



Hakan Gürses

Der andere Schauspieler

Kritische Bemerkungen zum Kulturbegriff

English
Summary

This article deals with the notion "culture" with regards to intercultural philosophy. By emphasizing that every philosophy is culturally situated, intercultural philosophy attempts to relativize the well-known philosophical claim to universality. Thus, within the framework of intercultural philosophy "culture" figures as the reference point. The author's argument is, however, that reference to the term of culture is a problematical one. This viewpoint is defended by a description of the semiological "functions" of "culture". As an object of inquiry within the framework of the humanities and social sciences, this semiological functions are producing constantly the same effects in different discourses.

Against this background, the author argues that intercultural philosophy is a philosophy of difference which aims at dealing with social, cultural, ethnic etc. differences – and that it is necessary and possible to identify another reference point than culture in order to point out that philosophy is always "situated". By contrast, the term "culture" reduces the plurality of individual differences to a single (entire) difference. He concludes by suggesting that the individual ought to figure as a context, as every philosophy is conceived as well as accessible individually. ¹

Inhalt

I. Kultur als Problem

Diskussion mit SkeptikerInnen
Umgang mit dem Kulturbegriff
Gegenstand und Referenz

II. Kultur als Gegenstand

Paradigma Kultur
Funktionen von Kultur
1. Kategorie der Differenz
2. Ort der Dichotomisierungen
3. Sichtbare Unsichtbarkeit

III. Kultur als Referenz

System und Komponente
Philosophie der Differenz

***Wenn ein Mensch seine eigene Philosophie formuliert,
beginnt die lange Pilgerfahrt der Kultur ...***

I. Kultur als Problem

Der Beitrag erschien
zuerst in:

polylog
Zeitschrift für interkulturelle Philosophie

»Zivilisation ist, wenn
man eine Badewanne
besitzt. Kultur ist, wenn
man sie benutzt.«

Volkstümlicher Spruch

- 1 **E**in volkstümlicher Spruch besagt: »Zivilisation ist, wenn man eine Badewanne besitzt. Kultur ist, wenn man sie benutzt.«² Schön, lehrreich und zugleich problematisch, wie jedes Diktum. Neben der Eigentümlichkeit, die Zivilisation der Kultur gegenüberzustellen, enthält es eine saftige Portion Eurozentrismus. Denn darin wird stillschweigend angenommen, einzig die – europäische – Badewanne stelle eine zivilisatorische Errungenschaft bezüglich der Körperpflege dar. Nun besitzen nicht alle Menschen in jedem Erdteil Badewannen – haben sie also keine Zivilisation, folglich keine Kultur?
- 2 **I**ch ziehe diese Analogie heran, um einige politische Theoriestränge der letzten vier Jahrzehnte entlang der Eurozentrismuskritik zu positionieren. Von "Badewannen überall hinschicken und zeigen, wie man sie benutzt" entwickelte sich etwa der *entwicklungspolitische* Ansatz hin zu "Mit den Leuten dort zusammenarbeiten, eigene Badeteiche zu bauen und sauberzuhalten". Für die *Dependenztheorie* war das Fehlen der Badewanne gleichermaßen wie deren Existenz in der Dritten Welt der beste Beweis für die Abhängigkeit und Ausbeutung dieser Länder. (Die *Modernisierungstheorie* nannte dasselbe Phänomen "Rückständigkeit" und setzte auf den Fortschritt durch ständigen Gebrauch der Badewanne.) *Kulturrelativisten* stellten die Einzigartigkeit der Badewanne in Frage und priesen vom türkischen Dampfbad bis zum guten alten Fluß alles Nichteuropäische als genauso gut geeignete hygienische Infrastruktur. Der *Multikulturalismus* dachte über ein sehr großes Badezimmer nach: halb überdacht, mit Wannen verschiedenster Architektur nebst Badeteich, Fluß, Wasserfall, Dusche und Dampfbad drin.
- 3 **D**as Revival des Eurozentrismus ab den späten 80er Jahren setzte hingegen den "hygienisch-gesunden Hausverstand" wieder in Gang und tadelte das schlechte Gewissen der EuropäerInnen ob des Besitzes und Gebrauchs der Badewanne: "Wir haben eine, wir benutzen sie, und wir sind stolz auf sie!"³
- 4 **D**iese Positionen sind hinreichend bekannt. Weniger bekannt dürfte allerdings der Standpunkt sein, den der junge interkulturelle philosophische Ansatz in bezug auf die Badewanne-Metapher einnehmen würde. Eine Beschreibung und Hinterfragung dieses Standpunktes möchte ich im vorliegenden Essay versuchen.

Diskussion mit SkeptikerInnen

- 5 **M**eine Beschäftigung mit der interkulturellen Philosophie ist nicht das Produkt eines "organischen" Prozesses; ich bin nicht durch eigene Überlegungen auf sie gestoßen. Ich lernte PhilosophInnen kennen, die Interkulturalität als eine Notwendigkeit zum Philosophieren sehen, und ihre Argumente überzeugten mich – auch wenn mich dabei ein Hauch von jener Skepsis wieder heimsuchte, die sich während der entwicklungstheoretischen Debatten der frühen achtziger Jahre in mir eingenistet hatte.
- 6 **S**either befinde ich mich manchmal in der unangenehmen Lage, über die Zielsetzungen der interkulturellen Philosophie mit weitaus skeptischeren Menschen zu reden, zugleich bemüht, nicht meine eigene Distanz zu ihr zu verlieren. "Wieder dieses Adjektiv!" beschwerten sich diese Leute meistens. Das Kompositum "*interkulturell*" scheint für sie ein Paradoxon darzustellen. Denn semantisch verhält es

»Interkulturelle Philosophie ist ein Versuch, an Stelle jeglichen Ethno- oder sonstwie geratenen Zentrismus ein kommunikatives Nebeneinander treten zu lassen.«

sich, so meine skeptischen Freunde, mit den Bestandteilen des Wortes wie mit Feuer und Wasser. *Kultur* wird überwiegend (und nicht selten noch in der Wissenschaft) als eine in sich geschlossene substantielle Einheit aufgefaßt; *inter* hingegen kündigt ein bestehendes aktives Verhältnis an, deontologisch betrachtet auch eine fruchtbare Berührung. Daher machen diese sprachkundigen SkeptikerInnen, die solche neuen Wortschöpfungen gewöhnlich einer lexikalischen Überprüfung unterziehen, im Terminus "interkulturell" eine *Contradictio in adjecto* (oder genauer: ein kontradiktorisches Adjektiv) aus.

7 "Aber", widerspreche ich in solchen Fällen, "just an diesem – mittlerweile allzu trivialen – Paradoxon nimmt die interkulturelle Philosophie ihren Ausgang; ja sie faßt es als Herausforderung auf und versucht das auf den ersten Blick Unmögliche: Feuer mit Wasser zu vermischen, ohne dabei dem rauschenden Reiz des Feuerwassers zu erliegen. Denn die interkulturelle Philosophie geht nicht von einem essentialistischen Kulturbegriff aus." Und bevor sie mich fragen können, von was für einem Kulturbegriff die interkulturelle Philosophie denn ausgehe, füge ich hinzu: "Dies ist ein Versuch, Freunde, an Stelle jeglichen Ethno- oder sonstwie geratenen Zentrismus ein kommunikatives Nebeneinander treten zu lassen." Meine skeptischen Freunde finden keine weiteren Einwände mehr, gehen deshalb achselzuckend ab. So sind sie eben, niemals gänzlich zu überzeugen.

8 Ich gehe aber ebenfalls unzufrieden nach Hause. Denn einen möglichen Einwand lasse ich in solchen Diskussionen zwar nie aufkommen, dafür aber muß ich ihn in meinem Kopf unbeantwortet mitschleppen. Es ist ein "blinder Fleck", der mir oft unterwegs einfällt: der Umgang der interkulturellen Philosophie mit Kultur.

Umgang mit dem Kulturbegriff

9 Der Begriff *Kultur* gehört zu den belasteten und "amorphen" Erscheinungen des gesamteuropäischen Wortschatzes – wie etwa die Wörter "Rasse", "Ideologie", "Ethnie" etc. Einerseits die nahezu unendlichen semantischen Kontexte, in denen er Anwendung fand und findet ⁴, andererseits seine unrühmliche Rolle als Gradmesser bei menschenverachtenden politischen und sozialen Praktiken der Vergangenheit wie der Gegenwart (Kolonialismus, Nationalsozialismus, "Neo-Rassismus", Fremdenfeindlichkeit) machen eine unkritische Rezeption dieses Begriffs problematisch. Hinzu kommt sein aktueller, manchmal durchaus verherrlichender Gebrauch bei politisch brisanten Diskussionen (Multikulturalität, kulturelle Rechte, Kulturkampf, politische Kultur, kulturelle Identität etc.), der ihn entweder ohne jede inhaltliche Bestimmung als Universalbüchsenöffner einsetzt und damit die Konfusion verdichtet – oder aber viele TheoretikerInnen in immer kürzer werdenden Abständen zu Neudefinitionen zwecks Abgrenzung zwingt und damit dem semantischen Pluralismus erneut Tür und Tor öffnet.

»W. PERPEET gruppiert die Kultur-Definitionen nach vier semantischen Gesichtspunkten: dem ergologischen, moralischen, soziativ-juristischen und geschichtlichen. K.P. HANSEN konstatiert auch vier unterschiedliche Bedeutungsniveaus: das beschreibende, das wertende, das neutral-integrale und das "prosaische", also nicht-metaphorische.«

(Anm. 4)

10 Wenn wir indes annehmen, daß Individuen, Diskurse, Institutionen und Bedeutungen in Kontexte eingebettet sind, dann müssen wir diesen Kontexten in der Wissenschaft eine Rolle einräumen und sie einheitlich benennen. Ist Kultur nicht der Kontext par excellence? Also: Wir brauchen den Kulturbegriff in der Philosophie und den Humanwissenschaften. ⁵

11 Nun haben wir es mit einem Dilemma zu tun: Die Wissenschaft braucht den Kulturbegriff, er ist aber konfus; also müssen wir ihn redefinieren, dies führt jedoch zur größeren Konfusion via

Polysemantik. Um es später wiedererkennen zu können, möchte ich diese Sackgasse ein "terminologisches Dilemma" nennen.

- 12 **D**ie interkulturelle Philosophie operiert auch mit dem Kulturbegriff, ohne ihn einstweilen verbindlich zu definieren. Der komparative Umgang mit außereuropäischen Philosophien oder die bewußt provisorisch gehaltenen Definitionen von "Kultur" – diese beiden Haltungen charakterisieren bisher das interkulturelle Philosophieren. Dementsprechend kann aber auch sein derzeitiger Forschungsstand eher als ein "Vorwort" bezeichnet werden: einerseits die reflexiven Überlegungen über die Bedingungen, den Zweck, die Aufgaben und die Möglichkeiten des interkulturellen Philosophierens, also vorwiegend meta-theoretische Beiträge; andererseits Versuche, die weniger präsenten Traditionen des Philosophierens (wie die afrikanische Philosophie) durch einheitliche Darstellungen zu würdigen. Die "eigentliche" Arbeit, Interkulturalität in der Philosophie zu *erleben*, mit anderen Worten: interkulturell zu *philosophieren*, steckt naturgemäß noch in den Kinderschuhen. Die brisantesten Probleme, zu deren Lösung sich das interkulturelle Philosophieren anschickt, betreten die Bühne gerade erst: das Problem der Inklusion/Exklusion, der logisch-ontologisch-epistemologischen Kommensurabilität, der universellen Gültigkeit von Werten, der universellen Gerichtsbarkeit etc.
- 13 **U**m diesem Fragenkatalog 6 in der Praxis des Philosophierens halbwegs befriedigende Antworten beizugesellen, bedarf es eines verbindlicheren Umgangs mit dem Kulturbegriff. 7 Damit sind wir allerdings wieder beim soeben erwähnten terminologischen Dilemma angelangt.
- 14 **Z**wei Auswege aus diesem Dilemma wären denkbar: das Lexem "Kultur" gänzlich aufzugeben oder es durch ein anderes zu ersetzen. Der erste Weg würde zwar das Dilemma radikal auflösen und vor den Mühen und Gefahren einer Neudefinition bewahren, er würde aber gleichsam die Aufgabe der wesentlichsten interkulturellen Intention bedeuten: das Aufzeigen von (kulturellen) Einbettungen der Philosophie. Es handelt sich hier um eine "kategoriale Notwendigkeit".
- 15 **D**er zweite Weg würde zwar dieser Notwendigkeit gerecht werden, dafür aber gegen einen "terminologischen Wert" ankämpfen müssen. Denn jeder Ersatzbegriff würde entweder kultur-analog fungieren oder aber semantisch gar nicht erst "greifen".
- 16 **E**in historisches Beispiel für beide Wege bietet etwa der jüngere Umgang mit dem Terminus "Rasse". Spätestens nach den Greueln des Nationalsozialismus obsolet geworden und von WissenschaftlerInnen auch öffentlich für obsolet erklärt, verschwand dieses Wort (im Sinne von "menschlichen Rassen") aus dem Wortschatz der (zumindest 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 40er Jahren bereits nicht nur phänotypische, sondern sehr stark auch kulturelle "Merkmale" in ihrem semantischen Raster mit sich führte. 8 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. 9 Und ich bin der Meinung, daß jedes Wort, das die Kategorie "Rasse" repräsentieren und einige Bedeutungen des Rasse-Begriffs substitutiv auf sich laden will, ohne natürlich dessen ganze menschenverachtende Last zu übernehmen, zwangsläufig dasselbe Schicksal ereilen würde wie "Ethnizität".

»Vorweg ist zu betonen, daß nichts Verständliches über dieses Thema gesagt werden kann, sofern nicht ein deutlich und klar definierter Begriff von drei Dingen vorliegt:
- erstens von "Philosophie", von ihrem Gegenstand und ihren Methoden;
- zweitens von "Kultur" bzw. "Kulturen" und
- drittens von den relevanten Beziehungen, die mit dem "inter-" bezeichnet werden sollen.«

Franz M. WIMMER
(Anm. 7, 5)
▷ [Zum Artikel](#)

»Das terminologische Dilemma ist komplex.«

Gegenstand und Referenz

18 **W**enn nun meine sprachkundigen, skeptischen Freunde hören würden, daß ich soeben verbale Ungeheuer namens "kategoriale Notwendigkeit" und "terminologischer Wert" geschaffen habe, würden sie wahrscheinlich Wörterbücher nach mir werfen. Ich wollte aber diese Ausdrücke sowieso nur ein paar Absätze lang beibehalten. Sie sollten auf eine Unterscheidung verweisen, die ich dem marxistischen Philosophen Louis ALTHUSSER entlehne und die *Kategorie* und *Begriff* betrifft. ALTHUSSER meint – indem er LENINS *Materialismus und Empirio-kritizismus* in akademisch-philosophische Thesen "übersetzt" –, daß die Philosophie keine Wissenschaft sei, da philosophische Kategorien etwas anderes seien als wissenschaftliche Begriffe. 10 Er referiert LENINS Beispiel *Materie*:

19 »**D**ie wissenschaftlichen Begriffe der Materie definierten Erkenntnisse über den Gegenstand dieser Wissenschaften je nach deren historischem Entwicklungsstand. Der Inhalt des wissenschaftlichen Materiebegriffs ändere sich mit der Entwicklung, d. h. Vertiefung der wissenschaftlichen Erkenntnis. Der Sinn der philosophischen Kategorie *Materie* ändere sich dagegen nicht, weil er sich auf keinen wissenschaftlichen Gegenstand beziehe, sondern die Objektivität jeder wissenschaftlichen Erkenntnis eines Gegenstandes aussage.« 11

»In semiotischer Terminologie ausgedrückt, befassen sich die verschiedenen Wissenschaften mit der *Denotation*, indem sie das *Designat* des Zeichens "Kultur" in ein jeweiliges *Denotat* umzuwandeln versuchen.«

20 **I**ch möchte auch bei dieser Unterscheidung nicht lange verweilen, zumal das Wort "Kategorie" neben einer aristotelischen und kantischen auch logische Fragestellungen nach sich zieht, seine Gegenüberstellung gegen "Begriff" weitere schwerwiegende epistemologische Verwicklungen hat und ich mir nicht anmaßen würde, sie alle wie einen gordischen Knoten lösen zu wollen. Ich will aber das Gerüst dieser Unterscheidung übernehmen, um es auf das Lexem "Kultur" zu übertragen.

21 **F**ür eine Reihe von Humanwissenschaften bildet Kultur den (Untersuchungs-)Gegenstand. Daher wird ihr Begriff je nach Forschungs- und Erkenntnisstand mit unterschiedlichen semantischen Inhalten aufgefüllt, was seinerseits die Erkenntnis lenkt usw. In semiotischer Terminologie ausgedrückt, befassen sich die verschiedenen Wissenschaften mit der *Denotation*, indem sie das *Designat* des Zeichens "Kultur" in ein jeweiliges *Denotat* umzuwandeln versuchen. 12

22 **F**ür die – interkulturelle – Philosophie aber hat Kultur einen anderen Stellenwert. Sie ist viel eher *Bezugspunkt* denn Gegenstand für die Philosophie, wenn wir davon ausgehen, daß letztere in die Kultur eingebettet ist. Für sie ist das *Designat* des Zeichens "Kultur" ausschlaggebend, denn Philosophie und Kultur verweisen aufeinander, sie beziehen sich zueinander. Die interkulturelle Philosophie spricht nicht über die Kultur, sondern von ihr, um eine Heideggersche Unterscheidung zu bemühen. Mit anderen – und besseren – Worten: Die Beziehung zwischen Kultur und Philosophie ist eine Bezugnahme, ein Rekurs, eine – nicht bezeichnende – *Referenz*. 13

23 **N**un habe ich also die Kultur einerseits, die Humanwissenschaften und die interkulturelle Philosophie andererseits betreffend zwei Arten von Beziehungen beschrieben: Aus praktischen Gründen und mit Blick auf die Kultur möchte ich die eine "Kultur als Gegenstand" und die andere "Kultur als Referenz" nennen. In beiden Fällen erkenne ich spezifische Probleme, die das bereits mehrfach erwähnte

»Die Beziehung zwischen Kultur und Philosophie ist eine Bezugnahme, ein Rekurs, eine – nicht

terminologische Dilemma zur Folge haben – oder jedenfalls es uns unmöglich machen, dieses Dilemma zu lösen. (Und mir nach meinen Diskussionen mit SkeptikerInnen längere Nachdenkstunden bescheren.) Diese Probleme bedingen, ob sie nun von der Kultur als Gegenstand oder von der Kultur als Referenz verursacht werden, einander.

- 24 In zwei aufeinanderfolgenden Schritten möchte ich sie konkretisieren. Im nächsten Kapitel möchte ich diejenigen näher beschreiben, die die Kultur als Gegenstand aufwirft; dies setzt die Aufzählung der "Funktionen" voraus. Im dritten Kapitel werde ich dann die Probleme besprechen, die die Kultur als Referenz mit sich bringt. Mit diesen Problematisierungen bezwecke ich, einerseits den Kulturbegriff kritisch zu durchleuchten, andererseits den Konsequenzen dieser Kritik aus der Perspektive interkultureller Philosophie zu begegnen.

II. Kultur als Gegenstand

- 25 Der deutsche Schauspieler Aribert WÄSCHER berichtet ¹⁴ von seinem ganz besonderen Idol, dem er die Wahl seines Berufs verdanke: Dietrich Jenke. Dieser Universal-Schauspieler, dieses "dramatische Mädchen für alles", spielt am Deutschen Theater in Berlin sämtliche Kleinstrollen, die stets die untersten Zeilen der *Dramatis personae* füllen: dritter Bürger, fünfter Hauptmann, Herr aus dem Gefolge der Königin, ein Bote ... Er fasziniert den jungen Aribert durch sein unvergleichliches Können, sich innerhalb ein und desselben Abends auf der Bühne von einem Greis in ein Kind, von einem brutalen Henker in einen Schöngest zu verwandeln. So wird der entfesselte Junge selbst zum Schauspieler. Viele Jahre muß er in der Provinz verbringen, bis er dann die Bühne des Deutschen Theaters betreten kann. In der darauffolgenden Zeit ergibt sich aber keine Möglichkeit, sein Idol kennenzulernen. Dann geschieht etwas Merkwürdiges.

- 26 In *Julius Caesar* soll WÄSCHER den Diener des Marc Anton im dritten Akt spielen, um dann im fünften Akt als Pindarus, Diener des Cassius, aufzutreten. Nach erfolgreichen Proben geht er am Tag der Premiere wie üblich zur nächsten Anschlagssäule, damit er seinen Namen auf dem Theaterzettel bewundern kann. Doch siehe, da steht zwar neben Pindarus sein Name, neben dem Diener des Marc Anton aber ein anderer: nämlich Dietrich Jenke. Zornig und verzweifelt läuft er zur Dramaturgie und verlangt nach einer Erklärung. Nach kurzem Zögern lüften ihm die Anwesenden unter Gelächter das Geheimnis: Seit Jahren gehe man so vor; wenn ein Schauspieler zwei Rollen spiele, setze man hinter die eine Rolle, damit derselbe Name nicht zweimal auf dem Theaterzettel erscheine und schlechten Eindruck mache, stets den für diesen Zweck erfundenen Namen Dietrich Jenke.

- 27 "Ich selbst war Dietrich Jenke", fügt WÄSCHER seiner Erzählung hinzu, "ich selbst."

- 28 Diese Anekdote finde ich nicht nur wegen ihrer Kuriosität faszinierend, sondern weil sie fast alles zu enthalten scheint, was ich über den Kulturbegriff ausführen möchte. Dietrich Jenke und Kultur – zwei Variablen: gleichermaßen universal einsetzbar, spielen abwechselnde Rollen, führen eine Verdoppelung aus und werden nur in der Konvention zwischen dem "Ich" und dem "zweiten Namen" begreifbar. Sie beide sind erfundene Namen für die Funktion der Verwandlung; dennoch bleiben sie selbst als Namen unverändert, auch wenn sie jeweils verschiedenen Trägern angehängt werden. Kultur ist wie dieser *andere Schauspieler*, den es eigentlich nie gegeben hat,

»Kultur ist wie dieser
andere Schauspieler, den
es eigentlich nie gegeben
hat, aber in dem sich
jedes Subjekt selbst
einmal wiedererkennen
soll.«

aber in dem sich jedes Subjekt selbst einmal wiedererkennen soll.

Paradigma Kultur

29 Ich will nun versuchen, diese parabolische Schilderung in eine philosophische Hypothese umzuwandeln. In einem anderen Zusammenhang tadelt Umberto Eco den interpretatorischen Fundamentalismus der These, ein Text enthalte unerschöpfliche Bedeutungen:

30 »**So** sind viele moderne Theorien unfähig zu erkennen, daß Symbole zwar paradigmatisch für unendliche Bedeutungen offen sind, syntagmatisch aber, das heißt textuell, nur offen für unbestimmte, auf keinen Fall jedoch – weil durch den Kontext reguliert – offen für unendliche Interpretationen.« 15

»Nicht die *Bedeutungen* des Zeichens "Kultur" sind vielfältig, sondern die *Kontexte*, in denen er stets redefiniert wurde/wird.«

31 In Umkehrung dieser Behauptung stelle ich die Hypothese auf, daß der Kulturbegriff mit einer vorhersehbaren Reihe stereotyper Assoziationen verbunden ist, also paradigmatisch nur *bestimmte* Bedeutungen zuläßt, so daß auch seine unterschiedlichen syntagmatischen Anwendungen stets dieselben Bedeutungen hervorrufen, wenn auch in nahezu unendlichen Kontexten. Nicht die *Bedeutungen* des Zeichens "Kultur" sind vielfältig, sondern die *Kontexte*, in denen er stets redefiniert wurde/wird. Dies ist ja auch der einzige Bereich der "Unerschöpflichkeit" des Kulturbegriffs: seine unübersichtlich diversen Syntagmata. Doch sowohl paradigmatisch als auch syntagmatisch bleiben seine Bedeutungen "endlich", besser gesagt: stereotyp. Kultur wird dadurch zu einem *Paradigma* im wahrsten Sinne des Wortes: zu einem Muster, das sich in diversesten Kontexten wiederholt und überall sein Gesetz geltend macht.

32 Den Grund dafür bildet – obwohl dies eher eine akademische Frage ist – meines Erachtens der bisherige wissenschaftliche Gebrauch des Kulturbegriffs als Gegenstand. Wie ich im folgenden zeigen möchte, hat dieser Gebrauch dem Terminus kohärente, teils dichotomische, variabel einsetzbare Bedeutungen aufgebürdet, die sich nach und nach verfestigt haben.

»Nahezu alle *Funktionen*, die der Kulturbegriff in verschiedenen Kontexten erfüllt, gehen, so meine zweite Hypothese, nahtlos in die – interkulturelle – Philosophie über, wo er als Bezugspunkt dient.«

33 Es ist nun korrekter, in diesem Zusammenhang nicht mehr von der *Bedeutung* im semantischen Sinn zu sprechen, sondern von der *Funktion* im semiologischen Sinn. Nahezu alle *Funktionen*, die der Kulturbegriff in verschiedenen Kontexten erfüllt, gehen, so meine zweite Hypothese, nahtlos in die – interkulturelle – Philosophie über, wo er als Bezugspunkt dient. Deswegen erachte ich es als besonders wichtig, daß wir uns mit den Funktionen des Kulturbegriffs auseinandersetzen, bevor wir Modelle der idealen Beziehung zwischen den Kulturen, Modelle der Interkulturalität, entwerfen oder den Kulturbegriff neu definieren.

34 **N**un heißt die Frage: Was sind die Funktionen von Kultur?

Funktionen von Kultur

35 Mit "Funktionen" meine ich einerseits im mathematischen Sinn ein Verhältnis zwischen Variablen, das allerdings in diversen Zusammenhängen stets äquivalente epistemische Effekte zeitigt – eine Funktionskurve also, die stets dieselbe Form hat. Ich verwende das Wort zugleich in seinem etymologisch primären Sinn in direkter Ableitung von *fungi*: ausführen, vollbringen. Welche *epistemischen*

Effekte führt (vollbringt) "Kultur" in den wissenschaftlichen und den medialen, alltagssprachlichen, politischen, ideologischen etc. Diskursen (Kontexten) aus? Ich möchte diese Funktionen nach den drei folgenden Stichwörtern gruppieren und erörtern. 16

1. Kategorie der Differenz

- 36 **D**as Wort "Kultur" klingt seit längerem so, daß allein seine Erwähnung als ein Verweis auf Differenzen verstanden wird. "Kultur" zeigt a priori Differenzen an, und Differenzen kulminieren in Kultur. Dieses reziproke Verhältnis zwischen Kultur und Differenz erzeugt eine Tautologie, die auch ohne "Inhalt" eine ganz bestimmte Funktion erfüllt – analog zu WITTGENSTEINS Definition logischer Sätze in *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.« 17
- »Stellen wir uns ein Schild vor, auf dem steht: "Ich bin ein Schild." So fungiert der Kulturbegriff.« 37
- 37 **Ä**hnlich ist die Funktion des Kulturbegriffs: ein Gerüst der Welt darzustellen, dessen Bauelemente Kulturen sind. Er ist auch in dem Sinne 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. 18 Stellen wir uns ein Schild vor, auf dem steht: "Ich bin ein Schild." So fungiert der Kulturbegriff. Er ist ein Apriori-Differenz-Zeichen, eine *Kategorie der Differenz*.
- 38 **U**rsprünglich, im Lateinischen, hatte das Wort zwei Eigenschaften, die diese kategorielle Funktion nicht einschlossen: Erstens tauchte es immer (wenn 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. Zweitens wurde sein (metaphorischer) Sinn immer in Opposition zu einem anderen Wort, im dichotomischen Zusammenhang, bestimmt: zunächst als Gegensatz zur Natur, dann, in verschiedenen Zeiten, zur Zivilisation, zur Struktur 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 19; dann, spätestens in den entwicklungstheoretischen sowie den rezenten Multikulturalitätsdebatten, wurde dem Wort Kultur die Existenz eines "Dings an sich" zuteil. Seither verkündet es keinen Unterschied gegenüber einem sprachlichen Widerpart wie Natur etc. mehr, sondern lediglich gegenüber sich selbst: Kultur ist das Differente; possessiv gebraucht: Eigene Kultur ist, was nicht andere Kultur ist. 20
- »Kultur ist das Differente; possessiv gebraucht: Eigene Kultur ist, was nicht andere Kultur ist.«
- 39 **N**ehmen wir eine weitere Kategorie, die ebenfalls Differenzen markiert, als Beispiel, um die Eigenart des Kulturbegriffs besser demonstrieren zu können. Der Begriff "Geschlecht" stellt ebenso wie Kultur das "Gerüst der eingeteilten Welt" dar. Auf die Frage allerdings (die auch in den Reisepässen und ähnlichen identifikatorischen Dokumenten gestellt wird), was das Geschlecht der betreffenden Person sei, gibt es immer eine von zwei möglichen Antworten. 20 Wie würde nun dieselbe Person die Frage beantworten, wenn sie sich auf Kultur beziehen würde: "Welcher Kultur gehören Sie an?" – der japanischen? der islamischen? der afrikanischen? Ich habe nun jeweils eine nationale, eine konfessionelle und eine kontinentale Bezeichnung verwendet, um eine passende Antwort zu formulieren. Keine der Antworten ist aber ganz passend, und keine von ihnen sagt mir, was

Kultur wirklich ist (oder welcher die befragte Person angehört).

»Kultur ist nicht nur eine differenzrepräsentierende Kategorie, sondern auch eine *differenzstiftende*.«

40 **D**ie Eigenart des Kulturbegriffs gegenüber anderen differenzmarkierenden Kategorien rührt von seiner Funktion her, Differenz als ein Apriori vorwegzunehmen und auch ohne "Inhalt" die Kategorie der Differenz par excellence zu sein. Diese *Petitio principii* macht ihn aber doppelt problematisch, wenn nicht "gefährlich": Erstens ist er leicht instrumentalisierbar als eine Quasi-Rasse, wie das Beispiel des sogenannten Neo-Rassismus beweist ²¹, oder für die Rechtfertigung von Segregation zwischen sozialen Gruppen – denn der Verweis auf kulturelle Differenzen muß gar nicht die Explizierung der prinzipiellen Ungleichheit derselben mit sich führen; eine Hervorhebung der kulturellen Differenzen als relevante Determinanten der "Nicht-Assimilierbarkeit" reicht meistens aus, um etwa restriktive "Fremdengesetze" zu begründen.

41 **Z**weitens trägt die Apriori-Differenz-Funktion des Kulturbegriffs dazu bei, kulturelle Differenzen in der Wissenschaft erst zu erfinden bzw. festzuschreiben, was unter den Stichwörtern "Kulturalisierung" und "Ethnisierung" angeprangert wird. ²² Mit anderen Worten: Kultur ist nicht nur eine differenzrepräsentierende Kategorie, sondern auch eine *differenzstiftende*.

2. Ort der Dichotomisierungen

42 **D**as Wort "Kultur" dient als Schauplatz für Dichotomien. Es ist der ideale "Ort" für Dichotomisierungen.

43 **N**ehmen wir den aktuellsten und zugleich ältesten Fall, den die Epistemologie und die Ethik kennen: die Dichotomie "Universalismus/Relativismus". Bereits in der Antike als ein Gegensatz zwischen dem Individual-Subjektiven und dem Subjekttranszendente-Allgemeinen eingeführt, durchlief dieser Streit (vom Universalienstreit gegen Nominalismus über Klassizismus versus Romantik bis hin zur gegenwärtigen Diskussion über Menschenrechte) in diversen Disziplinen verschiedene Stationen mit je eigenen Polen, um in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts am verhältnismäßig sicheren Hafen der Kultur Anker zu werfen. Seither offenbart sie sich in verschiedensten Verkleidungen als eine Dichotomisierung des Kultur-Universalismus und Kultur-Relativismus. ²³ Sogar aktuelle gesellschaftstheoretische Gegensätze wie Liberalismus/Kommunitarismus gestalten sich entweder um die Kultur-Achse oder in kultur-analogen Notionen wie "Kontextualität".



44 **E**ine ganze Reihe anderer, genauso altherwürdiger Dichotomien fühlt sich in der Hülle der Kultur heimisch: jene von Individuum/Kollektiv etwa, die in identitätspolitischen Debatten jüngerer Zeit mit dem Vorzeichen "kulturelle Rechte" thematisiert wird. ²⁴ Einige "neue soziale Bewegungen" werden seit den achtziger Jahren von der Kulturachse überlagert, so daß ihre jeweiligen "Hauptwidersprüche" teilweise von kulturellen Differenzen durchbrochen werden. ²⁵

45 **D**iese Entwicklung als einen anhaltenden Trend zu bezeichnen, wäre nur die halbe Wahrheit. Dichotomisierungen bilden eine weitere *Funktion* des Kulturbegriffs, seit er, wie bereits erwähnt, selbst nicht mehr Pol in einer Dichotomie mehr ist, das heißt, auch ohne Gegensatz existiert. Insofern hat das Überwuchern der "Kulturalisierung" von Dichotomien neben historischen vor allem auch strukturelle Gründe.

46 **A**ls eine Kategorie der Differenz, die zudem differenzstiftend fungiert

und ohne einen sprachlichen Widerpart, *muß* der Kulturbegriff in einer dichotomischen Episteme, der er entspringt, Dichotomien in sich aufnehmen, provozieren oder sogar erzeugen. Der Kulturbegriff hat die Gesetze der Dialektik überlebt, ohne allerdings das Leitmotiv einzubüßen, das ihm seit der Antike innewohnt: Die "Pfleger" des Geistes setzt nicht nur einen externen Gegensatz (Natur) voraus, sondern auch einen internen. Dem kultivierten Menschen steht der "Barbar" gegenüber, der aber – ebenso wie die Natur – auch in jedem Kulturmenschen verborgen liegt.

»Die "Pfleger" des Geistes setzt nicht nur einen externen Gegensatz (Natur) voraus, sondern auch einen internen. Dem kultivierten Menschen steht der "Barbar" gegenüber, der aber – ebenso wie die Natur – auch in jedem Kulturmenschen verborgen liegt.«

47 **D**iese Verinnerlichung der Widersprüche haftet dem Kulturbegriff von Anfang an. Daher ist es auch nicht verwunderlich, wenn er seit der Aufklärung eine Auffächerung erlebt – die von der *hohen* und der *niederen* Kultur. 26 Zwar hat das aufklärerische Vorurteil, es gebe »*nicht kultivierte Zivilisationen*« 27, 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 gesicherte Kenntnis. Kulturen können im heutigen Selbstverständnis nach gewissen Eigenschaften – und je nach politischem Couleur der KlassifikatorInnen – klassifiziert werden: Hoch- und Subkultur; schriftlose und Schriftkultur; offene und geschlossene, kalte und warme, herdenartige und individualistische, zerbrechliche und expansive Kultur; schließlich *die* Kultur und andere "Kulturen" (immer im Plural!). Diese "interne" Dichotomisierung ist es, die allen weiteren als Matrix dient.

48 **D**as Problematische an dieser Kultur-Funktion liegt nun in der Schwierigkeit, ihr zu entkommen. Es besteht auch dann, wenn eine nicht dichotomisierende Episteme angestrebt, aber zugleich der Kulturbegriff verwendet wird. In der wissenschaftlichen Praxis drückt sich das Problem in dem Zwang aus, sich zugunsten eines Pols positionieren zu müssen. Nehmen wir das Beispiel der Menschenrechte: Die politisch-theoretischen Positionen werden hier nach dem Schema "Für-oder-Gegen" kodifiziert, zumal die Aufgabe des Universalitätsanspruchs dieses rechtlich-ethischen Katalogs seine Kontaminierung bedeutet. Die eine Position besagt, Menschenrechte seien nicht kontextgebunden, müssen also in China ebenso gelten wie für muslimische Frauen in Berlin. Keine Tradition, keine kulturell abgeleitete Identität könne etwa Klitorisbeschneidungen 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.

»Ob der interkulturelle Ansatz imstande sein wird, diesen Knoten zu entwirren, wird sich zeigen; überzeugende Anzeichen eines Auswegs sind meines Erachtens noch nicht vorhanden.«

49 **I**ch wage zu behaupten, daß es in dieser Debatte *keine* dritte Position geben kann. Denn beide Opponenten rekurren auf Kultur (als eine zu transzendierende respektive als eine situierende Entität), und diese läßt sich nur mit seinem 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 gleichsam nicht möglich ist, diese Dichotomie zu umgehen.

50 **A**ls ein weiteres Beispiel wäre noch die analoge Dichotomie zu erwähnen, der sich die interkulturelle Philosophie zu entledigen sucht und die ebenfalls eine "Mitgift" des Kultur-Paradigmas ist: "Ethnophilosophie" versus *die* Philosophie. 28 Ob der interkulturelle Ansatz imstande sein wird, diesen Knoten zu entwirren, wird sich zeigen; überzeugende Anzeichen eines Auswegs sind meines Erachtens noch nicht vorhanden.

3. Sichtbare Unsichtbarkeit

51 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.« 29

52 Den Menschen und seine Hervorbringungen – analog zu den physikalischen Größen – als abstrakte Größen sichtbar zu machen: Diese Aufgabe stellt sich seit dem 19. Jahrhundert den Humanwissenschaften. Besonders eine Konfiguration konnte sich da etablieren, die durch die temporäre Aussparung des aktiven, handelnden Subjekts eine Determinierungsinstanz vorschlug: Ich möchte sie das *Unsichtbare* nennen. 30 Demnach sind die individuellen und sozialen Einzelphänomene nur dann in ihrer Ganzheit erfaßbar, wenn ihnen eine Tiefenstruktur zugrundegelegt 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 unter anderen drei Theorien, die das Unsichtbare zum Prinzip erhoben: Das "Unbewußte" von Sigmund FREUD, die "Produktionsweise" von Karl MARX und die "Synchronie" mit der Interdeterminierung von *langue* und *parole* bei Ferdinand DE SAUSSURE.

»Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert.«

M. HORKHEIMER /
T.W. ADORNO
(Anm. 29)

53 Alle drei Theorien waren bemüht (in ihrer jeweils eigenen Terminologie), die beiden Ebenen – die der Abstraktion und die des "Phänomens" (die letztendlich selbst ein Abstraktionsniveau darstellt) – voneinander strikt zu trennen und die wissenschaftlichen Operationen niemals gleichzeitig auf beiden Ebenen durchzuführen. Das bedeutet Austauschbarkeit der Optik. So müssen die sichtbaren "Oberflächenphänomene" (der bewußte, der handelnde und der sprechende Mensch) in jenem Moment unsichtbar werden, wenn die abstrakten Determinierungsinstanzen selbst (das Unbewußte, die Produktionsweise und der Sprachzustand) analysiert (mit anderen Worten: sichtbar) werden.

54 In ihrem heutigen Forschungsstand operieren die Humanwissenschaften zwar mit komplexeren, das heißt zusammengesetzten und interaktiven Instanzen; auch bezüglich der Rolle des Subjekts hat eine Akzentverschiebung stattgefunden 31; die Trennung der beiden Abstraktionsniveaus ist aber immer noch gültig: besonders in der disziplinspezifischen Aufgabenteilung und in der Methodologie (als Mikro-/Makroebene; als Quantitativ-/Qualitativmethode; manchmal sogar als die Dichotomie "theoretisch/empirisch").

»Der Mensch und seine Hervorbringungen werden also in dem Maße wissenschaftlich *sichtbar* und somit zum wissenschaftlichen Gegenstand, je *unsichtbarer* die sie determinierenden Kräfte sind.«

55 Diesen längeren Exkurs habe ich mir erlaubt, da ich nun behaupten möchte, daß die humanwissenschaftliche Praxis die Trennung zwischen den beiden Abstraktionsniveaus dann nicht konsequent durchführt, wenn ihren Gegenstand die Kultur (oder eben ein als kulturell eingestuftes Phänomen) bildet. Kultur wird auf ein und derselben Ebene gleichermaßen als sichtbares Phänomen und unsichtbare Instanz untersucht. Sie wird als eine *Größe* ins Spiel gebracht, die von ihrem unsichtbaren Olymp aus Handlungen, Sprache, Denken und sogar menschliche Körper durchdringt und determiniert. Der Nachweis und die Untersuchung dieser Unsichtbarkeit ist aber nur an sichtbaren *Trägern* möglich: Texte, mündliche Überlieferungen, Riten, Kunstgegenstände und Bauten ebenso wie Individuen, die als Kulturträger mit ihrem Gedächtnis, Alltag und Wertesystem der

Wissenschaft zur Verfügung stehen.

56 **D**ie erste gewichtige Konsequenz dieser Kultur-Funktion der "sichtbaren Unsichtbarkeit" ist hermeneutischer Natur. Die Beziehung zwischen den sichtbaren und unsichtbaren Ebenen hat *nicht* die Form eines hermeneutischen Zirkels, zumal hier kein "Einzelnes" und "Ganzes" auszumachen sind: Es ist keine Hin-und-her-Bewegung zwischen Kultur-Trägern und der Kultur-Größe möglich, da sie eben gleichzeitig auftreten. Der Saussureschen Sprache-Definition als "System der Differenzen" gleich, in dem »*die Gesamtheit der Sprache in jedem Akt der Bezeichnung involviert ist*« 32, betrachten Humanwissenschaften die Kultur als ein Gebilde, das in jeder Handlung sichtbar wird, und vice versa. Die Folge dieser unhermeneutischen Systematisierung ist ein Holismus, der Verstehen nur als Einbahn zuläßt und Kulturen auf die Rolle passiver Wissensobjekte reduziert.

57 **D**ie zweite, auch politisch-theoretisch schwerwiegende Konsequenz der "sichtbaren Unsichtbarkeit" wird in einer spezifischen Spielart manifest, die wieder einmal in der Dichotomie Individuum/Kollektiv verkörpert wird. HANSEN schreibt:

»Kultur wird von Kollektiven getragen. Diese aber bestehen aus einzelnen Individuen, die insofern als die letztendlichen Träger der Kultur anzusehen sind. Trotzdem existieren Kultur und Kollektiv auch unabhängig vom Individuum [...] Daher muß man sich zu der Paradoxie bequemen, daß Kultur sowohl vom einzelnen abhängt als auch nicht.«

58 »**K**ultur wird von Kollektiven getragen. Diese aber bestehen aus einzelnen Individuen, die insofern als die letztendlichen Träger der Kultur anzusehen sind. Trotzdem existieren Kultur und Kollektiv auch unabhängig vom Individuum, denn sie besitzen eine spezifische Eigendynamik, die sich nicht aus dem Rekurs auf das Einzelindividuum ableiten läßt. Daher muß man sich zu der Paradoxie bequemen, daß Kultur sowohl vom einzelnen abhängt als auch nicht.« 33

59 **W**ie problematisch die Gleichzeitigkeit beider Abstraktionsniveaus, gepaart mit dem Kollektiv/Individuum-Paradoxon, sein kann, zeigt das Beispiel der aktuellen, medial-politisch-wissenschaftlichen Debatten über die Migration. Der kultur-kursorische Blick darin betrachtet die Migranten einerseits als eine *Masse*, deren sichtbare Anwesenheit die unsichtbare Anwesenheit ihrer Kultur bedeutet; andererseits als einzelne, diese Kultur einverleibt habende *Agenten*, die ihre kulturelle Eigenart (folglich ihre Kultur) ins Ausland trügen.

K. P. HANSEN
(Anm. 33)

60 **I**n der Rolle als kulturelle Größe werden den Migranten (oder einem Teil von ihnen) zwei Eigenschaften zugeschrieben: Aufgrund der Besonderheit ihrer Kultur sind sie erstens als ein einheitlich agierendes Kollektiv und zweitens als eine nicht assimilierbare Gruppe anzusehen. Im nächsten Schritt, der ihnen – paradoxerweise – eine relative und temporäre Individualität zuerkennt, werden sie in Träger, in sichtbare Brücken verwandelt, die zu kulturellen Modulen wie Denkweise, Wertesystem, Glaube etc. führen. Dies ist ein tautologischer Schritt, da die Trägerrolle die Migranten wiederum als nicht assimilierbare, zum Kollektiv neigende Individuen erscheinen läßt. Kurz: Ihre Individualität hat nur solange Gültigkeit, als sie einen sichtbaren "Mikrokosmos" ihrer Kultur darstellt. In diesem kulturorientierten Diskurs sind Migranten gleichsam Ebenbild und Untertan ihrer Kultur – dem theologischen Menschenbild im abendländischen Mittelalter nicht unähnlich.

61 **D**ie schwerwiegendste Konsequenz der "sichtbaren Unsichtbarkeit" besteht also in der unkritischen Nähe, die sie dem Kulturbegriff gegenüber alltäglichen, ideologischen, "vorwissenschaftlichen" Anwendungen beschert. Alltägliche Wahrnehmungen dienen in dieser Matrix der Konstatierung von Gruppen; wissenschaftlich konstatierte Grenzen vertiefen ihrerseits die alltäglichen Grenzziehungen. Mit anderen Worten: In seiner hier beschriebenen Funktion vertritt der Kulturbegriff in der Wissenschaft den Alltag und im Alltag die Wissenschaft. Es ist auch kein Zufall, daß DITTRICH/RADTKE die Kulturdiskussion im Sinn haben, wenn sie die »*Trivialisierung der*

»In seiner hier

vertritt der Kulturbegriff
in der Wissenschaft den
Alltag und im Alltag die
Wissenschaft.«

Wissenschaft« anprangern. 34

62 **D**urch die Funktion der "sichtbaren Unsichtbarkeit" wird ferner die reduktionistische Tendenz verstärkt, die bemüht ist, Kultur durch einen ihrer Bestandteile, *pars pro toto*, zu verstehen: wenn etwa von der "islamischen Kultur" (Religion) oder der "japanischen Kultur" (Nation) die Rede ist, wie ich auch vorhin erwähnt habe. Weniger reduktionistisch, dafür aber ebenso problematisch halte ich den Vorschlag, Kultur als ein (Zeichen-, Regel-, Bedeutungs- etc.)System zu definieren. Auf die Gründe meiner Ablehnung dieser Auffassung werde ich im folgenden eingehen, wo ich auch die Probleme der "Kultur als Referenz" besprechen möchte.

III. Kultur als Referenz

63 **A**lle drei Funktionen von Kultur, die ich soeben aufgezählt habe (namentlich "Kategorie der Differenz", "Ort für Dichotomisierungen" und "sichtbare Unsichtbarkeit") – alle diese Funktionen entspringen dem Gebrauch des Kulturbegriffs zur Bezeichnung eines wissenschaftlichen Gegenstands. Diese Art von Begriffsgebrauch ist allerdings selbstregulierend; die Wissenschaften, die sich mit der Kultur befassen, können ihre Begriffsbildung stets anhand der Forschung überprüfen, ausbessern oder anpassen. Daher ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß im terminologischen Prozeß die besprochenen Funktionen trotz ihrer Hartnäckigkeit "übereumpelt" werden können.

»Zwei Wege wären
denkbar, die
interkulturelle Philosophie
von den Tücken der
Kultur-Funktionen zu
befreien: sich einer zwar
weniger "ausdefinierten",
dafür aber innovativeren
Kultur-Auffassung
anzuschließen oder die
erwünschte Polyphonie
mittels eines anderen
Bezugspunkts als Kultur in
die Philosophie
einzubringen.«

64 **V**iel schwieriger ist dieser Erfolg in der – interkulturellen – Philosophie zu erzielen, die ein Referenz-Verhältnis mit Kultur unterhält. Der Bezugspunkt dieser Referenz kann nie ganz exakt definiert werden; er wird immer vage bleiben, viel eher eine "regulative Idee" sein als ein Terminus. 35 Aus diesen Gründen ist die interkulturelle Philosophie anfälliger für die stereotypen Effekte des Kulturbegriffs.

65 **Z**wei Wege wären denkbar, sie von den Tücken der Kultur-Funktionen – deren Nachteile und Gefahren ich, wie ich hoffe, darlegen konnte – zu befreien: sich einer zwar weniger "ausdefinierten", dafür aber innovativeren Kultur-Auffassung anzuschließen oder die erwünschte Polyphonie mittels eines anderen Bezugspunkts als Kultur in die Philosophie einzubringen.

66 **Z**ur Überprüfung des ersten Weges möchte ich – in aller gebotenen Kürze – zwei Ansätze besprechen, die besonders in der (Kultur-)Anthropologie entwickelt wurden und denen die aufgezählten Funktionen scheinbar nicht anhängen: Kultur als (Zeichen-, Regel-, Bedeutungs- etc.)System und Kultur als *Komponente* einer Gesellschaftsformation. Meine Kritik beider Auffassungen wird dann zum letzten Kapitel des vorliegenden Essays führen, in dem ich eine andere Referenz für die interkulturelle Philosophie vorschlagen möchte.

System und Komponente

67 **A**lle besprochenen Kultur-Funktionen gründen in der Annahme, Kultur sei eine Substanz, die die Individuen "besitzen". Individuen nehmen demnach an der Kultur insofern teil, als sie diese "tragen". Kultur ist eine Entität, die Handlungen des Subjekts lenkt und das Individuum zum mechanischen Bestandteil der Kultur degradiert.

68 **E**ine nicht-possessive und nicht-substantialistische Auffassung dürfte

also imstande sein, den Kultur-Funktionen die epistemische Grundlage zu entziehen. Auf den ersten Blick scheint die Auffassung, die sich Kultur als einen "Rahmen" vorstellt, dieser Aufgabe gerecht zu werden: Kultur als System, in dem die Individuen einen Rahmen vorfinden, der ihnen einerseits die Bedeutung der Welt, der Umwelt, des eigenen Lebens etc., andererseits Handlungen, Strategien und schöpferische Akte ermöglicht. 36

»Kultur als System, in dem die Individuen einen Rahmen vorfinden, der ihnen einerseits die Bedeutung der Welt, der Umwelt, des eigenen Lebens etc., andererseits Handlungen, Strategien und schöpferische Akte ermöglicht.«

69 **Dieser** Auffassung gelingt es, glaube ich, zwei Funktionen zu entkommen. Erstens: Kultur muß hier nicht über Differenzen (tautologisch) definiert werden; denn ein Zeichensystem muß sich von einem zweiten nicht notwendigerweise dermaßen unterscheiden, daß wir sie beide als distinkte Systeme bezeichnen müßten. Ein System läßt sich durch bestimmte Eigenschaften definieren: Das Ganze ist nicht auf die einzelnen Elemente reduzierbar; Änderungen an einem Element bewirken einen neuen Zustand im Ganzen; das Ganze ist autopoietisch etc. Es ist sogar möglich, eine allen Systemen gemeinsame "Universalgrammatik" im Sinne von CHOMSKY zu postulieren, ohne deshalb die einzelnen Systeme in Frage stellen zu müssen.

70 **Wenn** wir uns die zweite Kultur-Funktion, jene von Dichotomisierungen, vergegenwärtigen, wird deutlich, daß sich die System-Auffassung auch hier innovativ zeigt: Ein Zeichensystem muß nicht zwischen hohen und niederen Syntagmata unterscheiden, um sich als System zu behaupten – DERRIDAS Definition der Schrift als »Spur« und LYOTARDS »Kleine Erzählungen« sind gute Beispiele hierfür. Ein Zeichen- oder Regelsystem kann ohne Dichotomien existieren.

71 **Wenn** wir allerdings die letzterwähnte Funktion, die "sichtbare Unsichtbarkeit", nehmen, so ist dieser durch die System-Auffassung nicht nur schwer beizukommen, sondern sie ist für das System sogar konstitutiv. Denn jedes System schafft einen (Handlungs- und Bedeutungs-)Rahmen, und jeder Rahmen ist per definitionem zugleich eine Grenze; mit anderen Worten: Jeder Rahmen grenzt etwas ein. Daher bildet Kultur, als System verstanden, eine *Determinante*. Es mag sein, daß Rahmen oder System phantasievollere Namen für Grenzen sind und dem Subjekt vielleicht sogar größeren Spielraum zuerkennen als "Entität" – die Funktion der Kultur als determinierende und gleichsam an den Determinierten "ablesbare" Instanz bleibt jedoch auch unter diesen Namen erkennbar. Im Vogel-Strauß-Witz kommt diese Rolle des Rahmen/Systems zum Ausdruck:

»Nicht nur die Bedingungen des Gesehenwerdens, sondern auch jene des Sehens determiniert Kultur als Regel- oder Zeichensystem; die Grenzen des Rudels sind die Grenzen der Welt: ein "kollektiver Solipsismus".«

72 **Ein** Straußenrudel hüpfte eines schönen Tages dem Anführer hinterher, der nach einer Weile seine Leute zum Anhalten aufforderte, in die Ferne lauschte und majestätisch den Befehl erteilte: "Verstecken! Es nähert sich eine feindliche Truppe!" Naturgemäß stecken die Vögel ihre Köpfe in die Erde und warten. Nach ein paar Minuten trifft tatsächlich ein anderes Rudel Straußvögel ein, auch von einem erhabenen Strauß angeführt, der seine Truppe knapp vor dem ersten, sich versteckenden Rudel stoppt, sich in der Gegend umsieht und verzweifelt den Kopf schüttelt: "Komisch, soeben waren sie doch hier!"

73 **Nicht** nur die Bedingungen des Gesehenwerdens, sondern auch jene des Sehens determiniert Kultur – wie im Witz – als Regel- oder Zeichensystem; die Grenzen des Rudels sind die Grenzen der Welt: ein "kollektiver Solipsismus". Genau so aber stellen auch wir uns Kultur vor, wenn wir die Philosophie als explizierten Ausdruck oder als Korrespondenz dessen aufwerten, was als System (wie auch Raimon PANIKKARS »umfassender Mythos« 37) der Wahrnehmung, der Kommunikation und den Handlungen von Individuen Grenzen auferlegt.

74 **Zwei** weitere Probleme bringt die System-Auffassung mit sich:

Zunächst – auch hier – eine hermeneutische Frage: Wie ist ein Zeichensystem selbst zu "lesen" ³⁸ ohne eine Metasprache, die in unserem Fall eine "Super-Rationalität" oder "-Wissenschaft" sein müßte? Wie kann zudem ein Zeichensystem ein anderes lesen? (Doch sollten wir diese Frage fairerweise allgemein an die postmodernen Lektüre-Modelle stellen und nicht nur an ein solches Kultur-Modell.)

75 **F**erner: Wenn wir schon ein System postulieren wollen, das Individuen determiniert – was privilegiert da Kultur etwa vor Produktionsweise, Psyche, Geschlecht, Nation etc.; kurzum: Wieso soll gerade Kultur eine »Super-Gattung« (PANIKKAR) darstellen vor allen anderen "Einbettungssystemen"? Gibt es in dieser System-Matrix überhaupt einen Unterschied zwischen Einbettung und Determination? Diese Fragen bleibt uns die System-Auffassung schuldig. ³⁹

»Eine Armee, ein Verkehrssystem, ein künstlerisches Werk sind auch Zeichensysteme. Wenn wir sie als Subsysteme bezeichnen – auf welches soll sich dann die Philosophie beziehen?«

76 **M**ir scheint die "Komponente-Auffassung", das heißt, Kultur als eine unter vielen Komponenten einer Gesellschaftsformation zu verstehen, plausibler zu sein. Wir können Kultur als solche auf die anderen Komponenten, auf Geschichte, Ökonomie, Politik etc., beziehen, um eine Gesellschaftsformation zu begreifen. Vielleicht sollten wir von dieser Komponente eher im Adjektiv sprechen, sie von Raum, sogar von Gegenwart loslösen und nur als eine historische Dimension heranziehen, ohne ihre Auswirkungen auf die heutige Zeit in einem bestimmten Raum aus den Augen zu verlieren. Dieser Gebrauch kann einen wissenschaftlich durchaus brauchbaren Kulturbegriff ergeben. Es ist aber naheliegend, daß Kultur, als Komponente verstanden, *nicht* die Rolle eines Bezugspunkts für die Philosophie spielen kann. Sie stellt in dieser Perspektive zwar einen Kontext dar, aber lediglich einen von vielen und stets in Kohärenz mit anderen einsetzbaren.

77 **D**aher halte ich Ansätze, die Kultur als eine Komponente der Gesellschaftsformation betrachten und ihr dennoch eine – etwa »Gruppenidentitäten mobilisierende« ⁴⁰ – Eigenart vor allen anderen Komponenten zuerkennen, ebenso problematisch wie die System-Auffassungen. Denn die super-determinierende Rolle der Kultur (als System oder als Komponente) scheint mir durch nichts begründet zu sein. Der in letzter Zeit oft artikulierte Verdacht, bei solcher Überschätzung der Kultur handle es sich um den Versuch, das marxistische *Primum agens* der Produktionsweise in der sogenannten postkommunistischen Ära um jeden Preis durch eine andere – obendrein dem "Überbau" entnommene – letzte Instanz zu ersetzen, ist nicht leicht zu verwehren.

Philosophie der Differenz

»Wir sind nicht die einzigen, die sich waschen. Die Badewanne ist eine Erfindung von Menschen in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten geographischen Raum. Reden wir darüber, ob

78 **D**ie Probleme und Sackgassen, die ich bis jetzt aufgezählt habe, gehen auf die Unverlässlichkeit des Kulturbegriffs zurück und auf die Intention, einen Bezugspunkt für die Philosophie zu finden. Beide Umstände betreffen die interkulturelle Philosophie, die Kultur als Bezugspunkt setzen will. Natürlich kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß die interkulturelle Philosophie imstande sein wird, den Kulturbegriff in einem Forschungsprozeß umzuwandeln, ihn von seinen lästigen Funktionen zu befreien, sogar sein Privileg zu begründen (und damit den vorliegenden Essay Lügen zu strafen). Dieses letzte Kapitel befaßt sich daher mit meiner persönlichen Einschätzung der "Lage" und mit meinem Referenz-Vorschlag, ohne dabei die Potenzen des interkulturellen Ansatzes mit seinen aktuellen Präferenzen abzuweisen.

79 **M**eine persönliche Einschätzung besagt allerdings, daß der zweite

nur bessere, sondern auch gerechtere Form der Körperpflege finden, als uns die Badewanne anbietet.« 80

Umstand, die Notwendigkeit einer Referenz für die Philosophie, berechtigt ist, während der erste, Kultur als Referenz zu bestimmen, in eine Sackgasse führt. 41

Die Intention der interkulturellen Philosophie lautet folgendermaßen, wenn ich sie nun, wie eingangs versprochen, in der Badewanne-Analogie formuliere: "Wir sind nicht die einzigen, die sich waschen. Die Badewanne ist eine Erfindung von Menschen in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten geographischen Raum. Reden wir darüber, ob wir gemeinsam eine nicht nur bessere, sondern auch gerechtere Form der Körperpflege finden, als uns die Badewanne anbietet."

81 **W**ieder zurückbezogen auf Philosophie, bedeutet dies zunächst, daß sie in ihrem Universalismusanspruch relativiert werden muß, was eine "Relativierungsinstanz" erfordert. Die Referenz, von der ich mehrmals sprach, erfüllt genau diese Aufgabe: Die Einbindung der Philosophie an einen Bezugspunkt, das Einbringen eines "externen" Umstands als einen philosophie-konstitutiven, relativiert den Universalismusanspruch der Philosophie. Die Referenz zeigt die Einbettung – die Kontextualität – der Philosophie auf. Sie hat aber im selben Schritt die weitere Aufgabe zu erfüllen, den entleerten Universalismus vor der Auffüllung durch die "Mikro-Universalismen" der relativistisch-partikularistischen Kontextphilosophien zu bewahren. 42

82 **D**araus resultieren drei programmatische Vorkehrungen:

1. Differenzen als Reflexionsgegenstand in die Philosophie zu integrieren;
2. die Philosophie selbst als einen nicht monolithischen, von differenten Philosophien zusammengesetzten Bereich zu betrachten;
3. Differenzen (auch zwischen Philosophien) sollen durch differente Philosophien reflektiert werden – mit dem Ziel der Auffindung gemeinsamer Problemlösungen.

»Hierin liegt die Achillesferse des Kulturbegriffs: Obwohl eine gute Waffe gegen Universalismus, bleibt er gegen Relativismus unwirksam, da sich dieser durch ständigen Rekurs auf Kultur legitimiert.« 83

Dies ist die Programmatik einer *Philosophie der Differenz*, und eine solche stellt auch die interkulturelle Philosophie dar. Eine Philosophie der Differenz, deren Bezugspunkt, wie ich meine, *nicht unbedingt* Kultur bilden muß. Vielmehr stellt sich die Frage, ob es einem solchen philosophischen Ansatz gelingen kann, Differenzen viel "differenter" wahrzunehmen und zu würdigen, als es die abendländischen Philosophen in der Aufklärung taten: in Form von Klassifizierungen, die auch "Rassen" einschlossen. Tatsächlich bildet es die dringlichste Aufgabe einer zeitgemäßen Philosophie, die selbst verschuldete Lehre von Differenzen, welche vom Kolonialismus und Rassismus sowie von anderen Biologismen, Sexismen und Kulturalismen instrumentalisiert wurde/wird, "wiedergutzumachen". Nicht aber, indem sie eine Differenz-Gattung (wie Kultur) einer anderen vorzieht, sondern indem sie die Differenzen konsequent "zu Ende denkt", der Vielfalt der sich gegenwärtig (auch politisch) meldenden Differenzen gerecht wird, sie in der Philosophie zu Wort kommen läßt. Denn nicht deren Hervorhebung instrumentalisiert das Wissen, sondern ihre Reduktion auf einige Kraftlinien, die als Achsen alle restlichen Differenzen um sich herum organisieren, unterordnen – *reglementieren*.

84 **W**ie die Präponenten der interkulturellen Philosophie ganz zu Recht und unermüdlich betonen, führt diese Aufgabe zur Wahrnehmung und Würdigung verschiedener Rationalitätskonzepte. Doch sind solche Konzepte nicht (nur) von Kultur zu Kultur unterschiedlich, sondern auch intrakulturell, intra-gender, intra-national etc.

85 **B**ereits 1949 schrieb der französische Epistemologe Gaston BACHELARD:

86 »**D**och ist ein anderer allgemeiner Rationalismus möglich, der von

den regionalen Rationalismen Besitz ergreifen würde [...]. Dieser integrale oder integrierende Rationalismus müßte a posteriori eingesetzt werden, nachdem die verschiedenen regionalen Rationalismen untersucht worden sind, auf ihrer möglichst weit organisierten Stufe, in ihrer Gleichzeitigkeit mit der Herstellung von Beziehungen zwischen den Phänomenen, die wohldefinierten Typen von Erfahrung gehorchen. Dieser Weg führt zur Beachtung eines Konsensus [...].« 43

»Dieser integrale oder integrierende Rationalismus müßte a posteriori eingesetzt werden [...] Dieser Weg führt zur Beachtung eines Konsensus.«

Gaston BACHELARD
(Anm. 43)

87 **D**iese Sätze, die sich zunächst wie eine interkulturelle Programmatik lesen, beziehen sich auf die "Regionen" des szientifischen Wissens, die" so BACHELARD "unterschiedliche experimentelle Annäherungen an das Reale sowie verschiedene Axiomatiken hervorbringen. FEYERABENDS Vorschlag von der »*Erkenntnis für freie Menschen*« oder LEVI-STRAUSS' Versuch, das »*wilde Denken*« als eine auch in der »*zivilisierten Welt*« aufzufindende Rationalitätsstruktur darzulegen – diese und viele andere Randgänge waren/sind dem Aufzeigen der Vielfalt rationaler Konzepte vor allem auch innerhalb ein und derselben Kultur gewidmet.

88 **W**as ist es, was wir "europäische Philosophie" nennen? PLATON und ARISTOTELES? Aber die islamische Philosophie berief sich ebenso wie die europäische auf sie, sogar früher. Was dann, KANT und HEGEL? Dann dürften aber von den zeitgenössischen PhilosophInnen nur einige wenige (etwa HABERMAS) als europäische bezeichnet werden, da sehr viele (post-)moderne Theoriestränge gerade in der Ablehnung der von KANT und HEGEL mitgetragenen "Großen Erzählungen" gründen. Analytische Philosophie, Diskursethik oder Strukturalismus? Die englische, die deutsche oder die französische Tradition? Aber die sind einander so fremd, daß es eigentlich Zufall heißen mußte, daß wir sie alle in einem Atemzug erwähnen.

89 **F**erner: Welche ist die Philosophie WITTGENSTEINS – die des *Tractatus* oder jene der *Philosophischen Untersuchungen*? Welche die NIETZSCHES – die in *Zarathustra* formulierten Sätze oder (wie FOUCAULT einmal fragte) jene auf den mit "Dionysos" oder "Kaiser Nietzsche" unterzeichneten Postkarten?

90 **M**eine trivialen Fragen zielen auf eine allgemeinere Frage ab: Tun wir den Differenzen nicht Gewalt an, wenn wir sie mit dem Verweis "nebensächlich" an bestimmte Differenzen binden, die wir als hauptsächliche betrachten? Daraus folgt die Frage: Wo kulminieren denn Differenzen in ihrer gesamten Vielfalt?

91 **D**iese sind die Kardinalfragen einer Philosophie der Differenz. Daher wird die interkulturelle Philosophie nicht umhin können, Antworten darauf finden zu müssen, wenn sie einerseits nicht in die Falle der Kultur-Funktionen tappen, andererseits nicht selbst eine gegenüber Differenzen indifferente Kraftlinie repräsentieren will.

»Jeder Mensch wäscht sich, aber es gibt Waschen und Waschen. Die Badewanne ist ein Ort der Körperpflege, aber auch davon gibt es solche und solche. Und jeder Körper, der sich wäscht, ist einzigartig.«

92 **F**ür meinen Teil kann ich hier auf einen möglichen Bezugspunkt lediglich verweisen, der sich (auch für mich) noch sehr undeutlich abzeichnet. Es handelt sich eher um die unklaren Grundrisse eines Wegs, den ich nur als logische Konsequenz aus dem bisher Gesagten ableiten und hier (auch aus Platzgründen) nur bruchstückhaft beschreiben kann. Ich werde versuchen, mich mit diesem Weg, der zu einem plausiblen Bezugspunkt einer Philosophie der Differenz führen könnte, in einem späteren Text ausführlicher zu befassen.

93 **M**ein Vorschlag resultiert bereits aus dem Differenzbegriff selbst und führt dorthin, wo dieser "entdeckt" beziehungsweise konstruiert wurde: am *Individuum*. Das Individuum ist dann keine leere Abstraktion, wenn wir es nicht als Atom oder als Gegensatz vom Kollektiv betrachten, sondern als *Kulminationspunkt von Differenzen*, so wie wir vom jeweils

einzigartigen "genetischen Code" oder Fingerabdruck reden. In dieser Perspektive bildet das Individuum gleichermaßen einen Kulminationspunkt der Kontexte und selbst einen Kontext.

94 **So** ist auch jede Philosophie eine individuelle ⁴⁴, auch wenn sie über Universalien reflektiert. Jede Philosophie läßt sich nur durch den *individuellen Zugang* der/des Rezipienten/in zur *individuellen Rede* der/des Philosophen/in erschließen, auch wenn diese bereits "Gemeingut" einer Kultur geworden sein sollte. Zur Kultur "hinter" der Philosophie gelangen wir nur via Individuum, in dem die Philosophie im wahrsten Sinne des Wortes *eingebettet* ist.

95 **Ich** mache den Vorschlag, daß wir das Individuum als Bezugspunkt der Philosophie der Differenz bestimmen. Ich schlage also vor, jede singuläre Philosophie als Ausdruck individueller Einstellung zu den grundlegenden Fragen des Lebens zu verstehen. Betrachten wir die Philosophie einmal als einen von individuellen Philosophien zusammengesetzten Bereich: Wir werden Differenzen entdecken, die wir noch nie bemerkt hatten, aber auch solche Überlappungen.

Hakan GÜRSES ist
Chefredakteur der
Zeitschrift *STIMME von
und für Minderheiten* und
Lehrbeauftragter am
Institut für Philosophie
der Universität Wien.

96 **Ich** sage also: Jeder Mensch wäscht sich, aber es gibt Waschen und Waschen. Die Badewanne ist ein Ort der Körperpflege, aber auch davon gibt es solche und solche. Und jeder Körper, der sich wäscht, ist einzigartig.

polylog. Forum für interkulturelle Philosophie 1 (2000), 1-96.

Online: <http://them.polylog.org/1/agh-de.htm>

ISSN 1616-2943

Quelle:  polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 2 (1998), 62-81.

Anmerkungen

- 1 Einige der in diesem Essay ausgeführten Überlegungen wurden zuvor in einem Vortrag – im Rahmen der Ringvorlesung *Theorien der Ethnizität* am Institut für Völkerkunde der Universität Wien im Sommersemester 1997 – formuliert. 
- 2 Siehe K. P. HANSEN (1995): *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*. Tübingen – Basel, 10. 
- 3 Der letzte Teil dieser Aussage erlangte – besonders im Zuge des Krieges in Ex-Jugoslawien – eine performative Bedeutung. Ich denke hier an die Entschlossenheit einiger Vertreter der "neuen Philosophie" in Frankreich, das Abendland gegen die »serbische Barbarei« zu schützen. Dieselbe Denkschule war es auch, die bereits Anfang der achtziger Jahre dem »Schluchzen des weißen Mannes« – so der Buchtitel von Pascal BRUCKNER – ob des schlechten Kolonialgewissens ein Ende setzen wollte. 
- 4 Die bekannteste Arbeit, die diese Kontextvielfalt aufzeigt, ist wohl jene von A. KROEBER / C. KLUCKHOHN (1952): *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York. W. PERPEET (1984) ("Zur Wortbedeutung von 'Kultur'". In: H. BRACKERT / F. WEFELMEYER (Hg.): *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*. Frankfurt/M., 21-28) gruppiert die Kultur-Definitionen nach vier semantischen Gesichtspunkten: dem ergologischen, moralischen, soziativ-juristischen und geschichtlichen. HANSEN (a.a.O.) konstatiert auch vier unterschiedliche Bedeutungsniveaus: das beschreibende, das wertende, das neutral-integrale und das "prosaische", also nicht-metaphorische. 
- 5 Diesen Begriff verwende ich hier (aus praktischen Gründen) als Überbegriff für alle Wissenschaften, die keine Naturwissenschaften sind; die Philosophie zähle ich nicht zu den Humanwissenschaften. 
- 6 Dieser Fragenkatalog kommt auch in den verschiedenen Arbeiten zum Ausdruck, die in den *Studien zur Interkulturellen Philosophie* bei Rodopi (Amsterdam – Atlanta) erschienen sind. 
- 7 Diese Notwendigkeit betont Franz M. WIMMER (1998) in seinem programmatischen Aufsatz "Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie", in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (Wien) 1, 5-12. 

- 8 Vgl. dazu E. BALIBAR / I. WALLERSTEIN (1990): *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg – Berlin, und P.A. TAGUIEFF (1991): "Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus". In: U. BIELEFELD (Hg.): *Das Eigene und das Fremde: neuer Rassismus in der alten Welt?* Hamburg, 221-268. ▲
- 9 Vgl. W. SOLLORS (1994): "'De pluribus una / E pluribus unus', Matthew Arnold, George Orwell, Holocaust und Assimilation. Bemerkungen zur amerikanischen Multikulturalismusdebatte". In: B. OSTENDORF (Hg.): *Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika?* München, 53-74. ▲
- 10 L. ALTHUSSER (1974): *Lenin und die Philosophie*. Reinbek bei Hamburg, 27 ff. ▲
- 11 Ebd., 28. ▲
- 12 Zur hier und im folgenden gebrauchten semiotischen Terminologie siehe: D. MERSCH (Hg.) (1998): *Zeichen über Zeichen. Texte zur Semiotik von Peirce bis Eco und Derrida*. München; U. ECO (1977): *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*. Frankfurt/M.; F. DE SAUSSURE (1967): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin; C.W. MORRIS (1988): *Grundlagen der Zeichentheorie. Ästhetik der Zeichentheorie*. Frankfurt/M. ▲
- 13 Hier meine ich nicht die linguistisch-logische Referenz als Bezeichnungsverhältnis zwischen einem Referenten und Referierenden, sondern das Verhältnis einer Bezugnahme. ▲
- 14 Wiedergegeben von G. BRÖTTCHER (1987): *Theater, Theater ... Anekdoten, Episoden und Kuriosa*. Berlin, 22-26. ▲
- 15 U. ECO (1987): "Welt als Text – Text als Welt". In: DERS.: *Streit der Interpretationen*. Konstanz, 15-29 (hier: 29). ▲
- 16 Die hier aufgezählten "Funktionen" beschreiben natürlich nicht alle Eigenschaften, Definitionen, Konzepte etc. des Kulturbegriffs; sie sind diejenigen fixierten Konnotationen, die mir im Rahmen des vorliegenden Essays als die relevantesten erscheinen. ▲
- 17 L. WITTGENSTEIN (1963): *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt/M. ▲
- 18 Selbstverständlich kann all dies auch für das logische Gegenteil der Differenz, der Gemeinsamkeit, gesagt werden. Doch ändert dieser umgekehrte Blickwinkel nichts daran, daß Gemeinsamkeiten zum Zweck der Festlegung und zugleich anhand der Differenzen konstruiert werden. In dieser Dialektik fungiert die Differenz zwar nicht immer als Ausgang, aber immer konstitutiv. ▲
- 19 Vgl. PERPEET, a.a.O. und C. GEERTZ (1996): *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien, 71 ff. ▲
- 20 Um das Beispiel möglichst plastisch darzustellen, habe ich mir hier ausnahmsweise erlaubt, einerseits die Unterscheidung zwischen *sex* und *gender*, andererseits den in feministischer Theorie oft betonten Konstruktcharakter dieser Begriffe auszublenden. Zu dieser Diskussion siehe: S. BENHABIB / J. BUTLER / D. CORNELL / N. FRASER (1994): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M. ▲
- 21 Vgl. Anm. 9 sowie meinen Aufsatz (1997) "Vom Nationalismus der Elite zum Rassismus der Mitte. Eine Beobachtung". In: F.M. WIMMER (Hg.): *Rassismus und Kulturalismus*. Wien, 2-7 (*IWK-Mitteilungen* 3/1997). ▲
- 22 Vgl. E.J. DITTRICH / F.O. RADTKE (1990): "Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Minderheiten". In: DIES. (Hg.): *Ethnizität*. Opladen, 11-40; W.D. BUKOW (1996): *Feindbild: Minderheit. Zur Funktion von Ethnisierung*. Opladen. ▲
- 23 Vgl. hierzu T. SCHÖFTHALER (1983): "Kultur in der Zwickmühle. Zur Aktualität des Streits zwischen kulturelrelativistischer und universalistischer Sozialwissenschaft". In: *Das Argument* 139, 333-347. ▲
- 24 Vgl. hierzu den Schwerpunkt (1998) *Kollektiv oder Individuum* der Zeitschrift *STIMME von und für Minderheiten* (Wien – Innsbruck – Klagenfurt), 27/III. ▲
- 25 Als Beispiel hierzu siehe C. KLINGER (1995): ". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43.5, 801-814. ▲
- 26 Zur historischen Beschreibung der Dichotomien in der Literatur siehe C. BÜRGER (1982): ". In: C. BÜRGER u.a. (Hg.): *Zur Dichotomisierung von hoher und niederer Literatur*. Frankfurt/M., 9-39. ▲
- 27 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.) (1993): *Über das Studium der Alten Geschichte*. München, 76-103 (hier: 83). (Franz M. WIMMER machte mich auf den kuriosen Titel eines populärwissenschaftlichen Buches aus dem Jahr 1910 aufmerksam: *Die Kultur der Kulturlosen* von K. WEULE, erschienen in Stuttgart.) ▲

- 28 Vgl. F.M. WIMMER (1997): *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Bremen (*Bremer Philosophica*) (besonders: 153 ff). ▴
- 29 M. HORKHEIMER / T.W. ADORNO (1985): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M., 11. ▴
- 30 An anderer Stelle habe ich versucht, das "Unsichtbare" ausführlich darzustellen: *Libri catenati. Eine historisch-philosophische Untersuchung der Sekundärdiskurse*. Wien 1996. ▴
- 31 Vgl. hierzu S. HALL (1994): *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg (besonders: 66-88 und 180-222); M. FUCHS (1997): "Universalität der Kultur. Reflexion, Interaktion und das Identitätsdenken – eine ethnologische Perspektive". In: M. BROCKER / H.H. NAU (Hg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt, 141-152. ▴
- 32 E. LACLAU (1994): "Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?" In: *MESOTES* (Wien) 3, 157-165 (hier: 158). Zur Ehrenrettung der strukturalen Linguistik muß erwähnt werden, daß SAUSSURE im Unterschied zur solchen doppelten Vergegenständlichung der Kultur als "sichtbarem Unsichtbarem" neben dem "kollektiven Teil" der Sprache (*langue*) auch einen individuellen (*parole*) einräumte und sie als zwei unterschiedliche Gesichtspunkte definierte. ▴
- 33 HANSEN, a.a.O., 121. ▴
- 34 Vgl. DITTRICH / RADTKE, a.a.O. ▴
- 35 Deswegen war es möglich, die Programmatik einer interkulturell orientierten Philosophie anzukündigen, ohne vorher beziehungsweise gleich zu Beginn eine exakte Definition von Kultur präsentieren zu müssen, während beispielsweise in der Ethnologie ein langwieriger und polyphoner Prozeß im Gange ist – mit dem Ziel, Kultur zeit- und wissenschaftsgemäß zu definieren. ▴
- 36 Obwohl diese – hier etwas vereinfacht dargestellte – Auffassung von mehreren AutorInnen geteilt wird, finde ich zwei ihrer Spielarten besonders einschlägig, wie sie von C. GEERTZ (1983): *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/M., und von U. ECO: *Zeichen* (a.a.O.) vertreten werden. ▴
- 37 R. PANIKKAR (1998): "Religion, Philosophie und Kultur". In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (Wien) 1, 13-37. ▴
- 38 Vgl. kritisch dazu: FUCHS, a.a.O. ▴
- 39 Ein weiteres Problem ist heuristischer Natur: Eine Armee, ein Verkehrssystem, ein künstlerisches Werk sind auch Zeichensysteme. Wenn wir sie als Subsysteme bezeichnen – auf welches soll sich dann die Philosophie beziehen? ▴
- 40 So etwa der Vorschlag von Arjun APPADURAI (1996) (*Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minnesota), Kultur zwar nur mehr in Adjektivform, als Beifügung zu verwenden, aber zugleich nur jene Dimensionen als "kulturell" zu bezeichnen, welche die »Mobilisierung der Gruppenidentitäten« ausdrücken oder bewirken. (Den Hinweis auf APPADURAI verdanke ich Sabine STRASSER, ich referiere ihn hier auch nach ihrem unveröffentlichten Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung *Theorien der Ethnizität*, vgl. Anm. 1). ▴
- 41 Eine zusätzliche Frage, die ich bisher nicht gestellt habe, gehört auch in diesen Zusammenhang: Der interkulturelle Ansatz setzt sich vehement gegen die Zentrismen ein. Ist es aber nicht eine (kultur- oder ethno-)zentristische Determinierung der polylogischen Rede, die – in der "westlichen" Philosophie im Zeichen des Kolonialismus rekonstruierte – Kategorie "Kultur" als Grundlage der Rede zu postulieren und zugleich ihre interkulturell (polylogisch) vorzunehmende Neudefinition anzustreben? ▴
- 42 Hierin liegt die Achillesferse des Kulturbegriffs: Er kann nicht beide Aufgaben erfüllen. Obwohl eine gute Waffe gegen Universalismus, bleibt er gegen Relativismus unwirksam, da sich dieser durch ständigen Rekurs auf Kultur legitimiert. Auf dieses Problem habe ich bereits bezüglich der Dichotomie "Ethnophilosophie/(Universal-)Philosophie" hingewiesen. ▴
- 43 G. BACHELARD (1974): *Epistemologie. Ausgewählte Texte*. Frankfurt/M. – Berlin – Wien, 118 (aus: *Le rationalisme appliqué*, 1949). ▴
- 44 Wenn dem nicht so wäre – wie können wir dann den großen Appetit auf die Biographien von PhilosophInnen erklären? Warum kommen außerdem kollektive Produkte in der Philosophie viel seltener vor als in den Natur- oder Humanwissenschaften? ▴

[themen](#)

[literatur](#)

[agenda](#)

[archiv](#)

[forum](#)

[anthologie](#)

[links](#)

[profil](#)

[home](#) | [suche](#) | [sitemap](#) | [newsletter](#) | [copyright](#) | [impressum](#) | [sponsoren](#)