrenzte, gab der Anthropozentrismus dem Ausdruck, was die Stadt dem von fern sich nähernden Reisenden bedeuten mußte: das Zentrum einer Kultur-Welt, die sich in Feldern, Gemarkungen, Wegen, Straßen und Zeichen sternförmig nach allen Seiten hin ausbreitet und das »wilde Universum« in ihr domestizierendes Raum-Zeit-System einschließt (Leroi-Gourhan 1988, S. 428).

Hatte die Antike den Menschen mit Protagoras' Worten als das *Maß* aller Dinge begriffen und die Dinge, die er beim Namen rief und mit eigenen Händen schuf, schon auf diese formelhafte Weise seinen Proportionen angemessen, so ging die europäische Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts einen entscheidenden Schritt darüber hinaus in Richtung einer absoluten Selbstermächtigung. Sie hob den Lehrling, dessen Arbeit gleichsam noch auf den Gebrauch der messenden Elle beschränkt war, in den Stand des über alle Dinge und über sich selbst gebietenden *Meisters*. Als solcher erschien der Mensch nun dem »monumentalen« Blick der Naturgeschichtsschreibung wie ein aufs vollkommenste gestaltetes Machtsymbol. Um 1780 schrieb George-Louis Leclerc, Comte de Buffon in seiner berühmten *Histoire Naturelle*:

»Alles am Menschen – selbst sein Äußerliches – zeigt seine Überlegenheit über alle lebenden Wesen. Er hält sich gerade und aufrecht. Seine Haltung ist die des Herrschers. Sein Haupt schaut zum Himmel und besitzt ein erhabenes Antlitz, auf dem der Charakter seiner Würde erscheint. Das Bild seiner Seele ist ihm in die Physiognomie geschrieben. Die Vorzüglichkeit seiner Natur

drückt sich in seinen physischen Organen aus und belebt seine Miene mit göttlichem Feuer. Sein majestätischer Wuchs, sein fester und kühner Gang künden von seinem Rang und Adel. Nur seine vom Kopf aus sehr weit entlegenen Glieder berühren die Erde; von fern sie betrachtend, scheint er sie zu verachten. Die Arme sind ihm nicht gegeben, um mit ihnen säulengleich die Masse seines Leibes zu stützen. Seine Hand ist nicht gemacht, den Boden zu fegen. Sie würde dann nur durch wiederholte Reibung gehindert, jene Feinheit der Berührung zu bewahren, deren wichtigstes Organ sie ist. Arme und Hände dienen dem edelsten Gebrauch. Sie sind dazu da, die Befehle des Willens auszuführen, dem Zufall und Anprall dessen, was Schaden zufügen könnte, zuvor zu kommen und das, was angenehm ist, zu umfassen und festzuhalten, um es den anderen Sinnen zugänglich zu machen« (Buffon 1850, 211; Übers. D. H.).

Nicht nur die Werke des »*mâitre de la terre*«, sondern er selbst symbolisiert *in effigie* – nämlich in seiner physiognomisch entzifferbaren Organisation – die vom Fortschrittsenthusiasmus geadelte Macht der kulturellen Arbeit. Aufrechter Gang, Gesicht und Hände sind die hervorzuhebenden Merkmale, in denen Buffons deutender Blick die Zeichen einer selbstbewußten Machtstellung in und über der Natur entziffert, die zudem alles Äußerliche nur als Mittel zum höheren Zweck der kulturellen Veredelung anerkennt. Der aufrechte Gang wird als Herrschaftspose gelesen, die Gesichtsbildung als Ausdruck der geistigen Überlegenheit und die fahrigen Bewegungen der vom Erdboden gelösten Hand als Pantomime des freien Willens. In Buffons Gemälde erscheint der Mensch nicht nur als Herr der äußeren, sondern auch der eigenen, der inneren Natur. Eine innere Gewalt hat den Körper modelliert: die Seele und der von ihr abhängige Wille. Ihr Zusammenspiel macht die Naturgeschichte des Menschen als zivilisatorischen Emanzipationsprozeß lesbar.

Mythos des Phänotyps

Die naturphilosophische, mit kulturellen Fortschrittsphantasien verbundene Lesart des aufrechten Gangs besitzt ihr Gegenstück in der religionsphilosophischen Deutung. Walter F. Otto hat vorgeschlagen, das Phänotypische als den »ersten Mythos« zu begreifen, »da der Mythos die gestalthafte Erscheinung des Ewigen ist, und diese Erscheinung nicht nur im Worte [...], sondern am Menschen selbst geschieht« (1955, S. 408). Diese Heiligsprechung des Menschen, die sein phänotypisches Erscheinungsbild wie den Wegweiser ins Transzendente entziffert, kann sich auf eine lange Tradition berufen. Denn in der Binnenperspektive der Mythen- und Religionsgeschichte liegen

die Erzählungen über die »Geburt« *des* Menschen auf einer Linie, die eindeutig die Vertikale betont, obwohl die natürliche Geburt eine andere Körperhaltung notwendig macht.

Zahlreiche Mythen in unterschiedlichen Kulturen erzählen, wie der Mensch – und nur dieser – am Anfang der Zeit aus rohem Naturstoff (Lehm, Holz) gebildet worden ist. Der erste Handwerker oder Künstler, der als eine Gottheit vorgestellt wird und doch nichts anderes ist als der Urahn des jeweiligen Stammes und seiner Kultur, modelliert und belebt den vorgefundenen Stoff nach seinem eigenen Bild, einer aufrechten Gestalt. Es ist naheliegend, in solchen Erzählungen den Hinweis auf eine primordiale kulturelle Handlung zu sehen, als deren Produkt das schöpferische Subjekt als ein mit Plan und Bedacht hervorgebrachtes Verkörpertes sich selbst gegenübertritt – eine frühe Konkretisierung des Spekultativen, da sich die Menschen in einem der vergänglichen Zeit enthoben, also heiligen Spiegelbild (*speculum*) über die Willkür ihres Anfangs hinwegsetzen möchten. Was der göttliche Bildner vermag, das ist nichts anderes als die Leistung der kulturellen Arbeit, die in einem Prinzip objektiviert erscheint, das außerhalb dessen liegen soll, was Menschenkraft vermag. Und doch gleicht die Arbeit des Bildners aufs Haar der Arbeit des Künstlers oder Schamanen, der das puppenhafte Abbild eines menschlichen Leibes knetet, schnitzt oder aus Wurzeln und anderem Zeug zusammenfügt.

Hesiods *Theogonie* erzählt, wie die Frau »des Menschen« zunächst als ein Kunstprodukt und Idol geschaffen worden ist. Als vollendete, mit Athenes Hilfe verzierte Statue aus Hephaistos' Händen weckt sie das ästhetische Entzücken sogar des Olymp, der sich nicht anders verhält wie die müßiggängerische, genießende und zugleich menschenverachtende Führungsclique einer aristokratischen Gesellschaft. Die Doppeldeutigkeit der Kultur – die bald belebte weibliche Plastik besitzt bei ihrer »Geburt« bereits alle Merkmale des Kultivierten – als Subjekt und Objekt ist in diesem Beispiel noch in einem besonderen Sinne verkörpert. Denn das Idol des weiblichen Menschen ist in dieser Geschichte nicht nur das Werk eines künstlerisch-technischen, einem anthropomorphen Gott zugeschriebenen Vermögens. Es vereinigt vielmehr Entgegengesetztes und ist insofern ein Zeichen für die in der kulturellen Arbeit enthaltene Ambivalenz: die Entlastung vom Druck der für die Selbsterhaltung notwendigen Arbeit und zugleich die Infragestellung derselben Entlastung durch die angeblich vom »Weib« ausgehenden Übel. Sie öffnet, von abgrundtiefer Neugier getrieben, das Gefäß der Pandora (=die Allgebende), aus dem die kulturellen Übel, jene Gegenstücke zu des Menschenfreundes Prometheus (= Vorbedacht) Gütern, entweichen.

Hier ist nicht der Ort, diese Doppeldeutigkeit weiter zu untersuchen. Es kommt mir an dieser Stelle allein darauf an, in der Mythenerzählung Hesiods, die mit zahlreichen ähnlichen Geschichten vergleichbar ist, den Punkt kenntlich zu machen, an dem die Selbstdeutung des Menschen mit dem vergegenständlichten mythopoietischen Selbstbild zur Deckung kommt. Es ist freilich von größter Bedeutung für die institutionalisierten Wertsysteme der meisten Kulturen, daß die Opposition weiblich-männlich in den Gegensatz unrein-rein übersetzt wird, der Lebensformen und Alltagspraxis der jeweiligen Gesellschaft tiefgreifend bestimmen kann. Die Frage drängt sich auf, ob die weit verbreitete kulturelle Gleichung »weiblich = unrein« nicht auch damit zu tun hat, daß der Prozeß des Gebärens das Symbol der aufrechten Haltung geradezu als Simulakrum entlarvt. Die mythopoietische Objektivierung des »ersten« Menschen sowie die anthropologische Ausdeutung der menschlichen Perfektibilität und Heiligkeit scheinen jedoch – durchstreift man das imaginäre Museum der Ethnographie – vom Idol des aufrechten Gangs nicht loszukommen.

Erst die kompromißlose Optik von Foucaults vernunftkritischen Untersuchungen über den Anthropozentrismus des 18. Jahrhunderts erschüttert das Fundament dieser Idolisierung: »Der Mensch [...] ist bereits das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine ›Seele‹ wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers« (Foucault 1975, S. 42). Dieser traditionsstürzende Satz zerstört nicht nur die platonische Sicht des Körpers als »Hülle« der Seele. Er denunziert die Seele vielmehr als eine blendende Erfindung der Macht, die nichts anderes will, als die aufrechte Haltung zu brechen. Darin steckt eine Paradoxie, über die noch zu reden ist.

Doppelsinn der Maske

Bevor ich ausführlicher auf Beispiele des wissenschaftlich anerkannten anthropozentrischen »Monumentalismus« zu sprechen komme, möchte ich zunächst jedoch zwei kulturelle Verkörperungsmodi skizzieren, die eine andere als die monumentalische Lesart nahelegen: Maskengebrauch und Hautbemalung. Es sind Beispiele, die ich gewählt habe, um mit ihrer Hilfe das angedeutete anthropozentrische Bild in Frage stellen zu können.

Dem vor allem in Jägerkulturen verbreiteten Bemalen der Haut und

dem auch in Hochkulturen dokumentierten Maskengebrauch liegt ein interessantes, weil von innen und zugleich von außen definiertes Verhältnis zwischen materieller Kultur und menschlichem Leib zugrunde. In beiden Fällen ist die Körperoberfläche geradezu ein Demonstrationfeld für die Doppelmarkierung der Kultur als subjektive und objektive Kraft. Die Maske ist ein Abbild (nicht selten ein Abdruck) des die Einheit der Sinne verkörpernden Gesichts, und die Hautoberfläche das, was den Körper nach außen begrenzt und nach innen schützt, ohne die haptische Kommunikation zwischen beiden Seiten zu unterbrechen.

Masken waren in zahlreichen illiteraten Gesellschaften mythisches Artefakt und Verkörperung im strikten Sinne des physiognomischen Blicks, waren Hülle und Abdruck und nicht zuletzt ein prominenter Ort des Übergangs, der Passage, die aus dem inneren Kreis der Kultur heraus- und gegebenenfalls wieder in ihn zurückführte. Masken befinden sich gewissermaßen *zwischen* dem Leib und dem mythischen Text. Eine Stellung, die als Zeichen für die Verschiebung sowohl des Leibes als auch der ordnungstiftenden Kräfte aus dem Zentrum zu verstehen ist. Vielfältig sind die vor allem für Afrika und den subarktischen Raum ethnographisch aufgezeichneten Funktionen des Maskengebrauchs: Vergegenwärtigung der Ahnen, Dämonen und Götter – Ausübung sozialer Kontrolle und Gliederung der Feldeinteilung mittels Rechtsprechung – Schamanismus – medizinische sowie psychische Therapie usf. – nicht zu vergessen: die Maske, die es den Lebenden erlaubt, die Grenze zum Reich der Toten zu überwinden – und schließlich die apotropäische Schreckmaske, deren Anblick paralysieren oder gar töten kann (Schneider-Lengyel 1934, Klingbeil 1935, Lommel 1970, Kassim Hj. Ali 1983).

Exzentrisch war die Stellung bzw. der Gebrauch der Masken in mehrfacher Bedeutung. Oft kam sie von außen ins Innere der Siedlung und verließ sie nach dem Ritual wieder, was – wir kennen es aus der Fasnacht – in der Störung der Alltagsordnung die durch Gewöhnung geschwächten traditionellen Normen in Erinnerung rief und aufs neue befestigte. Die Verkörperung ihrer Kräfte in Tanz, Gesang und Ritual demonstrierte, daß ihr Auftreten im »Körper« der Gemeinschaft in Zeiten der Krise – und diese waren in agrarischen Kulturen oft mit den Übergängen von einer Jahreszeit zur nächsten identisch – an Wirkungen geknüpft war, die mit denen der dramatisch erzeugten Katharsis zu vergleichen sind. In Form und Dekor vieler Masken – Lévi-Strauss hat diesen Typus ausführlich beschrieben (1975) – zeigt sich ihre Stellung auf der Grenze zwischen tierisch-pflanzlicher (Natur) und menschlicher (Kultur) Physiognomie. Die in vielen Kulturen übliche

Verbindung von Tierkopf, Pflanzenornament und Menschengesicht in der Maske ist nicht als nachträgliche Synthese zu verstehen, sondern als ein Zeichen für die latente Identität jener Erfahrungs- und Lebenswelten, die das analytische Denken trennt. Von den Kran, einem afrikanischen Stamm, wird berichtet, daß sie in den Kultmasken die Grenze zwischen ihrer Lebensordnung und der wilden Naturordnung verkörpert sahen. Die Entweihung der Masken, so erzählten sie, rufe das Chaos herbei, das in der Wildnis hinter dem Dorf beginnt (Himmelheber 1960, S. 8).

Diese Auffassung belegt die liminale kulturelle Funktion der Maske, ohne daß sie in eine monumentalische, vom Leib des Trägers sich lösende Stellung gebracht wäre. Erst dort, wo die Masken, abgelöst von der rituellen Verkörperung, die Stelle des Monuments einnehmen, rücken sie an einen erhabenen Ort und eignen sich für die Darstellung jener Macht, die den aufrechten Gang als Herrschaftspose gesellschaftlich privilegiert. In der römischen Gesellschaft stand die »mythische Allgemeinheit« der Masken, ihre Heiligkeit und Dauerhaftigkeit, im Dienste der politischen Macht (Kohlert 1982, S. 230). Maria Kohlert bilanziert den Maskengebrauch innerhalb der römischen Stadt- und Herrschaftskultur unter folgenden Funktionen: Herrschaftslegitimation, Machtdemonstration in den eroberten Territorien, militärische Integration und Sinngebung für die Krieger. Hier steht der monumentalische Aspekt im Vordergrund und wird durch Materialien wie Stein und Bronze, aber auch durch die Zugabe von Inschriften, emblematischen Zügen und allegorischen Ornamenten verstärkt. Dieser Maskentyp gehört einer literalen Kultur an und ist daher, auch die Tendenz zum Porträt unterstreicht das, auf Identifizierbarkeit in wörtlichem und historischem Sinn angelegt. Die Bindung ans Ritual und die sinnenhafte Demonstration ihrer liminalen Stellung in den Aktionen der Tänzer werden nun nach und nach durch statische Eigenschaften abgelöst, die eher die Grenze zwischen machtbetontem Zentrum und zu unterwerfender Peripherie betonen.

Doppelsinn der Hautbemalung

Sitzt die Maske wie ein zweites Gesicht auf der Haut des ihre Bedeutung verkörpernden Darstellers, so bleibt sie selbst doch – bis auf die Augen – starr: für unser Verständnis ein unheimliches Requisite des Todes. Doch ist die damit angedeutete Opposition, kulturvergleichend gesehen, nicht universell verbindlich.

Die Starrheit unterscheidet die Maske natürlich von jener anderen

»zweiten Haut«, die als Bemalung direkt auf den nackten Körper aufgetragen wurde und in vielen Jäger- und Sammlergesellschaften ein wesentliches Kommunikationsmedium dargestellt hat. Ist die Zeichensprache der Maske an ihren Stoff, an die plastischen Verhältnisse von Höhlungen und Wölbungen, von farbllichem Dekor, interpretierenden Attributen und physiognomischen Grundriß gebunden, so wirkt die Körperbemalung vergleichsweise simpler und naturgemäß um die dritte Dimension verkürzt (einschränkend ist anzumerken, daß viele einfache Kulturen in der Skulptierung von Maske und Körper die uns geläufige dreidimensionale Perspektive nicht anwenden). Dieser offenkundigen Simplizität stehen jedoch die haptische Empfindsamkeit und einhüllende Funktion der Körperhaut als Grenze und osmotische Membran zwischen Innen- und Außenwelt gegenüber.

Zunächst ist auffallend, daß (im Rahmen der mir zu Gesicht gekommenen Abbildungen) auch die Körperbemalung mit der Vertikale die aufrechte Haltung betont und verstärkt. Sowohl die im Golf von Bengalen ansässigen Andamanen (Schomburg-Scherff 1986, S. 61 ff.) als auch die Indianer Zentralbrasiens (Boglár 1988, Monod-Becque- lin 1988) trugen in formalisierter Weise Muster auf die Haut auf, die der Welt jener Tiere entnommen wurden, die sie jagten und die sie verehrten: Fisch, Schlange, Schildkröte, Wildschwein usw. In der Neigung, diese Muster symmetrisch auf dem ganzen Leib zu verteilen, ist der Wunsch zu erkennen, die in der Tierwelt vorhandenen Naturkräfte zu verorten und damit zugleich zu ordnen. Dieses Ordnen verweist nach zwei Seiten: auf die Naturordnung und zugleich auf die Sozialordnung des Stammes. Verkörpert doch die Bemalung in einem unmittelbar spürbaren und sichtbaren Sinn die Zugehörigkeit der Bemalten zu einer bestimmten Altersgruppe (Initiationsgrenzen), zum Zentrum oder zur Peripherie des Dorfes, Freundschafts- und Ehebindungen, die Stellung innerhalb der Sozialhierarchie und auch außerhalb jeder Ordnung überhaupt, die Übergänge von einem Status zum andern, Orte im Verwandtschaftssystem, Schutz vor übernatürlichen oder natürlichen Gefahren, aber auch das Heraustreten aus der Alltagswelt an Festtagen und während periodisch wiederkehrender magischer Riten – eine Grenzüberschreitung, die stärkend wiederum auf die innere Ordnung zurückwirken soll.

Es scheint mir zu kurz gegriffen, wenn diese verschiedenen Funktionen unter der Formel zusammengefaßt werden, es handle sich hier um die »Sozialisierung« des menschlichen Leibes (Vidal 1988, S. 388). Diese Funktion erfüllte die Körperbemalung vielleicht auch. Denn sie wurde kollektiv durchgeführt, und ihre Zeichen waren für jedes Mitglied der Dorfgemeinschaft wie ein Alphabet der Weltordnung lesbar,

das mit dem Leib des einzelnen das Leben der Natur und der Komunität umfaßte. In diesem Sinn erfüllte die Bemalung tatsächlich die Aufgaben eines Symbolsystems, dessen Regeln sich mit der Grammatik einer geschriebenen Sprache von piktographischer Erscheinungsform vergleichen lassen. Andererseits drückt die Körperbemalung aber eine dem »wildem Denken« eigentümliche Partizipationslogik aus. Schon das Auftragen der Farben und Muster wurde als eine Art der Verwandlung interpretiert, die die Indianer auch in den Metamorphosen der Naturwelt beobachtet hatten (Münzel 1988, S. 40). Die stilisierte Wiederholung der gleichen, in der Tierwelt wahrzunehmenden Muster auf der Haut (auch auf selbstgezimmerter Geräten und Gehäusen) hielt alles – in unseren oppositionellen Begriffen: Natur und Kultur – symbolisch zusammen. Nicht auf das mimetische Ab- oder Nachbild des Wahrgenommenen kam es an, sondern auf die gelebte Integration in das Kontinuum eines Mensch, Tier und Pflanzenwelt durchströmenden Lebensplasmas. Das stilisierende Auftragen der Tierornamente auf die menschliche Haut vollzog daher – zugleich mit der Eingliederung in eine dem Ganzen der eigenen Lebenswelt zugeschriebenen Ordnung – die Angleichung der Natur an eine kulturelle Optik, deren manifester Ausdruck die Technik des Zeichnens selbst war. Einerseits war diese an die Fertigkeit der Hand gebundene Technik das alleinige Eigentum kultureller Tradition, sie mußte gelehrt und gelernt werden. Andererseits diente sie dazu, denselben Körper, dessen Haltung sie zu verdanken war, auf bildlicher Ebene – für alle sichtbar – bewußt an jener Ordnung teilhaben zu lassen, von der er sich noch nicht emanzipiert hatte.

Die direkt auf die Haut aufgetragene Verkörperung der wilden Natur in ihrer geometrisch gezähmten Form ist in ähnlicher Weise exzentrisch wie die Skulptierung eines zweiten Gesichts in der Form der Maske – eine mythische Denkform vorausgesetzt. In beiden Fällen verkörpern der Mensch sich am Grenzübergang zwischen kultureller und natürlicher Ordnung. Den aufrechten Gang, den bestimmte einfache Kulturen als ein figuratives Element ihrer Bildersprache wohl zu verwenden wußten, deuteten sie indessen noch nicht als Symbolik der asymmetrisch über Natur und Mensch zu übenden kulturellen Macht. Maurice Leenhardt hat in seinen Untersuchungen über die melanesische Kultur die zugrundeliegende mythische Denk- und Lebensform mit dem Begriff der »Partizipation« charakterisiert (Leenhardt [1947] 1984). Er hat damit auf einen ganz wesentlichen Unterschied zu jenem Denken in Analogien hingewiesen, das die uns vertraute Dualität der Begriffe ja durchaus voraussetzt. Partizipation aber heißt gelebte Identität, so wie die Melanesier nicht zwischen menschlicher und

pflanzlicher Faser unterscheiden und sich deshalb im Lebenstrieb der Jamswurzel wiedererkennen können. Ein solches Weltbild ist nicht anthropomorph, sondern »kosmomorph« und läßt die Oppositionen zwischen Sein (Leben) und Nichts (Tod), zwischen Natur und Kultur überhaupt nicht zu. Dem entspricht die Wahrnehmung des menschlichen Körpers, die ihr Objekt wohl als Oberfläche zu sehen und in Umrissen zu umfassen vermag. Aber zwischen dieser Fähigkeit, den eigenen Körper äußerlich zu teilen und zu beschreiben, und dem Bewußtsein, »daß sein [des Melanesiers] Körper und er nur eines sind, klafft ein Abgrund, und dieser Abgrund unterscheidet den Primitiven vom modernen Menschen« (Leenhardt 1984, S. 41).

Begriff der »Lesbarkeit« und Verfahren der Kulturanalyse

Der skizzierte Kritikpunkt, die Unterscheidung zwischen einer anthropozentrisch und einer exzentrisch orientierten Kulturanalyse, bedarf nach diesen Beispielen einer ausführlicheren Erläuterung.

Beginnen wir als erstes mit einer Prüfung der gegenstandskonstituierenden Begriffe und ihrer Beziehung zum Bild des aufrechten Gangs. Ich unterscheide in diesem Zusammenhang zwei hier idealtypisch vereinfachte kulturanalytische Verfahrensweisen: 1.) die »monumentalische« – am Bild des aufrechten Gangs (Anthropozentrismus) orientierte – Lesart; 2.) die hier so genannte »pragmatische« Lesart, die Kultur als situativ bedingten Handlungsvollzug interpretiert und also nicht primär von der starren Haltung des Körpers *in situ*, sondern allenfalls vom Körper *in actu* ausgeht.

Von »Lesarten« ist im folgenden nicht in einem engen philologischen Sinn die Rede. Vielmehr folge ich den Anregungen jener Kultursemiotik, wie sie die »Prager Schule« entwickelt hat (Eng/Grygar 1973, S. 6 ff.). Wo sich der kulturwissenschaftliche Blick in synthetischer Absicht auf die disparaten Züge einer bestimmten Kultur richtet, bezeichnet das Kriterium der »Lesbarkeit« verschiedene Möglichkeiten, das Disparate in begründeter Weise und unter Vorwegnahme eines hypothetischen Ganzen zu verknüpfen. Ist das, was wir als die Kultur einer Gesellschaft in ihrer Totalität zu erfassen suchen, doch komplex genug, um dem Gebrauch der Metapher des »Geknüpften« bzw. »Gewebten« (= lat. *textum*) die Berechtigung nicht zu versagen.

Zwar ist die Lebenswelt, von der Kultur nur ein einziges, wenn auch wesentliches Element bildet, in pragmatischer Hinsicht als ein elastisches, sich bewegendes »Geflecht« von interagierenden *Kräften* zu

betrachten. Es macht aber einen Unterschied, ob diese Kräfte und ihre Wirkungen an den Knotenpunkten des Handelns, Sprechens und Gestaltens (Plessner) oder an den Verkörperungsweisen der Gesellschaft, Kultur und Persönlichkeitsstruktur (Habermas) abgelesen werden. Hier bestehen allgemeine, der Klärung bedürftige Bedingungsverhältnisse, was an dieser Stelle nur anzudeuten ist.

Das Verhältnis von Kultur und Gesellschaft läßt sich an dem Verhältnis von Sprechen und Handeln erläutern. Der Kulturbegriff bezeichnet in dieser Konstellation jenen stets praxisbezogenen Diskurs, dessen Sinn-Entwürfe gesellschaftliches Handeln orientieren und legitimieren. Das Subjekt spielt in der Rolle der Person den kreativen Vermittler, der freilich an sich selber die Kräfte einer gesellschaftlich verallgemeinerten, also öffentlichen Kultur erfährt. Soll die Lebenswelt in ihrer Einheit nun wie ein Text »gelesen« werden, so drängt sich die Frage nach einer angemessenen Übersetzung der oben erwähnten dreiteiligen Schematisierungen in semantische Begriffe auf. Enthalten die kulturellen Sinnkonstruktionen, da sie als Symbolisierungsweisen zu verstehen sind, sprachanaloge Züge, so liegt es nahe, sie als »Ensembles von Texten« (Clifford Geertz) zu betrachten, die in Kon-Texte gesellschaftlichen Handelns eingebettet sind. Eine Analyse, die Kultur als Teil der Lebenswelt betrachten möchte, erscheint mir dann sinnvoll, wenn Kultur- und Gesellschafts-Texte in ihrer Vermittlung betrachtet werden: die Lesart der Kultur wird in diesem Fall pragmatisch. Schon Husserl hatte die »Kulturwelten« als verfestigte, gleichsam kristallisierende »beständige Lebenswelt[en]« begriffen, den objektiven Charakter der materiellen Kultur im Sinne des oben angedeuteten Verkörperungsmodus betonend (Husserl 1950, S. 163).

Kehren wir aber noch einmal zur »Lesbarkeit« als Objektkriterium der methodischen Analyse zurück. Die Form der Kulturanalysen, die selbst ein Produkt kulturell bedingter Problemlagen ist, wird in manchen Konzepten aus der Analogie zu jener Art des Lesens begriffen, die sich um einer Erkenntnis willen auf bestimmte Schriftstücke bezieht, deren Sinn interpretationsbedürftig ist. »Ethnographie betreiben«, bemerkt beispielsweise Clifford Geertz (1983, S. 15), »gleichet dem Versuch, ein Manuskript zu lesen (im Sinne von »eine Lesart entwickeln«), das fragwürdig, verblaßt, unvollständig [...]« ist. Die Analyse setzt also einen kulturell eingeübten Umgang mit der schriftlichen Symbolsprache voraus, dessen Instrumentarium in wissenschaftlichen »Schulen« objektiviert und lehrbar gemacht worden ist. »Lesbarkeit« bedeutet in diesem Kontext zunächst einmal: Das zu »lesende«, d. h. in Distanz zum potentiellen Benutzer gebrachte Objekt wird als eine, auf welche Intentionalität auch immer reduzierbare

bedeutungsbergende Struktur aufgefaßt, die sich methodisch entziffern und in ihrer Genese rekonstruieren läßt. In diesem Gegenstand zu »lesen«, das heißt dann soviel wie das schrittweise Objektivieren der an ihm selbst sichtbaren formalen und materiellen Bedeutungsspuren unter Beteiligung des konstituierenden Subjekts. Ziel ist das Verstehen einer zwar bedingten, aber aus sich selbst interessanten, weil in sich unterschiedenen und daher auslegungsbedürftigen Einheit, die auf einen Urheber, der auch ein Kollektivsubjekt sein kann, zurückverweist. Diese Einheit besteht für den Kulturanalytiker jedoch nicht allein aus sprachlichen oder bildlichen Zeichen, sondern auch aus »vergänglichen Beispielen geformten Verhaltens« (Geertz 1983, S. 15). Und das genau unterscheidet die kulturanalytische Lektüre von jener Schrift-Lektüre, die der Weltordnung eine linguistisch konstituierte Struktur und Grammatik unterstellt. Wie der Textrezipient den grammatisch nicht verifizierbaren, in Kontexten verborgenen Sinn, so konstituiert auch der Kulturanalytiker Einheit und Bedeutung solcher Objekte, die je schon kulturell konstituierte sind. Und dennoch ist sein Material nicht nur sprachlich vorgeformt.

Was bedeutet unter diesen Umständen dann aber das Kriterium der »Lesbarkeit«? Die Antwort muß lauten: Sowohl körperliches Verhalten als auch soziales Handeln als auch die materiellen Produktionen implizieren eine symbolische Logik, deren explizite Struktur in den zur jeweiligen Lebenswelt gehörenden Sprachen, genauer: in deren schriftlicher Dokumentation, niedergelegt ist. Nicht die sprachanaloge und quasi monumentalische Auslegung der kulturellen Objekte führt zu relativ gesicherten Deutungen, sondern die Analyse der Beziehungen zwischen Objekt und sprachlichem Kontext. Die Bemühungen der Paläontologie um die Rekonstruktion vorgeschichtlicher Lebenswelten zeigen, welche unüberwindlichen Hindernisse diesem Ziel im Wege stehen, solange keine sprachlichen/schriftlichen Zeugnisse aus der Untersuchungszeit überliefert sind.

Mit dieser Anmerkung soll indes nur auf mögliche Bedeutungsvarianten des »Lesens« aufmerksam gemacht werden. Die semantische Weite des Begriffes »Lesbarkeit« ist erst jüngst von Hans Blumenberg illustriert worden (1981). Doch nicht immer bezieht sich – wir haben es schon gesagt – das im Rahmen einer pragmatischen Hermeneutik methodisch begründete Lesen nur auf sprachliche oder schriftliche Äußerungen. Was nicht ausgesprochen werden kann, das »zeigt sich«, es muß deshalb aber noch nicht – wie es beim frühen Wittgenstein hieß – in die Rubrik des »Mystischen« fallen (Wittgenstein 1963, S. 115). Auch für das Unaussprechliche stehen »Lesarten« zur Verfügung.

Hierher gehört z. B. Helmut Plessners interessanter Vorschlag, den nichtsprachlichen, nämlich körperlichen »Ausdruck« im Rahmen einer »Hermeneutik der Sinne« dem Verstehen zugänglich zu machen (Plessner 1970, S. 215 ff.). Plessner vergleicht diese leiborientierte Hermeneutik mit den Fortschritten in jenen Kunstwissenschaften, die es primär nicht mit sprachlich/schriftlich verfaßten »Dokumenten«, sondern mit nichtsprachlichen »Monumenten« zu tun haben. Es kam ihm noch nicht in den Sinn, die Metapher des »Textes« für diese Hermeneutik der Sinne zu verwerten. Doch erkannte er die Lesbarkeit der Gebärde und der leiblichen Expressivität sehr wohl an. Denn der *körperliche Ausdruck* – zum Beispiel Lachen und Weinen – verweist auf einen Sinn, der nicht im Sprechen sich erschöpft und dennoch, als quasi sprachlose Gegen-»Rede«, auf den symbolischen Ausdruck im Modus der Verkörperung bezogen bleibt. Im Rahmen solcher Überlegungen entwickelte Plessner jene These vom Doppelsinn des Körpers als Haben und Sein, die sich hervorragend dazu eignet, den Anthropozentrismus bestimmter kulturanalytischer Richtungen zu relativieren. Ich komme darauf zurück.

Monumentalische Analyse

In nicht wenigen anthropologischen Studien wird der Weg von der Natur zur Kultur als Genese der Sprache aus den organischen Voraussetzungen des Leibes dargestellt. Selbst die Geschichte der Schrift folgt diesem Modell fortschreitender Abstraktion, da sie eine lineare Entwicklung vom sinnlichen Bild (Piktographie) zum willkürlichen Lautzeichen (Alphabet) unterstellt. Freilich bleibt das Abstrakte stets auf jenes Konkrete bezogen, von dem es sich nicht wirklich ablöst, da es auf es angewiesen bleibt. Begriffe ohne Anschauung sind leer, hieß es bei Kant. Noch diesseits dieser Vermittlung stellt sich aber die Frage, ob das Verhältnis Natur-Kultur überhaupt unter der begrifflichen Differenz von Konkretion einerseits und Abstraktion andererseits zu verrechnen ist.

In der einflußreichen Anthropologie von Lévi-Strauss fällt dieses Verhältnis unter den bereits erörterten Schematismus der »Lesbarkeit«, erfährt aber eine Umwandlung in Kategorien der strukturalen Text-Analyse. Danach sind sinnliche Anschauung und begriffliche Kognition im Konzept einer textuellen Wahrnehmung von Naturgestalten vermittelt: »Die Operationen der Sensibilität haben bereits einen intellektuellen Aspekt, und die äußeren Gegebenheiten [...] werden [...] in Form eines *Textes*« erfaßt (Lévi-Strauss 1976, S. 797). Das

Programm für diese strukturelle »Lesart« der Phänomene ist aber nicht das historisch kontingente Resultat einer kulturellen, sprich wissenschaftlichen Entwicklung. Es ist vielmehr organisch vorgegeben und bedarf lediglich der Objektivierung: »Die strukturelle Analyse«, behauptet Lévi-Strauss, kann »nur deshalb im Geist auftauchen, weil ihr Modell sich bereits im Körper befindet« (1976, S. 814).

Auf diese Art sucht der Anthropologe den Sinn kultureller Gebilde, den die strukturelle Lesart in Wahrheit doch erst konstituiert, an objektive, von subjektiv vermeinter Intentionalität unabhängige Voraussetzungen zu binden. Die Passage von der Natur zur Kultur, die ihn vor allem anderen interessiert, ist nur in solchen »Texten« faßbar, in denen das Natursubstrat nicht völlig verschwunden, sondern im prekären Ausgleich opponierender Kräfte eine dritte, und zwar symbolische – durch das Zusammenspiel von Metonymie und Metapher strukturierte – Ordnung mitbegründet hat. Der letzte Grund für die Lesbarkeit dieser »Texte« – eine Funktion ihrer Strukturiertheit – ist und bleibt in dieser Konzeption die organische Verfaßtheit des menschlichen Leibes.

Offensichtlich unterstellt Lévi-Strauss, daß sich die Korrespondenz zwischen Körper und strukturelem Blick den Koordinaten der aufrechten Haltung verdankt (vgl. 1976, S. 814 ff.). Denn diese Haltung bedingt jene vertikale und horizontale Gliederung des Gesichtsfeldes, die in der für die strukturelle Analyse konstitutiven Überschneidung von metonymischer und metaphorischer Achse ihr Analogon besitzt. Diese Beziehung ist aus mehreren Gründen von Interesse für den Status der strukturalen Kulturanalyse. Indem Lévi-Strauss die wissenschaftliche Analyse auf ein analoges, organisch fundiertes Verhältnis zwischen Interpret und Interpretandum gründet, rückt er sein Verfahren in die Nähe jener religiösen Weltbilder, die eine homologe Beziehung zwischen der Organisation des menschlichen Leibes und dem Universum annehmen: die Wirbelsäule als axis mundi usw. In besonderer Ausführlichkeit und mit breiter kultureller Zustimmung hat der Konfuzianismus solche »anthropokosmischen Homologien« (Mircea Eliade) ausgebildet. »Wer über den Menschen Bescheid weiß«, bemerkt zusammenfassend Granet über diese Eigenart der chinesischen Kultur, »weiß über die Welt wie auch über die Struktur und die Geschichte des Kosmos Bescheid« (Granet 1985, S. 290).

Die Leibgebundenheit der Erkenntnis, die auch in der semantischen Ähnlichkeit der griechischen Wörter für »sehen«, »erkennen« und »Idee« aufscheint, ist frappierend. Und es scheint, als hätten alle mit symbolischen Prozessen befaßten Denkformen – von der religiösen bis zur philosophischen, psychoanalytischen und wissenschaftlichen

Hermeneutik – dem schon immer Rechnung getragen. Die Rede vom fleischgewordenen Wort (Symbol) fordert geradezu auf, die Transformation wieder umzukehren, um den Leib als Inkarnat, als verkörperten Sinn, lesen zu können.

Da das Leib-Kriterium gleichermaßen für hermeneutische (Plessner) wie strukturelle Verfahren der Kulturanalyse zu gelten scheint, sei im folgenden nun die Zuordnung »monumentalischer« und »hermeneutischer« bzw. »pragmatischer« Lesarten zu ihren je hauseigenen Theorien angedeutet. Wenn es richtig ist, daß die Verfahren der Strukturanalyse ihre Gegenstände als allgemeine Geschehens-Formationen betrachten, die ohne Bindung an subjektiv Intendiertes da sind, so ist die metaphorische Redeweise von einer »monumentalischen Lesart« diesen wahrhaft angemessen. Liest der Strukturalist doch – vereinfachend gesagt – auf der Folie eines Grammatikmodells, dessen Grundbegriffe und Kategorien das Objekt der Lektüre innerhalb eines Systems konstruieren, dessen Regeln so geheimnisvoll sind wie die Konstruktionsregeln der ägyptischen Pyramiden. Denn sie verweisen nicht auf einen Autor als ihre *raison d'être*.

In Michel Foucaults *L'archéologie du savoir* wurde diese Lesart zum Programm einer neostrukturalistischen, von der Ethnologie inspirierten Analyse ausgebaut, deren Ziel es ist, zugleich mit der Rekonstruktion der Diskurse die inhumanen Folgen der Humanwissenschaften zu dekonstruieren. Zwar soll diese in doppeltem Sinne kritische Analyse sich nicht auf bestimmte materielle Objekte oder Werke, sondern auf »Diskurse« (auf Texte?) als deren übergreifende Strukturen beziehen. Doch sind deren kleinste Einheiten als »Aussagen« (*énoncés*) von solchen Sätzen nicht zu unterscheiden, deren Äußerung auf ein System von Regeln verweist, das – wie das System des Lévi-Strausschen »Mythos« – subjektlos ist und daher keine vernunftgeleiteten Zwecke vertritt.

Diese Diskurse sind, in Foucaults objektivistischem Sprachgebrauch, »Monumente« und nicht mit jenen »Dokumenten« zu verwechseln, die der historisch verfahrenende Humanwissenschaftler »als Zeichen für etwas anderes« – z. B. für die Absichten und Zwecke der im Dokument genannten Akteure – liest (Foucault 1973, S. 198). Wenn es stimmt, daß Foucaults »Diskurs«-Konzept mit Husserls Begriff der »Lebenswelt« vergleichbar ist (Frank 1988, S. 33), dann wird diese Verbindung mit dem Monumentalischen freilich kaum verständlich. Ist die »Lebenswelt« doch durch den Fluß der sie konstituierenden Erfahrungen – Husserls »Erlebnisstrom« – bestimmt, während die Statik des Monuments diesen Fluß bricht und staut. Foucaults »Diskurse« aber gehören keiner Bewegung an, sie sind – als stumme Fund-

stücke des Archäologen – aus der Zeit herausgefallen. Allenfalls bilden sie die zufälligen Zeugen jener konkreten »Kulturwelt«, die Husserl jedoch – ganz anders als Foucault – einer interpretierenden, also hermeneutischen Aneignung für würdig gehalten hat (Husserl 1950, S. 160 ff.).

Sehen ohne gesehen zu werden, das ist die machtvolle Perspektive der modernen Humanwissenschaften, die Foucaults »Archäologie« zu konterkarieren sucht. Machtvoll ist sie deshalb, weil sie die objektivierende und erklärende Vernunft allein auf seiten der Wissenschaftler, vorab der Soziologen und Psychologen, verortet, denen dadurch eine Verfügungsgewalt über soziale Normen zuwächst, die der des Dompteurs über die natürlichen Triebe des Raubtiers in nichts nachsteht. Der aufgeklärte Humanwissenschaftler ist es, der – so sieht es Foucault – über die Begriffe verfügt, mit deren Hilfe er die Anomien in der Welt des psychisch Kranken oder in der »primitiven« Kultur als Widervernunft bzw. Abartigkeit interpretiert und sie schließlich der Disziplinargewalt einer den wissenschaftlichen Aussagen angepaßten Verhaltenstechnologie und Kolonisierung preisgibt.

Im »Monument« – z. B. in der Architektur der Gefängnisse und Kliniken (Foucault 1963 und 1977) – ist Macht verkörpert. Insofern sind sie – wie gegen Foucault einzuwenden ist – gewiß nicht völlig frei von Intentionen. Sie sind – mit dem treffenden Wort eines Kritikers – »die Monumente des Sieges einer reglementierenden Vernunft« (Habermas 1985, S. 288). Die Macht als eine Art Übersubjekt generiert in dieser Theorie aus anonymer Quelle die Formationsprinzipien bzw. Selbststeuerungsregeln der »monumentalischen« Diskurse. Auf diesen Aspekt der Selbstmächtigkeit richtet der Diskursanalytiker seinen besonderen Blick, ohne einen Zusammenhang mit anderen, etwa äußerlich bedingenden oder überhaupt irgendwie sinnhaften, also zweckorientierten Akten zu suchen.

In dieser Perspektive erscheint die Organisation einer Kultur nicht als zeitlich gegliedertes Kontinuum, das durch die Leitbegriffe der »Spur«, des »Autors« und der »Tradition« hindurch lesbar wird; sie ist vielmehr wie ein räumliches Feld nebeneinander existierender »Monumente« angelegt, dessen Subsysteme anhand von »Ausschnitten« und »Grenzen« zu bestimmen sind (Foucault 1973, S. 12). Die »Monumente« dieses Feldes stehen – aufgrund der in ihnen verkörperten rivalisierenden Normen – allenfalls in einer kämpferischen Beziehung untereinander und bilden, so gesehen, auch ein in Analogie zur Physik zu begreifendes System einander abstoßender oder anziehender Kräfte. Der »Feld«-Forscher nimmt während seiner Arbeit die Haltung des Beobachters ein, der diese Konstellation von außen be-

schreibt. Er ist selbst nicht sympraktisch ins Kräftespiel verstrickt, sondern erfährt seine Gegenstände – in der um jeden Preis aufrechterhaltenen Rolle des Archäologen – wie »die unverständlichen Schriftstücke einer untergegangenen Kulturwelt« (Honneth 1985, S. 144). Obwohl aus der Kritik am modernen Anthropozentrismus und der dazugehörigen Anthropologie entstanden, eignet sich diese Konzeption für die Illustration auch solcher »monumentalischen« Lesarten, die weniger strukturalistisch als funktionalistisch ausgerichtet sind. Ein Kernstück all dieser »monumentalischen« Lesarten scheint mir in jener Anmahnung von machtgedeckten Geltungsansprüchen zu liegen, auf die bereits der Gebrauch der lateinischen Vokabel »monere« (= ermahnen, erinnern) hinweist.

Auch für diese letzten Endes anthropologische, weil anthropologiekritische Konzeption ist von Bedeutung, welchen systematischen Ort der menschliche Körper besetzt. In *Naissance de la Clinique* (1963) hat Foucault, soweit ich sehe, zum erstenmal den Versuch unternommen, am Beispiel der Veränderungen des medizinischen Diskurses seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts den Begriff einer negativen Individualität zu entwickeln. Der klinische, durch anatomische Studien trainierte Blick verläßt das traditionelle Modell der Symptom-»Lektüre«. Er studiert den kranken Körper schon bald in der Art einer monumentalischen, die raumgliedernde Dreidimensionalität umfassenden Perspektive. In ihr zeigt sich der Leib quasi als statuarisches Artefakt, und das setzt eine Optik voraus, die den Körper der Lebenden unter dem Bild des Todes wahrnimmt. So »herrscht heimlich jenes absolute Auge, welches das Leben zur Leiche erstarren läßt und in der Leiche das gebrochene Geäder des Lebens aufdeckt« (1973, S. 180).

Krankheit bedeutet seit diesem historischen Bruch Verkörperung des Todes im »lebenden Körper der Individuen«. Anders gesagt: Die Verneinung der Individualität (der Unteilbarkeit) durch das Gesetz der Teilung, den Tod, ermöglicht es jetzt erst, die Sinnhaftigkeit des menschlichen Organismus vollständig zu beschreiben. Der Tod macht »in einem von der Sprache artikulierten Raum den verschwenderischen Reichtum der Körper und ihre einfache Ordnung sichtbar« (Foucault 1973, S. 208). Dieser Raum ist die Klinik.

Mit dieser Veränderung, die – was Foucault mehrfach hervorhebt – das philosophische Bild des Menschen in folgenreicher Weise umgedeutet hat, kommt auch das Bild vom aufrechten Gang als Bedingung der Kultur zu Fall. In seinen späteren Arbeiten hat sich Foucault dem Studium jener Institutionen gewidmet, die den Körper zum Objekt der Züchtigung, der Internierung und der Folter gemacht haben:

Orte, an denen die Macht den aufrechten Gang gewaltsam gebeugt hat, um eine andere Kultur zu enthüllen.

Es ist nicht leicht, diesem Ansatz Modellcharakter zuzubilligen. Unverkennbar ist jedoch Foucaults Absicht, die *archéologie du savoir* von der »Lektüre« intentionaler Akte und ihrer Ausdrucksfunktionen zu lösen, um den Text der Kultur – hier im Sinne der Wissensdiskurse – in seiner Anonymität und allgemeinen Regelhaftigkeit (Ideologien und Machtansprüche eingeschlossen) in unbeteiligter Einstellung analysieren zu können (Foucault 1973, S. 200). Was nicht auf eine subjektzentrierte Einheit hinausläuft, die als Apriori hinter der Vielfalt der Texte und Regeln steht, sondern was zur vielseitigen Entfaltung des Uneinheitlichen, des Fragmentarischen und Diskontinuierlichen führen soll. Deshalb läßt sich der Begriff des »Monuments«, wie ihn Foucaults Methodenlehre verwendet, auch nicht mehr umstandslos mit dem Bild vom aufrechten Gang assoziieren. Als Monumente betrachtet, sind die Diskurse (Texte) autonom. Sie verweigern die stellvertretende Funktion des Zeichens oder Symbols. Ihr Objekt ist der zerstückelte Leib, Gegenstand sowie Opfer der medizinischen und persekutorischen Analyse. Was die diskursanalytische Kritik am Anthropozentrismus der Kulturwissenschaften zurückweist, das kehrt demnach – wie das Verdrängte – in der Form der Negation wieder. Denn auch der tote und zerstückelte menschliche Leib hält noch die Stelle besetzt, an der die hermeneutische Analyse den Sinn des Lebens – die Einheit der leiblichen Sinne als Analogon eines einheitlichen Lebenssinnes – verortet.

Pragmatische Analyse

Die »pragmatische« Lesart, von der oben bereits die Rede war, widerspricht sowohl dem monumentalischen Blick des Strukturalisten wie auch der mortifizierenden Monumentalisierung der Diskursanalyse. Ihr Feld ist, so läßt sich vorweg schon behaupten, die komplexe Verflechtung der Kultur mit den anderen, die Lebenswelt konstituierenden Elementen. Denn sie bezieht den Untersuchungsgegenstand, wie die Wortwahl schon sagt, auf jene sinnstiftenden Aktivitäten, denen er sein Hervortreten, seine Funktionen und Wandlungen in zeitlich gegliederten (Handlungs-)Abläufen verdankt. Sie setzt voraus, daß die Form selbst noch des schmucklosesten »Monuments« (im Sinne des archäologischen Fundstücks) – z. B. des Faustkeils – auf eine Fähigkeit zurückverweist, die das Funktionelle der Zweck-Mittel-Beziehung zu reflektieren und daher auch über die instrumentelle Funktion hinaus

ins Universum der expressiven symbolischen Formen vorzustößen vermag. In dieser Perspektive erscheint die materielle Kultur nicht nur wie eine Ansammlung nebeneinander stehender Monumente, sondern als ein *Werk* der Subjektivität, das, verwoben mit ökonomischen, sozialen, ästhetischen u. a. Praktiken, in der Totalität seiner objektivierbaren Funktionen und Relationen zur *Lebenswelt* einer Gesellschaft gehört.

Den Referenzrahmen für diese Lesart liefert nicht ein Grammatik-, sondern ein Kommunikationsmodell, in dem die Kontexte der materiellen Kultur und des sozialen Handelns einander durchdringen und mit den erklärbaren Intentionen selbstbewußt agierender Subjekte zusammengekoppelt bleiben. Erst hier ist es möglich, mit Gründen jene besonderen, für jede vergleichende Kulturanalyse zentralen Stilformen der Poiesis und Praxis zu unterscheiden, die von einer auf anonyme Selbststeuerungssysteme bezogenen Analyse als bedeutungslose Randerscheinungen ausgeschieden werden müssen.

Betrachtet man mit Jürgen Habermas Gesellschaften als »symbolisch strukturierte Lebenswelten«, die im Medium kommunikativen Handelns konstituiert, erhalten und verändert werden (Habermas 1988, S. 97), so steht der Interpret eines kulturellen Objekts oder Ereignisses vor einer Reihe von Aufgaben, die der konzentrischen Einbettung des bestimmten Gegenstandes in immer weiter ausgreifende Wissenshorizonte gleicht. Hat er es beispielsweise mit einem von der Gesellschaft als Mahn- oder Denkmal anerkannten materiellen Objekt zu tun, so wird sich seine Lesung nicht allein auf die in diesem Monument vergegenständlichte Symbolik beschränken, sondern von dessen Funktionen in Ritus und Feier über die ihm abverlangte soziale Integrationsleistung weiterschreiten bis zur Genese und Geltungsbegründung seiner Semantik.

Im einzelnen sind diese Schritte zu unterscheiden als strukturimmanente, semantische, pragmatische und historische Analysen. Unter dem Titel einer »dynamischen Lesart« dienen sie der Objektivierung jener Wissenstraditionen sowie der praktischen und symbolischen Kontexte, in deren Mitte die gesellschaftlichen Subjekte Wert und Bedeutung der von ihnen geheiligten »Monumente« und kanonisierten »Dokumente« kommunizierend auslegen bzw. im Vollzug sozialen und rituellen Handelns realisieren. Die Rolle des so verfahrenen Interpreten gleicht der des Kritikers im Theater: Er muß, will er verstehen, imstande sein, die für das Drama konstitutiven materiellen Elemente – Requisit, Akteur, Rolle, Handlung (Vordergrund), Gestik, Mimik, Dialog und Kulisse (Hintergrund) – als Einheit zu sehen und dennoch die Einzelleistung beurteilen können. Dazu bedarf es

nicht nur des Studiums der faktischen, die Aufführung ermöglichenden Bedingungen, sondern auch der Bereitschaft, die kommunikativen Handlungen der anderen in der fiktiven Rolle des Mitspielers verstehend nachzuvollziehen und ihre stilistischen Besonderheiten zu erkennen.

Was den Interpreten von den realen Mitspielern trennt, das ist das Bestreben, die im Kommunikationshandeln impliziten, von den Kommunikanten nicht thematisierten Voraussetzungen – von Habermas als »situationsbezügliches Horizontwissen«, »themenabhängiges Kontextwissen« und »lebensweltliches Hintergrundwissen« unterschieden (1988, S. 89 f.) – festzustellen und explizit zu machen. Erst eine solche kontextintensive Analyse erfüllt die Anforderungen an eine »pragmatische« Lesart. Nur müssen die Grenzen zwischen den zur Lebenswelt zusammenschießenden Feldern der kulturellen Symbolik, der Sozialordnung und jener Subjektivität, die in der »Persönlichkeitsstruktur« gesellschaftlich wahrnehmbar wird, als fließende angenommen werden, soll jenes Zusammenspiel zustandekommen, das Habermas als Kommunikationshandeln beschreibt.

Nicht immer wird diese Praxis in quasi natürlicher Routine vollzogen, oft folgt sie besonderen Ritualen, die einen paradoxen Charakter besitzen können, da sie einerseits die alltägliche Ordnung der Lebenswelt in Frage stellen, sie andererseits aber durch dargestellten Konfliktausgleich, Kompensation oder kreative Bereicherung der Symbolik stärken bzw. an neue Wertvorstellungen anpassen. Ich spreche hier von jenen symbolischen Handlungen, die in jeder Gesellschaft besondere Kulturmuster und Regeln hervorgebracht haben und nicht mit denen der Alltagskommunikation übereinstimmen: magisch-religiöse und künstlerische Darstellungsformen, die ein gewisses Maß an Verbindlichkeit für die Selbstdeutungspraxis der jeweiligen Lebenswelt besitzen. Ich beziehe mich aber auch auf die wissenschaftlichen Verfahren, die entwickelt worden sind, um diese Funktionen zu erklären und zu interpretieren. Denn auch das wissenschaftliche Weltbild der modernen Gesellschaften kann, wie es scheint, auf die mit Ähnlichkeiten operierende Beziehungslogik nicht verzichten, die den menschlichen Körper mit den symbolischen und technischen Entäußerungsformen verknüpft, in denen er seine Lebensordnungen verkörpert.

Die Verkörperung der Kultur in funktionalistischer und evolutionistischer Perspektive

In der kulturvergleichenden Arbeit der frühen akademischen Ethnologie, die das Aufklärungsdenken beerbt hat, ist die Beziehung zwischen Leib und symbolischer Ordnung, anders gesagt: die Prägung kultureller Differenzen im Bereich der auf den menschlichen Körperbau bezogenen Terminologie, eher beiläufig betrachtet worden. Marcel Mauss hat, um eine der signifikanteren methodischen Verschiebungen zu zitieren, in einem Vortrag aus dem Jahre 1934 einige interessante Gesichtspunkte zu dieser Frage und ihrer forschungsstrategischen Entfaltung beigesteuert. Mauss hält sich, anders als die nach der emphatischen Bestimmung des Menschen suchende allgemeine Anthropologie, an die in der sozialen Gruppe ausgebildeten und normierten leibbezogenen Handlungsformen, die er als Körper-»Techniken« beschreibt (Mauss 1978, Bd. II, S. 199 ff.).

Der Technikbegriff dient in diesem Rahmen zur Kennzeichnung der Konditionierung eines biologischen Systems, das zwar – physiologisch gesehen – noch mit dem tierischen Organismus vergleichbar ist, aber dessen Umweltgebundenheit hinter sich gelassen hat.

Es gibt, so könnte man einwenden, auch im Tierreich Techniken, selbst wenn diese ohne Bewußtsein und Methode angewandt werden. Mauss verwendet den Begriff jedoch in einem Sinne, der in eindeutiger Weise mit den Techniken der materiellen Kulturproduktion verknüpft ist. Körper-Techniken sind erworbene, einen Lernprozeß voraussetzende Verhaltensweisen (habitus), die dazu dienen, die physiologisch und neurologisch bestimmten Ressourcen des Leibes zu kontrollieren, um sie gezielt und wirksam einzusetzen. Sie haben demnach ihre eigentümlichen Tradierungs- und Trainingsformen, gleichgültig, ob ihre Träger diese nun kultisch-magisch oder zweckrational interpretieren. An Techniken gebunden, sind sämtliche menschliche Handlungsformen – physische, symbolische, psychische usw. – immer schon Ausdruck für die doppelte Repräsentation des Leibes, die Mauss in dem Satz zusammenfaßt: »Das erste und natürlichste technische Objekt und gleichzeitig technische Mittel des Menschen ist sein Körper« (Mauss 1978, Bd. II, S. 206).

Der Begriff der Körper-Technik öffnet, sofern er – wie Mauss vorschlägt – den symbolischen Ausdruck miteinschließt, der funktionalistischen Analyse den Zugang zu den Formen sowohl des Verhaltens im Sozialverband als auch der Organisation der Arbeit auf bestimmten kulturellen Ebenen der Gattungsgeschichte. Hat Mauss den »totalen Menschen« – verstanden als mechanische, physiologische, psycholo-

gische und soziale Einheit (Mauss 1978, Bd. II, S. 203 ff.) – in den Mittelpunkt der kulturellen Praxis gerückt und von der ihm angeborenen technischen Lernfähigkeit her definiert, so hält Mary Douglas, die sich mit Mauss auseinandersetzt, an der Differenz zwischen natürlicher und gesellschaftlicher Konstitution des Leibes fest. »Der menschliche Körper ist«, so lautet ihre Hauptthese, »das mikrokosmische Abbild der Gesellschaft, ihrem Machtzentrum zugewandt und in direkter Proportion zum zu- bzw. abnehmenden gesellschaftlichen Druck ›sich zusammennehmend‹ bzw. ›gehenlassend‹« (Douglas 1986, S. 109). Als »Abbild« des Sozialen ist der Leib jedoch nur denkbar, weil sich in ihm eine Natur verkörpert, die sich der Domestizierung widersetzt. In ihr – gleichsam als ihrem Materiel – bildet der Druck sich ab, der von der Gesellschaftsordnung auf sie ausgeübt wird. Vom Grad der sozialen Kontrolle soll demnach abhängen, wie fern oder wie nah die Mitglieder einer Kultur dem »natürlichen« Ausdrucksverhalten stehen. Dieser Abstand ist indessen stets gesellschaftlich vermittelt, da – in der Terminologie von Douglas – das »Selbst« immer, auch wenn es gegen den Druck aufbegehrt oder von ihm sich entfernt, in spannungsvoller Beziehung zur »Gesellschaft« steht. Es ist gerade diese Differenz (zwischen »Selbst« und »Gesellschaft«), die jenen Bedeutungsreichtum der symbolischen Ordnung bedingt, der ein Kultursystem vom anderen unterscheidet.

Die funktionalistische Analyse beantwortet den Anthropozentrismus mit einem Soziozentrismus. Sie verharrt aber innerhalb des Gegensatzes Kultur-Natur, denn sie erklärt die Geburt der Kultur als symbolische Ordnung aus den Versagungen und Verzerrungen, die das soziale System dem Leib als natürlichem Organismus auferlegt. Damit hält Douglas zwar am Leib als einem Ausgangspunkt kultureller Ausdrucksformen fest, aber sie erweitert durch Hinzufügung des gesellschaftlichen Pols das Spektrum der Lesbarkeit. Nicht als mächtiges Monument der Kulturfähigkeit, sondern als Abbild des Sozialen betrachtet, bleibt der menschliche Körper aber in einer Lage der Unterwerfung.

Sowohl Mauss als auch Douglas favorisieren eine soziologische Lesart des Leibes und stellen die Technik im Sinne der Produktion einer materiellen Kultur weitgehend zurück. Da Technik im Sinne der Werkzeugproduktion und -handhabung aber den anthropologischen Fundamentalsatz vom aufrechten Gang zur Voraussetzung hat, stellt sich auf anderer Ebene noch einmal die Frage nach dem Verkörperungsmodus von materieller und symbolischer Kultur.

In evolutionistischer Perspektive erscheint das technische Verhältnis des kulturellen Prinzips in einer anderen Differenzierung. Denn es ist

nicht der Körper an und für sich, sondern die Entwicklung der Körper-Haltung, mit der die Befreiung der Geste und schließlich die Ablösung der von der freigesetzten Hand produzierten Werkzeuge zusammengehört. Wie der Übergang von den Australopithecinen zum dauernd aufrecht gehender Zweibeiner mit hohem Stirnknochen und Werkzeugverhalten vorzustellen ist, das gehört in den Bereich der hypothesenbildenden Archäologie.

Unbestritten ist der Ausgangspunkt: die spezifische anatomische Konstitution des *Homo erectus*, die es erlaubt, ein Evolutionsmodell zu entwerfen, nach dem sich der Prozeß materieller Kultur wie die fortschreitende Verdinglichung leibgebundener Funktionen betrachten läßt – ein Prozeß, für den die Rolle der frei beweglichen Hand von entscheidender Bedeutung ist. Mit den Worten Leroi-Gourhans:

»Im Verlauf der menschlichen Evolution vervielfältigt die Hand ihre Aktionsmodi im Operationsprozeß. Auf die *manipulative Aktivität* der Primaten, in der Geste und Werkzeug miteinander vermischt sind, folgt mit den ersten Anthropinen die Aktivität der *Hand in direkter Motorik*, bei der das manuelle Werkzeug von der motorischen Geste ablösbar wird. Auf der folgenden Stufe, die möglicherweise schon vor dem Neolithikum erreicht wurde, annekieren die manuellen Maschinen die Geste, und die Hand steuert *in indirekter Motorik* lediglich noch den motorischen Antrieb bei. Im Laufe der historischen Zeiten verläßt auch die motorische Kraft den menschlichen Arm, die Hand *löst den motorischen Prozeß* in den tierischen Maschinen oder den automotorischen Maschinen wie der Mühle aus. Im letzten Stadium schließlich *löst die Hand einen programmierten Prozeß* in den automatischen Maschinen aus, die nicht nur das Werkzeug, die Geste und die Motorik exteriorisieren, sondern auch das Gedächtnis und das mechanische Verhalten usurpieren« (Leroi-Gourhan 1988, S. 302).

Schon Kant hatte die technische Kompetenz und Feinfühligkeit der menschlichen Hand als Signatur der Vernunft gedeutet (1983, S. 280). Was Leroi-Gourhan indessen in der zitierten Passage als eine stufenweise Ablösung der Technik von ihrem körperlichen Substrat beschreibt, liest sich wie eine Variation der Geschichte vom Zauberlehrling. Das im Laufe der kulturellen Evolution nach außen Verlagerte, das »Exteriorisierte«, droht von dort mit eigener, wenn auch »usurpierter« Macht auf den Urheber zurückzuwirken und seine Stellung im Zentrum der kulturellen Praxis zu bedrohen.

Vernachlässigt man einmal den kulturkritischen Einschlag dieser Beschreibung, so stellt sich die Frage, ob der Prozeß einer schrittweisen Exteriorisierung der manipulativen und motorischen Kräfte nur das technische Werkzeugverhalten und damit nur einen begrenzten Bereich der Gesamtkultur, oder ob der Vorgang auch die Entwicklung symbolischer Formen betrifft. Aber schon mit der aufrechten Körper-

haltung geht nach Aussage der Paläoanthropologie eine Veränderung der Hirnstruktur und des Kehlkopfbereiches zusammen, die es erlaubt, den Werkzeuggebrauch mit der Metapher der »denkenden Hand« zu verbinden. Denn die Hand, die den Faustkeil zu bearbeiten und anzuwenden versteht, ist potentiell schon fähig, den Zeichen- und Schreibstift zu führen, mit dessen Hilfe sie der sprachlich artikulierten Vorstellungswelt das Tor zur gegenständlichen, relativ dauerhaften symbolischen Darstellung öffnet und damit die Gestik des Kommunizierens in den Gedächtnisraum der Schrift überführt.

Die Hand »denkt«, das heißt: »Der fortschreitende Triumph des Werkzeugs ist untrennbar mit dem der Sprache verbunden, es handelt sich in der Tat nur um ein einziges Phänomen, und dies im gleichen Sinne, wie Technik und Gesellschaft ein und denselben Gegenstand bilden« (Leroi-Gourhan, 1988, S. 264). Technische Gestaltung, Sprache und soziales Handeln tauchen in diesem Satz in einem einzigen Zusammenhang auf, der den Verdacht weckt, das technische Werkzeugverhalten liefere den Schlüssel zum Ganzen der Zivilisation und Kultur. Tatsächlich beschreibt Leroi-Gourhan die Geschichte der Zivilisation als einen Prozeß der Entäußerung, der mit der technischen Transformation organischer Operationen beginnt und mit der Produktion einer gigantischen Illusionskultur, die das naturale Substrat des Homo sapiens erfolgreich verschleiert, in naher Zukunft enden soll.

Der Entäußerungsprozeß wird zunächst als Befreiung vom Zwang des Organischen und als Übersetzung in kulturelle Artefakte begrüßt. »Der Mensch« – so lautet die These – befreit sich von seinem Werkzeug, seinen Muskeln und Gesten, von der Handlungsplanung, von seinem Gedächtnis und zu guter Letzt sogar von seiner Phantasie. Er lagert die ihm eigentümlichen organischen und psychischen Fähigkeiten aus, übersetzt sie mit Hilfe der Technik in jene zweite Wirklichkeit, die allmählich ganz und gar die Stelle der Naturwirklichkeit einnimmt und diese schließlich verdrängt. Am Beispiel der Evolution der Schrifttechnik erläutert Leroi-Gourhan die negativen Seiten dieser Entwicklung. Bezog sich das Mythogramm (der Höhlenmalerei) als bildliches Äquivalent der Mythologie noch auf ein mehrdimensionales, diffuses Weltbild, so läßt die Linearität der alphabetischen Schrift als technischer Transformator der gesprochenen Sprache nur noch die eine rationale Denkrichtung zu, die im spekulativen und wissenschaftlichen Weltbild der Neuzeit zu Buche schlägt.

Aber nicht die kulturkritische Seite dieser übrigens mit großer Meisterschaft entwickelten Position steht hier zur Debatte, sondern die Stellung der Menschengattung im Zentrum der Welt, die wie ein göttlicher Demiurg diese aus sich herausgesetzt hat. Diese Leistung führt

jedoch nicht zur völligen Domestizierung, der Mensch leidet vielmehr unter seiner Doppelnatur. Gewiß ist die aufrechte Haltung die entscheidende Bedingung für die Entwicklung eines Hirnapparats, der es erlaubt, die organische, auch von den Primaten geteilte Grundausrüstung mit anderen Zielen zu verbinden, um die Lossagung vom Zwang der biologischen Reaktionen einleiten zu können. Aber auch dann, wenn der vergesellschaftete Mensch sich angesichts der gelungenen Exteriorisierungen über die Natur erhaben dünkt, bleibt – wie Leroi-Gourhan behauptet – seine Aggressivität einem Substrat verhaftet, das ihn mit dem jagenden Raubtier auf eine Stufe stellt (1988, S. 494). Der Mensch reitet, so könnte man diese Ambivalenz mit einem Bild Nietzsches umschreiben, träumend auf dem Rücken eines Tigers (Nietzsche 1962, S. 271). Damit ist ein Bruch angedeutet, der den Menschen zwischen zwei Welten stellt: die Welt der wilden Natur und die Welt der selbstgebauten Kultur. In der letzteren steht er scheinbar im Mittelpunkt – eine Illusion, die in dem Maße sich steigert, in dem es ihm gelingt, seine eigenen natürlichen Ressourcen zu beherrschen und in objektive Formen zu über-setzen. »Hunger, Gleichgewicht und Bewegung sind«, bemerkt Leroi-Gourhan (1988, S. 395), »die Grundlage der höheren Sinne, des Tast- und des Geruchssinnes, des Gehörs und des Gesichtssinnes. Nichts davon hat sich beim Menschen geändert, darüber erhebt sich lediglich der gewaltige Symbolapparat, der den gesamten Hintergrund der cartesischen Perspektive einnimmt.« Doch der Exteriorisierungsprozeß, den der Paläoanthropologe auf diesen Prämissen rekonstruiert, muß zwangsläufig an ein Ende kommen, denn die zu entäußernden Kräfte des Menschen sind nun einmal endlich. Leroi-Gourhan steht daher am Schluß seiner Geschichte vor der Verlegenheit, über die zukünftige Evolution mutmaßen zu müssen. Eine ans Maß der menschlichen Organisation assimilierte Welt läßt dafür wenig Spielraum. Und seine Prognosen verharren denn auch im Bereich gutgemeinter Fiktionen.

Exzentrische Positionalität

Wird der Zivilisationsprozeß als eine Serie von Transformationen des Organischen ins Gegenständliche betrachtet, so erhält die monumentalische Perspektive wieder ein stärkeres Gewicht. Die anthropologische Paläontologie deckt sich ohnehin zu einem guten Teil mit jener prähistorischen Archäologie, deren schrift-, also sprachlose Gegenstände eher unverständlichen Fundsachen als kontextgebundenen Data gleichen. Für den Funktionalismus von Leroi-Gourhans Erklä-

rungen wichtiger ist aber die Reduktion symbolischer Qualitäten auf den organischen Antriebsapparat.

Zwar erkennt der Paläoanthropologe die Situationsgebundenheit des Erfahrungsmachens an, verweist er doch ausdrücklich auf die leibgebundene Wahrnehmung von Raum und Zeit. Doch berücksichtigt er nicht, daß die Wahrnehmung der raumzeitlichen Situierung des Subjekts dieses in ein eigentümliches Selbstverhältnis zu seinem Körper bringt.

Helmut Plessner teilt die Überzeugung Leroi-Gourhans, daß jede Stufe der menschlichen Evolution die Errungenschaften der vorhergehenden Phase in sich aufgenommen und qualitativ verändert hat. Seine Theorie unterscheidet sich aber in wesentlichen Punkten von dem Entäußerungsschema der Paläontologie. Plessner strebt, wie schon gesagt, eine »Hermeneutik der Sinne« an, während Leroi-Gourhan das »ästhetische Verhalten« lediglich als einen Ausweg aus dem natürlichen Zwang der physiologischen Rhythmik in die vergesellschaftete Welt der kollektiven Symbole betrachtet.

Eine »Hermeneutik der Sinne« mag auf den ersten Blick wie eine psychologische Spezialdisziplin erscheinen, von der die Kulturanalyse nichts zu lernen hat. Indessen gibt es für die Verständigung über das Grundverhältnis zwischen Natur und Kultur einige entscheidende Hinweise. Plessners philosophische Anthropologie rekonstruiert nicht den Prozeß der Zivilisation aus einer symbolisch lesbaren monumentalischen Organstruktur. Sie öffnet vielmehr den Blick für die Randstellung der menschlichen Physis.

Nicht der Leib bildet die Ursprungszelle für eine sich nach und nach ausdifferenzierende kulturelle Welt, sondern die Situation des Kommunizierens. Der sensible Leib ist nicht unmittelbar erfahrbar, er spiegelt sich vielmehr an den Erfahrungen mit der Außenwelt und in der Welt der anderen, er ist immer schon positioniert, seine vermeintliche Naturbasis ist immer schon symbolisch vermittelt. Anders könnte nicht von Erfahrung die Rede sein. Insofern wird auch die Sensomotorik des menschlichen Organismus nicht erst auf dem Weg einer Entäußerung zur kulturellen Kraft. Mit dem Attribut des Sinnhaften ist sie bereits von der tierischen Instinktsphäre geschieden und auf ein Selbstverhältnis verwiesen, das keine Entsprechung in der außermenschlichen Natur besitzt.

Es geht Plessner nicht allein um die exteriorisierende Übersetzung der Biosphäre in eine gegenständliche Symbolwelt, sondern um die Erklärung der kulturellen Wirklichkeit aus der menschlichen Tendenz zur »Verkörperung«. Die menschliche Natur erschöpft sich nicht im Körper-Sein, sondern ist zugleich auch vom Bewußtsein abhängig, einen

Körper zu haben. Für den Menschen ist – im Unterschied zur tierischen Natur – die eigene Natur gebrochen. Anders gesagt: die »Verschränkung von Körper und Leib« ist ihm schon auf frühester Daseinsstufe mitgegeben und zwingt ihn zu »kulturellem« Verhalten, denn ohne Lernen wäre er nicht lebensfähig. Und das gilt im ontogenetischen Sinne. So erfährt der Mensch bereits im vorbewußten Zustand der Geburt an sich selbst die Handgriffe, die seinen Leib von den Kulturgesten anderer abhängig machen. Nicht nur Objekt zu bleiben, sondern zum Subjekt der Kultur zu werden, das hat er mühsam zu lernen.

Diese Zweideutigkeit kann der Mensch sich bewußt machen. »Verkörperung« bedeutet in dieser Sicht demnach ein sinngebendes Ver- bzw. Inne-Halten zwischen motorischem Impuls und sensorischem Empfinden, wie es die tierische Natur nicht kennt, oder – wie Plessner sich auch ausdrückt – ein Verhalten zu einem »Mißverhältnis« (1970, S. 242). Er schlägt zur Erforschung dieses Bruchs in der Natur des Menschen vor, mit einer »Anthropologie der Sinne« zu beginnen, die sich das Mißverhältnis zunutze macht, und zwar als aktiven Modus der sinnhaften Verkörperung im Handeln, Sprechen und Gestalten. Nur der Mensch ist imstande, seine eigene sinnliche Organisation zu interpretieren und »auszudrücken« bzw. zu vergegenständlichen – eine Kurzformel für seine Kulturfähigkeit, die den Bruch mit dem bloß biologischen Sein zur Voraussetzung hat. Als Verkörperungstendenz geht die Kulturfähigkeit demnach aus der Wahrnehmung eines Abstands zwischen dem Selbst und seiner Leiblichkeit hervor. Die Distanz zum eigenen Leib, die der vom aufrechten Gang ermöglichten Erfahrung von Ferne und Nähe entspricht, ruft ein Ausdrucksverhalten hervor, dessen reiche Skala von der Körper»sprache« bis zum Begreifen des Begriffs und der technischen Produktion einer Kulturwelt reicht, in der das dem Leib-Körper-Verhältnis eingeschriebene Ausdrucks- und Verkörperungspotential Wirklichkeit werden kann.

Daß die Kulturwelt nur eine von Notdurft und Notwendigkeit vorgezeichnete Form annehmen würde, das verhindert der »Zwang zur Willkür« im Tun des Menschen, der sich dem Selbstbewußtsein verdankt, das ihn kategorisch von der bewußtlosen Naturwelt trennt. »Hier zeigt sich der Primat aufrechter Haltung«, erläutert Plessner (1970, S. 231), »die jeder Art von Handeln den Schematismus der Willkür aufprägt.« Und er fährt fort:

»Das für ein Subjekt gebrochene Verhältnis von eigenem Körper und eigenem Leib kann zwar seinen Konfliktcharakter nicht verlieren, wird aber durch *Einfügung in den Schematismus* der Willkür produktiv und praktisch. Auch

die dem Lebensunterhalt dienenden Funktionen animalischer Art müssen praktisch, d. h. auf menschliche, nicht auf tierische Weise erledigt werden. Das Pragma wurzelt aber in der Gebrochenheit von Leib und Körper, in der Verschränkung von innen und außen, deren Überhöhung erst der Schematismus der Willkür erreicht. Überhöhung bedeutet freilich nicht Aufhebung der Verquerheit von Leib und Körper, als ob es sich dabei um eine Antithese handelte, die ihre Auflösung gewissermaßen in sich birgt. Leib und eigener Körper bilden keinen Gegensatz, sondern meinen dasselbe. Aber eben nur: sie *meinen*.«

So ist denn in Plessners hermeneutischer Perspektive der aufrechte Gang auch ein Symbol der aktiven Freiheit und prinzipiellen Offenheit der menschlichen Lebenswelt. Doch führt diese Freiheit nicht zwangsläufig zu jenem Progreß der kulturellen Selbstentäußerung, von dem Leroi-Gourhans Anthropologie handelt. Plessner unterscheidet ja zwischen der motorischen Zielgerichtetheit des Willens und der sensorischen Verkörperungsfunktion der Empfindungen, die beide in einem ständigen Kampf mit der Leibgebundenheit liegen, da sie, produktiv in die »Umwelt« eingreifend, ständig über diese hinaus wollen, um sich konkret und bildhaft realisieren zu können. Was mit Blick auf das Ideal einer Einheit der Sinne bezeichnenderweise am besten den darstellenden Künsten, vor allem der Schauspielkunst gelingen soll, da diese in exemplarischer Weise die Verschränktheit des Leibes im Körper unter der Vorgabe eines gesellschaftlich sanktionierten Verständigungsprozesses darzustellen vermag (1970, S. 249 f.).

Die Position »des Menschen« – um diese verkürzte Redeweise noch einmal zu gebrauchen – in der Welt ist, so lautet der Generalnenner, zugleich zentriert und »exzentrisch«. In den mannigfachen Beziehungen der Lebenswelt auf sein leibhaftes Ich und vice versa steht er im Zentrum und ist doch zugleich in der Beziehung zu anderen Subjekten und Dingen ein Körper unter anderen, also – von den Mitmenschen her gesehen – an der Peripherie. »Ein reines Gegenstands-Bewußtsein kann, für sich allein genommen, der Welt keinen Sinn abgewinnen. Um zu einer Sinnkonstitution zu gelangen, muß das – seinem Wesen nach »exzentrische« – Bewußtsein sich zentrisch, d. h. leibhaft, im Hier und Jetzt engagieren« (Apel 1973, S. 98). Der anthropozentrische Fundamentalsatz vom Menschen als dem Maß aller Dinge ist demnach zu modifizieren. Denn zwischen dem »Maß« und den »Dingen« steht die Tatsache, das sich das »Maß« zu sich selbst verhält und daher ein vermitteltes Verhältnis zur Wirklichkeit der Dinge besitzt, sie nach Maßgabe seiner Sinnesmannigfaltigkeit perspektivisch gebrochen wahrnimmt, gestaltet und interpretiert.

Um sich gegen die äußere Welt, auf die der tierische Organismus bloß

reagiert, behaupten zu können, muß er sich daher eine eigene Ding-Welt schaffen, die etwas von dem repräsentiert, was er nur an sich selbst wahrnimmt. Die »wilde Natur« an und für sich sagt ihm nichts über seine eigenartige Doppelorganisation, sie ist allenfalls eine Projektion seiner unbefriedigten Wünsche. Denn er kann sie nicht als puren Reizappell erfahren, er gibt ihr vielmehr, sie gegenständlich wahrnehmend und be-greifend, eine Bedeutung, die er bildhaft ordnend in Zeichen, Formen, Symbolen, Gestalten verkörpert. In diesem Sinne ist sein Leib dem »Kunstwerk« vergleichbar (Merleau-Ponty 1966, S. 182). Das heißt: er will verstanden, gedeutet, interpretiert werden und bedarf also der Blicke des anderen. Der Mensch kann nicht wie das Tier im Zentrum einer durch Auge, Gehör, Geruch oder Tastsinn »objektivierten Umwelt« existieren, ohne ein Echo zu vernehmen, das bedeutungsvoll auf sein leibhaftes Engagement zurückweist. Je nach Blickwechsel ist er sich selbst Subjekt (ego) oder Objekt (alter), in jedem Fall aber exzentrisch auch im Sinne des kommunikativen Verhaltens, da er zur leibhaften Identität des Ich (zum Person-Sein) nur über die Bilder gelangt, die er der dialektischen Bewegung – präziser: der Kommunikation – zwischen Selbst- und Fremdsicht verdankt.

Ist aufgrund dieser Prämissen die im Titel dieses Beitrags formulierte Frage zu bejahen? Ich glaube ja, vorausgesetzt, sie wird relativiert: »Der aufrechte Gang« – das ist bereits eine sinnkonstituierende Rede-weise, die nicht den Körper als reines Objekt, sondern den »phänomenalen Leib« (Merleau-Ponty) bezeichnet. Phänomene aber sind nicht nur abhängig von der Wahrnehmung durch andere, sondern bereits mit sprachlicher Bedeutung besetzt. In diesem Sinne ist nicht die un-spezialisierte körperliche Organisation des Menschen der Ausgangspunkt einer Kulturwelt, sondern die Situation, in welcher die erste Gebärde, der erste artikulierte Laut verstanden und beantwortet wurden. Situationen sind, wie der Begriff selbst andeutet, Handlungsräume. Und Räume, Zeit-Räume eingeschlossen, werden durch Beziehungen zwischen Körpern zu dem, was sie sind. Aber ästhetische und soziale Bedeutung erhalten diese Räume allein durch jene symbolischen Formen, in deren Medium der Mensch seine exzentrische Position handelnd und redend zum Ausdruck bringt und sich verkörpert.

So gesehen, liegt sein Maß nicht in den Dingen, sondern in den Verständigungshandlungen über deren Sinn: »Der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, wie er mit seinesgleichen zusammenkommt und sich mit den Symbolen seiner *raison d'être* umgibt« (Leroi-Gourhan 1988, S. 387).

Literatur

- APEL, O., 1963, »Das Leibapriori der Erkenntnis«. In: *Archiv für Philosophie* 12, S. 152–172.
- 1973, Transformation der Philosophie. Bd. II. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt a. M.
- BAER, E., 1983, »A semiotic history of symptomatology«. In: Eschbach, A., Trabant, J., (Hg.), *History of Semiotics*. Amsterdam, S. 41–66.
- BLACKING, J. (Hg.), 1978, *The Anthropology of the Body*. New York/London.
- BLUMENBERG, H., 1981, *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M.
- BOGLÁR, L., 1988, »Die Kunst der Urwälder oder der Urwald der Künste«. In: Münzel 1988, S. 151–171.
- BUFFON G.-L. L., C. DE, 1850, *Oeuvres choisies*. Bd. I. Paris.
- DOUGLAS, M., 1986, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Übers. v. E. Bubser. Frankfurt a. M.
- ELIADE, M., 1957, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg.
- ENG, J. VAN DER/GRYGAR, M. (Hg.), 1973, *Structure of Texts and Semiotics of Culture*. The Hague/Paris.
- FERWERDA, R., 1987, »Die Bedeutung des Wortes ΣΩΜΑ (Leib) in der Achsenzeit«. In: Eisenstadt, S. N. (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt. Teil I: Griechenland, Israel, Mesopotamien*. Frankfurt a. M., S. 161–182.
- FOUCAULT, M., 1973, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Übers. v. W. Seitter. München.
- 1973a, *Archäologie des Wissens*. Übers. v. U. Köppen. Frankfurt a. M.
- 1977, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übers. v. W. Seitter. Frankfurt a. M.
- (1986), *Vom Licht des Krieges bis zur Geburt der Geschichte*. Hrsg. v. W. Seitter. Berlin.
- FRANK M., 1988, »Zum Diskursbegriff bei Foucault«. In: Fohrmann, J., Müller, H. (Hg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt a. M.
- GEERTZ, C., 1983, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Übers. v. B. Luches und R. Bindemann. Frankfurt a. M.
- GEHLEN, A., 1976, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden.
- GRANET, M., 1985, *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter*, übers. v. M. Porkert. Frankfurt a. M.
- HABERMAS, J., 1985, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.
- HABERMAS, J., 1988, »Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt«. In: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M., S. 63–104.
- HIMMELHEBER, H., 1960, *Negerkunst und Negerkünstler*, Braunschweig.

- HONNETH, A., 1985, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M.
- HUSSERL, E., 1950, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. v. S. Strasser. Haag.
- KANT, I., 1983, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hrsg. v. W. Becker. Stuttgart.
- KASSIM HJ. ALI, M., 1983, *Masks of Sarawak*. Kuala Lumpur.
- KLINGBEIL, W., 1935, *Kopf-, Masken- und Maskierungszauber in den antiken Hochkulturen, insbesondere des Alten Orients*. Berlin.
- KOHLERT, M., 1982, »Maske als Porträt? Funktionelle und ästhetische Besonderheiten der römischen Gesichtsmasken«. In: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität Berlin. Gesellschaftswissenschaftl. Reihe* 31, S. 229-232.
- LEENHARDT, M., 1984, *Do Kamo. Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt* [1947]. Übers. v. E. Brückner-Pfaffenberger. Frankfurt a. M./Berlin/Wien.
- LEIRIS, M., 1978, *Das Auge des Ethnographen. Ethnologische Schriften II*. Übers. v. R. Wintermeyer. Frankfurt a. M.
- LEROI-GOURHAN, A., 1988, *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*. Übers. v. M. Bischoff. Frankfurt a. M.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1975, *La voie des masques*. Genf.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1976, *Mythologica IV. Der nackte Mensch 2*. Übers. v. E. Moldenhauer. Frankfurt a. M.
- LOMMEL, A., 1970, *Masken – Gesichter der Menschheit*. Zürich/Freiburg i. Br.
- MAUSS, M., 1978, *Soziologie und Anthropologie*. Bd. II. Hrsg. v. W. Lepenies und H. Ritter. Frankfurt a. M./Berlin/Wien.
- MERLEAU-PONTY, M., 1966, *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. v. R. Böhm. Berlin.
- METZGER, J. D., 1785, *Grundzüge der allgemeinen Semiotik und Therapie*. Königsberg.
- MONOD-BECQUELIN, A., 1988, »Der dekorierte Mensch. Körpermalerei bei den Trumai des Alto Xingu (Zentral-Brasilien)«. In: Münzel (Hg.) 1988 [Bd. 2], S. 533-570.
- MÜNZEL, M. (Hg.), 1988, *Die Mythen sehen. Bilder und Zeichen vom Amazonas*. 2 Bde. Frankfurt a. M. (Museum für Völkerkunde)
- NIETZSCHE, F., 1962, *Werke*, Bd. III. Hrsg. v. K. Schlechta (3. Aufl.). München.
- OTTO, W. F., 1955, *Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit*. Darmstadt.
- PLATON, 1988, »Kratylos«. Übers. u. erläutert v. O. Apelt. In: *Platon, Sämtliche Dialoge*. Bd. II. Hamburg (Repr.).
- PLESSNER, H., 1970, *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen, Das Lächeln, Anthropologie der Sinne*. Hrsg. v. G. Dux. Frankfurt a. M.
- SAHLINS, M., 1981, *Kultur und praktische Vernunft*. Übers. v. B. Luchesi. Frankfurt a. M.
- SCHNEIDER-LENGYEL, I., 1934, *Die Welt der Maske*. München.

- SCHOMBURG-SCHERFF, S. M., 1986, *Grundzüge einer Ethnologie der Ästhetik*. Frankfurt a. M.
- TURNER, V., 1982, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York. *Semiotics of Culture*. The Hague/Paris.
- VIDAL, B. L., 1988, »Die Körperbemalung und die Zeichenkunst der Xikrin-Kayapó von Cateté«. In: Münzel (Hg.), 1988 [Bd. 1], S. 331-389.
- WITTGENSTEIN, L., 1963, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Frankfurt a. M.