



J.B.METZLER

12 Brennpunkte einer kulturwissenschaftlichen Interpretation der Kultur

12.1 Die Kontingenzperspektive der ›Kultur‹. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm

Andreas Reckwitz

›Kultur‹ ist kein Gegenstand neben anderen Gegenständen. ›Kulturwissenschaft‹ ist keine spezifische geistes- und sozialwissenschaftliche Disziplin neben anderen Disziplinen. ›Kultur‹ ist auch nicht das, was die Humanwissenschaften ›natürlicherweise‹ als ihr konstitutives Objekt reklamieren können. Um zu begreifen, was auf dem Spiel steht, wenn seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts in der Soziologie, Geschichtswissenschaft, Ethnologie und Literaturwissenschaft im englischen, französischen und deutschen Sprachraum eine Expansion der ›kulturwissenschaftlichen‹ Denkweisen stattfindet, sollte man statt dessen ›Kulturwissenschaften‹ als ein spezifisches, intern vielfach differenziertes ›Forschungsprogramm‹ verstehen. Man kann die Attraktivität, die der kulturwissenschaftlichen Denkweise für viele Geistes- und Sozialwissenschaftler zukommt, ebenso wie den Widerstand, den sie bei anderen hervorruft, erst dann nachvollziehen, wenn man sie als ein solches fächerübergreifendes ›research programme‹ wahrnimmt, als eine bestimmte Perspektive des Fragens und der Analyse, die sich gegenüber anderen, klassischen ›research programmes‹ in einer Situation der Konkurrenz und des Konflikts befindet. Was sind die Spezifika des kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramms? Und wogegen richtet es seine Kritik?

Wenn ›Kultur‹ nur ein Gegenstand neben anderen wäre, dann würde die Kulturanalyse nicht mehr als eine Ergänzung der Analyse klassischer Gegenstände bilden. Tatsächlich entsprachen die klassischen Subdisziplinen der ›Kultursoziologie‹ und der ›Kulturgeschichte‹ weitgehend diesem Verständnis: Die Kultursoziologie analysiert in diesem Sinne nicht die Ökonomie, die Sozialstruktur oder die Politik, sondern die ›Kultur‹. Die Kulturgeschichte überlässt der Politik-, Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte ihre Gegenstände und betreibt

parallel zu diesen eine Geschichte der ›Kultur‹. Aber dies ist nicht die Bedeutung des ›Cultural Turn‹. Kein bloßer Zulauf für Kulturosoziologie oder Kulturgeschichte als Subdisziplinen ist hier gemeint (es sei denn, man versuchte eine Domestizierung des Phänomens); nicht eine Partialperspektive, sondern eine Totalperspektive ›Kultur‹ wird im kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramm eröffnet. *Jeder* Gegenstand der Geistes- und Sozialwissenschaften kann und soll nun als kulturelles Phänomen rekonstruiert werden: ökonomisch-technische Praktiken ebenso wie Politik und Staat, die Sozialstruktur ebenso wie Familie oder Geschlechter, die modernen ebenso wie die vormodernen Gesellschaften, die Natur so wie der Affekthaushalt.

Die kulturwissenschaftliche Programmatik wäre gleichfalls missverstanden, wenn man sie ausschließlich als Verfechterin einer eigenständigen, neuartigen Disziplin ›Kulturwissenschaft‹ neben den anderen, traditionellen Disziplinen verstünde. Zwar wird ein solches Programm vertreten,¹ und namentlich in den angelsächsischen Cultural Studies ist eine genuin kulturalistische Disziplin flächendeckend institutionalisiert worden. Jedoch besteht eine Besonderheit der kulturwissenschaftlichen Programmatik gerade darin, über diese neuen Disziplinen hinaus die klassischen Disziplinen nicht unberührt zu lassen, vielmehr eine entsprechende Transformation der Forschungspraxis von Ethnologie, Geschichtswissenschaft, Literaturwissenschaft und Soziologie selbst voranzutreiben. Schließlich liefert die kulturwissenschaftliche Programmatik aber auch mehr als lediglich die Anerkennung einer ›selbstverständlichen‹ Tatsache, die etwa schon der

1 Vgl. etwa Böhme u.a. (2000).

Neukantianismus der vorigen Jahrhundertwende benannte: nämlich dass alle Wissenschaften, die nicht Naturwissenschaften sind, sich als Disziplinen der menschlichen Angelegenheiten und damit des sinnhaften Handelns per definitionem als ›Kulturwissenschaften‹ darstellen.² Es verfehlte die Pointe des kulturwissenschaftlichen Programms, kurzerhand sämtliche Geistes- und Sozialwissenschaftler (möglicherweise mit Ausnahme der Soziobiologen) zu Kulturwissenschaftlern zu erklären, die sie ›immer schon‹ gewesen seien.

Die genannten Engführungen von Kultur und Kulturwissenschaft – Kultur als Partialgegenstand, Kultur allein als Perspektive einer neuen Disziplin, Kultur als selbstverständliche Grundlage der Nicht-Naturwissenschaften – haben ihre Wurzeln in bestimmten Konnotationen des chronisch vieldeutigen Kulturbegriffs, der eine genauere Klärung erfordert. Aber die Besonderheit des vielgliedrigen kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramms, das so unterschiedliche Richtungen einschließt wie die ›New cultural history‹, die Ethnomethodologie, die symbolistische Anthropologie, den ›New historicism‹, das Programm der Semiotik, die von Foucault inspirierten Diskursanalysen und die von Bourdieu beeinflussten Habitusstudien, die Mentalitätsgeschichte, die Rezeptionsästhetik, die sozialkonstruktivistischen ›gender studies‹ und ›organizational studies‹, die historische Semantik, die Arbeiten im Kontext der ethnologischen ›writing culture‹-Debatte, die ›science studies‹ oder die Arbeiten im Umkreis des Postkolonialismus, sind damit kaum angemessen erfasst. Was ist es aber statt dessen, was dieses kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm – trotz aller internen konzeptuellen Differenzen und disziplinären Besonderheiten – ausmacht? Was wird hier unter ›Kultur‹ verstanden? In einem ersten Zugriff kann man es folgendermaßen formulieren: Das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm zielt darauf ab, die impliziten, in der Regel nicht bewussten symbolischen Ordnungen, kulturellen Codes und Sinnhorizonte

zu explizieren, die in unterschiedlichsten menschlichen Praktiken – verschiedener Zeiten und Räume – zum Ausdruck kommen und diese ermöglichen. Indem die Abhängigkeit der Praktiken von historisch- und lokal-spezifischen Wissensordnungen herausgearbeitet wird, wird die *Kontingenz* dieser Praktiken, ihre Nicht-Notwendigkeit und Historizität demonstriert.³ Die Kontingenzzperspektive des kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramms steht jedoch der in diesen Praktiken selbst, aber zum Teil auch in den intellektuellen Diskurs eingebauten Tendenz entgegen, diese Kontingenz unsichtbar zu machen, zu ›invisibilisieren‹ und statt dessen die Notwendigkeit der Praktiken zu suggerieren: eine Notwendigkeit als ›natürlich‹, ›allgemeingültig‹ oder Produkt einer rationalen Entwicklung.

Die Kontextualisierung und teilweise auch ›Verfremdung‹ menschlicher Handlungsformen und ihrer Hervorbringungen, die das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm betreibt, steht nun jedoch in einem kritischen Verhältnis zu Grundannahmen klassischer Forschungsprogramme der Soziologie, der Ethnologie, der Geschichtswissenschaft und der Literaturwissenschaft. Die vier zentralen Disziplinen der Geistes- und Sozialwissenschaften sind, unter sehr spezifischen Bedingungen zu Beginn (Geschichts- und Literaturwissenschaft) bzw. gegen Ende des 19. Jahrhunderts (Soziologie und Ethnologie) entstanden, genuine Produkte der intellektuellen Entwicklung der Moderne und deren Bestreben, kulturelle und soziale Strukturen transparent zu machen. Aber diese wissenschaftlichen Diskurse haben selbst häufig sehr spezifische theoretische, programmatische und forschungspraktische Festlegungen betrieben, die nicht transparent gemacht worden sind. Diese konzeptuellen Festlegungen, die die besondere Perspektive der Disziplinen und ihre Forschungspraxis begründet haben, bewegen sich auf drei Ebenen: Es wurden regelmäßig bestimmte, scheinbar selbstverständliche begriffliche Voraussetzungen zur Struktur der modernen Gesellschaft und Kultur gemacht – so ist etwa für die Soziologie ein strikter Dualismus zwischen sog. traditionellen und sog. modernen Gesellschaften disziplinenkonstitutiv gewesen. Es sind bestimmte grundbegriffliche Voraussetzungen zur generellen Struktur der Sozial- und Kulturwelt in

2 Vgl. Frühwald u.a. (1991).

3 Im sozialtheoretischen und sozialphilosophischen Kontext ist der Begriff der 'Kontingenz' vor allem von Richard Rorty (1993) und Niklas Luhmann (1992, S. 93 ff.) profiliert worden.

Anspruch genommen worden, die sich auf die gesamte Forschungspraxis auswirken: etwa Konzepte von Text, Autor und Werk in der Literaturwissenschaft oder Unterscheidungen von Basis/Sozialstruktur und Überbau/Kultur in den drei anderen Disziplinen. Schließlich hatten alle vier Disziplinen auf der wissenschaftstheoretischen Ebene die Tendenz, ihre eigene kulturelle Standortgebundenheit unsichtbar zu machen und den Status eines scheinbar autonomen ›unbeobachteten Beobachters‹ einzunehmen.

Das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm betreibt nun, indem es die Abhängigkeit sozialer Praktiken von kontingenten symbolischen Ordnungen demonstriert und im Detail analysiert, auf allen drei Ebenen unmittelbar oder indirekt eine Revision der humanwissenschaftlichen Perspektive. Insbesondere das Bild der ›Moderne‹, der modernen Gesellschaft und Kultur, verschiebt sich durch die kulturwissenschaftlichen Forschungen, aber auch das Bild der eigenen wissenschaftlichen Praxis. Die Einsicht in die häufig nicht bewusst gemachte Abhängigkeit verschiedenster moderner Praktiken – alltagsweltlicher, politischer, wirtschaftlicher, technischer, ästhetischer, geschlechtlicher Art – von alles andere als natürlichen, universalen oder rational entscheidbaren kulturellen Codes trägt zu einem modifizierten Verständnis des Verhältnisses von Moderne und Nicht-Moderne bei, ebenso wie die Bewusstwerdung der kulturellen Voraussetzungen der ›eigenen‹ wissenschaftlichen Praktiken das Verständnis der wissenschaftlichen Tätigkeit und ihrer Beziehung zum ›Gegenstand‹ verändert. Möglich werden diese neuen Perspektiven letztlich infolge der Transformation der Grundbegrifflichkeit zur Analyse der Humanwelt, wie sie von den Kulturtheorien im Zuge des Strukturalismus und der Semiotik, der Phänomenologie, Hermeneutik und der Sprach- und Symbolphilosophie ausgelöst worden sind. Allerdings: Dass man in dieser Weise von einem allgemeinen *kulturwissenschaftlichen* Forschungsprogramm im Singular sprechen kann, vermag nicht darüber hinwegzutäuschen, dass innerhalb dieses Programms die begriffliche Grundlage, somit die Frage, welches *kulturtheoretische* Vokabular verwendet werden soll, das die Forschungspraxis anleitet, hochgradig umstritten bleibt. Offen ist in der kulturalistischen Theoriediskussion und For-

schungspraxis vor allem, ob eine stärker strukturalistisch-semiotische, das heißt ›holistische‹, oder eine stärker hermeneutisch-interpretative, ›subjektorientierte‹ Perspektive eingenommen werden und ob das Konzept des ›Diskurses‹ oder das der ›Praktiken‹ eine Leitfunktion erhalten soll: Ist Kultur als ›Struktur‹ oder als ›subjektive Leistung‹ zu verstehen? Bewegt sich Kultur auf der Ebene von ›Diskursen‹ oder auf der von ›Praktiken‹?

Um die Voraussetzungen des kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramms zu erläutern, sollen drei Problemebenen unterschieden werden: Zunächst geht es um eine historisch-systematische Klärung des *Kulturbegriffs*, so dass das spezifische bedeutungsorientierte Kulturverständnis von traditionellen Konnotationen des Kulturbegriffs abgegrenzt werden kann (1). Vor diesem Hintergrund kann die *Kontingenzzperspektive* des kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramms, das auf diesem bedeutungsorientierten Kulturbegriff aufbaut, herausgearbeitet werden. Dieses Programm geht auf Distanz zu Kontingenzzinvisibilisierungen auf modernetheoretischer, wissenschaftstheoretischer und sozialtheoretischer Ebene in klassischen Forschungsprogrammen der Soziologie, Geschichtswissenschaft, Ethnologie und Literaturwissenschaft (2). Schließlich sollen die unterschiedlichen *kulturtheoretischen Optionen* innerhalb des kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramms gegenübergestellt werden, die um die Fragen ›Strukturen oder Subjekte?‹ und ›Diskurse oder Praktiken?‹ kreisen (3).

1. Der Kulturbegriff: Normative, totalitätsorientierte, differenzierungstheoretische und bedeutungsorientierte Versionen

Ganz allgemein kann man feststellen, dass die Entstehung und Verbreitung des modernen Begriffs der ›Kultur‹, die sich seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts verfolgen lässt, mit dem Bewusstsein der Kontingenz menschlicher Lebensformen verknüpft ist. ›Kultur‹ ist damit ähnlich wie ›Gesellschaft‹ oder ›Geschichte‹ einer der Schlüsselbegriffe der Sattelzeit, der signalisiert, dass im modernen Denken und der modernen Praxis etwas bisher naturwüchsig Erscheinendes als problematisch und gestaltbar in-

terpretiert wird.⁴ Allerdings nimmt dieses Kontingenzbewusstsein, das mit dem Kulturbegriff verbunden ist, zunächst noch moderate, domestizierte Formen an. Vier verschiedene Kulturbegriffe lassen sich hier systematisch unterscheiden: zunächst der normative und der totalitätsorientierte, im 20. Jahrhundert schließlich der differenzierungstheoretische und der bedeutungsorientierte Kulturbegriff. Erst die letzte Version des Kulturbegriffs betreibt eine Radikalisierung des Kontingenzgedankens.

Die erste Version des Kulturbegriffs, die sich im Kontext der Aufklärung ausbildet, aber teilweise bis ins erste Drittel des 20. Jahrhunderts hineinreicht (und bis in die Alltagsverwendung selbst der nachbürgerlichen Gegenwart), ist *normativ* ausgerichtet: ›Kultur‹ im Sinne einer menschlichen Lebensweise zu umschreiben, ist zunächst noch untrennbar verbunden mit einer *Bewertung* dieser Lebensweise. ›Kultur‹ bezeichnet dann eine ausgezeichnete, letztlich für ›jedermann‹ erstrebenswerte Lebensform. Diejenige Lebensform, der dieser Kulturwert zukommen soll, ist faktisch jene des um kulturelle Hegemonie kämpfenden Bürgertums, welches sich sowohl gegen den Adel als auch gegen die agrarischen, später proletarischen Unterklassen kulturell-moralisch abgrenzt, aber seinen eigenen Lebensstil mit einem Universalanspruch vertritt.

Der moderne Kulturbegriff kann die klassische Verwendungsweise des Begriffs aus der Antike und der Renaissance aufnehmen und umdeklिनieren: ›Cultura‹ verwies ursprünglich auf die ›Pflege‹, die sorgfältige Gestaltung eines Gegenstandes, vor allem die Bebauung des Ackerlandes, in einem zweiten Schritt auch auf die Verfeinerung des individuellen Geistes. Erst in der modernen Verwendung wird ›Kultur‹ nun konsequenterweise auf die Lebensform eines *Kollektivs* bezogen: Nicht allein einzelne Individuen, ganze Kollektive können ›Kultur‹ erwerben. Kennzeichnend für den normativ-bürgerlichen Kulturbegriff ist dabei jedoch, dass nicht jedes Kollektiv seine eigene Form von Kultur be-

sitzt, vielmehr ein universaler Maßstab des ›Kultierten‹ angenommen wird, der insgeheim dem der bürgerlichen Kultur entspricht. Repräsentativ für diese Begriffstradition definiert der Sprachtheoretiker Johann Christoph Adelung 1793 Kultur als »die Veredelung oder Verfeinerung der gesamten Geistes- und Leibeskräfte [...] eines Volkes, so dass dieses Wort sowohl die Aufklärung, die Veredelung des Verstandes durch Befreiung von Vorurteilen, als auch die Politur, die Veredlung und Verfeinerung der Sitten, unter sich begreift.«⁵

Während bei Adelung der ›Kultur‹ noch ein eigentlicher Gegenbegriff fehlt, wird in der weiteren Tradition des normativen Kulturkonzepts ›Kultur‹ zunehmend kontrastiv gegenüber dem Begriff der ›Zivilisation‹ einerseits, dem der ›Gesellschaft‹ andererseits in Anschlag gebracht. Wegweisend für den Dualismus zwischen ›Kultur‹ – welche die moralische Bildung des Subjekts bezeichnet – und ›Zivilisation‹ als der bloßen Verfeinerung der Sitten ist zunächst Kant: »Wir sind zivilisiert bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus.«⁶

Während der soziologische Hintergrund der Kant'schen Opposition von Kultur und Zivilisation noch die Distinktion der bürgerlichen Lebensform gegen die der alten Elite des Adels ist,⁷ verschiebt sich das Differenzschema durch die Kontrastierung von ›Kultur‹ und ›Gesellschaft‹ im Laufe des 19. Jahrhunderts. Repräsentativ ist hier die post-romantische Sozial- und Kulturkritik in Großbritannien im Kontext der Industriellen Revolution, für die etwa Matthew Arnold steht:⁸ Die ›Kultur‹ im Sinne der Ideale der bürgerlichen, auf Bildung und Persönlichkeitsentwicklung abzielenden Lebensform wird hier der ›Gesellschaft‹ entgeggestellt, welche sich als Prozess der formalen Rationalisierung und Technisierung darstellt.

Der normative Kulturbegriff nimmt Kultur, verstanden als menschliche Lebensweise, somit zwar als kontingent, als der Gestaltung und Veränderung zugänglich an. Aber diese Kontingentsetzung der Kultur wird durch die normative Fassung des Be-

4 Vgl. Williams (1972); Koselleck (1979); Tenbruck (1979); Luhmann (1995).

5 Adelung (1807 [1793], Spalten 1354 f.).

6 Kant (1991 [1784], 44, A 402, 403).

7 Vgl. auch Elias (1990, I, S. 1–42).

8 Arnold (1990 [1869]); vgl. auch Williams (1972).

griffs von vornherein domestiziert: Da ein allgemeiner – in Wahrheit der bürgerlichen Kultur entsprechender – Maßstab des Kultivierten und des Nicht-Kultivierten vorausgesetzt wird, liegt die Richtung der wünschenswerten Gestaltung der Lebensweise von vornherein fest.

Jene Begriffstradition, die man als die des *totalitätsorientierten* Kulturbegriffs umschreiben kann, beschreitet hier einen alternativen Weg. Der totalitätsorientierte Kulturbegriff entuniversalisiert das Kulturkonzept, er kontextualisiert und historisiert es. Kultur ist keine ausgezeichnete Lebensform mehr, Kulturen sind vielmehr spezifische Lebensformen einzelner Kollektive in der Geschichte, und der Kulturbegriff kommt konsequenterweise im Plural vor. ›Kultur‹ wird damit zu einem holistischen Konzept, das sich zum Vergleich von unterschiedlichen Kulturen eignet: Die Diversität der Totalitäten menschlicher Lebensweisen in verschiedenen ›Völkern‹, ›Nationen‹, ›Gemeinschaften‹, ›Kulturkreisen‹ soll sichtbar gemacht werden. Es ist Johann Gottfried Herder, der im Kontext des romantischen Interesses für einzelne Völker und Gemeinschaften und deren Geschichte den totalitätsorientierten Kulturbegriff auf den Weg bringt, wenn er (mit leicht normativen Untertönen) formuliert: »Die Kultur eines Volkes ist die Blüte seines Daseins, mit welcher es sich zwar angenehm, aber hinfällig offenbart. Wie der Mensch, der auf die Welt kommt, nichts weiß – er muß, was er wissen will, lernen – so lernt ein rohes Volk durch Übung für sich oder durch Umgang mit anderen. Nun aber hat jede Art der menschlichen Kenntnisse ihren eigenen Kreis, d.i. ihre Natur, Zeit, Stelle und Lebensperiode.«⁹

Tatsächlich enthält auch der kontextualistische Kulturbegriff teilweise eine normative Konnotation, jedoch ist diese eine andere als im bürgerlich-normativen Kulturverständnis: Nun ist es die ›unvergleichliche‹ Individualität eines Kollektivs, die prämiert wird und die den jeweiligen normativen Maßstab in sich selbst trägt. Vor allem aber liefert der totalitätsorientierte Kulturbegriff im Laufe des 19. Jahrhunderts den Hintergrund für eine empirisch-wissenschaftliche Analyse dieser kulturellen Totalitäten. Für die anglo-amerikanische Ethnologie, die sich unter der Bezeichnung ›anthropology‹ im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ausbildet

und sich als ›Kulturanthropologie‹ versteht, hat das holistische Kulturverständnis zunächst disziplininkonstitutive Bedeutung. Dies wird auch in Edward B. Tylors Definition des Kulturbegriffs im Rahmen seiner Darstellung über ›Primitive Culture‹ (1871) deutlich: ›Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.«¹⁰

Im Unterschied zur normativen Gegenüberstellung von ›Kultur‹ und ›Gesellschaft‹ werden hier letztlich Kulturen und Gesellschaften miteinander identifiziert, es wird ein »condensed concept of culture and society«¹¹ vertreten: Gesellschaften – zumindest jene vormodernen Gesellschaften, denen das Interesse der frühen Ethnologie gilt – sind ›ganze Lebensformen‹ von Gemeinschaften und in diesem Sinne Kulturen.

Das totalitätsorientierte Kulturkonzept scheint zunächst in seiner Anerkennung der Verschiedenartigkeit von Kulturen im Vergleich zum normativ-bürgerlichen Kulturbegriff auf einem gesteigerten Kontingenzzbewusstsein zu beruhen. Jedoch findet hier regelmäßig in anderer Weise eine Einschränkung des Kontingenzzgedankens statt, und zwar in zwei verschiedenen Formen: einmal durch die feste Kopplung von Kulturen an einzelne ›Gemeinschaften‹; zum anderen durch eine Universalisierung der menschlichen ›Natur‹ als ›kulturbedürftig‹. Die Kopplung von Kulturen als Lebensformen an einzelne ›Kollektivsubjekte‹ – Völker, Ethnien, Nationen, Kulturkreise –, damit an Gemeinschaften ist für das totalitätsorientierte Kulturkonzept insgesamt charakteristisch. Man muss hier wohl schon die Alternative des späteren bedeutungs- und symbolorientierten Kulturbegriffs kennen, um den letztlich vor-konstruktivistischen Charakter dieser Festlegung zu sehen: Es sind für die Totalitätskulturalisten nicht unterschiedliche Zeichen- und Symbolsysteme, verschiedene Sinnhorizonte oder Sprachspiele, zwischen denen Differenzen bestehen, sondern gesamte Lebensformen (unter denen ›Ideen‹ nur ein Element

9 Herder (1903 [1784], S. 157).

10 Tylor (1903 [1871], S. 1).

11 Kroeber/Parsons (1958, S. 583).

von mehreren darstellt), die hier unterschieden werden und die scheinbar untrennbar an bestimmte Gemeinschaften gebunden sind. ›Es gibt‹ zwar radikal unterschiedliche Lebensformen, aber für das einzelne Kollektiv (oder gar das einzelne Individuum) sind diese keineswegs austauschbar oder kombinierbar, vielmehr erscheint eine bestimmte Lebensweise idealerweise nach innen homogen und nach außen geschlossen, gleich – wie Herder es formulierte – einer ›Kugel‹ gegenüber anderen ›Kugeln‹.¹²

Die zweite Möglichkeit der Kontingenzeinschränkung, die im totalitätsorientierten Kulturbegriff angelegt ist, wird in der Philosophischen Anthropologie demonstriert: Letztlich läuft das holistische Kulturverständnis darauf hinaus, als ›Kultur‹ alles das zu bezeichnen, was nicht ›Natur‹ ist. Kultur stellt sich als alles das dar, was vom Menschen selbst ›hergestellt‹ wird und nicht unmittelbar biologisch determiniert ist. Aber diese Bindung des Kulturbegriffs an die Kultur/Natur-Relation kann zu einer konzeptuellen Abhängigkeit der ›Kultur‹ von der ›Natur‹ führen, wie sie in der Philosophischen Anthropologie, etwa bei Arnold Gehlen (1940), vorgeführt wird: Nun wird argumentiert, dass es gerade ein entscheidendes Merkmal der menschlichen Natur, der universalen ›conditio humana‹ ist, ›kulturbedürftig‹ zu sein, sich soziale Institutionen zu schaffen, die die menschliche ›Mängelsituation‹ kompensieren. Die ›Kulturalität des Menschen‹ kann somit dazu genutzt werden, eine allgemeine Theorie aller Kulturen und deren gemeinsamer Fundierung in einer bestimmten anthropologischen Struktur zu formulieren, die als alles andere denn kontingent, vielmehr als ›natürlich‹ und ›notwendig‹ erscheint.

Neben dem totalitätsorientierten Konzept bedient sich auch der *differenzierungstheoretische* Kulturbegriff aus der Erbmasse des normativen Kulturbegriffs. Während das holistische Kulturverständnis den Weg einer begrifflichen Ausweitung beschreitet, wählt der differenzierungstheoretische Kulturbegriff – der gleichfalls in die Alltagssemantik eingegangen ist – den einer radikalen Einschränkung.

Der ›sektorale Kulturbegriff‹ lässt den Bezug auf ›ganze Lebensweisen‹ hinter sich und bezieht sich nurmehr auf das enge Feld der Kunst, der Bildung, der Wissenschaft und sonstiger intellektueller Aktivitäten: auf ein sozial ausdifferenziertes Teilsystem der modernen Gesellschaft, das sich auf intellektuelle und ästhetische Weltdeutungen spezialisiert. Die Umwandlung des normativen in den funktional-differenzierungstheoretischen Kulturbegriff war jedoch nicht unmittelbar möglich. Der semantische Zwischenschritt bestand zunächst darin, das *normative* Kulturverständnis, das insgeheim von Anfang an auf die Maßstäbe der bürgerlichen Kultur (und zwar auch der Alltagskultur) verwies, in eine *deskriptive* Identifikation von Kultur und bürgerlicher ›Hochkultur‹ zu transformieren: ›Kultur‹ bezieht sich bei Autoren wie T. S. Eliot (1948) oder Tenbruck (1989) auf jene hochkulturellen Objektivationen, die das bürgerliche Publikum rezipiert, und die von der Massen- oder Volkskultur eindeutig abgrenzbar erscheinen. In dem Maße, in dem diese eindeutige stratifikatorische Differenzierung kultureller Objektivationen zweifelhaft erscheint, wird der sektorale Kulturbegriff jedoch zunehmend funktionalistisch umgedeutet: Nicht mehr als Ausdruck der Hochkultur werden Kunst und Wissenschaft interpretiert, sondern als ein spezialisiertes soziales System, das zum Bestand der modernen Gesellschaft bestimmte funktionale Leistungen erbringt. Die klassische Formulierung eines solchen differenzierungstheoretischen Kulturkonzepts findet sich in der Soziologie Talcott Parsons.¹³ Parsons zufolge stellt das ›sozial-kulturelle System‹ neben Politik, Wirtschaft und der ›societal community‹ der Familien eines der vier Teilsysteme der modernen Gesellschaft dar, das sich in Gestalt der Bildungs- und Wissenschaftsinstitutionen, auch der künstlerischen Institutionen historisch ausdifferenziert hat und das die Funktion eines ›Treuhandersystems‹, eines Treuhänders gesellschaftlicher Symbolisierungen übernimmt. In seiner differenzierungstheoretischen Version verliert der Kulturbegriff damit weitgehend seine – in der normativen und totalitätsorientierten Variante eingeschränkt vorhandene – Konnotation eines Indikators von Kontingenz der Lebensformen und sein Anregungspotential zum ›Vergleich‹¹⁴ von unterschiedlichen Lebensweisen.

12 Vgl. Herder (1967 [1774], S. 44f.).

13 Vgl. Parsons/Platt (1990, S. 33 ff.).

14 Vgl. Luhmann (1995).

Der Sprung von einem differenzierungstheoretischen zu einem *bedeutungsorientierten* Kulturbegriff könnte kaum größer sein. Es ist dieses bedeutungs-, wissens- und symbolorientierte Kulturverständnis, das letztlich den Hintergrund für das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm in den verschiedenen Geistes- und Sozialwissenschaften der letzten Jahrzehnte und ihre Kontingenzzperspektive liefert. Das Neuartige dieses Kulturbegriffs wird insbesondere deutlich, wenn man ihn mit dem totalitätsorientierten Kulturmodell vergleicht. Wenn letzteres davon ausging, dass »es verschiedene Kulturen gibt« und damit meinte, dass an unterschiedlichen Orten zu unterschiedlichen Zeiten verschiedenartige Verhaltenskomplexe existieren, so impliziert der bedeutungsorientierte Kulturbegriff ein *theoretisches Argument*: dass diese Verhaltenskomplexe vor dem Hintergrund von symbolischen Ordnungen, von spezifischen Formen der Weltinterpretation entstehen, reproduziert werden und sich verändern. Diese Sinn- und Unterscheidungssysteme, die keinen bloßen gesellschaftlichen ›Überbau‹, sondern in ihrer spezifischen Form einer ›symbolischen Organisation der Wirklichkeit‹ den notwendigen handlungskonstitutiven Hintergrund aller sozialen Praktiken darstellen, machen die Ebene der ›Kultur‹ aus – dies ist das sozialkonstruktivistische Argument des bedeutungsorientierten Kulturverständnisses. Ernst Cassirer kann in seiner (allerdings noch universalistisch konnotierten) Kulturphilosophie dessen Kerngedanken herausarbeiten, dem zufolge die Welt nicht anders erfahren werden kann, als dadurch, dass ihr fortwährend und meist implizit Bedeutungen verliehen werden; sie ist zwangsläufig »Bedeutungswelt«. Damit gelte, dass »die Funktion des Symbolischen es ist, die die Vorbedingung für alles Erfassen von ›Gegenständen‹ oder ›Sachverhalten‹« darstellt.¹⁵ Die ›Welt‹ existiert als Humanwelt nur als bedeutungsvolle, symbolische, alles ›Sinnliche nur als Sinnhaftes‹.

Der theoretische Hintergrund für das bedeutungsorientierte Kulturverständnis und die kulturwissenschaftliche Forschungsprogrammatur findet sich nun in einer Reihe von – relativ unabhängig voneinander entstandenen – Philosophien und Sozialtheorien der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Auch wenn hier zentrale theoretische Versatzstücke bis zu den Philosophien des deutschen Idealismus

zurückreichen, sind es im wesentlichen die als ›Kulturtheorien‹ umschreibbaren theoretischen Modelle des vergangenen Jahrhunderts, die in ihrer intensiven Thematisierung von Sprache, Zeichen, Wissen und Symbolen den Anstoß zum Perspektivenwechsel des ›Cultural Turn‹ in den Geistes- und Sozialwissenschaften gegeben haben. Vor allem vier kulturtheoretische Diskurse sind hier zu nennen, welche in unterschiedlichsten Versionen in der kulturwissenschaftlichen Programmatur verarbeitet worden sind: die Phänomenologie und Hermeneutik; der Strukturalismus und die Semiotik; der Pragmatismus; schließlich die Sprachspielphilosophie Wittgensteins. Alle vier liefern das Rüstzeug für ein bedeutungsorientiertes, sozialkonstruktivistisches Kulturverständnis (auch wenn der Begriff ›Kultur‹ dabei teilweise gar nicht mehr an prominenter Stelle verwendet wird).

Der ›interpretative‹ Diskurs der Phänomenologie nach Husserl setzt zunächst am Bruch mit der ›natürlichen Einstellung‹ und an der Freilegung der sinnzuschreibenden Leistungen und Sinnhorizonte der Subjekte an, um dann mit der modernen Hermeneutik, wie sie von Heidegger, Gadamer und Ricoeur auf den Weg gebracht worden ist, sein Interesse auf die sinnhaften Verweisungszusammenhänge und historischen Überlieferungszusammenhänge zu verschieben, welche ein ›Verstehen‹ – des alltäglichen ›Daseins‹ wie von Texten – ermöglichen. Der strukturalistisch-semiotische Diskurs setzt mit Saussure bei einer Analyse der immanenten Differenzialität und Arbitrarität sozialer, insbesondere sprachlicher, Zeichensysteme an, die in einem nicht-repräsentationellen Verhältnis zur ›Welt‹ stehen, um sich in der Folge auch nichtsprachlichen Symbolsystemen zuzuwenden (etwa bei Barthes), diese auf der Ebene der Diskurse (Foucault), der Praxis von Körpern (Bourdieu) oder des Unbewussten (Lacan) zuzurechnen und das Problem der Temporalität dieser Sinnsysteme (Derrida) und ihren einschränkenden oder agonalen Charakter zu thematisieren. In ihrer realen Wirksamkeit für die kulturwissenschaftliche Forschungspraxis begrenzter sind bisher die Diskurse des Pragmatismus und der Sprachspielphilosophie

¹⁵ Cassirer (1980 [1942], S. 31).

gewesen: Der amerikanische Pragmatismus bei Peirce, James, Dewey und anderen betreibt eine Transformation der Handlungstheorie in Richtung einer Theorie symbolvermittelter Handlungs-koordination und einer Theorie der ›Semiosis‹, der im Prinzip endlosen interpretativen Zeichenanwendung. Ludwig Wittgenstein formuliert in seinem Spätwerk eine Theorie der ›Sprachspiele‹ als ›Lebensformen‹, die den praktischen Routinecharakter des im Prinzip immer ›bodenlosen‹ alltäglichen Verstehens und ›Wissens‹ thematisiert; diese Sprachspielphilosophie erlangt eine Schlüsselbedeutung für die ›post-analytische‹ Philosophie von Quine bis Rorty, welche sich unter anderem mit der Frage nach dem Verhältnis unterschiedlicher Vokabulare zueinander und ihrer Übersetzbarkeit beschäftigt.

Erst die modernen Kulturtheorien, die sich aus diesen vier verschiedenen theoretischen Quellen speisen, vermögen damit die Implikation der Kontingenz menschlicher Lebensformen, die im Kulturbegriff von Anfang an angelegt war, zu radikalisieren. Entscheidend ist nun die Einsicht, dass sämtliche Komplexe von Praktiken der Vergangenheit und Gegenwart – vom archaischen Ritus bis zur modernen Naturwissenschaft – erst vor dem Hintergrund der jeweiligen, sehr spezifischen Sinnhorizonte und Bedeutungscode möglich sind, ›normal‹ und ›rational‹ werden oder gar als ›notwendig‹ und ›natürlich‹ erscheinen. Normal, rational, notwendig oder natürlich sind die Praktiken nur im Verhältnis zu ihren spezifischen, kontingenten Sinnsystemen – gleichgültig, ob man diese Sinnsysteme nun als Zeichensysteme, Diskurse, Sinnhorizonte oder Sprachspiele konzeptualisieren mag. Natürlich existiert auch innerhalb des bedeutungsorientierten Kulturbegriffs noch ein weiteres Mal die Möglichkeit, das Kontingenzverständnis einzuschränken, und zwar über den Weg eines ›Symboluniversalismus‹: Man kann auch im Rahmen einer bedeutungsorientierten Kulturtheorie voraussetzen, dass die differentiellen Sprachspiele von einem ›universalen‹, für die gesamte Menschheit geltenden Meta-Sprachspiel überwölbt werden. Eine solche universalistische Kulturtheorie wird im Rahmen des Strukturalismus etwa in Claude Lévi-Strauss' Ethnologie vertreten; die Phänomenologie Husserls setzt gleichfalls voraus, dass den historisch differentiellen Lebenswelten eine überhistorische Le-

benswelt zugrunde liegt. Das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm in Soziologie, Ethnologie, Geschichtswissenschaft und Literaturwissenschaft lehnt sich jedoch im wesentlichen nicht an diese universalistischen Versionen an, sondern an das Potential eines radikalisierten Kontingenzbegriffs, das in der semiotischen, hermeneutischen, pragmatistischen und sprachspieltheoretischen Tradition enthalten ist. Inwiefern verändert ein solches bedeutungsorientiertes, sozialkonstruktivistisches Kulturverständnis nun jedoch die geistes- und sozialwissenschaftliche Forschungspraxis? Und welchen bisherigen Grundannahmen dieser Disziplinen steht es entgegen?

2. ›Kultur‹ als Kontingenzzperspektive. Modernetheoretische, gegenstandstheoretische und wissenschaftstheoretische Implikationen

Die Kontingenzzperspektive des kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramms, das auf dem bedeutungsorientierten Kulturbegriff aufbaut, steht insgesamt in einem kritischen Verhältnis zu bestimmten konzeptuellen Festlegungen traditioneller Soziologie, Ethnologie, Geschichts- und Literaturwissenschaft. Diese disziplinären Basisannahmen haben als Formen der *Invisibilisierung von Kontingenz* gewirkt, und zwar auf der Ebene einer – expliziten oder impliziten – *Theorie der Moderne*, der *gegenstandstheoretischen Grundbegrifflichkeit* und der *Wissenschaftstheorie*. Alle vier Disziplinen verwenden zwangsläufig derartige modernetheoretische, gegenstandstheoretische und wissenschaftstheoretische Basisvokabulare und in allen Fällen – so wird nun aus der kulturwissenschaftlichen Perspektive deutlich – wurden Kontingenzen sowohl des jeweiligen Gegenstandes als auch des wissenschaftlichen Verhältnisses zu ihm ›unsichtbar‹ gemacht. Diese begrifflichen Vorgaben zur Einschränkung von Kontingenz dienen letztlich dazu, auf verschiedenen Ebenen *Rationalität* voraussetzen zu können, eine immanente Rationalität des Gegenstandes wie auch eine Rationalität der wissenschaftlichen Analyse: beispielsweise die Rationalität der Moderne im Vergleich zur Vormoderne; die formale Rationalität der sozialen Akteure oder der Binnenstruktur von Texten; schließlich die Rationalität des wissenschaftlichen Beobachters.

Im Wesentlichen hat es in den Geistes- und Sozialwissenschaften dabei drei Formen gegeben, um durch begriffliche Vorgaben kulturelle Kontingenz unsichtbar zu machen: den Naturalismus, den Universalismus/Formalismus und die Geschichtsphilosophie. Der ›*Naturalismus*‹ kann bestimmte Phänomene – und nicht selten gerade die fundamentalen menschlichen Antriebe und Strukturen – dem Kontingenzspiel des Kulturellen dadurch als entzogen betrachten, dass er sie als ›natürlich‹, dem Menschen als biologischem Wesen zukommend interpretiert. Der ›*Universalismus*‹ geht davon aus, dass – jenseits von Aussagen über die Natur – auf der Ebene der Gesellschaft und Kultur, den normativen, symbolischen und systemischen Ordnungen, allgemeine, für alle Menschen oder Lebensformen geltende Strukturen existieren. Ein Spezialfall des Universalismus ist der ›*Formalismus*‹: Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Form und Inhalt wird hier vorausgesetzt, dass auf der Ebene der ›Inhalte‹ kulturelle Variationen existieren mögen, dass jedoch die ›formalen Strukturen‹, die diesen inhaltlichen Differenzen ›vorausliegen‹, allgemeiner, kulturübergreifender Art sind. Das Vokabular der ›*Geschichtsphilosophie*‹ setzt demgegenüber voraus, dass zwar kulturelle oder soziale Differenzen existieren, dass diese Formationen jedoch in der historischen Entwicklung im Prinzip einer Fortschrittssequenz folgen und jede Praxis im Rahmen dieser Sequenz ›seinen Platz hat‹. Die beiden sozialwissenschaftlichen Disziplinen der Soziologie und Ethnologie sowie die beiden geisteswissenschaftlichen Disziplinen der Geschichts- und Literaturwissenschaft – die sowohl für die bisherigen Humanwissenschaften als auch für das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm ein disziplinäres Kernquarré bilden – haben in ihren traditionellen Forschungsprogrammen auf unterschiedlichen Wegen begriffliche Vorannahmen getroffen, die zu einer Marginalisierung der Kontingenzwirkung von Kultur führten und die sich systematisch gegenüberstellen lassen. Das kulturwissenschaftliche Programm führt in allen vier Fällen dazu, dass diese Festlegungen zweifelhaft werden:

Für die *Soziologie* von Comte, Spencer und Marx bis zu aktuellen Versionen der Modernisierungs- und Differenzierungstheorie ist auf der Ebene der Theorie der Moderne die strikte Unterscheidung

zwischen ›moderner Gesellschaft‹ und ›traditionaler Gesellschaft‹ disziplinenkonstitutiv gewesen. Um ihre Identität als Wissenschaft der Moderne zu erlangen, bedarf die Soziologie der strikten Differenzsetzung zu ›traditionalen‹, ›vormodernen‹ Formen der Sozialität. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Gesellschaftstypen ist regelmäßig mit der Zuschreibung einer besonderen Form von Rationalität gegenüber dem modernen Gesellschaftstypus verbunden (formale Rationalität, kommunikative Rationalität, ökonomisch-technologische Effizienz, Reflexivität der Individuen, politisch-rechtliche Verfahrensrationalität). Im Rahmen der Modernisierungstheorien wird die Entwicklung von der traditionellen zur modernen Gesellschaftsform dabei als ein unilinear, allgemeingültiger Entwicklungspfad konzeptualisiert.

Analysen aus dem Kontext des kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramms haben den Dualismus von ›moderner‹ und ›traditionaler‹ Sozialität zunehmend fragil werden lassen. Auch in den modernen Gesellschaften lassen sich Vergesellschaftungs- und Vergemeinschaftungsformen von grundlegender Bedeutung auffinden, die Gemeinsamkeiten mit denen ›traditionaler‹ Gesellschaften aufweisen – von kollektiven Identitäten über Rituale bis zu neuen Tribalismen und Religionen (M. Castells, M. Maffesoli). Andererseits scheint aber auch die ›Modernität‹ der modernen Vergesellschaftungen nicht einem einheitlichen allgemeinen Muster zu folgen: So erscheint das, was einmal als typisch ›modern‹ und als Endpunkt des Pfades der Modernisierungstheorien galt, im Zeichen von Analysen hochmoderner Sozialitäts- und Subjektformen zunehmend als historisch-kulturell spezifische Besonderheit (L. Boltanski, S. Lash). Im Zuge der Analyse kultureller Mikroprozesse sind zudem die Annahmen bezüglich ›typisch moderner‹ institutioneller Rationalität relativiert worden, wofür die Untersuchungen nur sehr ›begrenzt rationaler‹ organisationaler Binnenlogiken im Kontext der ›organizational studies‹ und ›science studies‹ die besten Beispiele liefern (H. Simon, B. Latour). Schließlich ist in kulturwissenschaftlichen Untersuchungen zunehmend die kulturelle Voraussetzungshaftigkeit vieler modernisierungstheoretisch scheinbar zwingender oder gar ›natürlicher‹ Strukturen der Moderne herausgearbeitet worden: die

sehr speziellen symbolischen Bedingungen des modernen Verständnisses von Politik und der Marktökonomie, aber auch die des modernen Geschlechterverhältnisses, der modernen Affektstrukturen, der Formen des Körpers oder des Umgangs mit technischen Artefakten. Dabei wird – gerade im Rahmen von kulturvergleichenden Studien – zunehmend deutlich, dass man statt eines universalen Entwicklungspfades ›multiple modernities,‹¹⁶ unterschiedliche kulturelle Transformationsprozesse in der Moderne annehmen muss.

Auch die gegenstandstheoretische Grundbegrifflichkeit der soziologisch relevanten Sozialtheorien hat in der Geschichte der Disziplin regelmäßig dazu geführt, dass die Kontingenz sozial-kultureller Praktiken und ihres Sinnhintergrundes marginalisiert worden ist. Zwar ist der Soziologie das kulturwissenschaftliche Vokabular niemals völlig fremd gewesen – man denke an Max Weber oder den symbolischen Interaktionismus –, aber einflussreiche Sozialtheorien haben die Sichtweise befördert, dass der Sozialwelt letztlich *vorkulturelle* bzw. formale Strukturen zugrunde liegen. Dies gilt für das auch über den Marxismus hinaus wirkungsmächtige Schema von ›Basis und Überbau‹ ebenso wie für die ›formale Soziologie‹ (Simmel), die in der ›structural sociology‹ (P. Blau) weitergeführt worden ist, sowie für das Erklärungsmodell des Funktionalismus. Während in diesen Fällen die eigentlich relevanten sozialen Strukturen als nicht-sinnhafte Muster verstanden werden, geht die Kontingenzeinschränkung in den rationalistischen Handlungsmodellen des ›Homo oeconomicus‹ und ›Homo sociologicus‹ einen anderen Weg. Diesen Vokabularen zufolge ist menschliches Handeln zwar durchaus als ›sinnhaft‹ zu verstehen, jedoch wird dem Konzept des Sinns im Rahmen eines Rationalmodells des Handelns ein eingeschränkter Stellenwert jenseits des bedeutungsorientierten Kulturbegriffs zugeschrieben: Handelnde erscheinen hier entweder als interessenorientierte, nutzenkalkulierende Individuen oder als norm- und rollenbefolgende Akteure. Dieser Suche nach einem ›soliden Fundament‹ der Handlungserklärungen in vorsinnhaften Strukturen oder rationalistischen Handlungsmodellen

stehen die kulturtheoretischen Ansätze in der Soziologie – von Bourdieu bis zur Ethnomethodologie – entgegen, indem sie die kontingenten symbolischen Ordnungen und Wissensbestände als konstitutive Voraussetzungen sozialer Praktiken ans Tageslicht bringen, vor deren Hintergrund bestimmte Interessen erst definiert und Normen ›normal‹ erscheinen, vor deren Hintergrund etwaige Nutzenkalküle und Rollenkonformität erst als kultureller Standard für Akteurskompetenz gelten können.

Schließlich stellt das kulturwissenschaftliche Programm auch bestimmte, in der Soziologie weit verbreitete Grundannahmen bezüglich des epistemologischen Status des eigenen wissenschaftlichen Handelns in Frage. Die Soziologie hat in der Vergangenheit wesentlich stärker als etwa die Ethnologie und Geschichtswissenschaft Sympathien für Neuraths Programm einer ›Einheitswissenschaft‹ gehegt, das heißt für eine Position, die von einer identischen wissenschaftstheoretischen Grundstruktur für Natur- und Humanwissenschaften ausgeht. Gleichzeitig hat das soziologische Erkenntnisinteresse in der Gründungsphase (Mitte des 19. Jahrhunderts) wie in der Institutionalisierungsphase (1950 bis 70er Jahre) der Disziplin in geradezu prototypischer Form dem entsprochen, was Zygmunt Bauman als die Haltung der ›legislators‹ (gegenüber den ›interpreters‹) umschrieben hat: ein reformistisches Interesse an gesellschaftlicher Steuerung. Diese Kombination von einheitswissenschaftlichem und steuerungspragmatischem Interesse hat in der Soziologie ›realistischen‹ Wissenschafts- und Erkenntnisinteressen zur Verbreitung verholfen, zu denen das kulturwissenschaftliche Programm – etwa in der soziologischen Hermeneutik oder im systemtheoretischen Konstruktivismus – auf wissenschaftskritische Distanz geht. Die postempiristischen Wissenschaftstheorien lassen die Theorien und Methoden der Sozialwissenschaftler als kulturell spezifische Vokabulare und Techniken erscheinen – und gerade die Wissenschaftssoziologie hat in ihren Analysen der Praktiken und Diskurse des Wissenschaftsalltags die Einsicht in die Strukturen wissenschaftlicher Erkenntnisproduktion gefördert.

Auch in der *Ethnologie* haben die Vertreter des kulturwissenschaftlichen Forschungsprogramms grundsätzliche Kritik an bestimmten Vorannahmen

16 Eisenstadt (2000).

der Fachtradition vorgebracht.¹⁷ Wenn die Soziologie sich in ihrem Selbstverständnis von vornherein als Disziplin der Moderne definiert hat, dann hat die Ethnologie im Feld der Humanwissenschaften seit ihrer Entstehung insbesondere in England, Frankreich und den Vereinigten Staaten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts gewissermaßen die Komplementärposition übernommen: die einer Wissenschaft des Vor- und Nicht-Modernen, der schriftlosen und im Lévi-Strauss'schen Sinne ›kalten‹, scheinbar ahistorischen Gesellschaften und Kulturen. Im Sinne einer strikten Unterscheidung zwischen dem ›Eigenen‹ – der westlichen Kultur, die aber immer ›im Rücken‹ des Beobachters bleibt – und dem ›Fremden‹, das heißt dem in einem emphatischen und radikalen Sinne ›Anderen‹ (im Unterschied etwa zur Antike oder zum Mittelalter, die zwar auch nicht-modern, aber doch als hochkulturelle Vorgängerinnen der Moderne erscheinen), ist die Differenz zwischen traditionellen und modernen Sozialitätsformen auch für die Ethnologie konstitutiv.¹⁸

Auf sozialtheoretischer Ebene ist die klassische Ethnologie im Vergleich zur Soziologie auf den ersten Blick deutlich offener für den Kulturbegriff – ja, die Ethnologie definierte sich zu großen Teilen als ›Kulturanthropologie‹: Es bestand eine gewisse Arbeitsteilung darin, die fremden, nicht-modernen Sozialitäten ›von außen‹ als einzelne ›Kulturen‹ analysieren zu können, während die eigenen Sozialitätsformen in der Soziologie *nicht* als Kulturen, sondern als soziale Strukturen interpretiert wurden. Diese Kulturanthropologie beruhte jedoch vor dem Cultural Turn der 1970er Jahre größtenteils auf jenem vorkonstruktivistischen totalitätsorientierten Kulturbegriff, der zwar immer auch auf ideelle Elemente verwies, aber Kultur letztlich als ›ganze Lebensform‹ verstand, die an eine Gemeinschaft gebunden bleibt.¹⁹ Neben einer solchen Version des Kulturalismus hat die Ethnologie jedoch vor allem auch eine Reihe dezidiert nicht-kulturalistischer Vokabulare als sozialtheoretischen Hintergrund ihrer Forschungen gewählt. Hier ist vor allem der an ausdrücklich nicht-symbolischen, ›sozialen Strukturen‹ orientierte Zweig zu nennen (Radcliffe-Brown; Evans-Pritchard), der die ›Sozialanthropologie‹ gegen die ›Kulturanthropologie‹ in Stellung brachte, hier sind aber auch evolutionistische

sowie funktionalistische Sozialtheorien einzuordnen (B. Malinowski und L. White). Mit diesen funktionalistischen, sozialstrukturellen oder totalitätskulturalistischen Sozialtheorien ist – so die Kritik der Kulturwissenschaftler – regelmäßig auf wissenschaftstheoretischer und methodologischer Ebene die Voraussetzung des ethnologischen Feldforschers als eines ›anthropological hero‹ (Stocking) verknüpft gewesen: als ein unbeobachteter Beobachter, der über den Weg des ›Eintauchens‹ ins Feld ein ›wirklichkeitsgetreues‹ Abbild des ›Fremden‹ zu geben vermag.

Die kulturwissenschaftlich gewendete Ethnologie hat die disziplinenkonstitutive Differenz zwischen dem ›Fremden/≠Anderen‹ und dem ›Eigenen‹ problematisiert und unter Druck gesetzt. Zum einen hat die Kontingenzzperspektive auf wissenschaftstheoretischer Ebene eine ›Krise der ethnologischen Repräsentation‹ bewirkt: Die unausweichlichen und nicht selten durch die westliche Herkunfts-›Kultur‹ geprägten, begrifflichen und methodischen Voraussetzungen sowohl der ethnographischen Feldforschung als auch der Praxis ethnologischer Textproduktion und der dort hergestellten ›Bilder des Fremden‹ sind insbesondere im Kontext der ›writing culture‹- und Postkolonialismus-Debatte herausgearbeitet worden. Auf sozialtheoretischer Ebene haben bedeutungsorientierte Kulturtheorien –

17 Vgl. beispielhaft Geertz (1993); Clifford/Marcus (1986); Clifford (1988).

18 Der impliziten These der grundsätzlichen strukturellen Andersartigkeit der ›primitiven‹ schriftlosen Kulturen der Nicht-Moderne gegenüber der ›eigenen‹ modernen Zivilisation steht in der ethnologischen Tradition ein anderes modernetheoretisches Muster nur scheinbar gegenüber: An die Stelle des Primitivismus und Exotismus tritt hier genau umgekehrt der kulturelle Universalismus. Dieser Universalismus, etwa in Durkheims ›Formen des religiösen Lebens‹ und bei Lévi-Strauss, geht davon aus, dass in den schriftlosen und den westlichen Kulturen in der ›Tiefenstruktur‹ die selben Codes und Normen gelten. Während der Primitivismus die radikale Verschiedenartigkeit von nicht-westlichen und westlichen Kulturen voraussetzt und damit etwaige Gemeinsamkeiten aus dem Blick geraten lässt, setzt der Universalismus die basale Gleichartigkeit voraus und entschärft damit mögliche Differenzen.

19 So definiert etwa Franz Boas: »Culture embraces all the manifestations of social habits of a community« (Boas 1930, S. 79) und Margaret Mead: »Culture means the whole complex of traditional behavior« (Mead 1937, S. 17).

von denen die ›symbolistic anthropology‹ von Clifford Geertz die wirkungsmächtigste darstellt – dazu geführt, dass sich der Blick von den ›Gebräuchen‹ und ›sozialen Strukturen‹ auf die ›dahinter‹ befindlichen Wirklichkeitsmodelle und interpretativen Leistungen der ›fremden‹ Subjekte richtet. Schließlich ist auf modernetheoretischer Ebene die strikte Differenz zwischen westlichen und nicht-westlichen Gesellschaften/Kulturen unterminiert worden, was zu einer Neustrukturierung des ethnologischen Forschungsgegenstandes geführt hat. Insbesondere unter den Bedingungen kultureller Globalisierung lässt sich die strikte Grenzziehung zwischen dem Westen und seinem ›Anderen‹ in asiatischen oder afrikanischen Kulturen nicht mehr aufrechterhalten. Die Kulturen außerhalb Europas oder Nordamerikas erscheinen so wie dieser ›westliche Kern‹ selbst als komplexe ›hybride‹ Überlagerung verschiedener symbolischer Ordnungen – so dass schließlich auch die westlichen Kulturen zum Gegenstand des nun bewusst ›verfremdenden‹ Blicks ethnologischer Forschung werden können.

Wenn die klassische Ethnologie auf eine Analyse des ›Anderen‹ der Moderne in den nicht-westlichen Kulturen abzielt, so richtet sich die *Geschichtswissenschaft* in erster Linie auf die westliche Vorgeschichte dieser modernen Gegenwart. Kennzeichnend für die moderne Geschichtswissenschaft, die sich zunächst im Kontext der Aufklärungsphilosophie und der Romantik ausbildet, sich im Rahmen des Historismus des 19. Jahrhunderts professionalisiert und im 20. Jahrhundert in nationalspezifisch verschiedener Weise mit sozialwissenschaftlichen Theorieprogrammen vom Historischen Materialismus bis zur Modernisierungstheorie in Berührung kommt, ist jedoch, diese Geschichte *der* Moderne größtenteils tatsächlich als Vor-Geschichte auf dem Weg *zur* Moderne zu deuten, als eine kontinuierliche Sequenz von Etappen, die in die Gegenwart einmündet. Diese modernetheoretische Denkfigur einer ›kontinuierlichen‹ Entwicklung findet sich in der liberalen (›Wiggish‹) Geschichtsschreibung aus der Tradition der Aufklärung, die Geschichte als empirische Demonstrationsfläche der sich entfal-

tenden Vernunft deutet, in anderer Form aber auch im aufklärungsskeptischen Historismus, für den die Entwicklung der jeweiligen ›individuellen‹ Nation bzw. der fortlaufende Konflikt der Nationen die ›große Linie‹ der Geschichte bildet, und schließlich in den sozialwissenschaftlichen Theorieimporten des Historischen Materialismus und der historisch angewandten Modernisierungstheorien. Dieses implizierte Moderneverständnis der Geschichtswissenschaft bildet die Zielscheibe der Kritik von Seiten der ›historischen Kulturwissenschaft‹, ›Historischen Anthropologie‹ und ›new cultural history‹:²⁰ Indem Historiker eine Kontinuität historischer Entwicklung bis zur Gegenwart voraussetzen und insofern verschiedenen Versionen einer ›großen Erzählung‹ folgten, war die Geschichtswissenschaft gerade keine Disziplin historischer Kontingenzen, sondern eine Disziplin der Konstatierung von *ex post*-Notwendigkeiten. Das kulturwissenschaftliche Programm in der Geschichtswissenschaft zielt dann umgekehrt darauf ab, zu demonstrieren, wie an bestimmten Punkten in der Geschichte erst sehr spezifische kulturelle Praktiken und Diskurse nachfolgende Entwicklungen ermöglicht und erzwungen haben. Historische Kontingenz wird demonstriert, indem man die historische Spezifität (und möglicherweise auch Befremdlichkeit) von symbolischen Ordnungen und Praktiken anfertigt, deren Konsequenzen in eine scheinbar allgemeingültige Struktur der Moderne mündeten. Somit können auch die ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹ in der kulturellen Entwicklung und das historische Potential ›anderer Möglichkeiten‹ im Sinne nicht ausgeschöpfter kultureller Bedeutungsressourcen sichtbar gemacht werden. Während die klassischen Erzählungen der Geschichtswissenschaft damit die verstehbare *Kontinuität* des Historischen voraussetzen, werden aus kulturhistorischer Perspektive damit die historischen *Diskontinuitäten* wahrnehmbar.

Dieser modernetheoretische Perspektivenwechsel ist mit entsprechenden gegenstandstheoretischen und wissenschaftstheoretischen Verschiebungen aufs engste verknüpft: In ihrer heuristischen Grundbegrifflichkeit steht die durch die Kulturtheorien informierte neue Kulturgeschichte der Politikgeschichte, die vor allem mit ›intentionalen Akteuren‹ (individueller oder auch kollektiver Art) han-

20 Vgl. beispielhaft White (1973); LeGoff u.a. (1978); Hunt (1989).

tierte, und der Sozial- und Gesellschaftsgeschichte, deren Leitbegriffe die der Institutionen und sozialen Klassen sind, entgegen. Wissenschaftstheoretisch schließlich bringt die Kulturgeschichte ein gesteigertes Kontingenzbewusstsein gegenüber der begrifflichen und methodischen Kontextabhängigkeit der historischen Forschung, damit für Fragen der Darstellung und Repräsentation von Geschichte auf den Weg: Dem ›Positivismus der Geisteswissenschaft‹ (Habermas) des klassischen Historismus und dem Positivismus der Sozialwissenschaften wird nun mit einem selbstreflexiven Blick auf die Begriffsabhängigkeit und Narrativität der historiographischen Perspektive geantwortet – und letztlich hat insbesondere die neue Wissenschaftsgeschichte dazu beigetragen, für die Geistes- und Sozial- wie für die Naturwissenschaften eine historisch-kulturelle Kontextualisierung wissenschaftlicher Paradigmen zu betreiben.

Auch in der *Literaturwissenschaft* hat der Cultural Turn dazu geführt, dass disziplinenkonstitutive Unterscheidungen, die die immanente Rationalität des Gegenstandes wie auch die Rationalität des wissenschaftlichen Handelns sichern sollten, unter Druck geraten sind.²¹ Konstitutiv für die moderne Literaturwissenschaft und Zielscheibe der kulturwissenschaftlichen Kritik ist vor allem die Unterscheidung zwischen ›Text‹ und ›Kontext‹. Die moderne Literaturwissenschaft, die im Zusammenhang von Romantik und Historismus im 19. Jahrhundert zunächst durchgreifend historisiert wird, um dann im 20. Jahrhundert eine zunehmende strukturelle Systematisierung ihres Gegenstandes zu betreiben (New criticism, strukturelle Analyse, werkimmanente Interpretation), versteht sich als eine Wissenschaft von Texten, und zwar in erster Linie von ›künstlerischen‹ Texten, denen die Merkmale der Literarizität bzw. Poetizität zukommt. Die gegenstandstheoretische Grundbegrifflichkeit der Literaturtheorie kreiste in der klassischen Hermeneutik zunächst um das Expressionsverhältnis zwischen Text und Autor, um sich im Kontext der systematischen Textanalyse zunehmend auf die Binnenstrukturen und -logiken von Texten zu richten. Die kulturwissenschaftlichen Ansätze – von der Rezeptionsästhetik und einer radikalisierten Hermeneutik über die Dekonstruktion bis zum New historicism – haben diese Grundannahmen als latent

kontingenzzinvisibilisierend kritisiert: Zum einen scheint die Annahme einer ›Sicherung‹ der Textbedeutung durch die Intentionen des Autors bzw. durch eine objektiv-autonome Binnenstruktur des Textes, die eine Abschließung des Textes von nicht-textuellen Kontexten (bzw. anderen Texten) ermöglichen sollen, zweifelhaft. Statt dessen kann man die Position vertreten, dass die Bedeutung von Texten von den Bedeutungszuschreibungen, das heißt Interpretationen der Leser, Interpreten und Rezipienten, mithin von ihrem sozial-kulturellen Gebrauch in bestimmten historischen *Kontexten* sowie von den instabilen semiotischen Verweisen zwischen dem jeweiligen Text und anderen kulturell relevanten Texten und Diskursen abhängt. Zum anderen erscheint die Begrenzung von ›Literatur‹ auf Texte ästhetischer Literarizität und ihre Abgrenzung vom ›Nicht-Literarischen‹ fragil. Der Textbegriff lässt sich statt dessen auch auf ›nicht-fiktionale‹ Texte sowie schließlich auf alle zeichentragenden Medien (etwa auch audiovisuelle Medien) ausdehnen.

Die Neudefinition des literaturwissenschaftlichen Gegenstandes hat dabei tiefgreifende wissenschaftstheoretische wie modernetheoretische Konsequenzen: Wissenschaftstheoretisch erscheint im Zeichen der radikalen Hermeneutik und des Poststrukturalismus die Möglichkeit der Feststellung eines ›objektiven Textsinns‹ durch den Interpreten – sei es auf dem Wege einer Nachempfingungshermeneutik oder einer ›textimmanenten‹ Analyse – unterminiert. Modernetheoretisch hatte die Literaturwissenschaft mehr implizit als explizit zwei Grundpositionen vertreten: Die eine begriffte Literatur als eine hochkulturelle Selbstkommentierung der Moderne, die individuelle oder kollektive ›Bildung‹ ermöglichen sollte; die andere verstand Literatur in der Moderne als ein autonomes System von Texten, im Prinzip separiert von anderen gesellschaftlichen Sphären. Die kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft hingegen versteht literarische und nicht-literarische Texte als modernspezifische Medien einer diskursiven Produktion und Veränderung kultureller Codes. Paradigmatisch erscheinen hier der ›New historicism‹ und die Medienwissenschaft:

21 Vgl. beispielhaft Bloom u.a. (1979); Greenblatt/Gunn (1992); Lentricchia/McLaughlin (1995).



J.B.METZLER

7 Kulturwissenschaften und Lebenspraxis

7.1 Stufen der Reflexion: Die Kulturwissenschaften in der Kultur

Hartmut Böhme

1. Kultur, Reflexion, Kulturwissenschaft

Der Titel deutet an, dass es innerhalb der Kulturgeschichte – wobei wir uns auf die europäische beschränken – ›Stufen‹ gibt, die möglicherweise sogar epochale Einschnitte in jenem Prozess darstellen, in welchem Kulturen sich selbst auffällig werden. Immer dann, wenn eine Kultur von sich selbst ›als Kultur‹ ein Bewusstsein und ein Wissen entwickelt, liegt nach Niklas Luhmann eine Beobachtung der Beobachtung vor.¹ Das will sagen: Kulturen entwickeln Praktiken, die ein dazu erforderliches Wissen einschließen oder voraussetzen – z. B.: Im antiken Athen verfügt ein Schuster über ein Erfahrungswissen und praktische Vermögen des ›Schuhe-Machen-Könnens‹; dieses Wissen muss nicht eigens von seinem aufmerksamen und hantierenden Vollzug in der jeweiligen Herstellung des Schuhs abgelöst sein. Der Schuster ist in diesem Sinne ein Beobachter erster Stufe: Er tut etwas und beobachtet dabei ununterbrochen das, was er tut. Dadurch entsteht zweierlei: die visuelle Kontrolle des Operierens, wodurch das erfolgreiche Herstellen des Schuhs gesteuert wird; und eine Art implizites Lernen, das aus dem Hin und Her von Machen und Beobachten des Machens erwächst und auf Dauer ein Erfahrungswissen hervorbringt, das den Schuster etwa in das ›Ansehen‹ eines ›guten Schusters‹ bringen kann. Seine Schuhe nämlich sind ›besser‹ als die anderer Schuster. Und wenn er sein Können nun auch noch erfolgreich an einen ›Schüler‹ weitergibt, so kann die durch persönliche Kompetenz erzielte Melioration sogar auf Dauer gestellt werden. Durchaus also können auf der ersten Beobachtungsstufe in einem generationenübergreifenden Prozess praktische Vermögen optimiert und dazu erforderliches Wissen kumuliert werden. Das genau macht die Möglichkeit von Kultur (*cultura*) aus.

Nun tauchen indes zu einer bestimmten Zeit – seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. – in Athen, aber nicht nur dort, Leute auf, die, ohne selbst Handwerker zu sein, aus der Beobachtung von Handwerkern aller Art Konzepte entwickeln, was denn ›handwerkliches Produzieren‹ sei: Daraus entsteht eine erste ›Theorie‹ der Technik (*techné*).² Eine solche Theoretisierung von Praxis setzt handlungsentlastete Personen voraus, die nicht in den Funktionskreis eines kulturellen Vollzugs eingeschlossen sind. Gerade dadurch werden sie zu Experten der Analyse dessen, was das ins ›Machenkönnen‹ eingeschlossene Wissen charakterisiert, nach welchen internen Regeln es organisiert ist, wie Optimierungsprozesse zu steuern wären, wie man Wissen in Zirkulation bringen und auf Dauer stellen kann, wie man das Wissen gegen die Kontingenz (gegen seinen Einschluss in das personengebundene Machen-Können) schützen kann. Dies also sind ›Beobachter der Beobachter‹ oder Beobachter zweiter Stufe. In ihnen wird kulturelles Wissen reflexiv, d. h. als solches herausgehoben, analysiert, in ein Konzept und in Regularien gebracht, mithin ›theoretisiert‹. Das ist ein durchaus bedeutender Einschnitt: Kulturen gehen fortan nicht darin auf, dass sie ein charakteristisches Ensemble von Handlungsvollzügen darstellen. Hierbei ist alles Wissen ein performatives Wissen: Es generiert sich im praktischen Vollzug selbst, z. B. ›stellt‹ es sich im gelungenen Schuh ›dar‹. Der Schuh ist die ›Darstellung‹ des Wissens, seine Performanz. In der Theorie der *techné* hingegen wird das Wissen reflexiv, es wird sich selbst zum Beobachtungsgegenstand und differenziert sich als autonomer Sektor mit eigenen Regularien der Generierung und Tradierung des ›Wis-

1 Luhmann (1985).

2 Castoriadis (1981); Fischer (1996); Schäfer/Ströker (1993).

sens des Wissens« heraus. Daraus entsteht Wissenschaft, nämlich eine eigene kulturelle Sphäre, in der der ›logos‹ des in den einzelnen Praxiskompartimenten der Kultur eingelassenen Wissens ausgearbeitet wird. Dies ist zugleich die Geburtsstunde von Wissensseliten.

Gewiss handelt es sich in der griechischen Antike noch nicht um die Entstehung der Kulturwissenschaften im Sinne universitärer Disziplinen, wie sie erst im 19. Jahrhundert entstehen. Doch es entstehen proto-kulturwissenschaftliche Wissensprovinzen, die im Verhältnis zu den in ihnen thematischen Praktiken 1. reflexiv, 2. analytisch sind, 3. professionell ›gepflegt‹, also selbst kultiviert werden und damit 4. einen Wissens-Kanon bilden, der indes 5. historisch offen ist und sich entwickeln kann und dies 6. durch dauerhafte Bildung von Wissensexperten tut. Ein Blick auf antike Fachliteratur mag dies bestätigen: Es entwickeln sich professionelle Schriften über Agrikultur in allen ihren Varianten,³ über das Verhältnis zu eigener und fremder Kultur (Ethnologie),⁴ über das Verhältnis von Gegenwart zur Vergangenheit (Historie),⁵ über Religion und ihre Gebräuche,⁶ über Krankheit und Gesundheit,⁷ über die Künste,⁸ über eine Fülle von mechanischen Techniken incl. Geometrie und Arithmetik,⁹ über die Verhältnisse von Staat, Bevölkerung und Poli-

tik,¹⁰ über Krieg¹¹ sowie über alle Aspekte von Natur und Kosmos, insoweit sie für die kulturelle Reproduktion der Gesellschaft relevant sind.¹²

Die Kultur ist mithin schon in der Antike das Objekt von Wissensformen oder ersten Wissenschaften, die ihrerseits ein Teil eben dieser Kultur sind. Hieraus entspringt die bis heute unhintergehbare Figur der Selbstreflexivität: Die Kultur ist die von theoretischen Vorannahmen her konstruierte Objektebene und zugleich die letzte Metaebene, innerhalb derer sich das kulturelle Wissen bestimmt. Dies liegt daran, dass ›Wissen‹ als Moment umfassender Wissenskulturen und ihrer Geschichte gelten muss. Mit dieser heute allgemein geteilten Auffassung folgt man indes einer historischen Transformation, die in der antiken Kultur zwischen dem 6. und 4. Jahrhundert v.Chr. mit einem ›Systemsprung‹ entstand: vom ›latenten Wissen‹, das in kulturellen Praktiken verkörpert ist, zum ›expliziten Wissen‹, das durch die systematische Beobachtung und Theoretisierung des ›latenten Wissens‹ methodisch erzeugt wird.

Die Wissenschaften der Kultur beruhen ferner auf der historischen Semantik dessen, was in unterschiedlichen Gesellschaften und Epochen unter ›Kultur‹ verstanden wurde. Zwar gehen die Kulturwissenschaften nicht in historischer Semantik und Begriffsgeschichte auf. Weil aber der Terminus ›Kultur‹ die vergangenen und gegenwärtigen Momente der Selbstaulegung von Gesellschaften enthält, führt die historische Semantik von ›Kultur‹ in die autoreflexiven Momente der Kulturwissenschaften ein. Denn die Kulturwissenschaften stellen eine temporal verstetigte, institutionalisierte und charakteristisch moderne Form der Selbstreflexion der Gesellschaft dar. Sie nehmen die semantischen Potentiale des Kulturbegriffs ebenso auf wie die historischen Spuren der protowissenschaftlichen Kulturkritik. Die Verflechtung von Kultur und Kulturwissenschaften ist ferner deswegen unlöslich, weil letztere nur die Ausdifferenzierung kulturellen Wissens darstellen, das immer schon, a priori, die Kultur selbst ermöglichte, dynamisierte und reflektierte. Kultur ist niemals anders denn als Wissenschaft kultur möglich geworden.

Im Fortgang werden die kulturgeschichtlich relevanten ›Stufen der Reflexion‹ von der jüngeren Steinzeit bis heute umrissen, es wird also jener Pro-

3 Weniger (1983); Rechenauer (1992).

4 Müller (1997).

5 Die profane Geschichtsschreibung beginnt spätestens mit Herodot (ca. 484–ca. 430).

6 Über Religion, Opfergebräuche, Mysterien, Mythen kritisch-analytisch zu schreiben beginnen Platon und seine Schüler.

7 Das »Corpus Hippocraticum« enthält die medizinischen Schriften seit dem 5. Jahrhundert v.Chr.

8 Dazu gehört paradigmatisch die »Poetik« des Aristoteles.

9 Hierzu zählen Schriften zur Baukunst, zu Maschinen, Handwerken ebenso wie die grundlegenden Werke zur antiken Mathematik und Geometrie.

10 Hierfür geben vor allem die politischen Schriften von Platon und Aristoteles das Modell ab.

11 Von Thukydides (ca. 460–400) und seiner epochalen Schrift über den »Peleponnesischen Krieg« bis zum spätantiken Autor Vegetius (Ende 4./Beginn 5. Jahrhundert n.Chr.) und seinem Traktat »Epitoma reo militaris« zieht sich durch die Antike ein wachsender Strom »kriegswissenschaftlicher« Literatur.

12 Dazu gehören die naturphilosophischen Schriften seit den Vorsokratikern, mit denen überhaupt die Philosophie als ›Wissen des Wissens‹ aus der Taufe gehoben wurde.

zess dargestellt, durch den sich Wissenskulturen gebildet haben, an deren evolutiven Ende die Kulturwissenschaften stehen. Diese bleiben ein Moment eben jener Kultur, deren Meta-Ebene sie darstellen.

2. Stammesgeschichtliche Grundlagen des kulturellen Wissens

Frühe Kulturen weisen ein differenziertes, magisch-animistisches Verhältnis zur Natur auf, in das nicht nur die Techniken der Reproduktion, sondern auch die symbolischen Darstellungen eingelassen sind. Sie zeigen ein erstes ausgereiftes technisches Paradigma, die Steintechnologie. Es ist hinreichend, um über sehr lange Zeiträume ein Gleichgewicht von Nahrungserwerb, Bevölkerungsdichte und Naturressourcen zu sichern. Die Stein-Kulturen verfügen ferner über eine kommunikativ voll funktionsfähige Sprache und entsprechende theatral-figurative Symbolisierungstechniken, die es erlauben, eine eigene sinnstiftende Bedeutungsebene aufzubauen. Sie entwickeln ästhetische Formenkanons in der Leitmaterie Stein, in den theatralen Riten und in der Bildkunst, welche jeweils in ihrem Medium hochgradig perfekt sind. Mit den vier Säulen Technik, sprachliche Kommunikation, rituelle soziale Plastik und ästhetische Figuration weisen die Stein-Kulturen alle Funktionsebenen auf, welche das Überleben und die Verstetigung kultureller Organisation tragen.¹³

Gemäß dem Prinzip (von Thomas Hobbes), dass man nur weiß, was man auch kann, gehören zur Kultur immer auch die Formen, in denen praktisch mit Natur umgegangen worden ist. Dies sind nicht nur Techniken im engeren Sinn, die es gibt, seit altsteinzeitliche Menschen vom Werkzeug-Gebrauch (tool using) zur Werkzeug-Herstellung (tool making) übergegangen sind. Damit eigentlich beginnt die Geschichte der Kultur. Im weiteren Sinn gehören zu den Techniken aber auch magische Praktiken und religiöse Rituale, welche mit dem Ziel eingerichtet wurden, die kulturellen Nischen, in denen Menschen ihr Überleben organisierten, vor gefährlichen Kräften der Natur abzuschirmen oder praktische Aneignungen einzelner Natur-Sektoren zum Zweck der Subsistenzsicherung zu optimieren (z. B. Jagdrituale oder Regenzauber). Damit verbun-

den wurden symbolische Systeme entwickelt, die man insgesamt solche des ›Wissens‹ nennen kann. Die Verflechtung von technischem Werkzeuggebrauch, symbolischen Ordnungen und rituellen Praktiken sicherte über den größten Zeitraum der Geschichte die Selbstreproduktion der Kulturen. In den frühen Stammeskulturen bilden sich die basalen Wissensformen, welche für den längsten Zeitraum der Geschichte kulturprägend blieben. Viele der hier entwickelten Wissensfiguren gehen in die Mythen und Riten der Völker ein, die teils aus Überlieferungen rekonstruierbar,¹⁴ teils durch kulturanthropologische Beobachtung an rezenten Stammeskulturen erforscht wurden (vor allem in der Ethnologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, besonders zu den australischen Aborigines). Nicht erst in der Neuzeit, sondern schon in der Alt-Steinzeit bildete sich das technische Dispositiv aus, welches zu einer Art Apriori der Kultur geworden ist.

Knapp soll die anthropologische Gestalt des Menschen, wie sie sich über zwei Millionen Jahre bis ca. 40.000 gebildet und seither stabil gehalten hat, skizziert werden. Hier findet man die evolutionäre Basis für die kulturelle Entwicklung des Menschen. Dazu gehören ferner die körperlichen Gestalten und Funktionen, die sich in der Entwicklung zum aufrechten Gang ausbildeten.¹⁵ Dieser führte auch zur Ablösung der olfaktorischen durch die audiovisuelle Raumerschließung, zur Entlastung ferner des Hinterkopfes und der Freisetzung der Stirn: Damit wurde eine stetige Zunahme des Hirnvolumens und damit kognitiver Leistungen möglich. Die Entlastung des Gebissraumes von Funktionen wie Fang, Verteidigung und Nahrungszurichtung bildet die Grundlage für die Möglichkeit von Sprachentwicklung und damit eines Mediums der Erzeugung und des Transports von Wissen. Die Befreiung der Vorderhände von Aufgaben der Lokomotion, die Bildung des opponierbaren Daumens, die Zunahme der feinmotorischen Sensibilität der Hand sind die wichtigsten Voraussetzungen für die Entstehung des technologischen Feldes und

13 Zum folgenden vgl. die klassischen Studien von Leroi-Gourhan (1945 und 1980[1964/65]). Ferner Müller-Karpe (1989); Radkau (2000); Vogt (1992); Markl (1994/95); Markl (1983).

14 Vgl. dazu Burkert (1972); Nitschke (1977).

15 Vgl. Leroi-Gourhan (1980[1964/65]).

mithin einer evolutionär neuartigen Fusion von Können und Wissen. Das Steuerungsorgan Gehirn zeigt eine überproportionale Zunahme der Areale, die für die Handmotorik und das lingual-faciale Feld zuständig sind. In Kürze sind dies die Voraussetzungen für den *Homo sapiens sapiens*: Der intelligente Einsatz der Hand und das lingual-faciale Feld bilden das Initial für jede Wissenskultur.

Alles zusammen bezeichnet die ›Geburt‹ des *tool-making animal*, das auch *zoon logon echon* ist, das Lebewesen, das die Sprache hat. Der aufrechte Gang (*homo erectus*) als Ermöglichungsgrund der freien Hand sowie der Intelligenz wurde bereits in der antiken Anthropologie zur Ausstattung des Menschen gerechnet.¹⁶ Moderne Anthropologen bestätigen dies, wenn sie von der *Komplementarität* a) der kumulativen Entwicklung von Hirnstrukturen, b) der Anpassung von Körperstrukturen an die Lebensbedingungen der frühen Jäger und Sammler sowie c) der Verfeinerung der Interaktion von Hirn- und Körperstrukturen durch das Nervensystem sprechen.

Hinzukommt die durchgehende Nicht-Spezialisierung sowohl von Gehirn und Körperorganen. Hohe Spezialisierung bedeutet auch eine biologische Determination. Die ›Freiheit‹ des Menschen, die er später zu seinem kulturellen Ideal machen wird, hat in der Nicht-Spezialisierung seiner Leitorgane (Auge, Ohr, Hand) und vor allem seines Gehirns ihre physiologische Voraussetzung.

Das sprachlich-symbolische Operationsfeld basiert auf dem Produktionsgleichgewicht, das zwischen Hand und Gehirn komplementär hergestellt wurde. Die neurologische Vernetzung von Gehirn, Hand (Werkzeug) und Sprache konstituiert die Möglichkeit zweier komplementärer Dispositive: das sprachlich-symbolische Feld und das technologische Feld. Beide sind *coevolutiv* und tragen den *take-off* der Kultur; und beide sind in der *physis* fundiert. Diese Fusion von Natur und Kultur in der neuro-physiologischen Ausstattung des Menschen gab Anlass zu dem bis heute anhaltenden Streit über das Verhältnis von *natura* und *cultura*. Die Ver-

schaltung von Natur und Kultur im Körper heißt aber gerade, dass die physische Ausstattung die nicht-determinierte, offene, also historische Überschreitung eben dieser Natur in Richtung auf einen neuen Evolutionsschub ermöglicht, den wir ›Kultur‹ nennen.

Ferner gehören komplexe Fertigkeiten zu den Reproduktionsleistungen von Jäger/Sammler-Kulturen: Sie verfügen über sehr gute Kenntnisse des Lebens von Tieren und Pflanzen (Kognition); sie weisen ein funktionsfähiges *mapping* des Territoriums auf; sie entwickeln effektive Jagd- und Sammeltechniken; in jeder Parzelle wird das zum Überleben notwendige Wissen (als *tacit knowledge*) bereitgehalten, sie ist mithin technisch vielseitig und autark. Innerhalb des Clans sowie mit anderen Stämmen, mit denen Heiratsbünde bestehen, wird eine geregelte Zirkulation von Produkten, Stoffen, Lebensmitteln praktiziert (Naturaltausch).

Wie Verwandtschaft das soziale System des Stammes bildet, so wird in den Riten, oft durch szenische Wiederholung der Ursprungshandlung des Kulturstifters, eine umfassende Elementarverwandtschaft zu den Ahnen ebenso wie zu Tieren, Pflanzen, Steinen, zur Natur überhaupt hergestellt. Die Riten werden dabei begleitet von Mythen. Diese weisen, wenn sie Kulturentstehungs-Erzählungen sind, strukturelle Verwandtschaften zu denjenigen Mythen auf, die aus orientalischen, jüdischen und griechischen Schriftkulturen bekannt sind, z. B. der Prometheus-Mythos oder die Anthropogenie-Mythen. Ernst Cassirer hat dabei Naturmythen von Kulturmythen unterschieden. Geht es in ersteren darum, die Herkunft, das Vorhandensein und das Wirken natürlicher Erscheinungen zu vermitteln, indem man sie in Bilder bzw. Narrationen von Ursprung und Genesis fasst, so versuchen Kulturmythen »die Herkunft der menschlichen Kulturgüter«¹⁷ durch die Einführung sog. Tätigkeitsgötter bzw. Kulturbringer zu erklären. Beide Typen des Mythos sind Wissensformen, durch die sich Kulturen im Kosmos platzieren.

Die mythische Wissensform ist ein Abkömmling des magisch-animistischen Weltbildes, dessen Spuren bis heute erhalten sind. Animismus meint, dass alle Dinge und Lebewesen wie die Welt als Ganzes von unsichtbaren Kräften erfüllt sind. Alles also lebt und zeigt sich, vitalisierend oder zerstörerisch. Die

16 Platon: *Timaios* 90 a; Xenophon: *Memorabilia* I, 4, 11; Cicero: *de natura deorum* II, 133, 140; Ovid: *Metamorphosen* I, 76–88; Laktanz: *de ira Dei* 14, 1–3.

17 Cassirer (1973–75[1923–29], Bd. II, S. 244).

Welt ist ein Durchströmtein von Kräften. Dies macht den sakralen Charakter der Dinge und Lebewesen sowie des Kosmos aus. Die Kräfte sind verborgen oder manifest, sie sind durchdringend und erfüllen die Dinge und Körper. Wenn alles beseelt ist, ist alles Leben, so tot es scheinen mag. Die Kräfte können unpersönlich und namenlos sein, reine Emanationen von Dynamis in jedweden Erscheinungen, zu denen die Menschen selbst gehören. Doch ebenso sind die Kräfte gestalthaft, also zoomorph, phylomorph oder hylomorph, konzentriert in der Gestalt von Tieren, Pflanzen oder Stoffen. Diese können Heil- oder Schadensfunktion gewinnen für denjenigen, der damit umzugehen weiß: Magie ist daher die operative Seite des Animismus. Über dieser Schicht einer Morphologie der Kräfte, welche zu Fetischismus, Totemismus, Idolenbildung und primären Vergöttlichungen Anlass geben, erhebt sich, religionsgeschichtlich später, die Schicht der anthropomorphen Gottheiten mit ihrer individuellen Ausdifferenzierung.¹⁸

Von hier aus ist die Magie zu erklären. Sie ist die früheste Technikform überhaupt, durch die zielorientiert, aktiv und wirkungsvoll gehandelt und damit Macht akkumuliert wird. Macht ist die Fähigkeit, etwas oder jemanden auch gegen seinen eigenen Willen zu bewegen, wie Max Weber sagt: und dies ist die Urform der Magie. Insofern sind alle Grundlagen der Macht bis heute magisch, insbesondere charismatische und zeremonielle Machtentfaltung. Das Anwendungsfeld der Magie ist grenzenlos: Menschen, Tiere, Dinge, Sterne, Wetter, Götter, Krankheiten, Wachstum, Ernte, Geburt. Und sie nimmt vielfältigste Formen an: Beschwörung, Zauber, Sprachformel, Gebet, rituelle Verrichtung, mimetische Choreographie, Gesang, dingliches Hantieren, Opfer. Die Magie ist der performative Gebrauch der Kräfte, welche die Welt erfüllen, zu Zwecken des Menschen. Performativität heißt nicht: Repräsentation i. S. des semiotischen Verweizens szenischer Elemente auf dahinter stehende (transzendente) Kräfte. Magische Performativität heißt, dass im Vollzug magischer Praktiken die Kräfte erzeugt werden, deren man sich bedient; dass die Kräfte vergegenwärtigt werden, so absent oder uralt sie sein mögen; dass eine Identifikation mit dem magischen Vollzug geschieht, so ›anders‹ dasjenige sein mag, das vollzogen wird.

Körperliche und sprachliche Kommunikation kooperieren von Beginn an im Aufbau eines mythogramatischen Gedächtnisses und einer performativen Kultur, welche die Ordnung der Natur und der Ethnie sowohl erzeugt, darstellt und erhält. Die biologische Wurzel dieser performativ-ästhetischen Kultur liegt darin, dass die menschliche Species mehr als jede andere auf Lernprozesse angewiesen ist. Menschliche Kulturen müssen sich Traditionen, d. h. memoriale Engramme und performativ wirksame Gestaltungen schaffen, um Wissen, Werte und Orientierungen zu erhalten und zu kumulieren. Dies bedeutet Geschichte zu haben.¹⁹ Die Langsamkeit paläolithischer Entwicklung hängt damit zusammen, dass es den altsteinzeitlichen Ethnien nicht gelungen ist, memoriale Performanzen und Medien zu kreieren, welche kumulative Lernprozesse erlauben würden. Die evolutionäre Beschleunigung setzt um 40.000 ein, wo mit dem Erreichen des zerebralen Niveaus des Homo sapiens sapiens auch eine Vervielfältigung der Techniken sowie das Vorhandensein ästhetischer und ritueller Vermögen nachweisbar ist. Das Performativ-Ästhetische bildet seit der Jung-Steinzeit diejenige Sphäre, in der Tradition und Gedächtnis, Lernprozesse und soziale Integration, Weltorientierung und Werterzeugung in symbolischen Szenen organisiert waren. Für eine erfolgreiche Reproduktion in einer Natur, in die der Mensch *nicht* eingebettet ist – dies macht seine Exzentrizität aus²⁰ – ist dies grundlegend. Es ist die Natur des Menschen, dass er *in* der Natur nur überleben kann, wenn er technisch und symbolisch effektive Kulturleistungen hervorbringt.

3. Prometheisches Wissen

Nach Erfindung der griechischen Alphabetschrift ist Hesiod, neben dem legendären Homer, einer der ersten Schriftsteller. Hesiod auch liefert in der »Theogonie« und in »Werke und Tage« kulturtheoretisch aufschlussreiche Varianten des Prometheus-

18 Frazer (1910); Tylor (1994[1871]); Mauss (1989[1902/3]); Gloy (1995).

19 Dux (1989, 1982, 2000).

20 Plessner (1975[1928]).

Mythos. In ihnen spiegelt sich zum ersten Mal ein kulturelles Wissen, das von einer tiefen Zwiespältigkeit dem Kulturprozess gegenüber gekennzeichnet ist. Es sind Momente des Selbstbewusstseins, der Technik und des Autonomie-Gewinns, die die Götter so rachsüchtig auf den Menschen machen. Sind es in der Bibel die Erkenntnis und die Scham, woran das Bewusstsein des Selbst aufgeht, so sind es hier der Opferbetrug und die ans Feuer gebundene Technologie, welche die »Tragödie der Kultur« (G. Simmel)²¹ initiieren. Nicht unmittelbar Natur in der Natur zu sein wie im Garten Eden, ist auch bei Hesiod der Stachel, der mit dem Bewusstsein zu kultureller Arbeit verbunden ist. Denn auch hier gab es ein ›Vorher:‹ ›Vorher nämlich lebten die Stämme der Menschen auf Erden/ unbehelligt und frei von Übel und elender Mühsal,/ frei von beschwerlichen Leiden, die Tod den Sterblichen brachten./ Denn es altern gar rasch die sterblichen Menschen im Elend.«²² Zwischen die Phantasie eines sorgenfreien Lebens ohne Todesstachel und das Bewusstsein, Arbeit und Sterblichkeit erdulden zu müssen, setzen die Bibel wie Hesiod einen Einschnitt, der nur durch ein Urfaktum erklärlich scheint: Die Versündigung an Gott (so die Bibel) bzw. die auf den Trickster Prometheus projizierte listige Rebellion gegen Zeus sind die Ursache von Sterblichkeit und Arbeit. Die Kultur selbst ist Strafe: Daher rührt der bis zu S. Freud²³ reichende anti-kulturelle Affekt in der Kultur selbst, der zugleich die Wurzel des ›kulturlosen‹ und ›natürlichen‹ Wunschlandes ist: der Garten Eden, das Goldene Zeitalter (das ebenfalls durch Hesiod ins europäische Denken eingeführt wird), *insula fortunata*.²⁴

Die Lage des Menschen ist mithin: Die konfliktfreie Gemeinschaft mit den Göttern und mit der Natur ist unvordenklich. Die Menschen leben in Disproportion zu Gott und Natur. Was sie zu

Menschen macht – kulturelle Arbeit, Selbstbewusstsein, Wissen, Technik, List –, ist zugleich das, was ihre Strafe ist. Negativität gehört zum Leben, denn der Mensch steht in der Fluchtlinie des Todes. In Kultur leben, heißt das Bewusstsein des Todes annehmen müssen. Es ist eine pessimistische Lehre, die Hesiod als Wahrheit (*alethéa*) besingt.

Ackerbau (*georgía, agricultura*) ist seit Hesiod – und dann nachfolgend bei Prodikos von Keos, Xenophon, Vergil, Cato, Marcius Portius, Varro oder Columella – indes auch eine Gabe der Götter. Sie beruht auf anderen Grundlagen als die herrschaftlich-adlige Ethik der Homerischen Epen. Sie erzeugt Lebensgüter im Stoffwechsel mit Natur und in Ehrfurcht vor dieser, im Rahmen gültigen Rechts und verbindlicher ›kleiner‹ Ethiken; sie stabilisiert Lebensverhältnisse durch ein umfassendes Regime der Arbeit, das im Jahreszyklus zeitlich rhythmisiert wird. Durch die eingeübten Tugenden von Maß und Mäßigkeit, Sorge und Anstand, Nachbarschaftlichkeit und Kooperativität wird *georgía* zur »Mutter und Ernählerin (aller) anderen Fähigkeiten« (Prodikos von Keos): Sie ist also Kulturstiftung par excellence.²⁵

Zwei Jahrhunderte später zeigt Aischylos²⁶ im »Gefesselten Prometheus« diesen als erniedrigten Gott, der sich freiwillig für die Menschen zum Opfer bringt (ähnlich Jesus), freilich nicht, damit sie dadurch das himmlische Heil erlangen, sondern sich mittels Kulturtechniken behaupten können. Darum ist Prometheus, obwohl ein Gott, der paradigmatische Stifter einer säkularen Kultur. Er ist für die Menschen »Heilsbringer«, »Lehrer aller Kunst« und »Helfer voller Macht«.²⁷ Einzigartig steht seine Rede da, in der Prometheus all die Fähigkeiten (*pasai téchnai*), die er den Ephemeriden (*ephémerei* = den Menschen) vermittelt, zu einer umfassenden Kulturtheorie ausweitet²⁸ – jenseits der Götter, welche die Menschen mangelhaft ausgestattet in eine unwirtliche Natur warfen. Im Prometheus-Mythos spiegelt sich das kulturelle Wissen zu Beginn der griechischen Klassik – noch in der mythischen Form, wonach ›Kultur‹ nicht ein säkulares Produkt der Menschen, sondern eine ›Gabe‹ ist: Eingeschlossen in die Stumpfheit ihrer Sinne, die weder durch Reflexion noch Wissen aufgehellt waren, lebten die Menschen in einer doppelten Höhle: der Höhle ihrer blinden Wahrnehmungen;

21 Simmel (1996[1911]); dazu kritisch Cassirer (1994[1942]).

22 Hesiod: Erga 90–93.

23 Freud (1989[1930]).

24 Mähl (1965); Wimmer (1983); Günther/Müller (1988); Grimm (1977); Börner (1984).

25 Rechenauer (1992); Heitsch (1963).

26 Marg (1970); Storch/Damerou (1995).

27 Aischylos: Gefess. Prom., 107–111.

28 Aischylos: Gefess. Prom., 436–506.

und real in Erdhöhlen, weil sie der Baukunst entbehrten. Die Aufklärung der Wahrnehmung, ihre Synthesis mit Vernunft und Urteilskraft, ist die primäre Gabe, die Prometheus den Menschen gibt. Von hier aus lässt sich allererst eine Distanzierung von Natur und der Beginn von Kultur bewerkstelligen. Bautechnik ist das nächste. Das reflexionslose Aufgehen in reiner Gegenwart überwindet Prometheus, indem er den Menschen die Ordnung der Zeit gibt: zunächst als Jahreszyklus, der eine Temporalisierung von Handeln erlaubt (in der Agrikultur), sodann auf dem höheren Niveau der Zahl, die durch Berechnen der Sternbewegungen das flüchtige Dasein anzuschließen erlaubt an die kosmische Ordnung der Zeit. Mit der Ordnung der Schrift eröffnet Prometheus das kulturelle Gedächtnis, im Weiteren damit auch die Hermeneutik als Kunst der Zeichenlektüre und Auslegung. Diese *Techné* erstreckt sich über das buchstäbliche Medium und die Sprache des Traums hinaus auf die akustischen, visuellen und habituellen Zeichen von Lebewesen und Naturphänomenen. Ferner gehen die Fähigkeiten, Tiere zu züchten bzw. instrumentell als Arbeitsmittel einzusetzen, die Erfindung von Wagen (Rad) und Schifffahrt auf ihn zurück. Die Medizin als diejenige Kunst, mit der die Menschen ihre Naturverfallenheit zwar nicht aufheben, so doch mildern können, ist eine weitere Gabe des Prometheus. Natürlich darf jene Technologie nicht fehlen, welche die Entwicklung wesentlich antrieb: nämlich Montanbau und Metallurgie, welche den wichtigsten Motor der Kultur seit der neolithischen Revolution darstellten.

Dies ist, anders als bei Hesiod, eine optimistische Kulturauffassung – die freilich einen Preis hat: das Selbstopfer des Prometheus. Er ist die tragische Symbolfigur einer doppelten Emanzipation: von der Natur sowohl wie von den Göttern. Es ist der erste Entwurf einer kompletten kulturellen Kartographie, die die Räume absteckt, in welchen sich die spezialisierten Kulturwissenschaften bilden werden.

Prometheus ist zudem die erste Gestalt der Weltliteratur, die den Tod Gottes kennt (aber für sich behält). Trotz seiner Preisgegebenheit an die Folter ist dies seine Freiheit. So geht in die Tragödie des Aischylos eine rätselhafte Denkfigur ein, die aufzulösen zweieinhalbtausend Jahre intellektuelle Arbeit bis zu Nietzsche erfordert: Dies ist der promethei-

sche Weg der Kulturgeschichte als Befreiung zu einem autonomen, selbstbewussten Wissen. Die Kulturtechniken erlauben die Vergegenständlichung von Natur, vom Erdinneren bis zu den Sternen, also Wissenschaft und Kosmologie. Sie erlauben aber auch durch Gedächtniskunst und Hermeneutik den Aufbau einer autonomen menschlichen Kultur und die Selbstorientierung des Menschen in einer verwirrenden Welt von Zeichen. Sie terminieren schließlich in Selbstreflexivität: denn Prometheus ist derjenige, der das »*gnothi sauton*« des Delphischen Orakels eingelöst hat. Dadurch wird das Stück des Aischylos zur ersten Tragödie des Wissens (die nächste ist der »König Ödipus« von Sophokles), das den Wissenden zum Opfer macht, weil es zwei Richtungen kollidieren lässt: die illegitime, doch solidarische Weitergabe des Wissens an die Menschen »unten« und das Geheimhalten des Wissens nach »oben«, an Zeus. Es ist eine Studie über Tyrannis und Widerstand ebenso wie über Emanzipation und Solidarität. Mittels der Kulturtechniken, die Prometheus den Menschen bringt, wird die Natur zur Mitspielerin der Kultur und die Kultur ihrer selbst bewusst.

4. Kulturelles Wissen in griechischer und römischer Zeit

»Kultur« enthält die lateinischen Wurzeln von *colere*, *cultus*, *cultor*, *cultura*, *colonia* etc. Gemeint sind damit solche (zunächst agrikulturellen) Einrichtungen, Handlungen, Prozesse und symbolischen Formen, welche mithilfe von planmäßigen Techniken die »vorfindliche Natur« in einen sozialen Lebensraum transformieren, diesen erhalten und meliorieren. Diese Fertigkeiten (Kulturtechniken, Wissen) werden gepflegt und entwickelt sowie in eigens ausdifferenzierten Riten begangen und befestigt (Religion, Feste, Pädagogik, Akademien). Dabei werden soziale Ordnungen und kommunikative Symbolwelten geschaffen, welche sozialen Gemeinschaften im Ganzen wie den Einzelnen eine durative Stabilität verschaffen.²⁹

²⁹ Hierzu und zum Folgenden vgl. Niedermann (1941); Perpeet (1976); Böhme (1996); Wimmer (1996).

Diesem semantischen Grundriss von *cultura* liegt die griechische Differenzierung dessen zugrunde, was von sich aus da ist und sich erhält (*physis*), von dem, was durch ›technische‹ Investition sein Dasein verdankt (*techné*). Es ist dies die Dichotomie von ›Natur‹ und ›Kultur‹, die als Denkmuster bis heute lebendig geblieben ist. Dabei bleibt schon in der antiken Kultur ambivalent, ob ›Natur‹ dabei dasjenige ist, was von sich aus Ordnung zeigt und darum ein ›Vorbild‹ kultureller, auf die kosmische Natur mimetisch bezogener Anstrengung abgibt (wie es Platon und die Stoiker sehen), oder ob die Natur das Chaotische, Wechselhafte, Ordnung nur zufällig Emergierende darstellt (wie es Hesiod, die Atomisten oder die Epikureer sehen). Kulturtheoretisch jedenfalls ist relevant, dass ›Kultur‹ ein gemeinschaftsstiftender Ordnungsmechanismus ist, der räumliche Ständigkeit und zeitliche Stetigkeit zu sichern hat: Dies ist das zugleich produktive wie konservative Moment von ›Kultur‹. Ihr entgegengesetzt ist das Chaos, die Wildnis, das Unstete und Unständige, das Ephemere, das Herkunfts- und Gedächtnislose, das Ungebildete und Unbebaute, das Ungehörige und Unzugehörige (Fremde). An diesen Negativa erkennt man die Positiva, welche ›Kultur‹ ausmachen. Für die antiken wie christlichen Gesellschaften ist der Kultur das ›Barbarische‹ entgegengesetzt, von welchem durch ›Grenzen‹ getrennt zu sein, einen konstitutiven Akt von Kultivierung darstellt. Bezogen auf die materielle Welt hat Plinius der Ältere diesen Gegensatz als den von *terrenus* (zum Erdreich gehörig, irden, auf und in der Erde Befindliches) und *factitius* (künstlich Hergestelltes) bestimmt – in einem wertneutralen, technisch-merkantilen Sinn. Plinius benötigt beide Seiten für die »*Historia Naturalis*« (77 n.Chr.), einem Grundbuch dessen, was als materiale Aufgabe der Kulturwissenschaften gelten kann. Diesen Gegensatz werthierarchisch oder analytisch zu verwenden, entschied damals und entscheidet noch heute darüber, ob Natur und Kultur als Sphären objektiven Wissens oder als Quellen wertbezogener Kritik verstanden werden – letzteres in der doppelten Richtung: Kritik der (inneren oder äußeren) Natur als bedrohliches Chaos vom Standpunkt ordnungs-

erzeugender Kultur; oder Kritik der Kultur als anomisch, dekadent, ungerecht, repressiv in Namen einer als harmonisch angenommenen Natur.

Diese Muster wurden bereits in der Antike ausgebildet und präformieren die spätere Kulturkritik. Mit Hekataios von Milet (6./5. Jh.v.Chr.) und dem *pater historiae* Herodot (ca. 484-ca. 430 v. Chr.) finden wir frühe Formen einer für die Pluralität der kulturellen Ordnungen sensiblen Historiographie. Mit Hesiod tritt schon zuvor der Typus auf, der einerseits Rhythmik und Praktik der agrikulturnen Ordnung (*Werke und Tage*) und die symbolische Welt der Götter und der Werte (*Theogonie*) zu erfassen sucht, andererseits aber mit der Weltzeitalter-Lehre (Dekadenz vom Goldenen zum Eisernen Zeitalter) ein Denkmuster prägt, das die Geschichte verfallstheoretisch konstruiert. Ferner entwickelt die Antike, als Moment der Selbstreflexion, auch grundlegende Formen der Kulturkritik – an religiösen und sozialen Gebräuchen (wie z. B. Opfer, Luxus, Fleischverzehr), an sprachlichen und ästhetischen Manipulationen (z. B. Rhetorik, Kunstkritik), an ungerechten Zuständen des Staates (z. B. Gesetzesbruch, Bestechung, Bereicherung, Kriminalität der Eliten) und sittenlosen Zuständen der Gesellschaft (Moralkritik).

Auch im lateinischen Sprachraum wird *cultura* der *barbaria* entgegengestellt. Über die *Agrikultur* hinaus erweitert sich das semantische Feld auch auf die *persönliche Kultur* von Individuen oder die *Kultur von Zeiten oder Gemeinschaften*. Die später wirkungsvolle Formel von *cultura animi* (*philosophia est*) kommt so nur einmal bei Cicero vor,³⁰ findet sich der Sache nach jedoch öfters, meist in der Kombination mit dem Verb *excolere* (verbessern, ausschmücken), das bereits mit *humanitas* verbunden wird und sich auf dasselbe bezieht, was bei den Griechen *paideia* bezeichnete: die Pflege und das Gepflegte des geistigen Menschen, d. h. beides: das aktive Hervorbringende und sein Ergebnis. Damit ist neben ›Kultur‹ als »Sachkultur« bereits das Verständnis von »Kultur der Persönlichkeit« entwickelt. Ersteres meint neben Landbau auch Städtebau, Recht, Lebensbequemlichkeiten; letzteres Moralität, Sitten, milde Gesinnung, Lebensart, Gepflegtheit, Ehrfurcht im Sinne von Bildung. Beides bezeichnet Sphären, durch die der Mensch sich von Tieren wie Barbaren unterscheidet und die den

30 Cicero: *Tusc. lib. II. V*, § 13.

Aufbau von *societas* ermöglichen. Doch bleibt der Zusammenhang mit Agrikultur bis ins 18. Jahrhundert erhalten, so spricht z.B. Francis Bacon von *georgica animi*, Voltaire davon, dass *la culture produit des fruits divers*. Gewissermaßen wurde der *cultura*-Begriff von der ›Bearbeitung der äußeren Natur‹ auf diejenige der ›inneren Natur‹ übertragen. Verwandte Begriffe sind *civilitas* (Zivilisiertheit als dasjenige, was sich auf den Bürger bezieht und was ihm ziemt), *urbanitas* (das Gehaben des Stadtbürgers), *humanitas* (der kultivierte Status des Gebildeten).

5. Vom Christentum zur Aufklärung

Das Christentum übernahm innerhalb eines theologischen Kontrollrahmens diese Momente früher ›Kulturkritik‹ und gab ihnen teilweise neue Impulse. Dazu gehört insbesondere das für Handschriftenkulturen mit kanonisierten Textkorpora charakteristische Moment der Schrifthermeneutik, die sich als Expertenkultur scharf von den illiteraten Formen einer teilweise noch paganen Volkskultur oder von oralen, laizistischen Frömmigkeitsbewegungen absetzte. Diese normative Trennung von Experten- und Laienkultur beherrscht bei wechselnden Wertehorizonten das Denken über Kultur bis weit ins 20. Jahrhundert.

Traditionelle verfallgeschichtliche Formen der Moralkritik der Antike konnten mit dem heilsgeschichtlichen Urteil über einen verdorbenen Weltzustand (der die *natura lapsa* einschloss) verbunden werden.

Die christliche Idolenlehre sowie die von altisraelitischen Überlieferungen getragene Kritik am Bilderkult stellte ein Fundament dar, auf das auch jenseits theologischer Geltungsansprüche die profanen Formen der Kritik an Ideologien, Vorurteilen, Medienmacht- und Bildmacht bauen konnten (hieran schließt sich Francis Bacons Idolen-Lehre³¹ als frühe Form der Stereotypen-Forschung). Bis heute bedient sich die Medien- und Ideologiekritik der Instrumentarien, welche im Kampf gegen die Idolatrie entwickelt wurden. Wohingegen der im Zeichen des *sola-scriptura*-Prinzips stehende Primat der Schrift jene antiken Formen einer sprachzentrierten Auffassung von Rationalität fortschrieb,

welche den Rahmen einer hegemonialen Kulturauffassung gerade auch gegenüber den kolonisierten Völkern darstellte. Diese wurden aufgrund ihrer idolatrischen Praktiken und ihres Mangels an Kultur als ›Naturvölker‹ konzeptualisiert und damit, ähnlich wie Frauen, Kinder oder Unterschichten, einem (oft mörderischen) Zivilisierungsprozess unterworfen.

Freilich setzte schon im Mittelalter, verstärkt dann in der Renaissance, ein Differenzierungsprozess ein, an dessen Ende die Naturwissenschaften und die Technik sich als ein neuer Faktor der Kulturentwicklung etabliert hatten und die *artes liberales* in den Künsten, der Kunstkritik und später den Kunstwissenschaften ihre Nachfolger fanden. Diese Trennung in »zwei Kulturen«, wie es C. P. Snow³² nannte, begründete einerseits den unumkehrbaren Prozess der Ausdifferenzierung und Spezialisierung der Wissenskultur, der bildungsgeschichtlich zur Gründung des modernen Schul- und Universitätssystems führte. Andererseits führte die damit verbundene höhere Systemkomplexität der Gesellschaften, die nicht mehr theologisch kontrolliert werden konnten, sondern einer offenen, kompetitiven, vorzüglich ökonomischen und politischen, mithin profangeschichtlichen Dynamik folgten, zu zwei neuen Formen von Kulturkritik: nämlich der intellektuellen Kulturkritik, wie sie von J. J. Rousseau³³ geprägt wurde, und der Kritik der sozialen Bewegungen, etwa des Industrieproletariats seit dem 19. Jahrhundert. Damit zugleich entstand der bildungsbürgerliche Kulturbegriff, der die ›Kultur‹ als Distinktionsmerkmal der eigenen Schicht benutzte, zugleich aber umfangslogisch universalisierte.³⁴

6. Kulturelles Apriori der Natur

Das Entstehen der »zwei Kulturen« treibt ein anderes Problem hervor. Naturwissenschaften wie Na-

31 Bacon (1962[1620], S. 46, 50–53).

32 Snow (1967); vgl. Kreuzer (1969); Gloy (2001).

33 Rousseau (1994[1750, 1755]); Kronauer (1978).

34 Koselleck (1973); Assmann (1993); Bollenbeck (1994). Zur Kulturkritik vgl. Schnädelbach (1992); Fischer (1999); Koenersmann (2001).

turästhetik verdeutlichen, dass die der Kultur entgegengesetzte Natur nicht als »Wirklichkeit« gelten kann. Sondern es sind wiederum kulturelle Konstruktionsformen, welche Zugänge zur Natur eröffnen. Naturwissenschaften und Naturästhetik sind ihrerseits historische Momente von Kultur. Sie sind ›Kulturtechniken‹ nichts anders als z. B. die Pflege der Sitten oder des Rechts oder des Körpers. Diese Erkenntnis hat eine auch die früheren Epochen verändernde Sicht zur Folge. Zu keiner Zeit haben Menschen unmittelbar zur Natur gelebt. Jedes Konzept von Natur ist ein Reflex geschichtlicher Kultur. W. Perpeet folgert daraus: »Wissen wir von keiner Welt als in bezug auf den Menschen, so ist diese die von uns eingerichtete und aufgebaute [...] Immer ist ›unsere‹ Welt die der Kultur. [...] Sie ist eher die erste, als unsere zweite Natur. [...] Ist alles menschliche Leben in ›Geschichten‹ verstrickt, so ist es bereits kulturell verstrickt.«³⁵

Dies resultiert aus dem Reflexivwerden von Kultur *und* Natur in der Neuzeit: Es gibt nur ein Apriori – und das ist das historische Apriori der Kultur. Dies meint die berühmte Formel Cassirers: »Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur.«³⁶ Mensch sein heißt, unter den Bedingungen der Möglichkeit von Kultur leben. Kulturtheoretisch ist ›die Natur‹ ein Grenzbegriff, während sie selbst eine Idee bleibt, die kulturell unzugänglich ist.

Auch dasjenige Verhältnis, das Cassirer gegenüber dem wissenschaftlichen Kulturverständnis das »natürliche« nennt, ist nicht ›natürlich‹ derart, dass darin Natur an sich eröffnet würde. Vielmehr heißt natürliches Verständnis ein Unmittelbar-Sein zu den Formen der *Kultur*, nicht zur Natur: d. h. ›natürlich‹ meint, dass die Formen der Kultur nicht reflexiv geworden sind. Zwar gilt, dass wir in der sog. natürlichen Einstellung uns intuitiv orientiert *vorfinden* und mithin in Umgebungen *zurechtfinden*. Damit aber sind wir nicht *unmittelbar zur Natur*, sondern realisieren *distanzlos* jene kulturellen Formen, deren Funktionen darin aufgehen, uns vorab zu orientieren und in den jeweiligen Sphären der Kultur agieren zu lassen. Doch auch im wissenschaftlichen Verhältnis zur ›Welt‹ befinden wir uns

nicht außerhalb, sondern innerhalb der kulturellen Welt. Von einer Welt unter Abzug des Menschen haben wir (ästhetisch aufschlussreiche) Phantasien, aber kein Wissen.

Diese Unüberschreitbarkeit der Kultur einzusehen bedurfte es vieler Jahrhunderte. Noch die neuzeitlichen Naturwissenschaften begannen in der Annahme, dass sie die ›Natur an sich‹ zugänglich machen wie einen unbekanntem Kontinent. Wie aber ein neuer Kontinent im Augenblick seines Betretens nicht mehr derselbe ist und in den kulturellen Formen seiner Entdecker erschlossen wird, so bedurften auch die »New Sciences« erst der Erschütterung ihrer eigenen ›Natürlichkeit‹, will sagen: der Einsicht, dass sie Konstruktionen sind. Noch Kant konnte die Naturwissenschaft nicht als kulturelle Form denken; sondern er begründete sie transzendental, d. h. als Erkenntnisform jenseits der Geschichte. Erst Ernst Cassirer analysierte, auf der Grundlage der Erschütterungen der (Newtonschen) Physik im 19. und 20. Jahrhundert, auch die Naturwissenschaften als »symbolische Form«, d. h. als Kultur. Erst im 20. Jahrhundert also, in welchem sich das Problem der Natur verschärfte, nämlich als ökologisches, wurde bewusst, dass ›die Natur‹ ein Kulturproblem darstellt (doch hat diese Einsicht die Naturwissenschaften nicht wirklich erreicht). Seither gehört die Erforschung der Geschichte der Natur zu den Kulturwissenschaften.

7. Kulturelle Kontingenz und historische Anthropologie

In der Aufklärung wurden die Grundlagen der späteren kulturwissenschaftlichen Anthropologie gelegt: Das Prinzip »the proper study of man is man« (A. Pope) leitete die Anthropologie an, welche von der Medizin über die Psychologie und Philosophie bis zur Erforschung der Sitten und Gebräuche und zu den Religions- und Ritualformen (Ethnologie) reichte. Hier liegen die Wurzeln der Kulturkomparatistik und – mit der Entdeckung des historischen Denkens durch G. Vico, J. M. Chladenius und J. G. Herder – auch der Kulturentstehungstheorien, der Konzepte über kulturelle Dynamiken und den Epochen- und Weltbildwandel: wesentliche Momente der Kulturwissenschaften im

35 Perpeet (1976, S. 51).

36 Cassirer (1973–75[1923–29], Bd.I, S. 11).

20. Jahrhundert. Zwischen Samuel Pufendorf und Herder entwickelte sich die Einsicht, dass ›Kultur‹ ergologisch (eine Welt künstlicher Objekte), soziativ (eine Welt sozialer Handlungsformen, Normen und Werte), sowie temporal-historisch sei (eine Welt des kontingenten Werdens und Vergehens). Nicht zufällig zu dieser Zeit kreierte J. Chr. Adelung den Begriff der »Kulturgeschichte«. Diese ›Geschichte‹ war noch teleologisch hin auf ein Menschheitsziel gedacht, worin sich der europäische Humanitätsbegriff absolut setzte. So war die Wahrnehmung der vielen Kulturen zwar komparativ, setzte aber in der Vielheit die Einheit und Universalität voraus. Diese wirkte noch bis zu nachhegelianischen Formen der Universalgeschichte bei Karl Lamprecht, Kurt Breysig oder Oswald Spengler.

Bereits hundert Jahre vor Herder hatte S. Pufendorf *cultura* das erste Mal ohne Genetiv verwendet (1686) und damit jenen Prozess eingeleitet, der zur Bildung des »Kollektivsingulars« *Kultur* führte (R. Koselleck). Dies leitet die epochale Wendung zur Moderne ein, mit der, nach N. Luhmann,³⁷ erst in vollem Sinn ›Kultur‹ vorliegt – und wodurch allerst *Kulturwissenschaft* möglich wurde. Kultur bezeichnet nicht mehr nur Gegenstände der Beobachtung, sondern die Formen und Perspektiven, welche eine Gesellschaft zur Beobachtung von Beobachtern ausgebildet hat. Dieser Prozess ist Teil der die Moderne kennzeichnenden Ausdifferenzierung. Er macht einerseits den Begriff der Kultur zunehmend abstrakt, allgemein und universalistisch, andererseits bezeichnet er das Reflexivwerden substantieller Formen von Gesellschaft. Dies hatte Cassirer im Auge, als er die Ablösung von ›Substanz‹ durch ›Funktion‹ vollzog, wodurch eintrat, was Luhmann die Unhintergebarkeit von Kontingenz nennt. Alle essentialistischen Formen von Kultur lösen sich auf – ein Vorgang, der bis heute anhält. Kultur ist der Begriff, durch den alles als kontingent dekonstruiert wird – aber auch alles (re)konstruierbar wird. Dadurch erst wird Kultur wissenschaftsfähig und mithin *Kulturwissenschaft* möglich.

Der Begriff von Kultur bezeichnet also keine besondere Kultur, sondern ein Verfahren, durch das die kulturellen Praktiken erster Ordnung verglichen, relativiert und reflektiert werden – und die Theoretiker sich selbst reflektieren: Diese Rekursivität der Kultur prägt die modernen Kulturwissen-

schaften, wie sie sich, so verschieden auch immer, seit Heinrich Rickert³⁸ und Cassirer, Georg Simmel oder A. Warburg auszubilden beginnen. In der Verwissenschaftlichung der Kultur(en) vollendet sich, was im 18. Jahrhundert mit der Zunahme von Beobachtungshorizonten, mit der Aufmerksamkeit für Sprache, für Transzendentalität und Konstruktion von kulturellen Formen, für Metatheorie und Ironie auf breiter Front begann. Nach Luhmann kann man erst jetzt eigentlich von Kultur sprechen.

Bis dahin ist man kultiviert – hat man einen Stil, eine Manier, eine Etikette, ein Paradigma –; von nun an gilt: Man mag noch so kultiviert *sein*, aber Kultur zu *haben* heißt jene Ebene ins Spiel zu bringen, durch die das Kultivierte in reflektierte Vergleichsbeziehungen zu anderen Formen von Kultiviertheit gesetzt wird. Kultur ist die Perspektive, die für die Beobachtung von ›Kulturen‹ im Plural entwickelt wird. Eben dies ist das Definiens von *Kulturwissenschaft*.

Damit ist auch das Ende der ›Kampfs‹ der Kulturen erreicht. An dessen Stelle setzt sich das Historisierende und Vergleichende – das heißt die Analyse der Verfahren der Kulturerzeugung selbst. Dadurch wird einerseits alles zur Kultur (Verhalten, Autofahren, Religionen, Verfassung, Chemie, Oper, Alltagsriten, Krankheiten ...) und Kultur unerträglich entgrenzt; andererseits ist Kultur nicht mehr eine Quidditas, sondern die Metaebene von Beobachtungsverfahren. Nicht umsonst kommt in den Jahrzehnten zwischen Kant und der Romantik die Reflexion der Reflexion auf (ästhetisch: die Ironie). Das begleitet den Aufstieg des ›genetivlosen‹ Kulturbegriffs und seine funktionalistische und komparative Operationalität. Alles geht weiter, das Handeln, Glauben, Ritualisieren, Hochhalten und Wertschätzen, Stilisieren und Inszenieren; doch es geht weiter nur unter den Bedingungen der Selbstreflexion. Das Kultivierte erster Ordnung ist das Kontingente, das in der *Kulturwissenschaft* (Kultur zweiter Ordnung) reflektiert wird.

Man kann dies für einen Kern der *Kulturwissenschaften*, nämlich die historische Anthropologie ge-

37 Luhmann (1985).

38 Rickert (1929[1896]) sowie Rickert (1986[1898]).

978-3-476-02399-0 Jaeger/Rüsen (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 3
© 2011 Verlag J.B. Metzler (www.metzlerverlag.de)



J.B.METZLER

1 Erfahrung

1.1 Kultur im Zeichen des Anderen oder Die Gastlichkeit menschlicher Lebensformen

Burkhard Liebsch

Von Anfang an war kulturelles Leben eine ständige Auseinandersetzung mit dem, was *nicht* zu ihm gehört, ihm entgegensteht oder ihm Widerstand leistet. Nicht zuletzt die Etymologie belegt das. Das *Andere der Kultur*, ohne das auch ihr Begriff keinen rechten Sinn ergibt, konnte nicht einfach indifferent neben ihr bestehen bleiben, denn vielfach bedrängte und gefährdete es die Menschen, die die Arbeit der Kultur verrichten mussten, wollten sie nicht untergehen. Ungeachtet zahlloser Niederlagen, von denen die bis in die Ur-Zeiten der Paläontologie zurückreichende Kultur-Geschichte berichtet, war dieser Arbeit schließlich ein gewisser Erfolg beschieden. Formen kollektiver Selbsterhaltung gegen das Andere der Kultur, als dessen Inbegriff die *Natur* gilt, haben sich auf Dauer etabliert, und die Erfolge der Auseinandersetzung mit der Natur sind nicht einfach wieder in Vergessenheit gefallen, sondern nach und nach in überdauernden menschlichen Lebensformen Überlebenden weitergegeben worden. Aus der Weitergabe entwickelten sich unterschiedlichste Traditionsstränge, die verschiedenen *Kulturen* ein ungeahntes Wachstum beschert haben. Die Früchte dieses Wachstums werden nach einer welt-geschichtlich überaus kurzen Zeit bereits in einer *Überfülle* überliefert, die schließlich zur Sichtung, Archivierung und enzyklopädischen Bestandssicherung zwingt. Im 18. Jahrhundert, das sich erstmals mit großer systematischer Energie dieser Aufgabe stellt, werden zugleich unabweisbare Zweifel am zentralen Vor-Urteil dieser Arbeit laut, es handle sich um eine unzweideutige Erfolgsgeschichte, die zumindest gewisse Grundprobleme der Auseinandersetzung mit der Natur einer immer besseren Lösung zuführe. Über diese Kritik noch hinausgehend, verlieh Rousseau nachdrücklich der Überzeugung Ausdruck, dass die Menschen sich durch eben diese Geschichte in eine

tiefgreifende Selbst-Entfremdung verstricken. Damit verschaffte er einer radikalen Kultur-Kritik Geltung, die seitdem nicht müde wird, die Kultur gerade von ihrem (von Anfang an mehrdeutigen) Anderen her an ihren eigenen Sinn zu erinnern. Aber auch die Zweifler, die für die Natur Partei ergreifen, nehmen das Andere der Kultur in Beschlag – und sei es nur, um es *in* der Kultur gegen sie zu wenden. So triumphiert auch in der Kritik der Auseinandersetzung mit der Natur am Ende nur die Kultur: Die Natur gerät scheinbar restlos in die Abhängigkeit von einer »menschlichen«, d.h. kulturellen Geschichte¹ ihrer Bewältigung, Beherrschung und Aneignung. So gesehen absorbiert die Kultur am Ende die Natur. Ihres »Anderen« scheint sie sich restlos bemächtigen zu können, um noch die kleinsten und die entferntesten Gegenstände in ihrer Immanenz aufzuheben. Errungenschaften wie das Elektronenmikroskop oder das Hubble-Teleskop symbolisieren diese offenbar unbeschränkte Ausweitung einer Immanenz, die kein Außen, keine Exteriorität mehr zu kennen scheint. Im Raum sind die Grenzen bis weit in mikroskopische Tiefe und in stellare Ferne, in der Zeit bis weit in eine Vor- und Nach-Zeit hinaus vorgeschoben,² was nur das Vorrecht des Menschen und der inzwischen von ihm hervorgebrachten Kultur(en) bestätigt. Ist nicht die kulturelle Existenz des Menschen das Maß von Raum und Zeit? Zeitigt nicht der Mensch eigentlich die Zeit? Ist nicht nur an seinem irdischen Ort das mikro- und makroskopisch Fernste repräsentierbar – vorläufig, bis das Spiel aus ist? Und denkt *er* nicht den Raum, der ihn umfasst, wie es schon in Pascals *Pensées* hieß? Dass jener Ort ein »künftig verlassener

1 Nach Moscovici (1990).

2 Vgl. Löwith (1981, S. 291).

Schauplatz« ist, wie Montaigne sagte,³ können auch nur diejenigen wissen, die ihn unbestimmt befristet bewohnen. So ist auch das mit kosmologischer Notwendigkeit eintretende absolute Ende der menschlichen Kultur scheinbar nur ein Moment der Aufhebung aller Grenzen in ihr selbst. Hier scheint sich zu bestätigen, was immer wieder behauptet wurde: dass nämlich im Grunde »alles Kultur« sei. Mögen noch hier und da Schlachten der Auseinandersetzung mit einer widerständigen Natur geschlagen werden – auch diese Natur begegnet nur *in* einem kulturellen Verhältnis zu ihr. So hat die Kultur scheinbar ihr Anderes aus dem Blick verloren, ohne das ihr Begriff doch keinen Sinn ergibt. Wenn alles Kultur ist, wissen wir nicht mehr, was Kultur ist.⁴

Wäre aber alles Kultur, dann wäre die oft postulierte *Ur-Aufgabe* der Kultur, den Menschen eine *Bewohnbarkeit der Welt*, eine wenigstens unbestimmt befristete »Bleibe« *angesichts einer radikalen Herausforderung durch das Andere der Kultur* möglich zu machen, nicht mehr verständlich zu machen oder sie wäre obsolet. Die Kultur fiele dann mit der Welt zusammen und hätte zu ihrem Anderen keine Beziehung mehr. Verhielte es sich aber so, dann wäre das Andere der Kultur nicht mehr wie einst die Natur als radikale Herausforderung menschlichen Überlebens zu denken.⁵ Läge die Geschichte der Bewältigung dieser Herausforderung inzwischen weitgehend hinter uns und wäre nunmehr »alles Kultur«, ohne dass sich noch Spuren ihres Anderen fänden, so würde die Frage nach dem Sinn von Kultur insofern ins Leere laufen, als ihr nun

nichts mehr entgegenstände, was sich als »Herausforderung zur Kultur« begreifen ließe. Dann wären wir lediglich noch mit gewissen Herausforderungen *in* kulturellem Leben oder *durch* dieses selbst konfrontiert, aber der Bezug kulturellen Lebens zum Anderen der Kultur wäre verschwunden.

In Wahrheit sind wir weit davon entfernt, im globalen Maßstab der »Herausforderung zur Kultur« (durch die Natur als ihr ursprüngliches Anderes) gerecht geworden zu sein. Gewaltsam reproduzieren sich speziell die westlichen Kulturen nach wie vor auf Kosten des Nicht-Überlebens Anderer anderswo, denen vielfach nur ein kümmerliches Vegetieren verstatet ist.⁶ Erfährt man sich im Westen dadurch überhaupt noch *in sich* selbst als herausgefordert zu einer kulturellen Existenz, die ihren Namen verdient? Vielfach hat sich das kulturelle Leben aber auch *zwischen* den ausdifferenzierten Kulturen als derart verletzlich, heterogen und brüchig erwiesen, dass nicht wenige Zeitdiagnostiker bereits seinen Zerfall in eine Pluralität »unvereinbarer«, sich »polemisch« zueinander verhaltender kultureller Lebensformen prognostiziert haben, die am Ende nur an der Bewohnbarkeit ihrer eigenen Welt interessiert wären. Deshalb bleiben Herausforderungen *zu*, *in* und *zwischen* Formen kulturellen Lebens virulent, die sich nicht vorrangig um die Natur drehen. Offensichtlich ist das überkommene Modell revisionsbedürftig, demzufolge Kultur primär den Sinn der Bewältigung der Natur hat, die vielfach allzu schnell mit dem Anderen der Kultur identifiziert wird. In Wahrheit hat das Andere viele Gesichter. Es liegt nicht nur *vor* kulturellem Leben, das sich seiner bemächtigt; es kehrt *in* ihm wieder und kündigt sich als apokalyptische Bedrohung an, die eine *Zeit nach* der menschlichen Kultur anbrechen lassen könnte. Aber wird das Andere der Kultur nicht von ihr selbst absorbiert?

Ist nicht auch die Natur, die als Anderes der Kultur »zurückschlagen« könnte, nur ein Produkt unserer Antizipationen, die sich in der Immanenz unseres Wissens verschanzt haben? Vollzieht sich Kultur sogar im Vorgriff auf das, was sie negiert, nur »als Denken des Selben, in dem die Freiheit des Menschen garantiert, seine Identität gefestigt wird, [...] ohne dass der oder das *Andere* es infragestellen oder »aus der Fassung bringen« können«, wie Levinas meint?⁷ Kaschieren etwa selbst Antizipationen,

3 Das Ende sowohl im metaphysischen wie auch rein zeitlichen Sinne bleibt noch bei Jaspers ein »alles überschattender Maßstab« (1957, S. 235); vgl. Troeltsch (1925, S. 94); Du Bois-Reymond (1878, S. 33, 40); zum kulturgeschichtlichen Hintergrund Hölscher (1999, S. 140–151).

4 Am Ende sind auch wir Menschen ganz und gar »kulturelle Artefakte«, schreibt Geertz (2000, S. 227).

5 Wie man das Andere der Kultur bestimmt, hat umgekehrt Folgen für den Begriff des Überlebens, der keineswegs auf ein physisches Weiterleben oder auf ein postmortales Überdauern zu reduzieren ist. Vgl. Lasch (1984); Arendt (1985, S. 307–317); Derrida (1994).

6 In den vergangenen Debatten um das Ende der Geschichte (von Kojève bis Fukuyama) spielt eine solche Überlegung allenfalls eine kümmerliche Rolle; vgl. Anderson (1993, S. 67, 83, 87, 101).

7 Levinas (1995, S. 220).

in denen sich eine kommende Katastrophe menschlicher Kultur ankündigt, nur den Befund, dass auch hier ihr Anderes zum Verschwinden gebracht wurde? Beschwört man dem gegenüber nicht seit langem das Nicht-Identische, das Andere und das Fremde in einer Geste des Verzichts auf dessen »Integration« oder »Aufhebung«, weil man um die Sackgasse weiß, in die sich kulturelles Leben manövrieren könnte, das nichts mehr außer sich hat? Muss die kulturwissenschaftliche Arbeit am Ende zum Selbstläufer, zu einem bloßen Beschäftigungsprogramm für Kulturwissenschaftler werden, wenn es nicht gelingt, den Bezug zu einem *radikalen Anderen* der Kultur zu denken? Wäre eine Grenzforschung denkbar, die den Spuren einer nach wie vor geführten Auseinandersetzung mit dem Anderen der Kultur nachzugehen hätte? Gewiss ist dieses Andere nicht mehr einfach lokalisierbar in einem territorialen Jenseits, jenseits der Einfriedung nach außen abgegrenzter Siedlungsräume etwa. Wird die ganze Erde zum Wohn-Raum des Menschen, so lässt sich auf der Erdoberfläche keine Demarkationslinie mehr ziehen, *jenseits* derer das Andere *lokalisiert* zu denken wäre. Insofern muss man von einer weitgehend (freilich nicht absoluten) Enträumlichung des Verhältnisses zwischen Kultur und ihrem Anderen sprechen.⁸ Das Andere besteht nicht einfach *neben* oder *außerhalb* der Kultur, sondern erweist sich als *ihr Anderes*, das ihr anhaftet wie eine Kehrseite. Und die Grenze, die die Kultur von ihrem Widerpart trennt, wird, wenn wir letzteren nicht länger einfach mit der Natur identifizieren können, ebenso vieldeutig sein wie das Andere, das schließlich anders als es selbst ist.

Es steht von vornherein zu erwarten, dass der Begriff *des Anderen* seine scheinbare Einsinnigkeit und Eindeutigkeit einbüßen wird, wenn wir nach »Anderem« der Kultur als Quelle der Herausforderungen fragen, denen sie sich zu stellen hat und die ihren »Sinn« bestimmen. Wenn es *Kultur* nur in Form einer *Vielzahl von Kulturen* gibt und wenn diese wiederum nur in Form einer *vielgestaltigen kulturellen Existenz*⁹ in diversen Lebensformen begegnen, dann kann das Andere der Kultur nicht einfach als ein bestimmtes Anderes gefasst werden; es wird sich vielmehr als vielfältig und anders (anders als es selbst) erweisen.¹⁰ Das ist auch Levinas entgegnenzuhaltend, der letztlich nur dem Anderen,

für den wir ethisch Verantwortung tragen, die Rolle des Anderen der Kultur zutraut, um eine *Kultur im Zeichen des Anderen* zu fordern, die ganz und gar von der verantwortlichen Achtung für ihn getragen ist.¹¹ Demnach würde menschliche Kultur ihren Namen nur verdienen, wenn sie sich nicht damit begnügt, nur »uns« eine Bleibe zu sichern, sondern darüber hinaus auch von einer unerlässlichen Verantwortung für jeden Anderen getragen wäre.¹² So wird aber die zunächst belassene Vieldeutigkeit des Anderen (das oder der keineswegs von vornherein den anderen Menschen meint) allzu schnell beiseite geschoben und *der Andere* – ungeachtet seiner dem Zugriff allen Wissens angeblich radikal entzogenen Exteriorität – zum »guten« Anderen erklärt. Selbst als Gegner und als Feind, heißt das, begegnet der Andere als derjenige, der uns die Verantwortung »gibt«; und diese Gabe der Verantwortung ist es gerade, dank derer es das Gute als etwas Aufgegebenes und zu Realisierendes gibt, das auch kein Verbrechen aus der Welt zu schaffen vermag.¹³

Aber wenn der Andere in dieser Exteriorität »beheimatet« ist, wenn kulturelles Leben sich tatsächlich durch und durch affiziert erweist von ihr, muss man sie dann nicht auch als Quelle des Schreckens, des Bösen und *dadurch* als radikal befremdend gel-

8 Die ist aber nicht absolut. Tektonische Prozesse erinnern mancherorts täglich daran, dass auch eine nicht mehr eindeutig räumlich abgegrenzte Kultur noch räumlich situiert und entsprechend gefährdet bleibt. Das gleiche kann ein Blick in die kosmische (allerdings vielerorts kulturbedingt buchstäblich getrübt) Ferne lehren.

9 Letzteres wäre auch als »das Kulturelle« im Sinne des Mediums menschlicher Koexistenz zu verstehen, im Gegensatz zu bereits verobjektivierten Kulturen und zu »der« Kultur.

10 Vgl. Ricœur (1996, S. 426).

11 Vgl. Levinas (1989, S. 50), wo es darum geht, die Kulturen von der Ethik aus zu beurteilen.

12 Zu einem entsprechend unbedingten Anspruch des Anderen, der jeder andere sein kann, vgl. Levinas (1987, S. 289 ff.). Wie übermäßig, um nicht zu sagen maßlos dieser Anspruch ist, zeigt die neuere Diskussion um Verantwortung und Gerechtigkeit (die den Anspruch des Anderen auf Dritte bezieht) jenseits der nationalen und staatlichen Ordnungen.

13 Ich muss hier absehen von der besonders durch Derrida aufgeworfenen Frage, wie sich jene Gabe und das Versprechen, ihr gerecht zu werden, denken ließen. Keineswegs denkt Derrida hier an eine regulative Idee; vgl. Derrida (1992, S. 56 f.).

ten lassen?¹⁴ Dieser Einwand, durch den das Andere das volle Gewicht seiner *Fremdheit* zurückerhält, ist u. a. von M. Blanchot gegen Levinas erhoben worden. Im Licht dieses Einwands kann nun kulturelles Leben nicht nur durch den Anderen dazu herausgefordert erscheinen, Verhältnisse zu etablieren, die vielen »Anderen« auf verantwortliche Weise gerecht werden. Vielmehr scheint nun im Begriff des Anderen in dem Maße eine tiefgreifende Beunruhigung der Kultur auf, wie er sich jeglicher eindeutigen Fixierung entzieht. Auch der Andere weckt diese Beunruhigung. Auch er hat Anteil an einer unaufhebbaren, insofern radikalen Fremdheit, die sich weniger denn je durch eine räumliche Grenze beschränken lässt: Sie kehrt im Innern der Kultur, jeder Kultur, jeder kulturellen Existenz wieder, die sich vom »Anderen« herausgefordert sieht. So gesehen hat der zweifelhafte Erfolg der Kultur in Gestalt verschiedener Kulturen und heterogener Weisen kulturellen Lebens mitnichten etwa ihr Anderes aufgezehrt und gewissermaßen liquidiert. Vielmehr tritt dieses Andere nun in anderer Form auf – nicht als gegen die Existenz des Menschen »gleichgültige« oder »feindselige« Natur, sondern als innere Fremdheit des Kulturellen an ihm selbst. Die Exteriorität des Anderen der Kultur kehrt in ihrem Inneren wieder.

Die »Herausforderung zur Kultur« liegt also nicht lediglich in der Natur; und die verbleibenden Herausforderungen *in* und *zwischen* verschiedenen Formen kulturellen Lebens bergen vergleichsweise kaum weniger gravierende Probleme.¹⁵ Darüber hinaus hat sich die (heute wie gesagt nicht mehr *vorrangig* als räumliche Demarkation beschreibbare) »Frontlinie« dieser Herausforderungen im Laufe

der »Kulturgeschichte« nachhaltig verschoben. Weil es nach wie vor – aller kulturellen Saturiertheit zum Trotz – diese dreifache Herausforderung gibt, sprechen wir von Kultur, von Kulturen und von kultureller Existenz nicht einfach deskriptiv, sondern wertend. In der fortdauernden Auseinandersetzung mit der unvermindert virulenten Herausforderung durch eine befremdende Exteriorität des Anderen der Kultur, aber auch in und zwischen Formen kultureller Existenz, die die Gefahr ihres radikalen Scheiterns heraufbeschwören, liegt der tiefere Grund dafür, dass kulturelles Leben ständig darum besorgt sein muss, ob und wie es gelingen kann. Wenn sich das Andere kultureller Existenz nicht »aufheben« und wenn sich deren »Sorge« um sich nicht zur Ruhe bringen lässt, dann kann es keine Kultur geben, die endgültig ihres vermeintlichen Erfolgs sicher sein dürfte. Eine Kultur, die zu ihrem (vielfältigen, in den Plural zu setzenden) Anderen kein Verhältnis mehr hätte und sich für das Ganze hielte, beschwöre schon ihren Untergang herauf. Nur eine Kultur, die ihr Anderes nicht für endgültig liquidiert hält, kann Bestand haben. Im andern Fall müsste sie an ihrem Erfolg zugrunde gehen. Kulturelles Leben kann nur im fortdauernden Missverhältnis zu dem, was nicht restlos in ihm aufgeht und woran es sich insofern vergeblich abarbeitet, bleiben, was es ist: vom Anderen der Kultur *gefährdete und inspirierte* Existenz. In den Begriff der Kultur muss so gesehen das Moment dieser wesentlichen, doppelten Inspiration und Gefährdung (durch sich selbst und durch das Andere der Kultur) mit eingehen. Es genügt deshalb nicht, Kultur etwa bloß als eine komplexe *Wissens*konfiguration zu verstehen, die alles einschließt, was Menschen zusammen tun und hervorbringen. Wenn Kultur auf den Spuren G. Vicos in diesem Sinn nur als der »Inbegriff der von Menschen produzierten und reproduzierten menschlichen Lebenswelt« und diese wiederum nur als eine Sache des Wissens verstanden werden soll, dann gerät das Moment ihrer radikalen Gefährdung *im vorgängigen Geschehen* kulturellen Lebens aus dem Blick.¹⁶ Kultur erschöpft sich nicht im Wissen von ihr. Mit Kultur meinen wir Formen menschlicher Koexistenz, Lebensformen, die kulturelle Artefakte hervorbringen und sekundär durch ein gewisses gemeinsames Wissen davon bestimmt sind.¹⁷ Als Kultur zeichnen wir an Lebensformen

14 Man hätte also Grund genug, sich an Schelling zu erinnern, der ja behauptete, der »Grundstoff« des Lebens sei nichts anderes als das Schreckliche. Vgl. zu dieser Problematik auch Fischer/Gondek/Liebsch (2001).

15 Von (Kultur-)»Problemen« spreche ich hier und im folgenden, ohne sie von vornherein »echtem Fragen«, das »aus der Auseinandersetzung mit den ›Sachen‹ erwächst«, entgegenzusetzen, wie es Heidegger mehrfach getan hat. Vielmehr geht es darum, in jenen Problemen echte Fragen (wieder) zu erkennen; vgl. Fehér (1996, S. 249).

16 Vgl. Schnädelbach (1991, S. 517).

17 Es ist ein Desiderat, genauer zu ermitteln, inwiefern sich diese zunächst sehr vage Bestimmung *nicht* mehr auf das

darüber hinaus aber auch etwas aus: ein Gelingen oder etwas zu Bejahendes. Wenn wir von »menschlichen« Lebensformen sprechen, meinen wir keineswegs lediglich einen *naturgeschichtlichen*, nur zu beschreibenden Zusammenhang, in dem alle Wesen stehen, die potenziell miteinander menschliche Nachkommen vom Typ *homo sapiens* haben können.¹⁸ Vielmehr denken wir dabei an Wesen, denen es in ihrem Zusammenleben »von Natur aus« darum zu gehen scheint, es bejahen zu können; und zwar nicht nur angesichts der Gefahr des Misslingens der Auseinandersetzung mit dem Anderen der Kultur, sondern auch insofern sich die Menschen dabei selbst im Wege stehen. Aus schwer zu begreifenden Gründen gehen sie in der Weise ihres Zusammenlebens (in und zwischen heterogenen Lebensformen) nicht den »kurzen Weg«, den die Vernunft ihnen weisen könnte (Kant), sondern beschwören in ihrem »Zusammen« gleichzeitig ein »polemisches« Verhältnis, Antagonismen, Ungeselligkeit, unaufhebbaren Widerstreit, innere Gewalttätigkeit und Verfeindungen herauf, die sie immer wieder an die Grenze des Hinnehmbaren führen und die Frage aufwerfen, was überhaupt unter einer annehmbaren (oder »menschlichen«) Lebensform zu verstehen ist.

Was das positiv besagen kann oder muss, ist nur schwer anzugeben. Nur die »negative« Erfahrung der Unmenschlichkeit zwingt sich vielfach mit Evidenzcharakter auf. Unmenschlich behandelt zu werden, das kann niemand wollen. Und dieses Nicht-wollen-können erscheint kaum bestreitbar. *Allgemein* widerstrebt uns *vermeidbare* Gewalt. Was indessen *als* vermeidbare Gewalt (in Unterschied zu unvermeidlicher *Gewaltsamkeit* etwa) zu *gelten* hat, ist eine andere, strittige Frage. Aber intuitiv ist klar, dass zumindest die nicht nur »naturgeschichtlich« gemeinte, insofern zweideutige Rede von »menschlichem« Zusammenleben mit der Hinnahme vermeidbarer Gewalt kaum zu vereinbaren ist. Deswegen erscheint es sinnwidrig, etwa von einer Kultur des Verbrechens, von einer Kultur der Lüge,¹⁹ des Misstrauens, des Verrats oder der Gewalt zu sprechen. Wenn Gewalttätigkeit schon unvermeidlich zur Stiftung oder Gründung menschlicher Lebensformen gehört, wie die Kritik der Gewalt mit W. Benjamin gezeigt hat, dann sollen diese Lebensformen wenigstens nicht noch

eine Gewalt hinnehmen oder gar affirmieren, die *vermeidbar* wäre. Eine Kultur der Gewalt, die vom Gegenteil ausginge, würde unseren Vorbegriff »menschlicher« Kultur, über den wir uns nach über hundert Jahren »Kulturphilosophie« und »Kulturwissenschaften« wieder Klarheit verschaffen wollen, auf den Kopf stellen und gewiss auf allgemeine Ablehnung stoßen.

Von Kultur zu reden, bedeutet also, immer ein über das Deskriptive hinauschießendes Moment ins Spiel zu bringen, das eine Wertung von Kulturen oder kultureller Existenz impliziert. Und wir unterstellen, dass dieses Moment im kulturellen Leben selber wirksam ist als etwas, was es dazu anhält, auf das aus zu sein, was Kultur *sein kann*.²⁰ Nicht zuletzt aufgrund der Überkomplexität dessen, was sich uns als Kultur darstellt, haben wir aber eben davon keine *a priori* auszeichnende Idee, und sei es nur eine »regulative Idee«, die besagen würde, in welche Richtung sich kulturelles Leben entfalten sollte.²¹ Überkomplexes kulturelles Leben lässt sich weder auf einen einzigen Nenner bringen, noch im Sinne genau eines Vektors seiner möglichen Ausgestaltung einsinnig »finalisieren«. Ganze

zunächst sehr verwandt erscheinende Verständnis von *Kultur als Lebensform* reduzieren lässt, wie es bereits in der Weimarer Zeit verbreitet war. Vgl. bspw. Weber (1927, S. 45), sowie zum historischen Kontext v. Verf. (2002 b). Das gilt – unter dem Aspekt der gegenwärtig besonders brisanten Wirkungsmacht der Biologie – nicht zuletzt für das Verständnis des »Lebens«, das geformt werden soll. Aber auch der Begriff der Koexistenz ist nicht so unverfänglich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, wenn er etwa als Gegensatz zu kulturell geformtem Leben ein indifferentes biologisches Nebeneinander von nur der eigenen Selbsterhaltung verpflichteten Wesen suggeriert, wie es vielfach der Fall ist.

18 Das ist Kants, von Löwith wieder aufgegriffene naturgeschichtliche Bestimmung der Einheit des Menschengeschlechts; vgl. Löwith (1981).

19 Zu diesem Begriff vgl. Drehen/Sparr (1996, S. 12).

20 Ich würde hier nicht gleich von einem prä-skriptiven Moment sprechen (was zu sehr an dem kulturellen Leben oktroyierte Normen denken lässt), sondern, im Anschluss an Canguilhem von einem auto-normativen Moment im Geschehen kulturellen Lebens selber ausgehen. Das, was Kultur »sein kann«, steht für Kultur im engeren Sinne, im Gegensatz zu allem, was sich an diesem Anspruch messen lassen muss (als dem Kulturellen im weiteren Sinne). Diese *Spaltung im Begriff* der Kultur scheint unumgänglich zu sein, wenn man ihn nicht deskriptiv trivialisiert.

21 Vgl. Ricœur (1956).

Kulturen erst lassen sich nicht an einem einzigen Maßstab messen; und die Produktivität kulturellen Lebens täuscht vielfach über die Frage hinweg, worum es eigentlich in ihm geht.²²

Deshalb empfiehlt sich eine negativistische Methode in der Rückbesinnung darauf, was Kultur ist, bzw. darauf, wie kulturelles Leben geschieht. Wo kulturelles Leben aus seiner Normalität ausscheidet und versagt, beginnen wir zu verstehen, worum es ihm eigentlich gehen sollte. Vom »pathologischen«

Widerfahrnis des Versagens aus muss man sich einen Weg zur Theorie der Kultur bahnen. Auf diesem Weg wird man nicht erfahren, was kulturelles Leben produktiv vermag, zu welchen »kulturellen Leistungen« es imstande ist, die man als Zeugnisse seiner *Fruchtbarkeit* vererben und musealisieren kann. Man wird aber erfahren, welche Anforderungen kulturelles Leben, das seinen Namen verdient, *mindestens* erfüllen sollte.²³ Dass es schwer fällt, von Kulturen der Gewalt zu sprechen, zeigt bereits, dass wir über einen *Vorbegriff* der Kultur verfügen, der implizit solche Mindestanforderungen ins Spiel bringt. Was immer Kultur in einem *produktiven* Sinne *auch* sein kann, was auch immer eine Kultur *ermöglichen* kann, was auch immer kulturelles Leben auf unvorhersehbare Weise *zeitigen* kann, mindestens, so besagt dieser Vorbegriff vor allem, sollte Gewalt überall dort vermieden werden, wo sie vermieden werden kann. Insofern sollte kulturelles Leben das Prädikat »menschlich« verdienen. Eine Kultur, die eine Vielzahl von bewundernswerten »Kulturgütern« hervorbringt, aber auf massiver institutionalisierter Gewalt (von der Initiation über »drakonische« Strafpraktiken bis hin zum Opferritus und zum organisierten Krieg) beruht, erscheint uns eher als Unkultur, als befremdliche Kultur des Schreckens, der nicht anzugehören man u. U. unverdientes Glück hat.²⁴ Man versetzt sich in die Lage der mehr oder weniger willkürlich bestimmten Opfer der Gewalt und kann nicht umhin,²⁵ ihre gewaltsame Verletzung oder Verstümmelung (man denke an die Beschneidung) grundsätzlich – und ohne Ansehung der einzelnen Person – für *unannehmbar* zu erklären – es sei denn, man verzichtet auf den Anspruch auf eine »menschliche« Kultur. Der Rückgriff auf Regeln (wie die »Goldene«), auf Imperative (wie den »kategorischen«) oder auf Normen (wie die der »Unantastbarkeit« der Person) sind nachträgliche Antworten auf das Widerfahrnis einer solchen Unannehmbarkeit. Dem pathologischen Widerfahrnis, das sich in der Wahrnehmung vermeidbarer, nicht hinnehmbarer Gewalt²⁶ ereignet, suchen wir erst im zweiten Schritt begrifflich Rechnung zu tragen, um *als Antwort* auf den Anspruch der *wahrnehmenden Erfahrung* eine *Geltung* zu etablieren, die jede Kultur, die ihren Namen zu recht trägt, *wenigstens* respektieren sollte.²⁷ Auf diese Weise könnte aus einem intuitiven

22 All das unterscheidet die gegenwärtige Lage des Kulturdenkens entscheidend von den Prämissen einer Kulturphilosophie, die für sich in Anspruch nahm, eine *synthetische Einheit* der Kultur diagnostizieren und *geschichtsphilosophisch* in Richtung auf eine Kantische regulative Idee *finalisieren* zu können, wobei unter der Hand die Vielfalt der Kulturen in einer Mono-Kultur zu verschwinden drohte, die auf *einen* (ethischen) Nenner gebracht wurde. Wenn dagegen der Begriff der Lebensform für die Art und Weise steht, in der Kultur im Medium einer irreduziblen Heterogenität existiert, muss der Gedanke einer ethischen, geschichtlich finalisierbaren Einheit der Kultur als anfechtbar erscheinen. Nicht zuletzt setzt dieser Gedanke eine Aufhebbarkeit der Widersprüche voraus, die zwischen den Lebensformen bestehen. Einem unaufhebbaren *Widerstreit* der Lebensformen wird so nicht Rechnung getragen. Vgl. Graf/Ruddies (1986, S. 144 ff.).

23 Vgl. ausführlich dazu meinen Beitrag im dritten Band.

24 Ich führe dies an anderer Stelle weiter aus (2002 d).

25 Dass wir hier vom Erfahrungsanspruch einer zunächst historisch kontingenten Sensibilität ausgehen, erübrigt nicht, sondern provoziert gerade die Frage, ob ihm nicht auch ein Geltungsanspruch zukommt, dem nicht nur »wir« zustimmen würden. Doch darüber ist nicht unter Umgehung des interkulturellen Dialogs zu befinden (s.u.), in dem man, in Ricœur's Worten, zunächst einander »fremde Sinnangebote« machen muss, um ihn zu eröffnen. Ob man in der Folge zur kosmopolitischen Geltung von Ansprüchen gelangt, die diese Spur der Fremdheit am Ende tilgen, muss bezweifelt werden; vgl. Ricœur (1996, S. 350).

26 Zu warnen ist davor, nicht hinnehmbare Gewalt sogleich als »extreme« und auch nur als »widerrechtliche« zu definieren. Das Beispiel der u. a. von Rorty und Margalit untersuchten Demütigung beweist die Virulenz eines starken, gleichwohl juristisch in wichtigen Hinsichten nicht fassbaren, weitgehend impliziten Kriteriums der Beurteilung »menschlichen« Zusammenlebens, das sich nicht selten auf sehr subtil ausgeübte Gewalt bezieht. Vgl. v. Verf. (2002 e).

27 Dieser Gedanke klingt auch bei Habermas an, wenn er der »Solidarität der Weltbürger« einen »reaktiven Charakter« insofern zuschreibt, als sie ihren »kosmopolitischen Zusammenhalt in erster Linie durch Affekte der politischen Empörung über Rechtsverletzungen, d. h. über staatliche Repressionen und Verstöße gegen die Menschenrechte sichert«. Vgl.

Vorbegriff der Kultur ein nicht nur deskriptiver Begriff gewonnen werden, nicht aber ohne weiteres ein Maßstab, der, ungeachtet seiner Herkunft aus bestimmten, lokalisierten Erfahrungsansprüchen, ohne weiteres im Modus normativer Geltung anderen Formen kulturellen Lebens oder gar ganzen Kulturen überzustülpen wäre. Was *als* Gewalt zu gelten hat und *wo* im einzelnen die Grenze zwischen vermeidbarer und nicht zu vermeidender Gewalt verläuft, kann nicht am Dialog der Kulturen und der Lebensformen vorbei bestimmt werden. Auch ein vermeintlich überaus bescheidener moralischer Minimalismus, der Weisen kulturellen Lebens oder Kulturen am Maßstab der Wahrung einer nicht zu unterschreitenden Grenze der Gewalt misst, läuft, wenn er sich diesem Dialog nicht rückhaltlos aussetzt, Gefahr, befremdendes kulturelles Leben, auf das man anderswo und zu anderer Zeit stößt, als Unkultur zu entwerten, wenn es Gewalt institutionalisiert, statt sie zu minimieren. *Prima facie* haben sich *dieses* Ziel ohnehin nicht viele Kulturen gesetzt. (Insofern ist es nicht möglich, ohne weiteres auf einen »gemeinsamen Nenner« zu schließen, der unterschiedlichste Kulturen durch das verbindet, was sie *als* Kulturen eigentlich ausmacht.) Wer den Begriff der Kultur nicht bloß deskriptiv verstehen möchte, um nicht in die Lage zu geraten, alles, was als menschliche Lebenswelt produziert oder reproduziert wird, als Kultur (im engeren Sinne) »gelten lassen« zu müssen, begibt sich also von vornherein in eine schwierige Lage, denn nun tritt zur problematischen Grenzziehung zwischen Kultur und ihrem Anderen eine semi- oder pränormative, zweite Grenzziehung zwischen kulturellem Leben einerseits, das seinen Namen verdient, und kulturellem Leben andererseits, das verfehlt, was es sein kann.

Was kulturelles Leben sein kann, davon können wir in *produktiver* Hinsicht keine angemessene Vorstellung haben, denn es zeitigt ständig Neues, das nur retrospektiv verständlich und erklärbar wird. »Was es sein kann« bezieht sich in der Perspektive eines moralischen Minimalismus freilich nicht auf eine produktive Potenz, sondern auf eine bestmögliche Wahrung der Integrität dessen, was nicht verletzt, verwundet oder »angetastet« werden soll.²⁸ Von dieser Integrität können wir uns aber nicht auf *direktem* Wege einen Begriff machen, der auf

kulturelles Leben jedweder Art anzuwenden wäre. Wie Verschiedenes als Gewalt gilt, die verletzt, so herrschen auch unterschiedliche Vorstellungen davon vor, *was durch die Gewalt überhaupt verletzt wird*. Weder im Rückgriff auf die Kulturgeschichte noch in der Praxis des Kulturvergleichs findet diese Frage *ohne weiteres* ihre Antwort. Und ob die Kulturwissenschaften in ihrer relativ kurzen Geschichte einen deutlichen Begriff davon entwickelt haben, wodurch Kulturen ihren Namen eigentlich verdienen, darf bezweifelt werden. Gewiss, an Definitionsversuchen mangelt es nicht, doch trotz einer uferlosen und immer noch anschwellenden Literatur ist man sich weniger denn je sicher, ob die kulturwissenschaftliche Arbeit ihren vermeintlichen Gegen-

Habermas (1998, S. 163). Anfechtbar erscheint freilich diese Beschränkung einer »pathologischen« Sensibilität auf die Verletzung »verbriefter« Rechte. Diese stehen *Anderen* zu, die uns mit viel weiter gehenden, nicht *von vornherein* juristisch engzuführenden Ansprüchen auf Gerechtigkeit etwa konfrontieren. Dem entsprechend reicht auch der »Sinn für Ungerechtigkeit« (J. Shklar) – wie auch die ihm zugrundeliegende *Affizierbarkeit* (Ricoeur) durch das, was Andere betrifft und trifft (wie der Schmerz oder die Demütigung) – wesentlich weiter als der Geltungsbereich des Rechts. Entscheidend ist hier, wie radikal man diese Affizierbarkeit durch das, was uns »angeht« oder angehen sollte, ansetzt. Mit dieser Frage haben sich schon Weber und Jaspers befasst. Und sie klingt sogar bei Rorty in der Perspektive eines moralischen Minimalismus an, der von der absoluten Nichthinnehmbarkeit »mutwillig« zugefügten Schmerzes (einschließlich des seelischen Schmerzes der Demütigung) ausgeht. Eine andere Frage ist, wie das, was uns in diesem Sinne »angeht«, zur *Geltung* kommen kann. Vgl. Weber (1959, S. 198); Jaspers (1957, S. 250); Rorty (1992, dritter Teil), sowie v. Verf. (1999). – Die Geltung von Ansprüchen im oben beschriebenen Sinne als Antwort auf Erfahrungsansprüche zu denken, führt in jedem Falle weg von einer Gleichsetzung von Kultur mit der Faktizität von Geltungsansprüchen, wie sie sich bei Habermas findet: vgl. Habermas (1984, S. 146).

28 An dieser Stelle von »gewahrter« Integrität zu sprechen sollte nicht dazu verleiten, anzunehmen, wir wüssten allemal schon bevor sie verletzt wird, worin sie liegt. Die aktuelle Diskussion um die Reproduktionsmedizin ist das beste Beispiel für die Herausforderung, von realisierten Gefahren der Verletzung her nachträglich zu bestimmen, was nicht verletzt werden soll oder darf. Erst der Gedanke der (wie auch immer utopischen) Reproduzierbarkeit eines Selbst fordert dazu auf, zu bestimmen, wie er mit Selbstsein unvereinbar sein könnte. Vgl. v. Verf. (2002 c). Zur Frage, ob das bio-medizinische und -politische Reproduktionsdenken eine verletzende Gewalt mit sich bringt, vgl. v. Verf. (2002 f.).

stand »Kultur« überhaupt angemessen zur Sprache bringt. Auch deshalb scheint es ratsam, Kultur als Geschehen (in der Weise von Lebensformen) einerseits und Kultur als Objekt verschiedener Kulturwissenschaften andererseits²⁹ deutlich zu unterscheiden und *nicht* von vornherein davon auszugehen, erstere finde sich in letzterer adäquat wieder.³⁰ War das nicht der Anspruch, mit dem Kulturwissenschaft antrat: kulturelles Leben mit den *ihm eigenen* »Problemen« angemessen zur Sprache zu bringen? Max Weber sprach in diesem Sinne von »Kulturproblemen«.³¹ Nichts spricht indessen dafür, dass diese Probleme etwa als »zeitlose« oder geschichtlich invariante, womöglich mit universaler Tragweite auch nur zu formulieren sind.³²

Selbst innerhalb der europäischen Kulturen, die Weber im Blick hatte, haben sich diese Probleme nachhaltig gewandelt. Risse und Brüchigkeiten sind inzwischen sichtbar geworden, die tiefer noch reichen als der Konflikt jener »todfeindlichen« Werte, deren unaufhebbaren Widerstreit Weber in der Existenz dieser Kulturen verwurzelt sah. Schon damals, vor dem Ersten Weltkrieg, hat man diesen Widerstreit in einen »Krieg der Kulturen« münden

sehen.³³ Aber was dann kam, hat den Begriff dessen, was man bis dahin unter »Krieg« verstanden hatte, ebenso gesprengt wie alle überkommenen Vorstellungen menschlicher Verletzbarkeit. Seitdem sind es immer wieder tief ins Fleisch nicht nur der europäischen und westlichen Geschichte schneidende Ereignisse gewesen, die Fragen nach dem Sinn kulturellen Lebens auf den Plan gerufen haben. Man sprach wechselweise von Wendezeiten, epochalen Einschnitten, Zäsuren, Brüchen oder Geschichtszeichen und suggerierte, damit habe man nun endlich einen Maßstab in den Händen, der zu diagnostizieren erlaubt, ob kulturelles Leben der Gegenwart oder der Zukunft, das die Lehren der Geschichte (d.h. des kulturellen Versagens) beherzigt hat, seinem Begriff entspricht. Seitdem will das *pathologische, vom Widerfahrnis maßloser Verletzungen her artikulierte Fragen* nicht mehr verstummen. Wenn es möglich ist, verfeindete Nationen *als* Kulturen (oder im Namen einer für sich reklamierten »Zivilisation«) derart gegeneinander aufzuhetzen, wie es im Vorfeld des Ersten Weltkriegs geschehen ist, wenn es möglich ist, umwillen des Überlebens des Staates Millionen für einen Krieg zu mobilisieren, der Europa durch sich selbst zu vernichten drohte, worin liegt dann der Sinn kulturellen Lebens? gibt Walter Benjamin zu bedenken. Hat sich der »Geist« der europäischen Kultur nicht endgültig als »sterblich« erwiesen und ist er nicht längst tödlich erkrankt? wird Paul Valéry fragen.³⁴ Die Diagnose, dass die massive Verfeindung der europäischen Völker ihre gemeinsame Kultur zerstört habe, wird Jan Patočka hinzufügen. Und mit Blick auf Auschwitz wird Theodor W. Adorno schließlich vom Versagen und Misslingen aller Kultur sprechen.³⁵ Rückblickend will es ihm so scheinen, als liege in kulturellem Leben ein unausgesprochenes *Versprechen*, ein Versprechen, das durch die willkürliche serielle Liquidierung von Millionen Unschuldiger zerstört, wenn nicht für immer *ad absurdum* geführt worden sei. Die gleiche Frage wäre freilich, unter jeweils besonderen Umständen versteht sich, hinsichtlich des Systems des Archipel Gulag, im Hinblick auf das Regime der Roten Khmer, das ruandische Desaster, die Genozide des Balkans und zuletzt den New Yorker Terroranschlag zu stellen: Muss ein kulturelles Leben, das seinen Namen verdient, nicht wenigstens dies:

29 Vgl. Cassirer (1962, S. 70 f.).

30 Zur Kultur als Geschehen bzw. Vollzug kulturellen Lebens vgl. Cassirer (1942, S. 76). An anderer Stelle spricht Cassirer auch vom Mythos als Lebensform. Allerdings ist der Sinn dieses Begriffs bis heute nicht wirklich aufgeklärt. S. auch Oxle (1996). Diese Frage erscheint besonders deshalb berechtigt, weil der Verdacht besteht, die heutige Rückbesinnung auf die Begrifflichkeit der (deutschen) Kulturwissenschaft um 1900 unterlaufe nicht zuletzt auch kategorial die Radikalität des inzwischen eingetretenen Wandels; vgl. Daniel (1993, S. 97); Bronfen/Marius (1997, S. 27).

31 Schon für Weber stand fest, dass sich diese »Probleme« in einem radikalen Wandel befinden: Ihr »Licht« ist »weitergezogen«; vgl. Pankoke (1991, S. 817).

32 Vgl. in diesem Sinne zu Weber: Merleau-Ponty (1974, S. 31).

33 Mommsen/Müller-Luckner (1996); Hintze/Meinecke/Oncken/Schumacher (1915). – Auch Cassirer hat im übrigen im *Essay on Man* mit Bezug auf Heraklits Fragmente den Widerstreit zumindest ansatzweise als eine gegenstrebige Fügung des Kulturellen zur Sprache gebracht, ohne diese aber explizit auf einen konkreten Widerstreit der Lebensformen zu beziehen, in denen kulturelles Leben geschieht. (Die Frage, ob sich Cassirers Begriff der Lebensform überhaupt »deckt« mit dem unsrigen, muss hier offen bleiben.)

34 Vgl. v. Verf. (2002 a).

35 Vgl. Adorno (1975, S. 359); (1978, S. 65).

diese unfassbare »Rücksichtslosigkeit« gegen das Leben und den Tod so vieler auszuschließen versprechen?³⁶ Wenn es das nicht »verspricht«, verdient es dann im geringsten unser Vertrauen?³⁷ Lässt sich ein kulturelles Leben bar jeglichen Vertrauens in dieses »Minimum« menschlicher Koexistenz auch nur vorstellen? Wenn nicht (wovon ich ausgehe), muss man dann annehmen, dieses vielfach unausgesprochen gehegte Vertrauen werde nur immer wieder enttäuscht und missbraucht? Hat dieses Vertrauen demnach nur Zukunft, weil man immer wieder »vergisst«, in welchem Ausmaß es bereits verraten worden ist? Demnach würden wir nur vertrauen können, weil wir vergessen haben; und die kollektive Erinnerung an jene Zäsuren, Brüche und Geschichtszeichen, die man so oft anmahnt, weil angeblich nichts so sehr die Wiederholung jener »einzigartigen« Ereignisse heraufbeschwört wie das Vergessen, würde das Vertrauen womöglich irreversibel zerstören.

Nur die Erinnerung an das Äußerste, das Menschen widerfahren ist, kann dem Versprechen, das in kultureller Koexistenz liegt oder liegen muss, Glaubwürdigkeit verschaffen. Aber eben diese Erinnerung scheint doch die Zerstörung der Glaubwürdigkeit dieses Versprechens zu bedeuten: Das »Äußerste«, die äußerste Rücksichtslosigkeit gegen Andere, ist bereits Wirklichkeit geworden und wird für immer einen drohenden Schatten in die Zukunft werfen.³⁸ Es bleibt fortan möglich. Die *Möglichkeit* des Äußersten ist *irreversibel* und jedes Versprechen, das sich der Wiederholung des Äußersten entgegenstemmt, fehlbar und »übermäßig«. Es verspricht etwas, was niemals und durch niemanden jemals zu garantieren sein wird. Dennoch mutet es uns zu, ihm »Glauben zu schenken« – und zwar gerade im Lichte einer Erinnerung, die uns jeglichen »Grund« dafür aus der Hand zu schlagen scheint. Einem kulturellen Versprechen, das im Sinne eines moralischen Minimalismus wenigstens die Wiederholung des Äußersten auszuschließen verspricht, muss man so gesehen »grundlos«, ja sogar allen geschichtlichen Gründen zum Trotz, die dagegen sprechen mögen, »Glauben schenken«. Die Glaubwürdigkeit des Versprechens lebt von dieser – »umsonst« gegebenen – Gabe. Setzt sie sich aber über die geschichtliche Erinnerung daran, *wie* und *wie oft* dieses Versprechen gebrochen worden ist, hinweg,

so erscheint sie nicht nur als unbegründet, sondern als irrational und unbelehrbar. Ein unbelehrbares, grundloses Versprechen kann aber nicht als glaubwürdig gelten. So ist die geschichtliche Erinnerung zugleich Bedingung der Möglichkeit eines glaubwürdigen Versprechens *und* scheint seine Glaubwürdigkeit zu zerstören, es also als wirkliches Versprechen unmöglich zu machen. Umgekehrt kann nur das Versprechen kulturellen Lebens, die Wiederholung des Äußersten auszuschließen, der Erinnerung angemessen antworten. Zugleich muss dieses Versprechen aber als »übermäßig« erscheinen, denn als bloßes Versprechen kann es die Wiederholung gerade nicht ausschließen. Nur wenn dieses Versprechen aber »gegeben« wird, kann der Erinnerung noch ein praktisch der Zukunft zugewandter Sinn zukommen. Aber im Lichte der Erinnerung, auf die es Antwort gibt, läuft es unvermeidlich zugleich Gefahr, diesen Sinn zu unterminieren. Diese doppelte Aporie von Erinnerung und Versprechen ist im Kern eines moralischen Minimalismus angesiedelt, für den Kultur kein bloß deskriptiver Begriff ist, sondern beinhalten muss, wogegen kulturelle Koexistenz auf keinen Fall verstoßen darf, wenn sie ihr Prädikat verdienen soll.

So sehr die Erinnerung der Gewalt als Erfahrung der Sinnlosigkeit auf jedes kulturelle Leben zurückschlagen kann, da das in ihm liegende Versprechen jegliche Glaubwürdigkeit einzubüßen droht, so wenig ist professionellen Sinnstiftern die Aufgabe an-

36 Im Unterschied zu einem bloß deskriptiven Kulturbegriff implizieren auch diese Fragen offensichtlich eine »Wertung«, die Gefahr läuft, in eine Polemik zu münden, in der eine Kultur sich selbst ihre Überlegenheit über andere Kulturen bestätigt. Kultur war doch in diesem Sinne lange Zeit eine polemische Vokabel; Perpeet (1984, S. 21 ff.). – Im übrigen wäre jene Frage ebenso gut auf die ganz »normale« Reproduktionsform der westlichen Gesellschaften zu beziehen. Zu warnen ist vor einer hysterischen Skandalisierung singulärer Ereignisse wie der erwähnten.

37 *Kultur als Versprechen* zu denken, wie es Adorno und zuletzt Derrida versucht haben (letzterer hat dabei primär Europa im Blick), ist keine ganz neue Idee. Schon Nietzsche begriff den kulturellen Menschen als »großes Versprechen« – wobei er aber an eine unverhoffte Zukunft der Steigerung über sich hinaus dachte, keineswegs an einen »moralischen Minimalismus«; vgl. Freier (1984, S. 352), sowie v. Verf. (1998); Frankfurter Institut für Sozialforschung (1983, S. 88).

38 Vgl. Todorov (1993).

zuvertrauen, diesem Leben wieder eine gewisse Glaubwürdigkeit zu verschaffen.³⁹ Denn diese kann sich nur *als – im wirklichen kulturellen Leben gegebene – Antwort* auf ihre radikale Infragestellung durch die geschichtliche Erfahrung ergeben, an deren Anfang die niemandem zu delegierende Annahme der Herausforderung durch diese Infragestellung steht. Diese Herausforderung hat aber den Charakter eines »pathologischen« Widerfahrnisses und ist nicht bloß das Problem eines Kulturdenkens, das zu einem angeblich »sinnlos« gewordenen geschichtlichen Geschehen nachträglich den Sinn eines finalen Zwecks etwa hinzudenken müsste. Ausgehend von diesem neukantianisch konzipierten Gegensatz von sinnlosem Geschehen und sinnsetzendem Denken hat Weber den Sinn kultureller Existenz nur in einem Zweck, also darin erkennen können, *wozu* sie letztlich »gut ist«. Mit diesem Wozu sah er den »Wert« kultureller Existenz engstens verkoppelt. Dabei geriet aber der Widerfahrnischarakter kultureller Erfahrung selber völlig aus dem Blickfeld. »Sinn« liegt nicht erst in einem Sinn-Denken, das zu einer bloß gegenständlich gedachten Wirklichkeit noch einen (möglichst finalen) Zweck teleologisch hinzudenkt (ohne den die Erde eine »Wüste« wäre, wie Kant sagte), sondern Sinn liegt bereits in der widerfahrenen Infragestellung kulturellen Lebens durch gerade das, wovon es negiert oder bedroht wird. Ein Kulturdenken, das sich

auf die Suche nach dem »Sinn« kultureller Existenz begibt, müsste sich so gesehen seinerseits als Antwort auf die Herausforderung dieser Infragestellung verstehen lassen.⁴⁰ Ihm liegt keine sinn-freie Wirklichkeit voraus, die nur ein in ihr nicht situiertes Denken sinnhaft zu ordnen vermöchte, sondern eine Realität, in der gewiss Sinn nicht fertig vorzufinden ist, die immerhin aber (in Patočkas Worten) »Gelegenheit zur Sinnbildung« bietet und ein »Sinnverlangen« auf den Plan ruft. Findet eine antwortende Sinnbildung im Modus des Denkens statt, so kann es sich nicht um eine bloße Konstruktion handeln, die sich selbst genügen könnte. Vielmehr muss ein sinn-bildendes Denken die Vorformen sinnhafter Artikulierbarkeit aufgreifen, die ihm zunächst die Erfahrung bietet, und es muss sich der Artikulationsnot stellen, in der sich eine Erfahrung befindet, die nicht aus eigener Kraft zu realisieren vermag, *was* ihr widerfahren ist. Eine derart überforderte Erfahrung *bedarf* des Denkens, um sich des *Erfahrenen* überhaupt vergewissern zu können. Das Denken muss sich umgekehrt *als Artikulation* dieser Erfahrung verstehen lassen, will es Antwort geben auf die Herausforderung, die im Widerfahrenen (und nicht nur in gedachten »Kulturproblemen«) liegt. So verlangt die Erfahrung gerade auch dann, wenn sie als traumatisierende kaum noch *das Erfahrene als solches* zur Sprache zu bringen vermag, danach, gedacht zu werden; und das Denken muss versprechen, der Erfahrung zur Aussprache des ihr eigenen Sinns zu verhelfen (Husserl) – handle es sich auch nur einen kryptischen Sinn oder um einen Sinn *in statu nascendi*, der erst mit Hilfe des Denkens überhaupt sagbar zu werden vermag.

Das angedeutete »responsive« Wechselverhältnis zwischen Erfahrung und Denken wäre auf ganz unterschiedlichen Ebenen zu explizieren – angefangen bei der individuellen Erfahrung, über deren kollektive, lebensweltliche Horizonte bis hin zur Kulturwissenschaft, die ihrerseits die Erfahrung der Versehrbarkeit kultureller Existenz zum Anlass nimmt, theoretisch begrifflich zu machen, worum es *ihr* angesichts dieser Versehrbarkeit eigentlich gehen muss. So wird die geschichtliche Erfahrung, in der diese Versehrbarkeit zur Sprache kommt, in gewisser Weise auch hier, in der Wissenschaft von der Kultur, zum Maßstab eines seinem Gegenstand angemessenen Kulturverständnisses. Gleichwohl

39 Vgl. Assmann (1990, S. 35).

40 So schrieb Cassirer: »Die historische Erkenntnis ist die Antwort auf bestimmte Fragen, eine Antwort, die von der Geschichte gegeben werden muss; aber die Fragen selbst werden von der Gegenwart gestellt und diktiert – von unseren gegenwärtigen geistigen Interessen und von unseren jetzt bestimmenden moralischen und sozialen Anliegen.« (1962, S. 178). Soll die Rede von Fragen und Antworten nicht zur bloßen Leerformel verkommen, ist allerdings zu spezifizieren, wo und wie sich ihr Zusammenspiel und Gegeneinander »abspielt«. Fraglich ist, ob die Gegenwart als autonome Instanz des Fragens gelten kann. Cassirer kommt hier einer präsentistischen Position sehr nahe. Für den Bereich der Historik vgl. v. Verf. (2001 a). Hier wird auch Bezug genommen auf eine von Waldenfels über Jauss und Gadamer bis hin zu Collingwood, Löwith, Toynbee u. a. zurückreichende Philosophie des Frage-Antwort-Verhältnisses. – Zur Kritik eines sei es utopistischen, sei es eschatologischen Ausweichens in letzte Antworten, die gerade die dringend fälligen nächsten und übernächsten übersehen lassen, vgl. Polak (1986, S. 379); Ricœur (1986).

sind wir weit davon entfernt, ohne weiteres angeben zu können, um was sich kulturelle Existenz eigentlich »dreht«. Im Rückblick auf die Anfänge menschlicher Kulturgeschichte schien die Antwort für Ernst R. Curtius eindeutig auszufallen: »Der geschliffene Kiesel [...] ist Zeuge des Prometheuschicksals unserer Menschheit. Dieses Steinbeil, dieses eingeritzte Rentierbild – sie stammen aus derselben Kraft, welche die Pyramiden des Nillandes, die Götterfriese von Hellas, auch die Dome der Gotik und die Stahlwerke Westfalens aufgerichtet hat. In allen Werken der Menschen durch Zeiten und Räume hindurch wirkt die eine und gleiche Schöpferkraft. Sie hat das Reich des Menschen gegründet im Ringen mit den Elementen der Natur. Den Kampf des Höhlenmenschen mit dem Mammut setzt der Maschinenbauer und der Ozeanflieger unserer Tage fort.«⁴¹ Heute würde der Autor vermutlich auch noch die Bioingenieure und die Softwarespezialisten hinzusetzen. Sie alle belegen scheinbar jene eine, schöpferische, prometheische Kraft, die nach wie vor die Auseinandersetzung mit dem Anderen der Kultur beseelt und uns die besagten »Erfolge« beschert. So gesehen gibt es nur *eine* Kulturgeschichte und nur *eine* »Menschheit«, die sie, mit dieser Kraft als Subjekt im Rücken, vorantreibt. Dabei ist schon zweihundert Jahre zuvor mit Blick auf eine zunehmende Diversifizierung kultureller Entwicklungen nachdrücklich skeptischer Zweifel an der Denkbarkeit eines wahren Problemkerns kultureller Existenz angemeldet worden, der wie jene eingangs genannte »Urfrage« immer neue Antworten provozieren würde.⁴²

Kann demnach heute überhaupt noch davon die Rede sein, dass »Ur-Fragen« (oder »Ur-Aufgaben« wie diejenige, die Bewohnbarkeit der Welt zu sichern) die kulturelle Existenz nach wie vor inspirieren? Haben neue Fragen nicht eine ungeahnte Vielzahl von Antworten hervorgerufen, während man aber nach wie vor »antwortlos« den Urfragen gegenüber steht (falls man sich überhaupt an diese erinnert)?⁴³ Mehr noch: Haben sich im Zuge kultureller Entwicklung nicht auch die Fragen nachhaltig gewandelt? Lassen sich jene Antworten überhaupt noch *als* Antworten verstehen, oder sind uns längst die entsprechenden Fragen abhanden gekommen? Sind nicht längst zahllose Antworten selbstverständlich geworden und in ihrer Fraglosigkeit

erstarrt? Will man kulturelles Leben nicht nur auf von Menschen Hervorgebrachtes und auf das Wissen darum reduzieren, empfiehlt es sich, dem Vorschlag Toynbees zu folgen und Kultur als nicht-intendierte Resultante eines *challenge-response*-Verhältnisses zu deuten, um begreiflich zu machen, worum es (in) diesem Leben eigentlich geht. Dann aber muss man jenen Fragen Rechnung tragen.⁴⁴ Weit und breit ist keine *eindeutige* Herausforderung auszumachen, die *allein* es gestatten würde, kulturelles Leben »als Antwort« zu verstehen. Wir sind vielmehr mit einer Vielzahl von Antworten konfrontiert, die *als* solche nicht selten »ver-gessen« werden. Sie wieder als solche zu verstehen, bedeutet nicht, dass man erwarten könnte, im Sinne eines ein-eindeutigen Verhältnisses seien ohne weiteres die entsprechenden »Fragen« aufzufinden.⁴⁵ Eine solche Erwartung könnte absurde Konsequenzen haben. Z. B. ließe sich unter dieser Voraussetzung aus der Art und Weise, in der man in den westlichen Systemen eine beschleunigte Mobilität organisiert hat, auf ein allgemeines Bedürfnis nach Bewegung schließen, dessen Befriedigung wie die passende Antwort auf die Frage zu verstehen wäre, die dieses Bedürfnis *gleichsam* zu stellen scheint. Und in China würde man mit der Hilfe westlicher Konzerne nur dieselben Bedürfnisse zu befriedigen versuchen – nicht etwa diese erst *erzeugen* oder *erfinden*. Gerade das Beispiel der Mobilität zeigt indessen, dass die Herausforderungen, denen sich kulturelles Leben zu stellen hat, vielfach nicht in ersten, gar »ursprünglichen« Bedürfnissen oder Fragen liegt, die noch immer einer befriedigenden

41 Curtius (1928, S. 727).

42 Vgl. Bollenbeck (1996, S. 187).

43 Vgl. Böhme/Matussek/Müller (2000, S. 78). Ob diese Urfragen überhaupt je *gewisse* Antworten gestattet haben, mag dahingestellt bleiben; vgl. Weber (1959, S. 85, 217).

44 Vgl. Perpeet (1976, S. 95). Allzu schnell wird jenes Schema andernfalls zur Binsenweisheit, mit der sich alles und nichts beweisen lässt; vgl. Arendt (1994, S. 55).

45 Die Phänomenologie der Responsivität spricht ohnehin dafür, dass sich diese nicht in beantworteten Fragen erschöpfen kann. Das Antworten geschieht im »Ausstand«, der denkbare letzte Antworten immerzu verschiebt oder vertagt, um nicht in den Antworten das Fragen zu ersticken. Heißt das am Ende, dass uns die Sorge um ein nicht endendes »Leben« des (ständig aufgeschobenen) Antwortens wichtiger ist als »definitive« Antworten? Vgl. Waldenfels (1994).