

Phänomenologische Beschreibungen kultureller Wirklichkeiten: die Kategorie des Objekts

Walter Ötsch

Johannes Kepler Universität Linz, A-4040 Linz
Institut für Volkswirtschaftslehre
Wissenschaftlicher Leiter des Zentrums für Soziale und Interkulturelle Kompetenz
Tel.: +43-732-2468-8364 oder 8237

walter.oetsch@jku.at, www.econ.jku.at/oetsch

1. Vorbemerkung:

Wollen wir wirtschaftsrelevante Phänomene unterschiedlicher Länder oder Kulturen vergleichen, so ist entscheidend, welche Arten von Nicht-Differenz und Differenz wir voraussetzen: welche Merkmale der zu untersuchenden Länder / Kulturen sind ähnlich oder gleich und welche weichen signifikant und systematisch voneinander ab? Entscheidungen dieser Art haben nicht notwendig mit dem empirischen Befund per se zu tun. Sie sind Vorentscheidungen, auf deren Basis erst empirische Unterscheidungsmerkmale getroffen werden. Ein drastisches Beispiel bietet die gängige neoklassische Lehrbuchökonomie, die z.B. in der Nachfragetheorie – so die Suggestion – vorbehaltlos auf jedes Land und jede Kultur angewandt werden kann. Damit wird z.B. für jedes Land implizit ein ähnlicher Menschentypus vorausgesetzt (herkömmlich als homo oeconomicus tituliert) und zugleich von institutionellen oder historischen Gegebenheiten abstrahiert, d.h. ein abstrakter Begriff von Markt etabliert, der für alle Länder oder Kulturen bedeutungsvoll sein soll.

Die Kritik an Ansätzen dieser Art hat sich vor allem vor allem an der Behandlung von Normen bzw. Institutionen entwickelt. Im Folgenden skizziere ich eine einfache Typologie, auf welche Weise Normen bzw. Institutionen dem ökonomischen Standard-Modell „beigefügt“ werden können.²

²Idee nach Reckwitz 2000, 117ff

2. Normen in ökonomischen Modellen

Normen und Institutionen können auf vielfältige Weise in das ökonomische Standard-Modell integriert werden. Zwei große Gruppen sind:

(1) Das traditionelle Handlungs-Modell wird beibehalten, einzelne spezifische Elemente aber so interpretiert, dass sie für die Anwendung des Begriffs „Norm“ brauchbar scheinen.

Die Standard-Ansätze der ökonomischen Theorie führen menschliches Verhalten bekanntlich auf Entscheidungen individueller Akteure zurück. Individuen agieren zweckorientiert. Sie wollen mit ihren Handlungsakten etwas erreichen, und man erklärt diese Akte, indem man nachvollzieht, was sie erreichen wollen. Handeln wird auf subjektives „Wollen“ der Akteure reduziert; man kann von einer zweckorientierten Handlungserklärung sprechen (Abbildung 1).

Das einfachste Entscheidungs-Modell ist hier durch zumindest drei Elemente charakterisiert:³

- (a) Präferenzen (oder Nutzenfunktionen)
- (b) Handlungsmöglichkeiten oder –alternativen
- (c) eine Auswahlregel, die als Entscheidungsregel gedeutet wird.

Der Begriff „Norm“ kann in diesen Modell-Typ so „eingepflanzt“ werden, dass eines der drei Basis-Elemente spezifisch uminterpretiert wird:⁴

- (a) Normen als spezielle Präferenzen, d.h. als >innere< Phänomene (Akteure besitzen individuelle Vorlieben, die als „Normen“ gedeutet werden)
- (b) Normen als spezielle Restriktionen, d.h. als >äußere< Phänomene, die Individuen daran hindern ihre „eigentlichen“ (amoralischen) Präferenzen zu erreichen.
- (c) Normen als spezielle Entscheidungsregeln für bestimmte Situationen (z.B. um Dilemma-Zustände nach Art des Gefangenen-Dilemmas zu durchbrechen).

³ Vgl. Weise 1994, 282ff.

⁴ Vgl. Blien 2002, 55ff.

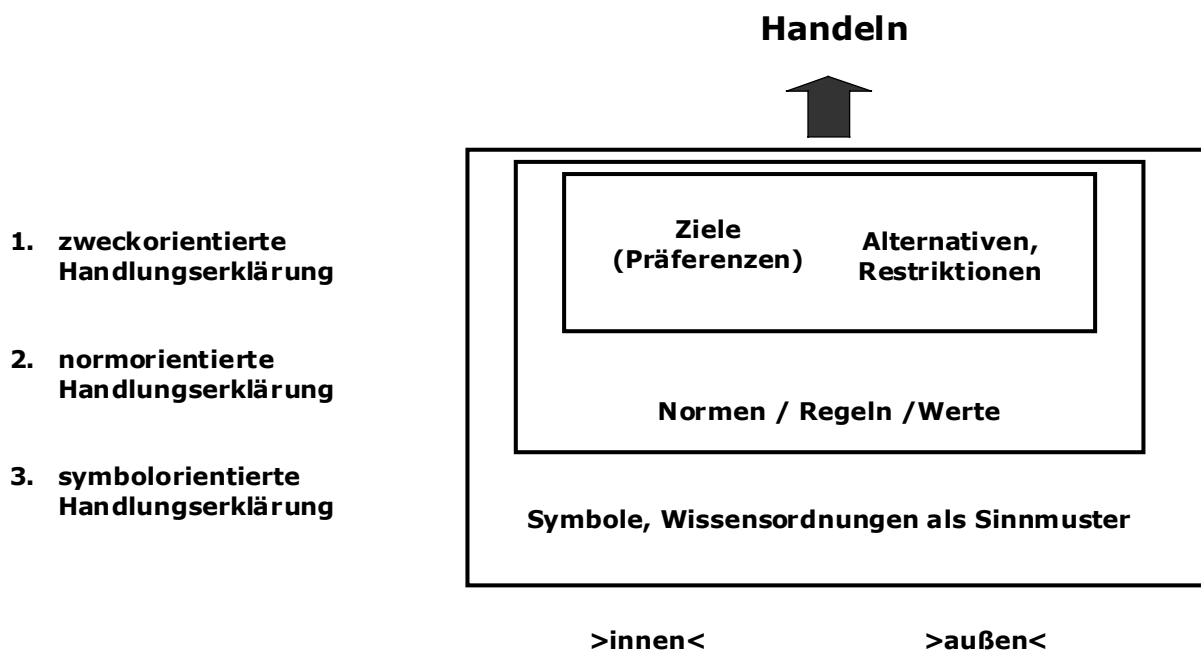


Abbildung 1

Jede dieser Interpretationen birgt ihre eigene Problematik. Beispiele sind:

(a) Normen als Präferenzen verkennen den „verpflichtenden“ Charakter von Normen und ihre Widersprüchlichkeit zu anderen „Impulsen“: man möchte jemanden bestehlen, tut es aber trotzdem nicht.

(b) Normen als >äußere< Beschränkungen blenden ihre >inneren< Aspekte aus, wie die Möglichkeit sich selbst auf „moralisches Verhalten“ zu verpflichten, die Tatsache, dass viele Normen (unbewusst) internalisiert sind sowie – scheinbar das Gegenteil –, dass man über Normen nachdenken und sich von ihnen distanzieren kann.

(c) Normen als Entscheidungsregeln rufen die Frage hervor, wie sich diese Regeln mit dem üblichen Kalkül vertragen bzw. wie sie denn auf diese Weise in den gängigen Ansatz „integriert“ werden können.

(2) Das traditionelle Handlungs-Modell wird durch eine neue Kategorie von Faktoren erweitert, die überindividuelle „soziale Einflüsse“ bezeichnen sollen.

Die zweite Gruppe gibt sich mit diesen Lösungen nicht zufrieden: sie werden als Schein-Lösungen verstanden, die dem eigentlichen Charakter von Normen nicht gerecht werden. Hier werden Normen als eigenständige Phänomene betrachtet, die (sofern man das Standard-Modell nicht zur Gänze aufgibt) eine „Erweiterung“ des Modells mit eigenen Kategorien und

eigenen Erklärungs- bzw. Bestimmungsfaktoren bedarf. Das individuelle ökonomische Kalkül wird dabei in einen größeren Rahmen gestellt, der als „soziale Umwelt“ jene Normen beinhaltet, die ein Akteur zu beachten hat. (In Abbildung 1 als normorientierte Handlungserklärung bezeichnet).

Das utilitaristische Zweck-Mittel-Schema wird also nicht kurzerhand aufgelöst, wohl aber relativiert: individuelles zielorientiertes Handeln können sich, so wird gesagt, nur im Rahmen sozial (oder institutionell) vermittelter Normen (Regeln, Werte) realisieren, welche – wie Durkheim in seiner klassischen Formulierung ausgedrückt hat – *„außerhalb der einzelnen stehen und mit zwingender Kraft ausgestattet sind, kraft derer sie sich aufdrängen.“*⁵ Normen sind, diesem Zitat folgend, >äußerer< Natur, in der Soziologie werden sie vor allem als sanktionierte soziale Erwartungen (Rollen) definiert.

Eine andere Klasse hingegen versteht Normen als >innere< Tatbestände: normative Regeln z.B. als Komplexe von internalisierten Werten, die kraft eines „Selbstzwanges“ aus dem >Inneren< der Akteure wirken, auch unabhängig von sozialen Erwartungen und Sanktionen.

Normen beziehen sich in diesen Interpretationen auf eine – im Vergleich zu rein zweckorientierten Ansätzen – zusätzliche soziale „Schicht“, die zweckorientiertem Handeln vorgelagert (bzw. in die es „eingebettet“) ist. Sie enthält die sozialen „Umstände“ der individuellen Akteure. Aus ihr müssen jene sozialen Normen abgeleitet werden, die für die zu erklärenden Phänomene handlungsrelevant werden. Die Normen, die dieser „Schicht“ entspringen, „reglementieren“ individuelle Ziele. Sie sortieren aus, welche individuellen Ziele geboten sind und welche nicht (als >äußere< Phänomene aus der potentiellen Differenz zwischen subjektiven Neigungen und sozialer Verpflichtungen, und/oder als >innere< Phänomene, was zur subjektiven Neigung werden kann). In beiden Fällen bedarf die Erklärung menschlichen Handelns des Rückgriffs auf ein System normativer Verpflichtungen, in die Handelnde eingebettet sind. Normen (bzw. Regeln oder Werte) bilden hier die Voraussetzung dafür, dass Akteure überhaupt bestimmte Ziele verfolgen, - und führen gleichzeitig dazu (z.B. via Institutionen), dass kollektiv geordnete und koordinierte Handlungsmuster möglich sind.⁶

Unsere einfache Darstellung (wir haben heroisch von Dutzenden Modelltypen abstrahiert, die in der Ökonomik im Rahmen einer prinzipiellen normorientierten Erklärung entwickelt wurden) zeigt im Kern folgende Elemente:

⁵ Durkheim, Émile: Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt 1984, 107; zitiert nach Reckwitz 2000, 124

- (1) Normorientierte Ansätze enthalten (zumindest) zwei Ebenen für die Handlungserklärung: eine überindividuelle Ebene von Normen, Regeln, Institutionen, ... und eine individuelle Ebene des Agierens von Personen.
- (2) Die überindividuelle Ebene wird als „Rahmen“ gedeutet, „in“ dem sich individuelles Verhalten entfalten kann (und entfalten muss).
- (3) Beide Ebene sind aufeinander bezogen und miteinander verschränkt. Der einfachste Fall ist eine direkte Hierarchie: der interpersonelle Rahmen „dominiert“ individuelles zielgerichtetes Agieren. Komplexere Ansätze zeigen Interdependenzen zwischen beiden Ebenen und fokussieren auf historische oder evolutorische Prozesse, indem beide Ebenen interaktiv verändert werden.
- (4) Der Gesamtansatz gilt (für ihre Vertreter) einfachen, rein zweckorientierten Erklärungsmustern überlegen. Verhalten könne, so wird gesagt, jetzt mit einer höheren Erklärungskraft analysiert und eine größere Zahl von Phänomenen stimmig untersucht werden.

3. The ‚cultural turn‘

Normorientierte Handlungsmuster positionieren Individuen in einer >Außen-Welt<, die letztlich objektive (intersubjektive) Züge besitzt. Die >äußere< Wirklichkeit ruht dabei, zumindest im Prinzip, auf einer festen Basis. Es gibt empirische „Tatsachen“ und die Umwelt, in die Individuen eingebettet sind, kann – wiederum im Prinzip – mit quantitativen Methoden hinreichend erfasst werden. Diese Sichtweise drückt einen *common sense* für viele Naturwissenschaften aus; man kann sie auch „wissenschaftlicher Realismus“ nennen (Eine prominente Variante hat Hilary Putnam in seinen frühen Arbeiten formuliert. Zentrale Gedanken sind: Bedeutung wird realistisch konzipiert, wissenschaftliche Begriffe können auf transtheoretische „Breitbandbegriffe“ zurückgeführt werden, eine Korrespondenztheorie der Wahrheit ist im Kern zutreffend.)⁷

Eine der erstaunlichsten Entwicklungen in den Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts war die Aufgabe dieser scheinbar selbstverständlichen „realistischen“ Position (und den dadurch

⁶ Vgl. auch die Übersichtsdarstellung in Penz 1999, 30ff.

⁷ Vgl. z.B. die ersten drei Aufsätze in Putnam 1993.

abgestützten „naturalistischen“ Sozialtheorien) in vielen Disziplinen (nicht jedoch in der Ökonomie) und die Hinwendung zu eher relativistischen Ansichten, vor allem durch zwei große Entwicklungen:

- 1) der „linguistic turn“, der ausgehend von der Sprachphilosophie (z.B. in der Wende vom ‚Tractatus‘ zur „Spätphilosophie“ bei Wittgenstein) viele Sozialwissenschaften beeinflusst hat,
- 2) und der in gewissen Sinne auf die linguistische Wende aufbauende „cultural turn“,⁸ der als viel breitere Strömung fast alle Human- und Sozialwissenschaften erfasst hat. (Beispiele sind die Geschichtswissenschaften, die Soziologie, Anthropologie, Politologie und die Medientheorie.)⁹

In der „kulturellen Wende“ (auch „interpretative turn“ genannt) werden die mechanistischen Ansätze in den Sozialwissenschaften sowie jene, in denen empirische Methoden dominieren, einer expliziten Kritik unterzogen. Menschliches Handeln müsse, so wird gesagt, in einem noch breiteren „Rahmen“ analysiert werden. Ganz analog zur „Erweiterung“ zweckorientierter Handlungserklärungen durch normorientierte Ansätze müssten letztere in einen zusätzliche „Schicht“ eingebettet werden (Abbildung 1). Um Handeln zu verstehen genügt es nicht, sich allein mit Normen und Regeln zu befassen. Es müsse zuerst geklärt werden, in welcher „Wirklichkeit“ Menschen überhaupt leben bzw. zu leben glauben. Im Gegensatz zu einem fix vorgegebenen Rahmen von >Realität< ist zuerst zu fragen, wie Menschen >Realität< für sich individuell und kollektiv organisieren. Es geht nicht um (beobachter-unabhängig gegebene) „Dinge“, „Ereignisse“, „Restriktionen“ oder „Umwelt“ insgesamt, sondern um die (symbolischen) Bedeutungen, die diese Phänomene für Akteure besitzen. „Zwischen“ den Individuen und ihrer „Umwelt“ schiebt sich gleichsam eine neue Schicht, die festlegt, was an „Umwelt“ überhaupt in welcher Weise wahrgenommen wird, d.h. wie „Umwelt“ als (erfahrbare) Umwelt erscheint. In ihr sind jene Symbole, mentalen Schemata, Sinnsysteme und Grundkategorien angesiedelt, die ein Erkennen der „Umwelt“ und ihrer „Umstände“ erst möglich machen.

Die Variabilität symbolischer Formen kann dem ökonomischen Experten u.a. anhand der „Framing-Effekte“ plausibel gemacht werden, die im Rahmen der kognitiven Psychologie und der experimentellen Ökonomie seit einem guten Vierteljahrhundert empirisch nachgewiesen

⁸ Vgl. Hartmann, Dirk und Janich, Peter: Die Kulturalistische Wende, in: Hartmann und Jarich 1998, 9ff.

⁹ Einführende Überblicke bieten Bromley u.a. 1999, Groß 1999, Hartmann und Jarich 1998, Engelmann 1999, Lindner 2000, Hansen 2000, Kittler 2000 und Reckwitz 2000. Prominente Autoren sind Thomas Luckmann und

wurden.¹⁰ Der Vorteil und die Brauchbarkeit dieser Befunde für die traditionelle Ökonomie ergibt sich aus ihrer Nähe zur Standardtheorie, in der Regel Varianten der Erwartungsnutzentheorie, die unter kontrollierten Bedingungen empirisch „überprüft“ wurden (In vielen Fällen wurden direkt Axiome der Erwartungsnutzentheorie, wie das Unabhängigkeits- oder das Transitivitätsaxiom getestet und eine Vielzahl von „Anomalien“ zu Tage gebracht, die schwerwiegende Deutungsprobleme verursachen).¹¹

Kulturtheoretische Ansätze überschreiten und kritisieren gleichzeitig zweck- und normorientierte Handlungstheorien. Letzter gelten als theoretisch „dünn“, weil sie nicht jenes Handlungswissen kultureller Sinnmuster herausarbeiten, in deren Kontext Normen, Werte und Institutionen erst zu handlungsanleitenden Faktoren werden. An den zweckorientierten Ansätzen wird bestritten, dass Handlungsziele „given ends“ sind. Diese sind nicht unmittelbar und voraussetzungslos gegeben, sondern von „Bildern“ und Interpretationen beeinflusst. Was veranlasst Handelnde überhaupt Handlungsziele so zu definieren, wie sie dies tun, Bestimmtes zu wollen und anderes auszuschließen? Präferenzen richten sich in dieser Sichtweise nicht unmittelbar auf >äußere Tatsachen<, sondern auf das, was als solches gedeutet und wahrgenommen wird (werden kann). Damit wird für Entscheidungen jeder Art ein Wahrnehmungsproblem behauptet, das – jedenfalls im Prinzip – auch für ökonomisches Handeln konstitutiv ist. Präferenzen ordnen keine „objektive Realität“, sondern nur das, was als >real< erscheint (erscheinen kann).

Der Kern dieser Ansätze ist also eine Thematisierung der Wahrnehmungs-Leistung von Menschen. Menschen nehmen nicht die >Außen-Welt< direkt wahr, sondern konstruieren individuell und sozial Modelle und Schemata, in denen die ungeheure Fülle des >Außens< erst sinnvoll erfahren werden kann. Wahrnehmen selbst – so wird in Kritik an den (zumindest impliziten) Korrespondenz- und Abbildtheorien der zweck- und normenorientierten Ansätze gesagt– sei keine konstante ahistorische oder kulturübergreifende Leistung von Menschen (wie bei Kant), sondern sowohl individuell als auch sozial und kulturell variabel. ¹² Wahrnehmen sei zugleich umfangreicher und „tiefergehender“ als Ideen, Überzeugungen und Meinungen, aber auch Normen und Regeln, weil es „die Welt“ und ihren bedeutungsvollen

Peter Berger, Norbert Elias, Erving Goffmann, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Michael Polanyi, Mary Douglas oder Clifford Geertz.

¹⁰ Übersichten finden sich in Shoemaker 1982, Machina 1990, Eichenberger 1992, Heap u.a. 1992, Thaler 1992, Kleindorfer u.a. 1993, sowie Fehr und Gächter 1996.

¹¹ Bekannte Anomalien sind der common sequence effect (eine Verallgemeinerung des Allais-Paradoxons), der common ratio effect (mit gleichen Verhältnissen von Wahrscheinlichkeiten) - mit dem Sicherheitseffekt und dem Bergen-Paradoxon als Sonderfällen -, das Ellsberg-Paradoxon und der utility evaluation effect.

¹² Beispiele für die Philosophie sind die sprachanalytischen Ansätze von W.v.Quine, Hillary Putnam (zumindest ab der Mitte der 80er Jahre), Donald Davidson, Mary Hesse und Richard Rorty sowie hermeneutische Ansätze,

Aspekte festlegt, indem sich diese erst realisieren können. Bevor von „Tatsachen“ oder „Ereignissen“ gesprochen werden kann, ist vorerst nach den „Symbolen“ zu fragen, z.B. in Form von kognitiven Schemata, Wissensordnungen oder symbolischen Codes, mit denen das, was >äußere Realität< genannt wird, zu einer solchen „gemacht“ und individuell so erfahren wird. Was machen Menschen, indem sie >äußeren Ereignissen< Sinn und Bedeutung verleihen? Von welchen Einfluss-Faktoren sind ihre Sinn-Konstruktionen abhängig? Welche Deutungs-Schemata liegen ihren Handlungen zugrunde? Wodurch ändern sich diese Leistungen? Welche neue Verhaltensweisen und –konstanten entstehen damit?

Symbolische Handlungserklärungen verwenden den Begriff „Sinn“ in einer anderen Weise als zweck- oder normorientierte Ansätze. In den Standardmodellen der Ökonomie erscheint „Sinn“ als subjektiv gemeinter Sinn, d.h. als singuläres und einzelnes Motiv oder Ziel. In den normativistischen Handlungstheorien hingegen ist „Sinn“ in normativen Erwartungen und Verpflichtungen enthalten, z.B. in sozialen Rollen, die individuelles Handeln steuern. Kulturtheorien siedeln Sinn demgegenüber primär weder auf der Ebene von Zwecken noch von Normen an, die hier vielmehr als abgeleitete Phänomene erscheinen. Entscheidend ist aus dieser Perspektive vielmehr, dass die Welt für den Menschen nur insofern existiert, als ihr auf Grundlage von symbolischen Ordnungen Bedeutungen zugeschrieben und sie damit gewissermaßen erst sinnhaft produziert wird. „Die Welt“ existiert nur als symbolische Welt, vor dem Hintergrund jener Symbol-Systeme, die es ermöglichen, sie mit Bedeutungen zu versehen. Menschen sind bedeutungsgebende Wesen. Ihre sozialen Ordnungen werden in erster Linie nicht über Zwecke oder Normen produziert, sondern über kollektiv existierende Symbol-Systeme, die Unterscheidungen und Bedeutungen festlegen.¹³

4. Die (kulturelle) Evolution von symbolischen Formen

Kulturtheoretische Sichtweisen sind genuin evolutorisch. Die behauptete Variabilität von Wahrnehmung kann prinzipiell auf kulturelle Differenzen jeder Art angewandt werden: soziale und gesellschaftliche Unterschiede haben auch – so die These – mit Wahrnehmungsunterschieden zu tun (Wahrnehmungsrelativismus, ein Vorläufer ist Ludwig Fleck). Im Längsschnitt über die Geschichte wird Geschichte zur Kulturgeschichte. Es geht um ein historisches Verständnis des Wandels symbolischer Formen und ihrer Einflüsse auf

wie bei Hans-Georg Gadamer oder Charles Taylor. Auch auf Edmund Husserl, Alfred Schütz, Jürgen Habermas oder Max Weber wird in kulturwissenschaftlichen Texten häufig Bezug genommen.

¹³ Vgl. Reckwitz 2000, 33.

menschliches Handeln. Der Kern aller Kulturgeschichten ist (in meinem Verständnis) eine Kulturgeschichte der menschlichen Wahrnehmungs-Leistungen selbst (Wahrnehmungshistorismus. Vorläufer sind Ernst Cassirer, Walter Benjamin und Erwin Panofsky). Kulturgeschichten der Wahrnehmung sind (wiederum im Prinzip) für geschichtliche Prozesse aller Art möglich, so auch für eine Kulturgeschichte der Wirtschaft. Auf der allgemeinsten und abstraktesten Ebene geht es um eine Geschichte der kulturellen Evolution (beispielsweise des europäischen Abendlandes) verstanden als Wahrnehmungsgeschichte. (Eine solche Geschichte gibt es im Bereich der Kulturgeschichte nicht. Das Feld ertrinkt förmlich in Hunderten Kulturgeschichten, in denen zahlreiche kulturelle Aspekte in vielen Details erforscht wurden, eine integrierende Gesamtschau wurde nicht entwickelt.) Eine derartige Theorie oder Aspekte davon könnten helfen, die ungeheure Diskrepanz zu schließen, die zwischen dem gegenwärtigen Verständnis der natürlichen (biologischen) Evolution und der kulturellen Evolution besteht. (Wenn wir eine genetische Stabilität nur für die letzten 100 oder 200 Generationen annehmen, dann sprechen wir bereits von einem Zeitraum von tausenden Jahren). Viele Fragen einer „Kulturgeschichte der Wahrnehmung“ sind für eine evolutorische Ökonomik relevant, z.B. für ihr Verständnis der Wirtschaftsgeschichte oder der Theoriegeschichte des Faches.

Überlegungen zu einer Kulturgeschichte der Wahrnehmung stehen vor dem grundsätzlichen Problem, dass der Begriff Wahrnehmung, zumindest in seiner historischen Dimension, nicht definiert ist. Übliche kognitions-wissenschaftliche Festlegungen sprechen von der „Kopplung des Organismus an funktional relevante Aspekte der physikalischen Umwelt“.¹⁴ Definitionen dieser Art sind für eine Theorie der kulturellen Evolution nicht brauchbar, weil sie genau das voraussetzen, was im Wahrnehmungshistorismus zu untersuchen ist: nämlich welche allgemeinen Bilder über die >Außenwelt< Menschen in früheren Perioden entworfen und für wahr gehalten (und durch ihre Wahr-Nehmungen bestätigt) haben. Eine durch feste Charakteristika definierte „physikalische Umwelt“ als unbefragte >Realität< zu postulieren, wird in dieser Sicht als historisches Phänomen gedeutet. Es tritt erst in einem bestimmten Stadium der kulturellen Entwicklung auf, und bedarf eines dichten Sets von Denkkonzepten, Theorien, Messverfahren, Diskursen, ..., die allesamt im Detail in ihrer historischen Entwicklung nachvollzogen werden können. Sind diese Konzepte kulturell nicht verfügbar, wie z.B. im europäischen Mittelalter, dann kann ein Bild einer fixen „physikalischen Umwelt“ kein kulturdominantes Bild sein, - schlichtweg aus dem Grund, weil alle Konzepte, die es fundieren, noch nicht entwickelt gewesen sind.

¹⁴ Strube u.a. 1996, 777

Dieser Befund, so kann gefolgert werden, ist nicht nur für Geschichte der Wissenschaften von Interesse, sondern bezieht sich auf breite Bereiche der Kultur, darunter auch jene populären Welt-Bilder, die im Alltagshandeln vieler Menschen eine (implizite) Rolle spielen. Daraus kann eine radikale Vermutung abgeleitet werden: die „Sinne“ selbst haben in früheren Jahrhunderten gleichsam auf andere Weise „funktioniert“: sie haben den Menschen andere >innere< Bilder „gemeldet“ und so fremdartige „Wahrnehmungs-Räume“ geformt, die damals so selbstverständlich gewesen sein könnten, wie das, was wir - scheinbar voraussetzungslos - „physikalische Umwelt“ nennen.

5. Die Variabilität des Objekt-Konzeptes, Objekte als „Hüllen“

Mit diesen grundsätzlichen Überlegungen verstehen wir das Konzept einer „Außen-Welt“ als historisch variabel. Ein zentraler Bestandteil dieses reichhaltigen Konzepte-Konglomerats bildet das Konzept des Objekts selbst. Die Behauptung, Objekte seien kulturgeschichtliche Konstruktionen (als solche nur in langen Zeitperioden nachweisbar), kann durch viele Befunde aus unterschiedlichen Wissenschaften gestützt werden.

Drei Beispiele sind:

1. Der anthropologische Befund:

Nach Susanne Langer ist nur der Mensch fähig, dinghafte Objekt-Vorstellungen zu entwickeln. Nur Menschen erkennen Objekte und können mit Objekten – als getrennte Dinge der >Realität< umgehen.

2. Der ontogenetische Befund:

Nach Jean Piaget muss jede Person in einem langen Entwicklungsprozess alle Grundkategorien der >Außen-Realität<, so auch das Konzept eines Objekts, langsam und schrittweise erlernen.¹⁵

3. Der phänomenologische Befund:

Nach Merleau-Ponty erfordert das Erkennen eines Objekts die (vorgestellte) Präsenz einer „unsichtbaren“ Rückseite. Wir sehen einen Gegenstand, indem wir ihn gleichsam „von

¹⁵ Vgl. die diesbezüglichen Implikationen in den Modellen der Selbst-Entwicklung von Stern 2000.

außen“ von allen Seiten berühren, und ihm so (in meinen Worten) gedanklich eine „Hülle“ geben. Diese erschafft „einen Innenhorizont für das Objekt, in dem andere Gegenstände um das Objekt herum selbst zum Horizont werden“.¹⁶

Wird das Wahrnehmen und Erkennen von Objekten als Konstruktion von Hüllen und diese Leistung als genuin menschlich und kulturell variabel verstanden, dann ergeben sich viele Fragen für die Kulturgeschichte bzw. einen kulturtheoretischen Vergleich von Ländern. Beispiele sind:

- Können wir für bestimmte Kulturen, Epochen oder soziale Schichten jene Muster einer Hüllenbildung um Objekte ausfindig machen, die nur ihnen als Ausdruck einer besonderen Wahrnehmungs-Form (Ernst Cassirer) eigen sind?
- Welche Indizien können wir auf welche Weise als Wahrnehmungs-Berichte deuten, die Hinweise auf die „Funktions-Leistung der Sinne“ geben?
- Gibt es einen systematischen Zusammenhang mit anderen grundlegenden „Hüllen“, wie den Hüllen um den Leib (u.a. manifestiert in einem dominanten Selbst-Bild), die Hüllen um Personen (dominante Menschen-Bilder), um Raum (eine „Hülle“ um Szenen) oder Zeit (eine „Hülle“ um Ereignisse) und andere Wesenheiten, denen kulturell >Existenz< zugesprochen wird, wie Dämonen oder Göttern oder Gott?

6. Symbolische Objekt-Hüllen im Mittelalter (Der berührende Raum)

Aus der Vielzahl dieser Fragen können wir in einem ersten Schritt nur einige andeutungsweise skizzieren. Als Beispiel verwenden wir bekannte Befunde aus dem frühen und hohen europäischen Mittelalter. In dieser Epoche gibt es selbstredend Objekte (in der Philosophie findet sich auch ein Begriff von Materie), denen jedoch Eigenschaften anhaften, die in späteren Zeiten als reine Konstruktionen ohne >Realitäts-Bezug< angesehen werden. Ein Kernelement liegt dabei (in meinem Verständnis) in der Symbolhaftigkeit von Objekten. Jedes Ding wird, so belegen eine Unzahl Befunde, eine innere Werthaftigkeit zugeschrieben, die symbolisch auf andere Dinge verweist. Der symbolische Zusammenhang der Dinge wird dabei (in einem anderen Symbol-Konzept als heute) als Ausdruck einer >real existenten< Verbindung gedeutet. Dinge sind symbol-geladene Materie. Sie formen ein riesiges Netzwerk aus symbolischen Fäden. Die Welt ist ein endloses Band von Anziehung und Abstoßung, von

¹⁶ Merleau-Ponty 1965, z.B. 28f. und 92f.

Sympathie und Antipathie, von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit.¹⁷ Die Weintraube symbolisiert Christus, ein Apfel das Böse, Gänseblümchen bescheidene Menschen und eine Schildkröte tugendhafte Frauen.

Ähnlichkeiten bezeugen in dieser Welt >reale< Zusammenhänge. Eine Walnuss ist einem Hirn ähnlich. Walnüsse zu essen kann Erkrankungen des Gehirns heilen. Melisse und Sauerkraut besitzen herzförmige Blätter, sie helfen gegen Herzkrankheiten. In den Gesichtern der Menschen sieht man Muster, die wie Gräser aussehen. Jeder Mensch ist eine "Konstellation von Sternen", er birgt das Weltall in sich. Der Puls in den Adern schlägt im Rhythmus der Gestirne. Die sieben Öffnungen im Gesicht des Menschen entsprechen den sieben Planeten im Himmel, usw.

Antike und mittelalterliche Schriftsteller glauben an die Wirkung von Sympathie und Antipathie, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit.¹⁸ Pflanzen, deren Blätter inneren Organen, wie der Lunge oder der Leber, ähnlich sehen, vermögen diese zu kurieren. Ein Geier kann weit entferntes ausspähen, also hilft sein Auge gegen Augenleiden. Eine medizinische Schrift aus der Zeit um 1100 empfiehlt das Kraut *dracontium* (seine Blätter erinnern an Drachen) als Mittel gegen Schlangenbiss und Würmer. Beispiele dieser Art finden sich zu Hunderten. Auch Unähnlichkeit und Antipathie verweisen auf >reale< Zusammenhänge: der Wolf steht in Antipathie zum Schaf. Aus diesem Grund wird eine Trommel, die mit Wolfshaut überzogen ist, eine mit Schafshaut übertönen.

Nach diesen Prinzipien kann man tausende Dinge verweben. Eine Pflanze ist ein Tier, das seinen Kopf nach unten richtet. Wasseradern und Gesteinsadern ahmen menschliche Blutgefäße nach. Wenn man Gold und Silber schürft, dann wachsen die verletzten Gesteinsbahnen nach einiger Zeit wieder nach, der Berg schließt die verwundeten Adern. Ein Gewitter ist wie eine Krankheit, die Erde fiebert, Blitze sind wie brennende Augen und erzündete Pupillen verletzen den, der sie erblickt. Sympathie und Antipathie durchziehen die Luft, andauernd SPÜRT man sie, sie verbinden und stoßen ab. Frauen ziehen Männer an, Magnetsteine locken Eisen und Hunde vertragen sich nicht mit Katzen.

Dinge existieren nicht für sich. Ihre Identität entsteht aus ihren symbolhaften Beziehungen, die sie wie magnetische Felder durchdringen. Personen, Ereignisse und Orte sind symbolformenden Strahlen ausgesetzt. Ein Ding bleibt nur dann ident, wenn sich Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Sympathie und Antipathie in ihm die Waage halten. Jeder Gegenstand wird von dynamischen Spannungen in einem Schwebezustand gehalten.

¹⁷ Das folgende stützt sich auf Foucault 1993, Kap. 2. Vgl. auch Berman 1983, 63ff., Merchant 1987, Kap. 1 und Gloy 1995, 1. bis 3. Teil.

¹⁸ Das folgende nach Kieckhefer 1992, 22f.

Mittelalterliche Symbol-Systeme sind, das ist meine These, nicht nur Denk- sondern auch Wahrnehmungs-Formen. Sie sind Indizien für Wahrnehmungs-Akte selbst und beziehen, so die These, ihre eigentliche Rechtfertigung aus einer Vielzahl von Wahrnehmungen, die sie bestätigen. Der Heiligenschein auf mittelalterliche Bildern ist nicht nur eine Aussage des Malers: „Diese Person, die da gemalt wird, ist eine heilige Person“; sondern Ausdruck einer kollektiven Wahrnehmungs-Form, die der Maler mit seinen Zeitgenossen teilt: bei manchen Menschen SIEHT und SPÜRT man intensive Ausstrahlungen. In ihrer Gegenwart FÜHLT man sich verwandelt. Sie strahlen eine besondere Atmosphäre aus, ein Fluidum umgibt sie. Man SIEHT ein Gesicht oder einen Körper und SPÜRT eine intensive Kraft, die nur vom Göttlichen kommen kann. Man erfährt die leuchtende Aura eines „Heiligen“, die man in einem Bild wiedergeben muss.¹⁹

In diesem Wahrnehmungs-Feld (ich nenne es den „berührenden Raum“) werden fortlaufend jene „empirischen Beweise“ erzeugt, die es bestätigen. Das symbol-geladene mittelalterliche Wahr-Nehmen bescheinigt die „Wahrheit“ der symbolischen Denk-Formen. Die Menschen SEHEN, HÖREN, FÜHLEN, SPÜREN, RIECHEN, SCHMECKEN, ... symbolische Zusammenhänge. Sie nehmen sie wahr, denken an sie, sprechen davon und bestätigen sich in ihrer Sichtweise. Wie ein Fisch im Wasser schwimmen sie in symbolischen Meeren. Denken und Wahrnehmen, Handeln und Tun sind symbolisch geprägt. Gemeinsam wird ein kollektives Symbol-Feld errichtet und in tausenden Bezügen aufrechterhalten. Es enthält die Selbstverständlichkeiten einer Welt, die man als Mitglied einer Kultur nicht in ihren historischen und kulturellen Besonderheiten erkennen kann. Der nächste Blick auf die Welt, der nächste Berührung mit der Hand, der nächste Gedanke, der flüchtig kommt, ist von diesem kollektiven Wahrnehmungs-Feld gefärbt. Automatisch und unbewusst wird eine kollektive Symbol-Welt rekonstruiert. „*Man stelle sich eine Welt vor*“, meint Huizinga in seiner berühmten Studie über den „Herbst des Mittelalters“ „*in der jeder Edelstein im Glanze all seiner symbolischen Werte funkelt, in der das Einssein von Rose und Jungfräulichkeit mehr ist als ein dichterisches Sonntagskleid, in der sie das Wesen beider umfasst.*“²⁰

Viele Befunde des Mittelalters werden (so meine ich) mehr verständlich, wenn wir sie als Ausdruck einer kollektiven Wahrnehmungs-Form deuten, in denen das Symbolhafte der Dinge als Bestandteil von Wahrnehmungs-Akten selbst deuten. Die *bonitas intrinseca* (die „innere Güte“ von Dingen) in scholastischer Preistheorie (die sich im *iustum pretium*

¹⁹ Heilige Menschen werden im Mittelalter mit einem „Nimbus“ um den Kopf gemalt, ursprünglich eine färbige oder goldenen Kreisfläche um das Haupt, manchmal auch eine „Lichthülle“ (*mandorla*), die die ganze Figur kreis-, ellipsen- oder mandelförmig umhüllt. Die frühesten Mandorlen treten im 5. Jahrhundert auf. Mit Sternen versehen stellen sie das Firmament dar, die Verbindung mit einem leuchtenden Kosmos. Vgl. Mazal 2001, 71.

²⁰ Huizinga 1975, 291.

widerspiegeln soll) kann als theoretisches Konzept aus einer Wahrnehmungs-Form gedeutet werden, bei der die „innere“ symbolhafte Wertigkeit von Objekten als selbstverständlich erschien. Ein anderes Beispiel ist das Konzept des „natürlichen Ortes“, der allen Dingen eine moralisch-natürliche Lage zuweist. Jedes Ding bis hin zum kleinsten Grashalm besitzt seinen natürlichen Ort. Ein Stein fällt zu Boden, weil er aus dem Element Erde besteht und diese müsse sich nach unten bewegen. Rauch steigt auf und Vögel fliegen hoch in die Lüfte, da oben ist ihr natürlicher Aufenthaltsraum. Menschen werden in einen Stand geboren, - ihr natürlicher sozialer Ort, den sie als gute Christen zeitlebens nicht verlassen sollen.

Auch Menschen sind Symbole. Auf Bildern werden Menschen nicht >realistisch< (nach unserer „Sichtweise“), sondern mit symbolisch-göttlichen Qualitäten festgehalten.²¹ Ab dem 3. Jahrhundert verlagert sich in der Bild-Kunst die Aufmerksamkeit der Künstler von den genauen Gesichtszügen einer Person zu ihrem seelenhaften "Kern", gleichzeitig werden die Raum-Informationen reduziert. Höchste Beachtung wird in den Portraits den Augen zu teil. Die Künstler lernen, z.B. durch ungemein geweitete Augen, Gefühle darzustellen.²² "Alles sammelt sich im Blick."²³ Die Vielfalt der Individuen wird auf eine beschränkte Typologie mit festen Merkmalen reduziert. Man SIEHT symbolische Typen, keine "authentischen" Wesen. Die Künstler entwickeln kein Bestreben, "originell" sein zu wollen. Personen werden dargestellt nicht wie sie (nach unserem Hin-Sehen) >tatsächlich< sind, sondern wie sie in dieser Wahrnehmungs-Form erscheinen: als Träger einer "sozialen" Aura, die aus ihnen hervorquillt und individuelle, somit zweitrangige Besonderheiten überdeckt.

Seh-Informationen sind in dieser Welt nicht eindeutig. Der Geist, auf die Wahrnehmung symbolischer Objekte geschult, sieht gleichsam zuviel. Der Reichtum der möglichen symbolischen Eindrücke verdeckt eine eindeutige Struktur. Das Sehen erbringt keine klar reproduzierbaren Formen. (Es gibt auch keine technischen Zeichnungen, anhand deren man Maschinen nachbauen könnte). Das Sehen selbst ist in seiner Bedeutung eingeschränkt. Ein Beispiel ist die Lehre von den vier Elementen, gebildet aus den vier Urqualitäten trocken, feucht, heiß und kalt. Alle natürlichen Erscheinungen sind, so belegen viele Theorien z.B. in der Medizin, der Geologie und der Meteorologie, eine Mischung dieser Qualitäten und ihrer Elemente. Um zu erforschen, aus welchen Elementen ein Ding besteht, muss man die Zusammensetzung seiner Urqualitäten erkunden, die so genannte *complexion* der Dinge. Das Mischungsverhältnis wird in "Graden" angegeben. Fenchel z.B. galt als Mischung aus Feuer und Erde und zwar im Verhältnis 3 : 1. Es war also, wie es im *tacuinum sanitatis* heißt

²¹ Das folgende nach Castelnovo 1988, 11ff.

²² Vgl. Gombrich 1996, 165.

²³ Castelnovo 1988, 12.

"warm im dritten und trocken im ersten Grad."²⁴ Zucker hingegen besitzt ein "warme Beschaffenheit im ersten und eine feuchte im zweiten Grad". Wollkleider sind von "warmer und trockener Qualität" im Gegensatz zu Leinenbekleidung, die als "kalt und trocken" beschrieben wird.

Der springende Punkt in diesen Theorien ist der Vorrang des Berührens (auch deshalb spreche ich vom „berührenden Raum“). Berührungs-Informationen kommen vor denen anderer Sinne. Kalt und warm, feucht und trocken erschließen sich direkt nur im Nah-Kontakt: man muß die Dinge angreifen, fühlen, berühren, mit der Zunge schmecken. Nur so kann man ihr Wesen erkunden. Die visuelle Form oder die Farbe, der Geruch oder der Geschmack von Dingen alleine sind von nachrangiger Bedeutung. Sie gelten nach Aristoteles als abgeleitete oder sekundäre Qualitäten und gehen nicht in die *nomen* der Dinge ein. In diesem Wahrnehmungs- Raum muss man die Dinge in die Hand nehmen und sie mit der Haut befühlen. Sind sie warm oder kalt, feucht oder trocken? Die Qualitäten der Welt können nicht in erster Linie mit den Augen wahrgenommen werden. Man erkennt die Dinge im fühlenden Nah-Kontakt, nicht im Betrachten aus der Ferne.²⁵

Das An-Sehen eines >Dinges< ist für sein Erkennen nicht vorrangig wichtig. Dinge sind viel zu vielschichtig und komplex, behaftet mit mannigfaltigen Aspekten. Es ist unsinnig, sie alleine nach Form und Gestalt zu ordnen, sie erfassen nicht ihr eigentliches Wesen. Dinge, die scheinbar gleich aussehen, können andere Elemente-Qualitäten besitzen. In zahlreichen "Sachbüchern" spielen visuelle Informationen keine Rolle, die meisten Kräuterbücher kommen bis zum 12. Jahrhundert ohne Bilder aus.²⁶ In vielen illuminierten Handschriften widersprechen sich (nach unserer „Sicht“) Bild- und Textinformationen. Die Worte handeln von Dingen, die wie heute anders „sehen“! Ein- und dieselbe Abbildung findet sich in einem Buch an mehreren Stellen und soll laut Text Unterschiedliches illustrieren.²⁷ In Pflanzenbüchern wird derselbe Holzschnitt wiederholt verwendet. Dem gleichen Bild wird ein anderer Name und ein anderer Text zur Seite gestellt. Eine solche Praxis ist aus zahlreichen Fällen dokumentiert und kann bis in das 16. Jahrhundert nachgewiesen werden. (Das umfangreichste illustrierte Druckwerk des 15. Jahrhunderts ist die Weltchronik des Arztes und Historikers Hartmann Schedel, sie enthält ungefähr 2000 Holzschnitte. Will man dem Text Glauben schenkt, dann zeigen die gleichen Holzschnitte das *konterfei*

²⁴ Arano, Lusia Cogliatti (Hg.): Tacuinum sanitatis, zit. nach Giesecke 1992, 266.

²⁵ Nach Giesecke 1998, 573ff. und 1992, 267ff.

²⁶ Die wahrscheinlich aus den Jahren 1000 bis 1050 stammende Übersetzung des lateinischen *Herbariums* durch angelsächsische Gelehrte enthält etwa 500 Kräuternamen. Der Text beschränkt sich auf Name, Fundort und medizinische Verwendung jeder Pflanze. Es finden sich weder Abbildungen noch Beschreibungen, die von der Gestalt der Kräuter sprechen, - auch nicht von den einheimischen Pflanzen, die nicht aus den lateinischen Quellen bekannt sein konnten, nach Crombie 1977, 25f.

unterschiedlicher Städte.) Bild und Text passen nicht zusammen. Die Widersprüche werden nicht thematisiert, vielleicht haben sie Schreiber und Leser gar nicht bemerkt. Weil die Dinge in diesem Seh-Modus, so meine These, nicht eindeutig sind, weiß man nicht, wie sie "richtig" zu betrachten sind. Man hat keine Idee, wie man Dinge in Büchern visuell so abbilden könnte, dass sie vom Leser eindeutig erkannt werden. Im Zeitalter des berührenden Raumes gibt es kein Programm zur korrekten visuellen Erfassung der Umwelt!²⁸

Auch die Theorien der „Wahrnehmung“ unterstützen diesen Befund. Mittelalterliche Gelehrte unterscheiden "äußere" und "innere" Sinne.²⁹ Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Berühren (*visus, auditus, olfactus, gustus, manus*) sind „äußerer“ Natur. Sie werden dem "fleischlichen" Körper zugesprochen (*sensus carnales, sensus corpores*). Ihre Leistung ist allerdings beschränkt. Denn, so meint Augustinus: "*Die Geheimnisse der Welt oder die Weisheit Gottes vermögen sie nicht zu erkennen*".³⁰ Dazu benötige man die "inneren" oder "innewendigen" Sinne bzw. den "Sinn der Seele" (*sensus animae*), - unklar definierte Begriffe, die eine Sicherheit suggerieren, die die berührenden Sinne nicht liefern können. Fast jeder mittelalterliche Autor, der über „innere Sinne“ schreibt, definiert sie auf seine Weise. Augustinus spricht von der *intelligentia*, die für das Wahrnehmen wichtig sei, aber auch von *memoria* (Gedächtnis, Erinnerung) und *voluntas* (Willenskraft). Die "inneren Sinne" wirken in zweifacher Richtung, zu Gott und zur direkt wahrnehmbaren Welt. Von Gott empfangen sie das "göttliche Licht". Es erhellt ihr >Inneres< und befähigt die Vernunft, ewige Wahrheiten zu erkennen. Dieses Licht wird von einem "inneren Auge" erfahren (*oculus cordis* oder *animae, contemplationis* oder *intelligentiae*. *Videre*, d.h. Sehen, ist der Oberbegriff für Wahrnehmungen aller Art. Es trifft auf alle fünf Sinne zu.)³¹ Ob das "innere Auge" ein spezieller "innerer Sinn" oder ihre Gesamtheit bezeichnet, ist umstritten. Augustinus versteht das innere Auge als *intelligentia*, Hildegard von Bingen bezeichnet die *scientia* (Wissen) als inneres Auge, Tauler setzt das innere Auge der Vernunft gleich, usw.³²

Im Wahrnehmen wirken "innere" und "äußere" Sinne zusammen. Ohne das "innere Auge" wären wir blind. Die Dinge berühren nur die "äußeren Sinne", die darauf reagieren. Die "inneren Sinne" sind nur indirekt betroffen, denn das Körperliche (eine nachgeordnete Wirklichkeit) könne nicht auf das Geistige (die eigentliche Wirklichkeit) einwirken.³³ Das "innere Auge" bemerkt oder beachtet allerdings die Veränderung in den "äußeren" Sinnen.

²⁷ Das folgende nach Giesecke 1992, 269 ff.

²⁸ Ebenda, 238.

²⁹ Vgl. zum folgenden Giesecke 1998, 575 ff.

³⁰ Augustinus, Germa 4.5 CCL 41:22; zit. nach Giesecke 1998, 576. Augustinus spricht von den "fleischlichen Augen" (*oculi carnis*).

³¹ Vgl. Schleusner-Eichholz 1985, Bd. I, 202.

³² Vgl. Schleusner-Eichholz 1985, 967 mit vielen weiteren Belegen.

Die Seele bildet sich daraus ein Urteil, woraus – im letzten Akt dieser Kette – das eigentliche Wahrnehmen erfolgt.³⁴

Diese Theorie liefert ein einfaches, abstraktes Schema des Wahrnehmens, allerdings nur in einer allgemeinen oder prinzipiellen Weise. Konkrete Wahrnehmungs-Akte werden nicht erklärt. Die Theorie kann nicht sagen, welche Ergebnisse ein bestimmter Wahrnehmungs-Akt hervorbringen muss. Man weiß nicht, was man konkret zu SEHEN, HÖREN, RIECHEN ... hat. Damit taucht aber kein erkenntnistheoretisches Problem auf, im berührenden Raum braucht niemand eine Erkenntnistheorie. Wahrnehmen allgemein sei nämlich sicher, meint etwa Augustinus, an der Erkenntnisleistung der Sinne könne man nicht zweifeln. Alles ist ja im göttlichen Plan der Welt auf den Menschen bezogen. Ein Baum >existiert<, um von Menschen gesehen zu werden.³⁵

In der Neuzeit hingegen sind Menschen an der konkreten Handhabung allgemeiner Aussagen interessiert. Was genau macht in diesem Augenblick Ihr "inneres Auge", dass Sie diesen Satz genau so und nicht SO lesen? SEHEN alle Leser dasselbe oder einzelne etwas anders? Wenn es unterschiedliche Wahrnehmungen gibt: welche ist mehr richtig? Nach welchen Kriterien könnte man sie auseinander halten?

Fragen dieser Art geben im berührenden Raum keinen Sinn. Die Theorie beschreibt die zwei „Sinnes-Systeme“ wie zwei Arten von Sensoren, die gleichzeitig operieren. Man kann sie unterscheiden, aber in ihrer Funktionsweise nicht wirklich trennen. Wollte man den Menschen auf seine "äußeren" Sinne beschränken, würde man ihn seines eigentlichen Mensch-Seins berauben. Der Mensch würde so zum Tier herabsinken und Gottes Schöpfung ihrer Krone verlustig werden. Eine Theorie der Wahrnehmung darf sich nicht auf die "äußeren" Sinne beschränken, - und im ganzen Mittelalter kommt niemand auf die Idee, etwas derartiges zu unternehmen. (Im 14. Jahrhundert beginnt dann die Suche nach der "sichtbaren" >Wahrheit< und ihrer Entsprechung im "äußeren" Auge.) Mit anderen Worten: im berührenden Raum gibt es keine eigentliche Theorie der Wahrnehmung!³⁶

Die „Theorie“ des Wahrnehmens und ihre Praxis ergänzen einander. Weil im berührenden Raum keine operativen Regeln für konkrete Wahrnehmungs-Akte entwickelt werden, wird das nicht-eindeutige Sehen theoretisch kaum gebremst. Es ist durch vage soziale Normen gezähmt, nicht jedoch durch klare Kriterien kanalisiert. Die Grenzen zwischen >Wahrheit< und Fiktion sind nicht handfest festgelegt. Ausgezeichnete Wahrnehmungs-Akte können

³³ Vgl. Copleston 1976, 37.

³⁴ Die "inneren" Sinne sind damit den "äußeren" übergeordnet, letztere können keine Urteile hervorbringen.

³⁵ Vgl. ebenda, 36 ff.

³⁶ Vgl. Giesecke 1998, 576 und 582.

nicht standardisiert und exakt wiederholt werden. Im nächsten Augen-Blick könnte die Welt sich verändert zeigen. Es gibt keine verbindlichen Regeln, welche Wahrnehmungen zulässig sind. Das, was jemand SIEHT, ist letztlich von keinem anderen überprüfbar. Wird es weitererzählt, mit Details angereichert und ergänzt, kann es zur sozialen >Wirklichkeit< werden. Die Glaubenslehre betont das "Unsichtbare" und ermuntert die Gläubigen, das "Unsichtbare" zu SEHEN. Das >wahre< Bild der Welt fördert ein mehrdeutiges Wahrnehmen der Welt. Sie macht das "Unsichtbare" auch theoretisch >real<. >Wahrheit< ist nicht eindeutig, sondern ein verschlungenes Geheimnis. Das mehrdeutige Sehen wird von der Theorie unterstützt. Das, was auf diese Weise GESEHEN wird, ist seinerseits ein "Beweis" für die Theorie, es verfestigt sie: *"Ich glaube, dass es nichts Sichtbares und Körperliches gibt, das nicht etwas Unkörperliches und Intelligibles bedeutet"*, schreibt der bedeutendste abendländische Denker des 9. Jahrhunderts,³⁷ und Hugo von St. Victor betrachtet im 12. Jahrhundert die Natur als ein Buch, das Gott geschrieben hat. Man kann ihre Symbole SEHEN: *"Alle sichtbaren Gegenstände sind uns vor Augen gestellt zur Bezeichnung und Erklärung der unsichtbaren Dinge, und sie belehren uns durch das Auge in symbolischer, das heißt in bildlicher Weise."*³⁸

7. Schlussbemerkungen

Der Ansatz, der hier bruchstückhaft skizziert wurde, sieht Objekte als Hüllenbildungen an, will Eigenschaften einer (kulturell variablen) Hüllen-Bildung ausfindig machen und mit Befunden einer Kultur in Beziehung setzen, so dass sich ein kohärentes Gesamt-Bild eines Wahrnehmungs-Raumes ergibt. (Auch Befunde wirtschaftlicher und wirtschaftstheoretischer Art sollten sich in ein solches Bild fügen).³⁹ Dieser Ansatz, hier für das frühe und hohe Mittelalter angedeutet,⁴⁰ kann in Prinzip auf viele Kulturen angewandt werden. Ob hier ein Potential zur Untersuchung von Unterschieden von Europa und Japan vorhanden sind, kann

³⁷ Es ist dies der Ire Johannes Scotus Eriugena, um 810-877, der als Leiter der Pariser Hofschule auf Wunsch Karls des Kahlen die griechischen Schriften des Pseudo-Dionysios ins Lateinische übersetzt. Für Johannes Scotus ist die Welt der sichtbar gewordene Gott, der *deus explicitus*: das Göttliche ist in der Welt anwesend. Aufgrund dieser pantheistischen Tendenz wurden die Schriften von Johannes Scotus Eriugena im 13. Jahrhundert zeitweise verboten. Vgl. Hefnerich 1998, 88f. Das Zitat stammt aus: Johannes Scotus Eriugena: *De divisione naturae* V, 3, PL 122, 865f; zit. nach Eco 1998, 9a.

³⁸ Hugo von St. Victor: In *Hierarchian coelestem expositio*, Pl 175, 987 und 954; zit. nach Eco 1998, 92. Hugo kommentiert hier die Himmlische Hierarchie von Pseudo-Dionysios.

³⁹ Vgl. Ötsch 2002b und c.

vom Autor nicht abgeschätzt werden. Wollte man ihn nützen, dann müsste man versuchen, die japanische Kultur (zumindest in Teilbereichen) als spezielle Wahrnehmungs-Form mit einem ihr eigenen Objekt-Begriff und ihn fundierenden Wahrnehmungs-Arten zu beschreiben. Fragen dieser Art wäre es wert, in einem umfassenden Ansatz untersucht zu werden.

Zitierte Literatur

Berman, Morris: Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters, München, 1983.

Blien, Uwe: Sein und Sollen _ Wie sind Normen und Moral zu erklären, in: Ötsch und Panther (2002a), 53-80.

Bromley, Roger, Göttlich, Udo, Winter, Carsten (eds): Cultural Studies. Grundlagentexte zu Einführung, Lüneburg 1999.

Castelnuovo, Enrico: Das künstlerische Portrait in der Gesellschaft. Das Bildnis u. seine Geschichte in Italien von 1300 bis heute, Berlin 1988.

Copleston, F.C.: Geschichte der Philosophie im Mittelalter, München 1976.

Crombie, Alistair C.: Von Augustinus bis Galilei: Die Emanzipation der Naturwissenschaft, München 1977.

Eco, Umberto: Kunst und Schönheit im Mittelalter, München 1998.

Eichenberger, Reinhard: Verhaltensanomalien und Wirtschaftswissenschaft. Herausforderungen, Reaktionen, Perspektiven. Deutscher Universitätsverlag, Wiesbaden 1992.

Engelmann, Jan: Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader, Frankfurt und New York 1999.

Fehr, Ernst und Gächter, Simon: Soziale Kräfte und Lohnbildung: Einsichten aus der experimentellen Arbeitsmarktforschung, Ökonomie und Gesellschaft, Jahrbuch 13, 1996, 11-51.

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge, 12. Auflage, Frankfurt 1993.

Giesecke, Michael: Der Buchdruck in der frühen Neuzeit. Eine historische Fallstudie über die Durchsetzung neuer Informations- und Kommunikationstechnologien, Frankfurt 1998.

Giesecke, Michael: Sinnenwandel, Sprachwandel, Kulturwandel. Studien zur Vorgeschichte der Informationsgesellschaft, Frankfurt 1992.

Gloy, Karen, Das Verständnis der Natur. Band I: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens, München 1995.

⁴⁰ Umfangreiche Befunde werden vom Autor in einem Buch über dem berührenden Raum festgehalten, das zur Zeit fertiggestellt wird.

- Gombrich, Ernst H.: Die Geschichte der Kunst, 16. Auflage, Frankfurt 1996.
- Groß, Steffen W.: Volkswirtschaftslehre ist Kulturwissenschaft. Ökonomik zwischen theoretischer Fiktion und kultureller Realität, Würzburg 1999.
- Hansen, Klaus P.: Kultur und Kulturwissenschaft, 2. Auflage, Tübingen 2000.
- Hartmann, Dirk und Janich, Peter (Hg.): Die kulturalistische Wende. Zur Orientierung eines philosophischen Selbstverständnisses, Suhrkamp Frankfurt 1988.
- Heap, Shaun Hargreaves / Hollis, Martin / Sudgen, Robert / Weale, Albert: The Theory of Choice. A Critical Guide, Blackwell 1992.
- Helferich, Christoph: Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken, 2. Auflage, München 1998.
- Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jhdts. in Frankreich und den Niederlanden; 11. Auflage, Stuttgart 1975.
- Kieckhefer, Richard: Magie im Mittelalter, München 1992.
- Kittler, Friedrich A.: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft, München 2000.
- Kleindorfer, Paul R. / Kunreuther, Howard C. / Schoemaker, Paul J. H.: Decision Sciences. An Integrative Perspective, Cambridge 1993.
- Lindner, Rolf: Die Stunde der Cultural Studies, Wien 2000.
- Machina, Mark: "Choice under Uncertainty: Problems Solved and Unsolved", in: Cook, Karen Schweers / Levi, Margaret (eds.): The Limits of Rationality Chicago 1990, 90-132.
- Mazal, Otto: Die Sternenwelt des Mittelalters, Wiesbaden 2001.
- Merchant, Carolyn: Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft, München 1987.
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Erfahrung, Berlin 1965.
- Ötsch, Walter und Panther, Stephen (Hg.): Ökonomik und Sozialwissenschaft. Ansichten eines in Bewegung geratenen Verhältnisses, Marburg 2002a.
- Ötsch, Walter: Kulturgeschichtliche Hintergründe des ökonomischen Denkens: Die Kategorien von Objekt, Raum, Zeit und Ich, in: Lehmann-Waffenschmidt, Mario (Hg.): Studien zur Evolutorischen Ökonomik VI. Ein Diskurs zur Analyse der Evolutorischen Ökonomik, Berlin 2002b.
- Ötsch, Walter: Ökonomische Akteure. Kulturhistorische Beispiele zum Wandel von Subjekt-Konzepten, in: Ötsch und Panther (2002a), 281 – 300 (2002c).
- Penz, Reinhard: Legitimität und Viabilität. Zur Theorie der institutionellen Steuerung der Wirtschaft, Marburg 1999.
- Putnam, Hilary: Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit, Reinbeck bei Hamburg 1993.

- Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms, Weileswist 2000.
- Schleusner-Eichholz, Gudrun: Auge im Mittelalter, München, 1970.
- Schoemaker, Paul J. H.: "The Expected Utility Model: Its Variants, Purposes, Evidence and Limitations", *Journal of Economic Literature*, 20, 1982, 529-563.
- Stern, Daniel N.: Die Lebenserfahrung des Säuglings, 7. Auflage, Stuttgart 2000.
- Strube, Gerhard u.a. (eds.): Wörterbuch der Kognitionswissenschaften, Stuttgart 1996.
- Thaler, Richard H.: *The Winner's Curse. Paradoxes and Anomalies in Economic Life*, Toronto 1992.
- Weise, Peter: Wirtschaftswissenschaften als Sozialwissenschaft von Entscheidungen, *Ethik und Sozialwissenschaft* 5, Heft 2, ¹⁹⁹⁴, 281 – 293.