

Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.)

Kultursoziologie

Monika Wohlrab-Sahr (Hrsg.)

Kultursoziologie

Paradigmen – Methoden –
Fragestellungen



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

1. Auflage 2010

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2010

Lektorat: Frank Engelhardt

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist eine Marke von Springer Fachmedien.

Springer Fachmedien ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.

www.vs-verlag.de



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Ten Brink, Meppel

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in the Netherlands

ISBN 978-3-531-16230-0

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9

I. Klassiker der (Kultur-)Soziologie weiterdenken

1. <i>Karl-Siegbert Rehberg</i> Der Mensch als Kulturwesen. Perspektiven der Philosophischen Anthropologie	25
2. <i>Johannes Weiß</i> „Der Begriff der Kultur ist ein Wertbegriff“ – Über einen problematischen Grundsatz Max Webers	53
3. <i>Thomas Luckmann</i> „Teilweise zufällig, teilweise, weil es doch Spaß macht“	73

II. Empirische Kultursoziologie in der Tradition der Wissenssoziologie

4. <i>Angela Keppler</i> Perspektiven einer kultursoziologischen Medienanalyse	101
5. <i>Hubert Knoblauch</i> Kommunikationskultur und Powerpoint Ein wissenssoziologischer Zugang	127
6. <i>Gabriele Rosenthal</i> Zur Interdependenz von kollektivem Gedächtnis und Erinnerungspraxis. Kultursoziologie aus biographietheoretischer Perspektive	151

III. Sinn, Praxis, Diskurs: Perspektiven nach dem Cultural Turn

7. *Andreas Reckwitz*
Auf dem Weg zu einer kultursoziologischen Analytik zwischen
Praxeologie und Poststrukturalismus..... 179
8. *Stefan Hirschauer*
Die Exotisierung des Eigenen.
Kultursoziologie in ethnografischer Einstellung207
9. *Andreas Hepp*
Medienkultur kritisch erforschen:
Cultural Studies und Medienanalyse227
10. *Paula-Irene Villa*
Subjekte und ihre Körper. Kultursoziologische Überlegungen.....251

IV. Diesseits des Cultural Turn: Die Perspektive erklärender Soziologie

11. *Jürgen Gerhards*
Kultursoziologie diesseits des „Cultural Turn“277
12. *Hartmut Esser*
Sinn, Kultur, Verstehen
und das Modell der soziologischen Erklärung..... 309

V. Beobachtungen kultureller und kultursoziologischer Beobachtung

13. *Wolfgang Ludwig Schneider*
Kultur als Beobachtungsform 339
14. *Armin Nassehi*
Kultur im System. Einige programmatische Bemerkungen zu einer
systemtheoretisch informierten Kultursoziologie 375
15. *Andreas Göbel*
Die Kultur und ihre Soziologie –
wissenschaftssociologische Überlegungen397

Vorwort

Die meisten der in diesem Band versammelten Texte gehen auf eine Ringvorlesung zurück, die im Sommersemester 2008 unter dem Titel „Doing Cultural Sociology“ an der Universität Leipzig stattgefunden hat, ergänzt durch mehrere Beiträge, die das thematische Spektrum abrunden.¹ Aufgabenstellung an die Referenten, wie nun auch an die Autoren des Bandes war es, sich selber in ihrer Art Kulturosoziologie zu betreiben zu präsentieren: deutlich zu machen, von wo sie ihren Ausgangspunkt nehmen, wie sie sich paradigmatisch in der Soziologie verorten, welche Gegenstände oder Themen für sie vorrangig sind, mit welchen Methoden sie sich diesen nähern und was dabei jeweils als „Kultur“ in den Blick kommt.

Der vorliegende Band² zeigt, dass aus dieser gemeinsamen Aufgabenstellung keine homogenen, parallel aufgebauten Einführungstexte entstanden sind. Insbesondere die theoretisch ausgerichteten Aufsätze – seien sie an den Klassikern oder an neueren Ansätzen orientiert oder reflexiv auf die wissenschaftliche oder alltägliche Rede von Kultur bezogen – fügen sich dieser Logik schwerer als die empirisch orientierten Zugänge. Bei genauerer Betrachtung allerdings geben alle Texte Antwort auf die Grundfrage nach der Art und Weise, Kulturosoziologie zu betreiben und geben damit einen Eindruck von der Vielfalt der existierenden Zugänge und der Art und Weise, Kulturosoziologie zu interpretieren. Damit entsprechen sie einem Grundanliegen der Veranstaltung wie auch dieses Buches: die Soziologie in der Vielfalt ihrer Ansätze zu zeigen.

Die Ringvorlesung „Doing Cultural Sociology“ gehörte für mich zu den gelungensten Veranstaltungen, die ich an der Universität erlebt habe. Das lag nicht allein daran, dass so viele Referentinnen und Referenten von Rang und Namen nach Leipzig kamen – obwohl dies für alle Beteiligten in Leipzig zweifellos aufregend, eine Ehre und ein großes Vergnügen war. Das Gelingen lag aber nicht zuletzt daran, dass die Studierenden sich darauf einließen, die Veran-

1 Neu hinzugekommen sind die Beiträge von Paula Villa, Wolfgang Ludwig Schneider und Andreas Göbel. Hans-Georg Soeffner und Martina Löw waren an der Vorlesung beteiligt, konnten aber aus terminlichen Gründen keine Beiträge beisteuern.

2 Ich danke Melanie Sachs für ihre Unterstützung während der Vorlesungsreihe und für die – wie immer – sorgfältige Redaktionsarbeit bei der Vorbereitung des Bandes.

staltungsreihe nicht nur als passive Rezipienten zu konsumieren, sondern sich darauf mit Texten vorzubereiten, und dass sich kleinere Gruppen intensiver mit den Arbeiten einzelner Referenten beschäftigten. Die Vorbereitungsgruppe war gleichsam in der Pflicht, nach dem Vortrag das kommunikative Eis zu brechen und half so dabei mit, die Scheu der anderen zu mildern, in einem Auditorium, das nicht selten mit 200 Leuten besetzt war, eine Frage zu stellen oder einen Diskussionsbeitrag zu leisten. Die Folge war, dass die Diskussion nicht – wie so oft – ein Gespräch unter wenigen Experten blieb, sondern tatsächlich zum Austausch zwischen Studierenden und Referenten wurde. Wie Thomas Luckmann in einem überfüllten und zudem im Sommer stickend heißen Hörsaal immer wieder zu einzelnen Studierenden ins Auditorium ging, um ihre Fragen besser zu verstehen, um dann wieder zurück zum Mikrofon zu laufen, weil man sonst seine Antwort nicht verstanden hätte, symbolisiert diese Bemühung um Austausch in eindrucklicher Weise. Das nächtliche Gespräch im Biergarten, bei dem nicht nur locker parliert, sondern auch grundsätzlich über wissenschaftstheoretische Fragen gestritten wurde, rundete die Veranstaltung ab.

In einer Situation, in der an den Universitäten Studiengänge zunehmend reguliert werden und studentische Beteiligung ständig geprüft und verrechnet wird, ragte die Vorlesungsreihe in ihrer Verknüpfung aus freiem Zugang und verbindlicher Vorbereitung durch eine Gruppe Studierender hervor. Sie hat gezeigt, dass die Qualität akademischer Veranstaltungen nicht zuletzt von dem Bündnis abhängt, das an der Universität zwischen Lehrenden und Studierenden zustande kommt. Es bleibt zu hoffen, dass solche Bündnisse und die aus ihnen hervorgehenden Veranstaltungen im Zuge von Modularisierung und Verrechnung in Leistungspunkten nicht ganz wegorganisiert und weggerechnet werden oder dass sie nicht zum Privileg solcher Einrichtungen werden, die über die personellen und materiellen Möglichkeiten der Exzellenzinitiative verfügen.

Den Studierenden der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie an der Universität Leipzig ist dieser Band gewidmet.

Monika Wohlrab-Sahr
Leipzig im Dezember 2009

Einleitung

Monika Wohlrab-Sahr

Dieser Band skizziert anhand von Texten wichtiger Repräsentanten der Soziologie in Deutschland wesentliche Linien kultursoziologischen Denkens und Forschens. Dabei werden die üblichen Schulengrenzen bewusst überschritten: Der Anschluss an die Perspektiven von Klassikern mit ihrem Ausgang von Prozessen der Sinnkonstitution kommt ebenso in den Blick wie der Versuch, die Kategorien von Sinn und Kultur in den Rahmen einer „erklärenden Soziologie“ einzuspannen. Die Orientierung am Horizont des *Cultural Turn* wird gleichermaßen thematisch wie eine kultursoziologische Forschung, die sich davon dezidiert absetzt. Und schließlich befasst sich der Band mit Ansätzen, die in ihren soziologischen Analysen mit dem Begriff der Kultur operieren, wie auch mit solchen, die sich aus der Perspektive einer „Beobachtung der Beobachtung“ reflexiv auf die Verwendung des Kulturbegriffs in gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskursen beziehen.

In den kultursoziologischen Reigen integriert werden in dem vorliegenden Band auch Ansätze, die sich – jenseits der derzeitigen Konjunkturen „praxeologischer“ und „diskursorientierter“ Programmatiken – eher „klassisch“ wissenssoziologisch verorten: so zum Beispiel eine empirische Analyse kollektivbiographischer Formen der Selbstbeschreibung bei Migranten, in der Prozesse kultureller Vereindeutigung des Heterogenen empirisch rekonstruiert werden, die die neueren kultursoziologischen Ansätze bisher primär theoretisch extrapolieren.

Gerade in solchen „Grenzübertritten“ versteht sich der hier vorgelegte Band als Brückenschlag: Er will die empirische Studie mit dem theoretischen Entwurf, die Klassikerrezeption mit neueren kultursoziologischen Strömungen, die erklärende Soziologie kultureller Praktiken mit den konsequent auf Sinnverstehen setzenden Ansätzen, und darunter diejenigen, die an der Sinnsetzung von Personen ansetzen, mit denen, die Sinn in den Situationen oder Praktiken selbst verorten, ins Gespräch bringen.

Die erste Sektion dieses Bandes – *Klassiker der Kultursoziologie weiterdenken* – präsentiert Texte von Autoren, die sich mit soziologischen Klassikern befassen bzw. – wie im Fall von Luckmann – mittlerweile selbst zu diesen Klassikern gehören. Wenn man Kultursoziologie unterscheidet nach Ansätzen, die sich (a) im Sinne einer speziellen Soziologie mit verschiedenen Kulturbereichen

beschäftigen oder (b) Kultur als grundlegende Codierung des Sozialen auffassen, die sich an verschiedensten Gegenstandsbereichen untersuchen lässt, gehören die ersten drei Texte klar zur zweiten Version der Kulturosoziologie.

Wesentlich für deren Begründung war im deutschen Sprachraum – so zeigt *Karl-Siegbert Rehbergs* Aufsatz „Der Mensch als Kulturwesen“ – die „philosophische Anthropologie“, deren verschiedene Perspektiven in Rehbergs soziologie- und wissenschaftsgeschichtlich orientiertem Text entfaltet werden. Er positioniert die philosophische Anthropologie – anhand der Ansätze von Scheler, Plessner und Gehlen – in einer Linie mit anderen Autoren, denen es gelang, alte Dichotomien zu überwinden: In der philosophischen Anthropologie, die sich bewusst an der Schnittstelle von Soziologie und Philosophie platzierte, war es die Überwindung des Dualismus von Körper und Seele. Die Auseinandersetzung, vor die sich die Autoren dieser Denkrichtung gestellt sahen – und der sie sich stellten – war vor allem die mit den modernen Naturwissenschaften, insbesondere der Evolutionsbiologie. Gerade aus dem Ernstnehmen der Naturwissenschaften erwuchs bei ihnen gleichwohl eine im Kern *kulturalistisch* fundierte Betonung der Sonderstellung des Menschen. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Revolutionierung der Biowissenschaften und damit verbundenen Debatten zwischen Natur- und Geisteswissenschaften betont Rehberg die Aktualität der naturwissenschaftlich informierten philosophischen Anthropologie. Die Soziologie sehe sich heute einer doppelten Frontstellung von Evolutionsbiologie und Informationstechnologie gegenüber: Entgegen der mit der Evolutionsmetaphorik verbundenen Suggestion einer Parallelentwicklung in den Feldern der Biologie und der Kultur sei allerdings in der Tradition der philosophischen Anthropologie deutlich zu machen, dass die kulturelle Lebensweise des Menschen auf Eigengesetzlichkeiten der Sinnproduktion beruhe, die anderen Regeln folge als die biologische Evolution.

Johannes Weiß widmet sich in seinem Aufsatz „Der Begriff der Kultur ist ein Wertbegriff“ – Über einen problematischen Grundsatz Max Webers“ einem weiteren Klassiker der Soziologie, der mit der Kategorie des Sinns und mit der methodischen Grundhaltung des Verstehens wesentliche Grundlagen der gegenwärtigen Soziologie geschaffen hat. Weiß wendet sich in dem Text einer Spannung in Webers Beschäftigung mit gesellschaftlichen „Kulturinhalten“ zu: derjenigen zwischen „Sinn“ und „Wert“ als konkurrierenden Grundbegriffen. Ansetzend an Webers Diktum „Der Begriff der Kultur ist ein Wertbegriff“ problematisiert Weiß die Inkonsistenz der Verwendung des Wertbegriffs im Hinblick auf verschiedene gesellschaftliche Sphären und die in ihnen zur Geltung gebrachten Wahrheitsansprüche. Während Weber etwa im Fall der Wissenschaft von einer klaren Disjunktion von erfahrungswissenschaftlichen Urteilen und praktischen Wertungen ausgeht, unterstellt er etwa bei der Religion mehrfach

ein grundlegendes Ineinanderfallen von Wahrheitsgeltung und Wertung. Damit werde das religiöse Weltverhältnis tendenziell der Sphäre nicht begründungsfähiger und insofern „irrationaler“ Werthaltungen zugeordnet, während seine kognitive Funktion in den Hintergrund gerate. Weiß sieht darin das Erbe einer wertphilosophischen Fundierung wirksam, das dem Potential des für Weber zunehmend zentralen *Sinnbegriffs* und der damit verknüpften Methode des *Verstehens* entgegenstehe.

Die Kulturosoziologie, die an Weber anschließt, hat in der Regel den Begriff des Sinns und nicht den des Wertes zu ihrem Grundbegriff gemacht. Weiß argumentiert, dass sie sich damit nicht, wie manchmal behauptet, die Möglichkeit der Kritik vergebe. Kritik meint dann aber wesentlich die Fähigkeit zur Unterscheidung: zum Erkennen des eigenen Sinns der untersuchten Gegenstände, so wie zur Selbstunterscheidung und Selbstbegrenzung des Wissenschaftlers.

Der dritte Text in dieser ersten Rubrik hat ein anderes Format als die übrigen Beiträge des Bandes. Es handelt sich um ein öffentlich geführtes Gespräch mit *Thomas Luckmann*, an dem im späteren Teil auch die studentischen Teilnehmer der Veranstaltung partizipierten. Das Gespräch orientierte sich in weiten Teilen an der wissenschaftlichen Biographie Luckmanns, unter anderem auch an dessen enger Verbindung zu Person und Werk von Alfred Schütz. Es zeigt ein nicht-spezialistisches Verständnis von Soziologie, das aufrucht auf einem lebendigen Interesse an materialen Wissenschaften wie Geschichtswissenschaft oder Sprachwissenschaft. Auf diesen – so die Idee Luckmanns – sollte die Soziologie erst aufbauen. Das Gespräch zeigt, wie bei Luckmann das Interesse an dem für die Wissenssoziologie so wichtigen Themenkomplex von Sprache und Gesellschaft allmählich hineinführt in die empirische Untersuchung kommunikativer Vorgänge, und „Kultur“ entsprechend in den institutionalisierten Formen der Kommunikation untersucht wird.

Deutlich wird aber auch, dass der Sozialkonstruktivismus, für den Luckmann steht, ebenso wie seine Religionssoziologie, trotz allem Interesse für über-subjektive kommunikative Prozesse, immer rückgebunden bleibt an ein Konzept personaler Identität und sich darin von neueren Konstruktivismen grundlegend unterscheidet. Kultur ist in diesem theoretischen Rahmen nicht einfach „Diskurs“, „Praxis“ oder „Kommunikation“; es gehören dazu wesentlich über gesellschaftliche Sozialisationsprozesse sich herausbildende Formen personaler Identität, die an der kulturellen Formung teilhaben, sich zu dieser aber auch in ein kritisches Verhältnis setzen. Es gibt bei Luckmann keine Kulturosoziologie ohne Personen!

Die zweite Sektion dieses Bandes – *Empirische Kulturosoziologie in der Tradition der Wissenssoziologie* – dokumentiert empirische Ansätze in der Kulturosoziologie, die die wissenssoziologische Perspektive auf neue Gegenstände

beziehen: auf Massenmedien, neue Formen der Präsentation von Wissen und den Umgang mit Erinnerung.

Angela Keppler wendet sich in ihrem Text „Perspektiven einer kultursoziologischen Medienanalyse“ dem Ineinandergreifen von Kulturproduktion und Kulturaneignung zu. In dezidiert abgesetzter Absetzung von kulturkritischen Analysen der Massenmedien beharrt sie darauf, dass Medien Wahrnehmung nicht nur lenken, sondern auch Spielräume für eine eigensinnige Aneignung offenlassen. Die Funktion von Kommunikationsmedien könne angemessen nur über deren Stellung in der sozialen Welt bestimmt werden, die Dynamik medial geprägter Erfahrungen sei nur zusammen mit der intersubjektiven Aktualität dieser Erfahrungen zu verstehen.

Wenn „Kultur“ für die sinnhafte Bearbeitung menschlicher Lebenslagen steht, wird die Erforschung der massenmedialen Kommunikation zum genuin kulturwissenschaftlichen Projekt. Dabei greifen Produktanalyse (als Analyse der Kommunikation des Fernsehens) und Rezeptionsanalyse (als Analyse der kommunikativen Vergegenwärtigung medialer Produkte) ineinander. *Keppler* argumentiert – wie bereits *Johannes Weiß* in seiner Auseinandersetzung mit *Max Weber* – gegen eine vereinfachende Kritik, die von der schlichten Vorstellung einer Steuerung durch Medien ausgeht: Das was die Produkte nahe legen, werde von den Rezipienten nicht einfach übernommen. Eine sinnverstehende Mediensoziologie müsse daher rekonstruieren, welchen Reim sich die Rezipienten auf den Unterschied zwischen ihrer Wirklichkeit und derjenigen der massenmedialen Darbietungen machen. Kritik ist auch hier – so könnte man *Johannes Weiß* aufgreifen – zu verstehen als Fähigkeit zur Unterscheidung.

Hubert Knoblauch skizziert in seinem Text „Kommunikationskultur und Powerpoint“ einen wissenssoziologischen Zugang zu Kultur, den er am Phänomen der Powerpoint-Präsentationen illustriert. *Knoblauch* betont die intersubjektive Fundierung von Sinn im Rahmen der Wissenssoziologie: Subjekte stellen sich in ihrem Handeln wechselseitig als intentionale Akteure in Rechnung. Sinn ist also gleichermaßen personal gebunden wie auch immer schon sozialer Sinn. Intersubjektivität – so *Knoblauch* – meine dabei nicht *Mimesis*, sondern die Reziprozität der Perspektiven und Motive, die Orientierung der eigenen sinnhaften Leistungen an anderen. Notwendig dafür ist die *Objektivierung* von Bewusstseinsleistungen in der gemeinsamen Umwelt der Handelnden.

Hier setzt nun der kommunikationssoziologische Zugang *Knoblauchs* ein: Sinn kommt in zeichenhaften Objektivierungen als Kommunikation zum Ausdruck. Diese Objektivierungen müssen nicht immer wieder neu erfunden werden, sondern dokumentieren sich in den gemeinsamen Formen und Mustern kommunikativen Handelns: der Kommunikationskultur.

Knoblauch erläutert das Konzept der Kommunikationskultur anschließend am Beispiel von Powerpoint-Präsentationen. Präsentationen – so Knoblauch – sind kommunikative Gattungen im Sinne orientierender Ablaufmuster in Bereichen, in denen Wissen vermittelt wird. Gleichzeitig signalisiere die Durchsetzung von Powerpoint eine Umstellung von schriftlichen auf visuelle Muster und zeige, dass sich das derart präsentierte Wissen nicht zuletzt über seine Performanz legitimiere. Wissenssoziologisch habe man es dabei mit der Durchsetzung neuer Formen des Wissens zu tun.

Der dritte Text in dieser Sektion stammt von *Gabriele Rosenthal* und entwirft am Beispiel der „Interdependenz von kollektivem Gedächtnis und Erinnerungspraxis“ eine „Kultursoziologie aus biographietheoretischer Perspektive“. Dieser Beitrag verschränkt die Perspektive der Biographieforschung mit dem Interesse an gesellschaftlichen Diskursen und fragt am Beispiel der Spätaussiedler aus den GUS-Staaten danach, welche Gruppierungen unter welchen historischen Bedingungen welche Versionen von Kollektivgeschichte durchsetzen und welche Gegendiskurse sich ausbilden. Die gewählte Untersuchungsebene sind Familien, in denen über die Familiengenerationen unterschiedliche zeitliche Horizonte der Erinnerungspraxis in den Blick kommen. Erinnern wird hier als kulturelle Praxis begriffen, die bestimmt, wie an was in welchen sozialen Settings erinnert wird, wer zum Sprechen über die Erinnerung ermächtigt wird und welche Regeln es dabei zu beachten gilt. Auch hier zeigt sich das für die wissenssoziologische Perspektive charakteristische Verständnis von Intersubjektivität: Erinnern ist eine Bewusstseinsleistung in einem gegenwärtigen Kontext, eingebettet in Interaktionen und in Wechselwirkung mit kollektiven Wissensbeständen. Wesentlich für die Praxis des Erinnerns sind aber auch internalisierte soziale Regeln und die in der Situation des Sprechens ausgeübte Kontrolle der Zuhörer. Rosenthal analysiert, wie diese unterschiedlichen Einflussfaktoren bei der Konstruktion eines homogenisierenden Wir-Bildes der Deutschen aus der Sowjetunion zusammenwirken, aber auch, in welchem Maße Kontrolle über diejenigen Familienmitglieder auszuüben versucht wird, deren Vergangenheit sich nicht so leicht in die biographische Konstruktion einfügt.

Die dritte Sektion dieses Bandes – *Sinn, Praxis, Diskurs: Perspektiven nach dem Cultural Turn* – präsentiert eine Reihe von Autorinnen und Autoren, die einerseits an die Grundlagen der Klassiker, insbesondere die Perspektive der Sinnkonstitution bei Weber und Schütz anschließen, andererseits aber auch neuere Anregungen insbesondere der französischen und anglo-amerikanischen Kultursoziologie aufgreifen. Diese als *Cultural Turn* (Alexander 1988) charakterisierte Bewegung in der Kultursoziologie ist aus der deutschen Perspektive nur mit Einschränkungen als Traditionsbruch zu charakterisieren, kommt doch dem Begriff des Sinns bei den soziologischen Klassikern – allen voran bei Max We-

ber – eine Schlüsselposition zu. Ein Traditionsbruch liegt am ehesten dort vor, wo beim Vorgang der Sinnkonstitution, der bei Weber, Schütz und Luckmann immer doppelt verankert war – in gesellschaftlichen Interaktionen, Kommunikationen und Institutionen *wie auch* in der Sinnorientierung personaler Akteure – von diesen personalen Akteuren weitgehend abstrahiert wird.

Die Sektion beginnt mit einem programmatischen Aufsatz von *Andreas Reckwitz*: „Auf dem Weg zu einer kultursoziologischen Analytik zwischen Praxeologie und Poststrukturalismus.“ Reckwitz sieht die Kultursoziologie durch einen doppelt reflexiven Zug charakterisiert: (1) durch die – vor allem in den Arbeiten von Hirschauer betonte – Befremdung des scheinbar Vertrauten; und (2) durch das Begreifen des derart unvertraut Gewordenen durch Kontextuierung in einen komplexeren Sinnzusammenhang. Es ist diese Einbettung in einen Sinnzusammenhang, die Max Weber in seinen methodologischen Schriften als „Verstehen“ bezeichnet und zur methodischen Grundoperation erklärt, auf der das Erklären erst aufruhe. Reckwitz markiert in seiner ‚Wegbeschreibung‘ gleichermaßen den Anschluss gegenwärtiger Kultursoziologie an die deutsche Tradition der verstehenden Soziologie – insbesondere an Weber und Schütz – wie auch an die seit den Sechziger und Siebziger Jahren neu ins Spiel kommenden Anregungen durch den Strukturalismus und Poststrukturalismus, die mikrosoziologischen und ethnologischen Ansätze mit ihrem Interesse an „Ethnomethoden“, die Analysen von Artefakten und kulturellen Technologien und schließlich die Theorien der Postmoderne. Diesen vier Strömungen der neuen Kultursoziologie entspreche ein praxeologischer Analyserahmen mit einem Interesse an Praktiken, Diskursen, Artefakten und Subjektivierungen und eine poststrukturalistische Forschungsheuristik mit einer besonderen Sensibilität für die permanente Destabilisierung kultureller Ordnungen, Strukturen und Grenzbeziehungen. Kultur wird in dieser Perspektive als Ensemble kultureller Praktiken verstanden, denen Wissensordnungen implizit sind. Eingeschlossen darin sind diskursive Praktiken, in denen diese Wissensordnungen expliziert werden, Subjektivierungen, in denen sie interiorisiert werden und Artefaktsysteme, in Auseinandersetzung mit denen sie verwendet und modifiziert werden.

Auch wenn Reckwitz durchaus an die deutsche Tradition der Kultursoziologie anschließt, ist doch der Traditionsbruch, der in diesen Bestimmungen liegt, unverkennbar. Personale Akteure kommen für diese Art kultursoziologischer Analyse nicht als eigenständige Größe in den Blick, sondern immer nur als Resultat von Subjektivierungsweisen und kulturellen Formungen. Die Differenz zu Weber, Schütz und Luckmann, bei denen „Sinn“ immer auch als personal gebundener gedacht war: als biographische Relevanzstruktur und in Um-zu- und Weilmotive eingebettete Handlungslogik bei Schütz, als „subjektiv gemeinter Sinn“ von Personen oder von Typen von Personen bei Weber, ist offenkundig.

Wie bereits bei Goffman und seinen Nachfolgern sich der Akzent von den Personen weg zu den Situationen verschoben hat (wenngleich in Goffmans subtilen Analysen beschädigter Identität ex negativo immer auch ein Begriff von Identität mit präsentiert wurde, die sich – sofern sie beschädigt werden kann – offenbar nicht allein aus Situationen erklärt), betont auch die neuere Kultursoziologie vor allem die *Formierungen*, als deren Produkt kulturell zugeschnittene Akteure entstehen. Subjektivierung und Prägung liegen hier näher beieinander als es die Begrifflichkeit erkennbar werden lässt.

Stefan Hirschauer repräsentiert einen der von Reckwitz dargelegten Stränge der neueren Kultursoziologie. In seinem Beitrag „Die Exotisierung des Eigenen“ entwirft er eine „Kultursoziologie in ethnografischer Einstellung“. Die Soziologie erscheint darin als eine „besondere Kulturwissenschaft“, die – anders als die Ethnologie – unter einem Mangel an Fremdheit leide und diese Fremdheit insofern methodisch erst herstellen müsse. Kultursoziologie in dieser Perspektive ist keine „spezielle Soziologie“, sondern soziologische Ethnographie der eigenen Gesellschaft, ist Artikulation des impliziten kulturellen Sinns alltäglicher Verrichtungen. Dazu gehören zuerst die Analyse der von Menschen hergestellten Unterscheidungen und die Beobachtung des Alltagswissens.

Wesentlich für den von Hirschauer propagierten Zugang ist der Erkenntnisstil des Entdeckens, wie er für die ethnologische Kulturanalyse, die Subkulturforschung der Chicago School und die Soziologie des Alltagswissens charakteristisch ist. Die Aufmerksamkeit der soziologischen Arbeit verschiebt sich hier von der Vermessung sozialer Tatsachen hin zur Analyse ihrer Herstellung, zum „Doing“. Verstehen (des Fremden) und Verfremdung (des Vertrauten) sind dafür notwendige Haltungen. Daraus resultiert eine Einstellung, die sich – so Hirschauer – den Methodenzwängen des Gegenstandes aussetzt, die soziale Sinnbildungsprozesse aufsucht, an ihnen teilhat und sich von ihren Relevanzen steuern lässt.

Auch *Andreas Hepp* steht mit seinem Zugang zu Massenmedien für die Linie der neueren Kultursoziologie, die Reckwitz skizziert hat. Dazu gehört auch eine programmatische Interdisziplinarität. Hepp verortet seinen Ansatz im Kontext der sich dezidiert als transdisziplinär verstehenden Cultural Studies, die er für die Medienanalyse fruchtbar machen will. Kultur kommt dabei als Feld konflikthafter Auseinandersetzung in den Blick, auf das sich die Cultural Studies dem Anspruch nach interventionistisch beziehen. Die Medienanalyse bewegt sich dabei im Untersuchungs-dreieck der Wechselbeziehung von Kultur, Medien und Macht. Neben dem Verhältnis von Produktion und Aneignung – so Hepp – geht es immer auch um Dominanz. Der Autor verdeutlicht dies am Kreislauf der Medienkultur – von Produktion, Repräsentation und Aneignung. Quer dazu verortet er kulturelle Regulation (etwa durch die Politik) und Iden-

tifikation (im Sinne der Artikulation bestimmter kultureller Identitäten). Macht – so Hepp – komme dabei nicht nur auf der Ebene der Regulation von Kultur zur Geltung, sondern manifestiere sich auf allen Ebenen des Kreislaufs in Form der Mittel, mit denen Subjekte oder soziale Formationen andere dominieren. Als Forschungsaufgabe bestimmt er die Analyse von Medienkulturen als Verdichtungen bestimmter Muster des Denkens, des Diskurses und der Praxis. Dabei gehe es immer auch um Macht: um die Reflexion kultureller Muster im Hinblick auf die Eröffnung von Möglichkeiten der Hegemonie und Distanz, aber auch von Räumen alltäglicher Handlungsfähigkeit.

In der Kultursoziologie im Gefolge des „Cultural Turn“ sind Artefakte, aber auch Körper zu neuer Aufmerksamkeit gelangt. *Paula-Irene Villa* plädiert in ihrem Text „Subjekte und ihre Körper. Kultursoziologische Überlegungen“ für die sozialwissenschaftliche Anerkennung eines Eigensinns körperlicher Praktiken, die nicht einfach als Verkörperung von Diskursen zu verstehen seien. Am Beispiel des Tangos argumentiert sie, dass dieser zwar schon immer diskursiv konstituiert war, der Tangodiskurs aber mit der Praxis des „Tangotuns“ nicht gleichzusetzen sei. Dabei werden Diskurse als Formen der Normalisierung begriffen, in denen Praktiken nie ganz aufgehen. Zwischen Normen und Praxis bestehe – so Villa – eine körperbezogene Kluft. Diese Kluft will sie mit dem Konzept der Mimesis – der kreativen Nachahmung – überbrücken. „Performative Mimesis“ verweise einerseits auf die Norm- bzw. Codebezogenheit jeglicher Praxis, andererseits aber auch darauf, dass jede Wiederholung eine gewisse Verschiebung beinhalte.

In diesem Text wird deutlich, dass auch im Rahmen der neueren kultursoziologischen Ansätze das alte Problem der Relation zwischen gesellschaftlicher Normierung und Eigenaktivität der Handelnden zum Thema wird. Die Verhältnisbestimmung zwischen dem, was mit „Praktiken“ bezeichnet wird, und dem, wofür in den klassischen Ansätzen die Begriffe Person oder personale Identität standen, ist dabei eine der noch zu klärenden Fragen.

Die vierte Sektion dieses Bandes – *Diesseits des Cultural Turn: Die Perspektive erklärender Soziologie* – enthält eine doppelte kritische Reflexion: zu einen auf eine Tradition der Soziologie, die sich am Grundmodell rationalen Handelns orientierte, ohne den Dimensionen von Sinn und Motivation besondere Aufmerksamkeit zu schenken; zum anderen – und vorrangig – auf eine Soziologie „Jenseits des Cultural Turn“, der das Erklären sozialer Sachverhalte kein primäres Anliegen ist.

Jürgen Gerhards positioniert sich mit seinem Aufsatz bewusst in Abgrenzung zu den im Zuge des *Cultural Turn* (Alexander 1988; vgl. Reckwitz 1999) entstandenen Ansätzen, die er als „Mainstream“ der aktuellen Kultursoziologie beschreibt. Er kritisiert wesentliche Prämissen dieser Richtung der Soziologie

als entweder nicht neu oder in der unterstellten Konsequenz – etwa was die Relevanz wissenschaftstheoretischer Grundsätze für konkrete Forschungsfragen angeht – als übertrieben. Orientiert am Vorbild von Emile Durkheims soziologischen Studien, die sich – so Gerhards – durch ihre genuin soziologische Erklärungsleistung auszeichneten, präsentiert der Autor Ergebnisse eigener Studien, in denen es darum ging, Veränderungen auf der Ebene alltagskultureller Phänomene (der Vergabe von Vornamen) in ihrem Zusammenhang mit makrosoziologischen Prozessen – mit Transnationalisierungsprozessen und der Integration von Migranten – zu erklären. Untersucht wird die Vergabe ausländischer Vornamen durch deutsche Eltern, die als Anzeichen für Transnationalisierungsprozesse des Alltags angesehen werden können, sowie die Vergabe deutscher Vornamen durch eingewanderte Ausländer, die als Anzeichen für Akkulturationsprozesse interpretiert werden.

Die Transnationalisierung bei der Vergabe von Vornamen durch deutsche Eltern erweist sich – so Gerhards – nicht als Globalisierungs-, sondern als Okzidentalisierungsprozess. Er erklärt dies damit, dass ausländische Namen durch die massenmedial vermittelte Populärkultur in den Aufmerksamkeitshorizont der Eltern rücken, und diese wiederum in ihrer Wahl aus dem variationsreicheren Namenspool eine Präferenz für Kulturkreise ausdrücken, denen ein hohes Prestige zugeschrieben wird. Dabei würden vor allem solche Namen gewählt, die phonetisch im Verhältnis der „dosierten Diskrepanz“ von den deutschen abweichen.

Bei der Namensvergabe unter Migranten in Deutschland zeigt sich, dass diese Praxis der „dosierten Diskrepanz“ für die Zuwanderer aus der Türkei aufgrund der Verschiedenheit türkischer und deutscher Namen kaum zugänglich ist. Entsprechend dieser kulturellen Distanz ist die Akkulturation über Namensgebung bei türkischen Einwanderern deutlich schwächer ausgeprägt als bei anderen Migrantengruppen. Stellt man die kulturelle Distanz in Rechnung, wird deutlich, dass die Türken im Grad der relativen Akkulturation den anderen Einwanderergruppen nicht nachstehen. Insgesamt verweist dies auf die große Bedeutung der Distanz zwischen Herkunfts- und Aufnahmekultur für die Erklärung von Akkulturationsprozessen.

Hartmut Esser begründet in seinem programmatischen Text „Sinn, Kultur, Verstehen und das Modell der soziologischen Erklärung“, warum in dem von ihm ausgearbeiteten Modell der soziologischen Erklärung – anders als in der klassischen Rational-Choice-Theorie – die Konzepte von Sinn, Verstehen und Kultur systematisch vorgesehen sind. Entsprechend den Vorgaben des Hempel-Oppenheim-Schemas und den Grundsätzen des methodologischen Individualismus gehe es im Modell soziologischer Erklärung um nomologische Erklärungen auch des „sinnhaften“ Handelns menschlicher Akteure. Dabei erfolgt die

Rekonstruktion in drei Schritten: Rekonstruiert wird die Logik der Situation (wie sie sich den Akteuren subjektiv darstellt), die Logik der Selektion des Handelns der Akteure und die Logik der Aggregation, d.h. die Überführung individueller Effekte des Handelns über Transformationsregeln in das interessierende kollektive Explanandum.

Bei allen Erklärungen müssten – so Esser – die Intentionen und Deutungsmuster der Akteure vorkommen, und entsprechend gehöre eine hermeneutische Komponente zur nomologischen Erklärung zwingend dazu. Das deutende Verstehen aber – so sein einheitswissenschaftlicher Vorstoß – lasse sich durchaus in die Logik des Hempel-Oppenheim-Schemas einordnen. Entsprechend könnten die Kultur- und Geisteswissenschaften im Prinzip nach den Regeln der Analytischen Wissenschaftstheorie betrieben werden und es gäbe keinen methodologischen Grund mehr für die Trennung zwischen geisteswissenschaftlichen und analytisch-nomologischen Sozialwissenschaften.

Esser diskutiert dies anhand dreier Varianten des Verstehens: dem Verstehen der Intentionen der Akteure als „gute Gründe“, die sie mit ihrem Tun verbinden; dem Verstehen über kulturelle Deutungsmuster, wie es vor allem in der Wissenssoziologie angestrebt wird; und schließlich dem Verstehen des „latenten Sinnes“, auf den die Objektive Hermeneutik zielt. In allen Fällen, so Esser, sei es möglich, einen allgemeinen kausalen Mechanismus anzugeben, der die Auslösung eines bestimmten Handelns erkläre. Während sich das Verstehen über „gute Gründe“ problemlos als Variante der Erklärung im Rahmen der Rational-Choice-Theorie rekonstruieren lasse, sei das Konzept des Verstehens über Deutungsmuster als Spezialfall der Erklärung des Handelns über das Modell der Frame-Selektion zu begreifen. Auch das Verfahren der Objektiven Hermeneutik lasse sich in dieses Modell einordnen.

Insgesamt sieht Esser nach seinem Durchgang durch die Formen des Verstehens im Rahmen der „Verstehenden Soziologie“ keinen Anlass für eine grundlegende Unterscheidung zwischen erklärenden und verstehenden Ansätzen.

Die Texte von Gerhards und Esser machen deutlich, dass Anschlüsse zwischen „sinnverstehenden“ und „erklärenden“ Perspektiven und entsprechend zwischen rekonstruktiven und standardisierten Methoden der Sozialforschung in der Kulturosoziologie vor allem dort möglich scheinen, wo der „methodologische Individualismus“ als Ausgangspunkt grundlegend geteilt wird, wo es also um das Verstehen/Erklären von Handeln, insbesondere von Entscheidungshandeln geht. In der von den beiden Aufsätzen in dieser Sektion repräsentierten Perspektive fungiert Kultur teils als Explanans, teils als Explanandum: Entweder wird die Wahl bestimmter kultureller Frames zum Element bei der Erklärung eines bestimmten Handelns (Esser), oder es wird kulturelles Handeln selbst (etwa die

Vergabe bestimmter Vornamen) unter Rekurs auf andere soziale Prozesse erklärt (Gerhards).

Ein großer Teil der in diesem Buch behandelten Ansätze allerdings widersetzt sich dem methodologischen Individualismus und dem darauf basierenden Modell des Erklärens und damit auch dem einheitswissenschaftlichen Vorstoß Hartmut Essers. Es bleibt abzuwarten, wie diejenigen Repräsentanten hermeneutischer Perspektiven, die über den Weg des Sinnverstehens durchaus einen Beitrag zum soziologischen Erklären leisten wollen, auf Essers Integrationsvorschlag antworten. Zu diskutieren wäre etwa das Verhältnis zwischen dem, (a) was bei Oevermann (2001) als (erst zu rekonstruierender) Zusammenhang zwischen Deutungsmuster und deutungsbedürftigem Handlungsproblem bezeichnet wird, und dem, (b) was Esser mit der Wahl eines „Frames“ in einer bestimmten Situation charakterisiert. Zu klären wäre weiter das Verhältnis zwischen dem, (a) was Esser als „sozialen Sinn“ bezeichnet und mit einem kulturellen „Frame“ identifiziert, und dem, (b) was in der objektiven Hermeneutik als „objektiver Sinn“ bezeichnet wird. Bei letzterem geht es ja nicht allein um die *Übernahme* kultureller Deutungsmuster (d.h. eines vorgegebenen sozialen Sinnes), sondern um den Sinn, der sich in der *Art der Bezugnahme* auf ein Deutungsmuster vor dem Hintergrund eines Problems der Handlungspraxis dokumentiert (und sich in diesem Sinne *objektiviert*). Hier müsste nun freilich ein kontroverses Gespräch zwischen den Vertretern der verschiedenen Perspektiven beginnen, für das Hartmut Esser eine Vorlage geliefert hat.

Die fünfte Sektion des Bandes – *Beobachtungen kultureller und kultursoziologischer Beobachtung* – enthält systemtheoretisch inspirierte Beiträge, die sich mit der Verwendung des Kulturbegriffs – im Alltag wie in den Wissenschaften – befassen.

Wolfgang Ludwig Schneider orientiert sich in seinem Beitrag „Kultur als Beobachtungsform“ an Niklas Luhmanns Bestimmung von Kultur als „Gedächtnis“ der Kommunikation. Das soziale Gedächtnis – so Schneider – tritt bei Luhmann an die Stelle, die bei Parsons die „Kultur“ einnahm. Es fungiert dabei als je aktuelle Konsistenzkontrolle, die laufend neu anfallende Erfahrungen auf erinnerte Muster bezieht und Konsistenz oder Inkonsistenz zwischen Erinnerung und aktueller Erfahrung registriert.

Die unter dem Titel „Kultur“ normalisierte gesellschaftliche Beobachtungsweise – so Schneider – macht erkennbare Regularitäten verständlich. Ihre Schwächen liegen dort, wo sie versucht, von Einzelbeobachtungen auf unterschiedliche „Kulturen“ zu schließen. Aber auch die Gegenbewegung gegen solchen Kulturalismus entkomme mit ihrer Betonung von Inkonsistenzen und Hybridität diesem Dilemma nicht. Zum einen bleibe die Strategie der Dekonstruktion an die Unterscheidung von konsistent/inkonsistent gebunden und erzeuge

den konträren Pol in vereinfachter Weise immer mit. Zum anderen erscheine der Verweis auf Hybridität – so argumentiert Schneider in Auseinandersetzung mit Reckwitz – bisweilen als Verzicht darauf, nach tiefer liegenden Übereinstimmungen zu suchen.

Schneider plädiert für einen dritten Weg, der die Kontingenz von Interpretationen in Rechnung stellt: Diese sind abhängig davon, was als relevanter Kontext in Frage kommt und bestimmt wird. Diese Bestimmung der relevanten Kontexte aber lässt sich in der Kommunikation selbst beobachten.

Armin Nassehi schließt in seinem Text „Kultur im System. Einige programmatische Bemerkungen zu einer systemtheoretisch informierten Kulturosoziologie“ ebenfalls an die Differenz zwischen Parsons’ und Luhmanns Definition von Kultur an. Anders als bei Parsons – so Nassehi – sei Kultur heute nicht mehr als Grundbegriff, sondern als Reflexionsbegriff zu verwenden. Auch könne Kultur nicht als System verstanden werden. Er spricht stattdessen von *Kultur im System*, um darauf aufmerksam zu machen, wie Kultur thematisiert, als Topos erzeugt und behandelt wird. In diesem Plädoyer für einen empirischen Kulturbegriff trifft er sich mit dem Vorschlag Schneiders. *Kultur im System* – so Nassehi – verweist darauf, dass Kultur ein Generator von Identitäten ist. Der Begriff der Kultur diene – als Vergleichsbegriff und nicht zuletzt als Kampfbegriff – dazu, Sprecher in Stellung zu bringen. Dabei würden Figuren hervorgebracht, die über Selbstreflexion Authentizität erzeugen. Beispiele dafür seien die Figuren des „postkolonialen Migranten“ und des „Transsexuellen“ als prototypische Bewohner einer Welt, in der die eindeutige Repräsentation einer Krise unterliege.

Auch das Plädoyer für einen „Dialog der Kulturen“ – so Nassehi – bleibe als Appell, kulturelle Grenzen zu überwinden, letztlich eine kulturalisierende Reaktion auf die Differenzen, die sich in weltgesellschaftlich inszenierten Konflikten zeigten. Eine Soziologie aber, die sich für einen empirischen Kulturbegriff stark mache, so sein Plädoyer, setze eher auf besseres Wissen als auf schlechtes Gewissen.

Den Abschluss dieser Sektion und damit auch des Bandes markiert *Andreas Göbel* mit seinem Aufsatz „Die Kultur und ihre Soziologie – wissenschaftssoziologische Überlegungen“. Darin rekonstruiert Göbel die Verwendung des Kulturbegriffs und ein spezifisches Verständnis von Kulturosoziologie, das in den späten 70er Jahren im Kontext der Sektion Kulturosoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie institutionalisiert wurde und eng mit den kulturtheoretischen Überlegungen Friedrich Tenbrucks verbunden ist. Der Kulturbegriff, der hier entwickelt wurde, so Göbel, lebt aus der Gegenüberstellung zu einem negativ konnotierten Gesellschaftsbegriff und aus der Abgrenzung gegenüber dem Strukturfunctionalismus. Kulturosoziologie entwickelte sich zur allge-

meinen Soziologie, zu einer Gesellschaftstheorie ohne Gesellschaftsbegriff. Dem entsprach eine spezifische Interventionsform, insofern ein normativ gehaltvoller – bürgerlicher – Begriff von Kultur profiliert wurde. Göbel sieht Theoriegestalt und Interventionsform eng miteinander verwoben: Die Kulturosoziologie dieser Phase beanspruchte, eine Art Reflexionsinstanz der Soziologie zu sein. Sie profilierte sich innersoziologisch als alternatives Theorieunternehmen der allgemeinen Soziologie gegen die Theoriedominanz des Strukturfunktionalismus und propagierte nach außen die Soziologie als kulturellrelevante Intellektuellendisziplin.

Heute allerdings stehe diese Kulturosoziologie vor dem Problem, dass ihr der innersoziologische Gegner abhanden gekommen sei. Die Referenz auf Sinn und Kultur sei im Rahmen der Soziologie weit verbreitet und der Rekurs auf ein Rollenselbstverständnis von Soziologen als Experten der Kultur bleibe außerwissenschaftlich ohne Resonanz.

Es ist interessant, dass Göbel – von einer spezifischeren Ausgangslage her kommend und andere Konsequenzen formulierend – sich in seiner Diagnose doch in mancher Hinsicht mit den Diagnosen Essers und Gerhards trifft: Er beschreibt gleichsam das Auslaufen des Sonderstatus der deutschen Kulturosoziologie mit der Konsequenz, dass diese ihren Standort neu bestimmen muss. Es bleibt den Leserinnen und Lesern dieses Bandes überlassen, zu beurteilen, ob sie a) diese Diagnose teilen und b) in den neueren kulturosoziologischen Ansätzen, aber auch in den kritischen Anschlüssen an die soziologischen Klassiker adäquate Antworten auf die veränderte Ausgangslage sehen. Deutlich werden in jedem Fall die vielfältigen Bemühungen um eine neue Standortbestimmung. Diese verbinden sich häufig mit einer empirischen Wendung der Kulturosoziologie.

Man würde sich im Anschluss an diesen Band, dessen Autoren an vielen Stellen aufeinander verweisen oder sich zumindest an ähnlichen Fragen abarbeiten, eine direkte Auseinandersetzung über eine Reihe von Problemen wünschen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier genannt: die strittige Relevanz soziologischen Erklärens für die Kulturosoziologie; der Status personaler Akteure in neueren kulturosoziologischen Ansätzen; das Verhältnis von Kulturanalyse und Kulturkritik; das Verhältnis von kulturanalytischer Programmatik und empirischer Rekonstruktion, einschließlich der Frage nach deren methodischer Absicherung. Eine stärkere wechselseitige Bezugnahme über Schulengrenzen hinweg könnte hier hilfreich sein. Wenn dieser Band dazu einen Beitrag leistet, hat er sein Ziel erreicht.

Literatur

- Alexander, Jeffrey (1988): The new theoretical movement. In: Neil Smelser (Hg.): Hand-
book of Sociology. Beverly Hills: Sage: 77–101
- Oevermann, Ulrich (2001): Die Struktur sozialer Deutungsmuster. Versuch einer Aktua-
lisierung. In: Sozialer Sinn 2, 1: 35-81.
- Reckwitz, Andreas (1999): Praxis – Autopoiesis – Text. Drei Versionen des Cultural
Turn in der Sozialtheorie. In: Andreas Reckwitz; Holger Sievert (Hg.): Interpreta-
tion, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften.
Opladen: Westdeutscher Verlag: 19–49

I. Klassiker der (Kultur-)Soziologie weiterdenken

Der Mensch als Kulturwesen. Perspektiven der Philosophischen Anthropologie*

Karl-Siegbert Rehberg

I. Kultursoziologische Voraussetzungen

Kultursoziologie meint zweierlei: zum einen ist sie, beispielsweise als Kunst-, Musik-, Religions- oder Bildungssoziologie, eine Spezielle Soziologie von Kulturbereichen. Zum anderen jedoch ist dies der Name für eine grundlegende Perspektive, die Kultur als wichtigstes Merkmal des Menschen und somit aller seiner Handlungen und Beziehungen auffasst. „Kultur“ ist also kein Sondergebiet innerhalb der menschlichen Vergesellschaftung und umfassender aufzufassen als Jacob Burckhardt (1982: 254) es mit seiner Unterscheidung von den drei „Potenzen“ vorschlug: neben dem Staat und der Religion gab es für ihn als dritte Lebensmacht „Cultur“. Diese sollte alles umfassen, „was zur Förderung des materiellen Lebens und als Ausdruck des geistigen und gemüthlich-sittlichen Lebens *spontan* zu Stande [!] gekommen ist, alle Geselligkeit, alle Techniken, Künste, Dichtungen und Wissenschaften“, welche auch „keine Zwangsgeltung in Anspruch“ nehme. Wenn Kultur als die der Natur abgerungene, umgearbeitete „Welt“ des Menschen erscheint, sind anthropologisch und kulturtheoretisch alle Formen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung, des Öffentlichen und Intimen, des Ästhetischen und des Technischen grundsätzlich als Kulturtatsachen zu verstehen, ist „das Soziale“ durch und durch kulturell *codiert*. Für einen derartigen kultursoziologischen Ansatz ist grundlegend, dass eine symbolische Vermittlung für alle Handlungen, Gefühle, Denk- und Wissensformen ebenso zutrifft wie für alle komplexen und hochaggregierten Objektivationen des menschlichen Lebens (vgl. Rehberg 1986; 2007a; 2008). Das nun wird grundlegend vor allem in der Philosophischen Anthropologie thematisiert.

Die deutsche Kultursoziologie war seit ihrer Entwicklung aus dem Historismus oftmals dualistisch: Kultur und Gesellschaft wurden als Gegensätze be-

* Für die Unterstützung bei der Bearbeitung des vorliegenden Textes danke ich Matthes Blank und Tim Deubel sowie Monika Wohlrab-Sahra für ihre Einladung, diese Gedanken in ihrer Leipziger Ringvorlesung vorzutragen, der sich eine ungewöhnlich intensive und aufschlussreiche Diskussion mit den Studierenden anschloss.

griffen. Schon Wilhelm Dilthey (1883: 49–64), der ein systematisches Verständnis von „Kultursystemen“ erreichen wollte, unterschied sehr strikt zwischen Sinnzusammenhängen einerseits und der „äußeren Organisation der Gesellschaft“ auf der anderen Seite. Das findet sich bei Max Scheler (1923: 1–146), der die Kulturosoziologie (als „Geistlehre“) von der die „Trieblehre des Menschen“ behandelnden „Realsoziologie“ als der Untersuchung von „Bluts-, Macht- und Wirtschaftsgruppen und ihrer wechselnden Einrichtungen“ unterschied (Scheler 1960 [1924]: 17ff.). Und Alfred Weber (1951: 44–92) setzte die „Kulturbewegung“ scharf von *Prozessen* der gesellschaftlichen und zivilisatorischen Veränderungen ab, die durch fortschreitende Akkumulation ihrer Leistungen gekennzeichnet seien. Hintergrund solcher Entgegensetzungen war die im Deutschland des 19. Jahrhunderts entwickelte Differenz von (kreativer) „Kultur“ und (technisch-perfektionierender) „Zivilisation“, die sich – wie Norbert Elias (1976 [1939]: 89–131) im Einführungskapitel zu seinem Hauptwerk „Über den Prozess der Zivilisation“ dargelegt hat – aus dem Konflikt zwischen Deutschland und „dem Westen“ ergab. Zivilisation wurde mit französischer Höflichkeit und dem amerikanischen Komfort gleichgesetzt, während die geistigen und seelischen Kräfte der alten Völker als „kulturell“ angesehen wurden. In der Kulturosoziologie wurden solche begrifflichen Antagonismen seither aufgelöst, die hier genannten zuerst durch Georg Simmel und Max Weber, die Marxsche von Basis und Überbau etwa auch in der Kritischen Theorie (Rehberg 1986; Moebius 2009: 14–19). Parallel dazu überwandten die Autoren der Philosophischen Anthropologie den alten jüdisch-christlichen, später dann cartesianischen Körper-Seele-Dualismus.

II. Philosophische Anthropologie

Hatte es Philosophie – wie die Mythen oder Religionen – seit je auch mit anthropologischen Deutungen des Menschen zu tun, so rückte die Frage nach dem „Wesen des Menschen“ doch erst in einer modernen Denk-„Schule“ in den Mittelpunkt der Philosophie. Es war dies eine Reaktion darauf, dass insbesondere die naturwissenschaftlichen (z.B. evolutionsbiologischen) Theorien als Bedrohung des Menschlichen ebenso verstanden werden konnten wie die neuen Tendenzen der Massengesellschaft und erst recht die politischen Radikalismen der Zeit nach dem Zusammenbruch des kurzlebigen wilhelminischen Kaiserreiches. Helmuth Plessner sah in der „Nichtigkeit des Einzelnen“ und seiner Vergänglichkeit einen Grund für eine anthropologische Philosophie, zumal in einer Zeit, in der das Zerbrechen der religiösen Deutungs-Sicherungen offenbar wurde.

Wilhelm Dilthey (1960: 6) hatte noch zugespitzter gesagt: „Der Typus Mensch zerschmilzt in dem Prozeß der Geschichte“.

Schon Max Scheler als ‚Erfinder‘ des philosophisch-anthropologischen Ansatzes hatte in seine Philosophie die Diskussionen und Ergebnisse der modernen Wissenschaften, besonders der Biologie, einbezogen. Die Philosophen Helmuth Plessner und Arnold Gehlen studierten dann bzw. hörten zumindest auch Zoologie, weshalb der gesamten Denkrichtung (Fischer 2008) oft ein „Biologismus“ in der Deutung des Menschen vorgeworfen wurde. Jedoch war es im Gegenteil das Gemeinsame dieser Autoren, die „Sonderstellung“ des Menschen in den Mittelpunkt zu rücken, so dass man mit gutem Grund von einer Synthese auf „kulturalistischer“ Grundlage sprechen sollte. Übrigens wurden dieselben Fragen auch in anderen Wissenschaftszusammenhängen bearbeitet: In den USA war es die pragmatistische Philosophie, darin besonders die für die Soziologie so folgenreiche Theorie der Intersubjektivität von George Herbert Mead, in der solche Grundlagenfragen der menschlichen Lebensbedingungen und -formen behandelt wurden (vgl. Joas 1980). Seit den 1940er Jahren wurde in Frankreich (vor allem durch Jean-Paul Sartre) der heideggersche Existentialismus prominent, der schon im Deutschland der zwanziger Jahre als Konkurrenzentwurf aufgefasst worden war (vgl. Plessner 1983 [1973]) und einer Aneignung des philosophisch-anthropologischen Ansatzes in dem intellektuell so wichtigen westlichen Nachbarland bis heute nachhaltig entgegenwirkt. Sachlich steht letzterem die Leib-Phänomenologie von Maurice Merleau-Pontys nahe. Und ‚anthropologisch‘ wirkten neben der großen Tradition der französischen Ethnologie seit Marcel Mauss auch Spielarten einer strukturalistisch beeinflussten Psychoanalyse, wie im Falle Jacques Lacans (vgl. Moebius 2009).

Um die Argumente der Philosophischen Anthropologie und deren Bedeutung für die Kultursoziologie deutlich werden zu lassen, werden im Folgenden die wichtigsten Thesen und Grundbegriffe der genannten drei Hauptautoren kurz erläutert.

1. Max Scheler (1874–1928)

Das zusammenfassende Buch über „philosophische Anthropologie“, das Scheler an vielen Stellen seines Werkes ankündigte und das die Fragen danach, „was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?“, die das Grundmotiv seiner gesamten Philosophie waren, systematisch behandeln sollte, ist nie erschienen. Vorarbeiten und ausgeführte Teile, von denen man auf den Gesamtentwurf schließen kann, durchziehen alle seine Schriften, seit die Abhandlung „Zur Idee des Menschen“ (1972 [1914]) erschienen war. Darin finden sich die wichtigsten Gedanken zur Bestimmung des aus der Evolution sich physisch-mental herleitenden Menschen, der zugleich bestimmt sei durch ein der „Natur“ entgegenge-

setzes, ihn aus der Natur heraushebendes Prinzip – den „*Geist*“. Das war die Hauptthese des schmalen Bandes über „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, der 1928 im Jahre seines frühen Todes erschien.

Scheler setzt in seiner Studie mit der Erörterung dreier „Menschenbilder“ an, dem jüdisch-christlichen, dem griechischen und schließlich dem modern-naturwissenschaftlichen. Implizit hat Scheler an das moderne, ‚bürgerliche‘ „Bild des Menschen“ als *animal rationale* vielfach angeknüpft, etwa in allen Passagen seines Werkes, die der rationalen Daseinsgestaltung durch menschliche Weltbeherrschung gewidmet sind, oder wo er auf Max Webers These über die Wahlverwandtschaft zwischen Kapitalismus und reformatorisch-puritanischer Religiosität eingeht. Schelers (1976 [1928]) Stufentheorie der „psychischen Urphänomene des Lebens“ zeichnet eine Entwicklung, eine Komplexitäts- und Wertsteigerung der Lebensprinzipien nach, welche den Grundüberzeugungen der Evolutionsbiologie folgt. Er setzt beim „ekstatischen Gefühlsdrang“ an, geht dann auf die Festgelegtheiten des Instinkts ein, dem die größeren Verarbeitungsfreiheiten des „assoziativen Gedächtnisses“ folgen. Diese Entwicklungsaufstufung führt schließlich zur „organisch gebundenen, praktischen Intelligenz“, die etwa auch Großaffen zugesprochen wird. Das kulminiert in einer Bestimmung des Menschen, der als Resultat der biologischen Evolution in dieser Kontinuitätslinie steht, alle diese Stufen und Prinzipien in sich vereinigend, der aber dennoch von dort her sich nicht in seiner Besonderheit bestimmen lässt, vielmehr einzig durch einen Gegensatz zu dieser Stufenfolge, deren am meisten komplexes Produkt er selbst ist. Das Prinzip des „Geistes“ bestimmt nach Schelers Auffassung den Menschen, wobei er Motive der Schopenhauerschen Willens-Metaphysik, der Philosophie Friedrich Nietzsches und den von Ludwig Klages entworfenen Dualismus von „Geist“ und „Seele“ aufnimmt.

In der Umkehrung der Lebensantriebe durch eine unerhörte Distanzierungsleistung, nämlich die Negierung des Lebens durch den Geist, entsteht ein Wesen, das als „Person“, also von einem Aktzentrum her, zu denken ist und das insofern „nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei und [...] weltoffen‘ [!]“ ist: „Ein solches Wesen hat Welt“. Also Distanzierung, Sachlichkeit, Selbstbewusstsein und *Lebensführung* sind die Besonderheiten des Menschen. Scheler wertet diesen Gedanken sehr akzentuiert nach der Seite einer asketischen Lebensverneinung aus, dass nämlich der Wille den Triebimpulsen Widerstand entgegensetzen kann, wie er selbst an Widerständen erst sich stärkt. So wird der Mensch zum „Neinsagenkönner“, zum „Asketen des Lebens“, zu einem Lebewesen also, das „kraft seines Geistes sich zu seinem Leben, das heftig es durchschauert, prinzipiell *asketisch* – die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, d.h. ihnen Nahrung durch Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen *versagend* – verhalten kann. Mit dem Tiere verglichen, das immer ‚Ja‘ zum

Wirklichen sagt – auch da noch, wo es verabscheut und flieht –, ist der Mensch [...] der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit“ (Scheler 1976 [1928]: 44).

Von hier aus sind dann auch die Kulturschöpfungen des menschlichen Geistes zu behandeln. So kommt die ganze Sphäre des zwischenmenschlichen Lebens, die Werthierarchisierungen und die verschiedenen Grundformen des Wissens – also genau das, was man die „Soziologisierung“ der anthropologischen Fragestellung nennen kann (Rehberg 1981) – ins Spiel.

2. Helmuth Plessner (1892–1985)

Helmuth Plessners (1981 [1928]) entscheidender Beitrag zur Philosophischen Anthropologie – insbesondere seine biologische Formentheorie in dem Hauptwerk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ – kann unter verschiedenen Gesichtspunkten als zwischen Scheler und Gehlen stehende Position verstanden werden, also zwischen Metaphysik und rein innerweltlicher Daseinsanalyse. Grundbegriff der Plessnerschen Formbestimmungen des Lebendigen ist die „Positionalität“. Die soziologische Dimension, die aus den Grundbestimmungen der Lebensführung, und der Selbstreflexivität des Menschen entwickelt wird, wurde in vielen Einzelanalysen dieses Autors entfaltet, z.B. in seinen Überlegungen zu einer Anthropologie der Macht, der anthropologisch gebotenen Grenzen gegenüber Gemeinschaften und schließlich seinen rollentheoretischen Diskussionsbeiträgen.

Plessners genaue erkenntnistheoretische Positionierung des anthropologischen Projektes geht von Immanuel Kant aus. Wie dieser die Verstandesbedingungen der Erkenntnis, untersuchte Plessner die Sinnesvoraussetzungen der Weltwahrnehmung des Menschen in seiner Ästhesiologie „Die Einheit der Sinne“ (1981 [1923]). Das anthropologische Hauptwerk entfaltet dann den Entwurf der philosophischen Anthropologie als „einer Lehre vom Menschen und den Aufbaugesetzen seiner Lebensexistenz“ (1981 [1928]: 61). Dabei geht er von Henri Bergsons Lebensphilosophie aus (ebd.: 40 ff.), von Wilhelm Dilthey und von dem „Goetheschen Weg der Wissenschaft, den Menschen genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen“. So stellen sich Fragen der

„Wesensstruktur der Persönlichkeit und der Personalität überhaupt, ihrer Ausdrucksfähigkeit und Ausdrucksgrenzen, der Bedeutung des Leibes für Art und Reichweite des Ausdrucks, die Fragen der Wesensformen der Koexistenz von Personen in sozialen Bindungen und der Koexistenz von Person und ‚Welt‘, also die bedeutungsvolle Frage des menschlichen Lebenshorizontes und seiner Variierungsfähigkeit, die Frage der möglichen Weltbilder“ (ebd.: 61).

Dilthey habe ein solches Programm noch nicht durchführen können, weil die Wissenschaften seiner Zeit unter der absoluten Herrschaft einer empiristischen

Denkweise gestanden hätten. Erst die Phänomenologie Edmund Husserls vermochte es, dafür ein methodisches Instrumentarium bereitzustellen. Nun erst sei eine Grundlegung der Geisteswissenschaften durch Hermeneutik gelungen, sodann der Hermeneutik durch philosophische Anthropologie und schließlich dieser wiederum durch eine „*Philosophie des lebendigen Daseins*“ unter dem „Aspekt einer Begründung der Lebenserfahrung in Kulturwissenschaft und Weltgeschichte“. Im Zentrum der so angelegten Analysereihe steht der Mensch „als Objekt und Subjekt seines Lebens“, der – entgegen allen Dualismen – als „personale Lebenseinheit“ verstanden wird (ebd.: 68ff.).

Gegeben wird eine Theorie der Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Seins, welches auf den Grundbegriff der „Positionalität“ gegründet ist. Dabei wird dem „zentrischen“ Leben des Tieres die „Exzentrizität“ als die „für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld“ gegenübergestellt (ebd.: 364). „Exzentrizität“, d.h. die Möglichkeit der Selbstvergegenständlichung des menschlichen Bewusstseinszentrums, begründet die den Menschen bestimmende Form der Reflexivität, also auch seine „Weltoffenheit“ – wie Max Scheler formuliert hatte –, ebenso die prinzipielle Labilisierung durch ständig wechselnde Perspektiven. „Geist“ und „exzentrische Höhe“ sind Begriffe, die Plessner in Variation seines Grundgedankens von der „positionalen Exzentrizität“ des Menschen entwickelt hat. Damit ist für ihn auch die Bedeutung der Historizität, der Wandelbarkeit der (sozialen) Lebensweisen der Menschen, verbunden. So werden auch für Plessner dessen Stabilisierungsnotwendigkeiten und -chancen zu einem zentralen Motiv der Anthropologie, wenn auch ohne das Existenzialpathos Schelers sowie ohne die scharfe Institutionenbejahung Gehlens. Eher werden skeptisch-abwägende Wege der reflexiven Existenz-Selbstvergewisserung aufgezeigt, und bestimmend bleibt auf allen Stufen der philosophischen Analyse des „Lebens“ der Begriff der „Grenze“, oder genauer: „das Verhältnis des begrenzten Körpers zu seiner Grenze“ (ebd.: 30). Der Mensch steht distanziert zu sich und zu seiner „Tierwelt“ und lebt nicht in einem naturalen Milieu, sondern – wie auch für Scheler – in einer hergestellten „Welt“ (vgl. z.B. ebd.: 403ff.), die von Plessner (ebd.: 365–382) phänomenologisch in „Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt“ aufgeschlüsselt wird. Die für den Menschen grundlegende Reflexivität setzt Brüche voraus und erlaubt keine Unmittelbarkeit. So bedingen Subjektivität und „soziales Feld“ einander, denn die „Mitwelt“ wird bestimmt als „die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfasste Form der eigenen Position“ (ebd.: 375). Das führt zu einer intersubjektiven Konstitutionsanalyse einerseits des Sozialen, andererseits auch der Subjektwerdung. Festgehalten wird dabei an einem Lebenszentrum, das – wie offen und labil auch immer – nur auf Umwegen seine „personale“ Form findet, denn als „exzentrisch organisiertes Wesen“ muss der Mensch „sich zu dem, was er *schon ist, erst ma-*

chen“ (ebd.: 383). Von dieser Grundlage ausgehend, wird der menschliche „Geist“ in der Sphäre des „Wir“ verankert, seine – schon kategoriale – Sozialität betont.

Das Resultat seiner Analysen fasst Plessner zusammen in drei „anthropologischen Grundgesetzen“ (ebd. 383–425): Das „*Gesetz der natürlichen Künstlichkeit*“ reflektiert die Entstehungsbedingungen von Kultur, welche durchaus – ganz wie später von Gehlen – als Kompensation aufgefasst wird. Die exzentrische Lebensform ist ‚ergänzungsbedürftig‘, denn der Mensch – „nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos“ – muss sich ein Gleichgewicht schaffen durch Objektivationen seines Tuns. „Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*.“ In des Menschen „Bedürftigkeit oder Nacktheit liegt das *Movens* für alle spezifisch Menschliche, d.h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das Werkzeug und dasjenige, dem es dient: die Kultur“ (ebd.: 385). Als zweite Gesetzlichkeit wird die „*vermittelte Unmittelbarkeit*“ des Menschen hervorgehoben, also zuerst sein Ausdrucksbedürfnis, seine Expressivität, aus der heraus auch die Sprache verstanden wird. Zum anderen zeigt Plessner, dass der so geschaffene Wirklichkeitskontakt in der Direktheit des Vollzuges, in der das Subjekt sich vergisst, nicht befangen bleibt, sondern dass er immer in ein Verhältnis gesetzt wird zur Bewusstseinstätigkeit – das begründet die „indirekte Direktheit“ aller menschlichen Erfahrung. Das dritte „Grundgesetz“ bezieht sich wiederum auf die „konstitutive Wurzellosigkeit“ des Menschen, sein „Bewusstsein der eigenen Nichtigkeit und korrelativ dazu der Nichtigkeit der Welt“ (ebd.: 419) und leitet davon Religiosität als anthropologisches Charakteristikum des Menschen ab. Doch ist dies nur eine Seite des „*utopischen Standorts*“ des Menschen, denn aus ihm ergibt sich eben so sehr der „Zweifel gegen die göttliche Existenz, gegen den Grund für diese Welt und damit gegen die Einheit der Welt“ – sozial entspricht dem der Zusammenhang von Gesellschaftlichkeit einerseits und dem „unverlierbaren Recht der Menschen auf Revolution“ andererseits, welche nach Plessner ihre Macht von dem utopischen Gedanken der „endgültigen Vernichtbarkeit aller Gesellschaftlichkeit“ gewinnt, der gleichwohl nur ein „Mittel Erneuerung der Gesellschaft“ sei (ebd.: 423f.).

3. Arnold Gehlen (1904–1976)

Gehlen nennt seine Anthropologie „*elementar*“, denn „dieses Elementare reicht eben beim Menschen ganz außerordentlich weit“. Nicht gehe es ihm um einen „naturalistischen“ oder biologistischen Ansatz, denn von dieser Seite ließe sich der einmalige „Gesamtentwurf der Natur“ (1993 [1940]: 9), welcher im Menschen vorliege, nicht verstehen; auch käme man so an die „Innenseite“ des Menschen nicht heran. Erst eine anthropo-biologische Betrachtungsweise, die von

den menschlichen „Existenzbedingungen“ ausgehe, könne alle diese Aspekte behandeln. Anders gesagt: „die Natur hat dem Menschen eine Sonderstellung angewiesen“, was soviel heißt, dass sie „im Menschen eine sonst nicht vorhandene, noch nie ausprobierte Richtung der Entwicklung eingeschlagen [hat], sie hat ein neues Organisationsprinzip zu erschaffen beliebt“. Vor dem Hintergrund des methodisch grundlegenden Mensch-Tier-Vergleichs wird die Besonderheit des Menschen so beschrieben, wie dies schon Scheler und Plessner taten, dass er sich nämlich in einer Weise zu sich selbst verhalten muss, „wie dies kein Tier tut; er lebt nicht [...], er *führt* sein Leben“ (ebd.: 12).

Gehlens anthropologischer Entwurf geht von dem konstitutionellen Zwang des Menschen aus, „zu sich selbst Stellung nehmen zu müssen, wozu eben ein ‚Bild‘, eine Deutungsformel notwendig ist“ (ebd.: 3). Das ist die eine Seite des zur Leitformel seiner Anthropologie gemachten Nietzsche-Wortes vom Menschen als dem „*noch nicht festgestellten Tier*“ (Nietzsche 1980: 81). Die andere Seite betrifft des Menschen konstitutionelle Gefährdetheit und Riskiertheit. Das heißt zum einen, dass dieses Wesen nicht festgerückt in einer Anpassungssphäre lebt, zum anderen, dass über ihn Endgültiges nie festgestellt werden kann. So ist der Mensch prinzipiell darauf angewiesen, Selbstdeutungen zu produzieren. Es ist diese doppelte Nicht-Fixiertheit, die ihn bestimmt, eine merkwürdige Labilität, zugleich aber auch Offenheit, Veränderbarkeit, eben: „Plastizität“.

Daraus entwickelt Gehlen (1993 [1940]: 3–93) ein prägnant verdichtetes „*anthropologisches Schema*“, das kurz zusammengefasst sei: Der Mensch ist zuallererst ein „Mängelwesen“, charakterisierbar durch Unangepasstheiten, Unspezialisiertheiten, Organ-Primitivismen, also z.B. das fehlende Haarkleid, durch fehlende Angriffsorgane und Fluchtspezialisierungen, eben durch einen „lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten“ und seine in der ganzen Säuglings- und Kinderzeit „ganz unvergleichlich langfristige Schutzbedürftigkeit“ (ebd.: 32). Er ist ein „weltoffenes“ und darum notwendig „handelndes Wesen“, das auf Entlastungen angewiesen, deshalb auch: sprach- und symbolisierungsfähig ist und von seiner reagiblen Welt- und „Selbst-Produktivität“ abhängt. Gerade wegen seines „Unfertigeins“ bedarf dieses „offene“ Wesen aber auch der verpflichtenden Stabilisierung: „Selbstzucht, Erziehung, Züchtung als In-Form-Kommen und In-Form-Bleiben“ gehören für Gehlen zu seinen Existenzbedingungen. Schließlich ist dieses „riskierte“ Wesen mit einer konstitutionellen Chance zu verunglücken“ notwendig „vorsehend“ – der Mensch muss ein Prometheus sein, ist also „angewiesen auf das Entfernte, auf das Nichtgegenwärtige in Raum und Zeit, er lebt – im Gegensatz zum Tier – für die Zukunft hin und nicht in der Gegenwart“ (ebd.: 30). Er ist, wie Thomas Hobbes schön formulierte, das Wesen, das „sogar der künftige Hunger hungrig macht“ (Hobbes 1959: 17).