

Erschienen in:

Stefan Nowotny / Michael Staudigl (Hg.): Grenzen des Kulturkonzepts.
Meta-Genealogien. Verlag Turia + Kant: Wien 2003: 13-34

Funktionen der Kultur Zur Kritik des Kulturbegriffs

Hakan Gürses

Ein gewisser Pierre Lambert de Saumery lobt in seinen 1731/32 erschienenen *Mémoires et aventures secrètes et curieuses d'un voyage du Levant* die – von ihm so genannten – Türken:

„Ist es tatsächlich nicht weniger verbrecherisch, mehrere Frauen zu eigen zu besitzen (...), als sich des Gutes eines anderen zu bemächtigen, ihm seine Ehre wegzunehmen und sich selbst hundert Gefahren auszusetzen? (...) Man findet unter ihnen (den Türken) keinen Streit und Zank. Jeder gibt seine Gründe an, ohne sich aufzuregen und aus dem Häuschen zu geraten. Ein großes Beispiel der Mäßigung für uns. (...) Man kann gewiss sein, dass, wenn ein Türke etwas versprochen hat, er sein Wort hält, auch wenn er seine Güter, sein Vermögen oder sein Leben in Gefahr bringt.“

Dann spricht er aber von der Trunksucht, der Sodomie, der frenetischen Liebe zu Frauen und von der Habgier:

„Das sind die Fehler der Türken, die ohne diese die anständigsten Menschen der Welt wären.“

Und schließlich:

„Ihre Tanzweise ist sehr schön und majestätisch, doch zu lasziv, und ihre Lieder sind schrecklich obszön.“¹

Etwa ein Jahrhundert später berichtet Rifa'a at-Tahtawi, den der ägyptische Herrscher Muhammad Ali für Studienzwecke nach Paris geschickt hatte:

¹ Zitiert nach W. Krauss, *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts*, 179.

„Sie (die Franzosen) sind keineswegs Gefangene des blinden Autoritätsglaubens, sondern möchten stets den Dingen auf den Grund gehen und sich über sie Aufschluss verschaffen, sodass bei ihnen sogar die einfachsten Leute lesen und schreiben können. (...) Zu den Wesenszügen der Franzosen gehört Neugier und Begeisterung für alles Neue sowie der Wunsch nach Veränderung und Abwechslung in allen Dingen, besonders auf dem Gebiet der Kleidung. (...) Ferner gehören zu ihrer Wesensart Unbeständigkeit und Launenhaftigkeit.“

Doch, räumt der nämliche Rifa'a ein, diese Launenhaftigkeit gelte bloß unwichtigen Dingen:

„Was die wichtigen Belange betrifft, da ändern sich ihre Ansichten in politischen Dingen nicht, sondern ein jeder hält an seiner Überzeugung und seiner Meinung fest und tritt sein Leben lang für sie ein.“

Dann beginnt auch seine Rede, wie die von de Saumery ein Jahrhundert davor, in Ambivalenzen umzuschlagen:

„(...) Sie sind in Wahrheit eher geizig als großzügig. (...) Sie verwerfen alles Widernatürliche und sind des festen Glaubens, dass der Fortgang der natürlichen Dinge unaufhaltsam ist, dass die Religionen lediglich dafür gekommen seien, den Menschen anzuleiten, das Gute zu tun. (...) Aber zu ihren unschönen Überzeugungen gehört, dass sie behaupten, der Verstand ihrer Philosophen und Metaphysiker übertreffe den der Propheten.“²

Die Anfänge des Kulturalismus

In vielerlei Hinsicht ähneln die beiden Reisebeschreibungen – es wimmelte im Übrigen zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert sowohl im Abend- als auch im Morgenland nur so von derartigen Reisebeschreibungen – einander auf frappierende Weise. Erstens zählen beide im gleichen Atemzug Eigenschaften des jeweils „Fremden“ auf, die eine Kohärenz darstellen sollen, jedoch in großem Maße inkonsistent sind: Ehrlichkeit, vernünftige Gelassenheit und moralische Laster, majestätische Anmut, Habgier und Obszönität resp. Unbeständigkeit und Überzeugtheit, Geiz und den ausgeprägten Wunsch nach Abwechslung, die lobenswerte Hinterfragung der Autorität und den zu tadelnden Glauben an Vernunft etc.

² Rifa'a Rafi at-Tahtawi, *Tachlis al-ibriz ila talchis Bariz* (nach der dt. Übers. von K. Stowasser, *Ein Muslim entdeckt Europa*, 73–80); zitiert in: A. Hourani, *Die Geschichte der arabischen Völker*, 373 f.

Dieses seltsame Nebeneinander macht – zweitens – klar, dass beide Beschreibungen „des Fremden“ jeweils ein und dasselbe Ziel verfolgen: die Bestätigung des Eigenen. Lernen kann man vom „Fremden“ eigentlich nur das, wovon man vor dieser Begegnung ohnehin schon überzeugt war. Oder das, was man bereits vor der Suche als notwendig erkannt hatte.

Drittens ist in beiden Texten ein merkwürdiger Ton des Lobes und der Anerkennung zu vernehmen – merkwürdig, erzählt uns doch die Schulgeschichte von der ansonsten feindlichen Haltung der Moslems und Christen gegeneinander (von den aktuellen verachtenden bis aggressiven Auseinandersetzungen zwischen diesen Parteien ganz zu schweigen). Bei aller Verteidigung des Eigenen in letzter Instanz sind beide Reden über das jeweils „Fremde“ von gegenseitigem Respekt geprägt. Das deutet auf einen Wertewandel hin und auf eine dadurch bedingte Suche nach Neuem – obwohl, wie gesagt, diese Suche in die pragmatische Auswahl des vorbestimmten „Nützlichen“ mündet, also zyklisch verfährt.

Und schließlich sprechen der christliche wie der moslemische Reisende von Charakteristika, die – im Gegensatz zu den in früheren Reiseberichten erwähnten – kaum als „natürliche Anlagen“ bezeichnet werden können, wobei jedoch ihre Beschreibung nahe legt, sie seien „quasi angeboren“. Reisebeschreibungen waren auch in früheren Zeiten eine beliebte, wenn auch vergleichsweise seltenere literarische Form. Von ihnen unterscheiden sich die hier zitierten Zeugnisse vor allem darin, dass nun so etwas wie ein „kollektiver Charakter“ das Zentrum des Beschreibungsinteresses ausmacht – und weniger die „Natur des Fremden“. Die kulturellen Eigenarten beginnen, natürliche Eigenarten abzulösen und selbst als eine „Natur“ zu gelten. So nehmen auch jene Klischees langsam Gestalt an, die noch heute – wenn auch in abgewandelter Form – gelten: Wird „der Orientale“ der Obszönität und Laszivität bezichtigt, macht der Überschuss an Verstandesglauben „den Okzidental“ suspekt.

Die Ähnlichkeiten zwischen diesen Reisebeschreibungen über „die Türken“ und „die Franzosen“ sowie ihre gemeinsamen Unterschiede zu den früheren Begegnungen zwischen dem Orient und dem Okzident verbinden sie mit unserer Gegenwart. Sie bekunden den Beginn einer Ära, die mit der Definition eines Begriffs (einer Metapher) eingeleitet wurde und durch dessen unablässige Neudefinitionen ihren

Höhepunkt in unserer Gegenwart erreicht hat: Es handelt sich um den Begriff „Kultur“ und um die Ära des „Kulturalismus“.

Wir befinden uns heute noch immer, und viel tiefer, in der Ära des Kulturalismus. Daher muten die beiden Reiseberichte gleichermaßen verstaubt und seltsam vertraut an. Alt sind ihre „Inhalte“; wir würden uns heute vor kollektiven Pauschalisierungen, von denen de Saumery und at-Tahtawi so fasziniert zu sein scheinen, hüten und sind auch geneigt, weniger zu moralisieren: Für die jeweilige „fremde Eigenheit“ ziehen wir Erklärungsinstanzen wie Geschichte, Bildungsinstitutionen, Sprache oder Entwicklung heran. Was die „Form“ angeht, hat sich allerdings in den letzten drei Jahrhunderten nicht viel verändert: Die genannten Erklärungsinstanzen werden alle unter „Kultur“ subsumiert; sie machen einen „kollektiven Charakter“ aus; sie sind zwar keine „natürlichen Anlagen“, haben aber die determinierende Kraft, die sonst angeborenen Talenten bzw. Unfähigkeiten eigen ist. Wir erblicken überall „fremde Kulturen“, vergleichen sie miteinander und mit unserer eigenen, reden bisweilen von ihrer „Inkommensurabilität“, jedenfalls unentwegt von „kulturellen Differenzen“, die in allen Momenten des Denkens und Handelns als relevante Komponenten in Evidenz zu halten seien.

Die Betrachtung der *Kulturen* mag heute anders vonstatten gehen als damals – die Betrachtung der Welt als ein *Nebeneinander* (zumeist auch ein Gegeneinander) *von Kulturen* stellt sich hingegen in den letzten 300 Jahren zunehmend als Kontinuum dar.

Kritik am Begriff der Kultur

Obwohl oder gerade weil er einen der zentralen Termini unserer Zeit darstellt, werden vielerseits „Kultur“ und die damit verbundenen Konzepte allmählich hinterfragt, sogar abgelehnt. Zwei wesentliche Gründe stehen dabei im Vordergrund: ein terminologischer und ein politischer. Während der terminologische Einwand das durch unzählige Definitionen und Kontexte ausgebeulte semantische Raster des Kulturbegriffs beklagt³, eine ihm dadurch anhaftende

³ Die bekannteste Arbeit zu den Definitionen und Kontexten des Kulturbegriffs ist wohl jene von A. Kroeber und C. Kluckhohn: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Bei W. Perpeet, „Zur Wortbedeutung von ‚Kultur‘“, werden die Kulturdefinitionen nach vier semantischen Gesichtspunkten gruppiert: dem ergologischen, dem moralischen, dem

Trivialisierung attestiert und infolgedessen seine wissenschaftliche Brauchbarkeit infrage stellt, verweist der politische Einwand auf den zentralen Stellenwert dieses Terminus in rassistischen und kolonialistischen Lehren und Praktiken⁴. Zwischen Neudefinition und völliger Ablehnung des Kulturbegriffs schwanken die vorgeschlagenen Konsequenzen.

Eine Ablehnung des Kulturbegriffs bloß aufgrund seiner amorphen Semantik, die auf einen modischen und inflationären Gebrauch zurückzuführen ist, scheint mir nicht allzu plausibel zu sein. Bedeutungsüberwucherung durch sinnentleerenden Gebrauch ist derzeit vielen anderen Termini genauso beschieden: Denken wir nur an die unzähligen Entstellungen von „Dekonstruktion“, „Diskurs“, „Identität“, „Differenz“ oder an die – mitunter sogar grammatikalisch unsinnigen – Verwendungen von „kommunizieren“, „verhandeln“ oder „verorten“. Ein historischer Blick wird indes auf viele Begriffe stoßen, die als Modewörter einer bestimmten Zeit ihre „ursprüngliche“ Bedeutung vollkommen einbüßen mussten und uns mit ihren neuen Referenzen und Assoziationen überliefert wurden.

Auch der politische Einsatz des Kulturbegriffs in kolonialistischen oder (neo)rassistischen Kontexten muss diesen nicht von vornherein obsolet machen. Denn derselbe Begriff wurde und wird auch für emanzipatorische oder antirassistische Zwecke eingespannt. Es gibt außerdem viele Beispiele, die uns nahe legen, dass mit der bloßen Ablehnung eines Begriffs nicht seine sprachliche Funktion, und schon gar nicht die ihn hervorbringende rationale/sprachliche Ordnung

soziativ-juristischen und dem geschichtlichen. K. P. Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft*, konstatiert vier unterschiedliche Bedeutungsniveaus im Kulturbegriff: das beschreibende, das wertende, das neutral-integrale und das „prosaische“, also nichtmetaphorische. Vgl. auch die kulturkritischen Definitionsversuche von A. G. Düttmann, *Zwischen den Kulturen*, und C. Flatz, *Kultur als neues Weltordnungsmodell oder die Kontingenz der Kulturen*.

⁴ Zur unrühmlichen Rolle des Kulturbegriffs als Gradmesser bei menschenverachtenden politischen und sozialen Praktiken der Vergangenheit wie der Gegenwart (Kolonialismus, Nationalsozialismus, „Neo-Rassismus“, Fremdenfeindlichkeit) kommt sein aktueller, manchmal durchaus verherrlichender Gebrauch in politisch brisanten Diskussionen (Multikulturalität, kulturelle Rechte, Kulturkampf, politische Kultur, kulturelle Identität etc.), die den Begriff immer konfuser werden lassen.

getilgt werden kann.⁵ Und im Fall des Kulturbegriffs würde eine neuerliche Neudefinition nichts weiter nützen, als die diesbezüglich vorhandene polysemantische Konfusion zu verdichten.

Ein Begriff kann aber *kritisiert* werden – nicht als semantisches Gebilde oder als kommunikatives Zeichen, was unsinnig wäre. Ein Begriff kann in seiner *epistemischen Funktion*, als Zeichen einer epistemischen Ordnung, kritisiert werden – so auch der Kulturbegriff. Kultur als Konzept spielte und spielt in dem erwähnten Zeitraum von 300 Jahren bestimmte politische, soziale, theoretische und – so tautologisch das auch klingt – „kulturelle“ Rollen, die je nach Zeit, Gesellschaftsformation und Konjunktur unterschiedlich waren und sind. Daher haben wir – und das ist die These des vorliegenden Essays – zwar mittlerweile nahezu unendlich viele *Definitionen* des Kulturbegriffs, doch sind die *Funktionen*, die der Kulturbegriff in den letzten drei Jahrhunderten erfüllte, mehr oder weniger gleich und zählbar geblieben.

Dies wird in der Umkehrung eines semiologischen Verweises deutlich. Umberto Eco machte in den letzten Jahren mehrmals darauf aufmerksam, dass ein Text bei all seiner Offenheit für Interpretation doch selbst als Parameter herangezogen werden könne, um seine verschiedenen Interpretationen zumindest *falsifizieren* zu können. In diesem Zusammenhang verwies er auf die von Ferdinand de Saussure und von Roman Jakobson eingeführte Unterscheidung zwischen

⁵ Ein historisches Beispiel hierfür bietet der jüngere Umgang mit dem Terminus „Rasse“. Spätestens nach seiner zentralen Funktion im Nationalsozialismus problematisch geworden und von WissenschaftlerInnen auch öffentlich für unbrauchbar erklärt, verschwand dieses Wort (im Sinne von „menschlichen Rassen“) aus dem Wortschatz zumindest der deutschsprachigen Humanwissenschaften. Bis heute aber konnte keine der Disziplinen, die die Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen oder Gemeinschaftsformen untersuchen, auf die kategoriale Notwendigkeit und den terminologischen Wert der „Rasse“ gänzlich verzichten, welche in den Vierzigerjahren bereits nicht nur phänotypische, sondern sehr stark auch kulturelle „Merkmale“ in ihrem semantischen Raster mit sich führte. Daher haben vor allem US-amerikanische SozialwissenschaftlerInnen versucht, mit dem Begriff „ethnicity“ diese Lücke zu schließen – einem Begriff, der heute nach einer kurzen Karriere bereits selbst sehr problematisch geworden ist. In vielen seiner Gebrauchsweisen ersetzt mitunter der Kulturbegriff den Rassebegriff.

Paradigma und Syntagma: „So sind viele moderne Theorien unfähig zu erkennen, dass Symbole zwar paradigmatisch für unendliche Bedeutungen offen sind, syntagmatisch aber, d. h. textuell, nur offen für unbestimmte, auf keinen Fall jedoch – weil durch den Kontext reguliert – offen für unendliche Interpretationen.“⁶

Analog dazu unterhält auch der Kulturbegriff, dem in vielen aktuellen Theorien und Diskursen die Rolle eines Symbols zukommt, unterschiedliche paradigmatische und syntagmatische Beziehungen zu seiner Interpretation, nur umgekehrte: „Kultur“ ist mit einer vorhersehbaren Reihe stereotyper Assoziationen verbunden, lässt also paradigmatisch nur *bestimmte* Interpretationen zu, sodass auch seine unterschiedlichen syntagmatischen Anwendungen stets dieselben Funktionen hervorrufen, wenn auch in nahezu unendlichen Kontexten. Die Bedeutungen des Zeichens „Kultur“ scheinen deswegen vielfältig zu sein, weil die Kontexte, in denen es gebraucht bzw. neudefiniert wurde/wird, vielfältig sind. Doch wiederholen diese prinzipiell unendlichen Syntagmata endliche – besser: stereotype – Funktionen und machen damit den Kulturbegriff zu einem Paradigma. Mit anderen Worten: *Alle* Bedeutungen des Kulturbegriffs sind mit *bestimmten* Funktionen verbunden, die es zu besprechen gilt.⁷

Möglich wäre also eine Kritik des Kulturbegriffs, die sich an der Frage entzündet: Welche epistemischen Effekte führt (vollbringt) „Kultur“ in den wissenschaftlichen oder in den medialen, alltagssprachlichen, politischen, ideologischen etc. Diskursen (Kontexten) aus? Eine Kritik mit dem Ziel, aufzuzeigen, dass im Umgang mit diesem Begriff Vorsicht geboten ist, dass er für die sprachlichen Strategien von Emanzipationsbewegungen, Identitätskritik, Antirassismus oder Interkulturalität nur in Begleitung sorgfältig getroffener Vorkehrungen einzusetzen ist, dass er einer neuen „Wiederholung“ – im Sinne von Judith Butlers *performance* – bedarf. Eine Kritik, die aufzeigen kann, dass seine Instrumentalisierung durch (neo)rassistische oder (neo)kolonialistische Theorien, obwohl

⁶ U. Eco, „Welt als Text – Text als Welt“, 29; vgl. auch U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*.

⁷ Mit „Funktionen“ meine ich im mathematischen Sinn ein Verhältnis zwischen Variablen – eine Funktionskurve allerdings, die stets dieselbe Form hat. Ich verwende das Wort zugleich in seinem etymologisch primären Sinn in direkter Ableitung von *fungi*: ausführen, vollbringen.

historisch bedingt, nicht kontingent ist, sondern strukturelle Gründe hat, und dass diese Gründe mit den stereotypen epistemischen Funktionen des Begriffs zusammenhängen.

Diese Art Kritik will ich im Folgenden versuchen, indem ich drei wesentliche epistemische Funktionen des Kulturbegriffs (namentlich: die Differenz-Identität-, die Dichotomie- und die Quasi-Subjekt-Funktion), die in einem starken Zusammenhang zueinander stehen, erörtern und auf die von ihnen verursachten Aporien verweisen werde.⁸

Die Differenz-Identität-Funktion

Wie jedes andere Zeichen erlangt auch „Kultur“ seinen Wert im sprachlichen System durch seine Differenz zu anderen Zeichen. Es ist aber zugleich ein Zeichen, dessen Referenz in erster Linie die Differenz *selbst* ist. Wir haben es mit einem Signifikanten zu tun, dessen Signifikat über viele syntagmatische Umwege ein bloßes „Hindeuten“ bleibt: „Kultur“ zeigt *a priori* Differenzen an, und jede Differenz bahnt sich einen (Um-)Weg durch Biologie, Anthropologie oder Morphologie, um in den allumfassenden Ozean der Kultur zurückzuzufießen. Unsere *episteme* verdient deswegen die Bezeichnung Kulturalismus, weil jede Differenz (und jede Identität) letztendlich als eine „kulturelle“ kodifiziert wird. Kulturelle Differenz dient als Paradigma bei der Formulierung jeder Differenz, und jede Differenz wird allmählich auf die Kultur zurückgeführt oder als eine in letzter Instanz kulturelle entschlüsselt: sei es, weil sich der Bereich des Kulturellen per definitionem nahezu auf alles ausdehnt; sei es, weil Kultur der Gegenwert einer „zweiten Natur“ zugeschrieben wird; oder sei es, weil die Artikulation von (auch biologischen) Differenzen als ein *kulturelles Konstrukt* „entlarvt“ wird. Während der Rassismus Kultur als eine Quasi-Rasse abhandelt, gelingt es einem dekonstruktivistischen Ansatz – insbesondere in den Gender Studies – zunehmend, bisher als „biologische Konstanten“ geltende Differenzen – etwa Geschlecht (*sex*), wie früher das grammatikalisch-

⁸ Vgl. H. Gürses, „Der andere Schauspieler. Bemerkungen zum Kulturbegriff“. In diesem Text habe ich versucht, den Terminus „Kultur“ aus der Sicht des interkulturell orientierten Philosophierens zu diskutieren. Der vorliegende Text korrespondiert, insbesondere bezüglich der „Funktionen der Kultur“, mit diesem vorhergehenden.

soziale Geschlecht (*gender*) – in ihrer kulturellen Konstruiertheit darzustellen. Kultur wird zur Matrix der Differenz-Kategorie und findet ihrerseits nur durch die Kategorie der Differenz einen sinnvollen Ausdruck.

Dieses reziproke Verhältnis zwischen Kultur und Differenz bewirkt eine Tautologie, die auch ohne bestimmbareren „Inhalt“ eine ganz bestimmte Funktion erfüllt – analog zu Wittgensteins Definition logischer Sätze im *Tractatus*:

„6.1 Die Sätze der Logik sind Tautologien.
6.11 Die Sätze der Logik sagen also Nichts.“

Sehr wohl haben sie jedoch eine *Funktion*, so Wittgenstein weiter in 6.124:

„Die logischen Sätze beschreiben das Gerüst der Welt, oder vielmehr, sie stellen es dar.“⁹

Die tautologische Aufgabe des Kulturbegriffs in diesem funktionalen Sinne ist es, ein *Gerüst* der Welt darzustellen, dessen *Bauelemente* Kulturen sind. Er ist auch in dem formalen Sinne insofern tautologisch, als er *sich selbst* ankündigt und bestätigt: Was ist Kultur? Das, was die Menschen voneinander unterscheidet und in Gruppen einteilt. Wie konstatieren wir das Vorhandensein der Kultur? Durch kulturelle Differenzen.¹⁰

In diesem Zusammenhang drängt sich die Kategorie des „leeren Signifikanten“ auf, die Ernesto Laclau für Signifikanten geprägt hat, die, ohne mit einem Signifikat verknüpft zu sein, „ein integraler Bestandteil des Bezeichnungssystems“ bleiben.¹¹ Tatsächlich *bezeichnet* das Wort

⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 70 bzw. 74.

¹⁰ Vgl. D. Baecker, *Wozu Kultur?*, 28: „Sie (die Begriffe, die Kulturen beschreiben) behaupten Unterschiede, zivilisiert versus unzivilisiert, schwarz versus weiß, friedlich versus kriegerisch, gläubig versus ungläubig, die fast immer gewalttätig instruiert wurden und mit der Bereitschaft zur Gewalt aufrechterhalten werden. Diese Unterschiede waren und sind Asymmetrien, die einen dominanten und einen inferioreren Wert voneinander trennen und dies durchaus nicht in kategorialer, sondern in performativer Absicht: Die Unterschiede beschreiben nicht nur, sie richten die Welt entsprechend ein, und sie signalisieren eine Bereitschaft, diese Einteilung wie subtil oder augenscheinlich auch immer durchzuhalten.“

¹¹ Vgl. E. Laclau, „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?“.

„Kultur“ nichts Bestimmtes, es verweist auf kein Signifikat, wie etwa „Wirtschaft“ auf Geld und Arbeit oder „Geschichte“ auf Vergangenheit verweist. Die „Kulturseite“ einer Tageszeitung kann nicht mit demselben Signifikat verknüpft sein wie der mit ethnisch-nationalen Attributen versehene Kulturbegriff („arabische Kultur“) oder wie der „Kulturbeutel“ genannte Gegenstand.

In seinen lateinischen Ursprüngen hatte das Wort „Kultur“ zwei Eigenschaften, die es durchaus mit einem Signifikat verbanden: Es tauchte erstens immer (jedenfalls sofern seine Anwendung metaphorischer Natur war und nicht etwa „Ackerbau“ bezeichnen sollte) im Zusammenhang mit einem anderen Wort auf: „cultura animi“, „cultura ingenii“, „tempora cultiora“ etc. Allmählich, etwa seit Samuel von Pufendorf im 17. Jahrhundert und Johann Gottfried Herders expressionistischer Definition im 18. Jahrhundert, löste sich der Kulturbegriff zunächst von den Genitivattributen (*animi, ingenii*) los und wurde zunehmend konfigural.¹² Zweitens wurde sein (metaphorischer) Sinn in Opposition zu einem anderen Wort bestimmt: zunächst als Gegensatz zur Natur, dann zur Zivilisation, zur Struktur etc. Spätestens in den entwicklungstheoretischen sowie den rezenten Multikulturalitätsdebatten, wurde das Wort „Kultur“ zu einem „Ding an sich“. Seither verkündet es weniger einen Unterschied gegenüber einem sprachlichen Widerpart wie Natur usw., sondern vielmehr gegenüber sich selbst, besser gesagt: eine Spaltung im eigenen Inneren. Kultur ist das Differente; possessiv gebraucht: Ihre (deine, eure) Kultur ist, was nicht meine (unsere) Kultur ist. Drehen wir den letzten Satz um, befinden wir uns schon im düsteren Reich der Identität: Meine (unsere) Kultur ist, was nicht andere (ihre, deine, eure) Kultur ist. Hier, im possessivistischen und dialektischen Kontext, mündet kulturelle Differenz in kulturelle *Identität*.

Denken wir an den großen Stellenwert der Differenzkategorie in der als postmodern bezeichneten theoretischen Stoßrichtung und an die vielen Versuche, Differenz als Motor der Sprache, des Denkens und der Politik darzustellen, so sollte die hier erörterte Differenzfunktion des Kulturbegriffs eigentlich als „Tugend“ ausgelegt werden. Der scheinbar uneingeschränkte Respekt, der dem Kulturbegriff in der „Postmoderne“ entgegengebracht wird, ist wahrscheinlich auch kein Zufall. Doch vollbringt die Differenzfunktion von Kultur keineswegs

¹² Vgl. W. Perpeet, a. a. O., und C. Geertz, *Welt in Stücken*, 71 ff.

jenen Effekt, den etwa Jacques Derrida mit dem Buchstaben *a* in der „dekonstruierenden“ Schreibweise von *différence* erzielen wollte.¹³ Denn Kultur als Differenzkategorie verkündet nicht eine stete Verschiebung, eine *Temporisation*, das systematische Fehlschlagen jedes Identifizierungsversuchs, einen Überschuss an Sinn etc. Im Gegenteil: Das Zeichen „Kultur“ verweist in seiner Differenzfunktion stets auf Fixierung, auf Festlegung, auf Kontinuität, kurz: auf *Identität* – weshalb wir richtigerweise von einer *Differenz-Identität-Funktion* sprechen sollten.

Kultur bezeichnet – um es nach dem Schema der Dialektik auszudrücken – jenes Moment, in dem sich Differenz, als Gegensatz der Identität verstanden, in ihren Gegensatz umwandelt. Kultur ist der Umschlagpunkt von Differenz in Identität. Die Artikulation jeder (kulturellen) Differenz bringt eine (kulturelle) Identität hervor. Die kulturelle Differenz, die ich ausspreche, sagt mir zugleich, was meine Identität ist. Und da Kultur eine paradigmatische Rolle bei der Artikulation von Differenzen spielt, wird es verständlich, warum bei jeder Identitätsbildung auf (mindestens) eine kulturelle Differenz rekuriert wird und warum jede Identität Kultur zum Paradigma erhebt. Es wird auch deutlich, warum der Kulturbegriff in politisch rechten Konzepten hohe Beliebtheit genießt: Der neo-rassistische Slogan „Recht auf Differenz“, begleitet vom Zwang zur ethnisch-kulturellen Identität, findet in diesem Terminus einen guten Nährboden.

Die Dichotomie-Funktion

Im gleichen Maße fungiert „Kultur“ als Schauplatz von *Dichotomien*: Die Dichotomie ist jene Form des Gegensatzes, die sich in die Einheit der Gegensätze eingeschrieben hat; mit anderen Worten: die Dichotomisierung findet im tiefsten „Inneren“ eines Begriffs statt und setzt den Ausschluss eines möglichen „Mittelglieds“ voraus. Der Kulturbegriff existierte, wie bereits erwähnt, schon immer als Gegensatz zu irgendeinem anderen Terminus: Natur, Zivilisation, Struktur etc. Hier handelt es sich um einen „externen“ Gegensatz, zumal dieser von keinem Oberbegriff vereinheitlicht wird. Terry Eagleton macht ein tiefer gehendes Merkmal sichtbar, und dabei

¹³ Vgl. J. Derrida, „Die *différance*“.

handelt es sich um eine etymologische und semantische Vorankündigung der *inneren* Gespaltenheit des Kulturbegriffs.¹⁴

Eagleton verweist zu Recht auf den etymologischen Widerspruch, dass „Kultur“, obwohl es als deren Gegenteil gilt, ein aus der „Natur“ abgeleitetes Wort ist: „Das Wort für die vornehmsten menschlichen Betätigungen entnehmen wir also der Feldarbeit und der Agrikultur, dem Kultivieren und Ernten.“¹⁵ Dieser Widerspruch wird deutlicher, wenn wir an die Einstellung denken, die sich in der späteren Semantik des Begriffs gegenüber ihrem Ursprung abzeichnet: „Denn ‚kultiviert‘ sind gerade die Stadtbewohner, während die Menschen, die wirklich davon leben, dass sie die Scholle bearbeiten, als ‚unkultiviert‘ gelten. Wer den Boden kultiviert, ist nicht recht imstande, sich selbst zu kultivieren. Agrikultur lässt keine Muße für Kultur.“¹⁶

„Kultur“ wird also – paradoxerweise – zum Oberbegriff, der in ein Gegensatzpaar aufgespalten wird: kultiviert vs. unkultiviert. Die Liste solcher „inneren Widersprüche“ ist bei Eagleton länger. Er weist beispielsweise darauf hin, dass *im* Kulturbegriff etliche philosophische Kernfragen, sprich: Begriffspaare, verschlüsselt vorzufinden sind: Freiheit und Determinismus, Tun und Leiden, Identität und Wandel, Gegebenes und Erschaffenes. Des Weiteren zeige sich an dem Begriff ein epistemologischer Januskopf: „‚Kultur‘ ist ein im erkenntnistheoretischen Sinn ‚realistischer‘ Begriff, da er voraussetzt, dass es jenseits von uns eine Natur oder einen Rohstoff gibt; der Begriff hat aber zugleich auch eine ‚konstruktivistische‘ Seite, da dieser Rohstoff zu einer für den Menschen bedeutsamen Form verarbeitet werden muss.“ Daher brauche man sich gar nicht um eine „Dekonstruktion“ des Gegensatzes zwischen Kultur und Natur bemühen, da „der Terminus ‚Kultur‘ bereits eine solche Dekonstruktion“ darstelle.¹⁷

Schließlich formuliert Eagleton jenes Phänomen besonders pointiert, welches allen wissenschaftlich mit „Kultur“ Befassten ein zunehmendes Unbehagen bereitet: „‚Kultur‘ ist eine jener seltenen

¹⁴ Vgl. T. Eagleton, *Was ist Kultur?*

¹⁵ Ebd., 7.

¹⁶ Ebd., 8.

¹⁷ Ebd., 9.

Ideen, die für die politische Linke ebenso integrierend wirken, wie sie für die politische Rechte lebenswichtig sind.“¹⁸

Alle von Terry Eagleton hier (und in früheren anderen Arbeiten) aufgezählten „inneren Widersprüche“ bezeugen die innere Gespaltenheit des Kulturbegriffs sowie seine spaltende Kraft, sobald er im Zentrum irgendeines Konzeptes steht. Er dichotomisiert nahezu alles, was er „berührt“¹⁹, da er selbst ein dichotomes Konzept darstellt. Wie ein Virus zwingt er allen Termini, Theorien und Konzepten, mit denen er in Berührung kommt, seine eigene Gen-Struktur auf, bringt innere Spaltungen und tiefe Aporien hervor. Die einzige Möglichkeit, diesen Dichotomien und Aporien zu entkommen, stellt wohl der dialektische Umgang mit dem Kulturbegriff dar (was auch Eagleton mitunter favorisiert). Doch erweist sich die Dialektik im Umgang mit Dichotomien im besten Fall als ein Faktor, der das Problem aufschiebt; in den meisten Fällen bildet die Dialektik indes selbst die Triebkraft der Spaltungen.²⁰

Als eine Kategorie der Differenz-Identität-Dialektik *muss* der Kulturbegriff in einer dichotomischen Episteme, der er entspringt, Dichotomien in sich aufnehmen, provozieren oder sogar erzeugen. Dem kultivierten Menschen etwa steht der „Barbar“ gegenüber, der aber – ebenso wie die Natur – auch in jedem Kulturmenschen verborgen liegt. Diese Verinnerlichung der Widersprüche haftet dem Kulturbegriff, wie ich zu zeigen versuchte, von Anfang an. Daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn er seit der Aufklärung eine Auffächerung erlebt – in die *hohe* und die *niedere* Kultur.²¹ Zwar hat das aufklärerische Vorurteil, es gebe „nicht kultivierte

¹⁸ Ebd., 8.

¹⁹ Das von der School for Theoretical Politics veranstaltete Symposium „Cultural Touch“, das im Juni 2001 im Rahmen der Wiener Festwochen stattfand, betonte in seinem programmatischen Titel – in Anlehnung an die Midas-Legende – genau diesen Aspekt des Kulturbegriffs.

²⁰ Vgl. hierfür: Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, bes. 137 ff. und G. Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, bes. Kap. 1.

²¹ Insbesondere am Beispiel der Literatur wird diese Dichotomie deutlich. Vgl. dazu: C. Bürger u. a. (Hg.), *Zur Dichotomisierung von hoher und niederer Literatur*.

Zivilisationen²², nach und nach einem pluralistischen Weltbild Platz gemacht, das die Gleichwertigkeit aller Kulturen postuliert. Dass Kulturen bei ihrer Gleichwertigkeit dennoch *distinkt* sind, gilt aber sogar in liberal-pluralistischen Theorien als gesichertes Kenntnis. Kulturen werden im heutigen Selbstverständnis nach gewissen Kriterien – und je nach politischer Couleur der KlassifikatorInnen – klassifiziert: Hoch- und Subkultur; schriftlose und Schriftkultur; offene und geschlossene, kalte und warme, kollektivistische und individualistische, zerbrechliche und expansive Kultur; schließlich *die* Kultur und *andere* „Kulturen“ (immer im Plural!). Diese „interne“ Gespaltenheit ist es, die allen weiteren als Matrix dient.

Das Problematische an dieser Dichotomie-Funktion liegt nun in der Schwierigkeit, ihr zu entkommen – insbesondere in jenen Fällen, in denen die dialektische Handhabung des Begriffs die krassen Gegensätze nicht zu versöhnen vermag, sondern diese sogar verschärft. Ein gutes Beispiel hierfür stellen rezente Debatten über die Menschenrechte dar. Spätestens seit dem „Fall des Eisernen Vorhangs“ – also seit dem Niedergang der „Zweiten Welt“ und damit verbunden der so genannten zweiten Generation der („sozialen“) Menschenrechte – entfachen sich Diskussionen über die „Kultur als Menschenrecht“. Diese als dritte Generation bezeichneten²³ Regelwerkzusätze fordern einerseits das Recht jedes Menschen auf kulturelle Eigentümlichkeit ein und betonen damit das Prinzip der „Unteilbarkeit“ der Menschenrechte. Andererseits bedeuten sie aber eine Aushöhlung des Prinzips der „Universalität“, das die nicht-kontextgebundene Gültigkeit der Menschenrechte garantieren soll. Daraus ergeben sich zwei miteinander unversöhnliche Positionen. Die eine Position besagt, Menschenrechte müssen in China ebenso gelten wie für muslimische Frauen in Berlin. Keine Tradition, keine kulturell abgeleitete Identität könne etwa Genitalienverstümmelungen

²² So etwa F. A. Wolf im Jahr 1807 über „Asiaten und Afrikaner“ (aus: *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*) in: W. Nippel (Hg.), *Über das Studium der Alten Geschichte*, 76–103 (hier: 83). Franz M. Wimmer verdanke ich den Verweis auf den kuriosen Titel eines populärwissenschaftlichen Buches aus dem Jahr 1910: K. Weule, *Die Kultur der Kulturlosen*.

²³ Vgl. D. Berg-Schlosser, „Menschenrechte und Demokratie – universelle Kategorien oder eurozentrische Betrachtungsweise?“.

rechtfertigen. Die andere Position beteuert, Individuen seien in kulturelle Kontexte eingebettet, in ihnen situiert, und eine Gerichtsbarkeit, die diese kulturellen Besonderheiten nicht berücksichtige, sei selbst menschenrechtswidrig.

Ich wage zu behaupten, dass es in dieser Debatte *keine* dritte Position geben kann. Denn beide Opponenten rekurrieren auf Kultur (als eine zu transzendierende resp. als eine situierende Entität), und diese lässt sich nur mit ihrem dichotomischen Haushalt rezipieren. Das Problem wird dadurch zum Dilemma, dass es ohne Blauäugigkeit oder Inkonsequenz nicht möglich ist, sich für eine dieser Positionen zu begeistern, und dass es gleichzeitig unmöglich scheint, diese Dichotomie zu umgehen.

Die Quasi-Subjekt-Funktion

In der *Dialektik der Aufklärung* wird ein Dispositiv der Moderne eindrucksvoll geschildert: „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert.“²⁴ Den Menschen und seine Hervorbringungen als abstrakte Größen messbar und damit „komparabel“ zu machen ist eine Aufgabe, die sich den Humanwissenschaften seit dem 19. Jahrhundert stellt. In diesem Prozess etablierte sich eine theoretische Figur, die durch die temporäre Ausblendung des aktiven, handelnden Subjekts eine determinierende Instanz fokussiert. Diese Figur möchte ich das *Unsichtbare* nennen.²⁵

Das Unsichtbare suggeriert, dass die individuellen und sozialen Einzelphänomene nur dann in ihrer Ganzheit erfassbar sind, wenn ihnen eine Tiefenstruktur zugrunde gelegt wird, die durch unsichtbare Fäden die Dynamik der Oberfläche reguliert. Der Mensch und seine Hervorbringungen werden also in dem Maße wissenschaftlich sichtbar und somit zum wissenschaftlichen Gegenstand, je unsichtbarer die sie determinierenden Kräfte sind. So entstanden im 19. und im angehenden 20. Jahrhundert u. a. drei Theorien, die das Unsichtbare zum Prinzip erhoben: das „Unbewusste“ von Sigmund Freud, die

²⁴ M. Horkheimer / Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 11.

²⁵ An anderer Stelle habe ich versucht, das „Unsichtbare“ ausführlich darzustellen. Vgl. H. Gürses, *Libri catenati. Eine historisch-philosophische Untersuchung der Sekundärdiskurse*.

„Produktionsweise“ von Karl Marx und die „Synchronie“ mit der Interdeterminierung von *langue* und *parole* bei Ferdinand de Saussure. Im ausgehenden 20. Jahrhundert scheint auch „Kultur“ eine ähnliche unsichtbare Instanz zu bilden: Kultur als unsichtbare Tiefenstruktur, die sichtbaren individuellen Phänomenen zugrunde liegt. Doch wir werden bei näherem Hinsehen entdecken, dass es mit der „determinierenden“ Rolle der Kultur anders funktioniert als bei anderen Ausformungen des Unsichtbaren. Kultur als Determinante zieht eine Reihe von Widersprüchen nach sich und ist unhaltbar. Dies will ich näher erörtern.

Sowohl die Theorien des „Unsichtbaren“ als auch spätere wissenschaftliche Modelle, die mit einer ähnlichen Konfiguration der „Tiefenstruktur“ operieren, werden durch die *Temporalität* und *Ausschließlichkeit* der Sichtbarkeitsverhältnisse charakterisiert. *Temporalität*: Die Tiefenstruktur ist nur zeitweilig unsichtbar, sie birgt die Möglichkeit, zeitweilig sichtbar gemacht zu werden. *Ausschließlichkeit*: Die zeitweilige Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit gilt auch für die „Oberfläche“; allerdings dürfen Tiefenstruktur und Oberfläche nicht zugleich sichtbar bzw. unsichtbar sein. Die Determination kann also nur dann funktionieren, wenn die Determinante nicht im gleichen Moment wie das Determinierte sichtbar wird und vice versa. Wenn wir beispielsweise die Produktionsweise als determinierende Instanz für die „Überbauphänomene“ (wie etwa „kulturelle“ Erscheinungen) heranziehen wollen, können wir nicht den Überbau selbst als Ausgangspunkt für unsere Analyse nehmen. Wir müssen die Erscheinungen des Überbaus *abgrenzen*, von ihnen absehen, um ihre *Bestimmtheit* durch die Produktionsweise vor Augen führen zu können.²⁶ Wenn die Produktionsweise ins Rampenlicht rückt, muss der Überbau die Bühne (oder zumindest den Lichtkegel) verlassen. Umgekehrt müssen wir das Abstraktionsniveau der Produktionsweise zeitweilig verlassen, um den politischen oder kulturellen Überbau selbst studieren zu können.²⁷

²⁶ Diese ausschließende Temporalität der Sichtbarkeit liegt bereits in der lateinischen Etymologie des Wortes „Determination“ verborgen, das nicht nur *bestimmen*, sondern auch *abgrenzen* bedeutet.

²⁷ Ein gutes Beispiel hierfür stellen zwei unterschiedliche Analyseebenen dar, die in zwei Büchern Karl Marx' ihren Ausdruck finden. Während im *Kapital* die

Im Gegensatz zu unserem Beispiel aus Marx' Terminologie stellt gerade „Kultur“ heute – im Rahmen kulturwissenschaftlicher und philosophischer Debatten – einen Begriff dar, der *gleichzeitig* und *auf gleicher Ebene* sowohl als Determinante wie auch als Determiniertes eingesetzt wird. Kultur ist gleichsam sichtbar und unsichtbar, sie ist das Erklärte und die Erklärungsinstanz, Frage und Antwort zugleich. Sie wird als eine *Größe* ins Spiel gebracht, die von ihrem unsichtbaren Olymp aus Handlungen, Sprache, Denken und sogar menschliche Körper durchdringt und determiniert. Somit ist sie die unsichtbare „letzte Erklärungsinstanz“ für eine Reihe von gesellschaftlichen Phänomenen. Und an diesen Phänomenen wird sie gleichsam sichtbar, zumal wir diese als „kulturelle“ bezeichnen. Aber es gibt keine eigene Abstraktionsebene, keine eigene Sichtbarkeitsmöglichkeit für „Kultur“ als Determinante. Sie ist stets als Konfiguration von konkreten Handlungen, konkreten Praktiken und konkreten Sprachperformanzen „sichtbar“, damit wiederum als das zu Erklärende, also das Determinierte. Sie stellt kein Regelsystem dar wie etwa die *langue* bei Saussure, keine historische Konstante wie die *Produktionsweise* bei Marx oder keine „Textualität“ wie das *Unbewusste* bei Freud.

Die Schwierigkeit rührt daher, dass Kultur – im Gegensatz zu den hier aufgezählten und anderen „Unsichtbaren“ – nicht abgegrenzt werden kann, da wir nicht wissen, *wovon* wir sie abgrenzen sollen. *Kultur* wird tautologisch als determinierende Instanz herangezogen, um *kulturelle* Phänomene zu erklären. Der für die Abgrenzung – Determination – notwendige „externe“ Gegensatz, wie bei Basis/Überbau, *langue/parole* oder unbewusst/bewusst, fehlt dem Kulturbegriff. Und dieser Mangel wird durch innere Dichotomisierung ersetzt: höhere/niedere Kultur oder Hochkultur/Subkultur etc. Oder: Unsere Kultur ist, was nicht „deren“ Kulturen sind. Wir sehen, dass hier die beiden zuvor erwähnten Funktionen des Kulturbegriffs, namentlich Dichotomie-Funktion und Differenz-Identität-Funktion, am Werk sind. Theorien, die „Kultur“ explizit oder implizit als eine Determinante forcieren wollen, sitzen einer Tautologie auf. Das gilt auch für jene holistischen Theorieansätze, die „Kultur“ als ein Regelsystem „lesbar“

Produktionsweise mit all ihren Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten einer hochabstrakten Analyse unterzogen wird, stellt etwa *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* die exzellente politische Analyse des Zeitgeschehens dar.

machen wollen, da ein solcher Rahmen von Regeln letztendlich determinierend fungiert.

Mit einer *prima vista* anderen, aber letztendlich sehr ähnlichen Form der Tautologie ist auch der konstruktivistische Ansatz konfrontiert, der sich von – „realistischen“ – Theorien der Determination distanziert. Judith Butler etwa betont zu Recht²⁸, dass Konstruiertheit nicht mit Determiniertheit gleichzusetzen sei. Butler warf zwei viel diskutierte zentrale Thesen auf: Die Kategorie „sex“ sei – wie schon oben angesprochen – gleichermaßen ein Konstrukt wie „gender“, und „Frau“ existiere nicht „vor der Sprache“ als Subjekt (oder als Körper), sondern sei auch ein sprachliches Konstrukt – damit ein Konstrukt des Macht-Wissen-Komplexes. Diese Aussagen bedeuten tatsächlich nicht, dass die „Frau“ ein von der Kultur determiniertes Subjekt sei – sie besagen vielmehr, dass das weibliche Subjekt (oder: das Subjekt der Weiblichkeit) wie jedes andere Subjekt ein kulturelles Konstrukt darstellt.

Der tautologische Schwachpunkt dieses (de)konstruktivistischen Ansatzes liegt im Detail. Wir können uns – dank der strukturalistischen Theorien – Sprache und Kultur durchaus als „subjektlose“ Prozesse vorstellen. Doch übernehmen diese im kausalen Sinne selbst die Subjektrolle, die sie dem Individuum absprechen – genau in jenem Moment, in dem sie bezüglich der (nichtkulturellen) Differenzen eingesetzt werden. Die Geschlechter-Differenz wird zugunsten der kulturellen Differenz relativiert, wenn die „women of color“ die universelle und monolithische weibliche Identität via „race“- und *class*-Kategorien einer kulturellen Diversifizierung und Pluralisierung unterwerfen. *Die Frau gibt es nicht* – konkrete Frauen unterscheiden sich voneinander, weil sie alle kulturell situiert sind. Eine andere – wenn auch viel radikalere – Relativierung vollzieht der konstruktivistische Ansatz, wenn er von der kulturellen Konstruiertheit der Geschlechterdifferenz spricht. Das, was für eine in letzter Instanz biologische Differenz gehalten wird, nämlich der Unterschied zwischen männlich und weiblich, ist ein Konstrukt der Kultur.

Wir stellen sofort fest, dass das Adjektiv „kulturell“ in diesen beiden Ansätzen unterschiedliche Bedeutungen besitzt. Während die „kulturelle Differenz“ auf jene Unterschiede rekurriert, die *im Bereich der Kultur* verortet werden, verweist „kulturelles Konstrukt“ auf einen

²⁸ Vgl. J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter und Körper von Gewicht*.

Konstruktionsprozess, dessen Quasi-Subjekt die *Kultur* darstellt. „Kulturelle Differenzen“ haben – wie erwähnt – einen tautologischen Charakter. Sie spielen in dieser kulturellen Relativierung der geschlechtlichen Differenz eine teils determinierende, teils situierende Rolle. (Zentral ist in diesem Zusammenhang das Wort „kulturell“.) Bei der „kulturellen Konstruktion“ hingegen ist das Subjekt nicht kulturell determiniert bzw. situiert, sondern ein Konstrukt der Kultur. (Zentral ist in diesem Zusammenhang das Wort „Kultur“.) Es kann im strengen Sinne keine kulturelle Determination des – geschlechtlichen – Subjekts geben, wenn wir annehmen, dass es bereits kulturell konstruiert ist. Die Determination stellt gewissermaßen die *schwache* Version der Subjektrelativierung dar, während die Konstruktion deren *starke* Version bildet.

Daraus folgt unter anderem, dass der Ansatz „Subjekt als kulturelles Konstrukt“ zwar den Problemen entrinnen kann, die der Determinationsansatz mit sich bringt. Er kann aber die Frage nicht beantworten (bzw. nur tautologisch beantworten), ob es denn etwas gebe, was *nicht* kulturell konstruiert ist – und damit die Frage, ob Kultur hier nicht selbst als ein Quasi-Subjekt auftritt und ob es überhaupt ein anderes Subjekt geben kann außer der „Kultur“. Was ist aber „Kultur“, wenn alles – wenn schon nicht durch die Kultur, so doch „in der Kultur“ – konstruiert ist? Sollen wir sie uns gar als eine *unbewegte Bewegerin* vorstellen? Ist letztendlich das, worauf wir mit Begriffen „Kultur“ oder „kulturell“ verweisen wollen, nicht selbst ein „kulturelles Konstrukt“?

Diese Fragen machen deutlich, dass jenes Muster der Tautologie, das in Bezug auf die Determination Probleme aufwarf, auch in Bezug auf die Konstruktion am Werk ist: Gemäß dem konstruktivistischen Ansatz macht sich Kultur als konstruierendes Prinzip „unsichtbar“, sie wird aber zugleich an ihren Konstrukten „sichtbar“. Und es gibt keine eigene Sichtbarkeitsebene für Kultur als konstruierendes Prinzip.

Kultur als Umgang mit Kultur

Differenz-Identität, Dichotomie und Quasi-Subjekt: Die drei Funktionen des Kulturbegriffs, die er in jedem seiner unterschiedlichen Einsätze erfüllt, machen ihn zu einem *theoretisch* problematischen Terminus – vornehmlich aus zwei Gründen. Erstens haben alle erwähnten Funktionen einen tautologischen Charakter und führen, sobald wir den Kulturbegriff als Analyseeinheit einsetzen, zu weit reichenden

Aporien. „Kultur“ ist somit ein Terminus, der in seiner gegenwärtigen epistemischen Funktionsweise mehr Fragen aufwirft und Probleme schafft, als er zu beantworten bzw. zu lösen imstande ist. Zweitens stellen Identität, Dichotomie und Subjekt theoretische Figuren dar, die in der kritischen Auseinandersetzung mit der Moderne – welche schlichtweg „Postmoderne“ genannt wird – die Hauptzielscheiben bilden. Paradoxe Weise ist „Kultur“ ein Lieblingswort der als „postmodern“ bezeichneten Theorieansätze.

Es gibt, wie schon angesprochen, auch gute *politische* Gründe, dem Kulturbegriff mit Skepsis zu begegnen: Der kolonialistische oder kulturalistisch-rassistische Stellenwert des Begriffs blieb in den letzten 300 Jahren unverändert, ja er stieg sogar. Wer heute über kulturelle Identität redet, die Multikulturalität preist oder für den Kulturerhalt plädiert, ohne auf die problematischen Funktionen des Kulturbegriffs zu verweisen, macht sich gewissermaßen „verdächtig“.

Diese theoretischen und politischen Gründe machen einen kritischen Umgang mit dem Kulturbegriff erforderlich – wiewohl sie nicht ausreichen, um den Terminus gänzlich fallen zu lassen. Eine Kritik am Kulturbegriff kann sich, wie es hier versucht wurde, auf das Aufzeigen der epistemologisch-terminologischen Probleme konzentrieren, die der Begriff mit sich bringt. Natürlich sind viele andere Formen der Begriffskritik denkbar und erforderlich. Eine Kritik schafft aber ihren Gegenstand keineswegs ab – im Gegenteil: Kritik *scheidet* das Kritisierte von einem oder einigen seiner Bestandteile. Was danach „übrig bleibt“, ist letztendlich auch das, womit der Terminus neu aufgefüllt werden kann.

Dirk Baecker etwa macht, ausgehend von einer konstruktivistischen Vorgehensweise, den Vorschlag, „Kultur“ als einen Begriff zweiter Ordnung zu definieren.²⁹ Ich will diesen Versuch als Analogie heranziehen und eine Gebrauchsweise des Kulturbegriffs favorisieren, die nicht zwangsläufig die oben besprochenen theoretischen oder politischen Probleme nach sich zieht. Baecker spricht – mit Heinz von Foerster und Humberto Maturana – von der „Kultur der Kultur“. Wir stecken mit unserer Frage nach der Kultur mitten in dem drin, wonach wir fragen, so Baecker; über Kultur nachzudenken hieße: schon „kultiviert“ sein. Bis an diesen Punkt kann ich diesem konstruktivistischen „Trick“ folgen. Die angesprochene Paradoxie als –

²⁹ Vgl. D. Baecker, a. a. O., 33 ff.

systemtheoretischen – Ausgang für eine Neudefinition zu nehmen und einen Abstand zwischen „Selbstverständnis“ und „Funktion“ der Kultur auszumachen, wie es Dirk Baecker tut, scheint mir aber kein sehr nützliches Unterfangen zu sein. Denn genau diese Trennung bildet, wie ich oben im Rahmen des Problems „Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit“ zu zeigen versucht habe, selbst eine der Tautologien bezüglich des Kulturbegriffs: Die wichtigste Funktion der Kultur ist es, sich als Selbstverständnis zu geben.

Stattdessen will ich auf einen Sachverhalt hinweisen, der in dem Begriff zweiter Ordnung, in „Kultur der Kultur“, bereits enthalten ist. Dieser Sachverhalt, den ich durchaus „pragmatisch“ beschreiben will, erscheint uns als vertraut, wenn wir die nahezu gänzlich ausgeblendete *voluntaristische* Seite des „Kulturellen“ ins Licht rücken. Die Komponente der Kultur, die das „Tun“ betrifft, kennen wir jedenfalls von der „Hochkultur“ her: Es gibt Individuen, die sich der Aufgabe verschrieben haben, Kultur zu „machen“. Wir nennen sie KünstlerInnen oder Kulturschaffende. Und das nehmen wir als selbstverständlich: (Hoch-)Kultur, besser: als Kunst oder Literatur verstandene Kultur ist vor allem ein Tun, ein Schaffen, ein Können. In den niederen Etagen des Terminus hingegen, dort, wo eher die Folklore haust und die prägende Einschreibung von Individuen vonstatten geht, gibt es keinen Platz für Tuende, Schaffende und Könnende. Dort werden die „Schaffenden“ auf einmal zu „TrägerInnen“. Dort verhält sich das Individuum zur Kultur wie die Fläche zur Projektion: Diese wird an jenem sichtbar, und ohne diese hat jenes nichts als gähnende Leere anzubieten.

Wenn sich unsere Augen indes an die Dunkelheit der Niederungen des in sich gespaltenen Kulturbegriffs gewöhnt haben, werden wir sehen, dass auch dort „Schaffende“ tätig sind. Wir werden entdecken, dass die „in Kulturen eingebetteten Individuen“ keine leidende Passivität, kein harmloses Dasein als „Fläche der Einschreibungen“, keine schicksalhafte Determination oder bloße Situiertheit charakterisiert. Individuen *gehen* mit der Kultur *um*, und dadurch *machen* sie Kultur. Dieser paradox klingende Satz will das Naheliegende wieder wahrnehmbar machen: Ich möchte vorschlagen, Kultur als einen *Umgang* mit jenem Konstrukt zu verstehen, das wir Kultur nennen: Wir können Kultur *als Umgang mit der Kultur* verstehen. Somit wird Kultur zu einer Sekundärtätigkeit, zu einer Meta-Beschäftigung.

Wir werden in ein System von Regeln, Codes, Normen und Vorstellungen hineingeboren, das uns als „Selbstverständlichkeit“ dargestellt wird. Bereits per Geburt nehmen wir daran teil – durch den Eigennamen, die Geschlechtszuweisung, die soziale Situation etc. Doch das, was uns in der Reflexion (nicht selten aber auch im Alltag) als „Kultur“ vorgestellt wird, macht nicht alles aus, was „Kultur“ tatsächlich enthält. Erst dann, wenn wir beginnen, mit unserem zugeteilten, ethnisch-national konnotierten Namen, unserem zugewiesenen Geschlecht und unserer vorgefundenen Schichtzugehörigkeit *umzugehen*, nehmen wir an der „Kultur“ teil, und ihrerseits beginnt die „Kultur“ zu *greifen*. Kultur ist somit nicht die Pflege des als Natur Vorhandenen – denn auch die Natur ist eine kulturelle Vorstellung. Kultur ist die Pflege des als Kultur Vorgefundenen. Und dies gilt für jede einzelne „Kultur“. Es gibt keine „Kultur“, der nicht diese „Sekundarität“ innewohnt. Denn Pflege kann den musealen Schutz des Vorgefundenen ebenso bedeuten wie die gnadenlose Kritik daran.

Kritisiert werden kann nicht nur das als „Kultur“ kodifizierte Regelsystem, sondern auch – und vor allem – die Definitionsmacht, die strukturelle Gewalt und die Macht der Wiederholung, die allesamt bei der Kodifizierung dieses Regelsystems aktiv sind. Mit solcher Kritik befinden wir uns aber *in* der Kultur, wenn auch nicht mehr in einer „differenziellen“ oder holistischen Kultur. Sondern in der Kultur als Umgang mit Kultur – in der Kultur als *Tätigkeit*.

Ein solcher Gebrauch von „Kultur“ als Begriff einer Meta-Beschäftigung brächte drei Vorteile gegenüber den herkömmlichen Kulturdefinitionen mit sich: Die Rolle der *Individuen* wird aus der Passivität befreit; Kultur wird *kritisierbar*; *Machtverhältnisse* innerhalb der „Kulturen“ werden sichtbar. Mit diesen drei wiedergewonnenen Faktoren könnten wir uns an die Kritik des Kulturalismus machen.

Literatur:

Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975.

Dirk BAECKER, *Wozu Kultur?*, Berlin: Kadmos 2000.

Dirk BERG-SCHLOSSER, „Menschenrechte und Demokratie – universelle Kategorien oder eurozentrische Betrachtungsweise?“, in: Manfred Brouck / Heino Heinrich Nau (Hg.), *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1997, 289–306.

- Christa BÜRGER u. a. (Hg.), *Zur Dichotomisierung von hoher und niederer Literatur*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982.
- Judith BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- , *Körper von Gewicht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- Gilles DELEUZE, *Differenz und Wiederholung*, München: Wilhelm Fink 1997.
- Jacques DERRIDA, „Die différance“, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen 1999, 31–56.
- Alexander García DÜTTMANN, *Zwischen den Kulturen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978.
- Terry EAGLETON, *Was ist Kultur?*, München: C. H. Beck 2001.
- Umberto ECO, „Welt als Text – Text als Welt“, in: Ders., *Streit der Interpretationen*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 1987, 15–29.
- , *Die Grenzen der Interpretation*, München: dtv 1995.
- Christian FLATZ, *Kultur als neues Weltordnungsmodell oder die Kontingenz der Kulturen*, Hamburg: LIT 1999.
- Clifford GEERTZ, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien: Passagen 1996.
- Hakan GÜRSES, *Libri catenati. Eine historisch-philosophische Untersuchung der Sekundärdiskurse*, Wien: WUV 1996.
- , „Der andere Schauspieler. Bemerkungen zum Kulturbegriff“, in: *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 1. Jg. Nr. 2/1998, 62–81.
- Klaus P. HANSEN, *Kultur und Kulturwissenschaft*, Tübingen / Basel: UTB Francke 1995.
- Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Fischer 1985.
- Werner KRAUSS, *Zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, Frankfurt/M. / Berlin: Ullstein 1987.
- Alfred Louis KROEBER / Clyde KLUCKHOHN, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York 1952.
- Ernesto LACLAU, „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?“, in: Ders., *Emanzipation und Differenz*, Wien: Turia + Kant 2002, 65–78.
- Wilhelm PERPEET, „Zur Wortbedeutung von ‚Kultur‘“, in: Helmut Bracker / Fritz Wefelmeyer (Hg.): *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, 21–28.
- Rifa'a Rafi AT-TAHTAWI, *Tachlis al-ibriz ila talchis Bariz* (nach der dt. Übers. von K. Stowasser: *Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris*. Leipzig/Weimar 1988); zitiert nach: Albert Hourani, *Die Geschichte der arabischen Völker*, Frankfurt/M.: S. Fischer 1992.
- K. WEULE, *Die Kultur der Kulturlosen*, Stuttgart 1910.

- Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (Werkausgabe Bd. 1),
Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- F. A. WOLF, „Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang,
Zweck und Werth“, in: Wilfried Nippel (Hg.), *Über das Studium der Alten
Geschichte*, München: dtv 1993, 76–103.