

# *UFZ-Diskussionspapiere*

Department Ökonomie

6/2009

## **Beständigkeit im Raum des Sozialen – Der Begriff der Institution bei Arnold Gehlen**

*Thomas Petersen, Reiner Manstetten*

Juni 2009

# Beständigkeit im Raum des Sozialen – Der Begriff der Institution bei Arnold Gehlen

Thomas Petersen<sup>1</sup>, Reiner Manstetten<sup>2</sup>

<b>Vorbemerkung</b> .....	<b>2</b>
<b>1 Gehlens Institutionenlehre im Kontext</b> .....	<b>3</b>
1.1 <i>Institutionenökonomik</i> .....	4
1.2 <i>Soziologie und Philosophie</i> .....	5
1.3 <i>Besonderheiten der Gehlenschen Institutionenlehre</i> .....	6
<b>2 Handeln und Institutionen</b> .....	<b>7</b>
2.1 <i>Der Mensch als Mängelwesen – zur Anthropologie Gehlens</i> .....	7
2.2 <i>Handeln und Habitualisierung – das Werkzeug</i> .....	8
2.3 <i>„Transzendenzen“</i> .....	9
<b>3 Die Institutionen</b> .....	<b>12</b>
3.1 <i>Gewohnheit und Dauer</i> .....	12
3.2 <i>Institutionen und Dauer</i> .....	12
<b>4 Verselbständigung der Institutionen</b> .....	<b>13</b>
4.1 <i>Leistungen</i> .....	13
4.2 <i>Funktionen</i> .....	15
4.3 <i>Verpflichtungsgehalt der Institutionen</i> .....	17
<b>5 Subjektivität und „Neuer Subjektivismus“</b> .....	<b>18</b>
<b>6 Gehlens Theorie der Institutionen und ihre Bedeutung für eine Politik der Nachhaltigkeit</b> .....	<b>20</b>
<b>Literatur</b> .....	<b>23</b>

---

<sup>1</sup> Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald, thomas.petersen@urz.uni-heidelberg.de

<sup>2</sup> Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung – UFZ, reiner.manstetten@ufz.de

*Hat man das Dasein umschifft,  
dann wird sich zeigen,  
ob man den Mut hat zu verstehen,  
daß das Leben eine Wiederholung ist,  
und die Lust, sich darauf zu freuen.*

*Sören Kierkegaard, Die Wiederholung*

## Vorbemerkung

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht eine Theorie, die in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelt wurde: Die Institutionenlehre von Arnold Gehlen. Obwohl Gehlens Ansatz, der philosophische, soziologische und evolutionstheoretische Gesichtspunkte miteinander verbindet, vom Beginn der Nachkriegszeit bis zum Aufkommen der Studentenbewegung eine führende Rolle in den Diskussionen im Grenzbereich von Philosophie und Soziologie spielte, wird er in den heutigen Institutionentheorien, den verschiedenen Ansätzen der Soziologie, der Neuen Institutionenökonomik oder auch der an Habermas anschließenden diskurstheoretischen Institutionenlehre, kaum weiterverfolgt. Aus dem Blick geraten ist damit zugleich Gehlens zentrale Themenstellung: Die Frage nach der Beständigkeit und Dauerhaftigkeit von Institutionen sowie die Untersuchung der Kräfte, die Institutionen aufkommen lassen oder zerstören. Da unseres Erachtens diese Themenstellung unverändert aktuell ist, wollen wir in diesem Artikel entscheidende Motive und Einsichten der Institutionenlehre Gehlens wiedergeben.

In den folgenden Ausführungen geht es zunächst darum, Gehlens Theorie der Institution in ihren Grundzügen nachzuzeichnen und ihre Eigenart gegenüber anderen Ansätzen aus der Institutionenökonomik und der Soziologie herauszuarbeiten. Zugleich soll damit Gehlens Bild von Mensch und Gesellschaft vergegenwärtigt werden, das, trotz einer gewissen Einseitigkeit, einen wesentlichen Beitrag zur Bestimmung der inneren Verfasstheit moderner Gesellschaften und ihrer Entwicklungsmöglichkeiten darstellt: Trotz einer gewissen Einseitigkeit hält Gehlen einer Gesellschaft, die sich die Frage nach ihrer Zukunft stellt, einen Spiegel ihrer Gegenwart vor, der Züge dieser Gesellschaft zeigt, die sie in der Regel an sich selbst nicht wahrnimmt. Schließlich wollen wir zeigen, dass Gehlens Theorie der Institution besondere Aktualität gewinnt im Rahmen einer Fragestellung, die in den Institutionentheorien der Gegenwart u.E. zu wenig präsent ist. Es ist die Frage nach den Möglichkeiten und Bedingungen einer nachhaltigen Entwicklung moderner Gesellschaften. Für diese Fragestellung ist der Ansatz der Institutionenlehre Gehlens, der auf das Verständnis der Stabilität, Wandlung und Veränderbarkeit von Institutionen ausgerichtet ist, von entscheidender Bedeutung: Es wird des öfteren darauf hingewiesen, dass eine moderne Gesellschaft einen nachhaltigen Entwicklungspfad langfristig nur dann beschreiten kann, wenn sie dafür einen angemessenen institutionellen Rahmen besitzt. Ob ein solcher Rahmen aber vorhanden ist, und wie, wenn das nicht der Fall ist, ein solcher Rahmen geschaffen werden kann, das sind Fragen, deren Beantwortung nicht ohne Rekurs auf die in einer Gesellschaft faktisch vorhandenen Institutionen beantwortet werden kann. Für den Fall, dass einige (oder sogar die Mehrzahl) der faktisch vorhandenen Institutionen einer Gesellschaft als nicht nachhaltig oder einer nachhaltigen Entwicklung hinderlich erscheinen, wird man zu dem Schluss kommen, dass diese Institutionen verbessert oder abgeschafft und durch bessere (nachhaltigkeitsförderliche) ersetzt werden sollten. Dieser Schluss – in sich völlig korrekt – kann gleichwohl, auf die Realität angewendet, in die Irre führen, nämlich dann, wenn er nicht begleitet wird von einem angemessenen Verständnis vom Charakter einer Institution und ihrer Bedeutung im Leben der Menschen.

Auch schlechte Institutionen lassen sich nicht einfach abschaffen. Denn auch in ihnen können sich menschliche Lebensformen verdichten, die dem Leben der Menschen Sinn, Orientierung

und Stabilität verleihen. Nicht alle, aber ein großer Teil der Institutionen einer Gesellschaft sind auf Dauer angelegt. Daher sind Institutionen nicht wie Maschinen, die man abstellen kann, wenn sie nicht die gewünschte Leistung erbringen, die man, wenn Reparaturen nicht zum gewünschten Ergebnis führen, durch bessere Maschinen ersetzen kann. Institutionen haben, im Gegensatz zu Maschinen, eine eigene Widerständigkeit oder Beharrlichkeit, die Veränderungen und Neustiftungen von Institutionen zwar nicht ausschließt, aber sehr viel schwerer machen kann als alle Art von Maßnahmen im Bereich der Technik. Eine Politik, die diese Beharrlichkeit und Widerständigkeit der Institutionen verkennt und bei ihren Maßnahmen nicht in Rechnung stellt, wird bei dem Versuch, eine Gesellschaft auch institutionell auf einen nachhaltigen Entwicklungspfad zu führen, notwendig scheitern.

Arnold Gehlen ist nun unter den Theoretikern der Institution derjenige, der wie kein anderer die Dauerhaftigkeit und Beharrlichkeit von Institutionen betont und sichtbar gemacht hat, worin ihre Ursprünge liegen und was sie für die Lebensvollzüge der Menschen bedeutet. Sich seine Theorie der Institution zu vergegenwärtigen bedeutet, eine zentrale Aufgabe aller Politikansätze, die eine Gesellschaft umfassend und dauerhaft in Richtung einer nachhaltigen Entwicklung lenken wollen, besser in den Blick zu bekommen.

Wir werden in diesem Papier zunächst Gehlens Theorie der Institution im Kontext gegenwärtiger Institutionentheorien verorten (Abschnitt 1) Dann werden wir zeigen, wie Gehlen auf der Basis einer bestimmten Auffassung vom Menschen die Entstehung von Institutionen konzipiert. Dabei werden wir auf den fundamentalen Zusammenhang zwischen Handeln und Institutionen eingehen (Abschnitt 2). Gehlens spezifische Charakterisierung der Institutionen ist Thema in Abschnitt 3. Abschnitt 4 beschäftigen wir uns mit der von Gehlen beobachteten Tendenz der Institutionen zur Verselbständigung. In Abschnitt 5 wenden wir uns dann der Subjektivität und dem Subjektivismus zu, die bei Gehlen den Gegenpol zu den Institutionen bilden. Abschnitt 6. stellt dann die Bedeutung der Gehlenschen Analyse für eine Politik der Nachhaltigkeit heraus.

Unsere Darstellung der Institutionenlehre Gehlens versucht, immer wieder Gehlen selbst zu Wort kommen zu lassen, um etwas von dem Reichtum und der gedanklichen Tiefe eines in heutigen Debatten zu Unrecht vernachlässigten institutionentheoretischen Ansatzes deutlich werden zu lassen. Dabei werden aber auch Einseitigkeiten und Widersprüche seiner Theorie angesprochen (Rehberg 1990: 130), von denen bereits an dieser Stelle einige der wichtigsten zu nennen sind. Einseitig ist zum einen Gehlens Sicht der menschlichen Subjektivität die sich ihm nur als eine Quelle von Problemen darstellt, die in den Institutionen überwunden werden können (siehe dazu unten unter 6.). Einseitig ist zum andern Gehlens Überzeugung, Institutionen seien nicht rational kritisierbar (Rehberg 1990: 125). Wäre diese Überzeugung zutreffend, so wären damit zugleich allen Versuchen, Institutionen vernünftig im Sinne einer nachhaltigen Entwicklung, das Fundament entzogen. Doch trotz dieser Mängel vermittelt Gehlens Institutionenlehre eine Fülle von Einsichten für das Verständnis moderner Gesellschaften und bietet zugleich einen wichtigen Beitrag zu einer Konzeption einer Politik der Nachhaltigkeit.

## 1 Gehlens Institutionenlehre im Kontext

Arnold Gehlen ist neben Helmut Schelsky (vgl. Schelsky 1970) der Hauptvertreter der deutschsprachigen soziologischen Institutionentheorie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Diese unterstellt im allgemeinen eine Dominanz der Institutionen im menschlichen Leben über die Einzelnen, ihre Vernunft und ihr Urteilsvermögen. Gehlen wird deshalb neben Hegel und Durkheim oft einem „kollektivistischen Theorietypus“ zugerechnet (Gimmler 1998: 28). Man unterscheidet seine Theorie von „individualistischen Ansätzen [...] der Institutionentheorie“ (ibid., 27), und zwar sowohl von der Institutionenökonomik als auch von einem kommunikationstheoretischen Ansatz, wie ihn etwa Jürgen Habermas vertritt.

Um die Eigenart von Gehlens Zugang zum Thema Institution herauszuarbeiten, stellen wir zunächst einige prominente Institutionenkonzepte aus unterschiedlichen Wissenschaften und Disziplinen vor. Der Institutionenbegriff spielt in Soziologie und Ethnologie, aber auch in der philosophischen Ethik eine mehr oder weniger prominente Rolle. In den Wirtschaftswissenschaften beschäftigt sich schließlich eine eigene Disziplin, die Institutionenökonomik, mit dem Thema Institutionen.

Trotz, oder gerade wegen der wichtigen Rolle des Terminus „Institution“ im Rahmen von Theorien der Politik, Gesellschaft und Wirtschaft ist seine Bedeutung einigermaßen unscharf. Diese Unschärfe wird in der einschlägigen Literatur auch reflektiert. Lehrbücher und Lexika im besonderen halten sich so mit Definitionsversuchen in auffallender Weise zurück. „Eine präzise und zugleich allgemein anerkannte Definition fehlt.“ So heißt es lapidar in „Gablens Wirtschaftslexikon“.<sup>3</sup> Ein philosophisches Lexikon spricht von einem „vielschichtigen sozialwissenschaftlichen Begriff“ (Precht/Burkhard 1999: 262), und ein Lehrbuch der Institutionenökonomik warnt sogar vor einem „Zuviel an Genauigkeit“ (Richter/Furubotn 1996: 7).

Immerhin kreisen die Bestimmungs- oder Definitionsversuche, die im Bereich des Institutionenbegriffs unternommen werden, alle um drei Elemente:

- (i) das Gewohnheitsmäßige menschlichen Verhaltens,
- (ii) den Begriff der Regel und
- (iii) den Begriff der Sozialität, genauer der Gegenseitigkeit oder Reziprozität.

Diese drei Elemente sind entscheidend für die im Folgenden kurz vorgestellten Institutionentheorien aus Ökonomik, Soziologie und Philosophie.

### **1.1 Institutionenökonomik**

Die moderne Institutionenökonomik bestimmt die Institution über den Regelbegriff. „»Institutionen« lassen sich definieren als die Mengen von Funktionsregeln“, die unter anderem festlegen, „welche Handlungen statthaft oder eingeschränkt sind, [...], welche Verfahren eingehalten werden müssen, welche Information geliefert oder nicht geliefert werden muß. [...] Funktionsregeln sind diejenigen Regeln, die tatsächlich angewendet, kontrolliert und durchgesetzt werden, wenn Einzelpersonen Entscheidungen über ihre zukünftigen Handlungen treffen“ (Ostrom 1990: 51, zit. nach Richter/Furubotn 1996: 7). Regeln können formal sein wie „Gesetze, [...], Zahlungsmittel oder Standardverträge“ (Gablens Wirtschaftslexikon, loc. cit.) oder informell wie „Bräuche“ oder „Märkte“ (ibid.). von daher versteht die Institutionenökonomik Institutionen „als ein System formgebundener (formaler) und formungebundener (informeller) Regeln einschließlich der Vorkehrungen zu deren Durchsetzung“ (Richter/Furubotn 1996: 7).

Institutionen haben „den Zweck, individuelles Verhalten in eine bestimmte Richtung zu steuern“ (Richter/Furubotn 1996: 7). Das tun Institutionen in ökonomischer Perspektive, indem sie die Kosten für erwünschtes und unerwünschtes Verhalten senken bzw. erhöhen. Man kann sie deshalb auch definieren als „anreizbewehrte, dauerhafte, gestaltbare Regeln bzw. Systeme von Regeln“ (Suchanek 2001: 50). Institutionen haben einen maßgeblichen Einfluss auf die Effizienz von Kooperation und Transaktionen. So lassen sich die spontane Entstehung und der Wandel von Institutionen aus Effizienzgewinnen erklären, wie die Institutionenökonomik andererseits Empfehlungen geben kann, wie Institutionen unter Effizienzgesichtspunkten zu gestalten sind.

Zusammenfassend sind zweierlei Besonderheiten an der Institutionenökonomik hervorzuheben.

---

<sup>3</sup> 15. Auflage, Artikel „Institution“.

- (i) Die Institutionenökonomik betrachtet Institutionen als „Spielregeln ohne die Spieler“ (Richter/Furubotn 1996: 8), also ohne die realen Regelvollzüge.
- (ii) Die Institutionenökonomik will die Institutionen auch „zu integrierenden Bestandteilen eines allgemeinen ökonomischen Modells [...] machen“ (ibid.).

## 1.2 Soziologie und Philosophie

Die Institutionenökonomik hebt zwar den sozialen Charakter der Institutionen hervor,<sup>4</sup> der Institutionenbegriff wird aber nicht aus ihrer Sozialität entwickelt. Das aber tun wiederum soziologische Ansätze wie der von Berger/Luckmann.

Berger/Luckmann gehen vom Phänomen der Gewöhnung oder Habitualisierung von Handlungen aus (1980: 57). Gewöhnung kann den einzelnen von der „Bürde der Entscheidung“ entlasten. Sofern eine solche Habitualisierung in der sozialen Interaktion mit wechselseitigen Erwartungen verbunden wird, kommt es zur Bildung einer Institution. Berger/Luckmann sprechen in diesem Zusammenhang von einer „reziproken Typisierung“.<sup>5</sup> Institutionen stabilisieren daher nicht nur gewohnheitsmäßiges und regelmäßiges Verhalten, sie stabilisieren wechselseitige Verhaltenserwartungen.

Diese Verhaltenserwartungen, die mit einer Institution verbunden sind, sind kontrafaktischer Natur. Das habitualisierte, gewohnheitsmäßige Verhalten wird nicht nur erwartet, sondern auch gefordert und vielleicht sogar erzwungen (Mackie 1983: 102). Institutionen haben einen Verpflichtungscharakter; dies wird in der philosophischen Ethik betont. So sagt John L. Mackie (1983: 103) hinsichtlich der Institution des Versprechens: „Das Versprechen als institutionelle Handlung wird erst dadurch möglich, daß all dies [was zur Einlösung eines Versprechens gehört] allgemein gesellschaftlich erwartet, gebilligt, mißbilligt, gefordert usw. wird“.

Anders als in der Institutionenökonomik gilt es in den Ansätzen aus Soziologie und philosophischer Ethik im allgemeinen nicht als hinreichend, eine Institution als Teil eines „abstrakten Regelsystems“ (Mackie 1983: 102) zu bestimmen. Gegenüber diesem Reduktionismus sehen diese Ansätze eine Institution immer als eine konkrete Praxis. Zu deren Erfordernissen gehören nicht nur der „normative Gehalt ihrer abstrakten Regeln und Prinzipien“, sondern auch „verschiedene andere Sachverhalte, welche im Zusammenhang mit dieser Institution gefordert, verurteilt, eingeschränkt oder erzwungen werden“ (ibid.). Institutionen werden somit immer in ihrer Einbettung in den Kontext menschlicher Lebensvollzüge betrachtet.

Einen eigenen philosophischen Zugang zum Thema Institution aus einer normativen Perspektive stellt der kommunikationstheoretische Ansatz von Habermas dar. In diesem Ansatz werden Institutionen von einer Theorie intersubjektiver Freiheit her konzipiert. Institutionen, die immer individuelle Wahlmöglichkeiten und subjektive Freiheit beschränken, können Legitimität nur dann beanspruchen, wenn die Subjektivität ihnen zugestimmt hat oder eine solche Zustimmung unterstellt werden darf. Als Kriterium gilt ein – eventuell hypothetischer – „herrschaftsfreier Diskurs“ und ein darin erreichter „vernünftiger Konsens“, dem alle von einer Institution Betroffenen zwanglos zustimmen können. Gegebene Institutionen werden systematisch dieser diskursiven Intersubjektivität als Legitimationsmaßstab unterworfen. Denn „die für unser Selbstverständnis zentrale Auffassung“, nach der wir „freie, unseren Wil-

<sup>4</sup> „Institutionen sind ein soziales Phänomen, d. h. ihre Existenz setzt mindestens zwei Personen voraus, die miteinander interagieren. Sie sind von Menschen erdacht und die Grundlage für wechselseitige (Gablens Wirtschaftslexikon, loc. cit.).

<sup>5</sup> „Institutionalisierung findet statt, sobald habitualisierte Handlungen durch Typen von Handelnden reziprok typisiert werden. Jede Typisierung, die auf diese Weise vorgenommen wird, ist eine Institution.“ Verhaltenserwartungen von Individuen“ (Berg/Luckmann 1980: 58). Ähnlich heißt es bei Luhmann: Institutionen sind zeitlich, sachlich und sozial generalisierte Verhaltenserwartungen und bilden als solche die Struktur sozialer Systeme“ (Luhmann 1974: 13).

len autonom bestimmende und unsere Freiheit verwirklichende Individuen“ sind, soll „sich in den Institutionen der politischen, rechtlichen und sozialen Wirklichkeit widerspiegeln“ (Gimmler 1998: 13).

### **1.3 Besonderheiten der Gehlenschen Institutionenlehre**

Wir haben im Vorigen unterschiedliche Perspektiven auf das Phänomen der Institutionen vorgestellt. Als deren Gemeinsamkeiten kann man die folgenden Punkte festhalten: Institutionen sind Regeln oder Regelsysteme oder beruhen auf solchen Regeln für Verhalten und Handeln. Sie behaupten gegenüber wechselnden Handlungsumständen eine relative Dauerhaftigkeit, und sie sind ein soziales Phänomen. Institutionen stabilisieren Verhalten und wechselseitige Verhaltenserwartungen. Diese Erwartungen sind mit einer Bereitschaft zur Sanktion verbunden, das heißt, Institutionen haben einen Verpflichtungscharakter. Alle diese Charakteristika zeichnen auch das Gehlensche Institutionenkonzept aus. Doch es gibt auch wichtige Unterschiede.

Die Institutionenökonomik, die Ethik von Mackie sowie der kommunikationstheoretische Ansatz von Habermas betrachten Institutionen (i) als abhängig von bestimmten Prinzipien oder Zwecken, die aus einer Quelle außerhalb der Institutionen herzuleiten sind. Institutionen sind dazu bestimmt, diesen Prinzipien und Zwecken (etwa dem des maximalen individuellen Nutzens) zu dienen. Dementsprechend gelten Institutionen als formbar und gestaltbar. Man wird sie, wie Karl Popper (1971: 53) sagt, „als Mittel zur Erreichung bestimmter Ziele betrachten, als Dinge, die man in den Dienst bestimmter Ziele stellen kann, als Maschinen und nicht als Organismen.“

Maschinen sind künstliche Produkte, von uns gemacht, sie haben kein Eigenleben. Als Maschinen sind Institutionen grundsätzlich in beliebiger Weise veränderbar, und wenn es eine Trägheit von Institutionen gibt, dann ist diese Trägheit auf die „Macht der Gewohnheit“ zurückzuführen, also darauf, dass sich menschliche Gewohnheiten eben nicht so leicht ändern lassen.

Ein Organismus dagegen ist ein selbständiges Wesen, das sich unabhängig von unseren Zielen und unserem Tun selbst erhält und eigene Ziele verfolgt. Weder die Institutionenökonomik noch Popper oder Mackie würden der Institutionen eine Tendenz zu einer selbständigen Entwicklung zusprechen.<sup>6</sup>

Demgegenüber weist Gehlens Institutionenlehre zwei Besonderheiten auf:

(i) Auch wenn Gehlen nicht so weit geht, eine Institution als einen Organismus zu bezeichnen, legt er den Institutionenbegriff doch so an, dass danach der Institution die Fähigkeit zur Selbsterhaltung und -stabilisierung sowie die Fähigkeit, eigene Zwecke zu setzen, zukommt.

(ii) Auch wenn Gehlen mit den bislang vorgestellten Ansätzen der Institutionentheorie die Auffassung teilt, dass sich Institutionen stets auf einen ursprünglichen Zweck oder ein ursprüngliches Prinzip zurückführen lassen, bestreitet er die Annahme, dass eine Institution ein bloßes Mittel sei, das einseitig von außer ihm liegenden Zwecken oder Prinzipien abhängig wäre. Gemäß Gehlen haben Institutionen ihre immanente Dynamik, indem sie den ursprünglichen Zweck oder das ursprüngliche Prinzip zu transformieren oder sogar zu ersetzen vermögen.<sup>7</sup> Gehlen versucht diesen Gedanken nicht nur theoretisch plausibel zu machen, sondern auch empirisch zu stützen. Er arbeitet diejenigen Elemente der Institutionen heraus, auf denen

<sup>6</sup> Eben dies hat bereits der Ökonom Gustav Schmoller (1900: 61, zit. nach Richter/Furubotn 1996: 7) getan, wenn er eine Institution als „eine partielle, bestimmten Zwecken dienende, zu einer selbständigen Entwicklung gelangte Ordnung des Gemeinschaftslebens“ versteht (Hervorhebung von uns).

<sup>7</sup> Es sind dies Fähigkeiten, wie sie der Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel der Institution des Staates zuspricht.

eine solche Zwecktransformation und -substitution beruht. Damit kann diese Theorie zumindest wichtige Anhaltspunkte geben, um das eigentümliche Beharrungsvermögen von Institutionen besser aufzuklären als etwa der Ansatz der Institutionenökonomik.

## 2 Handeln und Institutionen

### 2.1 *Der Mensch als Mängelwesen – zur Anthropologie Gehlens*

Die Lehre von den Institutionen entwickelt Gehlen innerhalb eines anthropologischen Ansatzes. In Gehlens Auffassung ist der Mensch ein „Mängelwesen“. Im Vergleich zum Tier fehlt ihm nämlich die sichere Steuerung durch den Instinkt.<sup>8</sup> Der Mensch ist in seinen Antrieben, seinen Motiven und seinem Tun von Natur unstet und wechselhaft; was er aber braucht, ist Beständigkeit. In diesem Bedürfnis nach Beständigkeit wurzeln nach Gehlen die Institutionen.

Institutionen können sich aber nur ausbilden, weil der Mensch nicht nur den Defekt des Instinktmanagements hat, sondern auch die Fähigkeit zu handeln. Der Mensch ist wesentlich ein „handelndes Wesen“ (US 6).<sup>9</sup> Was aber ist Handeln? Handeln ist ganz allgemein gesprochen ein zweckgerichtetes Tun. Handlungen haben ein Motiv, das sie veranlasst, und einen Zweck, der mit ihnen erreicht werden soll. Im allgemeinen wird das Motiv der Handlung durch die Angabe des Zwecks zugänglich und für andere nachvollziehbar, denn durch ihren Zweck wird die Handlung eindeutig bestimmbar. Das bedeutet: Äußerlich gleiche Tätigkeiten können unterschiedliche Handlungen darstellen. Gehen allein ist keine Handlung, jedoch „spazieren gehen“ oder „einen Bekannten aufsuchen“; beides ist durch einen Zweck bestimmt und durch diesen jeweils voneinander unterschieden.

Nun wendet sich Gehlen gegen die geläufige Auffassung, vor der eigentlichen Handlung stehe das Motiv, und dieses Motiv, dessen Entstehung, wie man annimmt, außerhalb der Handlung stattfindet, sei die Ursache, die die Handlung „bewirkt“ (vgl. 29). Gehlen versucht hingegen zu zeigen, dass es ein von der Handlung abgetrenntes und ihr vorausliegendes Motiv gar nicht gibt: „Denn das Bedürfnis, der Antrieb, die Motivüberlegung als vollzogene Impulse oder Akte (nicht als gedachte) sind schon Initialstadien des Handelns selbst“ (29). Somit ist das Motiv Teil der Handlung, nicht etwa die ihr vorausgehende, von ihr getrennte Ursache.

Was bedeutet das? Offenbar gibt es nach Gehlen keine Motive oder Bedürfnisse unabhängig von konkreten Handlungsvollzügen. Für Gehlen sind demgemäß selbst elementare oder biologische Bedürfnisse und Antriebe wie Hunger oder Durst beim Menschen kein Handlungsmotiv, sondern nur eine diffuse und ungerichtete Mangelempfindung, aus der allein nichts folgt, und schon gar nicht eine konkrete Handlung. Zu einem gerichteten Bedürfnis oder einem bestimmten Handlungsmotiv werden Hunger oder Durst laut Gehlen erst in Beziehung zu einem in der Vorstellung antizipierten Handlungsvollzug. Hunger als gerichteter Trieb oder Bedürfnis ist in einer solchen Vorstellung immer schon Hunger nach irgendetwas, das wir als Ziel einer Handlung begreifen können. Man hat Hunger nach den Dingen, von denen man weiß oder hofft, dass man sie sich im Handeln verschaffen kann (mag dieses Handeln auch nur darin bestehen, sich ein Stück Käse aus dem Kühlschrank zu nehmen und dann zu verzehren oder mit der Hand Wasser aus einem Brunnen zu schöpfen und zu trinken). Was für elementare Bedürfnisse gilt, gilt selbstverständlich a fortiori für künstliche oder abgeleitete Bedürfnisse, wie etwa dem nach einem Bedürfnis nach Unterhaltung etc.

<sup>8</sup> Die fehlende Instinktsteuerung des Menschen hatte schon Rousseau herausgestellt (1997: 98/99). Doch während Rousseau mit der fehlenden Instinktsteuerung die Freiheit des Menschen verbindet, ist der fehlende Instinkt für Gehlen vor allem ein Defekt.

<sup>9</sup> Gehlens Hauptwerke werden mit Kürzeln zitiert. Es stehen MH für „Moral und Hypermoral“, SZ für „Die Seele im technischen Zeitalter“ und US für „Urmensch und Spätkultur“.



Die Motivation einer Handlung ist wie die Handlung selbst, weil sie immer einen bestimmten Zweck voraussetzt, anders als der subjektive Antrieb niemals etwas rein Subjektives, sondern immer wesentlich auf Objektives bezogen. Häufig entspringen Motivationen nicht rein aus dem Inneren eines Subjektes, sondern sind „angelehnt an die Gleichförmigkeiten der Außenwelt“ (27) wie etwa den Wechsel der Jahres- und Tageszeiten: Zum Beispiel schaut man auf der Uhr und stellt fest: Es ist Zeit für das Mittagessen. Für Gehlen sind die Lebensvollzüge des seiner Natur nach diffusen Strebungen unterworfenen Mängelwesens Mensch auf Gleichförmigkeit angelegt. In der bestimmten Mustern folgenden Wiederholung tendiert jedes Handeln zur Habitualisierung, es wird, so Gehlen, nur als habitualisiertes Handeln „eindeutig“ (24). Das schließt ein, dass nur Handeln, das bereits eine bestimmte Typik, etwas „Gewohnheitsmäßiges“ an sich hat, sinnvoll und verständlich sein kann. Und das gilt im sozialen Bereich auch für überraschendes, unvorhersehbares Handeln. Denn auch ein solches Handeln ist einerseits auf gewohnheitsmäßige Erwartungen bezogen, die es dann enttäuscht. Und es muss andererseits schon etwas Regelmäßiges an sich selbst haben, um überhaupt, und sei es als überraschende Provokation, verstanden zu werden.<sup>10</sup>

Vom Gedanken der Habitualisierung ausgehend führt Gehlen den Begriff der Institutionen ein. Dieser Schritt ist als solcher nicht ungewöhnlich. Eigentümlich ist jedoch, dass Gehlen hierbei keineswegs schon den Gedanken der Reziprozität von Handlungen ins Spiel bringt, der etwa für Berger/Luckmann zentrale Bedeutung hat (s.o.). Denn offenbar „verzichtet Gehlen völlig darauf, die Institutionenlehre als Theorie sozialen Handelns (oder zumindest: im Blick auf eine solche Theorie) zu konzipieren.“ (Weiß 1990: 148) Das ist auf den ersten Blick befremdlich: Wie ist eine Institutionenlehre denkbar, die sich ausdrücklich als eine soziologische Theorie versteht und Institutionen gleichwohl nicht aus dem Gesichtspunkt des sozialen Handelns konzipiert? Im folgenden werden wir zeigen, welche Gesichtspunkte für Gehlens Institutionenbegriff die tragende Rollen spielen. Es sind dies einerseits das Handeln mittels eines Werkzeugs (s. Abschnitt 2.1) und andererseits die „Transzendenz“ von Dingen und Gegenständen (s. Abschnitt 2.2). Diese Gesichtspunkte sind für Gehlen vor-sozial, insofern sie nicht notwendig menschliche Interaktion implizieren. Erst aufbauend auf diesen Gesichtspunkten und ihnen folgend wird bei Gehlen das Handeln in seiner sozialen Dimension thematisch. Der Denkweg, auf welchem Gehlen den Begriff der Institution entwickelt, mag zunächst als ein Umweg erscheinen: Fragen wie die nach dem Umgang mit Werkzeugen liegen scheinbar fernab von Themen, wie sie etwa die Institutionenökonomik untersucht. Gehlen aber kann auf diesem Weg Charakterzüge von Institutionen ansprechen, die in anderen Theorien wenig beachtet werden.

## **2.2 Handeln und Habitualisierung – das Werkzeug**

Menschen erfüllen ihre Bedürfnisse durch „gesellschaftliche Arbeit“, in der sie die „unmittelbar vorfindbaren Dinge“ verändern. „Zwischen die menschlichen Bedürfnisse und Antriebe jeder Art und ihre Erfüllung tritt also ein intelligentes, praktisches Verhalten, ein Handeln. Dieses die urwüchsige Natur verändernde Handeln bedient sich der Werkzeuge“ (US 9/10). Das Benutzen von Werkzeugen setzt schon „Prozesse der Abstraktion“ voraus; das Verfertigen und Benutzen einer Klinge verlangt, „daß das abstrakte Phantasma »Schneidewirkung überhaupt« gegeben sein muss“ (10). Werkzeuge „schließen die Bedürfnisse und Gedanken der Menschen mit den Sachbedingungen zusammen“ (11). Daher kann Gehlen etwa die Werkzeuge der Steinzeit auch als „steinerne Begriffe“ bezeichnen. Denn wenn sprachliche Begriffe theoretische Mittel zur Ordnung und Erfassung der Wirklichkeit sind, so sind die

<sup>10</sup> Wenn etwa Jesus von Nazareth sagt „Deine Sünden sind dir vergeben“, mag das auf seine Umgebung und insbesondere auf den Angesprochenen überraschend wirken. Jedoch setzt auch die Überraschungswirkung schon eine Gewöhnung, eine Habitualisierung des Sündenvergebens oder darum Bittens voraus. Andernfalls würde das Tun Jesu nicht etwa provozieren; es wäre vielmehr völlig unverständlich.

„steinernen Begriffe“ deren praktische Entsprechung als Mittel zur Bearbeitung und Gestaltung der Wirklichkeit. Das Werkzeug ist, wie ein sprachlicher Begriff, in gewisser Weise allgemein, jeder kann jederzeit und an jedem Ort damit schneiden. Zugleich aber zeichnet das Werkzeug selbst ein habitualisiertes, gewohnheitsmäßiges und standardisiertes Handeln vor: das Schneiden mit einer Klinge aus Stein oder Metall beispielsweise erfordert eine dem Werkzeug angemessene Handhabung, die bestimmte Möglichkeiten, einen Gegenstand zu zerlegen, anbietet, zugleich aber je nach Eigenart des Werkzeuges andere Möglichkeiten ausschließt. Somit kann der Handelnde nicht willkürlich über das Werkzeug verfügen, sondern lässt sich in gewisser Weise vom Werkzeug her die Art seines Handelns vorschreiben.

Im Werkzeug begegnen sich Bedürfnis auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Härte und Eigengesetzlichkeit der Realität, die an den Menschen Anforderungen stellt. Im Umgang mit dem Werkzeug passt der Mensch sich dieser Realität an.

Am „Werkzeughandeln“ scheint folgendes bedeutsam: Das Handeln muss sachlichen Anforderungen entsprechen. Damit gewinnt es Objektivität gegen die Bedürfnisse und Antriebe des Handelnden. Es stellt eigene Ansprüche an den sachgemäßen Umgang mit dem Werkzeug. Dieser Umgang ist bereits in bestimmter Weise standardisiert. Das Handeln selbst wird gewohnheitsmäßig.

Dadurch können sich Motive des Handelns verändern: das eigentliche Bedürfnis (z.B. nach geschnittenem Fleisch, das man verzehren möchte), der ursprüngliche Zweck tritt in den Hintergrund. Das Schneiden kann zum „Selbstzweck“ werden. So schneidet der Küchengehilfe Fleisch und Gemüse, weil dieses Tun ansteht, ohne dass für ihn eine bewusste Beziehung zwischen irgendeinem seiner Bedürfnisse und dem Schneiden bestehen müsste. Das heißt für Gehlen: „Das habitualisierte Handeln“ hat unter Umständen die „Wirkung, *die Sinnfrage zu suspendieren*“ (68). Man tut etwas, weil es getan werden muss, ohne dass man dabei die Zwecke des Tuns bewusst in den Blick nehmen müsste. „So sagt der Bauer mit einem Blick auf die Felder: die Arbeit muss getan werden. [...] Wenn er sagte: die Menschen müssen zu essen haben, so beschrieb er die Funktion des Gefüges, aber nicht sein eigenes Motiv“ (37) Gehlen betont also: Wir könnten die Frage nach dem Sinn des Tuns zwar stellen, aber für unser Leben ist es unerlässlich, dass wir meistens von dieser Frage absehen.

### **2.3 „Transzendenzen“**

Wie in der Habitualisierung das Handeln selbst eine Art von Selbständigkeit gegen die Subjektivität mit ihren diffusen Antrieben gewinnt, so konfrontiert das Handeln mit einem Werkzeug den Menschen mit der Selbständigkeit der Dinge. Im Werkzeughandeln treten die Dinge in ihrem „Eigensein“ hervor. Insofern sie nicht in unsrem Wahrnehmen und Denken und auch nicht in dem Gebrauch, den wir von ihnen machen, aufgehen, übersteigen sie nämlich die bewusste Zuwendung zu ihnen. Gehlen nennt diese Eigenart der Dinge ihre „Transzendenz“.

Der Begriff der Transzendenz wird in der Regel im Bereich des Religiösen gebraucht. Dort geht es um Phänomene und Geschehnisse, die sich nicht in den Begriffen und Vorstellungen der Wissenschaft oder des alltäglichen Lebens erfassen lassen, und es geht weiterhin um Fragen und Probleme, für die der menschliche Verstand mit den Maßstäben des diesseitigen Lebens keine Antworten findet. Für Gehlen bedeutet die Transzendenz der Dinge hingegen eine Eigenart unseres Lebens mit den Dingen, die ihrerseits durchaus zu alltäglichen Leben gehört: Die Dinge, mit denen wir umgehen, nehmen eine Macht und Bedeutung an, die über den Lebenszusammenhang, innerhalb dessen sie menschliche Bedürfnisse erfüllen, weit hinausreicht: Die Dinge haben damit eine Seite, die ihre Verwendung und Nutzung im Rahmen unserer Ziele übersteigt oder „transzendiert“.

Gehlens Begriff der Transzendenz der Dinge lässt sich unter drei Aspekten erläutern:

(i) Insofern Dinge von der Art der Werkzeuge ein Dasein besitzen, dass unabhängig vom Gebrauch und seinen Zwecken gegeben ist, haben sie Objektivität und Unabhängigkeit von unseren Zwecken. Sie sind nicht bloße Mittel, sie erfordern vielmehr außerhalb des zweckmäßigen Gebrauchs Pflege, einen sachgemäßen Umgang. Das Werkzeug wird dann selbst zum Zweck des Tuns, indem man es pflegt oder perfektioniert und seine Beherrschung, das Können „verfeinert“ (US 32).

(ii) Weiter haben „Dinge und Inhalte jeder Art als Gegenstücke aktueller oder potentieller Bedürfnisse jeder Art“ (14) einen „Daseinswert“: Dieser kommt dem mitgeführten Wasser zu für den Menschen, der weiß, dass er früher oder später Durst bekommen wird, aber auch jedem Gegenstand, den man aufhebt, weil man ihn noch einmal brauchen kann. Besondere Bedeutung kommt Gegenständen und Inhalten zu, die als „Erfüllungen chronisch abgesättigter und eben deswegen gar nicht mehr aktualisierter Bedürfnisse“ anzusehen sind. Einen solchen Daseinswert haben beispielsweise die Wohnung und die Familie, die das Bedürfnis nach „Geborgenheit“ oder der Gegenwart anderer Menschen nicht mehr aktuell werden lassen.<sup>11</sup> Der zentrale Gedanke hierbei ist, dass Dinge wie die Wohnung oder die Familie – diese ist selbst eine Institution<sup>12</sup> – *dauernd* vorhanden sind und deshalb den Menschen von der ständigen Sorge um die Befriedigung bestimmter Bedürfnisse oder Triebe *entlasten*.

(iii) Es kann vorkommen, dass der ursprüngliche Zweck der Verwendung eines Werkzeuges in den Hintergrund tritt und der professionelle Umgang mit ihm zum *Selbstzweck* wird. Ein besonders klares Beispiel ist das Spielen eines Musikinstrumentes, das man um seiner selbst willen betreibt, nicht um ein außerhalb des Instrumentenspiels gegebenes Bedürfnis zu befriedigen. Aber auch eine gut gearbeitete Klinge kann als ein Ding betrachtet werden, das man um seiner selbst willen pflegt und schätzt. Schließlich geht, um ein letztes Beispiel anzuführen, der Umgang mit Haustieren in aller Regel nicht auf in den Bedürfnissen, die durch ihre Haltung befriedigt werden. In derartigen Fällen gewinnen die Dinge einen „Selbstwert im Dasein“. Die Dinge und Inhalte sind dann nicht nur in Bezug auf einen bestimmten Zweck von Interesse, für den sie zunächst einmal nur ein Mittel sind – das Messer zum Schneiden, das Nutztier für die Ernährung. Insofern diese Dinge einen Selbstwert im Dasein haben, handelt man dann „von den Dingen her“, wenn man etwa ein Haustier füttert oder den Acker bestellt. Die Beziehung auf die eigenen Bedürfnisse ist zwar durchaus im Blick, sie bleibt aber zurückgestellt.

Von diesem am Alltag abgenommenen Begriff der Transzendenz ausgehend, versucht Gehlen eine Erklärung für den Ursprung von Transzendenzenerfahrungen im Bereich des Religiösen zu liefern. In primitiven Gesellschaften hängt das Leben der Menschen nicht nur von der Verfügung über Werkzeuge für Jagd und Ackerbau u. ä. ab, sondern es gibt auch unsichtbare Mächte, die für das Leben der Menschen Bedeutung haben: die Götter. Es „kann unter primitiven Verhältnissen sehr wohl den Sinn haben, daß man sie stark machen und ernähren müsse, wenn sie helfen sollen.“ In dieser Weise ist das Opfer an die Götter zu verstehen (US 15) Wie die Werkzeuge stehen das Wirken der Götter durchaus in einem Zusammenhang mit den Zwecken, die Menschen verfolgen, aber die Götter sind nicht einfach ein Mittel menschlicher Zwecke, sie sind, so Gehlen, in ihrem *Selbstsein* anerkannt. Man würde „den »Utilitarismus« primitiver Religionen durchaus mißverstehen“, wollte man in den Göttern, Dämonen, Spirits, Wesenheiten“ nur „verlängerte Werkzeuge im Dienste der Lebensnotwendigkeiten sehen“ (16). Denn deren Kult gilt stets dem Eigendasein der Götter, wobei eben die „Beziehung auf die eigenen Bedürfnisse zurückgestellt“ (15) ist. Eben darin kommt die Transzendenz dieser Wesenheiten zum Ausdruck: Das Verhalten im Kult ist nicht an menschlichen Bedürfnissen

<sup>11</sup> Gehlen spricht solchen Dingen eine „Hintergrundserfüllung“ zu (s. u. Abschnitt 5).

<sup>12</sup> Das gilt jedenfalls in US. In MH stellt Gehlen die Familie freilich in einen Gegensatz zur Institution, indem er ein familiäres von einem institutionellen Ethos unterscheidet.

und Lebensnotwendigkeiten, sondern „an der Wirklichkeit der Wesenheiten schlechthin orientiert“ (16) und ist *rituell darstellend*. „Das rituell darstellende Verhalten geht nicht mehr, wie sonst jedes menschliche Handeln, auf eine Veränderung des Gegenstandes, gerade weil sein Inhalt das Sein desselben ist.“<sup>13</sup>

Das kultische Handeln ist eine Weise, in der Menschen sich manifest zu der Transzendenz verhalten, die laut Gehlen schon in ihrem den Umgang mit ihren alltäglichen Werkzeugen präsent ist. Der entscheidende Gesichtspunkt scheint uns dabei zu sein, dass das kultische Handeln darin, dass es eben nichts verändert, das *Dauernde* von Dingen und unsichtbaren Mächten, denen ein Selbstwert zukommt, vergegenwärtigt und hervorhebt. Die bewusste Vergegenwärtigung von Dauer als solcher transzendiert die überwältigende Erfahrung der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des menschlichen Daseins. Nur dieses kultische, darstellende und nichtverändernde Handeln ist in der Lage, wie Gehlen meint, „die Vorstellung eines dauernden zeitüberlegenen Daseins zu tragen“ Eine solche Vorstellung ist dazu geeignet, auch das an sich flüchtige und vergängliche Leben der Menschen in den Horizont einer es übersteigenden Dauer zu rücken(16). Ein solches zeitüberlegenes Dasein kann sich etwa in der Vorstellung vom Dasein eines „großen, gefährlichen Jagdtieres“ (16) verdichten, das die kultische Handlung vergegenwärtigt. Die Gattung dieses Jagdtieres ist ein die Menschen Überdauerndes und sie insofern Transzendierendes. Dabei bleibt dieses Transzendierende doch ein durchaus Innerweltliches, „Diesseitiges“, insofern es eingezeichnet bleibt in die menschlichen Lebensvollzüge hier auf dieser Erde. In Bezug auf das darstellende und nichtverändernde Handeln im Kult spricht Gehlen deshalb von einer „Transzendenz ins Diesseits“.

iv) Bleibt unter den hier genannten drei Aspekten die Transzendenz der Dinge letztlich doch gebunden an die Bedürfnisse des menschlichen Lebens, so bringt Gehlen einen weiteren Aspekt ins Spiel, der die Transzendenz tendenziell ganz von den Lebensnotwendigkeiten abkoppelt.

Der „Selbstwert im Dasein“, der den „Transendenzen ins Diesseits“ zukommt, kann sich nun, so Gehlen, steigern in bestimmten menschlichen Lebenszusammenhängen zu einem „Selbstwert im absoluten Sinne“ (17). Diesen absoluten Selbstwert „haben diejenigen Dinge, Wesenheiten, Institutionen usw., auf die ein Verhalten bezogen ist, das ihrem Eigendasein und ihrer Wirklichkeit selbst und als solcher gilt, und zwar virtuell bis zur Aufgabe jedes Daseinswertes (für die eigenen Bedürfnisse).“ Hier sind die eigenen Bedürfnisse nicht nur zurückgestellt.

Ein Beispiel dafür ist der Gott in den Hochreligionen, den der Mensch verehrt oder liebt um seiner selbst willen. Ebenso kann es sein, dass der Mensch ein bestimmtes Verhalten um seiner selbst willen an den Tag legt, dass er bestimmte Regeln, etwa Ritualgebote, um ihrer selbst willen einhält. Auch genuin moralisches Handeln und Verhalten im eigentlichen Sinne lässt sich für Gehlen von diesem Gedanken eines absoluten Selbstwertes her verstehen. Moralisch handelt man, weil es in einem absoluten Sinne gut und richtig ist, so zu handeln, nicht weil es einem nützlich ist.<sup>14</sup> Auf einen „Daseinswert für die eigenen Bedürfnisse“ kommt es hier gerade nicht an.

<sup>13</sup> Ibid. – Rehberg bemerkt in diesem Zusammenhang, dass auch Gehlen „die soziale Fundierung der menschlichen Tätigkeiten und der vom Menschen konstruierten Welt nicht übergehen“ könne (1990: 124 f.).

<sup>14</sup> Wer einer moralischen Norm nur folgt, weil es für ihn von Vorteil ist, handelt eben deswegen nicht moralisch.

### 3 Die Institutionen

#### 3.1 *Gewohnheit und Dauer*

Von diesem „Selbstwert im absoluten Sinne“ leitet Gehlen nun den Gedanken der Institutionen her: „Institutionen waren ursprünglich Transzendenzen ins Diesseits im Vollsinne“ (US 18). Das bedeutet: Institutionen in ihrer ursprünglichen Transzendenz vergegenwärtigen etwas für das menschliche Leben in einem entscheidenden Sinne Dauerhaftes, sie bilden dadurch selbst einen „absoluten Selbstwert“, denn Dauer als solche ist „selbst ein Wert“ (US 47). Gehlen stellt also das Dauerhafte und Beständige der Institutionen als ihr zentrales Moment heraus, das ihrem Nutzen für bestimmte Zwecke und ihrer sozialen Bedeutung vorgelagert ist.

Eine genaue Definition der Institution (s. o. unter 1.) gibt uns auch Gehlen nicht. Provisorisch kann man „Institution“ zunächst einmal so verstehen: Grundlage jeder Institution ist zunächst ein habitualisiertes, gewohnheitsmäßiges Handeln, in dem das Motiv des Handelns selbst durch die wiederkehrenden Handlungen geformt wird. Das gewohnheitsmäßige Handeln selbst ist *außengesteuert* (25), folgt also objektiven Vorgaben und nicht subjektiver Willkür. In elementarer Form haben wir dieses außengesteuerte Handeln bereits beim Werkzeug kennengelernt, das immer das Handeln standardisiert.

Dieses „Gewohnheitsgefüge“ des Handelns ist indes nur der „Unterbau“ der Institution. Gewohnheitsverhalten steht beim Menschen an der Stelle, „wo wir beim Tier die Instinktreaktion finden“ (24). Doch gewohnheitsmäßiges Handeln finden wir auch bei der technischen Routine; eine technische Routine ist aber noch keine Institution. Zur Institution wird das habitualisierte, gewohnheitsmäßige Handeln, wenn es zu einem „Selbstwert im Dasein“ wird oder einen solchen erlangt. Es wird dann zu einem verselbständigten, dauerhaften Tun, das (auch) um seiner selbst willen getan wird. Ein solches selbstzweckhaftes Tun aber kann die Institution nur sein, wenn das Handeln, worin sie besteht, die Seite eines ritualisierten darstellenden Handelns hat, also „ins Diesseits transzendiert“. Wir wollen das durch ein Beispiel erläutern: Jemand mag die Gewohnheit haben, mittags ein Brot aus der Hand zu essen, aber eine Institution wäre für Gehlen erst das regelmäßige Essen zu einer bestimmten Zeit an einem gedeckten Tisch. Ein solches Essen hat stets rituelle und ästhetische, also nicht-funktionale Qualitäten.

Von dieser Transzendenz hängt wesentlich die Stabilität der Institution ab, nämlich ihre Kraft, Individuen zu binden und ihr Vertrauen zu gewinnen. „Forms are the food of faith“ (25, 28). Für Gehlen hängt die Bindungskraft von Institutionen gerade von ihren ritualisierten, nicht-funktionalen Elementen ab. „Die noch intakte große Autorität der Richter und Ärzte beruht sehr wesentlich auf ihrer Amtstracht“ (28). Die Amtstracht sagt nichts über die spezifischen Qualitäten der Person aus, die sie trägt, dennoch bewirkt sie als solche Respekt und formt damit das Verhalten gegenüber ihrem Träger.

#### 3.2 *Institutionen und Dauer*

Das wesentliche Charakteristikum der Institution ist ihre Dauerhaftigkeit, ihre Beständigkeit. Institutionen sind Formen des Handelns, in denen dieses Handeln regelhaft auf Dauer gestellt wird. Dieses *Auf-Dauer-Stellen* ist im Handeln als solchen selbst angelegt, und deshalb gibt es eine Art anthropologisches Bedürfnis nach Institutionen. Denn der in seinen Antrieben, Motiven und in seinem Handeln unstete und unbeständige Mensch ist auf Beständigkeit und Dauer angewiesen. „Der Mensch kann zu sich und seinesgleichen ein *dauerndes* Verhältnis nur *indirekt* festhalten. Er muss sich auf einem Umwege, sich entäußernd, wieder finden, und da liegen die Institutionen.“ (US XIX) Die Institutionen sind also der Umweg, auf dem der Mensch zu sich selbst kommt. Somit sind sie seiner unsteten Subjektivität entgegengesetzt, das heißt seinen wechselnden Wünschen, Stimmungen, Gefühlen, Vorstellungen und Ideen. Die Subjektivität außerhalb der Institutionen ist für Gehlen, so scheint es, nur eine Ausdrucksform des

Mangels an Instinktsteuerung. Wenn sie als sie selbst wirksam werden will, so ist sie im wesentlichen destruktiv). Das heißt zum Beispiel: eine leidenschaftliche Liebesbeziehung zu anderen kann man „nur unter allerseltensten Bedingungen durchhalten“. Eine solche Beziehung wird vielfach als Ausdruck einer authentischen Subjektivität angesehen. Für Gehlen aber ist sie gerade deswegen ihrem Wesen nach unbeständig. Dauerhaft kann eine geschlechtliche Beziehung nur in der Institution der Ehe sein.

Kulturelles Leben ohne Institutionen gibt es also nicht. Weil die Institutionen dieses beständige kulturelle Leben bestimmen, ist Gehlen vor allem an dem *Bestandscharakter* der Institutionen interessiert. Dieser *Bestandscharakter* beruht darauf, dass Institutionen sich gegenüber wechselnden menschlichen Motiven und Zwecksetzungen *verselbständigen* können.

## 4 Verselbständigung der Institutionen

Aus der Perspektive Institutionenökonomik hängen die Existenz und der Bestand von Institutionen ganz von Effizienzgesichtspunkten ab. Institutionen werden geschaffen, ändern sich, entstehen oder vergehen, wenn es Kostenvorteile bietet. Ändern sich die Kostenstrukturen, so ändern sich auch die Institutionen, wenn auch mit einer gewissen Trägheit. Institutionenökonomisch betrachtet sind aber die Institutionen bloße Mittel rational nutzenmaximierender Akteure. Sie sind zuletzt von individuellen oder kollektiven Nutzenkalkülen abhängige Epiphänomene. Institutionen basieren demgemäß auf der menschlichen Subjektivität, die (wenn auch nur nach vielen Zwischenschritten) jeweils nach ihren Bedürfnissen Institutionen aufbaut oder abschafft. Die Institutionenökonomik vermag eher die Veränderbarkeit und den Wandel von Institutionen zu erhellen als ihre Beständigkeit. Gehlens Aufmerksamkeit richtet sich dagegen ganz auf die Beständigkeit von Institutionen, die voraussetzt, dass sie eine von der menschlichen Subjektivität wie auch von ihren Nutzenkalkülen unabhängige Seite haben. Es geht Gehlen um die Tendenz der Institutionen zur Verselbständigung (US 37), ihre „selbstzweckhafte Eigengesetzlichkeit“ (38). Diese Seite kommt die in den Wirtschaftswissenschaften weniger in der Institutionenökonomik als in der ökonomischen Theorie der Bürokratie (Downs 1967) und in der konstitutionellen Politischen Ökonomie in den Blick (Buchanan 1975).

Warum aber sind Institutionen beständig? Und warum behaupten sie sich in ihrer Beständigkeit gegen die Unbeständigkeit der Subjektivität und deren wechselnder Ziele? Gehlen hat versucht, seine Antwort auf diese Fragen unter dem Titel „kategoriale Komponenten“ zu systematisieren (vgl. US 5). Gehlens Systematisierungsversuch halten wir jedoch für unzulänglich, da er Gesichtspunkte zusammenstellt, die einerseits heterogen und zum anderen nicht immer trennscharf voneinander zu unterscheiden sind. So weit wir sehen, arbeitet Gehlen zwei Gruppen von Elementen heraus, durch die Institutionen Stabilität und Unabhängigkeit gewinnen, sich also verselbständigen. Wir wollen diese beiden Gruppen als Leistungen und Funktionen von Institutionen bezeichnen. Unter *Leistungen* wollen wir Dienste der Institutionen verstehen, auf die der Mensch aufgrund anthropologisch begründeter Bedürfnisse angewiesen ist. Diese Leistungen können nur von den Institutionen selbst erbracht werden. Weder die Leistungen selbst noch die Leistungsträger, also die Institutionen, sind substituierbar. Von den Leistungen der Institutionen wollen wir ihre *Funktionen* unterscheiden. Als Funktionen fassen wir Auswirkungen der Institutionen, die sich nicht als Dienste für menschliche Bedürfnisse beschreiben lassen, weil sie die Bedürfnis- und Motivstruktur der Menschen selbst verändern.

### 4.1 Leistungen

Die spezifischen Leistungen, die Institutionen für den Menschen erbringen, hängen alle mit ihrer Dauerhaftigkeit und Beständigkeit zusammen. Insofern sie den Charakter dauerhafter Regeln haben, können Institutionen den Menschen von Entscheidungsanforderungen entlasten (1). Institutionen gehen zwar nicht aus sozial reziproken Beziehungen hervor, doch durch ihre

Beständigkeit ermöglichen sie gerade stabile Sozialbeziehungen (2). Institutionen gewähren eine Hintergrundserfüllung für akute Bedürfnisse (3).

(1) Institutionen sind für Gehlen zwar nicht unter den Begriff der Regel zu subsumieren, doch die Regel ist für eine Institution grundlegend. Regeln entlasten vom Entscheidungsdruck, sie sichern gelingende Kooperation und halten darin die Beeinträchtigung der individuellen Freiheit gering. Regeln gestalten also die Kooperation kosteneffizient. Diese Regeln, „kulturellen Verhaltensmuster oder Institutionen bedeuten für das Individuum eine Entlastung von allzu vielen Entscheidungen, einen Wegweiser durch die Fülle von Eindrücken und Reizen, von denen der weltoffene Mensch überflutet wird“ (MH 92). Institutionen haben darin eine doppelte Seite: Einmal werden darin „die Zwecke des Lebens gemeinsam angefasst“, andererseits „orientieren sich die Menschen zu genauen und abgestimmten Gefühlen und Handlungen, mit dem unschätzbaren Gewinn einer Stabilisierung auch des Innenlebens, so daß sie nicht bei jeder Gelegenheit sich affektiv verwickeln oder sich Grundsatzentscheidungen abzwängen müssen“ (MH 93).

Institutionen bewirken Erwartungssicherheit, sowohl was das eigene, wie was das Verhalten anderer betrifft. Institutionen haben Objektivität, die „Beachtung“ erfordert. Diese Objektivität teilt sich auch unsrem Denken und Handeln mit. In Institutionen kann man deshalb „das Verhalten, die Überzeugungen des Einzelnen mit guter Annäherung vorhersagen.“ (94) Es entsteht eine »bienfaisante certitude«, die wohlthuende Fraglosigkeit in den Elementardaten“. Institutionen reduzieren so die Unsicherheit im Handeln.

(2) Der Mensch hat nach Gehlen ein nicht weiter ableitbares „Primärbedürfnis der Soziabilität“ (52). Wenn auch das „Verhältnis der Geschlechter [...] natürlich von der Zuordnung von Instinkt und Auslöser getragen“ wird, lässt sich „gerade von daher“ „die Institution der Ehe niemals erklären“ (50) Hier liege ein originäres „Bedürfnis nach Soziabilität“ zugrunde, und dieses Bedürfnis „erfüllt sich in *jedem* auf Gegenseitigkeit gestellten Handeln, vorausgesetzt, daß Dauergarantie besteht.“ Gegenseitigkeit meint eine symmetrische Wechselbeziehung zwischen mir und dem anderen. Ohne diese Beziehung ist keine Kommunikation, schon gar keine sprachliche Kommunikation möglich. Kommunikation verlangt nämlich, dass die Partner wechselseitig, »die Rolle des Anderen übernehmen« (51). Deshalb gilt: „Die Soziabilität ist eine fundamentale Kategorie, sie betrifft einen wesentlichen Zug des Menschseins“ (51). Das „Bedürfnis nach Soziabilität“ wird nur erfüllt in Beziehungen von Reziprozität, von gegenseitigem Austausch<sup>15</sup>, die *auf Dauer gestellt* und dadurch zu einer Institution geworden sind.

(3) Institutionen haben die Fähigkeit, bestimmte Bedürfnisse des Menschen auf Dauer zu befriedigen oder besser: eine solche Befriedigung dauerhaft zu garantieren. Wir waren oben im Kontext des Daseinswertes darauf zu sprechen gekommen, dass die Familie oder die Wohnung das Bedürfnis nach Kontakt zu anderem (also nach Soziabilität) oder nach Geborgenheit dauerhaft befriedigen, bzw. eine solche Befriedigung jederzeit garantieren. Zur Befriedigung

---

<sup>15</sup> Ähnlich wie die Konstitutionelle politische Ökonomie und die Institutionenökonomik verbindet auch Gehlen die Reziprozität mit einem Tausch und sogar einem Warentausch. Doch das Ökonomische ist für ihn nicht wie in diesen Disziplinen der Schlüssel, um Reziprozität zu begreifen, sondern umgekehrt erschließt sich der Sinn des Warentauschs von der Figur der Reziprozität, der Gegenseitigkeit, her. Denn es „zeigen gerade die primitiven Gesellschaften deutlich, daß der Warentausch keineswegs auf die abstrakt ökonomische Seite reduziert ist, sondern daß er eine nichtökonomische Seite hat, also sozusagen als Sozialzement wirkt“ (US 50f.). „Es ist selbst heute noch schwer, »chemisch reines« ökonomisches Verhalten zu finden“ (52) Die „Reziprozität des Handelns“ kann „eine Form der Verständigung sein“ (50); der Tausch „wird ein Doppelgänger der Sprache im nichtflüchtigen Material“ (51). Tauschvorgänge sind daher typischerweise Verständigungsprozesse und bereits in eine Struktur wechselseitiger Verpflichtung eingebunden. Die wechselseitige Gabe ist selbst „die äußere, greifbare Seite des Verpflichtetseins, und die Kontinuität des Gebens und Nehmens ist die Institutionsform, in der sich das Schon-Verständigtsein in den gegenseitigen Verpflichtungen am Dasein erhält“ (53).

dieser Bedürfnisse muss ich nicht erst eine Unterkunft suchen, mich in einen öffentlichen Raum begeben oder mich mit jemandem zu verabreden suchen. Familie und Wohnung bieten mir vielmehr Kontakt und Geborgenheit jederzeit und lassen die Bedürfnisse danach in die „Hintergrundserfüllung“ rücken.

Die Hintergrundserfüllung lässt das gefühlte Bedürfnis nicht mehr akut werden. Denn die Erfüllung eines Bedürfnisses ist nun jederzeit möglich, es ist immer schon virtuell erfüllt. Dadurch ändert sich der Charakter des Bedürfnisses: Der Hunger wird ein anderer, wenn der künftige Hunger nicht mehr hungrig macht. „Die chronische Seite des Hungers, seine Angst vor sich selbst, tritt aus seinem Gefühlwerden zurück – eben das ist Sicherheit“ (56).

Sicherheit als Garantie der zukünftigen Bedürfniserfüllung – dies war der Sinn von „Sicherheit“ schon bei Thomas Hobbes – ist für den Menschen als ein von der in die Zukunft gerichteten Sorge bestimmtes Wesen von zentraler Bedeutung. „Bei einem Wesen von chronischer Bedürftigkeit ist daher die Hintergrundserfüllung ein kapitaless Thema, eine echte anthropologische Kategorie“ (56).

Ehe und Familie lassen das Bedürfnis nach Sozialkontakten in den Hintergrund treten, und der Staat das Bedürfnis nach Sicherheit und Freiheit. Man neigt zugleich dazu, Sicherheit und Freiheit nicht als einen Zweck anzusehen, für den die Institutionen des Rechts und des Staates bloße Mittel sind. Man wird vielmehr beides mit der Form identifizieren, in der sie durch den Staat und das Recht gewährleistet werden. Der politische Philosoph Michael Oakeshott drückt das so aus: „The freedom which we enjoy is nothing more than arrangements, procedures of a certain kind: the freedom of an Englishman is not something exemplified in the procedure of *habeas corpus*, it is, at that point, the availability of that procedure“ (Oakeshott 1991: 54).

## 4.2 Funktionen

Schon im Rahmen der sogenannten Hintergrundserfüllung deutete sich an, dass Institutionen nicht einfach vorgegebene Bedürfnisse befriedigen, oder anders ausgedrückt, bestimmten Zwecken dienen, die die Menschen ganz unabhängig von ihnen gesetzt haben. Bestimmte Motive mögen zur Entstehung von Institutionen entscheidend beitragen und bewusste Zwecksetzungen ihrer Errichtung zugrunde liegen. Doch manifestieren Institutionen ihre Selbständigkeit gegenüber diesen Motiven und Zwecken darin, dass Zwecke der Institution sich von den Motiven abkoppeln und dass die Institutionen diese Zwecke transformieren (1) und Motive und Bedürfnisse selbst verändern oder sogar neu erzeugen können (2). Gerade dadurch entsteht eine Autonomie, eben eine „Eigengesetzlichkeit“ der Institutionen, durch die sie sich selbst stabilisieren. Schließlich aber sind nach Gehlen Institutionen sogar in der Lage, die Einzelnen auf sie selbst zu verpflichten (3).

### 4.2.1 Trennung von Motiv und Zweck und Zwecktransformation

Institutionen gehen vielmehr aus einem zweckgerichteten Handeln hervor und haben deshalb selbst einen Zweck, einen Sinn und eine ihnen zugrunde liegende „*idée directrice*“, eine Leitidee. Dieser Zweck bildet ursprünglich zugleich das Motiv, aus dem die Individuen in der Institution handeln. Man beachtet bestimmte Regeln, weil das Wohl der Gruppe davon abhängt, man betreibt einen Kult, um die Götter stark zu machen, die helfen sollen.

Jedoch kann es der ursprüngliche Zweck, der mit einer Institution verbunden wurde, im Laufe der Zeit Raum für ganz unterschiedliche Motive auf Seiten Handelnden bieten, es kommt dann zu einer „*Trennung des Motivs vom Zweck*“ (33). Somit können sich einerseits die Motive der Handelnden abkoppeln von dem ursprünglichen Sinn der Institution, während sich andererseits wiederum der Zweck der Institution gegenüber diesen Motiven des Handelns *verselbständigen* kann. Damit kann es geschehen, dass der Zweck, für den eine Institution steht, am Ende selbst wieder zu einem neuen Motiv wird.



Als Beispiel für diesen schwierigen Gedanken führt Gehlen den sogenannten *Erwerbstrieb* an, der charakteristisch ist für Motivationen innerhalb des Institutionengefüges der Wirtschaft. Dieser Trieb ist nicht ein unabhängig von der Wirtschaft bestehender „selbständiger psychischer Antrieb, sondern eine den Verantwortlichen aufgenötigte Einstellung, wenn sie für das Überleben eines Betriebes unter Konkurrenzbedingungen zu sorgen haben.“ (US 38) In diesem Beispiel tritt die Fähigkeit der Institutionen des Wirtschaftssystems zur Formung und sogar Generierung eigener Motive hervor.<sup>16</sup> Ähnliches gilt für den sogenannten „Machttrieb“ (US 77). „Machttrieb“ ist nur ein „psychologischer Vorfeldbegriff“, das heißt, einen originären Machttrieb des Menschen gibt es eigentlich nicht. Wie der Erwerbstrieb ist er vielmehr institutionell erzeugt. Der „Machttrieb“ ist also in Wahrheit nur ein Reflex einer notwendigen Funktion politischer und anderer Institutionen, die Macht ausüben; vor allem des Staates: „enthält ein Institutionssystem solche Leitungsfunktionen, so müssen sie ausgefüllt werden“ (77). Es wäre „vollständig absurd, das Verhalten eines Menschen in großer, führender Stellung aus dem »Machttrieb« zu erklären“ (77). Der Machttrieb ist nur Funktion der politischen Institutionen, und er ist nur erfolgreich, wenn den objektiven Erfordernissen dieser Institutionen entspricht: „Wer sich völlig in eine große, d.h. von den objektiven Realitäten her dominierende Aufgabe verwandelt hat, wird unwiderstehlich, weil das Stimmrecht der Sachen durch ihn hindurchwirkt“ (76).<sup>17</sup>

Die Institution also „bestimmt ihrerseits die Einstellungen und Handlungsweisen der darin Tätigen“ (39). Ihre Selbständigkeit und Autonomie, ihre „selbstzweckhafte Eigengesetzlichkeit“ zeigen Institutionen auch in ihrer Fähigkeit zur Zwecktransformation. Auch wenn sie mitunter keinem „rationalen, zweckbewußten Handeln ihre Entstehung verdanken“, können „sie Zwecke adoptieren“ (US 39/40). „Infolge ihres Umschlagens in die Eigengesetzlichkeit und Eigenwertsättigung kann der ursprüngliche Zweck längst zur Randbedingung geworden sein, das System sich für ganz neue Motivreihen geöffnet haben.“ (40) „Ein großes Industriewerk kann sich genötigt sehen, eigene innenpolitische und sogar außenpolitische Konzeptionen zu entwickeln; die Rentabilität, früher im Mittelpunkt der Zwecksetzung, kann sich dabei zur Grenzbedingung für ganz neue Zielsetzungen verschieben und die Motive, weshalb Rentabilität erstrebt wird, können sich verlagern. Es gibt heute Industriewerke mit so großen ‚freiwilligen‘ Sozialleistungen, daß eine neue, bewusste Tendenz zum autonomen Gesamtwohlstandskörper deutlich greifbar wird. Auch kann ein unrentabel gewordenes Unternehmen, mit öffentlichen Mitteln unterstützt, deshalb weiteroperieren, um die Arbeiter in Beschäftigung zu halten.“ (39)

In der Verselbständigung der Institutionen greifen diese auf die subjektiven Dispositionen und Einstellungen über, und es kommt zu einer „Verselbständigung, Habitualisierung von Motivgruppen und Handlungsvollzügen“. Damit sind Institutionen nicht länger ein Instrument subjektiver Zwecke und Motivationen, wie etwa in der Institutionenökonomik, sondern dominieren umgekehrt das menschliche Handeln und dessen Zwecke: Man unterwirft die Institutionen nicht den eigenen Zwecken, sondern „man handelt von ihnen her, im Sinne ihrer Eigenforderungen, ihrer Gesetze“. (18)

#### 4.2.2 Versachlichung der Triebe, Bedürfnisorientierung

Institutionen können ursprüngliche, natürliche oder anthropologisch begründete Triebe „versachlichen“, wie ein plastisches Material formen. Sie können dies deshalb, weil sie zunächst

<sup>16</sup> Der Sache nach hat auch Karl Marx dies für das (kapitalistische) Erwerbsstreben konstatiert: In seinem Gewinnstreben ist der Kapitalist nur eine „Charaktermaske“, er ist „personifiziertes, mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital“ (Marx 1970: 168).

<sup>17</sup> Dagegen sind andererseits Konstellationen möglich, die dem „Motiv der »Machtliebe«“ gar keinen Raum gewähren – manchmal sieht „die Institution [...] einen Friedensvermittler, Aushändler, bisweilen sogar den freiwilligen Sündenbock eines Gruppenkonflikts“ vor (77).

einmal das Handeln und Verhalten von Trieben unabhängig machen können, wie wir es gerade bei der Zwecktransformation gesehen haben: „Wenn man pflichtmäßig handelt, so treten die Entlastungen ins Spiel, die das institutionalisierte Verhalten hergibt.“ (74) Die „Institutionen des Rechts“ etwa haben „das rechtliche Verhalten soweit stabilisiert und zur Gewohnheit gemacht“, dass man darin gar keinen besonderen Zweck mehr verfolgt, sondern nur noch aus Rechtsgewohnheit handelt. Ähnliches zeigt sich in Bezug auf den Geschlechtstrieb in der Ehe. „Dieses übrigens überhaupt am schwersten zu domestizierende Bedürfnis“ wird durch die „Institution der Ehe in die Situation der Hintergrundserfüllung“ gesetzt und entwickelt „dann wenig spezifisch triebhafte Dynamik mehr“ (75). „Das gegenseitige Verhalten in der Ehe“ verselbständigt sich nun zu „einer großen Zahl alltäglicher, wirtschaftlicher, geselliger Gewohnheiten, und beide Entlastungsprozesse zusammen schaffen erst den Innenraum für alle die sublimeren Regungen der Anhänglichkeit, des Haltes aneinander, von denen man sagen kann, daß sie erst durch diese Institution möglich gemacht und stabilisiert werden“ (75). Das Geschlechtsverhalten geht dann unter die Ausdrucksmittel der Institution der Ehe ein (75), und das ist „ein Beispiel des sehr wichtigen Vorgangs, wie „Bedürfnisse erster Hand in den Dienst von Institutionen treten.“

Triebe und Bedürfnisse werden durch Institutionen verändert und oft „auf die *bessere Beherrschung von Sachverhalten umgelenkt*.“ (76) Wie „Bedürfnisse erster Hand“ in den Dienst von Institutionen treten können, so tun dies auch „Bedürfnisse zweiter Hand“ wie der sogenannte Machttrieb. Werden Triebe durch Institutionen *versachlicht*, so werden Bedürfnisse *orientiert*. Orientierung von Bedürfnissen bedeutet: „Der auftretende Gegenstand eines orientierten Bedürfnisses kann die ganze Serie an ihm festgelegter Handlungen von außen her anregen, auch wenn kein akutes Bedürfnis gefühlt wird. Man bezieht ihn dann auf ein virtuelles.“ (83) Es kommt zu einer „Verlagerung der Antriebsmomente in den Gegenstand“. Auch wenn kein Hunger besteht, wird man sich der Nahrungsmittel versichern, die sich einem anbieten; man handelt dann immer „beim unerwarteten Auftreten interessebesetzter Dinge“ (83).

Solche orientierten Bedürfnisse sind auf Stabilisierung angelegt. Und diese Stabilisierung ist immer mit sozialer Anerkennung verbunden (84), welche wiederum nur zu erreichen ist, wenn „andere freigesetzte und mitverpflichtete Motivgruppen, also soziale Gefühle, moralische Emotionen, Sollgefühle, Sollrücksichten usw., eine ganze Skala vom Bedürfnis mitaufgerührter Neben- und Obertöne“ „mitstabilisiert werden“. „Im Vollsinn stabilisierbar ist also auch ein primäres Bedürfnis wie der Geschlechtstrieb nur dann, wenn das entsprechende Verhalten die mitverpflichteten sozialen und ethischen Sollgefühle nicht ausschließt – das heißt aber wieder: wenn es in die jeweils gegebenen Institutionen hineinführt.“ (84)

Gehlens Überlegungen lenken die Aufmerksamkeit darauf, dass es auch in unserer modernen Welt unmittelbare Bedürfnisse, Motive und Triebe oder Zwecksetzungen so gut wie gar nicht gibt. Derartige Dispositionen und Zielsetzungen sind vielmehr typischerweise durch Institutionen geformt und vermittelt. Gerade eine Politik der Nachhaltigkeit muss diesem Sachverhalt Rechnung tragen. Nicht-nachhaltige Dispositionen wie die oft zitierte „Gier“, der Hang zum Prestigekonsum, zum Fahren großer Autos wie der gängigen Pseudogeländewagen (SUVs) sind nicht unmittelbarer Ausdruck einer (eventuell korrumpierten) menschlichen Natur, sondern eher eine Funktion von Institutionen oder institutioneller Arrangements. Auch für die Nachhaltigkeitspolitik gilt deshalb: Solche Dispositionen kann man nicht durch die „Propaganda von Werten“ ändern, sondern nur durch andere Institutionen. Das gilt umso mehr, als Institutionen offenbar die Fähigkeit haben, Individuen auf bestimmte Handlungsweisen, ja sogar auf bestimmte affektive Dispositionen zu „verpflichten“.

### **4.3 Verpflichtungsgehalt der Institutionen**

Gehlen vertritt die These, dass es im Unterschied zum „Ethos der Gegenseitigkeit“ ein eigenständiges Ethos der Institutionen gebe – eine These, die etwa von Habermas (1971: 212) in

seiner Gehlenkritik entschieden zurückgewiesen wird. „Die Zweckmäßigkeit unseres Handelns (auch für uns selbst) ist daher, auf die Länge gesehen, identisch mit seiner Sachlichkeit.“ (67) – das heißt, mit der Angemessenheit an die Erfordernisse der Sachen in ihrem Gebrauch, etwa mit den Erfordernissen des sachgemäßen Umgangs mit einem Schneidewerkzeug. Institutionen machen „kraft ihres Selbstzweck-Umschlagens eine verpflichtende Autorität geltend“. Eine solche Institution kann etwa „ein Briefwechsel“ sein, bei dem man ein »schlechtes Gewissen« bekommt, wenn man zu lange nicht antwortet. Diese Autorität oder Norm ist „nichts, was den Sachen sekundär zuwüchse, es gibt unter den verschiedenen Normquellen eine, welche in dem Anspruch besteht, den die von der Gesellschaft sanktionierten Sachlichkeitsaspekte uns gegenüber vertreten.“ (ibid.) Institutionen beanspruchen *Geltung* (vgl. Rehberg 1990: 138).

Das Handeln in Institutionen wird immer selbstzweckhaft, und gerade deswegen entspricht es nach Gehlen offenbar einem Ethos. „Man handelt zunächst um der Sache willen, bei jeder Arbeit gibt es etwas, das getan werden muss, und diesem gilt ein verselbständigtes Interesse“. „Unser Verhalten innerhalb einer Institution, die in eine selbstzweckhafte Eigengesetzlichkeit umgeschlagen ist, fordert von uns, vom *direkten* und unmittelbaren Nutzerfolg für die eigene Person abzusehen“. (69) Man handelt aus dem Pflichtgefühl heraus, nicht „im Hinblick auf die ‚Aufhebung von Bedürfnissen‘“ (69). Das setzt die Entlastung von der Sorge für die eigenen Bedürfnisse natürlich voraus (70).<sup>18</sup>

Dem Ethos der Institutionen entspricht die *Verantwortung* als „die Mechanisierungsform der Pflicht“ (67). Institutionen erlegen dem Einzelnen eine „institutionelle Haftung“, eine unter Umständen unbegrenzte Verantwortung auf. „Wenn man von dem Verpflichtungscharakter der Institutionen ausgeht, dann wird es zumutbar, für objektive, institutionswidrige Verfehlungen auch dann einzustehen, wenn sie subjektiv unverschuldet sind.“ (95) „Wenn ein Vater den Tod seines Kindes verursacht, ohne daß ihm auch nur Fahrlässigkeit vorgeworfen werden könnte, so trifft ihn keine juristische Schuld; aber diese Wahrheit rettet ihn nicht vor Selbstvorwürfen, denn als Vater hat er für das Leben seines Kindes einzustehen, er haftet objektiv und wird das Schuldgefühl nicht los.“<sup>19</sup>

Gehlen erweckt zeitweise den Eindruck, als seien ethische Pflichten als stets in Institutionen begründet anzusehen. Dies gibt uns Anlass zu der Bemerkung, dass Gehlens Institutionenlehre nicht den Anforderungen genügt, die man an eine philosophische Ethik zu stellen hat. Eine solche Ethik muss Vernunftgründe für ethische Normen anführen können und kann nur so begründen, warum diese Normen verpflichten können. Dies tut Gehlen nicht. Die eigentliche Leistung seiner Theorie liegt darin, dass er zeigt, dass Institutionen faktisch moralische Affekte bei den in ihnen Handelnden wie Schuld- und Schamgefühle oder die Empörung über andere erzeugen können, die den Anforderungen der Institutionen nicht entsprechen oder nicht entsprechen wollen.

## 5 Subjektivität und „Neuer Subjektivismus“

Gehlens Analyse der Institutionen ist von Gehlen selbst und von anderen als theoretischer Unterbau einer konservativen Position verstanden worden, die sich insbesondere gegen die emanzipatorischen Ansprüche der modernen Subjektivität richtet. Tatsächlich durchzieht Gehlens Schriften eine heftige und häufig unkontrollierte Polemik gegen die moderne „Subjektivität“ oder den „neuen Subjektivismus“. Die Subjektivität erscheint als das Formlose, die

<sup>18</sup> Eine ähnliche Struktur findet sich in Hegels Rechtsphilosophie (1970: 462), wenn es um die Befriedigung der Staatsdiener geht. „Der Staatsdienst fordert“, so Hegel, „die Aufopferung selbständiger und beliebiger Befriedigung subjektiver Zwecke und gibt eben damit das Recht, sie [die Befriedigung] in der pflichtgemäßen Leistung, aber nur in ihr zu finden.“ (§294 A)

<sup>19</sup> Ibid. Die institutionelle Haftung ist der politischen Verantwortung vergleichbar, die ebenfalls die rechtliche und moralische übersteigt und in gewisser Hinsicht unbegrenzt ist (Petersen/Faber 2005. 49-52).

ungebunden die Kultur zerstört, wenn sie nicht durch Institutionen formiert wird. Doch hat Gehlen mehr zu bieten als eine oberflächlich moralisierende Polemik gegen die „zersetzende“ Subjektivität. Vor allem in SZ gibt er eine subtile Analyse des modernen Subjektivismus. Nach dieser Analyse zerstören Subjektivität und Subjektivismus nicht einfach die Institutionen; vielmehr ist „das allgemeine Merkmal der *Subjektivität* [...] das Stigma des Menschen in einer Zeit des Institutionen-Abbaus“ (US 8). Der moderne Subjektivismus ist also nicht die Ursache, sondern eher die Folge der Schwäche der Institutionen.

Der Institutionen-Abbau ist ein Merkmal der gegenwärtigen „Spätkultur“. Diese beschreibt Gehlen so: „Ein Mensch, aus den kraftvollen und sinnhaften Kulturen der Antike oder des Mittelalters, ja noch der Barockzeit in unsere versetzt, würde sich vor allem über eines verwundern: über die massenhaft gedrängte physische, jedoch durchaus formlose, ungestaltete Nähe, in der die Menschen durcheinander vegetieren, und über die Ungreifbarkeit, Abstraktheit unserer Institutionen, die ganz überwiegend ‚unsinnliche Tatbestände‘ sind.“ (SZ 57) Den modernen Institutionen fehlt die anschauliche, rituelle Seite (s. o.); deshalb sind diese Institutionen einer wesentlichen Quelle ihrer Stabilität beraubt.

Institutionen setzen Erfahrungen voraus und „die tätige Stellungnahme gegenüber den realen Mächten der Wirklichkeit“ (US 131). Die moderne komplexe Massengesellschaft lässt jedoch Erfahrungen und eine derartige tätige Stellungnahme kaum noch zu. In ihr hängt das Leben des Einzelnen zunehmend von fernen Ereignissen ab, die er weder klar erkennen noch beeinflussen kann. Was dem Einzelnen angesichts eines „Erfahrungsverlustes“ (SZ 44 ff.) bleibt, ist die „Erfahrung zweiter Hand“ (SZ 47 ff., US 127). Die Erfahrung zweiter Hand ist eine Erfahrung „mitgeteilte[r] Tatsachen“, deren Mitteilung immer schon unvermeidlicherweise „entstellt“ ist, weil die „Tatsachenhülse, um überhaupt Nachricht werden zu können, schon mit Meinungen der Kommentatoren aufgefüllt werden muss.“ (49)

Aus der „Erfahrung zweiter Hand“ entsteht kein Wissen, das „doch nur im Umkreis der eigenen handelnden Erfahrung erwachsen kann“ (US 128). Aus der Erfahrung zweiter Hand entstehen vielmehr Meinungen, nämlich typisierende und vereinfachende Auffassungen der Wirklichkeit. Diesen Meinungen kann man nicht entgehen, „weil man in der unübersehbaren Tatsachenwelt von heute auf sekundäre Quellen angewiesen ist.“ (SZ 49) Meinungen und Gesinnungen sind nötig, um sich „im Meere der Unsicherheit“ (50) halbwegs zurechtzufinden.

Meinungen und Gesinnungen sind in spezifischer Weise subjektiv; in ihnen wird das Individuum gerade deswegen an sich selbst verwiesen, weil es ihm an *Objektivität* mangelt. Deshalb ist „der moderne Subjektivismus ein Produkt der Kulturverhältnisse“ (SZ 58, vgl. US 127). Er rührt letztlich daher, „daß es an stabilen Außenhalten für unsere Gesinnungen, Verpflichtungen und sogar unsere Meinungen fehlt, an einem invarianten Schatz von Gebräuchen, Gewohnheiten, an Einrichtungen, Symbolen, Wegweisern und »kulturellen Immobilien«, denen wir die Steuerung unseres Verhaltens in dem Gefühl überlassen können, es richtig zu machen. Wir sind umgekehrt genötigt, in dauernder wacher Bewußtheit, in einer Art chronischen Alarmzustandes die Umwelt und unser eigenes Handeln immerfort sachdiagnostisch und ethisch zu kontrollieren, ja, jederzeit Grundsatzentscheidungen zu improvisieren.“ (SZ 53) Der moderne Subjektivismus überfordert deshalb unsere moralische Orientierung, weil nämlich „unsere *zuverlässigen* moralischen Integrationen nicht viel weiter reichen als unsere Sinne. Beide sind auf Naheliegendes eingerichtet.“ (SZ 55) Diese Überforderung führt zu der „schon selbstverständlich gewordene[n] Verwirrung, welche darin besteht, daß man sich als verantwortlich fühlt für »das Abendland«, anstatt für die eigene Stadt- oder Dorfgemeinde, für »die Kultur«, anstatt für seinen Bücherschrank, oder gar für »die Religion«“ (SZ 60).

Diese „Kultur der Subjektivität ist ihrem Wesen nach nicht stabilisierbar, sie muss in einer massenhaften ephemeren Überschußproduktion enden.“ (US 23) Denn der moderne Subjektivismus ist letztlich nur ein Reflex der Tatsache, dass es dem Menschen in der komplexen modernen Massengesellschaft an stabilen Außenhalten fehlt. Diese aber sind notwendige Voraussetzung einer stabilen Kultur: „Definierte Verhaltensbereitschaften bis zu ihrer inneren Interessen- und Wertbesetzung hin können grundsätzlich nicht ohne präzisen *Außenhalt* überdauern.“ (US 47)

Die von Gehlen vorgetragene Kritik der modernen Subjektivität kann durchaus geltend machen, die durch die Komplexität der modernen Welt zur Ausbildung von Meinungen benötigte Subjektivität sei mit der Aufgabe einer sachgemäßen Kritik an den Institutionen überfordert. Das stellt einen gewichtigen Einwand dar zumindest gegen bestimmte Spielarten der Diskurstheorie, weil Diskurse, die die Legitimität und Sachangemessenheit von Institutionen beurteilen sollen, ja von eben dieser Subjektivität geführt werden müssen. Dieser Einwand ist freilich nicht zwingend. Denn wenn Diskurse selbst institutionalisiert werden können, könnte dies zu einer Klärung der Meinungen dergestalt führen, dass eine adäquate Institutionenkritik doch möglich wird.

In diesem Sinne hat Helmut Schelsky (1970: 21) – kritisch gegen Gehlen gewandt – geltend gemacht, dass „die Bedürfnisse der Reflexionssubjektivität des Individuums“ „institutionell befriedigt werden“ müssten. Schelsky denkt jedoch eher daran, dass die „kritischen Ansprüche dieser reflektierenden Subjektivität“ in den Institutionen gleichsam stillgestellt würden. Denn diese Ansprüche zielen seiner Auffassung nach „gar nicht auf unmittelbare Sach- oder Weltveränderung der Institution, sondern wollen diese kritische Reflexion und ihre Äußerung primär auf Dauer gestellt, d.h. mitinstitutionalisiert sehen.“ (1970: 25). Dagegen haben etwa die amerikanischen Federalists im 18. Jahrhundert und Georg Wilhelm Friedrich Hegel über Wege nachgedacht, wie die Subjektivität in der öffentlichen Meinung zu einer wirklichen bestimmenden Macht im modernen Staat werden kann. Obwohl besonders Hegel der öffentlichen Meinung sehr kritisch gegenüberstand, sah er doch Möglichkeiten, wie sie im Institutionengefüge des Staates zu einer kritischen und wirksamen Beurteilung dieser Institutionen gelangen kann (Hegel 1970: 469 f., 482-488; vgl. Petersen 1996: 258-264).

## 6 Gehlens Theorie der Institutionen und ihre Bedeutung für eine Politik der Nachhaltigkeit

Gehlens Fixpunkt des Denkens ist die Überzeugung von der schlechthinnigen Dominanz der Institutionen im menschlichen Leben. Diese Überzeugung ist nicht einfach Ausdruck konservativen Denkens, jedenfalls nicht primär. Sie gründet vielmehr in dem Gedanken, dass „der Mensch schlechthin darauf angewiesen [ist], seine Selbsteutung über ein Nicht-Ich heranzuholen, über ein Anderes-als-Menschliches. Sein Selbstbewußtsein ist indirekt, seine Bemühung um eine Eigenformel verläuft immer so, daß er sich mit einem Nichtmenschlichen gleichsetzt und in dieser Gleichsetzung wieder unterscheidet“ (SZ 16).<sup>20</sup> „Der Mensch ist in ganz zentralen Bereichen seiner Natur Automatismus, er *ist* Herzschlag und Atmung“. Daher stammt das „elementare menschliche Interesse an der Gleichförmigkeit des Naturverlaufs“. Dieses Interesse „entspricht einem instinktähnlichen *Bedürfnis nach Umweltstabilität*, denn in einer zeitunterworfenen und notwendig wandelbaren Wirklichkeit besteht das Maximum an Stabilität in einer automatischen, periodischen Wiederkehr des Gleichen, wie sie die Natur ja auch annähernd zeigt“ (1957: 15).

<sup>20</sup> Wenn man so will, formuliert Gehlen das genaue Gegenprogramm zum transzendentalen Idealismus eines Fichte, in dem das „transzendente Ich“ (das Subjekt des Wissens) das Nicht-Ich als etwas erkennen soll, das es selbst aus sich erzeugt und sich entgegengesetzt hat.

Die Institutionen selbst sind eine solche Wiederkehr des Gleichen<sup>21</sup>: Zentral für das Institutionenverständnis Gehlens ist also der Gedanke der Dauerhaftigkeit, der Verstetigung von Handlungen und Lebensvollzügen. Institutionen sind als solche auf Nachhaltigkeit angelegt, auf Beständigkeit. Sie sind die Strukturen, die das Handeln des Menschen, das soziale wie das einsame, „asoziale“ Handeln stabilisieren.<sup>22</sup> Sie sind das, was in der Geschichte des Menschen das Gleichbleibende ist – oder auf solches Sich-gleich-bleiben angelegt ist. Institutionen sind nach Gehlen der das veränderliche menschliche Handeln tragende Bestand.

Welche Verstetigung von Handlungen und Lebensvollzügen sind aber für Gehlen eigentlich eine Institutionen? Wir haben schon eingangs erwähnt, dass der Gehlensche Institutionenbegriff sich im besonderen von dem der Institutionenökonomik unterscheidet, jedoch nicht von solchen aus Soziologie oder philosophischer Ethik. Für Gehlen ist wie für Mackie die Institution nicht nur eine Regel, sondern der praktische regelmäßige Handlungsvollzug.

Gehlens Theorie und die Institutionenökonomik differieren auch in der Extension der Institutionenbegriffe. Für die Institutionenökonomik ist die Institution vor allem eine technische Regel; der reale, von dieser Regel gelenkte Handlungsvollzug ist für sie, wie Popper sagt, eine „Maschine“. Gehlen würde umgekehrt nicht unbedingt sagen, dass technische Regeln wie Verkehrsregeln, bzw. die davon gesteuerten Handlungsvollzüge keine Institution sind. Er würde sie aber nicht als selbständige Institutionen begreifen. Die Straßenverkehrsordnung ist selbst keine Institution, aber sie ist eingebettet in das Rechtssystem und den Straßenverkehr selbst, und dies wären für Gehlen Institutionen.

Die unterschiedliche Begriffsextension ist nun durchaus eine Folge davon, dass der Institutionenbegriff Gehlens ein substantieller, um nicht zu sagen: substantialistischer Begriff und ist und Institutionen kein bloßes Mittel für die Zwecke der Menschen sind. Je näher regelbestimmte Handlungsstrukturen einem solchen technischen Mittelcharakter sind, desto weniger würde sie Gehlen eben als Institution gelten lassen wollen.

Das Wesen der Institution liegt für Gehlen, wie wir gesehen haben, darin, dass sie Zwecke umformt, durch andere ersetzt und selbst einen Selbstzweckcharakter annimmt. Dieser kommt auch darin zum Ausdruck, dass in der Institution stets das rein darstellende, rituelle Handeln eine bestimmende Rolle spielt und Institution immer einen sakralen oder quasisakralen Charakter haben. Wenn Gehlen Institutionen so in einer sakralen Ordnung fundiert, greift er auf Einsichten und Gedanken der Ethnologie zurück. Dies tun auch Habermas (1981.II: 75) in seinem diskurstheoretischen und Douglas North in seinem institutionenökonomischen Zugang zur Institution. Habermas und North beschreiten nur unterschiedliche Wege, diese Sakralität zu rationalisieren: Der Sakralität der Institution liegen rational rekonstruierbare Motive und Prinzipien zugrunde, die in der Geschichte der Institution immer stärker als sie selbst hervortreten und sich von der Sozialwissenschaft benennen lassen.. So bemüht sich Douglas North um eine funktionale Erklärung der Institution im ökonomischen Rationalitätsparadigma oder die „Theorie des kommunikativen Handelns“ um die Reformulierung der Gehalte der Institution als Konsens in einem vernünftigen Diskurs.

Diese beiden Versuche lösen die Selbständigkeit der Institution als eine scheinbare auf. Die Institution wird als abhängig gedacht von einer im Diskurs erzielten rationalen Einigung (Konsens) oder einem wissenschaftlich rekonstruierbaren Effizienzkalkül. Institutionen werden daher als prinzipiell beliebig veränderbar gedacht.

<sup>21</sup> Rehberg (1990: 140) bemerkt, dass die „auf »Dauer« gestellte Ordnung“ der Institutionen „auf einer Enthistorisierung beruht“.

<sup>22</sup> Eine Institution bildet auch die Wissenschaft mit ihrer Interdependenz von Technik und Industrie (US 72; 1957: 13). „Die Wissenschaft ist nicht Sache einzelner, entlasteter Amateure, wie in der Antike, und deswegen nicht mehr wesentlich Philosophie“ (71).

Gegen diese Unterschätzung der Beharrlichkeit, Macht und Selbständigkeit der Institution kommt es bei Gehlen zu einer Überschätzung der Institution; es scheint kaum möglich, sie zu stiften, zu ändern oder vernünftig zu kritisieren. Mit Gehlen allein könnte man eine Nachhaltigkeitspolitik, die auf institutionelle Veränderungen zielt, nicht begründen.

Wie aber gehen wir mit Gehlen um? Wir meinen: Man muss ihn gegen den Strich lesen. Ein Vorbild für eine solche Leseweise bietet der vernünftige Umgang mit der Marxschen Kapitalanalyse, die mit der Gehlenschen Theorie viele Gemeinsamkeiten aufweist: Das Kapital bei Marx ist in seinem industriellen Verwertungsprozess durchaus eine Institution, die eigene Motive der Handelnden erzeugt. Die Gewinnsucht, welche den Kapitalisten antreibt, ist für Marx keine anthropologische Konstante, ist nicht die menschliche Natur als solche. Das Kapital dominiert vielmehr das menschliche Verhalten absolut. Marx gelangte deshalb zu dem Schluss, dass Appelle oder Forderungen an die Fabrikanten, gerecht oder wohlätig zu sein, völlig wirkungslos und ungeeignet seien, die Lage der Arbeiter zu verbessern. Marx hat richtig gesehen, dass die Institution Kapital Handlungsorientierungen erzeugt und stabilisiert, denen moralpädagogisch nicht beizukommen ist. Ebenso hält es Gehlen für „unmöglich, aus der bloßen Vorstellung oder Propaganda von »Werten« das Verhalten einer Gesellschaft zu ändern“ (US 68). Alternative „Normen müssen aus dem direkten Umgang mit der Wirklichkeit entwickelt werden“ (ibid.); das hätte auch Marx sagen können. Allerdings darf man die Handlungszwänge, die bei Marx durch das Kapital, bei Gehlen durch Institutionen überhaupt hervorgerufen werden, nicht verabsolutieren. Gegen Marx und Gehlen ist darauf zu beharren, dass ihre Einsichten nur im Rahmen einer Theorie menschlicher Freiheit sinnvoll sind, für die sie selbst keinerlei begriffliche Grundlagen bieten. Ansätze von Kant über Hegel und Schelling bis hin zu Habermas sind hier heranzuziehen, um Theorien wie denen von Marx und Gehlen einen vernünftigen Kontext zu geben, der den Menschen an seine Pflicht zum verantwortungsbewussten Umgang mit den Grundlagen des natürlichen und gesellschaftlichen Lebens erinnert.

Gehlens Stärke liegt darin, dass er die vielfältigen Selbsterhaltungstendenzen von Institutionen ernst nimmt. Seine Theorie ist daher geeignet, die Schwierigkeiten deutlich zu machen, mit denen eine auf institutionelle Veränderung zielende Nachhaltigkeitspolitik rechnen muss. Diese Tendenzen sind durchaus ambivalent. Betrachten wir z.B. noch einmal die Fähigkeit von Institutionen, ein bestimmtes Verhalten zur Gewohnheit werden zu lassen, bei deren Befolgung man „streng genommen gar keinen Zweck verfolgt“ (US 74). Das „habitualisierte Verhalten“ hat darin „die rein tatsächliche Wirkung, *die Sinnfrage zu suspendieren*.“ Eine solche Suspendierung der Sinnfrage hat immer eine Entlastungsfunktion. Jede Routine beruht darauf, dass man Sinnfragen dabei nicht stellt, und menschliche Kooperation wird wesentlich erleichtert, wenn die ineinandergreifenden Handlungen ganz selbstverständlich getan werden. Die Suspendierung der Sinnfrage kann also selbst einen Sinn haben.

Problematisch ist diese Tendenz zur Suspendierung der Sinnfrage jedoch, insofern sie die Institutionen gegen Kritik immunisiert. Es ist hier nicht entscheidend, dass Gehlen für diese Immunisierung Sympathien hat. Man braucht nämlich diese Sympathien nicht zu teilen, um Gehlens Diagnose anzuerkennen, dass das institutionalisierte Handeln zu dieser Immunisierung neigt.

Die Nachhaltigkeitsthematik erinnert uns daran, dass die Sinnfrage an Institutionen (Warum tun wir das?) häufig gestellt werden *muss*. Denn offensichtlich ist es oft so, dass bestimmte gewohnheitsmäßige und institutionalisierte Handlungsvollzüge den Zielen einer nachhaltigen Politik entgegenstehen. Dann gilt es, auf eine Änderung dieser Institutionen hinzuwirken. Wie dies geschehen kann, dafür bietet uns Gehlen wenig Hinweise – außer dem wichtigen jedoch, dass man Institutionen nicht durch eine Art Dauerreflexion, sondern nur durch neue Institutionen ersetzen kann.

Versucht man aber praktische Änderungen, dann ist zuerst mit einer Resistenz gegen Sinnfragen und Reflexion zu rechnen. Und Gehlen kann zeigen, dass diese Resistenz nicht in jedem Falle unvernünftig ist. Denn die Beständigkeit und Beharrlichkeit von Institutionen, das hat Gehlen gezeigt, ist als solche ein Wert, wenn auch kein absoluter Wert.

Welche generellen Politikempfehlungen lassen sich nun aus Gehlens Ansatz gewinnen? Ganz allgemein gesprochen legt dieser Ansatz nahe, bei der Änderung von Institutionen behutsam vorzugehen, dabei aber zugleich einen „langen Atem“ zu haben. Insbesondere ist damit zu rechnen, dass die Wirkung von „moral persuasion“ wie von technischen Eingriffen geringer ist als vielleicht erhofft. Im einzelnen bieten die „kategorialen Komponenten“ der Institutionen eine gute Heuristik. Sie lenkt unsere Aufmerksamkeit unter anderem auf die folgenden Fragen: Welche „Hintergrundserfüllung“ etwa bietet eine Institution, die sie stabilisiert und die man bei einer Änderung der Institution substituieren muss? Ist es sinnvoll, eine Institution zu beseitigen, wenn sie ihren ursprünglichen Zweck nicht mehr erfüllt? Oder wird man sie eher erhalten, weil die Institution den ursprünglichen Zweck mittlerweile transformiert hat, so wie es mitunter angezeigt sein mag, unrentable Unternehmen vor dem Konkurs zu bewahren?

Abschließend wollen wir jedoch darauf hinweisen, dass Gehlen das Selbstbehauptungsvermögen von Institutionen überschätzt, und zwar vornehmlich deswegen, weil er die Ambivalenz zu wenig beachtet, die in der „Suspendierung der Sinnfrage“ liegt. Ein Beispiel mag das verdeutlichen. Alasdair MacIntyre beschäftigt sich in seinem Buch „After Virtue“ mit der Bedeutung „des polynesischen Wortes *Tabu*“. Die Seeleute des Kapitäns Cook seien erstaunt gewesen über den Gegensatz zwischen den „in ihren Augen freizügigen sexuellen Gewohnheiten der Polynesier“ und dem „strenge[n] Verbot [...], mit dem beispielsweise das gemeinsame Essen von Männern und Frauen belegt war.“ Solches Verhalten, so erfuhren die Seeleute, sei tabu. Auf Nachfragen, was „tabu“ bedeute, konnten sie jedoch keine Auskunft erhalten. MacIntyre interpretiert das so, „daß die Eingeborenen das Wort selbst nicht richtig verstanden, das sie gebrauchten.“ Aber wussten sie hier „mit Recht keine Antwort“ (vgl. US 37)? Die Sinnfrage war offenbar erfolgreich suspendiert, doch verhalf das der Institution des Tabu nur zu einer scheinhaften Stabilität. Diese Scheinhaftigkeit kam durch die „Mühelosigkeit“ zutage, „mit der Kamehameha II. vierzig Jahre später, im Jahre 1819, die Tabus auf Hawaii beseitigte, und auch durch das Ausbleiben sozialer Folgen dieser Abschaffung“ (MacIntyre 1988: 152). Hier hatte die erfolgreiche Suspendierung der Sinnfrage nur verdeckt, dass aus einer Institution „der Geist gewichen“ war; und in diesem Falle lassen sich Institutionen offenbar relativ leicht ändern oder beseitigen. Stabile Institutionen setzen also doch eine begründete Antwort auf die Sinnfrage voraus, die sich letztlich doch geben können lassen muss.

## Literatur

- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1980): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main.
- Buchanan, James M. (1975): *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. The University of Chicago Press. Chicago/London (deutsch: *Die Grenzen der Freiheit*. Tübingen 1984).
- Downs, Anthony (1967): *Inside Bureaucracy*. Boston.
- Gehlen, Arnold (1957): *Die Seele im technischen Zeitalter*. Reinbek. (SZ)
- Gehlen, Arnold (2004): *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, 6. Auflage, Frankfurt am Main. (MH)
- Gehlen, Arnold (2004): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Klostermann, Frankfurt am Main. (US)
- Gimmler, Antje (1998): *Institution und Individuum. Zur Institutionentheorie von Max Weber und Jürgen Habermas*. Frankfurt/New York (Campus).
- Göhler, Gerhard (Hrsg., 1987): *Grundfragen der Theorie politischer Institutionen*. Opladen.



- Göhler, Gerhard et al. (Hrsg., 1990): Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven. Baden-Baden.
- Habermas, Jürgen (1971): Philosophisch-politische Profile. Frankfurt am Main (darin: „Arnold Gehlen. Nachgeahmte Substantialität“, 200-221).
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Zwei Bände. Frankfurt am Main 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (1821). Frankfurt am Main.
- Jonas, Friedrich (1966): Die Institutionenlehre Arnold Gehlens. Tübingen: Mohr.
- Kant, Immanuel (1983): Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Darmstadt.
- Luhmann, Niklas (1971): Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Jürgen Habermas/ Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 25-100.
- Luhmann, Niklas (1974): Grundrechte als Institution. Berlin.
- Luhmann, Niklas (1977): Zweckbegriff und Systemrationalität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MacIntyre, Alasdair (1988): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Darmstadt.
- Mackie, John Leslie (1983): Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen. Stuttgart: Reclam.
- Marx, Karl (1970): Das Kapital. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. Berlin.
- Oakeshott, Michael (1991): Rationalism in Politics and other Essays. New and Expanded Edition. Indianapolis: Liberty Fund.
- Petersen, Thomas (1996): Individuelle Freiheit und allgemeiner Wille. James Buchanans politische Ökonomie und die politische Philosophie. Tübingen: Mohr.
- Petersen, Thomas/Faber, Malte (2005): Verantwortung und das Problem der Kuppelproduktion. Reflexionen über die Grundlagen der Umweltpolitik, in: ZPOL 1/05, 35-59.
- Popper, Karl (1971): Das Elend des Historizismus. Dritte Auflage. Tübingen: Mohr.
- Prechtel, Peter/Burkhard, Franz-Peter (1999): Metzler Philosophie Lexikon. 2. Auflage. Stuttgart, Weimar.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1990): Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlußfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie, in: Gerhard Göhler et al. (Hrsg., 1990), 115-144.
- Richter, Rudolf/Furubotn, Eirik G. (1999): Neue Institutionenökonomik. 2. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997): Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inegalité. Edition Meier. 4. Auflage. Paderborn et. al.
- Schelsky, Helmut (1970): Zur soziologischen Theorie der Institution. In: ders. (Hrsg.), Zur Theorie der Institution. Düsseldorf, 9-26.
- Suchanek, Andreas (2001): Ökonomische Ethik. Tübingen: Mohr.
- Thies, Christian (1997): Die Krise des Individuums: zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Weiss, Johannes (1971): Weltverlust und Subjektivität : zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens. Freiburg: Rombach.
- Weiss, Johannes (1990): Institution und Subjektivität, in: Gerhard Göhler et al. (Hrsg., 1990), 145-154.