Beschreibend oder wertend? : Kulturbegriffe in Ethnologie und Philosophie

Autor(en): **Kramer, Dieter**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires**

Band (Jahr): **95 (1999)**

Heft 1

PDF erstellt am: **16.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-118027

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LJ 39 DAA 800 · 95 (1999)

Schweizerisches Archiv für Volkskunde 95 (1999), 1–22

Beschreibend oder wertend?

Kulturbegriffe in Ethnologie und Philosophie

Dieter Kramer

Die materialistische Kulturtheorie von einst

Vor zwanzig Jahren haben Wulf D. Hund und ich einen Band «Beiträge zur materialistischen Kulturtheorie»[1] herausgegeben, der einige Beiträge aus den inzwischen nicht mehr existierenden Staaten der Sowjetunion und der DDR bündelte und die dortige Diskussion um den Kulturbegriff beleuchtete. Es ging in theoretischer Hinsicht vor allem um das Verhältnis von Kultur und materieller Basis bzw. gesellschaftlicher Arbeit, und in praktischer Hinsicht um den Zusammenhang von Kulturpolitik und Gesellschaftspolitik.

Mein damaliger Einleitungsaufsatz verwies darauf, wie schon in der Geschichte des Kulturbegriffes der Bezug auf die ganze Lebenswelt z. B. in der Kulturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle spielte und im holistischen Ansatz der Kulturanthropologie bestätigt wurde. Ich versuchte damals herauszuarbeiten, wie eine materialistische Theorie die Chance bietet, mit Hilfe der sozialen Spezifik Unterschiedlichkeit und Dynamik von Kulturen zu erklären.

Nach einer Phase der regressiven Stagnation sind in der Zwischenzeit die Gesellschaften, auf die sich diese Diskussion bezog, zusammengebrochen unter dem Ansturm der technologischen, ökonomischen und militärtechnischen Entwicklung der Konkurrenten. Sie scheiterten u.a. daran, dass sie sich von globalen ökonomischen und kulturellen Prozessen nicht abkoppeln konnten, ihnen aber auch nicht gewachsen waren, und sie versagten angesichts der Dynamik des Wünschens und Begehrens ihrer Bürger – diesbezüglich somit aufgrund einer genuin kulturellen Dynamik.[2] Auch der damals von mir unterstellte komplexere und wirklichkeitsgerechtere Zugang der materialistischen Theorie für die Erklärung von Kulturprozessen konnte anscheinend weder dazu beitragen, die fehlende kulturelle Stabilität dieser Gesellschaften zu erkennen noch sie zu kompensieren.

Ich sehe eine Herausforderung für die Kulturtheorie in diesem Niedergang von Gesellschaften, die sich anheischig machten, eine neue Kultur zu begründen. Es waren ja dann gerade die Menschen in diesen Staaten, die dadurch zum Zusammenbruch dieser Staaten wesentlich beitrugen, dass sie ihre kulturellen Vorstellungen vom guten und richtigen Leben an der Wirklichkeit massen.[3]

Eine Herausforderung für die Kulturtheorie liegt für mich aber auch in jenen Fragen, die in den 70er Jahren ungefähr zur gleichen Zeit im Westen als «Grenzen des Wachstums», im Osten als «globale Probleme» zu diskutieren begonnen wurden.[4]

Für die Kulturwissenschaften (zu denen ich die Ethnologie, die Europäische Ethnologie, die Spartendisziplinen wie Kunst- und Literaturwissenschaften oder Kulturgeschichte zähle) geht es dabei nicht nur darum, auf der Ebene der Geschichte der europäischen Gesellschaft die Historizität von Umweltproblemen aufzuarbeiten (wie dies die Historiker rasch taten), sondern auch darum, die Rolle und Bedeutung kultureller Steuerungsmechanismen zu prüfen: Die Standards des guten und richtigen Lebens der Bauern von Unterfinning in Bayern z. B. befanden sich in gelebter (nicht unbedingt bewusster) Übereinstimmung mit nachhaltiger Lebensweise.[5]

Nicht zuletzt weil mir der genuine Beitrag der Kultur zu diesen Themen besonders nützlich schien, habe ich den kulturwissenschaftlichen Charakter der europäischen Ethnologie betont und auf dem Unterschied zur Geschichte und zu den Sozialwissenschaften beharrt. Sich dieser Spezifik zu vergewissern, schien eine Zeitlang auch für die Ethnologie wichtig zu sein, wollte sie eine Vereinnahmung als Gesellschaftswissenschaft durch die Soziologie verhindern.[6] Umgekehrt wird inzwischen den Sozialwissenschaften mehr und mehr bewusst, dass sie ohne kulturelle Dimensionen nicht auskommen.

Ein neuer Theoriebedarf

ZENTRALBIBLIOTHEK ZÜRICH

Die Ethnologie machte seit ihrer Abkehr vom Funktionalismus darauf aufmerksam, dass der Naturstoffwechsel von Gesellschaften überhaupt nicht ausschliesslich und alternativlos geographisch oder biologisch oder sonstwie determiniert ist. Kultur als selbstgeschaffenes Bedeutungsgefüge, als System von Standardisierungen folgt nicht, so betont Marshall Sahlins, den Prinzipien der Nützlichkeit.[7] Angesichts der Diskussion um die «globalen Probleme» der Gegenwart stellte sich dann allerdings die Frage, wie die normativ-statistischen Paradigmen der naturwissenschaftlich-technischen Forschungen zur Nachhaltigkeit mit ihren Stoff- und Energiebilanzen sich zu den kulturellen Optionen und ihrer Eigendynamik verhalten: Signalisiert die Kluft zwischen beiden unvermeidliche Krisen, oder gibt es eine Brücke zwischen Kultur als einem autonomen System von Standardisierungen und Symbolbildungen und dem Diskurs um die quantitativen Grenzen des Naturstoffwechsels?[8]

Die Theoriediskussion der Europäischen Ethnologie erweist sich bei diesen Fragen als wenig hilfreich. Bei der Suche nach deren Theoriehintergrund wird in der letzten Auflage des «Grundriss der Volkskunde» zwar darauf aufmerksam gemacht, dass die Summe der verschiedenen Arbeitsfelder (der «Kanon») «allzu oft Theorieersatz» darstellte,[9] der Leser erhält aber nur einen Verweis auf eine Reihe von z. T. älteren Einführungswerken, die allenfalls partikuläre subjektive Theorie-Optionen, aber keine hinreichende Theorie-Aufarbeitung bieten.

Das weckt den Wunsch nach intensiverer theoriegestützter Selbstverständigung. Das entsprechende Bedürfnis wird dadurch verstärkt, dass der Kultur in Ge-

sellschaft und Politik eine neue Bedeutung zugemessen wird. Sie schlägt sich z. B. nach dem Ende der Ost-West-Bipolarität in Strategien der kulturellen Blockbildung (Huntington) nieder.[10]

In einschlägigen Diskussionen, aber auch in der Kulturpolitik stossen immer wieder ein *beschreibender* (anthropologischer, ethnologischer, empirischer) Begriff von Kultur und ein *wertender* Begriff von Kultur (wie in der Kulturpolitik) aufeinander. Kultur als neutrale Beschreibung einer bestimmten Lebensweise, und Kultur als Feld von besonderen Qualitäten (oft genug reduziert auf die Künste) und als Wertbegriff scheinen unverbunden nebeneinander zu stehen.[11]

Diese Mehrdimensionalität des Kulturbegriffes produziert immer wieder eine Menge von Missverständnissen. Sie sollte als Herausforderung für die Diskussion verstanden werden. Im folgenden geht es mir daher (und ich verstehe dies als einen Diskussionsbeitrag zu Theoriefragen der Europäischen Ethnologie) um die unvermeidbaren und notwendigen Zusammenhänge zwischen den beschreibenden und den wertenden Aspekten des Kulturbegriffes. Beide Aspekte erscheinen als zwei Pfeiler, die zu ihrer Stützung ein Gerüst mit mannigfaltigen Querverstrebungen benötigen, und von dem unweigerlich wie Ibsens Baumeister Solness scheiternd abstürzen wird, wer sich nicht dieser Querverstrebungen bedient. Aber auch schon beim Versuch, dieses Gerüst zu konstruieren, droht immer wieder der Absturz in ungelöste Widersprüche oder in Banalitäten.

Schon der scheinbar wertneutrale anthropologische Kulturbegriff ist nicht ohne Aporien und Widerprüche, aus denen sich die Notwendigkeit der Grenzüberschreitung ergibt. Für die Individuen und Gesellschaften scheint das, was sie von anderen unterscheidet, einerseits kein Produkt einer willkürlichen Wahl aus beliebig vielen Möglichkeiten zu sein, andererseits aber auch nie ein voll determinierter Zwang ohne Spielräume. Es handelt sich um eine wertbesetzte Option, die in vorgegebenen Strukturen zwar ihre Stütze, aber nicht ihr Gesetz findet. Zu der eigenen Kultur bekennt man sich in der Regel, weil man sie für die beste hält, und nicht nur, weil es keine Alternative dazu gibt.[12]

Die gängige Literatur bringt uns nicht sehr viel weiter, wenn es um die Beziehungen zwischen wertendem und empirischem Kulturbegriff geht. Schon die Sammlung von Kulturbegriffen bei Kroeber/Kluckhohn[13] ist mit ihrer Fülle nicht sonderlich hilfreich: Die von ihnen aufgeführten 160 Kulturbegriffe, geordnet nach *deskriptiv, historisch, normativ, psychologisch, strukturell, genetisch und unvollständig,* lassen eher die Schwierigkeiten für die Definition von Kultur ahnen als dass sie Orientierung bieten.

Die Systematik dieser Autoren bezieht sich auf anderes als das, was hier wichtig ist. Ich ziehe es vor, zunächst auf die verschiedenen Ebenen des relativistischen empirischen Kulturbegriffes einzugehen, um dann zwei wertende Ebenen anzupeilen: die *qualitative,* die unabhängig von einer Wertung eine fortschreitende «kultivierende» Entwicklung unterstellt, und die *normative,* die bestimmte Qualitäten als für das bzw. jedes Zusammenleben notwendig erachtet.

Natur/Kultur

Wer sagt, die Kultur sei der Menschen «zweite Natur», der tut so, als gäbe es eine davon unabhängige, selbständige «erste» Natur. Mehr bringt es, die Kultur als die *Natur* der Menschen zu betrachten. Es ist die sie von den anderen Angehörigen der Lebenswelt unterscheidende Eigenschaft, mit der sie gleichwohl voll in der Natur stehen: Kultur ist nicht der Gegensatz von Natur (oder das, was die Menschen dem «Naturzustand» hinzugefügt haben), sondern sie *ist* (ihre) Natur. Die Menschen zeichnen sich dadurch aus, dass (in höherem Masse als bei allen anderen Lebewesen) ihre Handlungen kulturbestimmt sind; Kultur ist jedem individuellen Lebensvollzug vorgegeben.[14] Menschen können nicht dauerhaft leben und sich in sozialer Gemeinschaft fortpflanzen ohne eine je spezifische Kultur. Die Instinktoffenheit der Spezies wird kompensiert durch die Bestimmungs- und Wahlmöglichkeiten, über die sie verfügt und mit denen sie in unterschiedlichsten Milieus eine flexible und leistungsfähige Kultur als Struktur und Garant der Vergesellschaftung entwickelt. Alle Überlegungen zu den Einschränkungen der Willensfreiheit können dies nicht voll relativieren. Die Menschen gewinnen damit zwar keine vollständige, sondern nur eine relative Unabhängigkeit von ihrer eigenen materiellen Lebenswelt, aber ausserordentlich grosse Gestaltungsmöglichkeiten, und sie können viele Nischen dieser Lebenswelt erfolgreich besetzen.

Sie entwickeln dabei höchst unterschiedliche Kulturen, die zu beschreiben sich die Ethnologien zur Aufgabe gemacht haben – die Ethnologie/Völkerkunde in eher überschaubaren, einst gern als relativ geschlossene Stammeskulturen verstandenen Einheiten, die Europäische Ethnologie/Volkskunde vorwiegend in der Gemengelage hoch komplexer Gesellschaften.[15]

Das holistische Programm der Feldstudien und der Landeskunde

Auf die beschreibende Ebene beziehen sich die meisten klassischen Feldstudien der Ethnologie, aber auch viele der empirischen Fallstudien der Europäischen Ethnologie. Sie versuchen in der Regel ein Gesamtbild einer Kultur oder kulturellen Gruppe zu erstellen, und ihre besonderen Qualitäten liegen darin, dass sie auf der Grundlage mehr oder weniger intensiver und reflektierter Feldforschung mit relativ unvoreingenommener und vorurteilsfreier Neugierde fragen und beschreiben. Sie geben damit vielfach Anregungen zur Entwicklung und Überprüfung von Theoriegebäuden.

Auch die moderne «Landeskunde» in den Sprachvermittlungsfächern versucht das Unterscheidende in einer Gesamtschau, einem Gesamtbild des repräsentierten Landes zu erschliessen.[16] Was dort auf geographischer Ebene zum Problem wird, findet seine Entsprechung in anderen Fällen auf der Zeit-Ebene, wenn die unterscheidende Spezifik einer Epoche unterstellt bzw. herausgearbeitet und nach dem «Gesamtbild einer Epoche oder eines Zeitalters» gefragt wird.[17] Daraus entstehen

notwendige Abbreviaturen, ohne die weder die Alltagswelt noch die Wissenschaft auskommen, wollen sie nicht vor lauter Bäumen den Wald aus den Augen verlieren. Freilich können sie immer wieder neu formuliert werden.

Die Landeskunde, durch Wolfgang Brückner auch in der Europäischen Ethnologie erinnert, vereinigt sich mit der Mentalitätsgeschichte der Historiker,[18] deren Objekt die «sozialen und kollektiven Wahrnehmungsmuster und Vorstellungen»[19] sind oder die «kognitiven, sensitiven und habituellen Strukturen im Leben von Gruppen und Gesellschaften der Vergangenheit» oder ihr «outillage mental».[20] Die Landeskunde sucht nach «nationaltypischen Standardisierungen».[21] In der Kulturgeographie sind es die «Lebensformgruppen».[22] Wenn sozial- oder berufsspezifische Gruppen ausdifferenziert werden, kommt man zur einst von der materialistischen Kulturwissenschaft gern untersuchten klassenspezifischen Kulturanalyse[23]; die «Lebensformanalyse» ist ein anderer Versuch, die Ebene der sozialen Praxis für die Kulturanalyse zu berücksichtigen.[24]

Der in Feldstudien, Epochalgliederungen und Landeskunden gern angewandte holistische Zugang wird in der jüngeren Diskussion häufig problematisiert. So wie Nationen oder Einzelstaaten keine geschlossenen Gebilde sind, so sind auch Kulturen nicht homogen. An die Stelle des Bildes von einem historisch legitimierten *Flickenteppich* oder eines *Mosaiks* von (mit mehr oder weniger Gewalt hergestellten) intern relativ homogenen Nationalstaaten oder Kulturen ist das einer vielfältig ineinander verschlungenen Pluralität von Kulturen getreten.[25]

Der Bedarf an integrierenden Bildern bleibt gleichwohl bestehen: Eigen und fremd lassen sich zwar nahezu unendlich ausdifferenzieren, bleiben aber wichtige Kategorien der Lebenspraxis, wie in der Diskussion um Ethnizität immer wieder betont wird.[26]

Statische oder dynamische Kultur

Die Unterschiede zwischen den Kulturen lassen sich *statisch* oder *dynamisch* denken. *Statisch* und dauerhaft gesehen wurden sie nicht nur in den völkischen Theorien, sondern auch in der mitteleuropäischen Unterscheidung von Kultur und Zivilisation, in der Kultur als der überdauernde Grundton, Zivilisation als die akzidentielle Ausprägung galten. Präexistente «Kulturphysiognomien» wurden als prägende «geistig-seelische Mitte»[27] verstanden. Für sie sollte es keine wirklich gestaltwandelnde Entwicklung geben, allenfalls einen Untergang. Fortschritt spielte sich nur im ephemären Bereich der Zivilisation ab. Diese Unterscheidung, allzu anfällig für ethnischen und rassischen Hegemonieanspruch, ist weitgehend aufgegeben – was nicht ausschliesst, dass ähnliche Muster irgendwann wieder auftauchen.

Auch kulturrelativistische Positionen vermögen Kultur dynamisch zu denken: Jede Kultur verändert sich aufgrund von «endogenen Faktoren» (die meist nicht weiter erklärt werden), aufgrund von Fremdeinflüssen oder durch Veränderungen der Lebenswelt. In der Gegenwart des «Postkolonialismus» sind die unabschliess-

baren Prozesse der Kultur[28] besonders offen für Hybridisierungen der verschiedensten Art, wie Edward Said oder Ulf Hannerz sie beschreiben.[29]

Die kulturellen Unterschiede lassen sich auch *dynamisch-evolutionistisch* verstehen. Die Aufklärung neigte dazu, und indem sie evolutionäres Denken mit dem eigenen Programm der Vervollkommnung verband,[30] induzierte sie bereits normative Elemente. In naiv-spontaner Form sind sie nicht hinwegzudenken aus der Alltagsdiskussion. Evolutionistische Kulturkonzepte kommen selten ohne implizierte Werturteile aus, seien sie nun offen formuliert oder unproblematisiert unterstellt. Sie müssten sich sonst auf allein quantitative oder ausdifferenzierende Evolution als Anpassung an immer neue Nischen der Lebenswelt verstehen.

Evolutionismus begreift die Dynamik der Veränderung als einen ergebnisoffenen oder auf ein Fortschrittsziel gerichteten Prozess. Mit dem Zweifel an solchem Ziel hat diese Interpretation an Bedeutung verloren (ohne freilich völlig obsolet zu sein, weil «globale Probleme» irreversible, die gesamte Menschheit betreffende neue anthropologische Situationen mit neuem Handlungsbedarf schaffen, s.u.). Die Abkehr vom universalistischen evolutionistischen Schema hat in jüngerer Zeit immer wieder eine Fülle von Kontroversen hervorgerufen, aber es lässt sich darauf beharren: «Wer dem Fortschritts- und Industrieoptimismus ade sagt, ist noch lange kein Agrarromantiker oder ein Feind der Aufklärung; wer das Verhalten und die Äusserungen von Menschen nicht a priori auf rationale Interessen und Absichten zurückführt, sondern nach Geschlecht und Sexualität, nach Wünschen und Ängsten, Machtphantasien und Fehlleistungen fragt, ist kein Irrationalist, sondern nimmt zur Kenntnis, dass Subjekte einen Körper und ein Unbewusstes haben.»[31]

Zu den Ursachen der Unterschiede

Unvermeidlich erhebt sich, sind die Unterschiede erst einmal akzeptiert und nicht mehr auf der Ebene Mensch/Nichtmensch zu erledigen, die Frage nach den Ursachen der Unterschiede zwischen den Kulturen. Ein Versuch zur Erklärung ist der *Milieudeterminismus:* Geographie und Klima sind für ihn die Voraussetzungen, auf deren Grundlage nur eine *bestimmte* und keine andere Kultur entstehen kann. Sobald aber erkennbar wird, dass in gleichen Milieus unterschiedliche Kulturen existieren können, ist es sinnvoller, nicht nur von der Wirkung von Tradition und Geschichte, sondern von Spielräumen anstelle einer zwanghaften Notwendigkeit auszugehen.

Die Thesen der geographisch-klimatischen Ursachen für die Unterschiede finden derzeit genausowenig Anhänger und Stützen in der Wissenschaft wie die von den biologischen oder genetischen Begründungen. Der egalitäre Diskurs hat die besseren Karten, auch in der Genetik.[32] Nur in den Rückzugsräumen politischer Sektierer etwa in der ethnopluralistischen Ideologie beobachten wir Reste solchen Denkens, allzu sehr mit der Verteidigung von Privilegien und mit Interessen verbunden, als dass man sie ernst nehmen könnte.[33]

Statisch, stabil oder essentialistisch wird Kultur auch nicht von den neurologischen Wissenschaften verstanden, wenn sie die Vernetzung der Bahnen des Hirns durch Lebenspraxis und Sozialisation feststellen.[34] Plastizität wird auch dann in der Persönlichkeitsentwicklung unterstellt, und zwar nicht nur in der Kindheit, sondern auch im Erwachsenenleben.

Die holistischen Theorien der Kulturanthropologie und Ethnologie setzen sich kritisch mit dem Evolutionismus auseinander, beschäftigen sich aber dennoch wenig mit der Erklärung der Unterschiede und der je spezifischen «symbolischen Formen». Sie neigen vielmehr dazu, sie als präexistent vorauszusetzen. Eine materialistische «dialektische Kulturtheorie» unter Berücksichtung der sozialen Dimension hätte mit ihren komplexen Zugängen bessere Möglichkeiten dazu, mit den Ursachen des Wandels auch diejenigen der Unterschiede zu erklären,[35] braucht sie doch nicht nur endogene Faktoren zu seiner Erklärung heranzuziehen. Die sich verändernden materiellen Rahmenbedingungen und die «determinierenden Lebensbedingungen» wären Grössen, mit denen Veränderungen erklärt werden könnten.[36]

So zu denken verführt freilich leicht dazu, einen Automatismus und Mechanismus in diesem Prozess zu suchen. Diese Gefahr kann durch den Hinweis auf die Dialektik der materiellen und kulturellen Prozesse relativiert werden. Das war in der Auseinandersetzung mit der stärker mechanisch als dialektisch argumentierenden Kulturfixierungsthese ein wichtiges Argument.[37]

Wenn sich Gruppen von Menschen durch *Lebenspraktiken* unterscheiden,[38] dann liegen praxisbezogene historisch-dynamische Begründungen für die Unterschiede nahe. Aber *entstehen* die Unterschiede aus der Praxis, oder schlagen sie sich nur in der Praxis nieder? Kultur verleiht «jeder Lebensweise die ihr besonderen Merkmale», argumentiert Marshall Sahlins, und lässt später wenig Zweifel, dass sie nur die Praxis *prägen,* aber nicht von ihr *verursacht* sind.[39]

Kultur als Symbolsystem

Damit tritt anstelle der eine Erklärung ermöglichenden und erheischenden Frage nach dem *Warum* die keine Begründung mehr verlangende Feststellung, *dass* Kultur und kulturelle Unterschiede existieren. Kultur ist Symbolproduktion, freilich mit systemischen Zusammenhängen und Folgewirkungen. So liesse sich Wandel chaostheoretisch erklären: Zufällige Optionen können nichtkalkulierbare unbeabsichtigte Nebenfolgen haben und systemischen Wandel produzieren.[40] Damit aber sind Ursachen nicht besonders relevant; sie können zufällig und marginal sein. Wichtiger wird vielmehr die Dynamik des Systems. Es ist eine selbstgeschaffene, autopoietische offene Struktur (und damit ist diese Variante der Kulturtheorie anschlussfähig für die soziologische Systemtheorie), die zwar nicht unabhängig von der materiellen Lebenswelt ist, aber auch nicht von ihr determiniert ist.

Wenn darauf insistiert wird, *dass* der Mensch ein *animal symbolicum,* ein symbolschaffendes Lebewesen ist, dann liegt darin auch ein gut Teil der Erklärung des

Wie der Kultur, der Entstehung ihrer konkreten Gestalt: Sie verdankt sich ihrem Eigensinn und ist eine sich selbst fortzeugende Struktur, eine «Transformationsregel»[41] (so werden auch Dieter Grohs Analysen der selbstzerstörerischen Entgleisungen von Gesellschaften infolge von kulturgeprägten «hierarchischen Pathologien» verständlich).[42]

Das Modell der Eigendynamik des Kulturellen (auch des «subjektiven Faktors»), oft genug eher mit dem Hinweis auf das Fortwirken von Geschichte und Tradition als ein überfälligen Wandel verhinderndes Paradigma entschuldigend verwendet, wird so in der aktiven, umgekehrten Akzentuierung zum «selbstgesponnenen Bedeutungsgewebe».[43] Es ist nicht nur selbsterzeugt, sondern prägt auch Wirklichkeit: «Der kulturelle Schatz an Wirklichkeitsdeutungen, der Bestand an sozialen Institutionen und das Arsenal der Zeichen, insbesondere der Sprachlichen, konstituieren unsere Lebenswelt.»[44]

Es ensteht so ein kognitiver und symbolistischer Kulturrelativismus (ein «Pluralismus von Welten»,[45] die sich ebenbürtig sind), dem die Frage der Entstehung seines Systems sekundär scheint (wir werden sehen, wie der Praxisbezug bei Ernst Cassirer auch hier relativiert). Das «Bedeutungsgewebe» kann nationalspezifisch, völkisch, regionsspezifisch (in den «Stämmen» oder z. B. Regionen wie Ostasien) interpretiert[46] oder epochenspezifisch wie in der Mentalitäts- oder Kunstgeschichte verstanden werden.

Damit sind wir bei dem Menschen als «animal symbolicum» und bei jenem emigrierten Gelehrten Ernst Cassirer, dessen Spuren wir überall, nur nicht bei denen, die lediglich die Titel seiner Schriften zitieren, finden: Er wirkt über den Umweg der USA in Deutschland einflussreich. Im Sinne Cassirers betont Marshall Sahlins, dass Kultur einem «symbolischen Schema» folgt, «das niemals das einzig mögliche ist».[47] Dieser Kulturbegriff lässt den Dualismus Geist/Materie hinter sich, indem er betont, wie die geistige Welt den Umgang mit der Materie und das Verständnis von ihr prägt. In vielem ist dies eine Paraphrase und Weiterentwicklung der Humboldtschen Sprachphilosophie, derzufolge die Sprache eine produktive Kraft ist, die die Welt für das erkennende Subjekt erst aufschliesst, wie Habermas betont, wenn er Cassirer zitiert: «Die Sprachen sind [...] nicht eigentlich Mittel, die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken.»[48] Oder in Habermas' eigenen Worten: «Den Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft wird, was immer ihnen in der Welt auch begegnen mag, allein in den sprachlichen Formen möglicher Verständigung über solche Erfahrungen zugänglich.»[49] Bei Cassirer werden Mythen und Künste als eigene Sprache einbezogen, woraus seine Bedeutung für die Kunstwissenschaft resultiert (s. u.).

Man hat diese Denkweise die «semiotische Wende der Kantischen Transzendentalphilosophie» genannt,[50] und immer wieder taucht, oft mit Verweis auf Wittgenstein, der Terminus von der «linguistischen Wende», dem «linguistic turn» der Kulturwissenschaften auf.[51] Habermas fasst zusammen: «Der Mensch bewältigt die auf ihn einstürmenden Naturgewalten durch Symbole, die seiner produktiven Einbildungskraft entspringen. So gewinnt er Distanz vom unmittelbaren Druck der

Natur; freilich zahlt er für diese Befreiung mit der geistigen Abhängigkeit von einer semantisierten Natur, die in der verzaubernden Kraft mythischer Bilder wiederkehrt. [...] Im Prozess der Menschwerdung nimmt die symbolische Vermittlung immer komplexere Formen an und lenkt die Kontakte mit der Natur auf immer indirektere Wege. Damit wachsen Distanz, Freiheit und Reflexivität, die aber wiederum ihren Preis fordern.»[52]

Hier schliesst an, was die pessimistische Kulturkritik als «objektivierten Geist», «objektivierte Kultur» fürchten gelehrt hat.[53] Bei Cassirer finden wir entsprechende kulturkritische Thesen im Zusammenhang mit den modernen Mythen, wie sie in seiner Vorstellung beliebig mit technischen Mitteln erzeugt und verbreitet werden können.[54] Das erinnert an die Medienapokalyptik der «Dialektik der Aufklärung», die auch heute noch Widerhall findet.[55]

In der Zeichentheorie dient das Zeichen gleichzeitig der Kommunikation und der Deutung.[56] Es setzt Standards der Interpretation und ist als «soziales Wissen» mit den Mentalitäten verwandt,[57] gehört aber auch zur materiellen «local heritage».

Die konstruktivistische Entgrenzung

Einflussreich sind heute jene Varianten, in denen ein entgrenzender Totalitätsanspruch erhoben wird,[58] mit dem jedes historische Phänomen «vorstellungsvermittelt» erscheint. Wenn die Vorstellungen Tatsachen schaffen und selbst welche sind, endet aller historischer Positivismus, der die Geschehnisse «wie sie waren» beschreiben will.[59]

Eine Zuspitzung erfährt dieses Denken bei Heinz von Foersters Skeptizismus und Konstruktivismus: «Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners», pointiert er.[60] Ausgang ist der uralte Skeptizismus der Philosophie: «Ich weiss, dass ich nichts weiss, aber viele wissen auch das nicht.» Angesichts der aktuellen weltpolitischen Rolle von Kultur ist es sicher eindrucksvoll, wenn Foerster sagt: «Meine Auffassung ist, dass die Rede von der *Wahrheit* katastrophale Folgen hat und die Einheit der Menschheit zerstört.» Das wird vielfach paraphrasiert, auch in der Zurückweisung des Objektivitätsanspruchs der Geschichtsforschung.[61] Die Hoffnungen, die er daraus ableitet, scheinen freilich stark überzogen: «Wenn der Begriff der Wahrheit nicht mehr vorkäme, könnten wir vermutlich alle friedlich miteinander leben.»

Foerster lässt auch die Modelle der asymptotischen Annäherung an die Wahrheit (die noch in Lenins «Empiriokritizismus» den Wahrheitsanspruch der Marxisten relativierten) nicht gelten. Durch den radikalen Relativismus wird der Stimulus des Suchens entwertet, der – wie in der Ringparabel von Lessings «Nathan dem Weisen» – auch dann, wenn das Erreichen der Wahrheit als unmöglich erachtet wird, immer noch vorhanden ist (auch die historische oder kulturelle Kontextualisierung der Erkenntnis kann ähnlich verstanden werden). Solange die Hoffnung auf eine – durchaus zeitlich und kulturell kontextualisierbare – bessere Annähe-

rung an die Wahrheit oder die richtige Erkenntnis nicht aufgegeben ist, wirkt dieses Stimulans.

Bei Foerster tritt eine andere, aus der Gruppenpsychologie und der «Komplexitätsreduktion» oder als kulturelle Kontextualisierung bekannte Grösse in den Vordergrund, das *Vertrauen:* «Wenn ich die Wahrheit als ein Vertrauen von Mensch zu Mensch begreife, dann brauche ich keine externen Referenzen mehr.» Damit beschreibt er – sicher ungewollt – das Muster der Sektenbildung, wie es z. B. Hal Hartley's apokalyptisches Drama «Soon» aus dem Sektenmilieu, inspiriert von David Koreshs Gemeinde in Waco/Texas von 1993, nachvollziehen lässt.[62]

«Der Hörer, nicht der Sprecher, bestimmt die Bedeutung einer Aussage.»[63] Das ist im Prinzip alles aus der Ideologiekritik bekannt. Bei ihr wird aber immer auch mit dem Interessenhintergrund die Ursache für dieses Denken benannt: Das Denken hat soziale, kulturelle oder psychische Gründe, von denen nicht einfach zu abstrahieren ist und die für koordiniertes Handeln der vergesellschafteten Individuen wichtig sind – freilich in offenen, korrekturfähigen Systemen (und das unterscheidet sie von geschlossenen Gemeinschaften, die von apriorischem *Vertrauen* oder von *Offenbarungen* geprägt sind).

Der konstruktivistische Skeptizismus zeigt seine Wirkungen bis hin zur Veralltäglichung bei der Herausgeberin der «Zeit», Marion Gräfin Dönhoff, die auf die Frage nach einem unanfechtbaren Gesetz in der Geschichte antwortet: «Ja es gibt eins. Es lautet: Fakten spielen in der Geschichte keine Rolle, entscheidend sind die Vorstellungen, die sich die Menschen von den Fakten machen.»[64] Dagegen ist leicht zu polemisieren, wie z. B. Peter Schöttler, gestützt auf den englischen Historiker Richard J. Evans, dies tut: Sprachliche Vermittlung «bedeutet nicht, dass alles nur Text ist: ‹Auschwitz war kein Diskurs, Massenmord als Text anzusehen, bedeutet, ihn zu verharmlosen.›»[65]

Solange Politik, ja gesellschaftliches Handeln überhaupt, als ein Prozess betrachtet wird, in dem historische Erfahrungen verarbeitet werden, wird unser Alltagshandeln Realität anders definieren müssen als der Konstruktivismus, auch wenn man nicht in positivistischer Pragmatik verharrt. Wenn konstruktivistisches Denken sich solchen Provokationen nicht stellt, dann verliert es seine Glaubwürdigkeit. Sobald es sich aber damit auseinandersetzt, muss es, so ist zu vermuten, sich relativieren und wird wieder anschlussfähig an andere Denktraditionen.[66]

Der Konstruktivismus meint, das, was wir für Wirklichkeit halten, seien nur «Bilder von uns selbst und der Welt, die wir durch Sprache erschaffen, in Beziehungen zu anderen herstellen und im alltäglichen und wissenschaftlichen Wissen erzeugen»[67]. Und er stellt fest: «Diese Konstrukte sind keine wahren Abbilder einer Realität, die unabhängig von uns existiert.» Das wird auch der naivste Positivist oder Realist nicht behaupten. Und umgekehrt gibt auch der Konstruktivist Siegfried J. Schmidt zu, «wir seien nicht frei, völlig beliebig und willkürlich Weltbilder zu erzeugen. Die sozialen Konstrukte müssten sich im menschlichen Miteinander bewähren.»[68]

Das Funktionieren sagt für Foerster nichts über Wahrheit – es ist eine eigene Kategorie und beweist nur sich selbst. Naturwissenschaften können sich damit

nicht zufrieden geben. Dieter E. Zimmer resümiert in einer Übersicht die Auseinandersetzung dieser Sparten mit dem «antiwissenschaftlichen Affekt», der unter dem Motto «Jede Kultur hat ihre eigenen Narrative, und eines ist so gut wie das andere» mit einem neuen Tribalismus stillschweigend die vorausgesetzte Geschäftsgrundlage der Naturwissenschaft infrage stellt, nämlich dass es «eine Wirklichkeit gibt, die unabhängig von allen ihren menschlichen Repräsentationen besteht.»[69]

So einfach wird man es sich in den Kulturwissenschaften nicht machen können. Aber dennoch kann alle konstruktivistische Relativierung nicht davon absehen, dass menschliche Praxis ein Prozess mit materiellen Komponenten und Folgen ist.

Lebenspraxis und Symbolpraxis

Auch Zeichen und Symbole können auf ihre Funktionalität reduziert werden. Aber der Funktionalismus hat in der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion keine guten Karten mehr. Gleichwohl darf nach dem Zusammenhang der Symbolbildung mit der Alltags- und Lebenswelt gefragt werden.

Bei Ernst Cassirer ist die hohe Gewichtung der Symbolebene keinesfalls ein Freibrief für einen schrankenlosen Idealismus, dem Wirklichkeit nur als Konstrukt existiert. Das zeigt sich, wenn wir fragen, wie in Cassirers Theorie dieser kognitive und symbolische Kulturrelativismus sich zur Praxis verhält.

Cassirer entwickelt eine «allgemeine philosophische Anthropologie»: «Wir können nur dann überhaupt begreifen, was der Mensch ist, wenn wir an seinem Wirken nachvollziehen, was er tut. Es ist die Kultur, die die Antwort auf die Frage nach dem Menschen gibt, denn sie ist als Entäusserung seiner Spontaneität und Produktivität seine gesamte Welt, die sich in verschiedenen Medien der Gestaltung erst verwirklicht».[70] Kultur ist, so Cassirer selbst, der «Prozess der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen»[71] – hier durch den Bezug auf Emanzipation sogar mit einem normativen Element.

Eigentlich legitimiert die Symboltheorie ja eine Umkehrung der Theorie-Praxis-Relation. Leonardo da Vinci hatte in seinem Buch von der Malerei noch in guter Renaissance-Manier mit einem Steuermann-Bild von einer eindeutigen Theorie-Praxis-Beziehung ausgehen können: «Diejenigen, welche sich in Praxis ohne Wissenschaft verlieben, sind wie Schiffer, die ohne Steuerruder oder Kompass zu Schiffe gehen: sie sind nie sicher, wohin sie gehen.»[72] Heute stehen die praxisgestaltenden «Symbolanalytiker»[73] als diejenigen, die Wirklichkeit durch Begriffe definieren, im Vordergrund. Wenn wir Cassirer selbst und nicht nur seinen Prosyleten folgen, stehen sie freilich mit der Wirklichkeit nicht in einer umgekehrt linearen, sondern in einer dialektischen Beziehung.

Denn, wie Schwemmer zusammenfasst, auch bei Cassirer gilt: *«Erst im Tun zeigt sich das ‹Sein›.» «Im Tun gründen unsere geistigen Unterscheidungen und wird deren gemeinschaftlicher Gebrauch gesichert.»*[74] Das Tun erschliesst sich selbst seine Möglichkeiten; es gibt «objektive» Weltverhältnisse und «sachliche Zusam-

menhänge», die freilich «letztlich nur als eine Herausforderung für die Welt- und Selbstgestaltung zählen».[75]

Schwemmer formuliert: «Der Geist bedarf der Welt. Er kann sich selbst nur verwirklichen, indem er sich ausdrückt.»[76] Und bei Cassirer selbst heisst es: «Der Gehalt des Geistes erschliesst sich nur in seiner Äusserung; die ideelle Form wird erkannt nur an und in dem Inbegriff der sinnlichen Zeichen, deren sie sich zu ihrem Ausdruck bedient.»[77] Damit wird, so Schwemmer, «das Programm der symboltheoretischen Philosophie Cassirers formuliert: als eine Konzeption, in der gegen jede Behauptung einer weltlosen Innerlichkeit des Subjekts und gegen jede Behauptung einer immateriellen Reinheit des geschichtsenthobenen Reiches der Gedanken die Einbindung unseres Denkens – in dem weiten Sinne, der auch unsere Gefühle und Strebungen mit einschliesst – in seine symbolische Verkörperung hervorgehoben wird».[78]

Auch die Lebensphilosophie hatte der Alltagspraxis neue Bedeutung zugemessen, indem sie «der wissenschaftlichen Begriffsbildung die Anschauung, der verallgemeinernswerten empirischen Tatsachensammlung das je individuelle Erlebnis und dem gesetzmässgen Verlauf des Geschichtsprozesses den Ahistorismus der Einmaligkeit desselben durch die ihn gestaltenden Akteure entgegenstellte».[79] Dies fand seinen Niederschlag auch im lebensphilosophisch sensibilisierten marxistischen Denken z. B. von Antonio Gramsci,[80] das die Philosophie in soziale und historische Zusammenhänge stellte. Dieses Denken hob in der Ideologiekritik nicht nur die soziale Verhaftetheit des Denkens immer wieder hervor und ging dabei radikaler und politischer vor als die Wissenssoziologie von Karl Mannheim und anderen, der es gleichwohl viel verdankt und die, wie mir scheint, dem dekonstruktivistischen Agnostizismus immer noch haushoch überlegen ist. Sie gewichtete auch die Widersprüche der Realdialektik des Alltags in der mit der Praxis vermittelten «Philosophie der Praxis» – wie z. B. Antonio Gramsci und seine «Alltagsphilosophie».[81]

Gegen die spontaneistische Lebenswelttheorie hebt Cassirer[82] die Notwendigkeit der symbolischen Vermittlung hervor. Bei ihm behält die sinnliche Welt ihre Eigenwürde,[83] auch sein *animal symbolicum* ist eines der Praxis. Die Anerkennung eines «harten Muss der blossen Sachen»[84] schafft Brücken zur Analyse des Naturstoffwechsels (von dem nicht bezweifelt zu werden braucht, dass er kulturgeprägt ist), ja auch zu den Vorstellungen von einer «unabhängig vom Bewusstsein» existierenden Welt. Und unser Tun hat einen Zusammenhang mit der Arbeit für die Gestaltung *zur* Welt[85] – mit Zeichen, die unverzichtbar sind, die aber auch einengen und begrenzen.

Cassirers Philosophie ist weder *nur* idealistisch noch materialistisch[86] (so wie die Kulturtheorie weder idiographisch noch nomothetisch ist, s. u.). Mit ihr kann man sich den Erfahrungen stellen, die auch dem letzten und hartgesottensten Materialisten eingebläut haben, dass mit der schlichten Basis-Überbau-Beziehung nichts mehr anzufangen ist. Die Reserven gegen Cassirer wegen der inflationär gebrauchten Formel von den «symbolischen Formen» sollten nicht davon abhalten, die dialektisch begründeten Thesen ernst zu nehmen.

Die Beziehungen zur Lebenspraxis sind so in einer Dialektik von *prägend* und *geprägt* verstehbar.[87] Wenn wir uns auf diese Dialektik einigen, so haben wir (wenigstens vorerst) keine Probleme mehr mit den Prioritäten: Die *Ursachenfrage* löst sich in einigen Aspekten auf in die eines sich selbst organisierenden, von Zufällen abhängigen Prozesses mit Systemcharakter (s. o.).

Eine Theorie der Kunst

Cassirers Philosophie ist freilich keine der Praxis, sondern primär eine der Kunst, bei der das Schauen schon ein Gestalten ist, «wie das Gestalten ein reines Schauen verbleibt»[88] und bei welchem dem scheinbar Gegebenen durch seine Wahrnehmung bereits Bedeutung zugelegt ist.[89]

Kunst ist zentraler Teil der Kulturen, auch in ihren differenzierten Epochen- und Nationalgestalten. Sie verspricht das «ästhetisch-befreite Leben».[90] Sie ist – und das ist für die Kulturpolitik wichtig – kein Luxus: Cassirers Anthropologie kann interpretiert werden als transzendentale Handlungstheorie, als eine *«fundamentale Theorie der Poiesis,* in der die Unterschiede von Theorie und Praxis kurzgeschlossen sind. Sehr zum Vorteil eines angemessenen Verständnisses von Kultur, die damit vom Verdacht eines verzichtbaren Luxusphänomens befreit wird, indem sie von vornherein mit der ganzen Emphase des humanen *Selbstverständnisses* versehen ist.»[91] Nicht zuletzt über die Symbolsysteme der Kunst definieren die vergesellschafteten Menschen ihre handlungsprägenden Vorstellungen vom «guten und richtigen Leben».

Kultursoziologie

Hat Adorno in einem Brief an Horkheimer 1935 Cassirer als «völlig vertrottelt» bezeichnet,[92] so kann man andererseits leicht der Soziologie und der kritischen Theorie vorwerfen, dass sie Kultur nicht recht zu gewichten wisse. Eingeengt auf die «sozialphilosophische Problemebene» sind die einst noch durch Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer oder Herbert Marcuse stärker gewichteten kulturtheoretischen Motive bei Jürgen Habermas und seiner Schule aus dem Blick geraten, wie Heinz Paetzold meint: «Kultur ist für Habermas im Grunde nur das Reservoir eines spezifischen Hintergrundwissens, das eine Gesellschaft zu ihrer Reproduktion und zu ihrem Fortbestehen benötigt.»[93] Gesellschaften bedürfen solcher kulturellen Binnenstabilisatoren und der «Aussenstabilisatoren»[94] (das gestand einst auch die materialistische Kulturtheorie zu). Noch das bescheidene volkskundliche Modell von «Tradition und Gemeinschaft»[95] erinnert daran.

Die Soziologie ist dabei immer noch relativ hilflos im Umgang mit Kultur.[96] Um der Reduzierung der Soziologie auf eine inhaltsleere Strukturwissenschaft ohne kulturelle Dimension zu entgehen, wird «Gesellschaft als Kultur» verstanden und

wird nach «charakteristischen Mustern der Gesamtgesellschaft» gefragt[97] – aber dazu braucht man wieder Kulturtheorie. Die Soziologie als Wissenschaft der formalen Interaktion, die Kultur(soziologie/wissenschaft) als die Frage nach der inhaltlichen Prägung der Kulturmuster und ihrer Rolle als Steuerungsinstanz im Rahmen prozeduraler Sinnfestlegung[98] – das ist zu wenig, wenn gleichzeitig die Kulturwissenschaften selbst viel intensiver nach der Dynamik und dem Eigensinn der Kultur als der symbolischen Gestaltung von Umwelt zur Welt fragen.

Kulturwissenschaft folgt nicht dem Schema Wilhelm Windelbands: Sie ist weder, wie die historistische und positivistische Geschichtswissenschaft, idiographisch (individualisierend-beschreibend), noch ist sie nomothetisch (Gesetze formulierend) wie die Naturwissenschaften. Cassirer formuliert ein eigenes Erkenntnisideal für sie: «Was sie erkennen will, ist die Totalität *der* Formen, in denen sich menschliches Leben vollzieht. Diese Formen sind unendlich-differenziert, und doch entbehren sie nicht der einheitlichen Struktur.»[99] Das erinnert an den Strukturalismus,[100] und das unterscheidet sie auch von der Sozialwissenschaft.

Zur sozialen Dimension gehören freilich auch die Binnendifferenzierung und die interne Schichtung als eine Form jener Differenzierungen, in die sich jede scheinbar homogene Kultur auffächern lässt. Die anspruchslosen mechanistischen Theorien von den unterschiedlichen kulturellen Schichten (auch bei T. S. Eliot,[101] tendenziell ähnlich auch bei der «Lebensstil»-Forschung), die Sickertheorien und die Kulturfixierungsthese greifen dies auf; die Erforschung des dynamischen und widerspruchsreichen Eintritts neuer Ebenen (in den Impulsen der feministischen Diskussion), neuer Schichten (etwa mit der «Arbeiterkultur») oder neuer Probleme (etwa der Grenzen des Naturstoffwechsels) in den Kulturprozess gehören zu diesen Themen.[102]

Kulturrelativistische Gleichwertigkeit

Menschengruppen neigen dazu, die eigene Kultur als die beste aller möglichen zu verstehen.[103] Zu erfahren, dass andere mit Überzeugung anders leben, ist zum einen Voraussetzung für die Identitätsbildung: Das Eigene wird in Abgrenzung zum anderen definiert. Andererseits bedeutet die Erfahrung des anderen Verunsicherung, zwingt zur Abgrenzung, verführt zur Diskriminierung. Dies wird nicht erst seit der Aufklärung bei der Kritik an der eigenen Kultur gern benutzt, um die Definition des Selbst mit Hilfe der Abgrenzung zu den anderen zu betreiben. Tacitus' Germania, Montaignes «Lettres Persanes», Wilhelm Raabes «Abu Telfan», Scheurmanns «Papalagi» und andere sind vielzitierte Beispiele.[104]

Es war für die viktorianische Welt anscheinend auch 1871 noch ein Schock, als der Ethnologe Edward Burnett Tylor die an den Hochkulturen entwickelten Kategorien auf jene Völker anzuwenden empfahl, die zu kultivieren und kolonisieren man ja gerade als «white mans burden» akzeptiert hatte.[105] Der abverlangte Verzicht auf normative Kategorien im Rahmen eines sich herausbildenden Kultur-

relativismus schuf der imperialistischen Gesellschaft Probleme (und vielleicht war es angesichts der so ganz anderen Geschichte Deutschlands kein Zufall, dass es der in Oxford wirkende deutsche Forscher Max Mueller war, der den Briten die Bedeutung der traditionellen indischen Kultur erschliessen musste).

Qualitative Aspekte

«Vormoderne» Gesellschaften, die nicht das kulturell vereinheitlichende Modell der bürgerlichen Nationalstaaten praktizieren, sind in der Lage, kulturelle Binnendifferenzierungen auf mannigfaltige Weise zu akzeptieren: durch ständische Segregation, durch machtgestützte Privilegierungen dominanter Kulturen, durch die Tolerierung von Teilkulturen besonderen Rechts unter der Oberhoheit des Staates (z. B. in den christlichen oder muslimischen «Reichen»). Der bürgerliche Nationalstaat versucht mit einem Homogenisierungsprogramm kulturelle Binnendifferenzierungen zu reduzieren. Wenn sie thematisiert werden, dann verbindet sich dies oft, wenn es nicht um rivalisierende Weltsichten und Kulturprogramme geht, mit unterstellten *qualitativen* Unterschieden, die durch Erziehung und Volksbildung und mit Programmen der «Kultivierung» auszugleichen versucht wird. Ziel ist ein starker, kulturell möglichst homogener Staat.[106]

Der Kolonialismus versucht mehr oder weniger intensiv, das Verhältnis zwischen den Kulturen in unterschiedlichen Regionen einem qualitativen Entwicklungschema entsprechend zu gestalten, ja sieht seine Mission und Legitimation in der «Kultivierung». Evolutionistisches Denken in den Kulturwissenschaften stützt dieses Programm.

So wird ein offener Kulturrelativismus mit wechselseitiger Akzeptanz unterschiedlicher Kulturen, wie er historisch für lange Zeiten der Normalzustand gewesen sein mag, im Binnen- wie im Aussenverhältnis immer wieder problematisiert, und zwar mit qualitativen und normativen Akzenten.

Qualitativ sollen dabei jene Aspekte genannt werden, bei denen innerhalb einer Kultur von einer Höherentwicklung, beim Verhältnis zwischen Kulturen von einer Vergrösserung des kulturellen Abstandes, bezogen auf Macht und hegemoniale Kompetenz, gesprochen werden kann. *Normativ* dagegen sollen jene Aspekte genannt werden, in denen innerhalb oder zwischen Gesellschaften Werte und Standards nicht mehr als beliebig wählbar gelten dürfen, sondern der Existenz und Zukunftsfähigkeit einer Gesellschaft wegen als verpflichtend betrachtet werden. Qualitative und normative Aspekte spielen *innerhalb* einer Kultur und *zwischen* Kulturen eine Rolle. Und da Kulturen keine geschlossenen Gebilde sind, können wir vermuten, dass zwischen beiden Problemfeldern fliessende Übergänge bestehen.

Auf der internen Ebene konfrontieren uns Kulturpolitik wie Kunstwissenschaft mit qualitativen Aspekten: Nicht alle ästhetischen und intellektuellen Produktionen und Objektivationen sind gleich wirkungsvoll, gleich anerkannt. Für Qualität muss es Massstäbe geben. Sobald in der Philosophie oder Pädagogik von «Ent-

wicklung» oder «Kultivierung» der Persönlichkeit gesprochen wird (wie ganz ausgeprägt in der deutschen Klassik), geht es ebenfalls um diese Ebene. Mit dem gleichen Problem haben wir es zu tun, wenn von «gelungener» Selbstverwirklichung oder von «Authentizität» die Rede ist. Im Subtext der uneingestandenen Wertungen, die der Europäischen Ethnologie einst den Bergbauern oder den klassenbewussten Arbeiter interessanter als andere Gruppen erscheinen liessen, waren diese Wertungen unterschwellig so präsent, dass wir voller Skepsis auch auf die aktuellen Auswahlkriterien blicken müssen.

Jede Kultur setzt sich (d. h. den in ihr lebenden Individuen) qualitative Ziele: Standards des anzustrebenden «richtigen Lebens» (die Feldforschung verwechselt sie gern mit der Realität). In diesem Sinne sind bei Ernst Cassirer in der Tradition der Renaissance und der Klassik Kultur und Ethik so eng miteinander verwoben, dass seine Kulturtheorie gleichzeitig als Entwurf für eine Ethik verstanden werden muss.[107] Ähnlich wird auch im aktuellen Diskurs um ökologische Nachhaltigkeit immer wieder auch mit ästhetischen Kategorien argumentiert.[108]

Kulturelle Ziele dieser Art sind es auch, durch die Gemeinschaften zusammengehalten werden. Allein Gewalt oder Ökonomie sind keine ausreichenden Garanten der Kohärenz. Der Kommunitarismus[109] bezieht sich auf die Relevanz qualitativer und normativer Elemente in der Alltagskultur; die Lebensphilosophie erinnert ebenfalls daran.[110]

Gesellschaftliche Kohärenz bedarf wertender Kriterien, die von den Individuen weitgehend geteilt werden. Sie ist kein blinder Mechanismus und sie ist keinem mechanischen Regelungssystem geschuldet. Die formale Regelungskapazität jeder Gesellschaft ist nur begrenzt (nicht zuletzt an ihrer Überdehnung ist der Sozialismus zugrunde gegangen).

Wenn es um die (in der gängigen ethnologischen Diskussion eher vernachlässigten) Beziehungen zwischen den Kulturen geht, lässt sich gleicherweise schlecht auf qualitative Aspekte verzichten. Weshalb manche Kulturen andere zu dominieren und zu vernichten vermögen, andere dagegen nicht, das ist eine Frage, der sich auch der Kulturrelativismus stellen müsste.

Normative Aspekte

Qualitative Entwicklungsziele innerhalb einer Kultur mögen sich in ein kulturrelativistisches Schema einfügen lassen: Eine Kultur setzt sich mit ihrem Symbolsystem immanente Entwicklungsziele, die innerhalb ihrer die Standards bilden, aber für andere irrelavant sind. *Normativ* wollten wir jene Aspekte nennen, in denen innerhalb oder zwischen Gesellschaften Werte und Standards nicht mehr als beliebig wählbar gelten, sondern der Existenz und Zukunftsfähigkeit einer Gesellschaft wegen als verpflichtend betrachtet werden.

Auch an ihnen kann die kulturtheoretische Diskussion nicht achtlos vorübergehen. Für evolutionistisches Denken in der Tradition der Aufklärung (etwa des

Denkens in den Kategorien der Emanzipation bei Immanuel Kant) waren sie eine Selbstverständlichkeit; der Versuch Johannn Gottfried Herders, sie *sub specie aeterntitatis* zu relativieren und den vielen Kulturen ihr Eigenrecht zu belassen, geriet eher in Vergessenheit oder wurde nationalistisch abgefälscht.

Noch für Albert Schweitzer z. B. galt unbezweifelt: «Ganz allgemein gesagt ist Kultur Fortschritt, materieller und geistiger Fortschritt der Einzelnen wie der Kollektivitäten.» Und daraus leitet er ab: «Die Schaffung möglichst gedeihlicher Lebensverhältnisse ist eine Forderung, die an sich und im Hinblick auf die geistige und sittliche Vollendung des Einzelnen, die das letzte Ziel der Kultur ist, aufgestellt werden muss.»[111] Er wehrt sich dabei übrigens gegen den Versuch, durch die Unterscheidung von Kultur und Zivilisation «dem Begriff der nichtethischen Kultur neben dem der ethischen Geltung zu verschaffen» – Kultur und Zivilisation meinten üblicherweise das gleiche, betont er.[112]

Die Krise des Fortschrittsdenkens hat Relativierungen wie die des zitierten «Konstruktivismus» ermutigt. Aber zur gleichen Zeit, wie die Philosophen der Postmoderne die Vielfalt und die Inkommensurabilität gegen den Terror der Vernunft ausspielten, begann in der Politik die Diskussion um die «Grenzen des Wachstums» und die «globalen Probleme». Die Nichtübertragbarbeit des Wohlstandsmodells der reichen Industriestaaten auf die übrige Welt einerseits, die Wahrnehmung einer gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft der «einen Welt» andererseits ermutigten neue Interpretationen.

Sie beziehen sich zum einen auf die Binnenstrukturen von Gesellschaften und Kulturen: Nicht nur qualitative, sondern auch normative Aspekte werden aktualisiert. Wie nachhaltig eine Gesellschaft ihren Naturstoffwechsel gestaltet, das ist für ihre Zukunft genauso massgeblich wie der friedensfähige Umgang mit den anderen, den Fremden ausserhalb (und heute auch innerhalb) ihrer Grenzen.

Auf der Ebene der kulturellen Beziehungen zwischen Staaten tauchen ähnliche Wertungen auf: Die Diskussion um verbindliche Ziele zum Schutz der Lebenswelt vor zerstörerischen anthropogenen Beeinträchtigungen[113] als Beitrag zu einem «Weltethos», wie sie im Zusammenhang mit den internationalen Organisationen geführt wird, gehört dazu.[114] Die Weltkommission Kultur und Entwicklung (WCCD) z. B. plädiert für eine «neue globale Ethik» auf dem Fundament von geteilten Werten unter Anerkennung der Inhomogenität auch der Einzelkulturen. Die Quellen dieser globalen Ethik werden in den Gemeinsamkeiten der traditionellen Kulturen und in der modernen «global civic culture» gesehen.[115] Ihre vorsichtig formulierten Prinzipien enthalten Rechte und Pflichten; in die Verantwortung werden Regierungen, Staatenblöcke und Nichtregierungsorganisationen genommen. Das Stichwort von der «global governance» gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang.[116]

«The basic principle should be the fostering of respect for all cultures whose values are tolerant of others.» Tolerierte Vielfalt steht gegen «ethnic cleansing».[117] Die unter der Leitung des ehemaligen UN-Generalsekretärs Pérez de Cuéllar zusammengetretene Weltkommission Kultur und Entwicklung formuliert: «Die inter-

nationale kulturelle Zusammenarbeit sollte aufbauen auf der Achtung der kulturellen Identität, der Anerkennung der Würde und des Wertes aller Kulturen, der nationalen Unabhängigkeit und Souveränität und der Nichteinmischung.»[118]

Auch der «Human Development Index» (HDI) der Entwicklungsorganisation der Vereinten Nationen ist auf solche Werte angewiesen (die Formulierungen erinnern an die von Albert Schweitzer): «Das Ziel der wahren Entwicklung ist das dauerhafte Wohlergehen und die Entfaltung jedes Menschen.»[119] «Es ist unbedingt erforderlich, die Entwicklung zu humanisieren, deren Endziel die individuelle Würde des Menschen und seine Verantwortung gegenüber der Gesellschaft sein sollte.»[120]

Solche Fragen der qualitativen und normativen Ebene aus der Kulturdiskussion auszuklammern, wäre eine leichtsinnige Beschneidung unserer Ansprüche. Wieweit in Gesellschaften derartige Werte eine Rolle spielen, wieweit ihre Verbreitung (und damit eine zukunftsfähige Lebensweise) Chancen hat, das kann mit Hilfe kulturwissenschaftlicher Forschung diskutiert werden.[121]

So sind im kulturtheoretischen und kulturphilosophischen Diskurs und dem der Europäischen Ethnologie Querverbindungen zwischen empirischem und wertendem Kulturverständnis unvermeidlich. Meine Überlegungen können nur Hinweise sein. Ein diskussionsfreudiges akademisches Milieu wird in der Lage sein, noch viel mehr erkennbar zu machen.

Anmerkungen

1 Hund, Wulf D. und Dieter Kramer (Hg.): Beiträge zur materialistischen Kulturtheorie. Köln 1978 (prv Kleine Bibliothek 142).

2 «Die angestrebte ‹Diktatur der Bedürfnisse› scheiterte vor allem an der Orientierung der Bevölkerung am westlichen Lebensstil. Nach aussen hin erschien jedoch die Anpassungsbereitschaft nahezu ungebrochen, so dass die SED-Diktatur sich zumindest als stabile Mitläufergesellschaft darstellte. Allerdings fiel diese in dem Augenblick, als die Gewaltandrohung entfiel, in geradezu atemberaubender Geschwindigkeit in sich zusammen.» Köpke, Horst: Farblose Funktionäre. In: Frankfurter Rundschau v. 24.4.1998 (zu Schroeder, Klaus: Der SED-Staat. München 1998).

3 Theoretisch formulierte die damalige Kulturdiskussion dies bereits als Problem, vgl. Venohr, Klaus-Dieter: Zum Verhältnis von Kultur und Lebensweise. In: Hund/Kramer (s. Anm. 1), S. 316–338, S. 328.

4 Vgl. die Aufsätze dazu in: Vf.: Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Marburg 1997. Zunächst geschah dies ohne Kenntnis der in der Ethnologie längst in Gang gekommenen Diskussion zur Ökologie; mit dem Beitrag «Stoffströme und Symbolbedeutung» S. 43f. im genannten Band habe ich versucht, eine Brücke zu schlagen zwischen ökologischer Diskussion und kognitiver Ethnologie.

5 Vgl. Beck, Rainer: Naturale Ökonomie. Unterfinning: Bäuerliche Wirtschaft in einem oberbayerischen Dorf des frühen 18. Jahrhunderts. München, Berlin 1986 (Forschungshefte des Bayer. Nationalmuseums München H. 11) und meine Rezension dazu in der Zeitschrift für Volkskunde.

6 Vgl. Ethnologie als Sozialwissenschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 25/1984. Vgl. auch Streck, Bernhard: Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung. Wuppertal 1997.

7 Sahlins, Marshall: Kultur und praktische Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981; vgl. unten.

8 Vgl. z. B. Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung. Hg. von BUND und Misereor. Studie des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie GmbH. Basel, Boston, Berlin 1996, S. 265.

9 Brednich, Rolf W. (Hg.): Grundriss der Volkskunde. 2. überarb. Aufl. Berlin 1994, Vorwort zur zweiten Auflage, S. 7 und S. 563.

10 Vgl. z.B. Hoffmann, Hilmar: Kulturdialog – ein Modewort? Aus: In der Verantwortung. Hans-Dietrich Genscher zum Siebzigsten. Hg. von Klaus Kinkel. Berlin 1997, S. 735–750. – In meinem Arbeitsfeld von 1995–1998, der deutschen auswärtigen Kulturpolitik des Goethe-Instituts, spielt dies eine besondere Rolle. Vgl. Vf., Weltkulturen und Politik. In: Globale Trends. Frankfurt am Main 1997, 425–439, und: Ders., Weltkulturen und Politik. Überlegungen zur Dynamik internationaler Kulturbeziehungen. INEF Report 25/1997, Gerhard-Mercator-Universität GH Duisburg 1997.

11 Vgl Vf.: Ein Buch zur rechten Zeit. Kulturphilosophie und «erweiterter Kulturbegriff». In: Kulturpolitische Mitteilungen 75 (IV/1996), S. 64–66 – eine Rezension von Konersmann, Ralf (Hg.): Kulturphilosophie. Leipzig 1996.

12 Z. B. Statement on Human Rights. American Anthropologist Vol. 49/1947, S. 539–543, und Vf.: Menschenrechtsdiskussion und Ethnologen, in dem in Anm. 4 zitierten Band S. 75–85.

13 Eifrig zitiert bei Drechsel, Paul: Vorschläge zur Konstruktion einer «Kulturtheorie» und was man unter einer «Kulturinterpretation» verstehen könnte. In: Ethnologie als Sozialwissenschaft, S. 44–84; A.L. Kroeber, Clyde Kluckhohn: Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. New York 1952.

14 Vgl. Bruder, Klaus-Jürgen: Psychologie und Kultur. In: Hansen, Klaus P.(Hg.): Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Eine Passauer Ringvorlesung. Tübingen 1993, S. 149–169, S. 159.

15 Vgl. Vf.: Umrisse einer zeitgenössischen Europäischen Ethnologie als Kulturwissenschaft. In: Bockhorn, Olaf und Helmut Eberhard (Hg.): Volkskunde in Österreich (im Druck).

16 Vgl. Hansen, Klaus P. (Hg.): Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften. Eine Passauer Ringvorlesung. Tübingen 1993.

17 Z. B. in Wölfflins «Kunstgeschichte ohne Namen», vgl. Möseneder, Karl: Kulturgeschichte und Kunstwissenschaft. In: Hansen (s. Anm. 16), S. 59–79, S. 64, und Paetzold, Heinz: Die symbolische Ordnung der Kultur. In: Frede, Dorothea und Reinold Schmücker (Hrsg.): Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie. Darmstadt 1997, S. 163–184,S. 153, 164.

18 Lüsebrink, Hans-Jürgen: Romanische Landeskunde zwischen Literaturwissenschaft und Mentalitätsgeschichte. In Hansen (s.Anm. 16), S. 81–94, S. 89.

19 A.a.O. S. 93.

20 Raulff, Ulrich: Von der Kulturgeschichte zur Geschichtskultur. In: Hansen (s. Anm. 16), S. 133–148, S. 138/139; bei Christian Meier sind es nüchterner die «mentalen Infrastrukturen» (Meier, Christian: Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte. Berlin 1993, S. 383).

21 Hansen, Klaus P.: Die Herausforderung der Landeskunde durch die moderne Kulturtheorie. In: Hansen (s. Anm. 16), S. 95–114, S. 111.

22 Popp, Herbert: Kulturgeographie ohne Kultur? In: Hansen (s. Anm. 16), S. 115–131, S. 126.

23 Vgl. z. B. viele Beiträge in: Mitteilungen aus der kulturwissenschaftlichen Forschung. Lehrstuhl Kulturtheorie der Sektion Ästhetik und Kunstwissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin H. 1 ff. Berlin 1978 ff. (ab H. 29/1992: Hg. v. d. Kulturinitiative '89 und dem Kulturwissenschaftlichen Institut, Berlin), sowie: Vf., Theorien zur historischen Arbeiterkultur. Marburg/Lahn 1987.

24 Wie sie der dänische Ethnologe Thomas Hojrup als Theorie einer polykulturellen Gesellschaft entwickelt hat, vgl. Schriewer, Klaus: Die strukturelle Lebensformanalyse. Marburg 1993, und ders.: Waldarbeiter in Hessen. Kulturwissenschaftliche Analyse eines Berufsstandes. Marburg 1995.

25 Vgl. Geertz, Clifford: Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts. Wien: Passagen Verlag 1996; Hannerz, Ulf: Transnational Connections. Cultur, people, places. London, New York: Routledge 1996.

26 Vgl. z. B. Erdheim, Mario: Das Eigene und das Fremde. Über ethnische Identität. In: Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit. Hg. v. Mechtild M. Jansen und Ulrike Prokop. Basel, Frankfurt/M.: Stroemfeld Verlag, 1993, S. 163–182, S. 181.

27 Mehr dazu in Hund/Kramer (s. Anm. 1), S. 16/17.

28 Paetzold (s. Anm. 17), S. 173, S. 182.

29 Said, Edward W.: Kultur und Imperialismus. Frankfurt am Main 1994, S. 183; Bronfen, Elisabeth (Hg.): Hybride Kulturen. Tübingen 1997 (Stauffenberg discussion 4); Hannerz, Ulf: Transnational Connections. Cultur, people, places. London, New York: Routledge 1996; Tucker, Vincent (ed.): Cultural Perspectives on Development. Frank Cass, London 1997.

30 Mehr dazu in Hund/Kramer (s. Anm. 1), S. 10.

[31] Schöttler, Peter: Prologe im Himmel der Theorie. In: Die Zeit v. 10.9.1998 (in einer Rezension zu Richard J. Evans: Fakten und Fiktionen. Frankfurt/M. 1998, und Wehler, Hans-Ulrich: Die Herausforderung der Kulturgeschichte. München 1998).

[32] Vgl. Cavalli-Sforza, Luca: Verschieden und doch gleich. München 1994.

[33] Vgl. Haller, Dieter: Über die Wiederkehr des biologisch-kulturalistischen Denkens. In: Viele Kulturen – eine Welt. Museum für Völkerkunde Frankfurt/M. 1995, S. 17–36.

[34] Zur Bedeutung der Hirnforschung für den Konstruktivismus vgl. Neuhäuser, Gabriele: Wenn die Neuronen feuern. In: Frankfurter Rundschau v. 12. Mai 1998.

[35] Vgl. Hund/Kramer (s. Anm. 1), S. 18; vgl. Schwemmer, Oswald: Die Vielfalt der symbolischen Welten. In: Frede, Dorothea und Reinold Schmücker (Hrsg.): Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie. Darmstadt 1997, S. 33 Anm. 104; Möseneder (s. Anm. 17), S. 79 fordert ebenfalls eine dialektische Theorie.

[36] Hund/Kramer (s. Anm. 1), S. 31; ähnlich das Bemühen in: Lambrecht, Lars und Karl Hermann Tjaden, Margarete Tjaden-Steinhauer: Gesellschaft von Olduvai bis Uruk. Soziologische Exkursionen, Kassel 1998, 136.

[37] Vgl. mein Beitrag Kultur und Regeln. Bemerkungen zu Günter Wiegelmanns theoretischen Konzepten. In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung NF 30/1993, 145–152. Auch in: Wiegelmann, Günter: Theoretische Konzepte der Europäischen Ethnologie. 2. Aufl. Münster 1994.

[38] Paetzold in Frede (s. Anm. 17), S. 176.

[39] Sahlins, Marshall: Kultur und praktische Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1981, S.8, vgl. S. 116.

[40] Die «nichtintendierten Nebenfolgen» spielen bei Ulrich Beck eine wichtige Rolle, vgl. Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/M. 1996.

[41] Foerster, Heinz von: Im Goldenen Hecht. Über Konstruktivismus und Geschichte. Ein Gespräch zwischen Heinz von Foerster, Albert Müller und Karl H. Müller. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 8. Jg. H. 1/1997, S. 129–143.

[42] Vgl. Groh, Dieter: Anthropologische Dimensionen der Geschichte. Frankfurt/M. 1992.

[43] Dahm, Bernhard: Kulturelle Identität und Modernisierung in Südostasien. In: Hansen (s. Anm. 16), S. 27–39, S. 28, einen Ausdruck von Clifford Geertz verwendend.

[44] Hansen (s. Anm. 21), S. 109.

[45] Habermas, Jürgen: Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg. In: Frede, Dorothea und Reinold Schmücker (Hrsg.): Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie. Darmstadt 1997, S. 79–104, 97.

[46] Möseneder in Hansen (s. Anm. 17), S. 62.

[47] Sahlins (s. Anm. 7), S. 8, vgl. S. 116.

[48] Habermas in Frede (s. Anm. 45), S. 90.

[49] A.a.O. S. 91.

[50] A.a.O. S. 89.

[51] Habermas in Frede (s. Anm. 45), S. 89, vgl. Recki, Birgit: Kultur ohne Moral? In: Frede (s. Anm. 17), S. 59–78, S. 64 und Paetzold (s. Anm. 17), S. 171; dort Rorty zugeschrieben. Vgl.: «... Wer aus historischen Texten nicht bloss ‹Fakten› herauszieht, sondern ihre sprachliche Oberfläche ernst nimmt und symptomatisch zu lesen versucht, ist kein ahistorischer Sprachfetischist, sondern hat lediglich angefangen, eine der grossen Entdeckungen der Linguistik in die Historie einzubringen – dass nämlich das ‹Signifikante› vor dem ‹Signifikat› rangiert.» (Schöttler, s. Anm. 31).

[52] Habermas in Frede (s. Anm. 45), S. 101/102.

[53] Vgl. Simmel in Konersmann, Ralf (Hg.): Kulturphilosophie. Leipzig 1996 (Reclam-Bibliothek Bd. 1554).

[54] Paetzold in Frede (s. Anm. 17), S. 178 u.a.

[55] Z. B. Dahm in Hansen (s. Anm. 43), S. 38.

[56] Hansen (s. Anm. 21), S. 103.

[57] A.a.O. S. 108.

[58] Raulff in Hansen (s. Anm. 20), S. 133.

[59] A.a.O. S. 137, S. 141.

[60] Der Philosoph und Physiker Heinz von Foerster im Gespräch mit Bernhard Pörksen. In: Die Zeit v. 15.1.1998, 41–42; soweit nicht anders angegeben, sind die folgenden Zitate aus diesem Interview.

[61] In dem oben zitierten ÖZG-Interview (Anm. 41), S. 129f. – Ich verdanke den Hinweis auf H.v. Foerster Jörg Liebscher/Wien.

[62] Uraufgeführt bei den Salzburger Festspielen 1998, vgl. Schaub, Miriam: Ich habe Gott gesehen ... In: Freitag Nr. 34 v. 14. August 1998, S. 15.

63 ÖZG-Interview (s. Anm. 41), S. 136
64 Dönhoff, Marion Gräfin: Wandel der Wahrheit. In: Die Zeit v. 31.10.1997.
65 Schöttler, Peter: Prologe im Himmel der Theorie. In: Die Zeit v. 10.9.1998 (zu Richard J. Evans: Fakten und Fiktionen. Frankfurt/M. 1998, und Wehler, Hans-Ulrich: Die Herausforderung der Kulturgeschichte. München 1998).
66 Zum Konstruktivismus vgl. auch: Einführung in den Konstruktivismus. 4. Aufl. München 1998, und: Siegfried J. Schmidt (Hg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus. Frankfurt/M. 1986 (Suhrkamp Tb. Wiss. 636).
67 Neuhäuser, Gabriele: Wenn die Neuronen feuern. In: Frankfurter Rundschau v. 12. Mai 1998, bezogen auf ein Referat von Paul Watzlawick bei einer Heidelberger Tagung von Konstruktivisten.
68 A.a.O.
69 Zimmer, Dieter E.: Der Affekt gegen die Wissenschaft. In: Die Zeit v. 4. Juni 1998, S. 35.
70 Recki in Frede (s. Anm. 51), S. 60/61.
71 A.a.O. S. 73.
72 Zit. nach G. v. Allesch: Die Renaissance in Italien. Weimar 1912, S. 184.
73 Von «Symbolic-analytic-Services» spricht Rifkin, Jeremy: Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Frankfurt/Main; New York: Campus Verlag, 1995, S. 190.
74 Schwemmer in Frede (s. Anm. 35), S. 8, S. 9.
75 A.a.O. S. 11, 19, 17, vgl. S. 38.
76 A.a.O. S. 32/33.
77 Zit. a.a.O. S. 32.
78 A.a.O. S. 32.
79 Art. «Lebensphilosophie» in Hans Jörg Sandkühler (Hg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hamburg 1990, Bd. 3, S. 11–14, S. 11. Vgl. auch Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek 1993 (rowohlts enzyklopädie).
80 Gramsci, Antonio: Marxismus und Literatur. Ideologie, Alltag, Literatur. Hg. v. Sabine Kebir. Hamburg 1983.
81 A.a.O. S. 72, 77, 87.
82 Habermas in Frede (s. Anm. 45), S. 85.
83 Rudolph, Enno: Cassirers Rezeption des Renaissancehumanismus. In: Frede (s. Anm. 17), S. 105–121, S. 108.
84 Schwemmer in Frede (s. Anm. 35), S. 16.
85 A.a.O. S. 34.
86 A.a.O. S. 33.
87 Vgl. die in Anm. 11 zitierte Rezension von Konersmann.
88 Zit. a.a.O. S. 38, Anm. 122
89 A. a. O. S. 38, Anm. 123.
90 Habermas in Frede (s. Anm. 45), S. 96.
91 Recki in Frede (s. Anm. 51), 73, bezogen auf Schwemmer).
92 A.a.O. S. 58.
93 Paetzold in Frede (s. Anm. 17), S. 163/164; im Lichte der hier nur kurz zitierten Auseinandersetzung von Habermas mit Cassirer wäre das erneut zu überprüfen.
94 Marschall, Wolfgang: Die zweite Natur des Menschen. In: Hansen (s. Anm. 16), S. 17–39, S. 18 und Hansen (s. Anm. 21), S. 105.
95 Hartinger, Walter: Volkskunde zwischen Heimatpflege und kritischer Sozialarbeit. In: Hansen (s. Anm. 16), S. 41–57, S. 47.
96 Mintzel, Alf: Kultur und Gesellschaft. In: Hansen (s. Anm. 16), 171–199. Viele Sozialwissenschaftler haben es z. B. auch bei der Diskussion um Nation und Ethnizität nicht nötig, auf Theorien wie die Johann Gottfried Herders zurückzugreifen. Vgl. meine Rezension in: Zeitschrift für Kulturaustausch 48. Jg. 1998, H. 2, S. 118–119, und: Die Ressource «Kulturelle Vielfalt» und die Transkulturalität. Bemerkungen zu Wolfgang Welsch und Johann Gottfried Herder. In: Kunst und Kultur 9/1996, S. 14–15.
97 Mintzel a.a.O. S. 188.
98 A.a.O: S. 193ff, S. 195/196.
99 Cassirer, Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien. Darmstadt 1980, zit. Makkreel, Rudolf A.: Cassirer zwischen Kant und Dilthey. In: Frede (s. Anm. 17), S. 145–162, S. 151.
100 Vgl. Hund, Wulf D. (Hg.): Strukturalismus. Ideologie und Dogmengeschichte. Darmstadt, Neuwied 1973 (Soziologische Texte, 81).

[101] Eliot, T. S.: Beiträge zum Begriff der Kultur. Berlin/Frankfurt am Main 1949.
[102] Auch bei Marschall in Hansen (s. Anm. 94), S. 19.
[103] Vgl. das in Anm. 12 genannte Statement der amerikanischen Anthropologen.
[104] Vgl. Vf.: Zwei Ebenen des Kulturdialogs. In: Zeitschrift für Kulturaustausch 48. Jg. 1998, H. 1, S. 51–53, und: Fremde. Die Herausforderung des Anderen. Museum für Völkerkunde Frankfurt/M. 1995 (Roter Faden zur Ausstellung 20).
[105] Hansen (s. Anm. 21), S. 101, vgl. Marschall in Hansen (s. Anm. 94), 20, Möseneder (s. Anm. 17), S. 59.
[106] Vgl. Gellner, Ernest: Nationalismus und Moderne. Berlin 1991.
[107] Recki in Frede (s. Anm. 51), S. 73/74.
[108] Vgl. die Toblacher Gespräche 1998.
[109] Z. B. Etzioni, Amitai: Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie. Frankfurt/M., NewYork 1997.
[110] Vgl. Mintzel in Hansen (s. Anm. 96), S. 175 zu Max Weber; Wolfgang Fritz Haug argumentiert ähnlich.
[111] Schweitzer, Albert: Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie. Erster Teil. München 1923/1955, S. 21.
[112] A.a.O. S. 23.
[113] Vgl. z. B. Dolzer, Rudolf: Verkehrswesen und Klimapolitik in der dritten Welt. Zugleich ein allgemeiner Beitrag zur internationalen Klimapolitik. Heidelberg 1998 (R. v. Decker's rechts- und sozialwissenschaftliche Abhandlungen; 68).
[114] Vgl. Küng, Hans und Karl-Josef Kuschel (Hg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen. München 1993, vgl. auch die Diskussionen um die Menschenrechte, z. B. Brocker, Manfred/Heino Nau (Hg.): Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs. Darmstadt: Primus Verl., 1997, und Streck, Bernhard: Fröhliche Wissenschaft Ethnologie. Eine Führung. Wuppertal: Hammer 1997 (Edition Trickster im Peter-Hammer-Verlag).
[115] Our Creative Diversity. Report of the World Commission on Culture and Development (Pérez de Cuéllar-Report), UNESCO-Publishing, Paris 1995/1996.
[116] A.a.O. S. 47; vgl. auch Messner, Dirk (Hg.): Die Zukunft des Staates und der Politik. Möglichkeiten und Grenzen politischer Steuerung in der Weltgesellschaft. Bonn 1998 (Eine Welt. Texte der Stiftung Entwicklung und Frieden).
[117] A.a.O. S. 25.
[118] Unsere kreative Vielfalt. Bericht der «Weltkommission Kultur und Entwicklung». Deutsche UNESCO-Kommission Bonn, 2., erw. Aufl. 1997, 11, 57 (deutsche Kurzfassung des in Anm. 115 zitierten Berichtes). S. 46, S. 59.
[119] A.a.O. S. 10, 57.
[120] A.a.O. S. 11, 57.
[121] Der zitierte Bericht der WCCD enthält ein eigenes Kapitel «Research needs», S. 259–269.