

ARNOLD GEHLENS ANTHROPOLOGISCHE ANSICHT DES SYMBOLS

Rainer Habermeier

I. Gehlens Lebenswerk

In der mittlerweile recht umfangreichen Literatur über Arnold Gehlen (1904–1976) wird sein Lebenswerk meistens in vier theoriegeschichtliche Abschnitte eingeteilt:

1. die existenzphilosophische Phase des jungen Gehlen, die mit der 1928–29 geschriebenen Habilitationsschrift 'Wirklicher und unwirklicher Geist' abschließt;

2. die neidealistische Phase, in der Gehlen bei Fichte anknüpft, auch Gedanken von Hegel und Schelling aufnimmt und in die seine eifrigsten Parteinahmen für den Nazifaschismus fallen. Die 1933 angefangene 'Philosophie des Nationalsozialismus' erscheint zwar nicht, aber Gehlen verfolgt weiterhin das Programm, der faschistischen Ideologie auf das Niveau des Deutschen Idealismus hinaufzuhelfen, und scheut sich nicht, mit Zitaten aus Hitlers 'Mein Kampf' die primitive Kritik seitens E. Kriecks, des führenden Nazi-Pädagogen, abzuwehren⁽¹⁾. Dieser Konflikt desillusioniert schließlich Gehlens Hoffnung, zum Chefideologen der Nazis aufzusteigen, und bahnt 1935 seine Hinwendung zur anthropologischen Forschung der Einzelwissenschaften an;

3. in dieser Phase der Individualanthropologie entstehen die zwei Schriften, die Gehlens Symbol- und Sprachphilosophie enthalten: 'Das Problem des Sprachursprungs' 1938 und das Hauptwerk 'Der Mensch' 1940. Aus den früheren Phasen bringt Gehlen die dezisionistische Kritik am historistischen Relativismus und Ästhetizismus und an allen Innerlichkeitsideologien, die lebensphilosophisch begründete Kritik an Reflexionsphilosophie und Idealismus mit, positiv die Grundsätze von Handlung als Entscheidung, von der Umfassung durch den objektiven Lebenszusammenhang, von der Lebensnotwendigkeit der Mythologie, von der Indirektheit der Subjekt-Identität durch selbstobjektivierende Handlung, von der instrumentalistischen Beschränktheit der theoretischen Vernunft und von der nur mittelbaren Zugänglichkeit des Absoluten, das sich allein in irrationalen Handlungen darstellen läßt. Dieses Erbe verbindet sich unter Gesichtspunkten der biologistischen Lebensphilosophie mit dem amerikanischen Pragmatismus und mit den damals Aufsehen erregenden Ergebnissen der sich rasch entwickelnden empirischen Anthropologie und Zoologie. Die Fülle der Einflüsse, die Gehlens

agiler Geist verarbeitet, ist damit nicht erschöpft; als wichtigste sind zu nennen: Herder, Hegel, Humboldt, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Scheler, Dewey und N. Hartmann. Gehlen ist wie viele bedeutende Philosophen seiner Zeit ein Sohn des historischen Pluralismus und schöpft aus vielen Quellen.

Gehlen's Hauptwerk 'Der Mensch', das die Thesen seiner früheren Abhandlung über den Sprachursprung aufnimmt, erscheint in der ersten Auflage 1940 mit faschistischer Propaganda im letzten Kapitel. Es erntet jedoch von den Nazi-Ideologen keinen Beifall, wird andererseits auch nicht verdammt, so daß Gehlen, während des Krieges sich der "Inneren Emigration" in der deutschen Wehrmacht anschließend, die dritte Auflage 1944 von den Nazi-Parolen und Rosenberg-Zitaten zu reinigen wagt. Diese vorausschauende Entnazifizierung, die des Autors Nachkriegs-Comeback auf eine Professur an der Verwaltungshochschule Speyer erleichtert, vermindert freilich nicht die grundsätzliche Affinität, welche die Schrift in vieler Hinsicht zur faschistischen Ideologie einnimmt. Aber nicht nur deswegen ist 'Der Mensch' eines der einflußreichsten und zugleich umstrittensten philosophischen Werke der Adenauer-Ära in der Bundesrepublik; Gehlen's Breitenwirkung kommt damals an die Heideggers heran. Hauptsächlich ereifert sich die Debatte um Gehlen's biologistischen Ansatz und antimetaphysische Methoden, die eine Beschränkung auf die elementare Individualanthropologie mit sich bringen und in einer psychobiologischen Funktionalisierung der Religion gipfeln.

4. Gehlen reagiert darauf mit einer völligen Neufassung des letzten Kapitels von 'Der Mensch' in der 4. Auflage 1950. Diese vierte und letzte Phase Gehlen's, die durch Kulturanthropologie und Soziologie der Industriegesellschaft bestimmt ist, erweitert die Individualanthropologie um die "Philosophie der Institutionen" und um eine Geschichtsphilosophie der Dekadenz vom stabilen Archaikum zur labilen Massendemokratie der Gegenwart nach den notorischen Mustern der konservativen Neuromantik und Lebensphilosophie aus der ersten Hälfte des Jahrhunderts⁽²⁾. Die bedeutendsten Schriften dieser Phase, in der Gehlen als Koryphäe der philosophischen Anthropologie anerkannt wird und auch ins Ausland zu wirken beginnt, sind 'Urmensch und Spätkultur' 1956, 'Die Seele im technischen Zeitalter' 1957, 'Moral und Hypermoral' 1969. Seine Sprachphilosophie hat Gehlen nicht mehr abgeändert und ergänzt, ja sich zur Sprache überhaupt nicht mehr systematisch geäußert. Die Sprache behält ihren Ort in der Individualanthropologie; für die Sphäre der Institutionen und ihre Geschichte ist die Sprache nur eine abstrakte Vorbedingung.

II. Gehlen's Philosophie der Symbolisierung

Da Gehlen die Naturanpassung des Menschen als eine hierarchische Aufstufung von Leistungen betrachtet, die er, im Gefolge Cassirers, "Symbolisierungen" nennt, und da die Symbolisierungen die zentrale Rolle im Schichtenaufbau des

Funktionalssystemen spielen, als das Gehlen die biologische Konstitution des Menschen konstruiert, ist es ratsam, zuerst seine funktionalistische Methode und diesen Schichtenaufbau der Symbolfunktionen in der menschlichen Konstitution zu skizzieren, um dann die Systemstelle der Funktion Sprache zu erhellen.

'Der Mensch' schließt sich an einige Grundgedanken der traditionellen und zeitgenössischen Anthropologie an, vor allem von Herder, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Scheler und Plessner:

Von Herder, Schopenhauer und Nietzsche übernimmt Gehlen das auch in der Romantik vertretene Prinzip, daß der Unterschied zwischen Mensch und Tier, den die klassische Metaphysik nach dem Schema 'göttliche Vernunft vs. niederer Trieb' behandelte, gerade den Menschen benachteiligt: gegenüber der tierischen Harmonie von Organausstattung, Instinktsystem und Umwelt erscheint der Mensch als unspezialisiertes Mängelwesen, das seine natürliche Defizienz durch Sprache und Vernunft, Kultur und Religion kompensieren muß und zugleich transzendiert.

Die Identität des Menschen ist Subjekt im Gegensatz zur tierischen, also vermittelt durch Selbstbewußtsein, und kann nicht direkt, sondern nur indirekt, durch Entäußerung in Objektivität: in die dingliche Objektivität der äußeren Natur und in die soziale Objektivität der Institutionen, errungen und erhalten werden. Der Mensch muß sich selbst machen: er ist das unfertige, auf entäußernde Handlung angewiesene Lebewesen. Bei Hegel vervollständigt sich diese Dialektik in der Reflexion der Objektivationen, die erst die Freiheit der in den liberalen und konstitutionell-monarchischen Institutionen objektivierten Subjekte als Freiheit bewußt macht und dadurch vollendet. Gehlen hingegen wertet die Reflexion, den vollendenden Teil in der Figur der dialektischen Identität, ab. Denn die menschliche Entäußerung in Wahrnehmung, Handlung und Sprache ist zugleich Entlastung von den Zwängen und Gefahren der äußeren Situation, so daß eine Reflexion aus dieser die größere Gefahr der regellosen, parasitären Subjektivität, des Rückzugs in Kontemplativität, folgenlose Intellektualität und apraktische Innerlichkeit birgt. Sie muß wieder durch eine höherstufige Entäußerung gebannt werden usw., bis der iterative Zirkel in der autoritär-institutionellen Religion zur Ruhe kommt. Die Entäußerung ist also niemals Entfremdung im negativen Sinne, sondern anthropologische Notwendigkeit. Anders als Hegel sieht Gehlen aber die Entäußerung als Abschluß und nicht als aufzuhebende Negativität. Daher erscheinen die archaisch-wichtigen Institutionen des Urmenschen, die keine Reflexion dulden, Gehlen am besten. Einer Rückkehr aus der Entäußerung, wodurch die Identität des Menschen als Selbstbewußtsein, individuelles Ich und kollektives Wir, erstellt wird, bedarf es gar nicht und erst recht keiner Reflexion, denn die Identität wird vollständig in den Systemen der Entäußerung konstituiert, die Gehlen als Symbolleistungen auffaßt. In den verschiedenen Zeichensystemen der Wahrnehmung, Handlung und Sprache ist, aufeinander bauend, eine

Vermittlung von Subjekt und Objektivität ausbalanciert, die das Übergewicht einer Seite, den Subjektivismus ebenso wie die Überwältigung durch die Komplexität der Objektivität, verhindert. Wenn so die Sprache ausschließlich als entwickelter naturfunktionaler Zeichenprozeß, also von der funktionalen Wahrnehmung und Handlung her als deren Höherentwicklung gesehen wird und nicht umgekehrt Wahrnehmung und Handlung von der Sprache her begriffen werden, dann kommt die Geist-Struktur der Sprache, die in ihr strukturell verankerten Geltungsansprüche auf intersubjektiv gültige Wahrheit und Richtigkeit, gar nicht in den Blickwinkel. Gehlens politisches Interesse, den spätzeitlichen Subjektivismus durch die "Führungssysteme" der Außenwendung zu bändigen, führt schon bei der Sprachkonzeption in die Aporien des Biologismus, der das transzendente Problem der sprachkonstituierten Objektivität nicht klären kann und den Wahrheitsanspruch der eigenen Theorie indirekt dementiert. Der Idealismus Herders, Hegels, auch Schopenhauers noch, lehrt stets die Transzendenz des Menschen über die Grenzen der naturbezogenen Selbsterhaltung hinaus kraft der sprachgeleiteten Reflexion im Geist: in Erkenntnis, Moral, Institution, Religion, Kunst, Wissenschaft und Philosophie. Gehlen hält es stattdessen mit der Lebensphilosophie, die seit Nietzsche die kleine Vernunft des Geistes in den Dienst der großen Vernunft des Leibes stellt. Freilich auch für Nietzsche, und darin folgt ihm Gehlen, ist der Mensch das "noch nicht festgestellte Tier", das sich, wie kein anderes Tier, zu sich selbst verhalten und sein Leben nicht in einfacher Selbsterhaltung, sondern in Selbststeigerung *führen* muß⁽³⁾.

Von der zeitgenössischen philosophischen Anthropologie Schelers und Plessners zeigt sich Gehlen darin beeinflusst, daß er andererseits die Weltoffenheit des menschlichen Bewußtseins im Gegensatz zur Umweltbeschränktheit des animalischen hervorhebt. Das setzt die traditionelle Linie der philosophischen Anthropologie mit modernen Konzepten fort: Plessners Theorie von der exzentrischen Positionalität des Menschen, die sich aus Selbstbewußtsein und Sprache ergibt, und Schelers These vom Geist, der sich auf Kosten der Lebensfunktionen, d. h. gegen Instinkt, Gewohnheit und instrumentelle Intelligenz, entfaltet, ohne aus diesen ableitbar zu sein, entwickelt Gehlen in modifizierter Form weiter. Dieser Widerspruch zu seinem funktionalistischen Institutionalismus wird von Gehlen nirgends expliziert und zeigt sich eher latent in vielerlei Ungereimtheiten und Dunkelheiten, auf die die Kritik seit langem den Finger legt⁽⁴⁾. In der Sprachphilosophie Gehlens macht sich dies als Schwanken und Zweideutigkeit zwischen biologistischem Funktionalismus und Sprachtranszendentalismus bemerkbar.

Gegen Scheler setzt sich Gehlen wiederum ab, indem er die Schelersche Stufentheorie kritisiert, die, in Verbindung von Kontinuität und Diskontinuität, das natürliche Leben zum Menschen aufstuft, der alle animalischen Funktionen umfaßt und durch den übernatürlichen Geist überragt. Mit Plessner, der Gehlen auch sonst sehr beeinflusst⁽⁵⁾, besteht Gehlen darauf, daß die spezifische Differenz

des Menschen, seine biologische Sonderstellung im Tierreich, schon die elementaren Schichten und Funktionen auszeichnet: der Mensch ist *handelndes* Wesen⁽⁶⁾. Dieses Prinzip ist nicht nur gegen den Kontemplativismus des traditionellen Geist-Idealismus gerichtet, sondern auch gegen die geläufige Gleichsetzung der nichtgeistigen Prozesse des Menschen mit animalischen. Auch die elementare Sinnlichkeit und Motorik des Menschen ist spezifisch strukturiert, und die menschliche Sprache ist, was ihre interne Struktur betrifft, ebenso von den sogenannten Tiersprachen tief unterschieden.

„Spezifisch menschlich ist demgegenüber die Möglichkeit der Entlastung des Verhaltens, also z. B. der denkenden oder praktischen Tätigkeit, von der Funktion im Dienst instinktiver Antriebe, damit also gleichzeitig die Chance zu lernen, ohne daß in der Verlängerung der Lernsituation eine biologisch ausgezeichnete Situation liegen muß. M. a. W.: es ist die Ablösbarkeit einer freien, z. B. experimentierenden Tätigkeit einerseits vom Druck biologischer Bedürfnisse erster Hand, andererseits vom Zuge der 'Prämiensituationen' welche es ermöglicht, ein solches Verhalten unabhängig vom Reizbestand wechselnder Situationen durchzuhalten oder durchzuführen; während das, was ein Tier gelernt hat, überhaupt nur dann in Erscheinung treten kann, wenn die definierte Situation eintritt, die das Stichwort dafür gibt. Es wäre falsch, diese erstaunliche menschliche Fähigkeit einseitig der Intelligenz zuzuschreiben, denn sie ruht auf einem sehr tiefliegenden Unterbau. Zu diesem gehört das [...] 'Freiwerden' der Sinnesorgane aus dem Einbau in die tierischen Funktionskreise ebenso, wie die Instinktreduktion, die es weder zuläßt, den weitaus überwiegenden Teil des menschlichen Verhaltens als Instinktverhalten noch als Appetenzverhalten zu beschreiben. Es ist von der höchsten Wichtigkeit, daß aller echte Symbolgebrauch, etwa der Sprache, auf dieser Bedingung der Ablösbarkeit des Verhaltens vom Kontext der jeweils aktuellen Situation beruht, denn es liegt geradezu im Wesen des Symbols, auf ein Nichtgegebenes und aus diesem Kontext nicht Erschließbares hinzuweisen.⁽⁷⁾“

Aufsehen erregte Gehlens Anthropologie seinerzeit weniger durch die Auseinandersetzung mit jenen Koryphäen der philosophischen Anthropologie als vielmehr dadurch, wie Gehlen deren Theoreme mit den Ergebnissen der *empirischen* Anthropologie und Sprachforschung konfrontiert und weiterentwickelt. Seit dem 19. Jahrhundert sieht sich die Philosophie zu einem Wechsel des Standortes gegenüber den empirischen Wissenschaften genötigt und verabschiedet sich nach und nach von Rationalismus und Spekulation. Damit trägt sie der irreversiblen Entwicklung Rechnung, daß die traditionelle Ursprungstheorie durch die methodologische Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften und die apriorisch uneinholbare Kontingenz der empirischen Forschungsergebnisse ihrer Inhalte entblößt wird, so daß sich ihr das schmachliche Dilemma stellt, entweder auf dürrem For-

malismus sitzenzubleiben oder in den Irrationalismus auszuweichen. Vor Gehlen formulieren z. B. außer Schopenhauer auch Lotze und W. Wundt das Programm einer "induktiven Metaphysik", als Gehlens Zeitgenosse entwirft N. Hartmann die "neue Ontologie", die sich der Klärung der von den Einzelwissenschaften naiv vorausgesetzten Kategorien und der Systematisierung ihrer wesentlichen Resultate widmet.

Gehlens Anthropologie und Sprachphilosophie will somit im Gegensatz zur traditionellen Metaphysik und zur Transzendentalphilosophie in jeder Hinsicht wissenschaftlich sein⁽⁸⁾. Sie interpretiert, ordnet, ergänzt und generalisiert die fragmentarischen Ergebnisse der spezialisierten Einzelwissenschaften unter dem leitenden Gesichtspunkt der "anthropo-biologischen Fragestellung". Sie fügt die empirischen Ergebnisse als Bausteine in eine philosophische Gesamtanschauung des Menschen ein. Dazu zieht Gehlen mit großer Umsicht Theorien und Thesen nicht nur aus der empirischen Anthropologie heran, sondern auch aus der Zoologie, Paläontologie und Vorgeschichte, aus der Kinder- und Tierpsychologie, Sprachgeschichte und Sprachphilosophie. Zu erwähnen sind vor allem Uexkülls Umwelttheorie, Portmanns Lehre vom Menschen als "physiologischer Frühgeburt" und sekundärem Nesthocker im extra-uterinen Frühjahr, Adloffs und Osborns Anatomie der menschlichen Organprimitivität, Bolks und Schindewolfs Hypothese von der Retardation der ontogenetischen Entwicklung ("Verjugendlichung")⁽⁹⁾, dazu Dubois' Ergänzung von der Kephalisation des Menschen und K. Lorenz' und E. Fischers Selbstdomestikationstheorie; auch W. Köhlers muntere Schimpansen turnen durch das Buch.

Zur Integration dieser Theorien bedient sich Gehlen der funktionalistischen Methode, die er noch unter den traditionell-philosophischen Terminus der Teleologie befaßt. Seine "anthropo-biologische Fragestellung" "besteht allein in der Frage nach den Existenzbedingungen des Menschen"⁽¹⁰⁾. So einfach und evident, wie Gehlen vorgibt, läßt sich der Funktionalismus jedoch nicht durchführen. Gehlen kommt nicht umsonst immer wieder auf seine Methode zurück und versichert den Lesern die Plausibilität seiner "biologischen Betrachtungsweise"⁽¹¹⁾. Entschieden muß sich Gehlen selbstverständlich gegen den naiven Tierbiologismus abgrenzen, der von vorgeblich fundamentalen Naturtatsachen der menschlichen Konstitution den ganzen Menschen einschließlich Selbstbewußtsein und Sprache äußerlich funktionalisiert, indem die organisch definierte Selbst- und Art-erhaltung des Tiers als einfaches Funktionsziel unterstellt wird⁽¹²⁾. Gehlen sieht hingegen den Menschen als interdependent aufgebautes System differenzierter Funktionen mit der Sprache als Zentrum und nimmt zum Funktionsziel die *menschliche* Existenz - die Gehlen freilich nicht näher bestimmt und gar nicht bestimmen kann, weil hier die Anthropologie an ihre Grenzen, nämlich an die Geschichte stößt. Die Existenz, für die die menschliche Natur zu funktionieren hat, wird nämlich von der Geschichte sehr verschieden gestaltet und konkretisiert.

Sie bleibt als philosophischer Begriff, da ihre Geschichte ignoriert wird, eine Leerstelle, die Gehlen unter der Hand mit unausgewiesenen Suppositionen füllt. Der junge Gehlen richtet die Handlungsdeizision der Existenz gegen die historische Unentschiedenheit und den kontemplativen Ästhetizismus der modernen "Reflexionskultur", jedoch ohne eine gültige Lösung für das Begründungsproblem der moralischen Bestimmung des Handelns zu finden; daher geht er bald auf die Fichtesche Ethik des Aktivismus zurück. Der spätere Gehlen stößt nun bei der Bestimmung der Existenz als Funktionsziel wieder auf dieses Grundproblem im Zeitalter des Historismus und Positivismus und versucht, es durch den Schein empirischer Objektivität zu umgehen. Aber schon die Deutungskategorien, mit denen Gehlen die Ergebnisse der empirischen Anthropologie und Sprachforschung aufnimmt und zum Datenkranz formt, von dem die funktionalistische Erklärung ausgeht, sind, wie oben gezeigt, aus *philosophischen* Anthropologien entlehnt: Mängelwesen und Organprimitivität, Weltoffenheit und Instinktreduktion, Plastizität und Variabilität des Menschen sind Begriffe nicht nur philosophischer Abkunft, sondern auch eines philosophischen Sinnes, der in der Regel traditionellen Ideologien einwohnt. Dasselbe trifft auf die Grundkonzeption der Symbolisierung als Entlastung zu.

Ich gebe nun eine schematische Übersicht zu Gehlens Philosophie der Wahrnehmung und Bewegung, des Antriebs und der Sprache in 'Der Mensch':

1. Die biologische Sonderstellung des Menschen:

1. die ontogenetische Retardation und Kephalisation, die primitive, unspezialisierte Organausstattung und Instinktrudimentierung bedingen kausal:
2. die Plastizität der Antriebe, die Weltoffenheit der Sensorik und die Variabilität der Motorik.

Diese Sonderstellung bedingt:

2. die konstitutionelle Überlastung des Menschen: die Überkomplexität der Welt und die Überfülle der Risiken, weil
 1. insbesondere die sexuellen Antriebe chronisch werden ("Antriebsüberschuß" gegenüber der animalen Jahresperiodik) und instinktive Hemmungen fehlen,
 2. die Sensorik mit Reizfülle überflutet ist und
 3. die Motorik mit Reaktionsmöglichkeiten und Wahlzweigen überlastet ist.

Dies bedingt die funktionale Reaktion:

3. die *Entlastung* von der Überfülle durch *Symbolisierung*: die Distanzierung vom Situationsdruck und das Verfügbarmachen der Vielfalt durch Generalisierung - dies sind die Leistungen des symbolischen Sinnes, den Gehlen nicht auf die Sprache und sprachlichen Kultursysteme einschränkt, sondern mit Cassirer schon in der menschlichen Wahrnehmung und Bewegung auftreten läßt.

Am Prozeß der Symbolisierung hebt Gehlen vor allem drei Aspekte hervor:

- (a) Die Grundlage bildet die "kommunikative" Struktur des menschlichen sensorischen und motorischen Weltkontaktes: "umgehendes Sichverhalten", das

vom eigenen Schwung der Rückempfindung der Bewegung ("sinnliche Reflexion") und vom Druck der Gegenstandsstruktur angetrieben über den instinkt- oder bedürfnisbegrenzten Kontakt hinausgleitet. So ergeben sich begierdefreie und eigendynamische Kreisprozesse im Weltumgang⁽¹³⁾.

(b) Die Intention des tierischen Bewußtseins richtet sich durch ein wahrnehmbares *Signal* auf eine darin erscheinende Ganzheit oder auf ein Anderes, das objektiv mit dem Signal verknüpft ist. Das menschliche Bewußtsein schafft sich hingegen *Symbole*, zum Teil aus objektiven Relationen und Gestalten, durch die sich die Intention auf Perspektiven und Situationen übergreifende Ganzheiten und Mengen richtet und den exklusiven Kontakt mit den aktuellen Gegenständen minimiert⁽¹⁴⁾.

(c) Der Aufbau der Symbole erfolgt durch die Habitualisierung und Strukturverfestigung von Abkürzungen und Repräsentationen, Hinsichten und Andeutungen⁽¹⁵⁾. Dabei wirken stets sensorische und motorische Prozesse zusammen; auch verzahnen und ergänzen sich die verschiedenen Sinnesprozesse und ebenso die Bewegungen der verschiedenen motorischen Organe⁽¹⁶⁾.

Obgleich Gehlen Peirce als einen Stammvater des Pragmatismus schätzt, knüpft er offenkundig nicht an dessen Semiotik an, sondern gebraucht den Ausdruck 'Symbol' wie die allgemeine Bildungssprache als Synonym für 'Zeichen'. Sein 'Symbol' umfaßt also alle drei Arten der Zeichen, die Peirce Ikon, Index und Symbol nennt. Darüber hinaus versteht Gehlen unter Symbol auch die im Zeichen objektivierte Funktion der transzendentalen Synthesis und folgt darin Humboldt und einem zeitgenössischen Philosophen, von dem er, wie schon erwähnt, diesen umfassenden Symbolbegriff übernimmt, dessen Namen und Werk er jedoch nirgends erwähnt: es ist der jüdische Erkenntnistheoretiker E. Cassirer, der sein dreibändiges Hauptwerk 'Philosophie der symbolischen Formen' 1923-29 veröffentlicht und 1933 nach England emigriert, als sein Kollege Gehlen die 'Philosophie des Nationalsozialismus' entwirft. Die 'Philosophie der symbolischen Formen', ein groß angelegter Systembau, mit reichem Material aus den Einzelwissenschaften gefüllt, gewinnt noch in den Zwanziger Jahren beträchtlichen Einfluß. Schon K. Bühler, einer der ersten Gewährsleute Gehlens in den Geisteswissenschaften, spricht in seinem bekannten Buch 'Die Krise der Psychologie' 1927 von der Zeichenfunktion der Sinnesdaten: Wahrnehmungen sind "Anzeichen für etwas anderes". Gehlen hingegen verschweigt den Namen Cassirers auch in den korrigierten Nachkriegsausgaben seines Hauptwerks.

Cassirer kommt aus dem damals noch die Universitätsphilosophie beherrschenden Neukantianismus, nimmt aber auch Ideen des Neuhegelianismus auf: er setzt die Arbeit von Windelband, Rickert und des mittleren Simmels an der Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften fort, indem er Humboldts Verlagerung des Transzendentalismus in die Sprachphilosophie mit Grundfiguren der Hegelschen Phänomenologie des Geistes verbindet. Den allgemeinen Symbolbe-

griff entlehnt Cassirer den neukantianischen Physikern Helmholtz und Hertz, die die Kategorien und Grundterme der Naturwissenschaften als empirisch uninterpretierbare, ein geschlossenes System bildende Zeichen ansehen und diese, mit Blick auf die Mathematik, Symbole nennen. Die 'Philosophie der symbolischen Formen' soll eine Systematik der geistigen Ausdrucksformen entwickeln, die von der transzendentalen Konstitution der Objektwelt durch die Sprache über Mythos, Religion und Kunst bis zur wissenschaftlichen Erkenntnis reicht. Deren gemeinsames Systemprinzip ist, daß sie Welten und Weltbilder konstituieren, indem nicht, wie bei Kant, apriorische Vermögen des Subjekts das chaotische Material direkt synthetisieren oder sonstwie formend fungieren, sondern von den Subjekten hervorgebrachte, objektive Zeichensysteme diese transzendentalen Funktionen ausüben. Das Grundprinzip des Zeichens ist die Relation der *Repräsentation*, d. h. "die Darstellung eines Inhalts in einem anderen und durch einen anderen"⁽¹⁷⁾. Schon die elementare Form der empirischen Realität, die natürliche Welt der Alltagserfahrung, ist durch transzendente Repräsentationen erstellt. Zeiten, Räume und Dingwahrnehmungen sind Synthesen mittels Repräsentationen. Cassirer sieht also schon in der vorsprachlichen transzendentalen Konstitution der empirischen Realität Zeichenprozesse.

Von Hegel hat Cassirer ferner gelernt, daß die Identität des Subjekts nicht einfach wie bei Kant als unableitbar vorausgesetzt ist, sondern sich erst durch solche symbolischen (und andere) Objektivationen im Prozeß dialektischer Reflexion integriert. Während Humboldt von Kant her die Leistung der Symbole hauptsächlich in der Weltkonstitution erblickt, ergänzt Cassirer mit Hegel dies durch die konträre Symbolleistung der Subjektkonstitution.

Die vorsprachliche Weltkonstitution durch repräsentierende Wahrnehmung behandelt Cassirer, sich an Kants transzendente Deduktion anlehnd, nur flüchtig in der Einleitung seines Werks, um rasch zu den sprachlichen Konstitutionen überzugehen. Sein ausgesprochen idealistisches Interesse liegt in der Analytik der Kultur oder, mit Hegel gesprochen, in der Philosophie des absoluten Geistes. Wenn freilich kein ursprüngliches, abstraktes Transzendentsubjekt mehr vorausgesetzt wird, sondern das Ich sich als Geist in den objektiven Zeichensystemen entfalten muß, fällt auf die vorsprachliche Weltkonstitution ein problematisches Licht. Sie kann leicht im Sinne der empirischen Erkenntnispsychologie mißverstanden werden und sackt in den relativistischen Psychologismus ab. Denn sie wird nicht mehr wie bei Kant vom direkten Bezug auf die naturwissenschaftliche Erkenntnis gehalten oder in die logische Evolution der Subjektformen wie bei Hegel eingebettet. Cassirers Behandlung dieses Problems überzeugt heute nicht mehr: in der 'Philosophie der symbolischen Formen'

"soll das Problem des Zeichens nicht nach rückwärts in seine letzten 'Gründe', sondern nach vorwärts in die konkrete Entfaltung und Ausgestaltung, die es in der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Kulturgebiete erfährt, verfolgt wer-

den. Für diese Betrachtung ist jetzt ein neues Fundament gewonnen. Auf die 'natürliche' Symbolik, auf jene Darstellung des Bewußtseinsganzen, die schon in jedem einzelnen Moment und Fragment des Bewußtseins notwendig enthalten oder mindestens angelegt ist, müssen wir zurückgehen, wenn wir die künstliche Symbolik, wenn wir die 'willkürlichen' Zeichen begreifen wollen, die sich das Bewußtsein in der Sprache, in der Kunst, im Mythos erschafft. Die Kraft und Leistung dieser mittelbaren Zeichen bliebe ein Rätsel, wenn sie nicht in einem ursprünglichen, im Wesen des Bewußtseins selbst gegründeten geistigen Verfahren ihre letzte Wurzel hätte. [...] Weil jeder Sonderinhalt des Bewußtseins in einem Netzwerk mannigfacher Beziehungen steht, kraft deren er, in seinem einfachen Sein und seiner Selbstdarstellung, zugleich den Hinweis auf andere und wieder andere Inhalte in sich schließt, kann und muß es auch bestimmte Gebilde des Bewußtseins geben, in denen diese reine Form des Hinweisens sich gleichsam sinnlich verkörpert."⁽¹⁸⁾

Gehlen übernimmt also Cassirers Symbolbegriff, unterwirft ihn aber gewissen Modifikationen, von denen vor allem zu nennen ist,

1. daß Gehlen die Kantsche Vernunftkritik und Hegelsche Geistmetaphysik nicht durch eine kulturphilosophische Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, sondern durch biophilosophische Anthropologie ablösen will und vom kontemplativen Intellektualismus der Transzendentalphilosophie und der Geistmetaphysik polemisch abrückt. Dem intellektualisierten Handlungskonzept der synthetischen Funktionen und der dialektischen Reflexion stellt Gehlen nach dem von Marx, Kierkegaard und Peirce im 19. Jahrhundert begründeten Muster der Idealismuskritik den Begriff der *wirklichen Praxis* entgegen: die handelnde Auseinandersetzung des biologischen Sonderwesens Mensch mit der natürlichen Umwelt. Auf diesem Fundament des biologischen Realismus erst baut sich die symbolische Weltkonstitution auf. Ihre funktionale Tätigkeit des Subjekts leitet sich vom empirischen Handeln ab und bleibt mit diesem, in der Sensomotorik usw., engstens verwoben, nicht umgekehrt;

2. daß Gehlen den größten Teil seines Werkes den symbolischen Strukturen der menschlichen Wahrnehmung, Antriebe und Bewegungen widmet, um in diesem elementaren Bereich der Weltkonstitution festzulegen, daß die Symbolisierungen als, wenn auch in spezifisch menschlicher Eigenform, biologische Funktionen der Naturanpassung zu verstehen sind. Dabei vernachlässigt Gehlen weitgehend die komplementäre Symbolleistung der Subjektkonstitution: das Ich soll sozusagen sich nicht einbilden, durch seine Objektivationen in Symbole (und deren Reflexion) Substanz zu gewinnen, um in deren Innerlichkeit zu verschwinden.

Gehlen pragmatisiert und biologisiert also den Symbolbegriff Cassirers und vernachlässigt seinen dialektischen Gehalt. Es liegt nahe, in Gehlens Symboltheorie ein individualanthropologisches Pendant zu G. H. Meads soziologischer Symboltheorie zu sehen. Gehlen diskutiert zustimmend Meads 'Mind, Self and Society'

von 1934. Auch in einigen anderen Theoremen ist die Nähe zu Mead auffallend⁽¹⁹⁾.

Die Sprache ist für Gehlen lediglich eine Höherentwicklung der elementaren Symbolisierungen. Alle Organe der Entlastung sind, so wird Gehlen nicht müde hervorzuheben, nur Weiterentwicklungen der auf die empirische Außenwelt unausweichlich bezogenen Sensomotorik; und dies trifft auch auf die Sprache zu, die (leider) Innerlichkeit ermöglicht. Es gibt keine natürliche Strukturrichtung auf die Verselbständigung der Innenwelt. Jede Entlastung fußt auf den vorhergehenden und entlastet diese wiederum durch erneute, potenzierte Symbolisierung. Sie muß zugleich die befreiten Energien und neu erschlossenen Möglichkeitsräume vor dem Abgleiten in die Subjektivität bewahren und in "Führung" nehmen. So stuft sich eine Hierarchie symbolvermittelter Entlastungsfunktionen auf:

1. Wahrnehmungen und Bewegungen sind symbolisch strukturiert; Antriebe sind von ihrer unmittelbaren Äußerung durch symbolbedingten Hiatus abgeschnitten: Antriebe erscheinen in Symbolformen und mit symbolisch repräsentierten Zielinhalten (so schon bei S. Freud).
2. Wahrnehmungs- und Bewegungsphantasie; Unterbestimmtheit der Antriebsziele
3. elementare Sprache (Situationswörter)
4. höhere, sprachgestützte Erfahrung und geplante Handlung
5. Imagination und Phantasie
6. elementares Denken, theoretische Einstellung
7. höhere Sprache und sprachliche Phantasmen
8. Erkenntnis, Wissenschaften

Von der Stufe der Erfahrung und Handlung an (4.) erstreckt sich die eigentliche menschliche Intelligenz. Mit ihr wächst die Gefahr des Subjektivismus und kontemplativen Intellektualismus, in die labile und ohnmächtige Innenwelt zurückzukippen. Sie ist auf der letzten Stufe am stärksten, und Gehlen sieht daher die Kultur seiner Gegenwart von der Apraxie und demzufolge Sinnlosigkeit der historistischen Wissenschaften gezeichnet. Er entwirft dagegen eine robuste pragmatistische Wahrheitstheorie, die sich auf Peirce beruft, aber hauptsächlich auf Dewey und James stützt, ebenso unbekümmert um die relativistischen Konsequenzen wie der biologische Funktionalismus seiner Sprachtheorie. Wie Gehlen hier beim sprachtranszendentalen Problem der Objektivität hin und her schwankt, so will er der pragmatistischen Wahrheitstheorie die zusätzlichen Kriterien der Korrespondenz und der Kohärenz als Implikate einverleiben. Das Kriterium der Fruchtbarkeit für den Wissenschaftsfortschritt und für die Lebenspraxis, woran sich für ihn die Wahrheit letztlich ermißt, soll die Wissenschaften vor der selbstgenügsamen Kontemplativität behüten. Gehlen vertraut dabei auf die motivbildende Kraft der Einzelwissenschaften mehr als auf die wesenlos gewordene Philosophie⁽²⁰⁾.

Alle spezifisch menschlichen Lebensprozesse haben den allgemeinen Charak-

ter der Handlung oder sind mit Motorik verflochten und stets auf die Außenwelt bezogen. Vom geschlossenen tierischen Reiz-Reaktions-Kreis unterscheiden sie sich vor allem dadurch, daß sie zwischen Subjekt und Objekt eine subjektive Form des Objekts schieben: das Symbol. Die menschlichen Lebensprozesse sind symbolvermittelt. Der fundamentale dialektische Charakter der Symbolisierungen, welche die Entäußerung der Subjektivität in die Objektivität festhalten, erweist sich darin, daß umgekehrt die Symbole auch von der Objektivität entlasten, weil sie als vom Subjekt geschaffene die Objektivität in die Subjektivität hineinziehen und deren Herrschaft unterwerfen. Die Entlastung steigert die Macht über die Außenwelt und damit die Macht, sich von der Außenwelt abzuwenden und die Innenwelt so weit zu verselbständigen, daß schließlich das innengewendete Subjekt den geringgeschätzten und vernachlässigten Gefahren der Außenwelt zum Opfer fällt. Bis hierher erstrecken sich die hierarchischen Stufen der Symbolisierung und Entlastung im situationsbefreiten Einzelmenschen. Sie reichen infolge ihrer Dialektik nicht aus, die mit der Hierarchie wachsenden Gefahren der labilen Innerlichkeit zu bändigen. Es muß in der Außenwelt selbst, über das Individuum hinaus, eine oberste Symbolleistung und letzte Entlastung aufgebaut werden, die jene Dialektik reflexiv stillstellt: eine Entlastung, die von ihrem negativen Moment selbst entlastet. Diese "obersten Führungssysteme" finden sich in den *Institutionen und ihrer Religion*. Sie sind die soziale Entlastung von der individuellen Entlastung, und ihre soziokulturelle Formarbeit läßt Gehlen bis tief in die Antriebe und Phantasie zurückwirken. Gesellschaft und Kultur kompensieren die Risiken des Einzelmenschen, wie sie sich dem individualanthropologischen Ansatz darbieten⁽²¹⁾. Die Sprache, von Gehlen im wesentlichen dem Einzelnen zugeordnet, wird von den Institutionen somit gerahmt und geführt. Wird sie jedoch Medium der reflektierenden Subjektivität, die sich kritisch von den Institutionen distanziert oder diese gar an universalen Ideen mißt, dann bricht die Sprache für Gehlen aus der sichernden Hierarchie der Lebensprozesse aus und entfremdet den Menschen seiner Natur. In dem abstrusen Abschnitt der 'Phänomenologie des Geistes' über die Bildung versteckte Hegel schon 1806/07 eine verwandte Konstruktion des bürgerlichen Intellektuellen, die dessen syntaktisch und lexikalisch entwickelte und stilistisch raffinierte Sprache in die eitle Selbstdarstellung des sophistischen Subjektivismus umschlagen läßt. Gehlen kennt dieses Hegelsche Philosophem vermutlich nicht; umso interessanter ist die Ähnlichkeit seiner These über Subjektivität und Sprache. Allerdings ist sie rein ablehnend, wogegen Hegel den labilen Subjektivismus der Intellektuellen als *notwendiges* Moment im Prozeß des objektiven Geistes, als negierende Konsequenz der stabilen Institutionen von Staat und Kapital ansieht.

III. Die Sprache als anthropologische Funktion

Wenden wir uns nun von den Symbolleistungen im allgemeinen den speziell sprachlichen zu (die sich in der obigen Übersicht von Stufe 3 bis 7 erstrecken). Gehlen hat auch hier die damals einschlägige Forschung verarbeitet. Zu nennen sind aus der philosophischen Tradition hauptsächlich Herders Preisschrift über den Ursprung der Sprache von 1772, Fichtes Vorlesungen über den Ursprung der Sprache von 1797 und natürlich Humboldts Einleitung zum Kawi-Werk; aus der Sprachforschung vor allem H. Ammann, der selbst Gehlens Sprachphilosophie eine Rezension widmet⁽²²⁾, J. Stenzel, L. Weisgerber und Jespersen. Den stärksten Einfluß jedoch übt zweifellos Bühlers Sprachtheorie von 1934 aus. Andererseits fällt auf, daß Gehlen die Grundkategorien des Zeichens und der Sprache, die die Forschung zumal im Ausland gerade in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts herausarbeitete, nicht zur Kenntnis nimmt. Die semiotischen Kategorien von Peirce und Morris, das Zeichendreieck in der Semiotik von Ogden und Richards, die Distinktionen der Sprachaspekte bei Saussure oder die Ergebnisse der logischen Semantik scheinen den Anthropologen Gehlen nicht zu interessieren. Aus Saussures 'Cours de linguistique générale' von 1931 wird einmal zitiert, um mit Weisgerber die traditionelle instrumentalistische Auffassung abzuwehren, daß die Sprache nur zur Übertragung fertiger Begriffe und Aussagen diene; denn Gehlen will das Denken an die Sprache festbinden, deren Symbolleistung mehr die Außenwelt vermittelt als die des Denkens⁽²³⁾.

Von Bühlers Sprachtheorie gehen insbesondere folgende Gedanken in Gehlens Sprachanthropologie ein:

- Die These vom ballistischen Charakter der Artikulationsbewegungen.
- Die Einteilung der Sprachgebilde in ein zweiklassiges System aus Wörtern und Sätzen.
- Die Trias "sachliches Zeigfeld vs. kontextuelles Zeigfeld vs. Symbolfeld", der die Deixis-Trias "demonstratio ad oculos vs. Deixis am Phantasma vs. Anapher" entspricht, die Gehlen als die kategorialen Richtungen der höheren Symbolisierungen der sprachlichen Symbolisierung auffaßt.
- Dem individualistischen Objektansatz seiner Anthropologie gemäß folgt Gehlen auch darin, daß von den drei im pragmatischen Organonmodell Bühlers unabhängigen Grundleistungen der Sprache die Darstellungsfunktion den Primat innehat. Gehlen behandelt die zwei anderen Grundleistungen, Appell und Ausdruck, nur beiläufig. Primär ist ihm die durch Symbolisierung im Einzelmenschen erreichte Darstellung der Objektivität. Von der Kommunikativität als Grundstruktur der Sprache, die schon in den Dialogtheorien der Sprache von F. Ebner 1919 und F. Rosenzweig 1921 erkannt wird, findet sich bei Gehlen keine Spur⁽²⁴⁾. Daß er die Expressivität der Sprache als Ergebnis entweder der subhumanen

Situationsreaktion oder der flutenden Subjektivität geringschätzt, muß nach dem bisher Gesagten nicht mehr ausgeführt werden.

“Kein Tier hat Sprache, nur in falschen Analogien redet man von der Sprache der Tiere”⁽²⁵⁾, so wendet sich Gehlen gegen den naiven Biologismus, der sich oft anthropomorphistisch maskiert. Tieren fehlt die Situationsentlastung, die eine notwendige Bedingung für die Sprache ist und die die menschliche symbolvermittelte Sensomotorik vollbringt. Der begierdefreie Umgang, die “sensomotorische Unterhaltung”⁽²⁶⁾, die der Mensch in der Wahrnehmung und Bewegung pflegt, legt den Zugang zur Objektivität frei. Die Symbolik ist auch auf ihrer untersten Stufe, in der menschlichen Sensomotorik, schon Entlastung. Gehlens biologisch-pragmatische Symbolauffassung kritisiert die intellektualistische Symboltheorie, die am Symbol als primär die Bedeutungsfunktion unterstreicht, in der Gehlen hingegen nur ein sekundäres Moment bei der Entlastung erblickt⁽²⁷⁾. Die symbolvermittelte Sensomotorik verschafft Übersicht über ganze Situationen und Gegenstandsfelder, über mögliche Antworten der Dinge, die hinter den aktuellen Aspekten der Situation verborgen sind. Sie verschafft uns erste “Intimität der Welt”, d. h. die Bekanntheit der Dinge zugleich mit ihrer Neutralisiertheit und Verfügbarkeit, die den Menschen vom Druck der Dinge entlastet. Soweit die elementare Wahrnehmung und Bewegung. Hier öffnet sich der systematische Ort der Sprache: als Steigerung der Funktionen der Sensomotorik. Gehlen zeigt,

“wie in sensomotorischen Kommunikationshandlungen einerseits die Welt durchgegangen, durchgearbeitet und ‘intim’ gemacht wird; wie andererseits jede Bewegung in diesem Prozeß sich selbst findet, sich selbst ausnützt und aus sich selbst Möglichkeiten herausholt, die nun wieder in den Dingen untergebracht, deren Bedeutung, ja deren Aussehen verändern. Im Zusammenhang dieser Leistungen entspringt nun die Sprache. Es ist hier schon leicht einzusehen, welche unendliche Entwicklung möglich wird, wenn die Sprache solche kommunikativ entwickelte Hinsichten festhält, oder wenn sie gar dazu übergeht, aus sich selbst den Wechsel der Hinsichten an den Dingen auszuprobieren.”⁽²⁸⁾.

Im Unterschied zur tierischen Präsymbolik gehört zur Sprache die im Laut auf Erfüllung in anderen Lauten gerichtete Erwartung (syntagmatische Dimension), die feste Zuordnung prägnanter Lautketten zu ebenso prägnanten Gegenständen (referenzsemantische Dimension) und die Unabhängigkeit der Verfügbarkeit des Symbols vom Jetztgehalt der Situation (darin deutet sich bei Gehlen sowohl die intensionalsemantische als auch die pragmatische Dimension an)⁽²⁹⁾. Die dazu notwendige Bedingung der Situationsentlastung erfüllt eben die elementare, sensomotorische Symbolisierung des Menschen, so daß die Sprache die Situation in ihre Einzelheiten zerlegen kann⁽³⁰⁾. Alle Eigentümlichkeiten der menschlichen Sensomotorik wie Eigendynamik, begierdefreier Umgang mit Objekten,

Weltzugewandtheit und Reflexivität zeichnen auch die Sprache aus, aber in viel höherem Maße. Die Sprache erweitert und präzisiert den Zugang zur Objektivität und ermöglicht "völlige Entlastung vom Jetzt und beliebigen Wechsel der Hinsichten"⁽³¹⁾, was das Denken im *theoretischen* Verhalten vollendet.

Setzt sich Gehlen schon gegen die intellektualistische Symboltheorie ab, so hier erneut gegen die bisherige Sprachphilosophie, die "einseitig intellektualistisch" sei, weil sie die Sprache vom Erkennen und Deuten her, also "von oben", vielmehr von den nachgeordneten, selber sprachabhängigen Leistungen des Denkens, angeht. Die Sprache kann jedoch nur im Hinblick auf das anthropologische System Auge-Hand, also "von unten", von den fundamentalen Funktionen her, begriffen werden⁽³²⁾. Auch Bühlers dreistrahliges Organon-Modell reicht Gehlen nicht aus, denn die fundamentale, den Bühlerschen Organonfunktionen vorgelagerte sensomotorische Funktion der Entlastung hat sich ihm zufolge der Sprachphilosophie bisher nicht einmal als Problem erschlossen. Sprachäußerungen sind Bewegungen und bis zu einem gewissen Grad in andere Bewegungsarten rückübersetzbar, nicht weil die menschliche Sensomotorik sprachanalog ist, sondern weil die Sprache eine Höherentwicklung der Sensomotorik ist. Deswegen kann die Sprache die nichtsprachliche Sensomotorik ersetzen und eine vollständige Umgangsaktivität von sich selbst tragendem Reichtum entfalten :

"Es sind also im Wort, in diesem Nerv der Sprache, die folgenden Seiten eins, aber unterscheidbar :

1. eine Intention durch ein selbstgesetztes, empfindbares Symbol auf eine Sache,
2. kommunikatives Sicherleben im Erleben und Vernehmen der Sache ;
3. dieses Verhalten ist selbst schon Aktion, es ist keine Umsetzung in Handlung daran geschlossen."⁽³³⁾

Großen Nachdruck legt Gehlen darauf, im einzelnen nachzuweisen, daß die höhere Sensomotorik, Erfahrung und Handlung, ebenso wie die höheren Bewußtseinsformen, Imagination ("Vorstellung"), Phantasie und Denken, nur im Medium der Sprache möglich sind. Wenn Gehlen mit dem Behavioristen Watson das Denken als "lautloses Sprechen" beginnen läßt, so will er die höheren Prozesse als Symbolisierungen der sprachlichen Symbolisierungen aufweisen⁽³⁴⁾. Sie sind Abkürzungen oder reflexive Aufstufungen der sublimen Sensomotorik und bleiben an die Sprache und ihre Weltzugewandtheit unauflöslich gebunden. Auch der Unterschied zwischen Wort und Begriff, Zeichenausdruck und Intension, ist für Gehlen, der sich der Linie Humboldt-Weisgerber anschließt, nur eine analytische Reflexionsbestimmung. In der wirklichen Intention gibt es den Unterschied nicht als Trennung, sondern als gegenseitiges Differenzieren. Gehlen findet daher die Rede von außer- oder übersprachlichen Bedeutungen und von reinen Bedeutungen mit einer deutlichen Spitze gegen den Husserlschen Platonismus sinnlos⁽³⁵⁾.

Die höhere Sprachleistung ergibt sich freilich erst im Satz und in der Periode. Hier stützt sich Gehlen ganz auf die einschlägigen Satztheorien der Sprachphilosophie Fichtes, Humboldts, Ammanns und Stenzels⁽³⁶⁾. Der Satz löst die Wörter aus dem Situationsbezug und richtet sie aufeinander. Im Satz verläuft die Intention durch die Wörter auf die einzelnen Referenzgegenstände und zugleich auf andere Wörter, so daß sie die Situation in ihren Einzelheiten, das Ganze in seiner inneren Differenziertheit erfassen kann. Die Wörter schwingen einander weiter, ohne daß die volle Bedeutung ("Bildnisgehalt") aktualisiert wird, so daß sich die Geschwindigkeit und Agilität des Denkens immens steigert. Damit wird die Entlastung von der Situation vollständig; das Überschauen von Symbolfeldern ermöglicht das völlige Absehen von der Gegenstandssituation. Aber auch innerhalb der entwickelten Sprache gibt es noch eine Steigerung: von anschaulichen und vergegenwärtigenden Sprachweisen wie der Deixis, der Darstellung und der Erzählung hin zur Feststellung, womit Gehlen Allsätze meint, die von der Referenz auf Konkretes ganz abgelöst sind und 'bei sich selbst bleiben'. Diese sind die sprachliche Form der Erkenntnis⁽³⁷⁾, der als ganz interesseloser theoria sich die Realität in größter Weite und Tiefe schenkt. Die zu Satz und Periode entwickelte Sprache kann die syntagmatische Intentionsrichtung gegenüber der referentiellen bevorzugen, um "das Beisichselbstbleiben des Denkens" zu fördern.

IV. Mängel und Grenzen der Sprachphilosophie Gehlens

So sehr Gehlen betont, daß die volle Leistungskraft der Sprache erst mit dem Satz entsteht, so weist er andererseits hartnäckig bei allen höheren Leistungen der Sprache darauf hin, daß sie den funktionalen Rahmen, der mit der elementaren Sensomotorik und der fundamentalen Sprache der Situationswörter gesetzt ist, nicht sprengen können. Ihr funktionaler Sinn liegt ein für allemal fest: in der außenweltbezogenen Entlastung, die das Dasein des Individuums sichert. Gehlen entwertet nicht nur die von der entwickelten Sprache eröffnete Möglichkeit, in die Innerlichkeit des phantastischen oder sonstwie handlungsgewandten Denkens zu flüchten, sondern er ignoriert außer der Expressivität auch die Kommunikativität als eine Grundstruktur der Sprache. Damit fällt er gerade hinter Bühlers Organon-Trias zurück, denn die Symbol-Grundfunktion der Entlastung gestaltet er ausschließliche als Darstellung. Gleicheweise konstituieren aber Ausdruck und Kommunikation die Identität des Subjekts und seiner psychischen und sozialen Welt. Auch sie sind als transzendente Grundfunktionen oder sei's denn: biofunktionale Entlastung zu begreifen. Mögen, problematisch genug, die vorsprachlichen Symbolisierungen, vielleicht sogar die Sprachwurzeln und Situationswörter als rein "anthropo-biologische" Funktionen gedeutet werden, so ist aber keinesfalls jede Semiosis nur eine raffinierte oder vermittelte Anpas-

sung an die Naturrealität. Die in Sätzen ausdifferenzierte Rede, mit der soziale Normen und Rollen, bzw. Institutionen, die sich durch Religionen und andere Weltbilder legitimieren, verknüpft sind, läßt sich durchaus nicht als bloße Funktion der humanspezifischen Naturadaption (grundsätzlich doch analog der instinktleitenden Selbsterhaltung der Tiere) begreifen - es hätte eher umgekehrt Sinn, die prä- und protosprachlichen Symbolisierungen von der Sprache her zu analysieren. Das wäre noch kein Rückfall in den traditionellen Intellektualismus. Die in Sätzen ausdifferenzierte Rede beansprucht implizit mehrere gleichwertige Geltungen: nicht nur Wahrheit, sondern auch Richtigkeit und Wahrhaftigkeit⁽³⁸⁾. Sind sie alle und ausschließlich kompensierende Funktionen der Mängelkonstruktion des Naturwesens Mensch? Gehlen gerät damit in eine aporetische Zweideutigkeit schon bei der transzendentalen Frage der Objektivität. Die relativistische Konsequenz einer biologistischen Umweltanthropologie nach dem Vorbild Uexkülls möchte der Philosoph Gehlen natürlich nicht austragen, obgleich sie sich in seinem Werk immer wieder aufdrängt. Stattdessen nimmt er Zuflucht zu einem gänzlich unausgewiesenen ontologischen Realismus, der wie die Einzelwissenschaften schlicht die Objektivität als Ansich voraussetzt, woran sich der Mensch vermittels seiner Symbolleistungen *irgendwie* kognitiv und praktisch anpaßt.

Gehlen's Symbol- und Sprachtheorie schillert zwischen beiden Polen, zwischen der relativistischen Umweltanthropologie und der realistischen Ontologie. Durchweg aber ist sie reduktionistisch und verfehlt die volle Grundstruktur der Sprache; denn die Entwicklung einer Sprachphilosophie als Konstitutions- und Wahrheitstheorie versperrt sich Gehlen durch seine pauschale, aktivistisch und biologistisch motivierte Ablehnung der Erkenntnis- und Transzendentalphilosophie als intellektualistischen Idealismus.

Das Ausweichen vor dem Sprachtranszendentalismus verhindert nun freilich nicht, daß Gehlen's empirisch-funktionalistische Analyse des Einzelsubjekts in Formen sich verwirklicht, die einer transzendentalen Deduktion zum Verwechseln ähnlich sehen, auch ohne explizit die transzendente Frage nach dem obersten Identitätspunkt der Synthesis zu stellen. Wie der klassische Idealismus die transzendente Apperzeption ohne nähere Bestimmung supponieren muß, so der Realist Gehlen die sich durch symbolbedingte Naturherrschaft steigernde, aber von der institutionellen Religion eingerahmte Selbsterhaltung des Einzelsubjekts — doch Gehlen tut dies im Unterschied zu Kant und Fichte *nach* dem Hegelianismus und Historismus und zeigt damit, daß er den Problemstand Hegels und Diltheys eher umgangen als überwunden hat. Die fehlende Klärung dieser Probleme führt dazu, daß Gehlen's empirische Funktionalanalyse eher an eine psychologische Transzendentalanalyse oder an die beliebig gehandhabte phänomenologische Methode bei Scheler und Plessner erinnert. Über weite Strecken kommt auch in den Kapiteln der Sprachphilosophie, die es im Unterschied zur Analyse der Sensorik und anderer Innenprozesse des Bewußtseins weitgehend mit intersub-

jektiv-empirischen Gegenständen zu tun hat, nur eine empirisch spärlich belegte Introspektionspsychologie oder geistreiche, aber bodenlose Spekulation heraus.

Andererseits kann sich die empirische Funktionalanalyse von ihrer transzendentalen Scheingestalt nicht ablösen und zwischen Genesis und Struktur trennen, die als apriorische in der Transzendentalanalyse identisch, von der empirischen Analyse jedoch streng zeitlich als Diachronie und Synchronie zu scheiden sind. Gehlen rutscht daher aus der Strukturanalyse des Synchronsystems Mensch immer wieder in die Genesisanalyse ab: so vermengt er mit den Synchronie-Analysen ontogenetische Ursprungs- und Entwicklungstheoreme der Sprache⁽³⁹⁾ und geniert sich nicht einmal, der von Aufklärung und dann vor allem von der Romantik entfachten Sucht nach Spekulation über den phylogenetischen Ursprung der Sprache zu frönen⁽⁴⁰⁾. Diese Vermengung der Sprachgenesis-Analyse mit der Synchronstruktur-Analyse der entwickelten Sprache ergibt natürlich den taktischen Vorteil für Gehlens Ansatz, daß ihre Folgen den reduktionistischen Biologismus bestätigen. Über ihre phylo- und ontogenetischen Wurzeln läßt sich die Sprache scheinbar plausibel mit den vorsprachlichen Symbolleistungen zusammenschließen. Aber die robuste Umgehung der sprachtranszendentalen Reflexion und ihrer Dialektik wird eben mit Konfusion bezahlt.

ANMERKUNGEN

1. Gehlen (1935): 357.
2. Vgl. Gehlens Erläuterung seiner Wendung zur Kulturanthropologie (Gehlen 1950 a) und die Debatte auf dem 7. Deutschen Kongreß für Philosophie 1962 (Gehlen 1964).
3. Gehlen (1950 b): 11 und 64 f.
4. Vgl. Liebrucks (1964), Claessens (1968), Habermas (1970), Apel (1973), Böhler (1973), Hagemann-White (1973).
5. z. B. in der These vom menschlichen Hiatus zwischen Antriebssystem und Motorik; oder in der typisch anthropologischen Perspektive der sozialen Mitwelt aus dem klassischen Dualismus von Innen- und Außenwelt, den die Anthropologie mit der Konzeption des dynamischen Organismus und der biologisch-funktionalistischen Auffassung des Bewußtseins nur übermauert und nicht auflöst. Die Sprache gewinnt dabei ihre kommunikative Grundstruktur erst sekundär: zeitlich später und strukturell nachgeordnet (vgl. Gehlen (1950 b): 280 ff).
6. a. a. O. 24 ff.
7. a. a. O. 31.
8. a. a. O. 11 ff.
9. Hier kann es Gehlen, auch in den Auflagen nach 1945, nicht unterlassen, von der größeren Tiernähe der "niederen" Menschenrassen zu raunen (a. a. O. 115 und 119). Eine biologistische Anthropologie endet in der Regel mit den Naturdifferenzen der Rassen als ethischen oder ästhetischen Rangunterschieden. Hätte Gehlen die Sprache nicht als bloße biologische Anpassungsfunktion innerhalb der Hierarchie der Symbolleistungen aufgefaßt, sondern diese umgekehrt von der Sprache her gesehen, so wäre der Kategorienfehler des Rassismus klar zu Tage getreten. Ein in der Sprache gründender Gleichheitsuniversalismus umgeht ebenso die Fallen des naturalistischen Fehlschlusses

- der Ethik, den Gehlen unbekümmert vollzieht, wie des heteronomen Dogmatismus der metaphysischen Ethik. Andernorts begeistert sich der Sprachphilosoph Gehlen, der bildungshumanistisch für den synthetischen Sprachbau schwärmt, für die Komplexität der Wortbildung in einer afrikanischen Sprache (a. a. O. 313); "niedere" Rassen sprechen also bessere Sprachen...
10. a. a. O. 16.
 11. z. B. a. a. O. 412 f, 416 ff. Um die Institutionen aus seinem individualanthropologischen Ansatz funktionalistisch zu erklären, muß Gehlen schließlich vom biologischen Funktionalismus Abschied nehmen und zur metaphysischen Teleologie ("sekundäre objektive Zweckmäßigkeit") zurückkehren (423 ff).
 12. In den Umkreis dieses Biologismus gehört auch der traditionelle Darwinismus, der den Menschen unmittelbar vom Tier abstammen läßt (a. a. O. 15). Von Zeit zu Zeit wird auch heute noch, meistens von behavioristischen Biologen und Psychologen, eine trivial-biologistische Mode in den Massenmedien lanciert, die unter dem Beifall konservativer Politiker und Wirtschaftsfunktionäre soziale und kulturelle Erscheinungen als Phänomene animalischer Funktionen erklärt oder darin vormenschliches Hordenverhalten reproduziert sieht.
 13. a. a. O. 49 f und 140 ff. NB: mit "kommunikativ" meint Gehlen nicht *intersubjektiven* Verkehr.
 14. a. a. O. 184 ff.
 15. a. a. O. 193, 204 f u. a.
 16. a. a. O. 142 ff; 149 ff: das System Hand-Auge-Sprache ist das Zentrum aller höheren Kreisprozesse. Gehlen weist hierbei auf die besondere Ähnlichkeit von Sprache und Hand hin.
 17. Cassirer (1956), 1. Teil, 41.
 18. a. a. O. 41 f.
 19. Gehlen (1950 b), 224 f, 282 ff.
 20. a. a. O. 10 f.
 21. In den Auflagen vor 1945 erschafft (im Gefolge von Nietzsche, Sorel, Klages und A. Rosenberg) die "theogonische Phantasie" die zuoberst stabilisierende Mythologie. Mit der kulturanthropologischen Wendung 1949/50 setzt Gehlen anstelle dieses psychologisierenden Trivialfunktionalismus die "Philosophie der Institutionen" (a. a. O. 414 ff). Da auch seine Kulturanthropologie und Soziologie dem individualistischen Ansatz der vorangehenden Phase verhaftet bleiben, leitet er die Institutionen durch eine metaphysische Teleologie aus "ideativem Verhalten" und Asketismus ab, die individualanthropologisch gleichursprünglich neben dem zweckrationalen Handeln stehen sollen. In 'Urmensch und Spätkultur' zeigt sich die Relativismusaporie des Biologismus darin, daß Gehlen das asketische Verhalten als antibiologische "Umkehr der Antriebsrichtung" einführen muß, um die späteren Institutionen des Monotheismus zu erklären. Da erstet der Schelersche Geist in einem neuen terminologischen Mäntelchen auf. Aber der Monotheismus ist für Gehlen gegenüber den archaischen Institutionen und deren Mythologie eigentlich schon eine Dekadenzform, weil er (M. Weber zufolge) mit dem Theodizeeproblem und dem Gleichheitsuniversalismus belastet ist und den Erfüllungswert der Institutionen für die Primärbedürfnisse tilgt. Daß Institution und Religion in engster Interdependenz zwar nicht mit den ontogenetischen Sprachwurzeln, aber mit der semantisch und syntaktisch entwickelten Sprache stehen, diese Einsicht aus Hegels Herr-Knecht-Dialektik, Durkheims Religionstheorie oder Benjamins Ästhetik, die dem individualanthropologischen Ansatz versperrt bleibt, hätte den systemsprengenden Rückgang in die metaphysische Teleologie und die Grundlosigkeit der antibiologischen Antriebsumkehr erübrigt.
 22. Ammann (1941).

23. Gehlen (1950 b) : 268 f.
24. Gehlen, a. a. O. 216, räumt ein, daß es "die im Sprachlaut auf ein Ding verlaufende Intention" beim Wiedererkennen ("dritte Sprachwurzel") nur in der Gemeinschaft gibt, die den Laut, der die Intention trägt, aufnimmt und wiedergibt, doch dies betrifft nur die Sprachentstehung, nicht ihre synchrone, entwickelte Struktur. Aber auch bei der Ontogenese der Sprache unterschlägt Gehlen (z. B. bei den Darstellungen der übrigen vier Sprachwurzeln) stets die soziale Seite zugunsten der Darstellung der individuellen, und dies ist nicht nur eine Sache der methodischen Abstraktion, wie Gehlen die Kritik Ammanns zu beschwichtigen versucht (a. a. O. 219).
25. a. a. O. 153.
26. a. a. O. 177 f.
27. a. a. O. 184 f.
28. a. a. O. 244 f.
29. a. a. O. 153.
30. a. a. O. 185.
31. a. a. O. 255.
32. a. a. O. 207 f; vgl. 211.
33. a. a. O. 261, vgl. 270 f.
34. a. a. O. 216, 239 ff, 251 ff, 261.
35. a. a. O. 269 f. Die eigentlichen Probleme trägt Gehlen hier ebenso wenig wie bei vielen anderen Thesen aus. Sein biologischer Funktionalismus gedeiht am besten im Halbdunkel der Versicherungen und Andeutungen, die sich auf außerphilosophische oder längstvergangene Zeugen berufen. Husserls hochdifferenzierte 'Logische Untersuchungen' kann man nicht mit Weisgerber und Humboldt abtun, selbst wenn Weisgerber und Humboldt im Prinzip recht haben.
36. a. a. O. 261 ff und 196 ff.
37. a. a. O. 298. Gehlen übernimmt die Unterscheidung zwischen Darstellung und Feststellung von Ammann (vgl. a. a. O. 261) und meint hier nicht die Darstellung im Sinne Böhlers.
38. vgl. Habermas (1976 a) und (1976 b).
39. Gehlen widmet den ontogenetischen Sprachwurzeln, deren er fünf ausfindig macht, mehrere ausführliche Kapitel in 'Der Mensch'.
40. Gehlen zieht dazu Voßler, Jespersen, Ammann und Kainz heran (a. a. O. 288 ff). Im 18. und 19. Jahrhundert liegt der Motivkomplex der Ursprungssucht aus Autoritarismus und Legitimationsideologie, der die zahlreichen Ursprungstheorien antreibt, noch deutlich in den Theorien selbst zutage. Im 20. Jahrhundert verschwindet er hinter den Routineformen der etablierten Wissenschaftlichkeit.

LITERATUR

- Ammann, H. (1941), Die Sprachtheorie A. Gehlens, Die Tatwelt 17 : 104-116.
- Apel, K.-O. (1973), A. Gehlens "Philosophie der Institutionen" und die Metainstitution der Sprache, in : Transformation der Philosophie, Frankfurt, Bd. I : 197-222.
- Ballauff, T. (1951/52), Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. ZphF 6 : 566-593.
- Böhler, d. (1973), Arnold Gehlen : Die Handlung, in : J. Speck (Hg) : Philosophie der Gegenwart II, Göttingen : 230-280.
- Cassirer, E. (1956), Die Philosophie der symbolischen Formen, Nachdruck der 2. Auflage,

Darmstadt.

- Claessens, D. (1968), *Instinkt, Psyche, Geltung*. Berlin.
- Dörner, K. (1965), *Natur, Geschichte und Entfremdung bei Arnold Gehlen*. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 51, Heft 1: 109–132.
- Forsthoff, E. und Hörstel, R. (Hgg) (1974), *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag am 29. Januar 1974*. Frankfurt.
- Gehlen, A. (1978 ff), *Gesamtausgabe*. Frankfurt. Von 10 Bdn bisher erschienen: Bd I *Philosophische Schriften I* (1925–33), hg. v. J. Samson, 1978; Bd. II. *Philosophische Schriften II* (1933–38), hg. v. J. Samson, 1980; Bd. VI *Kristallisationen*, hg. v. K.-S. Rehberg, 1980; Bd. VII *Einblicke*, hg. v. K.-S. Rehberg, 1978.
- Gehlen, A. (1935), *Der Idealismus in der Gegenwart*, in: *Gesamtausgabe Bd. II*.
- Gehlen, A. (1938 a), *Das Problem des Sprachursprungs, Forschungen und Fortschritte* 26/27: 13–24.
- Gehlen, A. (1938 b), *Die Resultate Schopenhauers*, in: C. A. Emge und O. v. Schweinichen (Hg), *Gedächtnisschrift für Arthur Schopenhauer*, Berlin: 51–66.
- Gehlen, A. (1950 a), *Nichtbewußte kulturanthropologische Kategorien*, *ZphF* 4: 241–258.
- Gehlen, A. (1950 b), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 4. Auflage, Bonn.
- Gehlen, A. (1956), *Urmensch und Spätkultur*. Bonn.
- Gehlen, A. (1964), *Kulturanthropologie*, in: H. Kuhn und F. Wiedmann (Hg), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München: 138–147.
- Gelis, P. (1973), *Bewußt-Seinskritik. Zum Problem des Bewußtseins in der Anthropologie Arnold Gehlens*. Gießen
- Glaser, W. (1972), *Soziales und instrumentales Handeln. Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Jürgen Habermas*. Stuttgart.
- Habermas, J. (1970, 1981), *Nachgeahmte Substantialität*, in: *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt: 107–126.
- Habermas, J. (1976 a), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt.
- Habermas, J. (1976 b), *Was heißt Universalpragmatik*, in: K.-O. Apel (Hg), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt: 174–272.
- Hagemann-White, C. (1973), *Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens*. Stuttgart.
- Hartmann, N. (1941/42), *Neue Anthropologie in Deutschland. Blätter für deutsche Philosophie*, Bd. 15: 159–177.
- Jansen, P. (1975), *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*. Bonn.
- Jonas, F. (1966), *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*. Tübingen.
- Kamlah, W. (1945), *Probleme der Anthropologie, eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlen. Die Sammlung* 1: 53–60, 184–192, 247–253.
- Kriek, E. (1940), *Die neue Anthropologie. Volk im Werden*, Bd. 8: 183–188.
- Lepenies, W. (1967), *Handlung und Reflexion. Aspekte der Anthropologie A. Gehlens*, in: *Soziale Welt* 18: 41–66.
- Lepenies, W. (1972), *Melancholie und Gesellschaft*. Frankfurt.
- Lepenies, W. und Nolte, H. (1971), *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud, Gehlen und Habermas. Über Aggression*. München.
- Liebrucks, B. (1964), *Sprache und Bewußtsein*. Bd. I. Frankfurt.
- Linden, B. v. d. (1951), *Die Idee des Menschen bei Herder, verglichen mit dem modernen Menschenbild Arnold Gehlens*. Diss. Bonn.
- Litt, T. (1948), *Die Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen*. Wiesbaden.

- Litt, T. (1950), Die Weltbedeutung des Menschen, ZphF 4: 184-203.
- Litt, T. (1961), Mensch und Welt. Heidelberg.
- Löther, R. (1955), Besprechung von 'Der Mensch'. DZPh 6: 1005-1011.
- Mahn, A. (1948), Das Menschenbild im Spiegel des Biologismus. Darstellung und Kritik der Anthropologie Arnold Gehlens. Diss. Bonn.
- Mahn, A. (1950), Über die philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen. ZphF 6: 71-93.
- Muckermann, H. (1950), Die alte und die neue Anthropologie. Philosophische Studien 2: 39-52.
- Ottmann, H. (1979), Literatur über A. Gehlen, PhJb 86: 148-183.
- Plessner, H. (1928), Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin und Leipzig.
- Reuter, K. H. (1940), Bericht über Neuerscheinungen zur philosophischen Anthropologie. Unsere Welt 32: 49-56.
- Rügener, W. (1979), Philosophische Anthropologie und Gesellschaftskrise. Studie über den Zusammenhang von allgemeiner Krise des Kapitalismus und anthropologischer Grundlegung der Philosophie am Beispiel Arnold Gehlen. Köln.
- Samson, L. (1976), Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen. Systematisch-historische Untersuchungen. Freiburg.
- Scheler, M. (1928), Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt.
- Schönerberg, H. (1955), Der Mensch als Zuchtwesen. Diss. Köln.
- Storch, O. (1949), Erbmotorik und Erwerbmotorik. Anzeiger der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Heft 1: 1-23.
- Urbach, O. (1938), Der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier. Gedanken über die Anthropologie Arnold Gehlens. Unsere Welt, 96-100.
- Weiss, J. (1977), Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens. Freiburg.