

Zeitschrift: Ethnologica Helvetica
Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
Band: 16 (1992)

Artikel: Gibt es ästhetische Universalien?
Autor: Reck, Hans Ulrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1007626>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gibt es ästhetische Universalien?

Die Skepsis gegen Universalien ist der Kultur der Moderne von Anfang an eingeschrieben. Die aktuelle Kritik am eingeschränkten Rationalismus der Wissenschaften zeigt vehement, dass die Säkularisierung religiöser Universaldeutungsansprüche kulturell nicht einfach hingenommen werden kann. Entsprechend verführerisch erscheint es, umfassende Welterfahrungs Inhalte und Deutungsmuster dem Bereich des Ästhetischen zu überschreiben. Was begrifflichem Operieren nicht gelingt, sollte also gerade die Wahrnehmungsmuster steuern? Der biologischen Begrenzung des Wahrnehmungsapparates wäre ein Aufweis derjenigen Steuerungsmechanismen unserer Erfahrung zu danken, die theoretisch zwar nicht beweisbar wären, sich aber vor- und ausserbegrifflichen Wahrnehmungen erschliessen, mithin für die lebendige Erfahrung als offensichtlich erweisen liessen? Antithetische Formulierungen haben nach wie vor Konjunktur. Auch wenn sich weder erkenntnistheoretisch noch anthropologisch Gründe beibringen lassen, das Erkenntnisvermögen aufzuspalten und das vermeintlich «Rationale» (auf Operatives reduzierter Verstand) gegen das vorgeblich «Intuitive/Irrationale» (auf Synthetisches ausgedehnte Instinkte) auszuspielen: die Beliebtheit solcher Entgegensetzung hat längst die Debatte um die «harten» Wissenschaften erreicht und steigt in dem Masse, wie sich die Bearbeitung der industriell-technischen Probleme in der modernen Lebenswelt einer konzeptuellen Lösung entzieht. Das steht hier nicht zur Diskussion. Hinzuweisen aber bleibt auf die Beobachtung einer gewissen Ungleichzeitigkeit von Moderne und Universalismus in der Kultur der letzten 200 Jahre. Gegen ein verkürztes Selbstverständnis scheint nicht nur der Hinweis auf den Hang zur ästhetischen Universalisierung notwendig, sondern auch die Einsicht, dass die Kultur der Moderne – ihre Rationalisierung, Institutionalisierung und Ausdifferenzierung – einen Selbstwiderspruch provoziert. Erklärungsnotwendig ist nicht, dass «noch» in der Moderne solche Universalisierungen überlebt haben. Erklärungsbedürftig ist die Einsicht, dass «gerade» moderne Kultur ohne Reaktivierung archaischer Ganzheitssuggestionen ihren Fragmentierungsanspruch nicht behaupten könnte.

Es bleibt zu erinnern, dass das Universalismusproblem dem abendländischen Denken notwendig innewohnt (Stegmüller 1965; 1978). Es ist mit dem Schritt von mythologisch-nominalistischen zu empirisch-realistischen Konzeptionen der Weltbeschreibung, historisch mit dem Übergang von Platon zu Aristoteles, verbunden. Mit der Problematisierung des Erkennens und der Forderung, es habe sich methodisch und reflexiv (also: meta-empirisch) auszuweisen, entsteht eine prinzipiell nie mehr aufzulösende Angst vor Wirklichkeitsverlust. Was wirklich ist, erscheint als Ausdruck einer Differenz zwischen Beschreibung/Denken und Existenz/Realität. Es ist immer auch ein hypothetisches Konstrukt und wird unverfügbar. Diese Unverfügbarkeit wendet sich auf das Denken zurück, das nicht mehr nur die Wirklichkeit, sondern sich selbst dem Unwirklichkeitsverdacht aussetzt. Dagegen –

im Namen derselben Anthropologie, aber aus einer anderen Richtung – revoltiert die Suggestion, über eine kohärente, umfassende Wirklichkeit (und damit eine Möglichkeit, sich kohärent zu beschreiben und zu denken) verfügen zu können. Dass die Differenzierung und Segmentierung in der modernen Kultur die Scheinhaftigkeit eines so Umfassenden voraussetzt, kann problemlos hingenommen werden, erklärt aber nicht, weshalb – umgekehrt – diese Differenzierung durch eine positive Totalität des Universalen wieder soll aufgelöst oder mindestens untermauert werden können. Gegen die antithetische Polemik und Rhetorik eines ideologisch besetzten Kulturmärktes muss eine tiefere Einsicht in den Zusammenhang von archetypischer Stilisierung, ontologischem Universalismus und dem Zerfall der pyramidalen Werthierarchie der Moderne entwickelt werden. Die Einheit des Wahren, Guten und Schönen ist eine hilflos regredierende Fiktion gegenüber der empirischen Ästhetisierung des Alltagslebens in der Industriekultur und Massenmediengesellschaft. Der Verzicht auf moralisch «druckvolle» Hierarchien der ästhetischen Werte in einer Mythologie von «Hochkultur» zwingt dazu, die Suggestion des Archetypischen im Zerfall der Monokultur ebenso zu problematisieren wie die Individualisierung der Prämissen der zahlreichen, atomisierten Subkulturen. Systemtheoretische Selbstgenügsamkeit unterläuft die Bedingungen der ästhetischen Differenz ebenso wie die Behauptung eines intakten Universalismus in der herkömmlichen Semantik von «Hochkultur».

Produktiv beerbt werden muss das Moment der Faszination in den modernen Ausprägungen einer Suche nach ästhetischen Universalien. Ob ästhetische Universalien existieren, müsste aus der Sicht der wesentlichen ästhetischen Produzenten der Moderne umstandslos bejaht werden (Kandinsky 1952, 1955; Malewitsch 1962; Klee 1921/2; Kepes 1944; Kleint 1980). Gerade die Verschiebung der mythologischen Gehalte des Universalen auf die bildgrammatischen, methodischen Erzeugungs- und Strukturierungsformen einer gestalterischen Elementarsprache mit transkulturellem Geltungsanspruch belegt das für die Moderne insgesamt wesentliche Interesse an der Existenzmöglichkeit eines ästhetischen Universalismus. Die realistische Position – das Zulassen der Wirklichkeit von Allgemeinbegriffen im Sinne einer Realexistenz – belebt allerdings nicht allein die ästhetische Debatte mit ihrer nachkonzeptuellen Zuspitzung auf die individuellen Mythologien (Szeemann 1985; Oliva 1983; Pohlen 1982; Reck 1986) und die regionalen, figurativen Versuche der 80er Dekade. Sie markiert unverändert einen Grenzpunkt der sprachpragmatischen, grammatischen und erkenntnikritischen Positionen in der Methodendebatte der zeitgenössischen Philosophie (Chomsky 1969: 43ff.; Habermas 1976: 198ff.; Apel 1988: 306ff.). Wie unterschiedlich die Interpretationen im einzelnen sind, so unhintergehbar erscheint der Bezug auf das Thema der Universalien. Ob es um die Zurückweisung der naturgeschichtlichen zugunsten anthropologischer Archetypen geht (Bloch 1969: 67ff., 181ff.), um die Frage der Existenz theoretischer Entitäten (Feyerabend 1978: 63ff.): selbst das Postulat, dass, wenn alles machbar sei, auch das Plädoyer für Divergenz und zusammenhanglose Fragmentierung als rational akzeptiert werden müsse (Feyerabend 1976: 35ff.), beansprucht eine universale Gültigkeit. Wenn zeitgenössisch jeder Wahrheitsanspruch auf die Geltung stofflich-empirischer Universalität verzichten muss und sich nur noch als Segmentierung und Fragmentierung einzelner Wirklichkeitskonstruktionen und -ausdrücke behaupten kann, dann immerhin beinhaltet das Zugeständnis der Gleichwertigkeit dieser Segmentierung die universale Geltung einer methodischen Formulierung dieses Vorgangs als

Anerkennung rationaler Orientierung. Deshalb verweist die bisher letzte grosse philosophische Ästhetik, diejenige Adornos (1970: 304ff.), auf die unauflösliche dialektisch-widersprüchliche Einheit von Universalismus und Fragmentierung als Erkenntnisgehalt von Kunst kraft ihrer Sprachähnlichkeit.

Gegenüber der hier einleitend skizzierten Hintergrundsthematik plädiere ich für einen skeptischen Nominalismus. Mir scheint, man benötige keine abstrakte Verteidigung eines Modernitätsprinzips diesseits des Universalen und könne nicht für die Revokationen des Archetypischen, Mythischen und Archaischen als intuitiv erweiterte Vernunft plädieren. Gegen abstrakte Postulate setzt ein skeptischer Nominalismus auf die Beobachtung der Kulturentwicklung. Diese ist gekennzeichnet durch permanente Recodierungen und Umcodierungen der im Kulturzerfall freigesetzten Teilkulturen. Der Verlust der Einheitskultur eröffnet die Chance, die ästhetische Signifikation vom Fetischcharakter der Dinge zu entlasten. Symbolisierung hat keine zwingenden Vorgaben und verbindlichen Systeme mehr, sondern entwickelt sich allein noch innerhalb von Nicht-Identität und Zerfall. Gegen jede Evidenzbehauptung und die Vortäuschung eines stofflichen Kriteriums für Universalien hängt die kritische Einsicht in Kulturentwicklung davon ab, dass Bedeutungen allein kraft der Wahrnehmung der Darstellungsformen von Bedeutungsansprüchen entwickelt werden können (Reck 1991a, 1993). Die Fortsetzung der Aufklärung in der Medienkultur (Reck 1988; 1992) erneuert die Einsicht in die Unverfügbarkeit der Ganzheitssuggestionen. Es geht um die weitere Umschreibung eines Ästhetikbegriffs durch Fragmentierung und Differenz.

Solches wird vom Hang zum Archetypischen geleugnet. Mittels universaler, positiv verfügbarer Darstellungsformeln soll Realität als in künstlerischen Tiefensuggestionen positiv und identisch verfügbare behauptet werden. Die ästhetische Transformation und die medialisierende Verschiebung der Referenz werden aufgehoben zugunsten einer Abbildung des Eigentlichen, Überzeitlichen. Realität erscheint ungebrochen in den metalogischen Universalien menschlicher Existenzbedingungen, deren Symbolik zusammenfällt mit der archetypischen Repräsentation. Nicht nur die ausdrücklich mit kollektivem Unbewusstsein und nichtzugänglichen Mustern operierende Tiefenpsychologie rechnet zu der Geschichte zeitloser Universalitätssuggestionen, sondern auch alle Theorien, die im Modus beispielsweise des «Poetischen» die interpretative Arbeit an Symbolisierungen im Unerreichbaren, im Schweigen sich Offenbarenden aufgehen lassen. Allen Varianten ästhetischer Universalisierung einer ungebrochen zugänglichen Welt der abschliessenden Wahrheiten, der Identität ästhetischer Normativität mit Menschheitsgeschichte eignete ein Hang zur bedingungslosen Überschreitung der historisch-gesellschaftlichen Modellierung von Formeln in Richtung einer zeitenthobenen, direkten, intuitiv durch gefühlvolles Schauen zugänglichen, mystifizierten Wahrnehmung. Die Mystifikation erzwingt eine permanente Hypersensibilisierung aller sich aufdrängenden Andeutungen. Deren Intensität erscheint erst jenseits der Gesellschaft und der praktischen Wirkvermögen, ist also gänzlich in den Kompensationsmechanismus von Kunstsurregaten eingebunden. Archetypisch interessierte ästhetische Universalisierung entwickelt sich primär aus dieser abstrakten Weigerung, ästhetische Transformation als Rezeptionswirklichkeit anzuerkennen. Gleicherweise wird mimetische Darstellung von den Bedingungen konkreter Medialisierungen abgelöst und als direkt sich zeigende verfügbar gemacht.

«Wie die Instinkte, von denen wir ja nicht annehmen, jedes neugeborene Tier müsse sie sich individuell erwerben, so gibt es auch kollektive Vorstellungsmuster, die dem menschlichen Geist angeboren und vererbt sind» (Jung 1968: 75). Die Einheit von biologischer Determinierung und Rückkopplung kultureller Erfahrungen an die genetische Ausstattung des Menschen ist nur *ein* Mechanismus der Bildung archetypischer Klassifikationen. Carl Gustav Jung intendierte eine unverstellt religiöse Ebene archetypischer Erfahrungen. Ihm geht es keineswegs nur um Handlungsorientierung oder die Erfahrung der Grenzen der Individualisierung und Differenzierung von Deutungsmustern. Dass dafür eine biologische wie eine historische Grenze anzunehmen ist, ist ein Topos der erkenntnikritischen Philosophie. Bei Jung intendiert das Archetypische eine Wiedergewinnung des Instinktiven und eine Rehabilitierung des ästhetisch erhellenenden, transzendent sich zeigenden Numinosen. Archetypen sind keine Konstruktionen, sondern melden sich in konkreten Erfahrungen als Bildung solchen Bezugs. Archetypen sind «gleichzeitig Bilder und Emotionen (...). Ein blosses Bild ist nur eine Wortillustration ohne besondere Folgen. Wenn das Bild aber mit Emotion geladen ist, gewinnt es an Numinosität» (Jung 1968: 96). Die transzendernde Wirkung einer Erfahrung nicht eines bestimmten, sondern «des» Geistes, nicht eines konkretisierten, sondern von Bewusstsein allgemein, entwertet die äußerlichen Bilder und den begrifflichen Mechanismus. Sie ist ausgerichtet an einer negativen Auffassung der Geschichte des Bewusstseins und am Plädoyer zu einer Rückkehr zu den Tiefenschichten, in denen Anthropologie nicht mehr als Zwang zur Differenzierung, sondern als Bedingtheit, Bestimmtheit und Ausprägung reiner Natur, eines Zustands vorbewusster Evidenz auftritt. Die chronologisch ins Vorgeschichtliche gerückte Tiefenschicht dessen, was menschliches Existieren in der Ungleichzeitigkeit von «Psychischem» und «Rationalem» bis in unsere Zeit hinein bestimmen soll, wird unverhohlen als Paradigma eines Primitivismus beschworen, dem jedes historische Gepräge im Sinne einer erzwungenen Nachfrage nach Alternativen zur Kulturkrise der Vormoderne abgesprochen wird. Das Primitive erscheint als diejenige Einheit, die für den aufmerksamen modernen Menschen im Modus einer archetypischen Erfahrung, des Numinosen, hinter dem blossen Versinnbildlichungsmechanismus noch zugänglich ist. «Das, was wir heute als Bewusstsein bezeichnen, hat sich erst allmählich von den Instinkten getrennt. Aber diese Instinkte sind nicht ganz verschwunden. Sie haben nur den Kontakt mit unserem Bewusstsein verloren und sind daher gezwungen, sich auf indirektem Wege zu behaupten» (Jung 1968: 85). Was mit sichtlichem Bezug auf Freuds lebensgeschichtlich differenzierende Theorie der signifikanten Fehlleistungen im psychoanalytisch-hermeneutischen Prozess behauptet wird, dehnt den ursprünglich kritisch-interpretierenden Zugriff aus und verwandelt ihn in einen positivistischen Materialismus. Die Auffassung einer primären Geltung der Instinkte ist ein Reduktionismus, der den archetypischen Geistesinteressen eine klare Richtung vorschreibt und als Beleg interpretiert werden kann, dass er einem theoretisch selektiven Blick entspringt, der auf Eliminierung aller ästhetischen Begründung und medial bewussten Aneignung beruht. Bewusstsein erscheint hier als sein eigener Sündenfall. Ein Paradigma der Künstlichkeit schützt indirekt vor dem blossen Operieren. Eigentliche Bilder sind allein die im Modus des archetypischen Bezugs aufscheinenden Existenzherstellungen. Sie sichern gegen Bewusstsein und Gedächtnis den Mechanismus des Nicht-interpretieren-Müssens. Der materialistische Instinkt ist das eigentliche Bewusstsein, denn es sichert das operierende Überleben. Nur dieses Setzen auf eine indirekt

erzwungene Archetypologie reguliert die Kontextbeziehungen instrumentell und etabliert das Imaginäre und Symbolische in einem Schutzraum, der für das Subjekt allein als Bildschirm tiefer liegender Programme, als Medium, aber nicht als Erkenntnisort der Programme dient. Archetypen sind für Jung beides: Bilder und Mechanismus dieser Subjektentlastung. Bilder, die letztere liefern, sind herausragende transzendentale Symbole, die als Manifestationswelten verstanden werden (Saner 1988: 11ff.; Jung 1975: 67ff., 80ff., 94ff.; Jung 1984: 46ff., 77ff.). Deshalb vereint Jung (1975: 79/Anm. 15; 96/Anm. 3) die beiden, von ihm selber immer wieder als widersprüchliche und unklare Definitions Momente benannten Begriffsnuancen in einem Organismus: «Der Archetypus nämlich – was man nie vergessen sollte – ist ein seelisches Organ, das sich bei jedem findet» (Jung 1984: 184). Einer oft wiederholten Organanalologie, die das Archetypische als unentbehrliches Lebensorgan deklariert, ist das Archetypische als unerbittliche Autorität eines psychisch nicht verfügbaren Wesentlichen entgegengestellt. Es geht um die «objektive Psyche» und ihr natürliches Fundament, ein kollektives, abschliessend Existenzdeutungen bestimmendes Unbewusstes. «Ein Archetypus ist, wie schon gesagt, ein dynamisches Bild, ein Stück der objektiven Psyche, das man nur dann richtig versteht, wenn man es als autonomes Gegenüber erlebt» (Jung 1975: 110). Die Heteronomie des menschlichen Bewusstseins liefert die Begründung seiner systematischen Selbstabwertung. Es geht nicht um die Anerkennung der Mechanismen einer nicht-identischen Symbolbildung und die autonome Erkenntnisleistung von durch Menschen medial, künstlich und künstlerisch gebildeten Interpretationsvorschlägen, sondern um die Behauptung einer Vermittlung ausschliessenden Objektivität, ein autonomes, alles erklärendes Gedächtnis. Das gelingt perfekt, sofern man die Technik einer Erinnerung aufbringt, die ästhetisch durch den Widersinn einer «selbständigen Heteronomisierung» menschlichen Wahrnehmens möglich wird. Jung (1968: 45) koppelt Phantasie an mythische Unbewusstheit, konkret: an Primitivität. Obwohl er gelegentlich darauf verweist, dass weder Psyche noch Natur, sondern nur die Weise, wie wir sie erleben, definiert werden kann (Jung 1968: 23), fixiert er die bestimmenden Geschlechterbilder als individuelle Personalitäten im Sinne eines vorab prägenden Programms. «Jeder Mann trägt das Bild der Frau von jeher in sich, nicht das Bild *dieser* bestimmten, sondern *einer* bestimmten Frau. Dieses Bild ist im Grunde genommen eine unbewusste, von Urzeiten herkommende und dem lebenden System eingegrabene Erbmasse, ein 'Typus' ('Archetypus') von allen Erfahrungen der Ahnenreihe am weiblichen Wesen, ein Niederschlag aller Eindrücke vom Weib, ein vererbtes psychisches Anpassungssystem» (Jung 1985: 56f.; Platon 1957: 189c ff.). Statt ästhetische Kritik eines instrumentell verformten Rationalismus, damit die Erweiterung der Sinnesorganisation und die Aktualisierung von Traditionen eines in der Moderne reduzierten Wissens (H. Böhme 1989; G. Böhme 1989) zu befördern, ist Jungs Interesse auf eine gegengeschichtliche Primitivisierung der Differenzierungsfähigkeit bis hin zur Wiedergewinnung einer Rückkehr in Ursprungsontologie, bewusstlos, gerichtet. Deshalb der Begriff der «Seele» bei Jung als organizistisches Assimilationsmedium für naturgeschichtlich notwendige Fremdbestimmung des Ästhetischen: die Seele verliert sich nach unten «in die organisch-stoffliche Basis» (Jung 1984: 29) und geht nach oben in «eine sogenannte geistige Form über, die uns in ihrem Wesen genau so wenig bekannt ist wie die organische Grundlage des Triebes» (Jung 1984: 29). Obwohl Jung (1975: 67; Jung 1968: 76f.) mehrfach darauf hinweist, dass rational nur von Möglichkeiten des

Vorstellens im Sinne vererbter Dispositionen, von blos angeborenen Tendenzmöglichen gesprochen werden könne, d.h. von allgemeinen Formungen bewusster Motivbilder, die als voneinander verschiedene, abweichende im Sinne einer Grundstruktur, nicht einer ausgebildeten positiven Totalität zur Erscheinung kommen, stellt er doch nachdrücklich eine geologisch vorgestellte Tiefenschicht schlummernder Bilder als Nährboden heraus. Der kritisch mögliche Modus einer Aneignung des Archetypischen im Sinne eines aktivierenden Rückbezugs auf historisch abgelagerte Handlungen und Symbolisierungen zur Korrektur einer entfremdeten Gegenwart wird zunehmend in positiven Bildern verdinglicht und diesen untergeordnet. Archetypen sind solche Bilder. Die uralten Bildern eines kollektiven Unbewussten sind nicht nur die ältesten, sondern die allgemeinsten Vorstellungsformen. Sie reihen sich ein in die organische Funktionskette der Energieerhaltung. Gelegentlich akzentuiert Jung zwar diese uralte, abgelagerte Schicht des Archetypischen als Gegenstand aktivierender Erfahrungen. Archetypus erscheint als Bereitschaft einer subjektiven Reproduktion mythischer Vorstellungen. Da Archetypen aber selbst bei Tieren vorkommen, handelt es sich bei dieser Repräsentation nicht um eine selbstreflexive mimetisch-mediale Darstellungsleistung, sondern einen naturgeschichtlichen Reflex. Der Archetypus ist beschrieben als eine von aussen kommende Macht, die die Psyche mit Urgewalt ergreift und zur Überschreitung des Menschlichen zwingt (Jung 1975: 72ff.). Die Organismustheorie der natürlichen Kollektivseele wird kulturell durch permanente Reproduktion eines Bedarfs an Dämonen, welche die Erfahrung des Heteronomen durchsetzen.

Jungs Interesse kann zwar heute als kulturelle Anforderung interpretiert werden im Sinne einer Überwindung der instrumentellen Rationalität. Durch die Tatsache aber, dass Jung das Irrationale dem kollektiven Unbewussten, Vernunft dem Bewusstsein zurechnet, fällt er hinter alle Bemühungen einer integrativen Organisation der menschlichen Sinnesvermögen von Kant über die Surrealisten bis Piaget zurück. Statt Rationalität und Irrationalität in einem erweiterten Bewusstseinsbegriff als Orientierungskräfte menschlichen Verhaltens zu vereinen, hält er an einem hierarchischen Stufenbau fest, der von Bewusstseinsfeindlichkeit geprägt ist. Das mag – freudianisch gewendet – gegen vorschnell idealisierende Humanismen als Mahnung wichtig sein, aber ihre Hierarchie ist keine der möglichen Erfahrungen, erst recht nicht der aus diesen folgenden Veränderungen, sondern gilt ursprungsontologisch als unüberwindbarer Primat der Subjektlosigkeit allen Bedeutens. Das Eigentliche muss anerkannt, kann aber nicht ästhetisch rezipiert werden. Die Erfahrung ist autoritativ bestimmt, nicht reversibel oder aktivierend. So endet die Paläontologie bei der «Präinfantilzeit» (Jung 1975: 78) und den Urkeimen aller Ahnenreihen. Jung muss alles, was nicht in dieses Eliminierungsprogramm passt, als Surrogat, als Uneigentliches denunzieren. «Lebendige Wirklichkeit» ist ihm nur die adaptive Verlängerung der organisch vorgeschriebenen Formelprogramme. Das aber bewirkt faktisch die ewigkeitssüchtige Versteinerung aller Sinnbildungen. Surrogate von Unmittelbarkeit grenzt Jung aus. Diese würde ich Vermittlungen kraft Bewusstseins ästhetischer Medialität nennen. Archetypen sollen keiner medialen Verbildlichung ausgesetzt werden, weil sie Rohmaterial stofflicher Objektivität sind. Die gelegentliche Einrechnung einer aktivierenden Auseinandersetzung ist ein blos rhetorisches Zugeständnis für die Skepsis gegen zeitgeschichtlich diffamierte «Ur-Erfahrungen». Deshalb die Schicksalsbindung durch das Irrationale: Menschheitspsyche und individuelle Psyche seien identisch (Jung 1975: 52). Entsprechend identifiziert Jung

Bild und Sinn in all den Fällen, in denen die Form des archetypischen Bezugs Normativität der gegenüber Kritik abgeschotteten Referenz garantiert. Die Spontaneität der «archetypischen Amplifikation», d.h. die im Unterschied zu Aby Warburgs (1980; 1988; ausserdem Bredekamp 1991; Reck 1991b; Barta/Geissmar 1992: 156 ff.) kulturwissenschaftlichen Untersuchungen der verborgenen Wanderschaft historisch bestimmbarer Bewegungsmotive vollkommen natürlich sich regenden Ausdruckskräfte, die nicht Fermente einer geschichtlichen Psychologie des kulturellen Ausdrucksschaffens sind, belegen das Archetypische als Instinkt. Der Zwang zur Übersetzung des zeitlosen Archetyps in Wissenschaftssprache ist ein bloss propädeutischer Zwang für alle, die sich der direkten Instinkthandlung verweigern (Jung 1984: 46f.). An anderer Stelle wendet sich Jung (1984: 53) gegen das Absinken in die Instinktsphäre und signalisiert ein Aufklärungsinteresse. Daran interessant wären aus heutiger Sicht eingebaute Widerstände, Sperren einer bruchlos greifenden Interpretationsmaschine. Diese Widerstände sind, was gegen Jung ästhetisch erweiterte Vernunft oder Rationalität der Deregulierung genannt wird. Wenn der Mensch durch Bewusstseinsfähigkeit zum Menschen wird – begrifflich –, dann müsse er doch als Naturwesen sich durch die kollektiven Muster präfigurierter Existenzbestimmung, durch einen unzugänglichen Mythos bestimmen lassen. Das Unverfügbare ist Realerfahrung einer Differenzierung der Zeichen vom Bezeichneten, Abgrenzung von dessen metaphysischen Referenzansprüchen (Eco 1977: 177ff., 126ff.; Eco 1988: 189ff.). Dagegen Jung (1984: 52): «Der Archetypus ist reine, unverfälschte Natur, und es ist die Natur, die den Menschen veranlasst, Worte zu sprechen und Handlungen auszuführen, deren Sinn ihm unbewusst ist, und zwar so unbewusst, dass er nicht einmal darüber denkt». Dieses Denken würde vielleicht etwas über die Art und Weise sagen, *wie* Natur in Sprechen, Denken und Handlung angeeignet und als Kultur differenziert wird. Jungs Archetypologie aber zielt auf eine programmatiche Zersetzung der Zivilisierungsprozesse, die ohne differenzierende Aneignung nicht gedacht werden können. Das kann belegt werden durch seine strikte und durchgängige Parallelisierung der psychischen mit den mythologischen Mechanismen. «Vom Unbewussten gehen determinierende Wirkungen aus, welche unabhängig von Übermittlung, in jedem einzelnen Individuum Ähnlichkeit, ja sogar Gleichheit der Erfahrung sowohl wie der imaginativen Gestaltung gewährleisten. Einer der Hauptbeweise dafür ist der sozusagen universale Parallelismus mythologischer Motive, die ich wegen ihrer urbildlichen Natur Archetypen genannt habe» (Jung 1984: 130). Imagination wird auf Projektion reduziert: ein Mechanismus organischer Tätigkeit gemäss der Richtung eines ablaufenden Programms, keine Aneignung oder Differenzierung. Unverhohlen erscheint politischer Terror als Folge einer Aufklärung, welche die bannende Kraft des Numinosen an den Archetypen ins Haltlose abdrängt, statt deren Unbewusstheit programmatisch in Selbstregulierung eines «natürlich» gewordenen Handelns umzuformen (Jung 1975: 95). Die psychischen Realitäten pendeln zwischen Naturalisierung und medialer Repräsentation. Letztere wird eindeutig ersterer systematisch, historisch und hinsichtlich ihrer rezeptiven Wirkkraft untergeordnet. Abschliessend verweisen die Archetypen auf eine Kette präfigurierter urgeschichtlicher Erfahrungen, die sich im Dunkeln der Urzeiten verlieren.

Jung wechselt unsystematisch die semantischen Ebenen des Begriffs. Am einfachsten ist es, sich die Gleichzeitigkeit der unterschiedlich nuancierten Begriffsebenen in Erinnerung zu rufen. Für Jung ist ein Archetyp sowohl ein Bild und ein Mechanis-

mus zur Erzeugung bestimmter Bilder (nämlich der transzendenten Symbole) als auch ein Modell des Rückbezugs auf die in diesen Bildern bestimmenden transzendenten Erfahrungen und schliesslich eine ontologisch bedeutsame Realisierung des Bezugs auf einen absoluten Ursprung menschlichen Denkens und Empfindens. Der ästhetische Mechanismus wird darin ebenso negiert wie die Notwendigkeit der Differenzierung aus der Identitätsbehauptung des Unmittelbaren ausgegrenzt. An die Stelle der ästhetisch-kritischen Differenzierung tritt die Selbsttransformation der psychisch erfahrenen Tiefenbilder in ein ausserhalb des Subjekts vergegenständlichtes objektives, transpersonales psychisches Bewusstsein (Jung 1975: 98ff.), von dem nicht auszumachen ist, wie es der nachvollziehbaren medialen Formulierung, der ästhetischen Konstruktion soll entgehen können, wenn es dem Bereich der Introspektion entrissen wird. Jung greift zu einer Konstruktion, die, entgegen seinem Insistieren auf der Eigenständigkeit des Irrationalen, in den rationalistischen Konstruktionen des neuzeitlichen Wissens bei Descartes und Spinoza bestimmt geworden ist: die Behauptung sei's einer naturgeschichtlichen Parallelität zwischen Physis und Psyche, sei's durch Substanztrennungen (*res cogitans* versus *res extensa*) erzwungener teleologisch-mechanischer Regulierung des Übereinstimmens des Innen mit dem Aussen, des Geistigen mit dem Realen, des Bewussten mit dem Instinktiven. «Was wir Instinkte nennen, sind physiologische Impulse, die mit den Sinnen 'aussen' wahrgenommen werden. Gleichzeitig aber erscheinen sie auch 'innen' in Phantasien und verraten ihre Gegenwart oft durch symbolische Bilder. Diese 'inneren' Erscheinungen sind es, die ich als Archetypen bezeichne» (Jung 1968: 69). Dass dieser Begriff des Archetypischen als Kulturfeindlichkeit begriffen werden muss, die weder Aktualisierung noch Besonderung kultureller Möglichkeiten erlaubt, bedeutet, dass die Theorie des Archetypischen die reine Form einer Verweigerung der Einsicht in die Produktivität des Kulturzerfalls darstellt.

Dagegen muss darauf insistiert werden, dass der Gegenstand eines Beobachtungs- und Wahrnehmungsvorgangs und die Bedeutung, die Ausdruck einer symbolischen Funktion ist, prinzipiell nie als identische behauptet werden können. Vielmehr ist die Nicht-Identität Voraussetzung aller, auch der ästhetischen Lernprozesse (Brock 1977; 1986). Die Verdeutlichung der ästhetischen Erfahrung des Neuen, das deregulierend in etablierte Lernmuster eingreift, ist eine Dimension allen Lernens und speziell der kulturbildenden Symbolisierungen. Insofern ist die Verbürgung des immer schon Natürlichen kein Anstoss für Lernprozesse. Deshalb gelingen auch die archetypisch so überaus strapazierte Begriffslosigkeit der Bilder und ihre strikte Entgegenseitung gegen alles Begriffliche nur, wenn an die Stelle einer aktivierungsbedürftigen ästhetischen Erfahrung ein Automatismus gesetzt wird, der Ästhetik eliminiert. Ästhetische Divergenz zwischen Bedeutung und Beobachtbarkeit ist das Begriffliche am Bildlichen selbst. Bilder müssen in kulturell spezifischen Kontexten als Bedeutungen aktualisiert werden, indem eine Entsprechung zwischen Gestaltung und Struktur das Problem des ästhetischen Bedarfs in konkreten Visualisierungen bearbeitet, ohne die ein Bild nicht existieren würde. Die Gefahr der lähmenden Überbestimmtheit von Symbolen entspricht symmetrisch der einer Beschwörung der in sich geregelten, aber keiner Explikation zugänglichen Welt schweigender Symbolismen. Symbolsysteme sind in anthropologischer Hinsicht sowohl determiniert wie determinierend: determiniert durch letztlich biologische Funktionskomplexe, determinierend hinsichtlich der Bestimmtheit, die den biologischen Funktionen in einer ästhetisch-kulturellen Darstellung verliehen wird (Sperber 1975: 34ff., 128ff.).

Was an kulturellen Variationen vorliegt, drückt die Determiniertheit aus, die Voraussetzung ist für die symbolisch differenzierende Variabilität der je bestimmenden kulturellen Ausdrucksgrößen innerhalb vergleichbarer System-Umwelt-Beziehungs-Kontexte. Das heisst: die Anerkennung einer Biologie der kulturellen Determiniertheit schliesst symbolische Akkulturierung des Besonderen nicht aus, sondern erfordert diese. Anthropologie der Einbildungskraft zielt nicht auf den Organismus des Seelischen, sondern auf die Regulierungen der imaginativen Energien. Entgegen allen überzeitlichen Suggestionen ist eine Einbildungskraft ohne spezifischen historischen Kontext blind, sind ihre Symbolisierungen ohne differenziellen Bezug zu den Medien gesellschaftsrelevanter Symbolisierungen und damit des Zwangs zur diskursiven Kommunikation leer.

Symbolbildung und Symbolgebrauch sind auf ihrer ästhetischen, künstlerischen und sensuellen Ebene autonome und spezifische kognitive Fähigkeiten. Ihr Mechanismus greift tiefer als das Bild, das ihn ausdrückt. Wahrnehmung, Konzeptualisierung und das Funktionieren des Gedächtnisses, der Speicher und des Tradierbaren haben an der Bildung anthropologischen Erkennens ebenso teil wie an der Gesamtorganisation der Sinnbilder. Der Symbolgebrauch ist kein Instrument sozialer Kommunikation, auch wenn er über mediale Aneignungen in Rollenbewusstsein überführt und getestet werden kann, sondern deren wesentliche Voraussetzung. Interkulturelle Bezugnahmen, die einen Hang zu Archetypen und ästhetischen Universalien ausreizen, sind nur in vagen, diffusen und semantisch mehrdeutigen Bildsystemen darstellbar. Auf einer bestimmten Ebene können symbolische Explikationshandlungen sich selber nicht durchschauen, weil sie keine Gestalt finden würden und weil das bildlich Diffundierende in einen kognitiven Vorrang des Begrifflichen überführt werden müsste. Die Existenz von Symbolen, die den Vorstellungen von einer umfassenden allgemeinen Sprache des Menschen entgegenkommt, ist keine positive und universalistische Ordnung innerhalb einer Lexikalik des angewandten Sprechens. Die Existenz der Symbole wird auf der Ebene der *parole*, nicht der *langue* artikuliert (de Saussure 1982; Barthes 1979). Symbolsysteme bedürfen der jederzeitigen prinzipiellen Rekonstruktion mittels medialer, d.h. künstlicher Darstellungsleistungen. Sie liegen empirisch nur als angehäufte Partikel eines diffundierenden, sich selber nicht transparenten Gedächtnisses vor. Die Zerstreuung der Zeichen in der Zeit (Raphael 1945, 1979) beschreibt den Gedächtniszwang: Erinnerung als Rache einerseits, als Chance zur Aneignung andererseits. In dem Masse, wie das Gedächtnis vom Verlust eines naturgeschichtlichen Regulationsmechanismus abhängt, zerfällt das vermeintlich identisch Symbolische in zwei Teile: in eine korrespondierende Kraft und in Artikulation. Die Artikulation erzwingt die Abwesenheit der korrespondierenden Kraft. Andernfalls gäbe es nur vorbewusste Ordnung, in welcher weder Gedächtnis noch Symbolisierungen statthaben könnten. Deshalb muss die Bewegung der Semiose und Signifikation in allen Formen – der primitiv-magischen, symbolisch-mythischen und modern-rationalistischen – strikte von der pseudophysikalischen Bewegung unterschieden werden, die vorgeblich mit der natürlichen Bewegung der Dinge zusammenfallen soll. Die unter dem Gedächtniszwang als mythisch abgelagerte Erinnerung an den Verlust suggestiver Primärordnungen aufgewiesene Notwendigkeit, die gegebene Umwelt und die System-Kontext-Beziehungen in Symbolisierungen anzueignen und zu verändern, beinhaltet nicht eine überzeitliche Wertschätzung von «Kunst», «Artifizialität», «kreativer Eignlichkeit», «mythopoetischer Intuition». Symbolisierungen sind geschichtlich

che Wirkkräfte, Historie ohne symbolische Differenzierung ein abstrakter Machtanspruch. In dieser Verflechtung existiert Kunst sozusagen ohne Anfang: die historische Existenz des Menschen hängt zusammen mit der kontinuierenden Imagination, die in fokussierenden Symbolen sich entwirft, verfestigt, verändert.

Die Behauptung positiver Erfahrungen im Bereich von Kinderzeichnungen und Ursprünglichkeit, Primitivität und Vorvernunft, Geisteskrankheit und universalen Symbolen, Archetypen und Atavismen ist Ausdruck einer ästhetischen Strategie, die auf einen Rückfall in naive Ontologie zielt, einen vorkritischen Zusammenhang von omnipotenter Subjektivität und absoluter, teleologisch geregelter Objektivität. Die Signifikanz des Unbewussten wird in solchen Ansätzen instrumentalisiert: seine vorgebliche Komplexität wird immer wieder in den Dienst regredierender und reduzierender historischer Kräfte gestellt. Seine höher entwickelte Signifikanz wird nicht produktiv angeeignet; das Irrationale erscheint nur als kampfrhetorische Instanz gegen angeblich vorherrschende abstrakte Vernunft, gilt nur reduktiv, nicht als Bewusstseinsqualität. Die spezifische Struktur der menschlichen Formenwahrnehmung, die zivilisatorisch nicht unproblematische Entwicklung zunehmend abstraktformaler Bezeichnungsmittel werden durch atavistische Behauptungen zugedeckt, die suggerieren, dass ihr Gehalt der Wahrnehmung ohne Verformung präsentierbar sei.

Eine universale Symbolik, die aus endlich gefundenen elementaren Formen (Rubriken, Ordnungen, Lexikaliken, Codes etc.) bestünde, wäre schlicht bedeutungslos. Die atomistische Banntheorie des Einzelphänomens bliebe singulär und zufällig. Deshalb wird das Authentische in der tradierten Primitivismusdebatte als Metaphysik behandelt. Diese Suggestion lässt sich als undurchschautes Kulturideal durch den Nachweis auflösen, dass das Authentische und das Archetypische niemals Elemente von Bildern, sondern nur Momente eines Diskurses – zu denen Bilder gewiss zählen – seinkönnen. Das Authentische erscheint unter aktuellen Dispositionen nicht als Visualisierung, sondern als Aneignung eines bestimmten Rezeptionsverhaltens kraft der Tatsache, dass die Formensprache des Werks mit dem Interpretationshorizont des Betrachters sich prinzipiell nicht deckt. Wenn der Primitivismus meint, das Problem der Repräsentanz als einfaches Darstellungsproblem begreifen zu können, dann fordert er einen Dezisionismus für sich, der schon deshalb uninteressant ist, weil er sich selber nicht für historisch kritisierbar hält. Das Symbolische aber ist immer mit einer Aufhebung signaletischer Handlungsgebote verbunden; es vernichtet den Bann ursprünglicher Bedeutungen. Diese Aufhebung ist identisch mit dem Begriff «Abstraktion» im zivilisatorischen Kontext. Eine universalistische Kultur ist im Endeffekt leer an Erfahrungen. Simulatorische Strategien der wirklichkeitsleeren Zeichenselbstbeziehungen – abgesehen von ihrem Selbstwiderspruch oder ihrem analytischen Zugriff auf noch zu klärende empirische Phänomene – haben zumindest diskursiv eine unbestreitbare Relevanz, weil sie den Prozess einer universalistischen Weltkultur unter dem Diktat selektiver industrikultureller Muster artikulieren. In gewisser Weise werden die sakralen Autoritätsstrukturen eines Bilderverbots mit scheinbar gegenteiligen Mitteln auf diesen diskursiven Ebenen fortgesetzt: die Sehnsucht nach dem Bann des Heiligen scheint hinter entwerteten Bildern auf. Auch hier hiesse Transsubstantiation nicht Offenbarung, sondern Bilderverbot. Das zeitgenössische Mittel dazu ist die beschleunigte zirkulative Entwertung des Bildes, die durch seine Multiplikation und Omnipräsenz eine strukturelle Bildvernichtung vornimmt. Die aktuelle universale Verfügbarkeit in der

visuellen Kultur und Öffentlichkeit ist die aktuelle Version eines seiner Kraft beraubten Bildverbots.

Ohne Untersuchung des Mechanismus einer Entsprechung von Formfindungen zum Realen kann die Kraft der Symbolisierungen nicht begriffen werden. Es geht um die «Wahrheit des Scheins». Das künstlerische Erfinden muss als Prozess des Auffindens, Konstruktion als Transparenz, Objektivismus als Inszenierung verständlich werden. Die Wahrheit des Machbaren wird mit grossen Anstrengungen in Schein verwandelt, damit die Mechanismen einer bestimmenden Realität als Voraussetzung der Formulierung darstellbar sind. Eines der beliebtesten Surrogate in Symbolvorstellungen dürfte sein, dass ein Geist des Symbolischen sich transkulturell ausdrückt. Man führt urbildliche Struktur – im Sinne Jungs und Bachelards – auf universal unveränderte Bedürfnisse des seelischen Ausdrucks zurück. Symbole seien dann – präfiguriert durch einen Naturalismus der inneren menschlichen Apparate – allgemeine «Quellen der Manifestation des menschlichen Geistes» (Lauf 1976: 7). Zweifellos ist das Symbolische eine überindividuelle und transpersonale Aussagestruktur, die sich Verschiebungen im Gehalt anpassen kann. Aber eine Symboltheorie ist nicht im Gegenzug zum Modell diskursiver Kommunikation begründbar. Jeder authentische Gehalt des Symbolischen ist prinzipiell eine auf Übersetzungsnotwendigkeit hinwirkende Tendenz. Das rationale Verstehen ist kein Denken jenseits des Symbolischen. Die archetypischen Theorien und universalästhetischen Suggestionen erhalten ihre Kraft allein aus der Delegation der Beschreibungsprobleme des Symbolischen. Sie brechen den nicht abschliessbaren Annäherungsprozess ab und schliessen Bedeutung als Transzendenz der Schrift mit ihrem apodiktisch beschworenen Scheitern vor dem Eigentlichen kurz. Wenn es zeigbare Symbole gibt, dann können sie beschrieben werden. Es gibt kein universales Argument für die Heterodoxie von Sprache und Bild ausser metaphysischen und ursprungsontologischen. Die Unterscheidbarkeit von Sprache und Realität ist nicht identisch mit den Grenzlinien zwischen verschiedenen Denkformen. Auch die Zuschreibung von Ambivalenzen und Unschärfen, selbst von Widersprüchen und Aporien ist hinreichend rational. Das gerade durch Kunst provozierte ästhetische Umschreiben des Aporetischen am Sprachzwang ist nicht Beleg für das Ende, sondern für den Funktionsablauf des rationalen Denkens, sofern man unter Rationalität die Erfahrungsangemessenheit des reflexiven Denkens und die Verhaltensmöglichkeit von an Steuerungsansprüche anpassbaren Bildwirkungen versteht. Ein Zeigen setzt die Verwendung eines Codes voraus, ein Bild enthält eine mögliche Beschreibung, Beschreibungen unterliegen der Ordnung der Sukzession; Sukzessionen werden durch begriffliches Operieren strukturiert; die darin zur Verwendung gelangende Schrift ist das Medium konstituierter Rationalität für die Darstellung dieser Sukzession. Das bedeutet auch, dass die medialen Aspekte nicht nur dem Rationalitäts-, sondern auch dem Plausibilitätsgebot genügen müssen. Die Darstellung der Zerlegung der Sukzessionen kann nur durch Verbildlichung geschehen. Es macht keinen Sinn, von irgendeiner Art der Chiffrierung oder Codierung zu behaupten, ihre Sprache bestünde darin, ein anderes Sprachsystem zu verletzen oder zu überwinden. Die Nichtverfügbarkeit über Metaphern bedeutet nicht, dass Unbegriffliches irrational sei. Die Behauptung, Rationalität könne die «innere Form und Ganzheit des Symbols nicht erfassen» (Lauf 1976: 9), ist unhaltbar; kein Bild, kein Symbol kann etwas darstellen, ohne etwas zu sagen. Wieso sollen nicht alle Arten des Sagens – erst recht die deregulierenden einer poetischen Assoziation, eines intuitiven Synkretismus, sofern

diese auf Ontologiebehauptungen verzichten – in die Aussagekraft von Bildern, in die Realität ihrer Wirkungen eingezogen werden? Der Aufweis eines Nichtsprachlichen an Bildern – vollkommen kongruent sowohl mit dem Paradigma der Reflexion wie dem einer Erneuerung des ästhetischen Realismus in den Konzeptionen der Moderne – ist eine rationale Interpretation der Mehrdeutigkeit und Ambivalenz einer ästhetischen Darstellungsform. Weit davon entfernt, an die Grenzen von «Sprache» zu stossen, restrukturiert sich eine Fülle von Sprachformen an der Erfahrung der Grenze kategorialer Bestimmungen. Ein Symbol besteht geradezu darin, nicht innere Ganzheit zu sein, sondern ein verdichtetes Fragment, das Hinweise auf die suggestive Kompensationskraft eines Universalen darbietet. Deshalb sind es die Sprache erst ermöglichen vorreflexiven Bilder, die den Diskurs des Bewusstseins stärker provozieren als universalistische Symbolbehauptungen, weil sie im Unterschied zu deren meditativen Glückserlebniszwang die rational nicht bewältigbare Angst vor der Kraft der Bilder in die Diskurse der Sprache wie des Visuellen als Widerspruch einbauen.

Das Metaphorische ist kein Bilderschatz und keine rhetorische Technik, sondern eine bestimmte Form der Organisation von bereits bekannten Zusammenhängen, gegen die das Urteil des Scheins als Verdacht der illegitimen Wirklichkeitsbehauptung mobilisiert wird. Es setzt bestimmbare und historisch differenzierbare Niveaus von Erfahrungen voraus. Im begrifflichen Diskurs muss das Metaphorische als Störung und deshalb als Moment einer Restrukturierung des Theorieprozesses erhalten bleiben. «Die Erklärung des exotischen Fremdkörpers zur blossen Metapher ist ein Akt der Selbstbehauptung: die Störung wird als Hilfe qualifiziert. In der Erfahrung entspricht dem die Notwendigkeit, auch den überraschendsten Auftritt an der Grenze zum vermeintlichen Wunder noch als dem kausalen Gesamtsystem angehörig einzugliedern» (Blumenberg 1979: 78). «Metaphern sind in diesem Sinne Leitfossilien einer archaischen Schicht des Prozesses der theoretischen Neugierde» (Blumenberg 1979: 75). Im «Archaischen» ist eine philosophische Suggestion unserer Kultur verborgen, die Metapher als Verunreinigung der theoretischen Vernunft und damit sowohl als Grenzfall wie als Residuum des Begrifflichen zu behandeln (Thompson 1981; Grassi 1979). Das Metaphorische belegt das gegenüber einem System Widersinnige und Sperrige, keinesfalls das diskursive Darstellbarkeit sich Entziehende. Metaphern lassen sich zu Symbolketten ausbauen, deren Darstellungsmechanismus eine Rationalität ausserhalb der formalen Werte und der kategorialen Sprachen aufbaut (Danto 1984: 286ff., 309ff.). Der Gehalt des Archaischen und die Normativität der ästhetischen Universalitätsbehauptungen sind im Wahrnehmungsprozess des neuzeitlichen Denkens unentbehrlich. Sie können aber nicht als positive Wesenheiten geschaut, sondern müssen in ihrem funktionsbezogenen Zusammenhang mit der Binnendifferenzierung und Dezentrierung des gesamten Bewusstseinsaufbaus akzentuiert werden. Der universale Symbolismus einer Lesbarkeit der Welt verläuft unterhalb der theoretisch geleiteten Interpretationssysteme, weil der Bewusstseinsprozess nur über radikale Widerstandsmomente eine Rationalität von Kontexterfahrungen aufbauen kann. «Dass die Welt ein Buch sei, in dem man lesen würde, ist eine metaphorische Erwartung über die Art der Erfahrung. Sie ist aus der lebensweltlichen Einstellung vor aller Theorie und unterhalb aller Theorie in unserer Geschichte schwer wegzudenken und schon deshalb rückwirkend im Auge zu behalten, weil sie den blossen Nutzungswert der Welt, vermittelt durch das Instrument der Wissenschaft, als säkularen Richtungssinn des theoretischen Verhaltens zu

verstehen gibt. Die Begeisterung ist atavistisch, mit der Sachverhalte aufgenommen werden, die an der Natur wieder etwas zu entschlüsseln geben oder gar das Verhältnis von Schrift und Leser in den Naturprozess selbst einzuführen scheinen» (Blumberg 1979: 81).

Eine skeptische Funktionstheorie im Bereich der ästhetischen Universalien lässt sich folgendermassen zusammenfassen. Es gibt keine ästhetischen Universalien. Universal ist einzig ein unhintergebarer Bedarf, ästhetische Universalien als Reizbegriff gegen konkrete, positive Ganzheitsbehauptungen zu wenden. Was mit ästhetischer Universalisierung je gemeint ist, kann nur im Rahmen einer konkreten Kultur, im Funktionskreis je spezifischer Lebensformen und Sprachspiele geklärt werden. Der Zugriff auf eine transkulturelle Grösse ist nur möglich durch eine spezifische, kulturrelative, empirisch vereinzelte Bezugnahme. Somit verweist die Universalitätsbehauptung auf den ethnisch-rituellen Bedarf an Pauschalisierungsformeln in einer bestimmten Kultur. Wird dieser spezifische Rück-Bezug verlassen zugunsten einer Allgemeinheitsbehauptung, dann wird im Feld der ästhetischen Universalien einzig wiederholt, was Immanuel Kant in der «Kritik der theoretischen Vernunft» als Aporie ihrer ontologischen Suggestion analysiert: eine haltlose, unkontrollierbare Überdehnung menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Zu ihr müssen die vermeintlich «irrationalen» Kräfte gerechnet werden. Es gibt ästhetische Universalien nur in dem Masse, in dem Symbolisierungen konstruiert werden. Die Suggestionen eines vorbegrifflichen ästhetischen Universalismus müssen durch einen Konstruktivismus der ästhetisch erweiterten Vernunft abgelöst werden. Das ist ohne Verlust möglich. Die archetypischen Fassungen des ästhetischen Universalienproblems verweisen auf einen Bereich von Bewusstsein, der nicht preisgegeben, von ihnen selbst aber nicht differenziert beschrieben werden kann.

Literaturverzeichnis

ADORNO Theodor W.

1970. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

APEL Karl-Otto

1988. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt: Suhrkamp.

BARTA FLIEDL Ilsebill und Christoph GEISSMAR (Hrsg.)

1992. *Die Beredsamkeit des Leibes. Zur Körpersprache in der Kunst*. Salzburg und Wien: Residenz.

BARTHES Roland

1979. *Elemente der Semioleie*. Frankfurt: Syndikat.

BLOCH Ernst

1969. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp.

BLUMENBERG Hans

1979. *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*. Frankfurt: Suhrkamp.

BÖHME Gernot

1989. «Für eine ökologische Naturästhetik. Ein Gespräch mit Florian Rötzer». *Kunstforum International* (Köln) 104, S. 305 - 313.

BÖHME Hartmut

1989. *Natur und Subjekt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BREDEKAMP Horst, Michael DIERS und Charlotte SCHOELL-GLASS

1991. *Aby Warburg. Akten des internationalen Symposions Hamburg 1990*, Weinheim: VCH.

BROCK Bazon

1977. *Ästhetik als Vermittlung*. Köln: Dumont.

1986. *Ästhetik gegen erzwungene Unmittelbarkeit*. Köln: Dumont.

CHOMSKY Noam

1969. *Aspekte der Syntax-Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

DANTO Arthur

1984. *Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

ECO Umberto.

1977. *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

1988. «Wer ist schuld an der Konfusion von Denotation und Bedeutung? Versuch einer Spurensicherung». *Zeitschrift für Semiotik* (Tübingen) 3, S. 189 - 207.

FEYERABEND Paul

1976. *Wider den Methodenzwang. Skizze einer anarchistischen Erkenntnistheorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

1978. *Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften*. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg.

GRASSI Ernesto

1979. *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*. Königstein: Athenäum.

HABERMAS Jürgen

1976. «Was heisst Universalpragmatik?», in: APEL Karl-Otto (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 174 - 272.

JUNG Carl Gustav

1968. *Der Mensch und seine Symbole*. Olten: Walter.

1975. *Über die Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt: Fischer.
1984. *Archetyp und Unbewusstes*. Grundwerk Carl Gustav Jung, Bd. 2. Olten: Walter.
1985. *Mensch und Kultur*. Grundwerk Carl Gustav Jung, Bd. 9. Olten: Walter.

KAMPER Dietmar und Christoph WULF (Hrsg.)
1987. *Die sterbende Zeit. Zwanzig Diagnosen*. Neuwied und Berlin: Luchterhand.

KANDINSKY Wassily
1952. *Über das Geistige in der Kunst*. Bern: Benteli.
1955. *Punkt und Linie zu Fläche*. Bern: Benteli.

KEPES Gyorgy
1944. *Sprache des Sehens*. Mainz und Berlin: Florian Kupferberg o.J.

KLEE Paul
1921/22. *Beiträge zur bildnerischen Formenlehre*. Basel/Stuttgart: Schwabe o.J.

KLEINT Boris
1980. *Bildlehre. Der sehende Mensch*. Basel: Schwabe.

LAUF Detlef Ingo
1976. *Symbole*. Frankfurt: Insel.

MALEWITSCH Kasimir
1962. *Suprematismus. Die gegenstandslose Welt*. Köln: Dumont.

OLIVA Achille Bonito
1983. *Critica ad Arte. Panorama della Post-Critica*. Milano: Giancarlo Politi.

PLATON
1957. *Symposion*. Sämtliche Werke Bd. 2. Hamburg: Rowohlt.

POHLEN Annelie (Hrsg.)
1982. *Zeichen und Mythen. Orte der Entfaltung*. Köln: DuMont.

RAPHAEL Max
1945. *Prehistoric Cave Paintings*. New York: Pantheon Books.
1979. *Wiedergeburtsmagie in der Altsteinzeit. Zur Geschichte der Religion und religiöser Symbole*. Frankfurt: Fischer.

RECK Hans Ulrich
1986. *Zeichen/Zeit/Symbolzerfall. Philosophisch-poetische Streifzüge durch drei imaginäre Landschaften*. Basel: Interkulturelle Symbolforschung.
1988. *Kanalarbeit. Medienstrategien im Kulturwandel*. Basel/Frankfurt a. M.: Stroemfeld/ Roter Stern.
1991a. *Grenzziehungen. Ästhetiken in aktuellen Kulturtheorien*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

RECK Hans Ulrich

- 1991b. «Von Warburg ausgehend: Bildmysterien und Diskursordnungen», in: RECK Hans Ulrich (Hrsg.), *Imitation und Mimesis*. Köln: Kunstforum Bd. 114, S. 198-225.
1992. «Medientheorie und -technologie als Provokation gegenwärtiger Ästhetiken», in: HUBER Jörg (Hrsg.), *Wahrnehmung von Gegenwart*. Basel/Frankfurt a. M.: Stroemfeld/ Roter Stern, S. 169-188.
1993. *Zugeschriebene Wirklichkeit. Alltagskultur, Design, Kunst, Film und Werbung im Brennpunkt von Medientheorie*. Habilitationsschrift Universität Wuppertal 1991. Basel/Frankfurt a. M.: Stroemfeld/ Roter Stern (im Druck).

SANER Hans

1988. «Der Mensch als symbolfähiges Wesen», in: BENEDETTI Gaetano und Udo RAUCHFLEISCH (Hrsg.), *Welt der Symbole. Interdisziplinäre Aspekte des Symbolverständnisses*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 11-22.

SAUSSURE Fernand de

1982. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin: de Gruyter. 6. Nachdruck der 2. Auflage von 1967.

SPERBER Dan

1975. *Über Symbolik*. Frankfurt: Suhrkamp.

STEGMÜLLER Wolfgang

1965. *Glauben. Wissen und Erkennen. Das Universalienproblem einst und jetzt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

STEGMÜLLER Wolfgang (Hrsg.)

1978. *Das Universalienproblem*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SZEEMANN Harald

1985. *Individuelle Mythologien*. Berlin: Merve.

THOMPSON Michael

1981. *Theorie des Abfalls*. Stuttgart: Klett-Cotta.

WARBURG Aby

1980. *Ausgewählte Schriften und Würdigungen*. Hrsg. v. Dieter Wuttke. Baden Baden: Körner.
1988. *Schlangenritual. Ein Reisebericht*. Hrsg. von Ulrich Raulff, Berlin: Wagenbach.