



Harun Maye
Leander Scholz

Einführung in die
Kulturwissenschaft

W. Fink

UTB



UTB 3176

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Böhlau Verlag · Köln · Weimar · Wien
Verlag Barbara Budrich · Opladen · Farmington Hills
facultas.wuv · Wien
Wilhelm Fink · München
A. Francke Verlag · Tübingen und Basel
Haupt Verlag · Bern · Stuttgart · Wien
Julius Klinkhardt Verlagsbuchhandlung · Bad Heilbrunn
Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft · Stuttgart
Mohr Siebeck · Tübingen
Nomos Verlagsgesellschaft · Baden-Baden
Orell Füssli Verlag · Zürich
Ernst Reinhardt Verlag · München · Basel
Ferdinand Schöningh · Paderborn · München · Wien · Zürich
Eugen Ulmer Verlag · Stuttgart
UVK Verlagsgesellschaft · Konstanz
Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen
vdf Hochschulverlag AG an der ETH Zürich

Harun Maye / Leander Scholz (Hg.)

Einführung in die Kulturwissenschaft

Wilhelm Fink

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.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)
ISBN 978-3-7705-4775-3

Internet: www.fink.de

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

Printed in Germany.

Einbandgestaltung: Atelier Reichert, Stuttgart

Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

UTB-Bestellnummer: 978-3-8252-3176-7

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: <i>Die Kultur der Gesellschaft</i> von Harun Maye und Leander Scholz	7
1. Kapitel: <i>Gründungserzählungen</i> von Friedrich Balke	23
2. Kapitel: <i>Poetologie des Wissens</i> von Joseph Vogl	49
3. Kapitel: <i>Codierung von Gewalt</i> von Burkhardt Wolf	73
4. Kapitel: <i>Kulturtechnik</i> von Bernhard Siegert	95
5. Kapitel: <i>Metaphorologie</i> von Harun Maye	119
6. Kapitel: <i>Quasi-Objekte</i> von Markus Krajewski	145
7. Kapitel: <i>Body politics</i> von Ethel Matala de Mazza	187
8. Kapitel: <i>Verwandtschaft</i> von Ulrike Bergermann	189
9. Kapitel: <i>Anthropophagie</i> von Iris Därmann	213
10. Kapitel: <i>Symbolisierung des Todes</i> von Leander Scholz	239
Autorenverzeichnis	265

Einleitung:

DIE KULTUR DER GESELLSCHAFT

von Harun Maye und Leander Scholz

Die Karriere und ihre historischen Zyklen, die der Begriff der Kultur seit dem 18. Jahrhundert durchlaufen hat, lassen sich anhand der Konkurrenz zum Begriff der Gesellschaft skizzieren. Denn beide Begriffe beanspruchen eine Erfassung menschlicher Angelegenheiten, die tendenziell auf die Gesamtheit aller damit verbundenen Phänomene abzielt. Und beide Begriffe haben sich im Verlauf ihrer Karriere von möglichen Gegenbegriffen derart emanzipiert, dass sie als „geschichtliche Grundbegriffe“ aufzutreten vermögen und inzwischen ohne weitere Zusätze als „Kollektivsingulare“ verständlich geworden sind.¹ Man kann von *der* Kultur oder *der* Gesellschaft in der Weise einer umfassenden Perspektive sprechen, und zwar auch dann, wenn man beabsichtigt, historische oder gegenwärtige Vergleiche zwischen unterschiedlichen Kulturen oder bestimmten Gesellschaften anzustellen. Was immer man unter Kultur oder Gesellschaft jeweils im konkreten Kontext verstehen und wie immer man die jeweiligen Begriffe zueinander in Relation setzen mag, für beide Begriffe lassen sich Theorietraditionen finden, in denen sie jeweils den Status eines scheinbar absoluten Begriffs einnehmen. Dahingegen wäre es in der lateinischen Tradition unverständlich gewesen, von *der* Kultur schlechthin zu sprechen, weil *cultura* immer mit einem Genitiv verbunden sein muss, der das Objekt anzeigt, auf das sich die Kultivierung bezieht: als Kultivierung einer Sache (*cultura rerum*), als Kultivierung des Körpers (*cultura corporis*) oder als Kultivierung des Geistes (*cultura animi*). Spätestens jedoch seit der Frühen Neuzeit lassen sich von Francis Bacon bis Johann Gottfried Herder solche Verwendungen des Begriffs finden, die nicht mehr auf begrenzte Felder oder spezifische Gegenstände abzielen, sondern die Gesamtheit menschlicher Leistungen in den Blick nehmen, um sie einzelnen Epochen oder bestimmten Völkern zuzuordnen. Unter Kultur wird jetzt nicht mehr die Kultivierung eines bestimmten Gegenstandes oder das weiterhin zu pflegende Resultat dieser Kultivierung

¹ Vgl. Reinhart Koselleck: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt/M. 2006, S. 9–102.

begriffen, sondern ein Gesamtzustand, der sich einer historisch verstandenen Entwicklung zu verdanken hat, die fortgeführt und potenziert oder aber im Namen eines anderen Gesamtzustands grundsätzlich korrigiert werden muss.² In jedem Fall steht mit dem Begriff der Kultur seitdem eine Totalität zur Disposition, die es erlaubt, gerade im Hinblick auf Vergleiche mit anderen Epochen und anderen Völkern allgemeine Aussagen zu treffen, und deren Auftreten daher auch im Rahmen einer Erfahrung erster Globalisierungsschübe gedeutet werden muss.³ Besonders anschaulich wird diese Totalität in der damit einhergehenden Etablierung des Gegensatzpaares von *Natur* und *Kultur*, mit dem Samuel von Pufendorf die seit Thomas Hobbes für die moderne politische Philosophie grundlegende Unterscheidung eines *status naturalis* und eines *status civilis* gedeutet hat. Denn der Begriff der Kultur kann erst dann als ein absoluter erscheinen, wenn Natur und Kultur nicht mehr im Rahmen einer Kontinuität der Kultivierung, sondern im Gegenteil als durch eine tiefe Zäsur getrennt verstanden werden,⁴ was zwar die anschließende Frage aufwirft, woher die Kultur stammen soll, wenn sie nicht der Natur entspringt, es aber umgekehrt ermöglicht, Kultur als eine auf sich selbst abzubildende Größe zu denken.

Auch wenn die historischen Etappen des Begriffs der Gesellschaft vollständig andere sind, so vollzieht sich im 19. Jahrhundert sein Aufstieg zum scheinbar absoluten Begriff ebenfalls durch eine Verdrängung seines Gegenbegriffs. Während es für G.W.F. Hegel noch ganz selbstverständlich war, von der *bürgerlichen Gesellschaft* im Gegensatz zum *politischen Staat* zu sprechen und damit den Begriff der Gesellschaft nur auf einen abgegrenzten Bereich der menschlichen Angelegenheiten zu beziehen, konnte Karl Marx unter *der* Gesellschaft schon eine umfassende Größe verstehen, die in der Lage ist, einen Staat hervorzubringen und ebenso wieder in sich aufzunehmen. Mit dem Wegfall des Zusatzes *bürgerlich* wird aus dem Begriff der Gesellschaft, der sich der traditionellen Unterscheidung und Relation von *societas civilis* und *res publica* verdankt, ein absoluter Begriff, der selbst noch in der Lage ist, seinen eigenen Gegenbegriff

² Vgl. den Überblick bei Hubertus Busche: Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 2000/1, S. 69–90.

³ Vgl. dazu Immanuel Wallerstein: Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System, Cambridge 1991, S. 104–122.

⁴ Vgl. dazu Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie, übers. v. Gustav Roßler, Frankfurt/M. 2008, S. 18 ff.

beiseite zu schieben, indem er ihn absorbiert.⁵ Inzwischen ist es vollkommen gebräuchlich geworden, von *der* Gesellschaft in dem Sinne zu sprechen, dass damit die umfänglichste Perspektive auf die menschlichen Angelegenheiten angezeigt ist. Schon diese äußerst kurze Skizze zeigt, warum die Karriere dieser beiden Begriffe von einer wechselseitigen Konkurrenz geprägt ist, die jedoch nicht allein durch die Rekonstruktion ihrer theoretischen Reichweiten und der entsprechenden Theorietraditionen erklärt werden kann, sondern deren Verständnis stets auch einen Rekurs auf den strategischen Einsatz dieser Begriffe erfordert. Während dem Begriff der Gesellschaft aufgrund seines Entstehungszusammenhangs im 19. Jahrhundert immer etwas Progressives anhaftet, hat der Kulturbegriff die ambivalente Eigenschaft, in der Konkurrenz zum Gesellschaftsbegriff sowohl *rechts* als auch *links* von diesem auftauchen zu können. So hat Friedrich Nietzsche vor allem die aufkommenden sozialistischen Gesellschaftsentwürfe des 19. Jahrhunderts als eine demokratische Nivellierung gebrandmarkt und im Namen einer „höheren Kultur“ kritisiert, die man sowohl im Sinne einer neuen Elitenbildung als auch im Sinne einer modernitätskritischen Entlarvung der Nachtseite demokratischer Machtausübung auslegen kann.⁶ Die Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche, die der Reichskanzler Otto von Bismarck in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts unter anderem um die Einführung einer obligatorischen Zivilehe führte, ist als *Kulturkampf* in die Geschichte eingegangen, weil es in erster Linie um die staatliche Hoheit über die Bildungseinrichtungen und damit indirekt auch um das jeweilige Verständnis von Gesellschaft ging. In solchen Auseinandersetzungen kann der Kulturbegriff sowohl auf die Grundlagen der Gesellschaft bezogen sein als auch einen Teilbereich dieser Gesellschaft bezeichnen.⁷ Weil beide Begriffe in der Bemühung, die Gesamtheit aller menschlichen Angelegenheiten in den Blick zu nehmen, darauf angewiesen zu sein scheinen, diese Gesamtheit gegen eine andere auszuspielen, gründet die Wirkmächtigkeit ihres jeweili-

⁵ Vgl. den Überblick bei Charles Taylor: Der Begriff der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ im politischen Denken des Westens, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993, S. 117–148.

⁶ Vgl. dazu Friedrich Kittler: Pest und Cholera. Die Geburt der Kulturwissenschaft aus dem Geiste historischer Pathologie, in: Gerhard Neumann/Sigrid Weigel (Hg.): *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaft zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*, München 2000, S. 377–387.

⁷ Zu dieser Problematik vgl. Aleida Assmann: Einleitung, in: dies. (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin 2006, S. 7–26.

gen Einsatzes in der Hierarchie, die sie zu dem jeweils anderen Begriff nahelegen.

Stets kann das, was man unter Gesellschaft versteht, als Teil einer umfassenderen Kultur und ihrer Geschichte verstanden werden. Oder umgekehrt kann der Kulturbegriff dazu dienen, Zäsuren und Wertigkeiten in das der Tendenz nach universale Feld der Gesellschaft einzuführen, so dass mittels der Einteilung in eine *höhere* und eine *niedere* Kultur gesellschaftliche Binnen- oder Außendifferenzierungen bewerkstelligt werden können. Besonders deutlich lässt sich dieser Einsatz anhand der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland äußerst erfolgreichen und bisweilen antithetischen Unterscheidung von *Zivilisation* und *Kultur* nachzeichnen.⁸ Während diese Dichotomie seit der Aufklärung lediglich den Unterschied zwischen *äußeren* Verhältnissen und *innerer* Bildung beschreiben sollte, avancierte sie vor allem im Zuge nationalistisch und imperialistisch geprägter Politik zu einer rassistischen Strategie, die es erlauben sollte, nicht nur *Kulturnationen* von *Naturvölkern* abzusetzen, sondern darüber hinaus auch Nationen mit minderwertiger Kultur auszumachen.⁹ Dass der Titel von Oswald Spenglers Buch *Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918/1922), in dem die „deutsche Kultur“ gegen die „westliche Zivilisation“ gesetzt wird, zu einer häufig zitierten Phrase werden konnte, macht deutlich, wie der Kulturbegriff genau jene Lücke auffüllen kann, die ein in die Krise geratener Gesellschaftsbegriff und die mit diesem verbundenen und enttäuschten Hoffnungen hinterlassen. Ohne an dieser Stelle die gesamte Geschichte des Kulturbegriffs auch nur andeuten zu können, sollen diese wenigen Hinweise lediglich dazu dienen, die systematische Frage aufzuwerfen, welche Problematik sich in der zyklischen Heimsuchung des Begriffs der Gesellschaft durch den der Kultur verborgen hält.¹⁰ Denn auch wenn man der Meinung ist, die gegenwärtige Konjunktur des Kulturbegriffs habe dessen dunkle Seiten,

⁸ Vgl. dazu Norbert Elias: *Der Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basel 1939, Bd. 1, S. 2 ff.

⁹ Zu historischen und zeitgenössischen Gegenstrategien vgl. Iris Därmann: *Statt einer Einleitung. Plädoyer für eine Ethnologisierung der Kulturwissenschaft(en)*, in: dies./Christoph Jamme (Hg.): *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren*, München 2007, S. 7–33.

¹⁰ Zur bis heute anhaltenden Konkurrenz von Kultur- und Sozialwissenschaft vgl. das Vorwort bei Hartmut Böhme/Peter Matussek/Lothar Müller: *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Reinbek bei Hamburg 2000, S. 7–33.

wie sie sich vor allem im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts offenbart haben,¹¹ zugunsten eines freundlicheren Einsatzes hinter sich gelassen, wird man nicht um die Feststellung herumkommen, dass sich auch der zeitgenössische Einsatz des Kulturbegriffs noch einem Misstrauen den Erwartungen gegenüber verdankt, die an den Gesellschaftsbegriff geknüpft sind. Insofern noch jede Konjunktur des Kulturbegriffs bislang auf symptomatische Weise den Verdacht genährt hat, die Gesellschaft könnte vielleicht doch keine absolute Größe sein, partizipiert der jeweilige Kulturbegriff immer auch an jenen dunklen Seiten, die seine Karriere überhaupt ermöglicht haben.

Dieses komplexe Spiel von Bewegung und Gegenbewegung lässt sich besonders anschaulich anhand derjenigen *Kulturkritik* verdeutlichen, die ihren Ausgang von den Rationalitätskritischen und massenkulturellen Analysen der *Frankfurter Schule* genommen hat und daher wenigstens zunächst nicht im Verdacht stand, einer kulturkonservativen Position zuzuarbeiten. Weil es dieser Kulturkritik jedoch darum geht, die Schattenseiten des gesellschaftlichen Fortschritts nicht als Unfall und Ausnahme eines ansonsten gelungenen Projekts aufzufassen, sondern als eine inhärente Problematik des Glaubens an Fortschritt und Aufklärung, die im Rahmen des Gesellschaftsbegriffs nicht mehr als lösbar erscheint, muss sich der Kulturbegriff zwangsläufig verdoppeln: Die Kultur der Gesellschaft wird im Namen einer Kultur kritisiert, die sowohl Produkt dieser Gesellschaft ist als auch über die Grundlagen dieser Gesellschaft hinausweist. So lautet der paradox formulierte Einsatz einer derart verfahrenen Kulturkritik in dem programmatischen Aufsatz *Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug* (1944) folgerichtig: „Von Kultur zu reden war immer schon wider die Kultur.“¹² Einerseits werden unter Kultur solche Produkte verstanden, die in einer industriellen Gesellschaft der gleichen Logik unterstehen wie alle anderen und die daher nun als produzierte Kultur im Sinne einer „Kulturindustrie“ zu kritisieren sind. Um allerdings eine Position finden zu können, von der aus die alles umfassende Logik dieser Produktion überhaupt kritisierbar erscheint, muss auf einen vorindustriellen Kulturbegriff im Sinne eines „geistigen Gebildes“ zurückgegriffen werden, der noch nicht dem Verwer-

¹¹ Zum *cultural turn* seit Anfang des 20. Jahrhunderts im historischen Kontext der Weltkriegskatastrophe vgl. Ralf Konersmann: *Kulturphilosophie zur Einführung*, Hamburg 2010, S. 66–83.

¹² Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Die Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/M. 1988, S. 139.

tungsprozess angehört und es daher erlaubt, einen grundsätzlichen Einspruch gegen die produzierte Kultur zu formulieren. Weil die gegenwärtige Kultur nicht mehr im Namen des Fortschritts und der Aufklärung kritisiert werden kann, bleibt nichts anderes übrig, als aus der Perspektive eines früheren Kulturbegriffs die jetzige Kultur zugunsten einer möglichen anderen Kultur der Kritik zu unterziehen.¹³ So bleibt der Unterschied zwischen einer *höheren* und einer *niederen* Kultur ausgerechnet in dem kritischen Ansatz erhalten, der es sich zum Ziel gesetzt hat, die Schattenseiten des gesellschaftlichen Fortschritts nicht im Sinne eines äußerlichen sondern eines dialektischen Gegensatzes zu begreifen.

Auch die *cultural studies*, die sich intensiv an diesem Höhenunterschied zugunsten einer Rehabilitierung von *Alltagskultur* abgearbeitet haben, verdanken ihre Karriere vor allem dem Misstrauen gegenüber solchen Lösungen, die allein auf der Ebene des gesellschaftlichen Fortschritts als Voraussetzung für politische Emanzipation ansetzen. So diagnostiziert Raymond Williams in seinem programmatischen Aufsatz *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory* (1973) zunächst die Unzulänglichkeit der Begrifflichkeit von „Basis“ und „Überbau“ und damit eine Krise marxistisch geprägter Gesellschaftstheorien, um die Relation zwischen „primary economic and social practices“ im Hinblick auf „cultural practices“ als den entscheidenden Ort gesellschaftlicher Veränderung zu erweitern. Weil die mit dem Gesellschaftsbegriff verbundenen Hoffnungen auf eine bessere Gesellschaft sich in absehbarer Zeit nicht zu erfüllen scheinen, wird der Kulturbegriff nun zum Träger derartiger Hoffnungen. Was Marx als Antagonismus von „Basis“ und „Überbau“ beschrieben hat, wird auf der Ebene von Kultur als Antagonismus von „dominant culture“ und „emergent culture“ reformuliert, die zunächst nur als eine Abweichung auftreten mag, aber als neue kulturelle Praxis auch die Komponenten für eine neue soziale Praxis bereithalten kann: „Within a Marxist emphasis these components will be from what we have been in the habit of calling the base.“¹⁴ Kultur nicht mehr im Sinne von Werken sondern im

¹³ Zur Einordnung der *Frankfurter Schule* in die kulturwissenschaftliche Tradition vgl. das Vorwort bei Heinz Dieter Kittsteiner (Hg.): Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten, München 2004, S. 7–23.

¹⁴ Raymond Williams: *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory*, in: ders.: *Culture and Materialism. Selected Essays*, London/New York 2005, S. 31–49 (hier: S. 48).

Sinne von Praktiken wird somit genau in dem Moment zu einem emanzipativen Projekt, in dem vor allem marxistisch geprägte Gesellschaftstheorien ihre kritische Wirksamkeit längst eingebüßt haben und die Sozialwissenschaften in den Verdacht geraten, bloß noch der politischen Verwaltung von Gesellschaft zuarbeiten zu können. Kulturelle Praktiken erscheinen nun als der eigentliche Motor sozialen Wandels, so dass sich die Aufmerksamkeit von politisch-ökonomischen Makrostrukturen auf mikropolitische Kulturanalysen verschiebt.¹⁵ Während damit das Feld kultureller Praktiken zwar einerseits als ein der Gesellschaft untergeordneter Teilbereich verstanden wird, der jedoch andererseits zugleich über den Rahmen der Gesellschaft hinauszudeuten vermag und dem daher eine übergeordnete Bedeutung zukommt, wird diese Relation von Kultur und Gesellschaft aus gesellschaftstheoretischer Perspektive geradezu umgekehrt gedeutet, wenn die „Spezifität einer Kultur im Ensemble differenter Kulturen“ als „notwendige Fiktion“ angesehen wird, „ohne die gesellschaftliche Kommunikation gar nicht zu beobachten wäre“.¹⁶

Diese Absorption des Kulturbegriffs lässt sich besonders prägnant am Beispiel der soziologischen Systemtheorie beobachten. In der frühen Variante dieser Theorie bei Talcott Parsons wird das allgemeine Handlungssystem der Gesellschaft unter anderem in ein soziales System und ein kulturelles System unterschieden. Beide Systeme werden als autonom und operativ geschlossen konzipiert, müssen bei konkreten Handlungen jedoch notwendig interagieren. Diese Interaktion ist paradox strukturiert: Einerseits soll das soziale System der Träger des kulturellen Systems sein, andererseits soll die Kultur aber dem sozialen System vorangehen und eine steuernde Funktion ausüben.¹⁷ Die kulturelle Steuerung muss also gleichzeitig als innerhalb und außerhalb des sozialen Systems gedacht werden. Parsons bestimmt die Kultur daher als ein *latentes Subsystem* der Gesellschaft, dessen Aufgabe darin besteht, Symbole und Werte zu generieren, die

¹⁵ Zur aktuellen Situation der *cultural studies* vgl. Mieke Bal: Wandernde Begriffe, sich kreuzende Theorien. Von den *cultural studies* zur Kulturanalyse, in: dies.: Kulturanalyse, übers. v. Joachim Schulte, hrsg. v. Thomas Fechner-Smarsly u. Sonja Neef, Frankfurt/M. 2006, S. 7–27.

¹⁶ Jürgen Fohrmann: Das Andere der ‚Kultur‘: Die ‚Kultur‘ der Kulturwissenschaften, in: Georg Mein/Markus Rieger-Ladich (Hg.): Soziale Räume und kulturelle Praktiken. Über den strategischen Gebrauch von Medien, Bielefeld 2004, S. 85–100 (hier: S. 85).

¹⁷ Vgl. Talcott Parsons: *The Social System*, London 1952; Talcott Parsons/Neil J. Smelser: *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, London 1956, S. 13–20.

eine integrative und handlungsorientierende Funktion haben. Werte, Symbole und symbolische Austauschmedien sind als kulturelle Codes organisiert und steuern selbst noch jene Kommunikationsprozesse, denen sie ihre Existenz verdanken. Durch soziale Institutionalisierung wird schließlich eine Generalisierung der normativen Verbindlichkeit kultureller Strukturen in der Gesellschaft erreicht, die eine notwendige Bedingung für die strukturelle Kopplung zwischen dem kulturellen und dem sozialen System ist. Neben einer Fähigkeit zum Wandel muss jedes soziale System auch Stabilität besitzen, damit es im Wandel dennoch als identisch begriffen werden kann. Das Verhältnis von Stabilität und Wandel soll als eine relative Offenheit und Geschlossenheit im System institutionalisiert werden und bedarf dazu eines Latenzschutzes seiner Strukturen. Parsons geht sogar so weit, die Erhaltung der Kultur mit der Erhaltung der Integrität eines „artspezifischen Genpools“ zu vergleichen: „Ganz wie die Gene bei den höheren Lebewesen den Lebenszyklus des einzelnen Organismus übersteigen, [...] so überdauern auch kulturelle Merkmale die Lebenszeit ihrer Wirtsgesellschaft. Kulturelle Systeme können sterben, wenn die Persönlichkeiten und Gesellschaften, die ihre Träger sind, ausgelöscht werden; sie können ihre Träger aber auch überdauern.“¹⁸ Mit dieser organischen Metapher soll die lebenswichtige Funktion kultureller Strukturen für die Existenz der sozialen Systeme betont werden. Die steuernde Struktur eines Systems, seine Kultur, ist unsichtbar, sichtbar sind dagegen nur die Formbildungen und Operationen des Systems. Sie geht den Systemoperationen im eigentlichen Sinne voraus und kann ein konkret gegebenes Sozialsystem auch zeitlich überdauern. Die Paradoxie dieses Ansatzes besteht in der Unauflösbarkeit der zirkulären Begründung von sozialer Handlung und kultureller Orientierung. Am Ursprung einer solchen Konzeption von Gesellschaft steht eine bereits gegebene Struktur, die immer dann unsichtbar werden muss, wenn soziale Kommunikation sich angeblich selbst generiert. Die latente Kultur, so könnte man das Konzept auf den Punkt bringen, manifestiert sich in symbolischen und technischen Medien, die jene kulturellen Strukturen aufbewahren und als Orientierungsprogramme wieder in die Gesellschaft einspeisen. Um den oben angesprochenen Zirkelschluss zu vermeiden, muss die Kultur also entweder als extern – als ein System jenseits der Gesellschaft – oder als ein latentes Subsystem in der Gesellschaft gedacht werden.

¹⁸ Talcott Parsons/Gerald M. Platt: Die amerikanische Universität. Ein Beitrag zur Soziologie der Erkenntnis [1973], Frankfurt/M. 1990, S. 26 ff.

Beide Varianten laufen jedoch in gewisser Weise auf dasselbe Ergebnis einer Verborgenheit der Kultur in der Gesellschaft hinaus, und daher scheint der Begriff einer buchstäblich latenten Beziehung zwischen Kultur und Gesellschaft bei Parsons durchaus gerechtfertigt zu sein.

Um solche Paradoxien zu vermeiden, hat Niklas Luhmann in seiner Radikalisierung der Systemtheorie dann fast vollkommen auf den Begriff der Kultur verzichtet. Luhmann bestimmt die Kultur nicht als Ursache, sondern als Folge der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung, als ein Phänomen „der sich selbst kulturierenden Gesellschaft“.¹⁹ Kultur erscheint dann als ein spezifisch moderner Vergleichs- und Reflexionsbegriff, der nicht mehr bestimmte Artefakte, Symbole oder Werte bezeichnet, sondern eine spezifische Form der Beobachtung zweiter Ordnung in die Gesellschaft einführt, die in der Operation des Vergleichens zugleich verdoppelt, was sie beobachtet: „Kultur ist nach all dem ein Doppel, sie dupliziert alles, was ist.“²⁰ Sobald man Kommunikation nicht nur als ein soziales, sondern auch als ein kulturelles Phänomen erfasst und Vergleichen aussetzt, lässt sich jede Handlung oder Kommunikation zweimal beobachten, beschreiben, bewerten. Das Vergleichen relativiert alles, was verglichen werden kann, sodass schließlich keine ursprünglichen Wesenheiten und Naturformen mehr übrig bleiben. Die spezifische Modernität des Kulturbegriffs ist also darin begründet, dass er jede Form von Providenz und geschichtsphilosophischer Kontinuität in Kontingenz überführt und gerade darin dem Fortschritt der modernen Gesellschaft zuarbeitet. Die Thematisierung von Kultur ist für Luhmann daher ein Indikator dafür, „dass, von Europa ausgehend, eine Weltgesellschaft im Entstehen begriffen ist. Kultur kann es irgendwo und irgendwann geben, aber die Reflexion muss hier und jetzt stattfinden; also zunächst einmal im modernen Europa, das sich im Vergleich selber bestätigt dadurch, dass es den Vergleich durchführt“.²¹ So gefasst, ist Kultur zwar ein Weltprojekt, das aber von *Europa* als dem zentralen Ort der Reflexionsleistung ausgeht und dabei nicht nur die Geschichte und nationalen Unterschiede als Vergleichsmaterial einbezieht, sondern selbst noch – im Vergleich zum Übergang in eine entgrenzte

¹⁹ Niklas Luhmann: Kultur als historischer Begriff, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Frankfurt/M. 1995, S. 31–54 (hier: S. 50).

²⁰ Ebd. S. 41.

²¹ Ebd. S. 49.

Weltgesellschaft – regionale Gesellschaften. Im Entwurf einer solchen Supertheorie der Gesellschaft hat die Kultur keinen festen Ort mehr. Sie wird zwar aus den Niederungen eines Objektbezugs erster Ordnung zu einer Reflexionsleistung zweiter Ordnung erhoben und veredelt, damit aber gleichzeitig auch relativiert und in ihrem Einfluss und ihrer Definitionsmacht vom Gesellschaftsbegriff fast vollständig absorbiert. Diese theoretische Fassung ist offenbar den „Zwängen und Grenzen des Genres Gesellschaftstheorie, dem Anspruch einer allumfassend-vollständigen Theorie des Sozialen, geschuldet“,²² die keine Systemstelle jenseits eines latenten Systems der Kultur in ihrer Theoriearchitektur mehr anbieten kann. „Was mit Dilthey als Einsicht in die Systeme der Kultur begann“, so Dirk Baecker, „ist heute Soziologie der Gesellschaft“²³, was zur Folge hat, dass der Begriff der Kultur zu einem Verlegenheitsbegriff wird. Kultur als einen Reflexions- und Vergleichsbegriff zu konzipieren, als eine Form der Beobachtung zweiter Ordnung, ist keine besonders originelle Neukonzeption, weder historisch noch systematisch. Das ist eine Funktion, die in der Systemtheorie von einer ganzen Reihe anderer Kommunikationen auch realisiert wird, denn fast jedes Funktionssystem verfügt über eine solche Form der Beobachtung und ist daher nicht auf die Beobachtungsleistung der Kultur angewiesen. Eine avancierte Bestätigung findet diese Absorption des Kulturbegriffs bei Baecker, der Kultur als „Einwand des tertium datur gegen die Zweiwertigkeit aller Unterscheidungen“ definiert.²⁴ Kultur ist dann eine universell gewordene Codierungsregel, für die kein System mehr postuliert werden kann, „als Einspruch gegen alles, was diese Gesellschaft in die Form des Entweder-Oder zu bringen können glaubt“.²⁵ Damit wird die Kultur nicht nur zum ästhetischen Spiel entschärft, sondern für alles zuständig, was in den Funktionssystemen nicht zur Geltung kommen kann. Kultur operiert demnach in den Grenzbereichen des Sozialen, aber anstatt damit auch die mittlere Reichweite sozialwissenschaftlicher Theoriebildung anzuerkennen, wird dieser Einwand der Kultur als Einwand der Gesellschaft gegen sich selbst aufgefasst, der es

²² Rudolf Helmstetter: Der gordische Knoten von Kultur & Gesellschaft und Luhmanns Rasiermesser. Fragen eines fluchenden Ruderers, in: Albrecht Koschorke/Cornelia Visman (Hg.): Widerstände der Systemtheorie. Auseinandersetzungen mit Niklas Luhmann, Berlin 1999, S. 77–96 (hier: S. 80).

²³ Dirk Baecker: Wozu Kultur?, 3. Aufl., Berlin 2003, S. 94.

²⁴ Ebd. S. 107.

²⁵ Ebd. S. 106.

unter dem Namen der Kultur erlaubt sein soll, selbst das noch zu bezeichnen und einzuschließen, was sie eigentlich nicht hinreichend erfassen kann. Die Kultur ist demnach eine Möglichkeit, in der Gesellschaft die Gesellschaft so zu beobachten, als geschähe es von außerhalb: „Damit diese gesellschaftliche Faktizität der Kultur und die Paradoxie, die dahinter steckt, nicht laufend auffällt, beschäftigt sich die Kultur vornehmlich mit Sachverhalten, die sie selbst als nicht gesellschaftlich auffasst.“²⁶ Ob dieser Trick allerdings ausreicht, um von einer spezifischen „Kulturleistung der Soziologie“ im Sinne von Baecker zu sprechen, darf bezweifelt werden.

Gegen solche universalen Gesellschaftsentwürfe, die auf eine umfassende Weltgesellschaft abzielen und daher immer auch das Versprechen einer gesteigerten Flexibilisierung von politischen und ökonomischen Grenzen implizieren, ist vor allem seit dem Ende der Blockkonfrontation die Beobachtung ins Feld geführt worden, dass sich diese Grenzen aufgrund der Abschwächung von Nationalstaaten zunehmend entlang von kulturellen Einheiten etablieren. In seinem Buch *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order* (1996) hat Samuel P. Huntington eine mehr oder weniger plausible Anzahl kultureller Einheiten ausgemacht, die das neue Paradigma globaler Politik darstellen und zukünftig die zu bearbeitenden Konfliktlinien vorgeben sollen: „Civilisations are the ultimate human tribes, and the clash of civilisations is tribal conflict on a global scale.“²⁷ Damit zielt Huntington zunächst auf die Verabschiedung eines universalistischen Anspruchs westlicher Prägung, der sowohl imperialistisch als auch interventionistisch auftreten kann und entweder als eine Er rungenschaft der Aufklärung oder als ein verdecktes Hegemoniestreben verstanden wird. Denn mit der Anerkennung des historischen Umstands, dass gesellschaftliche und ökonomische Modernisierung nicht unbedingt zu den gleichen politischen und kulturellen Werten führen muss, relativiert Huntington die gängigen Modernisierungs- und Globalisierungsthesen sehr deutlich.²⁸ Zugleich wird mit dem dadurch eröffneten Kulturrelativismus auch die viel diskutierte und oft bestrittene Zwangsläufigkeit hervorgehoben, dass sich diese kulturellen Einheiten in einem permanenten Konflikt befänden, der sich

²⁶ Ebd. S. 83.

²⁷ Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York 1996, S. 207.

²⁸ Vgl. dazu die kritische Bilanz der Diskussion zu Huntingtons Thesen bei Ulrich Menzel: *Globalisierung versus Fragmentierung*, Frankfurt/M. 1998, S. 70–96.

nicht auflösen sondern nur eindämmen lasse. Weil unter der Bedingung, dass unterschiedliche Kulturen auch unterschiedliche Gesellschaften hervorbringen, nicht jede Kultur gleich und dementsprechend auch nicht gleich gut sein kann, lässt sich außer der jeweils eigenen Kultur auch kein anderer Horizont mehr benennen, auf den man sich beziehen könnte. Gegen diese Perspektive einzuwenden, alle Kulturen seien „in gleicher Weise fortgeschritten“, und der Meinung zu sein, diese Einsicht weise „eine Kultur selbst als fortgeschritten und entwickelt“ aus,²⁹ geht konsequenterweise mit einer Verharmlosung des Kulturbegriffs einher, der dann nur noch als Dublette des Gesellschaftsbegriffs erscheint und nicht einmal mehr die Kraft besitzt, die Probleme zu benennen, denen er seine Existenz verdankt. Denn auch Huntington weiß, dass jede Kultur in einem Austausch mit anderen Kulturen steht und dadurch ihre Identität zugleich gewinnt und relativiert. Aber wenn man die Krise des Gesellschaftsbegriffs gerade in seiner universalistischen Tendenz gegeben und diese Tendenz in einer partikularen Kultur begründet sieht, dann kann man sich zwar die Frage stellen, wie mit der Erfahrung der eigenen Partikularität im Hinblick auf den Austausch mit anderen umzugehen ist, aber man kann die Beantwortung dieser Frage nicht wieder im Rahmen einer universalen Idee des Fortschritts vorzeichnen.³⁰ In dem gemeinsam mit Lawrence E. Harrison herausgegebenen Band *Culture Matters. How Values Shape Human Progress* (2000) wird Huntington noch einmal deutlicher, wenn er Kultur als eine Gesamtheit von „values, attitudes, beliefs, orientations“ definiert,³¹ deren Ausrichtung auf den ersten Blick dem gesellschaftlichen Fortschritt unterliegt, deren Wirksamkeit jedoch darin besteht, dass sie als Grundlage des Fortschritts diesen sowohl befördern als auch ihm entgegenstehen kann. Kultur in diesem Sinne verstanden, taucht also auch bei Huntington sowohl diesseits als auch jenseits eines „societal development“ auf. Für das Selbstverständnis einer sich in welchem konkreten Sinne auch immer als *westlich* beschreibenden Kultur hat das zur Konsequenz, dass sie sich nicht aufgrund einer universalen Grundlage als fortschrittlich verstehen kann, sondern historisch viel weiter hinter jede Aufklärung

²⁹ Stefan Lüddemann: *Kultur. Eine Einführung*, Wiesbaden 2010, S. 58.

³⁰ Vgl. dazu die Kontroverse zum Begriff der Interkulturalität von Christoph Staub und Franz Martin Wimmer: in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2009/2, S. 295–312.

³¹ Samuel P. Huntington: *Cultures Count*, in: ders./Lawrence E. Harrison (Hg.): *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, New York 2000, S. XIII–XVI (hier: S. XV).

im Sinne ihrer kulturellen Grundlage zurückgreifen und mit inzwischen längst nicht mehr selbstverständlichen Stichworten wie etwa dem *Abendland* operieren muss, um ihre Identität sichern zu können. Je intensiver man jedoch den historischen Wurzeln einer Identität nachspürt, desto mehr Fremdes wird man an den Wurzeln dieser Identität finden. So kann gerade der Versuch, bestimmte Werte durch eine kulturelle Identität zu legitimieren, dazu beitragen, diese Werte in eine unhintergehbare Beziehung zu anderen setzen zu müssen, wenn man gezwungen ist, das vermeintlich Eigene der kulturellen Identität zu explizieren. Was mit der Reklamierung eines kulturellen Faktors im politischen Kontext auf dem Spiel steht, ist ein mit der uneinholbaren Kontingenz historischer Herkunft verbundener Streit um die Grundlagen des Zusammenlebens im Maßstab des Globalen, den die Theoretiker der Weltgesellschaft meinten, schon aus der Höhenperspektive für alle anderen gelöst zu haben, der aber letztlich nur von den Betroffenen selbst ausgiert werden kann.

Eine Einführung in die Kulturwissenschaft muss sich daher auf die paradoxe Ausgangssituation einlassen, dass ihr Gegenstandsbereich nicht einfach gegeben ist, sondern allererst hergestellt und anschaulich gemacht werden muss. Die Kulturwissenschaft hat aus diesem Grund bisher erfolgreich darauf verzichtet, ihren Gegenstand zu definieren. Was Kultur ist, wenn sie nicht Kompensation oder Substitut für Gesellschaft sein will, soll und kann offen bleiben. Die gegenwärtige Kulturwissenschaft zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass sie – im Einklang mit der Etymologie von *colere* oder *cultura* – ihr Feld noch bestellen muss. In dieser Arbeit und nicht erst im Ertrag der Ernte oder dem Konservieren besteht ihre eigentliche Aufgabe. Die Frage nach dem Wesen der Kultur, der Geschichte ihrer Definitionsversuche oder einer kanonischen Liste ihrer ausgezeichneten Gegenstände kann daher nicht im Zentrum dieser Einführung stehen. Der Band will keinen Aufriss eines akademischen Fachs Kulturwissenschaft bieten und geht daher bewusst nicht nach dem Schema *Methoden und Theorien* oder *Geschichte und Grundbegriffe* vor. An deren Stelle treten Problemstellungen und Forschungsfelder, die in der kulturwissenschaftlichen Diskussion eine zentrale Rolle spielen. Erst im Kontakt mit konkreter Forschung, so die leitende Perspektive dieser Einführung, lässt sich ein selbstreflexives Wissen der Kulturwissenschaft gewinnen, das nicht im Allgemeinen stecken bleibt, sondern Möglichkeiten und Grenzen des kulturwissenschaftlichen Denkens erfasst. Die Leserinnen und Leser sollen einen ersten Einblick gewinnen, wie Probleme

gefunden und entwickelt werden. Denn nicht aus einem Kanon vorab gegebener Definitionen und Theorien, sondern aus der Entfaltung von Problemen gewinnt die Kulturwissenschaft ihr Wissen. Kultur fungiert jenseits von essentialistischen Begründungen ganz grundlegend als unverzichtbares Supplement des Gesellschaftsdiskurses, ohne Aussicht, von diesem je eingeholt werden zu können. Die Kulturwissenschaft vermittelt ein Wissen, das von einem funktionalistischen Selbstverständnis der Gesellschaft nicht erfasst werden kann und trotzdem als eine Grundlage desselben angesehen werden muss. Denn nicht die Natur erscheint als der eigentliche Gegenbegriff zur Kultur, sondern die Gesellschaft. Aus dieser Problematik haben sich zehn Kapitel ergeben, in denen jeweils an einem zentralen Forschungsfeld die Spannungen zwischen einem gesellschaftswissenschaftlichen und einem kulturwissenschaftlichen Zugriff entfaltet werden. Im Unterschied zu gesellschaftswissenschaftlichen Erklärungsmodellen, die auf Funktionen und Institutionen abstellen, geht es hier um ein Wissen, das nur in den kulturellen Formen der Fiktion und der Repräsentation manifest werden kann. Gemeinsam ist allen Kapiteln daher das Problem der Darstellung und Erzählbarkeit von Wissen, Gesellschaft und ihren Begründungsverhältnissen: *Gründungserzählungen*, *Poetologie des Wissens*, *Codierung von Gewalt*, *Kulturtechnik*, *Metaphorologie*, *Quasi-Objekte*, *Body politics*, *Verwandtschaft*, *Anthropophagie* und *Symbolisierung des Todes*. Die Kapitel sind alle nach einem identischen Schema gegliedert: Am Anfang (*1. Exposition*) steht immer ein Problem, aus dessen Entfaltung das jeweilige Forschungsfeld hervorgegangen ist. Dieses Problem und auch das Forschungsfeld hat im Regelfall eine historische Genese (*2. Genealogie*), deren Kenntnis für die folgende Ausführung entscheidend ist, weil die Kulturwissenschaft als eine historische Disziplin nicht zuletzt aus der Geschichte von Begriffen und Denkfiguren ihre Argumente gewinnt. Als theoretischer Bezugspunkt dieser Ausführungen wird die Differenz der Kulturwissenschaften zu den Gesellschaftswissenschaften angesehen, damit die unterschiedlichen Zugangsweisen erkennbar werden (*3. Theorie*). Abschließend folgt entweder eine Fallgeschichte (*4. Beispiele*) oder direkt ein prägnantes Resümee (*5. Zusammenfassung*) des Kapitels und eine kurze Liste mit weiterführenden Literaturhinweisen.

Dieses Buch wäre kein Studienbuch ohne die hohe Motivation seiner Beiträger, für die wir uns ausdrücklich bedanken möchten. Herrn Diethard Sawicki danken wir für seinen Einsatz, seine Geduld und die Aufnahme in die Reihe der Studienbücher des Fink Verlags. Für

Hinweise und Korrekturen am Manuskript möchten wir uns ganz herzlich bei Moritz Gleich und Karoline Weber bedanken, deren gute Arbeit und Zuspruch uns die Herausgabe dieses Bandes erleichtert haben.

1. Kapitel: GRÜNDUNGSERZÄHLUNGEN

von *Friedrich Balke*

1. Exposition

Es gibt keine Gründungen, sondern nur Gründungserzählungen oder Gründungsakte(n). Die Exposition der Gründungsproblematik ist von ihrer Genealogie untrennbar, denn das Problem der Gründung ist das Problem der Genealogie: verstanden als die Suche nach den Anfängen und Ursprüngen einer Sache, einer Idee, einer Institution, einer Technik. Von der antiken Philosophie sind uns kosmologische Gründungsszenarien bekannt, die einen Schöpfer oder Demiurgen ansetzen, der wie ein Handwerker die Welt nach allen Regeln seiner Kunst hervorbringt, die deshalb auch Kosmos oder ‚geschmückte‘ Ordnung heißt. Die Suche nach den Ursprüngen der Welt ist in diesen Konzeptionen unlösbar verbunden mit der Vorstellung, dass die existierende Ordnung von ihrem Urheber auf ganz bestimmte Zwecke hin eingerichtet worden ist. Die geschaffene Ordnung ist eine perfekte Ordnung, alles, was sich in ihr und an ihr nicht mit diesen grundsätzlich menschenfreundlichen Zwecken vereinbaren lässt, wird der Kontingenz von Ereignissen zugeschrieben, die man in religiöser Manier z.B. dem Zorn der Götter „über die ihnen von den Menschen zugefügten Kränkungen oder über die in ihrem Dienste begangenen Sünden“¹ anlasten konnte. Der antike philosophische Glaube an die grundsätzliche Wohlgeordnetheit der Dinge wird zu Beginn der Neuzeit erschüttert und mündet in eine aufschlussreiche Bifurkation von Gründungskonzeptionen: Die einen versuchen einen Restbestand von Ordnung auf dem Wege expliziter menschlicher Gründungsakte zu bewahren, indem sie dem chaotischen Naturzustand einen bürgerlichen oder staatlichen Zustand entgegensetzen. Hier sind sowohl kontraktualistische Staatstheorien vom Typ Hobbes anzusiedeln als auch die zahlreichen utopischen Staats- und Gemeinschaftsentwürfe. Auf der anderen Seite kommt es auf einer Linie von Machiavelli zu Spinoza zur Entwicklung grundsätzlicher Alternativen zu den Entwürfen einer politisch-juridischen Grün-

¹ Baruch de Spinoza: Die Ethik, übers. v. Jakob Stern, Stuttgart 1977, S. 97.

dungs- und Ordnungsmetaphysik, die sich der Nicht-Vernünftigkeit, Kontingenz und problematischen Dauerhaftigkeit von Ordnungsbildungen auf eine bis dahin nicht gekannte Weise stellen. Machiavellis singuläre politische Theorie verdient die besondere Aufmerksamkeit einer Geschichte der Gründungen und Gründungserzählungen, weil er zum einen die Gründung als unaufhebbar historisch und allein im Medium historischer Gründungserzählungen zu konzipierende ansetzt; und weil er zum anderen die Figur der Unabschließbarkeit des Gründungsprozesses und die daraus resultierende Notwendigkeit einer periodischen Rückkehr zum ‚Ausgangspunkt‘ einführt, der allerdings nicht länger im Rahmen des antiken Modells der zyklischen Abfolge von Regierungsformen gedacht wird. Spinoza zieht die vielleicht radikalsten Konsequenzen aus dieser Dynamisierung des Gründungsgeschehens, indem er die Idee einer Ordnung der Dinge insgesamt zurückweist und sie als eine der Bequemlichkeit menschlicher Vorstellung und Wünsche geschuldete Denkgewohnheit kritisiert. Die an den Umlaufbahnen der Planeten und Sterne abgelesene perfekte Ordnung des Kosmos, wie sie Platon in seinem Dialog *Timaios* skizziert, ist für Spinoza nur die philosophische Variante jener Bevorzugung von Ordnung und Harmonie, die „die Menschen so betört, daß sie glaubten, Gott selbst ergötze sich an ihr, und es gibt sogar Philosophen, die überzeugt sind, daß die Bewegungen der Himmelskörper eine Harmonie bilden.“²

Und doch ist diese Zersetzung des Zusammenhangs von Gründung und Ordnung zu Beginn der Neuzeit nicht alternativlos, denn gegen den Absolutismus theologischer Ansprüche entwickelt sich in der Philosophie Descartes’ ein neues, radikales Gründungspathos, dessen alleiniger Garant das auf sich selbst zurückgeworfene *ego cogito* ist. Der Beginn der berühmten *Meditationen* ist konsequent als eine Gründungserzählung gestaltet, insofern Descartes in „einsamer Zurückgezogenheit“ an den „allgemeinen Umsturz“ seiner Meinungen geht und auf der so geschaffenen *tabula rasa* ein neues Fundament zu errichten verspricht. Der radikale Zweifel an allem bislang unbefragt Geglaubten soll so weit getrieben werden, „bis ich irgend etwas Gewisses“³ erlange. Die erkenntnistheoretische Gründungsszene, die Descartes in den *Meditationen* entfaltet, wird bis ins 20. Jahrhundert hinein die Rationalität menschlicher Überzeugungen und die Wahrheit des (wissenschaftli-

² Ebd. S. 105.

³ René Descartes: *Meditationes de prima philosophia/Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* [1641], Hamburg 1959, S. 43.

chen) Wissens auf die Dimension der Gewissheit des erkennenden Subjekts zurückführen. Edmund Husserl verteidigt Descartes gegen sein eigenes Selbstmissverständnis, indem er die Umwendung des wissenschaftlichen Objektivismus in einen transzendentalen Subjektivismus verkündet: „Nur ein radikales Zurückfragen auf die Subjektivität, und zwar auf die *letztl*ich alle Weltgeltung mit ihrem Inhalt und in allen vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Weisen zustandebringende Subjektivität, sowie auf das Was und Wie der Vernunftleistungen kann die objektive Wahrheit verständlich machen und den *letzten Seins*sinn der Welt erreichen.“⁴ Während Descartes das epistemische Ideal der neuen, mathematisierten Naturwissenschaften gründete, geht es der Phänomenologie darum, den wissenschaftlich-technischen Siegeszug der Neuzeit auf sein transzendentales *Stiftungsereignis* durchsichtig und das heißt zugleich in seiner Kontingenzt *unlesbar* zu machen. Die historische Epistemologie des 20. Jahrhunderts (Fleck, Bachelard, Canguilhem, Kuhn, Foucault) kann man über weite Strecken als eine Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Erneuerung und Vertiefung des cartesianischen Gründungsathos verstehen. Sie zerbricht die linearen Genesen und die Vorstellung von der Wissenschaft als der metahistorischen Entfaltung idealer Bedeutungen und der fortschreitenden Akkumulation empirischer Erkenntnisse. Der Rückgang auf die „Quellen“ der Erkenntnis ist nicht länger gleichbedeutend mit der Vorstellung der Verankerung des Wissens im erkennenden Subjekt. „Wenn wir den Quellen der Erkenntnis nachforschen“, schreibt Ludwik Fleck, „begehen wir meist den Fehler, uns dieselben viel zu einfach vorzustellen.“⁵

Michel Foucault wird im Anschluss an Nietzsche (und Darwin) die genealogische Gründungserzählung, die man der metaphysischen Gründungsspekulation entgegensetzen kann, auf das Feld der Geistes- und Kulturwissenschaften übertragen. Der von Foucault benutzte Gegensatz zwischen *Herkunft* und *Ursprung* scheint mir geeignet zu sein, zwei sehr verschiedene Typen von Gründungsereignissen und sie organisierende Gründungserzählungen zu unterscheiden. Auf der einen Seite stünde der „*Wunderursprung*, den die Metaphysik sucht“⁶ und

⁴ Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hamburg 1982, S. 75 f.

⁵ Ludwik Fleck: Zur Krise der ‚Wirklichkeit‘, in: ders.: Erfahrung und Tatsache. Gesammelte Aufsätze, Frankfurt/M. 1983, S. 46–58 (hier: S. 46).

⁶ Michel Foucault: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders.: Von der Subversion des Wissens, München 1974, S. 83–109 (hier: S. 84).

den im 20. Jahrhundert niemand mit solcher Inbrunst gesucht hat wie Husserl, dem alle Dokumente nur insofern etwas gelten, als sich durch sie hindurch die Permanenz einer philosophischen Urstiftung belegen lässt; gegenüber einer derartigen „Aufklärung der Geschichte in Rückfrage auf die Urstiftung der Ziele“⁷ stehen die Projekte einer Dispersion oder Zerstreung der Vernunft, die mit „*Herkunfts-Hypothesen*“ arbeitet und den Anfang der Dinge niemals vor dem ‚Fall‘ ansiedelt. Der ‚Ursprung‘ der metaphysischen Gründungserzählungen „liegt bei den Göttern und seine Erzählung ist immer eine Theogonie“, ob sie nun als mythologische Erzählung (wie bei Hesiod) oder als philosophische Spekulation (wie bei Platon) daherkommt. „Hingegen ist das historische Beginnen etwas Niedriges.“⁸ Foucault wird die Geschichte des Wissens und der Wissenschaft konsequent in der Dimension des Diskurses lokalisieren, weil die Produktion des Wissens nicht an Bewusstseinszustände und Wahrheitsevidenzen gebunden ist, sondern an das zu einer gegebenen Epoche Sagbare und Sichtbare. Er bringt den Diskurs sehr wohl mit dem Begriff der Gründung bzw. der Formation in Zusammenhang; aber er löst ihn zugleich von der Vorstellung einer bewusstseinsförmigen konstituierenden Instanz ab, die man in der Neuzeit mit dem Titel des Subjekts belegt, das niemand anderem als sich selbst unterworfen sein soll. Die „diskursive Praxis“ bezeichnet einen „Raum der Äußerlichkeit, in dem sich ein Netz von unterschiedlichen Plätzen entfaltet“⁹, die einzunehmen einem Individuum gestattet, sich als Ursprung seiner Äußerungen vorzustellen bzw. auszugeben, ohne dass diese notwendige Illusion die Wissensanalyse selbst leiten dürfte.

2. Genealogie

Was einer Kultur- und Mediengeschichte an einem der Archetypen mythischer Gründungserzählungen, gemeint ist die *Theogonie* des Hesiod, auffällt, ist das Wissen um die Diskursabhängigkeit des berichteten Geschehens. Bevor Hesiod die komplexe Göttergenealogie und die mit ihr verwobene Weltentstehungsgeschichte rekapituliert, reflektiert er auf die Besonderheiten der medialen Zugänglichkeit des Gründungswissens. Bevor er also den Anfang der Welt beschwört,

⁷ Husserl: *Krisis* (Anm. 4), S. 78.

⁸ Foucault: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie* (Anm. 6), S. 86.

⁹ Michel Foucault: *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M. 1981, S. 82.