

7. Fazit: Die Bedeutung des Symbolischen für die Katastrophensoziologie

Die Real-Falsifikation der Objekte und die Real-Falsifikation der wissenschaftlichen Begriffe stehen für ein und denselben Zusammenhang: für den Kollaps des Mythos von dem idealen, transparenten, ahistorischen und früher oder später vollständig bestimmbar Objekt. Die Katastrophe falsifiziert den Glauben an die Beherrschbarkeit einer objektiven, sich dem systematisierenden Zugriff fügenden Welt. Sie falsifiziert sowohl die Weise des systematisierenden Begreifens als auch die technisch-instrumentelle, also systematische Verkoppelung einer insgesamt dynamischen und grundsätzlich unbestimmbaren Wahrnehmungswelt. Welt ist, was sie zu sein scheint, nur in der Relation; Relationalität aber bedeutet Dynamik, bedeutet Veränderung, bedeutet Fluss, bedeutet unbestimmbare Systemizität. Systematisch lässt sich das Systemische jedoch nicht hinreichend begreifen, noch lässt sich der systemische Wandel systematisch gänzlich aufhalten. Doch bedeutet dies gerade nicht, handlungsunfähig, dem Systemischen hilf- und schutzlos ausgeliefert zu sein. Allein der Glaube, systematisch *das Ganze* begreifen und schließlich *kontrollieren* zu können, ist es, der sich als katastrophenträchtig erweist, dieser Glaube ist es, der einem angemessenen Begreifen und einem adäquaten Zugreifen auf Welt zuwiderläuft. Dieser *Glaube* nämlich bedeutet *Negation der transzendentalen Transzendenz*, er bedeutet systematisches Ausblenden aller Bedeutungsüberschüsse, welche die Umwelt des Menschen, wie ihn selbst, erst zu dem machen, was sie sind.

Um dies zu zeigen, hat die Untersuchung einen langen Weg zurückgelegt; dabei waren erkenntnistheoretische Schwierigkeiten aufzuarbeiten, um sich dem realen Phänomen der Katastrophe in seiner ganzen Breite zuwenden zu können. Der Weg dieser Arbeit führte also in Teilen in die Philosophie hinein, an ihrem Ende aber steht eine durch und durch soziologische Diagnose, dass nämlich *sämtliche* Objekte, denen sich ein Beobachter zuwendet, letztlich soziale sind, und dass diesen fundamental sozialen Cha-

rakter der Formen zu negieren, schließlich katastrophale Konsequenzen hervorruft.

Gleich zu Beginn dieser Arbeit wurde das erkenntnistheoretische Problem aufgeworfen, dass etwas zu untersuchen, stets ein Verständnis dessen voraussetzt, was doch erst begriffen werden soll, dass also bereits die bei der Untersuchung verwendete Sprache einschränkt, dass sie zahlreiche Implikationen einbringt, die den Blick bereits von vornherein einengen. Diese Einschränkungen vorab zu thematisieren, half dann aber, mit unbefangenerem und offenerem Blick sich den anschließend erörterten konkreten Problemstellungen des aktuellen katastrophensoziologischen Diskurses zu nähern. Dabei wurde behauptet, dass sich die Katastrophensoziologie im Wesentlichen an zwei Fronten abarbeitet: Zum einen stellt sich im Angesicht der statistisch angezeigten Zunahme an Katastrophenphänomenen dringlicher denn je die Frage nach den Bedingungen, die Katastrophen wahrscheinlicher werden lassen – offenbar sind diese Bedingungen bis heute nicht angemessen verstanden. Zum anderen fällt es der Katastrophensoziologie schwer, ihr Objekt überhaupt in den (Be-)Griff zu bekommen; die Sprache scheint ungeeignet, ein so komplexes Phänomen wie die Katastrophe in Begriffen zu verdichten. Vielmehr versagt die Sprache im Angesicht der Katastrophe, die stets mehr ist, als sich begrifflich exakt fassen ließe.

Vor dem Hintergrund dieser Problemstellungen wurden nun zwei katastrophensoziologische Theorien unter Hinzunahme anderer soziologischer Theoreme dargestellt, mit deren Hilfe eine erste Annäherung an ein adäquates und doch nicht bereits vorab zu sehr einengendes Verständnis der Katastrophe gelang. Das makrosoziologische Modell der Katastrophe FAKKEL machte darauf aufmerksam, dass Katastrophen Prozessphänomene sind, die sich keiner einzelnen Ursache kausal zuschreiben lassen und dass sie sich über lange Zeiträume hinweg entwickeln. Katastrophen nehmen dann ihren Lauf, wenn sich ein *Alltag* zu bilden beginnt, wenn die Komplexität der aktuellen Situation zu tradierbaren Mustern gerinnt und die reale Komplexität mehr und mehr aus dem Wahrnehmungshorizont entweicht. Die Katastrophe beginnt dort, wo Phänomene in ihrem Sosein als *bestimmt* und als *begriffen* genommen werden; denn von nun an werden nicht mehr sämtliche unbestimmten und unbestimmbaren Gefahren für möglich erachtet, man rechnet nur mehr mit dem, was man schon irgendwie kennt, nur mehr mit Risiken also.

Schon deshalb lassen sich Gesellschaften nicht steuern, ließe sich mit Walter L. Bühl sagen. Gesellschaften sind komplexe multistabile Systeme; Lernen aus Vergangenen ist in ihnen nur begrenzt möglich und es ist nur begrenzt vorteilhaft, weil sich die reale Komplexität gesellschaftlicher Systeme nicht erfassen lässt und sich daher kurz- oder langfristig auch die je-

nen Lernerfolgen zugrunde liegenden Bedingungen grundlegend ändern. Möglich ist daher, dass sich das erlernte Wissen als Chimäre erweist, auf das sich zu verlassen umso schwerwiegendere Folgen nach sich zieht. Das Dilemma moderner Gesellschaften aber ist, dass sie ihre hochgradige Effizienz gerade dadurch erreichen, dass sie von der ganzen Komplexität möglicher Gefahren absehen und dass gerade dies ihnen erst ermöglicht, immer längere und engere Verflechtungsketten aufzubauen. Es scheint, als stünden sie vor der einzigen Alternative, entweder die zunehmenden Nebenfolgen des Ausblendens der realen Komplexität in Kauf nehmen zu müssen, oder aber jede rational-technische Verkoppelung per se zu unterlassen, um sich der realen Komplexität der Gefahren wieder zu öffnen. Dies aber bedeutete im Gegenzug selbst die umfassende Katastrophe, sind doch moderne und mit ihnen eng verflochtene Gesellschaften gänzlich abhängig von der industriellen Produktionsweise.

Die Suche nach einem Ausweg führte sodann zur Frage, wie es evolutiv überhaupt dazu hat kommen können, dass sich bereits komplexe, aber dennoch zumindest mehr oder weniger resiliente Gesellschaften haben entfalten können, obwohl sie doch ebenfalls ständig mit dem Problem der Alltagsbildung konfrontiert waren. Auch für sie galt, dass eine höhere Komplexität des gesellschaftlichen Zusammenhanges nur um den Preis des Abbaus der Fähigkeit zur flexiblen Anpassung an „die Natur“ möglich sein konnte. In einer kurzen Skizze des wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrundes, vor dem Jakob von Uexküll zu seinem Umweltbegriff gelangte, und daran anschließend in der Darstellung der Theorie Helmuth Plessners von der „exzentrischen Positionalität“ des Menschen wurde dann aber gezeigt, dass es ein Artefakt ist, für unterschiedliche Gesellschaften, ja für unterschiedliche Organismen eine einheitliche, eine objektiv gegebene „Natur“ anzunehmen. Was Umwelt ist, stellt sich für jeden Organismus absolut unterschiedlich dar, kein Mensch erlebt dieselbe Umwelt wie ein anderer. Komplexere Formen entwickeln sich demnach nicht vor dem Hintergrund einer unveränderlichen, objektiv gegebenen *Natur*, sondern vor dem Hintergrund einer dem Grad der sich entfaltenden Komplexität der Form sekundär stets zweckmäßigen *Umwelt*. Mit der sekundären Zweckmäßigkeit ist dabei das zentrale Kriterium benannt, wie diese Evolution „funktioniert“: Nicht geplante rationale Steuerung passt den Organismus einer Natur an, vielmehr entwickeln sich Formen und „testen“ dabei aus, inwieweit ihre sich in diesem Zuge ebenfalls verändernde Umwelt diesen Versuch positiv oder negativ „sanktioniert“. Im positiven Fall wird die neue Form bestehen bleiben, sie ist viabel, sie passt, im negativen Fall vergeht die Form. Auf diese Weise entwickeln sich komplexere Formen, während sie ihre Umwelt hervorbringen, wie im gleichen Zuge ihre Umwelt die Formen hervorbringt. Form und Umwelt bilden stets eine Einheit: Was die

Form ist, bestimmt sich erst in der Relation zu ihrer je spezifischen Umwelt, die Grenze zwischen Form und Umwelt ist also in ständigem Fluss, die Grenze dennoch aufrechtzuerhalten, ist Bedingung für die Existenz der Form.

Der damit eingeführte Umweltbegriff warf wiederum Probleme auf, denn wie lässt sich überhaupt über irgendetwas sprechen, wenn doch alles stets im Werden ist? Das Ganze erster Ordnung lässt sich nicht erfassen, dem Menschen sind stets nur seine eigenen Unterscheidungen zugänglich, er kann dagegen nicht unterscheiden, wie bereits Cusanus feststellte. Diese logische Problematik bedeutet, dass nichts, was ein Beobachter beobachtet, jemals vollständig bestimmt sein kann, dass also im Umkehrschluss alles, was er beobachtet, letztlich unbestimmt bleibt, weil es eingebettet ist in einen insgesamt unbestimmbaren Gesamtzusammenhang. Dennoch stellt dies nicht die „reale“ Existenz der Formen grundsätzlich in Frage. Behauptet wurde nämlich, dass alle wahrgenommenen, von einem Beobachter selbsttätig aus einem unbestimmten Hintergrund hervorgehobenen Formen für ihn bedeutungsvoll und im Sinne dieser Bedeutung für ihn durchaus „real“ sind, dass sie ihre tatsächliche Bedeutung jedoch verbergen. Nicht in dem, was sich offen zeigt, liegt ihre Bedeutung, sondern in einem dem Beobachter unzugänglichen Beitrag, den sie zu dem Erhalt der Unterscheidung seiner Form gegenüber der Umwelt leisten. Das Leben erhält sich vorab der rationalen Reflexion, die „Ratio“ ist ein in einen Gesamtprozess eingebettetes Teil, der ihr insgesamt verschlossen bleibt. Der Verstand muss sich Gegensätze schaffen, mittels derer er Welt begreift, so Cusanus, das, was sich ihm aber zeigt, ist nicht, was es zu sein scheint. Der Mensch *ist* durch die Symbole des Seienden, oder mit den Worten Georg Simmels: Der „Sinn des Seins“ zeigt sich in der „Gegenseitigkeit der Verhältnisse“, in denen die Dinge „schweben“ (vgl. Simmel 1996: 136, vgl. dazu auch Gessner 2003: 85 sowie Reitz 2004).

Um die Weise des Menschen, sich in einer dauernd wandelnden Umwelt zu entwickeln, beschreiben zu können, bedurfte es vor dem Hintergrund dieser Problematik eines Exempels. Am Beispiel der für die geisteswissenschaftliche Anthropologie insgesamt so bedeutungsvollen Stufenlehre Max Schelers wurde gezeigt, dass Formen zu denken, als wären sie *tatsächlich* scharf von anderen abgrenzbar, zu Fehlschlüssen führt – so etwa zu dem Schluss auf die kategorische Sonderstellung des Menschen. Dennoch musste aber die Beschreibung mit der Verwendung verdinglichender Begriffe, wie bspw. des Begriffes vom „Körper“, fortfahren, um zeigen zu können, wie es dem Menschen vorab aller analytischen Rationalität gelingen konnte, sich zu einem immer komplexeren Wesen zu entwickeln, dabei aber doch sich immer wieder von neuem auf seine sich dauernd wandelnde Umwelt anzupassen. Diese Ambivalenz, zum einen an Objektbegriffen

festzuhalten, zum anderen deren unscharfen, symbolisch über sich hinausverweisenden und auf etwas Unbestimmbares hinweisenden Charakter zu betonen, musste nun bei den weiteren Ausführungen zu grundlegenden und für die Entwicklung zum Menschen hin entscheidenden Schritten aufrechterhalten werden, bevor dann im anschließenden fünften Gliederungspunkt für diese Ambivalenz ein Begriff benannt werden konnte.

Obwohl sich wesentlich an der „Philosophie der symbolischen Formen“ Ernst Cassirers abarbeitend, wurde der Begriff der symbolischen Form in der vorliegenden Arbeit in einer von dessen Erkenntnisinteresse abweichenden Weise verwendet, was vorab zu klären war. Obwohl oftmals nahe an der Institutionentheorie Arnold Gehlens argumentierend, wurde dessen Begriff der Institution weitestgehend vermieden, was ebenfalls zu begründen war. Vor dem Hintergrund dieser kritischen Distanzierungen konnte sodann der Begriff der symbolischen Form dahingehend eingegrenzt werden, dass mit ihm dem Umstand Ausdruck gegeben wurde, dass sämtliche wahrgenommenen Formen nicht sind, was sie zu sein scheinen, dass sie aber gerade in diesem Nicht-das-sein-was-sie-zu-sein-scheinen *sind*, was der Mensch in ihnen sehen *muss*, um sich resilient zu entwickeln. Die von ihm wahrgenommenen Phänomene sind *und* sie sind zugleich nicht. Der symbolische Charakter seiner Wahrnehmungsformen ermöglichte es dem Menschen, sich Objekte gegenüberzustellen, sie also aus ihrem systemischen Hintergrund hervorzuheben, sich damit an ihnen einen „Außenhalt“ zu schaffen, in welchem er sich am Ende selbst „erkennt“ (besser müsste man wohl sagen: in welchem er sich zu erkennen *glaubt*) – einige für die Menschheitsentwicklung und somit auch für die Soziologie besonders bedeutende Formen wurden besprochen. Die längste Zeit dieser Entwicklungsgeschichte waren diese Formen dem Menschen jedoch *zugleich* stets mehr, als sie zu sein schienen, er ahnte, dass sie nicht bloß das waren, als was er sie aktuell vergegenwärtigte, dass hinter ihnen mehr stand, als er hätte *begreifen* können. Das Gefühl eines sympathetischen Zusammenhanges aller wahrgenommenen Formen ließ ihn auch auf das Unerwartete gefasst sein; denn weil er ahnte, dass er nicht weiß, was die durch ihn selbst vergegenständlichten Formen sind, bewertete er sämtliche Formen dauernd neu; die „Dinge“ hatten gewissermaßen selbst eine Stimme, mit der sie zu dem Menschen sprachen. In diesem niemals gänzlich zur Ruhe kommenden Prozess schloss der Mensch – wenn man den gesamten Evolutionsprozess betrachtet¹ – keine Möglichkeiten kategorisch aus, alles war prinzipiell möglich.

1 Selbstverständlich gilt hier wie für den gesamten Evolutionsprozess, dass es immer wieder umfassende Fehlanpassungen und Rückschläge gegeben hat. Auch muss immer bedacht werden, dass auch das Gegenteil dieser hier fokus-

Alle seine Formen blieben insofern provisorisch, doch bot der Gruppen- bzw. der Insulationsschutz ein derart luxuriöses „Klima“, dass sich einige „bewährte“ bzw. viable Formen in einem langen evolutionären Prozess mehr und mehr stabilisierten. Allmählich wird der Gruppenschutz dem Menschen auch als eigenständige Form aufgefallen sein, die sich von der „ersten Umwelt“ unterschied. Die „Funktion“ sämtlicher Formen war es immer schon, die Grenze zwischen der Form und ihrer Umwelt aufrechtzuerhalten, in alle wahrgenommenen Formen ging dieser Bezug auf die erste Umwelt als Bedeutungsüberschuss ein. Nun nimmt die Umwelt, zunächst als von der Gruppe geschiedene erste Umwelt, dann als das Heilige, selbst eine relativ bestimmtere Form an; das Heilige wird zur „idée directrice“, auf die hin sämtliche Formen mittels kultischer Techniken gezielter ausgerichtet werden.

Das Heilige wirkt, dies wurde insbesondere im letzten Kapitel erörtert, wie ein doppelter Disziplinierungsmechanismus nach innen und nach außen. Nach innen wirkt es den Zentrifugalkräften des Gruppenzusammenhangs disziplinierend entgegen, nach außen können nun drohende Gefahren kollektiv gezielt bearbeitet werden. Das Heilige beruhigt auf diese Weise die Wahrnehmungswelt in höchstökonomischer Weise, denn ein hohes Maß an Stabilität bedeutet „Effizienzvorteile“, während aber doch zugleich sämtliche Formen neben ihrem Alltagssinn noch eine zweite Bedeutung im Bezug auf das Heilige behalten. Sie können also auf der einen Seite für den Alltag immer stabiler als „Ding“, als Objekt behandelt werden, ohne dabei doch jemals die Möglichkeit auszuschließen, dass in ihnen auch noch etwas „Göttliches“ wirkt oder anwesend ist; obwohl bereits hochgradig stabilisiert, nimmt der Mensch diese Formen doch niemals bloß als das, was sie im Alltag zu sein scheinen. Damit kann sich die Form, kaum dass es jemand überhaupt bemerkt, doch dauernd verändern.

Die Philosophiegeschichte des Okzidents zeugt von dem Ringen mit dieser Dualität. Noch bis an die Schwelle zur Neuzeit wird dieser Dualismus beibehalten, bleibt es die allgemeine Vorstellung von den „Dingen“, dass sie neben ihrer materiellen Beschaffenheit, zu der sie im Alltag erstarrt sind, noch etwas anderes bedeuten, das zu begreifen dem Menschen nicht vergönnt ist, ja der bloße Versuch steht noch die längste Zeit unter Strafe. Noch bis in die Moderne hinein bleiben die Formen unbestimmt, verschwommen, mehrwertig, insgesamt also undurchschaubar, stets zugleich Symbol für etwas, von dem man nicht weiß, was es ist. Die Moderne aber

sierten Entwicklung evolutionär ebenso häufig „Kosten“ verursacht haben wird, dass nämlich bei unerwarteten Erlebnissen zu Maßnahmen gegriffen wurde, die alles andere als angemessen waren, die selbst direkt oder indirekt katastrophal sein konnten. Diese Möglichkeit kann in dieser Arbeit nicht hinreichend aufgearbeitet werden.

beginnt mit der Kampfansage an die die Wahrnehmung trübenden Idole und Götzen (Francis Bacon, vgl. 1982), sie beginnt mit der sauberen Trennung von klar abgrenzbaren, transparenten und nach Gesetzen beschreibbaren Formen auf der einen und unbestimmten, intransparenten, verschwommenen Formen, deren Bestimmung bis auf Weiteres noch aussteht, auf der anderen Seite. Die Moderne beginnt mit der systematischen Ausklammerung von Formen aus dem dynamischen Beziehungsgeflecht, das evolutionär die Entwicklung des Menschen vorab aller Rationalität ermöglichte. Sie stellt Formen auf Dauer, sie schafft Bestand (Martin Heidegger, vgl. 1976: 14ff.), während sie die Dynamik der Formen negiert. Damit sind die Bedingungen gegeben, die totales Scheitern ermöglichen: Nun sind die „Dinge“ nur noch Substanz, reduziert also auf eine dem Verstand zugängige Bedeutungsdimension, während jeder andere Bedeutungsgehalt, der doch erst den Menschen mit seiner Umwelt verklammert, negiert wird. Nun *muss* der Mensch sich notwendig selbst *vollständig* begreifen, will er nicht katastrophal scheitern. *Dies aber erfordert, die Mehrwertigkeit der Formen in seine Beobachtungen mit einzuschließen.*

Diese Arbeit beschied sich damit, Grundlagen einer Katastrophensoziologie zu besprechen und dabei – gleichsam als Nebenprodukt – einige Elemente einer solchen abzuleiten. Ihr ging es darum, die Unmöglichkeit aufzuzeigen, die Wahrnehmungsformen *allein* systematisierend, also mit dem Ziel ihrer exakten Bestimmung zwecks besserer Kontrolle von Umwelt, zu begreifen, wie es ihr darum ging, die vermeintliche Alternative zu kritisieren, nämlich die objektivistische durch eine relativistische Beobachtungsweise zu ersetzen. Es ging dieser Arbeit darum, aufzuzeigen, dass moderne Gesellschaften sich weder durch die eine, noch die andere Weise dieser Weltzugänge angemessen begreifen lassen, dass es erforderlich ist, sie *zugleich* auch in ihrem symbolisch-unbestimmten Charakter zu verstehen. Die Katastrophe ist das Resultat der Verabsolutierung einer Weise des Umweltzuganges. Der Mensch muss systematisieren, um sich relative Stabilität in einer insgesamt instabilen Umwelt zu verschaffen. Es bedarf relativ stabilisierter Formen, an denen er sich orientieren kann. Doch müssen diese Formen zugleich grundsätzlich korrigierbar sein. Die „reale“ Existenz der Formen grundsätzlich in Frage zu stellen, ist vor diesem Hintergrund ebenso katastrophenträchtig, wie der Glaube, die Dinge in ihrem objektiven Sosein begreifen zu können. Jede Verabsolutierung einer Weise des Weltzuganges, ob nun relativistisch-subjektivistisch oder szientistisch-objektivistisch, erhöht die Wahrscheinlichkeit der umfassenden Katastrophe. In der Komplementarität beider Formen, besser in der in dieser Komplementarität angelegten notwendigen Unschärfe, der prinzipiellen Unbestimmtheit allen Seins, liegt die Resilienz von modernen Gesellschaften begründet. Beide Formen ergänzen einander, ohne ineinander überführbar zu sein, das

eine ist nicht ohne das andere, zusammen aber stimmen sie komplexer werdende Gesellschaften mit ihren jeweils spezifischen Umwelten ab. Gesellschaften sind resilient, solange sie gegenüber der sich in den Objekten anzeigenden Bedeutung offen sind, diese Offenheit bedeutet Unbestimmtheit aushalten zu können. Sich dagegen auf die eine oder die andere Seite der Beobachtung zu fixieren, sich also entlang einer spezifischen Matrix eng zu koppeln, erhöht die Katastrophenwahrscheinlichkeit. Der Begriff der symbolischen Form macht diesen komplementären Charakter der wahrgenommenen Formen und den in dieser Komplementarität begründeten Bedeutungsgehalt *begreifbar*, und er benennt ein Desiderat soziologischer Katastrophenforschung. Die Soziologie kann einen Beitrag zur Katastrophenforschung leisten, indem sie an diese fundamentale Komplementarität erinnert und den symbolischen Charakter der Formen zum Gegenstand katastrophensoziologischer Forschung macht.