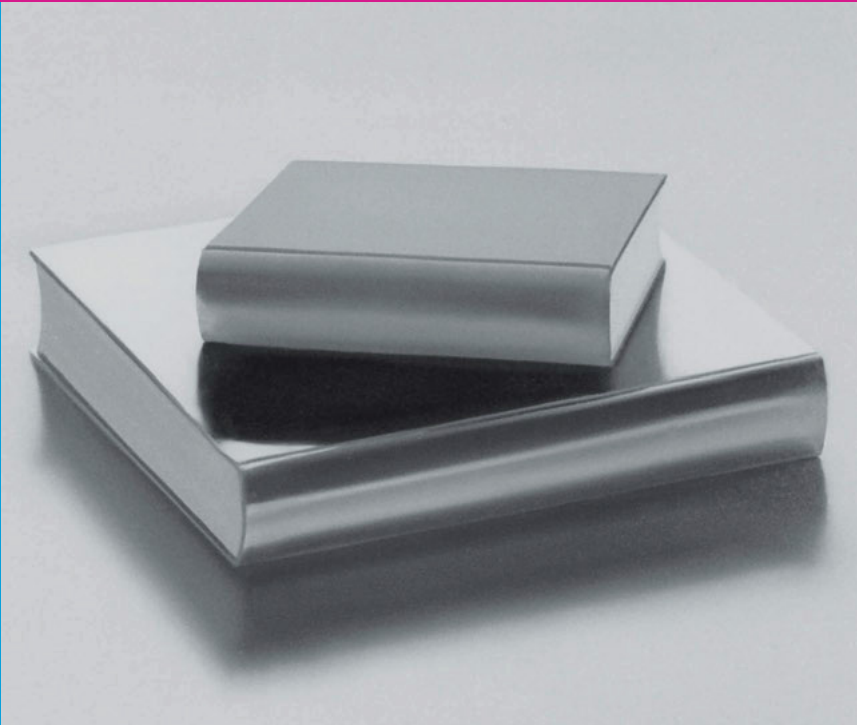


Thomas Forrer und Angelika Linke (Hg.)

Wo ist Kultur?

Perspektiven der Kulturanalyse



Wo ist Kultur?

Thomas Forrer und Angelika Linke (Hg.)

Wo ist Kultur?

Perspektiven der Kulturanalyse



vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Interdisziplinäre Vortragsreihe der Eidgenössischen Technischen
Hochschule Zürich und der Universität Zürich

Frühjahrssemester 2011

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.

Reihe Zürcher Hochschulforum, Bd. 50

© 2014

vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Coverabbildung:

Jurek Zaba: Bücher 7, 2007, Öl/Leinwand, 80 × 73 cm.

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

ISBN 978-3-7281-3348-9 (Printausgabe)

ISBN 978-3-7281-3598-8 (E-Book)

Doi-Nr. 10.3218/3598-8

www.vdf.ethz.ch

verlag@vdf.ethz.ch

Inhalt

- 7 Vorwort
- PHILIPP SARASIN
- 15 Fast Forward.
Kulturtheorien und Kulturkonzepte im Überblick
- HELMUT LETHEN
- 37 »Schmerz hat keinerlei Bedeutung« (Paul Valéry)
Oder: Gibt es Ereignisse, die den Kulturwissenschaften den
Atem verschlagen?
- BARBARA KÖNIG
- 57 Haben Tiere eine Kultur – ist unsere Kultur »tierisch«?
Zum evolutionären Ort von Kultur
- GESINE KRÜGER
- 73 Das koloniale Tier
Natur – Kultur – Geschichte
- JAKOB TANNER
- 95 Zwischen Spekulationsblase und Crash:
Die Börse als kultureller Ort
- INGRID TOMKOWIAK
- 127 *Lili Marleen* auf Latein
Umberto Eco und das Populäre
- ANDREA KRAUß
- 147 Topos und Textstelle
Zur literarischen Verfertigung von Kultur

	ANGELIKA LINKE
169	Unauffällig, aber unausweichlich Alltagssprache als Ort von Kultur
	PHILIP URSPRUNG
193	Miniaturtheorien: Bilder von Peter Zumthors Architektur
211	Zu den Beiträgerinnen und Beiträgern

Wo ist Kultur?

Im 19. Jahrhundert war der Ort von Kultur definiert: Ihr Hort war Europa, ihre Heimat das antike Griechenland, die sie tragende Schicht das Bürgertum. Die Bürger »hatten« Kultur und konnten von sich zumindest mit einigem Erfolg behaupten, dank eben dieser Kultur die verbindenden und verbindlichen Gemeinsamkeiten der Nation zu repräsentieren. Spätestens seit den Schrecken der beiden Weltkriege, der kulturellen Revolution der 1960er-Jahre und den seit dem Ende des 20. Jahrhunderts auch in Europa unübersehbar gewordenen globalen Migrationsbewegungen ist es mit der alten und selbstverständlichen Verortung von Kultur vorbei.

Nicht jedoch mit der Attraktivität des Begriffs selbst. Im Gegenteil: »Kultur« hat vor allem seit den 1980er-Jahren als ein diskursives Schlüsselkonzept sowohl die akademischen Selbstverständigungsdebatten als auch das Feuilleton, die politische Diskussion und nicht zuletzt die Alltagswelt erobert, hat als zeitgeistiger Leitbegriff ältere Leitbegriffe wie »Gesellschaft«, das »Soziale« oder auch »Kunst« zunehmend konkurrenziert und hat sich schließlich in der Neudefinition der »Geisteswissenschaften« als »Kulturwissenschaften« sozusagen selbsterzeugend vervielfältigt.

Allerdings sind im Zuge dieser diskursiven Karriere – in den Wissenschaften terminologisiert als *cultural turn* – Begriff wie auch Konzept zunehmend problematisch geworden, und ihr Gebrauch wird von kritischen Debatten, von Verlagerungen und Neubestimmungen begleitet.

»Kultur« ist, nicht zuletzt im Kontext von Identitätsdiskursen, zu einer flexiblen Erklärungskategorie geworden, die oft gerade dort eingesetzt wird, wo Kohärenzen mehr vermutet bzw. errahnt werden, als dass sie in »harten« Fakten erfassbar und beschreibbar sind: Als »kulturell« wird sowohl das diffuse Ensemble bestimmt, welches als das »Eigene« empfunden wird, wie auch das, was das »Fremde« zum Fremden macht, und auch die komplexe Dynamik sozialer, wirtschaftlicher und medialer Prozesse der Gegenwart, die sich hergebrachten sozialwissenschaftlichen Beschreibungs- und Analysekriterien entzieht, erscheint letztlich nur »kulturell« erklärbar.

Die Frage nach dem Ort von Kultur im Titel wie im Konzept dieses Sammelbandes will diese Dynamik aufgreifen, indem sie nicht nach »Kultur« und deren inhaltlich-konzeptuellen Verfasstheit, sondern nach ihren thematischen und disziplinären Verortungen, nach ihren *Um-Ständen* fragt. Dieser Frage liegt also bereits ein bestimmtes Verständnis von Kultur zugrunde. Sie geht davon aus, dass es sich beim Gegenstand »Kultur« selbst um ein kulturgeschichtlich gewordenes Konzept handelt und dass dieses Konzept seine Prägung anhaltend dadurch erfährt, in welchen Kontexten Kultur situiert wird, welchem Gebiet sie zugesprochen wird, wie ihre Grenzen verhandelt werden und wer dies tut: die Medien, die Politik, die Wirtschaft oder einzelne Wissenschaften, wie etwa Geschichte, Biologie, Architekturtheorie oder Sprachwissenschaft. Sie alle lokalisieren und umreißen das Gebiet von Kultur anders, sie verschieben den Begriff aufgrund ihrer Sichtweisen und Methoden, sie verbinden ihn mit sehr unterschiedlichen und je anders differenzierten Inhalten sowie mit unterschiedlichen ideologischen Werten und semantischen Konnotationen, und sie siedeln den Begriff auf unterschiedlichen analytischen Ebenen an und beziehen ihn auf andere Existenzdomänen.

Eher unabhängig von solch verschiedenen Perspektiven auf Kultur wird der Kulturbegriff selbst häufig als »Totalitätsbegriff« (Fritz Hermanns) verwendet, dessen Definitionen das Summativ-Integrative des Konzepts in sprachlichen Bestimmungen wie »*that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits ...*« (Edward B. Tylor) oder »*whatever it is one has to know or believe ...*« (Ward Goodenough) explizit herausstellen. Kultur erscheint damit als Ressource und Produkt *all dessen*, was die Menschen und die menschliche Gesellschaft auszeichnet, als das, was ihr Handeln motiviert, ihre Welt bzw. ihre Weltwahrnehmung strukturiert

und sowohl Grundlage als auch Produkt ihrer Sinnzuschreibungen und ihres Selbstverständnisses darstellt.

Kultur umfasst, so verstanden, auch sehr unterschiedliche phänomenologische Ausprägungen: Sie zeigt sich einerseits als *materiales*, veräußertes Phänomen, konkret greifbar in den Hervorbringungen und Handlungstraditionen von Menschen, andererseits als mentale bzw. *kognitive* Größe, die unsere Wahrnehmungen strukturiert und formt, und dritterseits als zeichengebundenes und damit nur *interpretativ* zugängliches »Bedeutungsgewebe« (Clifford Geertz), das im kommunikativen Austausch beständig erneuert, verstärkt oder verändert wird und werden muss.

Insgesamt lässt sich zudem ein Nebeneinander von alltagssprachlich-modischem, ideologisch-pathetischem und mehr terminologisch-strukturierendem Gebrauch des Begriffs beobachten. Während etwa die modische Alltagsrede von der »Unternehmenskultur« das Label »Kultur« nutzt, um damit von Fall zu Fall völlig unterschiedliche Organisationsstrukturen, Produktionsweisen und Entwicklungsstrategien unter einen positiv konnotierten Sammelbegriff zu fassen, wurde im politologischen Theorem vom *clash of civilisations* (Samuel P. Huntington) »Kultur« zum Movers globaler Auseinandersetzungen hypostasiert und damit zu einem schwergewichtigen Konzept mit Letzterklärungspotenzial erhoben. Der soziologische Terminus der »Subkultur« wiederum präsupponiert eine hierarchische Strukturiertheit von Kultur innerhalb derselben Gesellschaft, wobei er im Rahmen dieser Hierarchie auf nicht hegemoniale Gruppierungen mit geringeren wirtschaftlichen und politischen Partizipationsmöglichkeiten verweist, denen handkehrum mit diesem Label aber auch eine markierte Identität und Attraktivität zugesprochen wird.

Gerade dieses letztere Kulturverständnis ist traditionell dem Blick auf das »Andere« verpflichtet und in ethnologischen Kontexten zu Hause – in der Tages- wie in der Forschungsdebatte des 20. Jahrhunderts macht es sich zunehmend dort bemerkbar, wo es um die analytische Bestimmung und das Verständnis des »Eigenen« geht, um eine kritische Verunsicherung des als selbstverständlich und natürlich Betrachteten. Über Jahrhunderte wurde die eigene Kultur gegenüber den kolonialisierten und nicht industrialisierten Kulturen hervorgehoben. Aus eurozentristischer Perspektive *waren* diese Anderen zwar Kulturen (*pluralis*), wir aber *hatten* Kultur (*singularis*). Erst seit der pluralistische Kulturbegriff die Debatten bestimmt, hat sich auch unsere Sicht auf das Eigene und Fremde relativiert.

Insgesamt erweist sich »Kultur« also als eine Art begriffliches Chamäleon. Zu konstatieren ist eine äußerst dehnbare, in höchstem Maße kontextabhängige Semantik, eine Zwitterstellung zwischen Alltagsrede und wissenschaftlicher Terminologie sowie ein Schillern zwischen einer wertungsneutralen analytischen Lesart und einer nach wie vor elitär aufgeladenen Verwendungsweise. Dennoch wäre es falsch, den Begriff Kultur aufgrund dieses Befundes als für wissenschaftliche Analysen untauglich zu betrachten. Denn das weite Spektrum von Verwendungsweisen ist vielleicht weniger als Zeichen einer semantisch-pragmatischen Schwäche des Begriffs zu interpretieren, denn vielmehr als Versuch seiner Nutzer, eine gemeinsame Charakteristik, einen gemeinsamen perspektivischen Nenner dieser so unterschiedlichen Referenzfelder zumindest begrifflich auszuweisen, auch wenn sich diese nur schwer oder gar nicht konkret erfassen lassen.

Umso wichtiger ist es daher, den Begriff der Kultur, wo immer er verwendet wird, zu kontextualisieren, seine kontextbezogenen methodischen und theoretischen Bezüge auszuweisen und die ihm zugeschriebenen Referenzfelder explizit abzustecken. Nicht zuletzt im Vergleich solcher unterschiedlicher Verortungen wären dann wiederum Einsichten in die analytische Kraft des Kulturbegriffs zu gewinnen.

Wir erhoffen einen solchen Mehrwert an Einsichten auch im Nebeneinander der Beiträge im vorliegenden Sammelband. Diese Beiträge gehen aus einer Ringvorlesung hervor, die 2011 von Vertreterinnen und Vertretern des Kuratoriums des Studienprogramms »Kulturanalyse« der Universität Zürich und von Gastreferierenden aus anderen Instituten gehalten worden ist. Insofern kulturanalytische Forschung immer auch die Arbeit an den eigenen disziplinären Grenzen bedeutet (Sigrid Weigel), verfolgen und verhandeln die einzelnen Beiträge dieses Bandes die Demarkierungen des Gegenstandsbereiches »Kultur« aus ihren heutigen Perspektiven, um ihn ausgehend von den jeweiligen disziplinenbezogenen Methoden und theoretischen Zugängen – und auch über diese hinaus – als Untersuchungsgebiet auszumessen und zu umreißen.

Die beitragenden Autorinnen und Autoren forschen und lehren in unterschiedlichen Bereichen der Geschichtswissenschaft, in der Architekturgeschichte, der Verhaltensbiologie, in der Sprach-, der Literatur- und der Kulturwissenschaft. Trotz der disziplinären Gebundenheit der Themen und Herangehensweisen führt der Fokus auf »Kultur« in vielen

Beiträgen gleichwohl zu letztlich *transdisziplinären* Problemstellungen, deren Virulenz sich in den vorliegenden Untersuchungen, wenn auch je anders gelagert, abzeichnet. Die Frage nach dem Ort von Kultur betrifft dabei auch die Grundannahmen zu ihrer Verhandlung, wie sie *Philipp Sarasin* in seinem Beitrag in diesem Band anhand epochaler Kulturtheorien des 19. und 20. Jahrhunderts beleuchtet: Manifestiert sich Kultur in materiellen Phänomenen bzw. wie weit wird Kultur durch materielle Umstände bedingt? Welche Rolle spielen eingeübte Handlungsweisen, Techniken und Apparaturen? Oder geht Kultur vorwiegend aus der symbolischen Auffassung von Welt hervor und ist an Zeichen, Bedeutungen und Deutungskonventionen gebunden, an wandernde Konstruktionen, die unser Verhalten und unsere Vorstellungen maßgebend bestimmen? Auch Sprache verfügt wie andere Kultur modellierende Medien über eine materielle Dimension: Sie zeigt sich in der diskursanalytischen Frage, wem es an welchen Orten möglich ist, Aussagen von einer bestimmten Art zu machen, wie auch in der Frage nach technischen Bedingungen ihrer Übertragung und Vervielfältigung.

Ebenso grundlegend für den Erkenntnisgegenstand »Kultur« erweist sich das Problem, inwiefern die Annahme einer präkulturellen und prädiskursiven Domäne möglich und überhaupt erforderlich ist, was *Helmut Lethen* am Problem des Schmerzes und der (Un-)Möglichkeit seiner Beschreibung diskutiert: Lassen sich leibliche Schmerzen unabhängig von kulturell ausgebildeten Artikulationsweisen untersuchen? Diese Frage betrifft nicht nur die Grenzen des Gegenstandsbereiches »Kultur«, sondern auch das Spannungsverhältnis zur »Natur«, in welchem die unterschiedlichen Verstehensarten von Kultur auftauchen: Kultur erscheint als menschliche, Natur als vor-menschliche bzw. als göttliche Hervorbringung, Kultur als historisch, Natur als materiell bestimmt und evolutionär geformt. Diese Grenzziehungen sind stets von Neuem zu befragen und mit jeder wissenschaftlichen Erneuerung zu reevaluieren (Marianne Sommer), so wie es im vorliegenden Band besonders *Gesine Krüger* und *Barbara König* vornehmen: Welchen Anteil haben Tiere an der Kulturgeschichte? Und lassen sich bei Tieren Verhaltensinnovationen beobachten, die als kulturell gelten können?

Die Grenzziehungen haben sich auch mit der Enthierarchisierung des Kulturbegriffs seit der Mitte des letzten Jahrhunderts verschoben, womit sich neue Perspektiven eröffnet haben: In dem Maße, wie negativ wertende Begriffe wie »Populärkultur« oder »Trivallliteratur« ihre distanzierende

Wirkung verloren haben, fanden ihre Gegenstände Eingang in die Wissenschaften. Auch hierbei tritt das »Was« gegenüber anderen Fragen zurück: Wie haben sich die Differenzen zwischen »Hochkultur« und dem »Trivialen« einst ausgebildet und welche Spuren haben sie in den gegenwärtigen Diskussionen hinterlassen? An welchen Orten und mit welchen Verfahren werden die einst gezogenen Grenzen umspielt? So bildet die Börse, wie *Jakob Tanner* in seinem Beitrag aufzeigt, seit ihren ersten Einrichtungen im 17. Jahrhundert nicht nur einen hochfrequenten Handelsort für Waren und Wertpapiere, sondern auch einen Umschlagplatz für Kulturwerte, der die Durchlässigkeit zwischen »Hoch-« und »Alltagskultur« beschleunigt. Solche Austauschprozesse betreffen auch den *cultural turn* in den unter dem Namen der Geisteswissenschaften versammelten Disziplinen: Wie ließen bzw. wie lassen sich ihre Herangehensweisen, die sie im Rahmen von bürgerlichen Kulturwerten ausgebildet hatten, für die Untersuchung von einst als alltäglich und trivial befundenen, aber breit aufgenommenen kulturellen Erzeugnissen adaptieren? Wie hat das neue Miteinander von *high* und *low*, wie es *Ingrid Tomkowiak* an den Arbeiten Umberto Ecos bespricht, die Wissenschaften und ihre Methoden revolutioniert?

Kulturanalyse, so ein Vorschlag von *Angelika Linke* in diesem Band, hat nicht nur am Vielbeachteten sich zu orientieren, sondern gerade auch die unscheinbaren Verschiebungen und Veränderungen in den Blick zu nehmen, wie sie sich im alltäglichen Sprachgebrauch, etwa in Grußformeln oder Todesanzeigen, artikulieren. Dort, wo kleine Differenzen entstehen und Kultur sich quasi gegen sich selbst wendet, gibt sie sich bei all ihrer Immanenz den Forschenden besonders zu erkennen. *Philip Ursprung* wiederum erprobt an der zeitgenössischen Architektur ein Verfahren, das nach »Miniaturltheorien« forscht, die in Begriffen enthalten sind: Wenn Begriffe auf ihre ausgreifenden und instabilen Implikationen ausgelotet werden, können sie die interdisziplinäre Analyse von kulturellen Gegenständen und Theorien befördern. Als ein solch aufgeladener Begriff erweist sich für Ursprung derjenige des (fotografischen) Bildes. Doch auch bei den rhetorischen Topoi, so legt *Andrea Krauß* dar, handelt es sich um ein weiträumiges und wanderndes Konzept. An ihm lässt sich nicht nur die kulturelle Arbeit der Begriffsbildungen und -umbildungen ablesen, ebenso machen die Topoi darauf aufmerksam, inwiefern die Beweglichkeit einzelner Konzepte den Anschluss verschiedenster Disziplinen gewähren kann. Das gilt auch für die leitende Frage dieses Bandes. Dies umso mehr, als die Vielfältigkeit der Orte, an denen Kultur sich

verhandeln lässt, nicht nur die unterschiedlichsten Facetten auf dieses Forschungsobjekt erschließt, sondern zusätzlich den Blick auf Passagen und Übergänge öffnet, denen der Erkenntnisgegenstand »Kultur« seine Dynamik verdankt.

Thomas Forrer & Angelika Linke

Philipp Sarasin

Fast Forward.

Kulturtheorien und Kulturkonzepte im Überblick

Der Begriff der Kultur und die Theorien, die sich in der Moderne um diesen Begriff gebildet haben, sind komplex, obwohl das Wort eigentlich eine klare etymologische Wurzel hat: Abgeleitet vom lateinischen Begriff *cultura*, was »Pflege«, aber auch »Ackerbau« bedeutet, bezeichnet es insgesamt die Hervorbringungen, die Artefakte des Menschen. Kultur ist das von Menschen ebenso materiell wie symbolisch Geschaffene, die Natur hingegen erschien lange Zeit das Gegebene – bis in jüngster Zeit diese Unterscheidung zu verschwimmen begann. Für die Ausarbeitung und die Pflege dieser menschlichen Hervorbringungen braucht es handwerkliches Können und Wissen, Technik, zuweilen auch Kunst, zudem aber auch etwas, was man als diesem äußerlichen Können entsprechendes inneres Vermögen, als eine innere »Haltung« bezeichnen kann und die man im Deutschen »Kultiviertheit« nannte. Genauer gesagt: In Deutschland hat sich seit dem späten 18. Jahrhundert die durchaus folgenreiche Tendenz ausgebildet, von der angeblich bloß äußerlichen, auf reines Können und Geschick bedachten *Zivilisiertheit* bzw. Zivilisation die eigentlich tiefe, »innerliche« Kultiviertheit bzw. Kultur zu unterscheiden. Immanuel Kant hat diesen Unterschied zwischen Kultur und Zivilisation – den es im Englischen und Französischen in dieser Form und Bedeutung nicht gab – darin gesehen, dass den rein äußerlichen Fertigkeiten, die zur bloßen Zivilisation führen, die *Moralität* der Kultur fehlt: Denken und Handeln wären demnach erst dann wahrer Kultur zuzurechnen, wenn

dieses menschliche Tun unter das moralische Gesetz des kategorischen Imperativs gestellt wird.

Diese altehrwürdige Bestimmung und damit der Gegensatz zwischen Zivilisation und Kultur hat in der Geschichte der Moderne eine nicht unerhebliche Rolle gespielt, denn er wurde – zum Beispiel – zum Gegensatz von französischer Zivilisiertheit gegenüber deutscher Kultur stilisiert, als Gegensatz zwischen Oberflächlichkeit und Innerlichkeit, zwischen »welschem Tand« und wahrer »deutscher Kunst« etc.¹ – oder aber, auf dem Feld der Kulturtheorien bis heute, zum Unterschied zwischen französischen »Modetheorien« und seriöser deutscher Geisteswissenschaft ... Diese Opposition von Zivilisation und Kultur hat, das sei doch angemerkt, seit dem 19. Jahrhundert nicht zuletzt auch dazu beigetragen, die Feindschaft zwischen Deutschen und Franzosen zu prägen – bis hinein in die Schützengräben von Verdun (vgl. Jeismann 1992; Ungern-Sternberg/ Ungern-Sternberg 1996).

Heute ist dieser Gegensatz und die spezielle moralische Aufladung des Kulturbegriffs – bis auf Ausnahmen – nicht mehr von Bedeutung. Im Grunde könnte man sagen: Wir sind mit dem Kulturbegriff – oder vielmehr mit dem heute globalisierten Begriff *culture* – wieder zum Ackerbau zurückgekehrt, das heißt zurückgekehrt zur grundlegenden Bestimmung, dass »Kultur« ebenso die Hervorbringungen des Menschen bezeichnet wie auch die Techniken und die Fähigkeiten dieses Hervorbringens. Kultur ist das Nichtnatürliche und ihre Erzeugung eine Technik; sie ist, als menschliche Hervorbringung und abhängig von Zeichensystemen, mit »Sinn« und »Bedeutung« verbunden – als ihr Grundmodell erscheint die Sprache. Auf der anderen Seite hat der Begriff der Kultur mit dieser Rückkehr zu einer ebenso bodenständigen wie umfassenden Semantik auch wieder deutlicher seinen gleichsam regionalen Ausschlag zu erkennen gegeben, der ihm immer anhaftete: So wie man Felder nicht überall auf der Welt gleich bearbeitet, aber in einer Region jeweils in derselben Art und Weise Ackerbau betreibt, so bedeutet der Begriff der Kultur immer auch die Kultur einer bestimmten Gruppe von Menschen, die zum Beispiel in einem Gebiet leben oder einer bestimmten Klasse oder einer Glaubensgemeinschaft angehören. Wir sprechen von der abendländischen Kultur, von der Kultur des Bürgertums, von der Hip-Hop-Kultur, von der schweizerischen politischen Kultur oder von den kulturellen Leistungen der islamischen Welt und so weiter. Kultur, so sagen wir heute, hat etwas mit der »Identität« einer Gruppe zu tun – oder vielleicht genauer noch,

wenn man bei der heutigen Verwendung des Kulturbegriffs seine zuweilen recht dunkeln Untertöne mithört: Kultur *ist* »Identität«. Ich werde auf diesen Punkt zurückkommen.

Doch die Frage nach der Kultur ist, wie gesagt, ziemlich kompliziert. Denn in dem Maße, wie Kultur das Nichtnatürliche ist, und in dem Maße auch, wie Kultur ebenfalls in einer sehr allgemeinen Weise das Denken, Sprechen und Handeln prägt, in dem Maße eben führt dies heute zu der sehr umstrittenen und sehr grundsätzlichen Frage, was denn »letztlich« das Denken, Sprechen und Handeln von Menschen überhaupt bestimme. Warum, so kann man sich fragen, denken und handeln Menschen denn so, wie sie es tun – in alltäglichen Situationen oder auch in besonderen Momenten? Warum richten sie ihre Beziehungen untereinander, ihre Institutionen und Gesellschaften so ein, wie sie sind ...? Und warum an verschiedenen Orten verschieden? Ich komme nicht darum herum, auf diese Art von Fragen und ihren Hintergrund kurz einzugehen. Denn um solche Fragen zu beantworten, gibt es heute, wenn ich recht sehe, drei große Erklärungsansätze – Erklärungsansätze, die sich zwar manchmal ergänzen und überschneiden mögen, die sich im Wesentlichen aber widersprechen, ja bekämpfen, weil sie sich letztlich radikal voneinander unterscheiden. Ich spreche von folgenden drei großen Erklärungsansätzen:

1. Man könnte sagen: Menschen denken und handeln so, wie sie es tun, weil es ihrer evolutionär gewordenen Natur entspricht. Menschen haben diesem Erklärungsansatz gemäß mit ihrem Körper und speziell ihrem Gehirn eine biologische Basis, die ihnen Grenzen setzt und bestimmte Verhaltensformen erzwingt. Die Evolutionäre Psychologie sagt in diesem Sinne ergänzend, dass die Anforderungen ans Überleben, mit denen unsere urmenschlichen Vorfahren während Hunderttausenden von Jahren konfrontiert waren, unserem Geist bestimmte Empfindungs-, Reaktions- und Verhaltensroutinen aufgeprägt haben, die immer noch die Grundlage unseres Sprechen und Handelns darstellen. Die Zivilisation bzw. die Kultur erscheint aus dieser Perspektive nur als eine gleichsam dünne Haut über einem sehr alten, tierischen Körper.²
2. Eine zweite Erklärungsstrategie liegt auf dem Feld der materiellen bzw. der sozialen und ökonomischen Bedingungen unserer Existenz, etwa gemäß dem berühmten Diktum des jungen Karl Marx von 1845/46: »Das Bewusstsein kann nie etwas Andres sein als das bewusste Sein,

und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess« (Marx/Engels 1969, 26). Grundlegend ist hier die Idee, dass materielle *Bedingungen* einerseits und materielle oder ökonomische *Interessen* andererseits dem Denken und Handeln von Menschen die Richtung vorgeben. Die moderne Wirtschaftstheorie formuliert in viel abstrakterer Weise denselben Gedanken, nämlich dass alles Handeln sich nach einem individuellen Nutzen richtet, der zwar nicht immer und ausschließlich, letztlich aber doch am besten als ein *wirtschaftlicher* Nutzen zu beschreiben ist. Ob man nun an die bewusste und aktive Nutzenmaximierung des *homo oeconomicus* glauben will oder eher annimmt, dass wirtschaftliche und soziale Bedingungen schlicht den Rahmen des Handelns und Denkens vorgeben, ja, dieses letztlich determinieren, ist vielleicht kein so entscheidender Unterschied. Wichtig ist jedenfalls: Wer so argumentiert, glaubt, diese materiellen Bedingungen oder diese individuellen Nutzenfunktionen ließen sich noch vor jeder Bedeutung und Interpretation durch die handelnden Subjekte objektiv beschreiben und messen.

3. Die dritte Position – es ist die, die ich hier ansatzweise vorstellen will – lehnt wichtige Annahmen der beiden ersten, eben skizzierten Positionen ab: Es stimmt zwar, so sagen Vertreter dieser kulturalistischen Position, dass wir evolutionär entstandene biologische Wesen sind, und es stimmt auch, dass materielle Voraussetzungen und unsere wirtschaftlichen Bedingungen und Interessen uns ziemlich stark bestimmen können, ja uns oft unüberwindliche Schranken setzen. Allein, weil Menschen sprechende Wesen sind, weil sie Zeichen und Symbole benutzen und damit *Bedeutungen* erzeugen, haben sie – so das Basisargument dieser Position – etwas in die Welt gesetzt, was weder auf die evolutionären Anforderungen des Überlebens reduzierbar ist noch auf die materiellen Bedingungen oder Interessen. Menschen haben im Gegensatz zu Tieren die Fähigkeit, sich Dinge auszudenken, vorzustellen und anderen mitzuteilen, die abwesend sind, ja vielleicht sogar Dinge, die nie jemand gesehen hat und an die man nur glauben kann. Die *kulturalistische* Position sagt also: Diese Zeichen und die durch sie ermöglichten Vorstellungen und Ideen beeinflussen, ja bestimmen das Verhalten von Menschen entscheidend. Ohne die Zeichen zu berücksichtigen, ist nicht nachvollziehbar, wieso Menschen sich so verhalten und so sprechen, wie sie es tun.

Doch die Zeichen sind nicht alles. Zur Kultur gehört selbstverständlich auch, dass Menschen *Werkzeuge* zur Bearbeitung der Natur und *Medien* zum Austausch von Zeichen entwickeln. Beides aber – Werkzeuge und Medien – vergrößert die Fremdheit gegenüber unserer ehemals evolutionär entstandenen Natur noch weiter, ja vielleicht sogar exponentiell.³ Die heutige Diskussion um Kulturtheorien dreht sich, um dies vorab zu sagen, zu einem guten Teil darum, ob denn nicht die Werkzeuge, die Zeichen und die Medien eine Eigenlogik aufweisen, die nicht nur den Menschen gegenüber seinen evolutionären Ursprüngen und seinen ökonomischen Bedingungen auf Distanz setzt, sondern auch den Begriff des Menschen als einer scheinbaren anthropologischen Konstanten sich auflösen lässt.

Diese heuristische Unterscheidung zwischen drei Strategien zur Erklärung menschlichen Handelns ist zugegebenermaßen grobschlächtig, und sie hat auch die Frage nicht berührt, wie denn Kultur im Prozess der menschlichen Evolution überhaupt entstanden ist. Aber die skizzierte Unterscheidung sollte immerhin andeuten, um was es letztlich geht, wenn wir heute von Kultur sprechen: Wieso denken und handeln Menschen so, wie sie es tun? Und warum unterscheiden sie sich – in globaler Perspektive – darin in so vielfältiger und oft tiefgreifender Weise, wenn doch die biologischen und materiellen Bedingungen der Existenz sich letztlich sehr ähnlich sind? Wenn wir alle – um im Bild zu bleiben – immer nur unseren Acker bestellen, wieso gibt es dann nicht nur so viele Arten und Weisen, dies zu tun, sondern auch schier unendlich viele Arten, dieses Tun mit Zeichen, Erzählungen und Deutungen zu interpretieren – und sich zuweilen auch die Köpfe einzuschlagen, weil die Deutungen des einen nicht jenen des anderen entsprechen?

Davon erzählt, dies nicht ganz nebenbei, die alte Geschichte von Kain und Abel: Kain erschlägt seinen Bruder, weil nach dem Ackerbau und nach der Ernte sein Opferfeuer nicht so hell lodert wie das Tieropfer Abels, das Gott gnädig angenommen hatte. Man sage nun nicht, der Mord Kains an Abel sei der Inbegriff menschlicher Aggression, ja Mordlust noch *vor* jeder Kultur, die gegenüber dieser angeblich ursprünglichen Rohheit nur wie ein Firnis erscheint, der jederzeit Risse bekommen oder ganz aufplatzen könne. Denn im Gegenteil: Der Mord von Kain an Abel geschah genau und *erst* in dem Moment, als die Früchte des Feldes durch das Opferfeuer in ein *Zeichen* verwandelt wurden, dass dem unsichtbaren höheren Wesen

zur Huldigung dargebracht werden sollte. Doch aus Gründen, die uns verborgen bleiben, hat Gott das Opferzeichen Kains anders interpretiert als jenes von Abel. Kain also ermordete Abel nicht wegen ein paar Karotten oder aus dumpfer Mordlust, von der wir mutmaßen könnten, sie sei irgendwie evolutionär bedingt – nein, Kain mordete ausschließlich wegen einem Zeichen und dessen von ihm *gedeuteten* Interpretation durch Gott, den adressierten Empfänger dieses Zeichens. Mit anderen Worten: Kultur ist selbstverständlich nicht einfach das Reich des Wohlgefallens und des freundlichen Zusammenlebens, Kultur hat sich von Anfang an mit Konkurrenz und Gewalt vermischt. Auch auf diesen Punkt werde ich zurückkommen.

Um nun *alle* mit diesen einleitenden Bemerkungen aufgeworfenen Fragen auch nur ansatzweise zu diskutieren, reicht dieser kurze Text selbstredend bei Weitem nicht aus. Daher möchte ich hier zuerst bloß einige der Ausgangspositionen der Kulturtheorie im 19. Jahrhundert skizzieren und anschließend auf *ein* für alle heutigen Diskussionen zentrales Konzept aus dem 20. Jahrhundert eingehen. Beginnen werde ich den Rückblick mit drei kulturphilosophischen und kulturhistorischen Positionen des 19. Jahrhunderts, deren Einfluss bis heute spürbar bleibt: mit den beiden Philosophen Georg Friedrich Wilhelm Hegel und Friedrich Nietzsche sowie dem Historiker Jacob Burckhardt. Von ihnen ausgehend will ich zumindest in groben Zügen einige der grundlegenden Fragen und Möglichkeiten von Kulturtheorie überhaupt ansprechen.

Warum mit Hegel beginnen? Man könnte mit Blick noch auf das frühe 18. Jahrhundert und selbstredend nur schematisch argumentieren, dass das christliche Zeitalter keinen umfassenden Begriff von Kultur brauchte, weil an ihrer Stelle noch die *Religion* die Beziehung von Menschen, Werten und Handlungen steuerte, die Unterscheidung zwischen Gut und Böse ermöglichte und den Gang der Geschichte deutete. Gegen diese christliche Ansicht versuchte der Materialismus der Aufklärer im 18. Jahrhundert – und alle Materialisten seither –, die Geschichte und das Handeln von Menschen mit dem Wirken von Naturgesetzen zu erklären: Hinter der Oberfläche der Kultur könne und solle nichts anderes sich manifestieren als die Wahrheiten der Natur. Das hat etwa bedeutet, zu postulieren, dass der Mensch von Natur aus gut sei oder dass der menschliche Körper und seine Erhaltung der oberste Wert sei, nach dem sich alles Handeln auszurichten habe, und dass dieses Handeln nach

den körperlichen Empfindungen von Lust und Schmerz gesteuert würde (vgl. Volney 1833). Etwas schematisch ließe sich sagen: Ein solches Programm ist und braucht keine Kulturtheorie, sondern ist ihre direkte Negation. Es ist der Versuch, die Täuschungen und Irrtümer der Kultur auf die Wahrheiten der Natur zurückzuführen.

Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und noch während der Französischen Revolution hat Georg Friedrich Wilhelm Hegel zuerst in Jena und dann in Berlin begonnen, diesem philosophischen Programm einen Gegenentwurf entgegenzuhalten, den er »Philosophie des Geistes« nannte (Hegel 1973). Man kann Hegel nicht in drei Sätzen »erklären«, dennoch will ich drei Dinge festhalten: Erstens entwickelt Hegel ein philosophisches Programm, das durch und durch eine Geschichte des Geistes ist. Alle Geistesgeschichte oder Geisteswissenschaft – und so heißen unsere Fächer hier an der Universität und im deutschen Sprachraum bis heute – geht auf diesen Anfang zurück. Der Geist hat eine Geschichte – und die Geschichte ist laut Hegel in ihrem Wesen nichts anderes als die Geschichte des Geistes. Zweitens: Diese Geschichte hat gemäß Hegel einen spekulativ erkennbaren Anfang und ein klares Ziel. Der Philosoph, sofern er Hegel heißt, kann Sinn und Richtung der weltgeschichtlichen Entwicklung als Logik des Geistes deuten und deren Ende als verstandene Geschichte im Medium seiner eigenen spekulativen Anschauung erkennen. Und der dritte, in unserem Zusammenhang vielleicht wesentlichste Punkt: Der Geist manifestiert sich zwar in verschiedenen Kulturformen wie Religionen oder Bestattungsriten, er ist aber laut Hegel in seiner Gestalt als Bewusstsein an die Sprache gebunden und entfaltet sich, indem ein Ich sich sprechend auf etwas anderes bezieht und so etwas Drittes, Gemeinsames entstehen lässt. Die Sprache ist, wie Hegel sagt, das »Anundfürsichsein« des Geistes (Hegel 1973, 28) oder, in seiner historischen Konkretion, das Bewusstsein einer Kultur von sich selbst.

Diesem Verständnis von Kultur als historisch je spezifische Manifestation eines Weltgeistes, dessen Gang durch die Geschichte der Philosophie spekulativ erkennen kann und der in der Sprache zu sich selbst kommt, erwuchs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem vom Basler Historiker Jacob Burckhardt entschiedener Widerstand. Als patrizischer Kleinstädter in der neutralen Schweiz reagierte Burckhardt skeptisch, ja geradezu allergisch auf alle preußischen Präntentionen, den Gang der Geschichte als Ganzes deuten zu können; Burckhardt entwarf daher eine antihegelsche Kulturgeschichte, von der ich nur das Folgende

festhalten will: Zum einen gibt es bei Burckhardt keine Möglichkeit mehr, Anfang und Ziel der Geschichte zu bestimmen. Der Kulturwissenschaftler Friedrich Kittler hat bemerkt, dass Burckhardt bezeichnenderweise über die *Renaissance* gearbeitet hat, das heißt über eine Epoche, in der sich die Geschichte wiederholt, statt stramm vorwärts zu schreiten: also eine Wiederholungsschleife als Gegenentwurf zur dialektischen Entwicklungslogik Hegels (Kittler 2000, 137). Und dort, wo Burckhardt über die Geschichte jenseits der Renaissance, das heißt vor allem über das 19. Jahrhundert spricht, sind daher die Krisen und Katastrophen ganz nahe.

Zweitens können wir bei Burckhardt erkennen, dass er die Kultur deutlich gegen die Geschichte der Haupt- und Staatsaktionen stellt, die Geschichte der Schlachten und der großen Männer – eine Geschichte mithin, der er nur noch zutraut, das notwendigste Faktengerüst für eine Epoche zu liefern. Geprägt wird eine Epoche hingegen von ihrer Kultur. Dennoch ist auch die Kultur für Burckhardt nicht Ausdruck eines Weltgeistes oder der Weltgeschichte überhaupt; sie ist vielmehr empirisch vorgefundene Kultur, das heißt Kunst und Lebensformen in ihren lokalen Gestalten, die nicht durch eine philosophische Theorie in ein übergeordnetes Deutungsschema gezwungen werden könnte. Immerhin nennt er zwar die Kultur eine der drei großen »Potenzen«, und zwar neben Staat und Religion – um dann aber gleich zu sagen, dass das keinesfalls eine Geschichtsphilosophie impliziere. Die drei »Potenzen« Staat, Religion und Kultur sind bei Burckhardt nicht viel mehr als eine Vorrichtung zur Sortierung von historischen Phänomenen. Wenn daher seine »weltgeschichtlichen Betrachtungen« – die aber bezeichnenderweise explizit keine »Weltgeschichte« sein wollen – sich auf irgendetwas Allgemeines beziehen, so ist es der »duldende, strebende und handelnde Mensch, wie er ist und immer war und sein wird«, und Burckhardt fügte hinzu: »daher wird unsere Betrachtung gewissermaßen pathologisch sein« – also eine Darstellung der Beschädigungen und Verletzungen, die der Mensch im Laufe der Geschichte erleidet (Burckhardt 1941, 45). Die burckhardtsche Kulturgeschichte erscheint damit gleichsam als Kompensation für dieses Leiden und als Ort, wo das menschliche Wesen sich in seiner Großartigkeit, aber auch in seinen Abgründen zeigt. Ihren Leserinnen und Lesern verheißt diese Kulturgeschichte den Genuss großer Kunst und Kultur, ja eine Teilnahme an den höchsten Hervorbringungen menschlicher Schaffenskraft. Dabei ist Burckhardts Kulturgeschichte nach den Worten des Geschichtstheoretikers Hayden White »ironisch«, weil sie nicht mehr