

7 Kulturwissenschaften und Lebenspraxis

7.1 Stufen der Reflexion: Die Kulturwissenschaften in der Kultur

Hartmut Böhme

1. Kultur, Reflexion, Kulturwissenschaft

Der Titel deutet an, dass es innerhalb der Kulturgeschichte – wobei wir uns auf die europäische beschränken – ›Stufen‹ gibt, die möglicherweise sogar epochale Einschnitte in jenem Prozess darstellen, in welchem Kulturen sich selbst auffällig werden. Immer dann, wenn eine Kultur von sich selbst ›als Kultur‹ ein Bewusstsein und ein Wissen entwickelt, liegt nach Niklas Luhmann eine Beobachtung der Beobachtung vor.¹ Das will sagen: Kulturen entwickeln Praktiken, die ein dazu erforderliches Wissen einschließen oder voraussetzen – z.B.: Im antiken Athen verfügt ein Schuster über ein Erfahrungswissen und praktische Vermögen des ›Schuhe-Machen-Könnens‹; dieses Wissen muss nicht eigens von seinem aufmerksamen und hantierenden Vollzug in der jeweiligen Herstellung des Schuhs abgelöst sein. Der Schuster ist in diesem Sinne ein Beobachter erster Stufe: Er tut etwas und beobachtet dabei ununterbrochen das, was er tut. Dadurch entsteht zweierlei: die visuelle Kontrolle des Operierens, wodurch das erfolgreiche Herstellen des Schuhs gesteuert wird; und eine Art implizites Lernen, das aus dem Hin und Her von Machen und Beobachten des Machens erwächst und auf Dauer ein Erfahrungswissen hervorbringt, das den Schuster etwa in das ›Ansehen‹ eines ›guten Schusters‹ bringen kann. Seine Schuhe nämlich sind ›besser‹ als die anderer Schuster. Und wenn er sein Können nun auch noch erfolgreich an einen ›Schüler‹ weitergibt, so kann die durch persönliche Kompetenz erzielte Melioration sogar auf Dauer gestellt werden. Durchaus also können auf der ersten Beobachtungsstufe in einem generationenübergreifenden Prozess praktische Vermögen optimiert und dazu erforderliches Wissen kumuliert werden. Das genau macht die Möglichkeit von Kultur (*cultura*) aus.

Nun tauchen indes zu einer bestimmten Zeit – seit dem 6. Jahrhundert v.Chr. – in Athen, aber nicht nur dort, Leute auf, die, ohne selbst Handwerker zu sein, aus der Beobachtung von Handwerkern aller Art Konzepte entwickeln, was denn ›handwerkliches Produzieren‹ sei: Daraus entsteht eine erste ›Theorie‹ der Technik (*techné*).² Eine solche Theoretisierung von Praxis setzt handlungsentlastete Personen voraus, die nicht in den Funktionskreis eines kulturellen Vollzugs eingeschlossen sind. Gerade dadurch werden sie zu Experten der Analyse dessen, was das ins ›Machenkönnen‹ eingeschlossene Wissen charakterisiert, nach welchen internen Regeln es organisiert ist, wie Optimierungsprozesse zu steuern wären, wie man Wissen in Zirkulation bringen und auf Dauer stellen kann, wie man das Wissen gegen die Kontingenz (gegen seinen Einschluss in das personengebundene Machen-Können) schützen kann. Dies also sind ›Beobachter der Beobachter‹ oder Beobachter zweiter Stufe. In ihnen wird kulturelles Wissen reflexiv, d.h. als solches herausgehoben, analysiert, in ein Konzept und in Regularien gebracht, mithin ›theoretisiert‹. Das ist ein durchaus bedeutender Einschnitt: Kulturen gehen fortan nicht darin auf, dass sie ein charakteristisches Ensemble von Handlungsvollzügen darstellen. Hierbei ist alles Wissen ein performatives Wissen: Es generiert sich im praktischen Vollzug selbst, z.B. ›stellt‹ es sich im gelungenen Schuh ›dar‹. Der Schuh ist die ›Darstellung‹ des Wissens, seine Performanz. In der Theorie der *techné* hingegen wird das Wissen reflexiv, es wird sich selbst zum Beobachtungsgegenstand und differenziert sich als autonomer Sektor mit eigenen Regularien der Generierung und Tradierung des Wis-

¹ Luhmann (1985).

² Castoriadis (1981); Fischer (1996); Schäfer/Ströker (1993).

sens des Wissens« heraus. Daraus entsteht Wissenschaft, nämlich eine eigene kulturelle Sphäre, in der der »logos« des in den einzelnen Praxiskompartimenten der Kultur eingelassenen Wissens ausgearbeitet wird. Dies ist zugleich die Geburtsstunde von Wissensseliten.

Gewiss handelt es sich in der griechischen Antike noch nicht um die Entstehung der Kulturwissenschaften im Sinne universitärer Disziplinen, wie sie erst im 19. Jahrhundert entstehen. Doch es entstehen proto-kulturwissenschaftliche Wissensprovinzen, die im Verhältnis zu den in ihnen thematischen Praktiken 1. reflexiv, 2. analytisch sind, 3. professionell »gepflegt«, also selbst kultiviert werden und damit 4. einen Wissens-Kanon bilden, der indes 5. historisch offen ist und sich entwickeln kann und dies 6. durch dauerhafte Bildung von Wissensexperten tut. Ein Blick auf antike Fachliteratur mag dies bestätigen: Es entwickeln sich professionelle Schriften über Agrikultur in allen ihren Varianten,³ über das Verhältnis zu eigener und fremder Kultur (Ethnologie),⁴ über das Verhältnis von Gegenwart zur Vergangenheit (Historie),⁵ über Religion und ihre Gebräuche,⁶ über Krankheit und Gesundheit,⁷ über die Künste,⁸ über eine Fülle von mechanischen Techniken incl. Geometrie und Arithmetik,⁹ über die Verhältnisse von Staat, Bevölkerung und Poli-

tik,¹⁰ über Krieg¹¹ sowie über alle Aspekte von Natur und Kosmos, insoweit sie für die kulturelle Reproduktion der Gesellschaft relevant sind.¹²

Die Kultur ist mithin schon in der Antike das Objekt von Wissensformen oder ersten Wissenschaften, die ihrerseits ein Teil eben dieser Kultur sind. Hieraus entspringt die bis heute unhintergehbare Figur der Selbstreflexivität: Die Kultur ist die von theoretischen Vorannahmen her konstruierte Objekzebene und zugleich die letzte Metaebene, innerhalb derer sich das kulturelle Wissen bestimmt. Dies liegt daran, dass »Wissen« als Moment umfassender Wissenskulturen und ihrer Geschichte gelten muss. Mit dieser heute allgemein geteilten Auffassung folgt man indes einer historischen Transformation, die in der antiken Kultur zwischen dem 6. und 4. Jahrhundert v. Chr. mit einem »Systemsprung« entstand: vom »latenten Wissen«, das in kulturellen Praktiken verkörpert ist, zum »expliziten Wissen«, das durch die systematische Beobachtung und Theoretisierung des »latenten Wissens« methodisch erzeugt wird.

Die Wissenschaften der Kultur beruhen ferner auf der historischen Semantik dessen, was in unterschiedlichen Gesellschaften und Epochen unter »Kultur« verstanden wurde. Zwar gehen die Kulturwissenschaften nicht in historischer Semantik und Begriffsgeschichte auf. Weil aber der Terminus »Kultur« die vergangenen und gegenwärtigen Momente der Selbstauslegung von Gesellschaften enthält, führt die historische Semantik von »Kultur« in die autoreflexiven Momente der Kulturwissenschaften ein. Denn die Kulturwissenschaften stellen eine temporal verstetigte, institutionalisierte und charakteristisch moderne Form der Selbstreflexion der Gesellschaft dar. Sie nehmen die semantischen Potentiale des Kulturbegriffs ebenso auf wie die historischen Spuren der protowissenschaftlichen Kulturkritik. Die Verflechtung von Kultur und Kulturwissenschaften ist ferner deswegen unlöslich, weil letztere nur die Ausdifferenzierung kulturellen Wissens darstellen, das immer schon, a priori, die Kultur selbst ermöglichte, dynamisierte und reflektierte. Kultur ist niemals anders denn als Wissenskultur möglich geworden.

Im Fortgang werden die kulturgeschichtlich relevanten »Stufen der Reflexion« von der jüngeren Steinzeit bis heute umrissen, es wird also jener Pro-

zess dargestellt, durch den sich Wissenskulturen gebildet haben, an deren evolutiven Ende die Kulturwissenschaften stehen. Diese bleiben ein Moment eben jener Kultur, deren Meta-Ebene sie darstellen.

2. Stammesgeschichtliche Grundlagen des kulturellen Wissens

Frühe Kulturen weisen ein differenziertes, magisch-animistisches Verhältnis zur Natur auf, in das nicht nur die Techniken der Reproduktion, sondern auch die symbolischen Darstellungen eingelassen sind. Sie zeigen ein erstes ausgereiftes technisches Paradigma, die Steintechnologie. Es ist hinreichend, um über sehr lange Zeiträume ein Gleichgewicht von Nahrungserwerb, Bevölkerungsdichte und Naturressourcen zu sichern. Die Stein-Kulturen verfügen ferner über eine kommunikativ voll funktionsfähige Sprache und entsprechende theatral-figurative Symbolisierungstechniken, die es erlauben, eine eigene sinnstiftende Bedeutungsebene aufzubauen. Sie entwickeln ästhetische Formenkanons in der Leitmaterie Stein, in den theatralen Riten und in der Bildkunst, welche jeweils in ihrem Medium hochgradig perfekt sind. Mit den vier Säulen Technik, sprachliche Kommunikation, rituelle soziale Plastik und ästhetische Figuration weisen die Stein-Kulturen alle Funktionsebenen auf, welche das Überleben und die Verstetigung kultureller Organisation tragen.¹³

Gemäß dem Prinzip (von Thomas Hobbes), dass man nur weiß, was man auch kann, gehören zur Kultur immer auch die Formen, in denen praktisch mit Natur umgegangen worden ist. Dies sind nicht nur Techniken im engeren Sinn, die es gibt, seit altsteinzeitliche Menschen vom Werkzeug-Gebrauch (tool using) zur Werkzeug-Herstellung (tool making) übergegangen sind. Damit eigentlich beginnt die Geschichte der Kultur. Im weiteren Sinn gehören zu den Techniken aber auch magische Praktiken und religiöse Rituale, welche mit dem Ziel eingerichtet wurden, die kulturellen Nischen, in denen Menschen ihr Überleben organisierten, vor gefährlichen Kräften der Natur abzusichern oder praktische Aneignungen einzelner Natur-Sektoren zum Zweck der Subsistenzsicherung zu optimieren (z. B. Jagdrituale oder Regenzauber). Damit verbun-

den wurden symbolische Systeme entwickelt, die man insgesamt solche des »Wissens« nennen kann. Die Verflechtung von technischem Werkzeuggebrauch, symbolischen Ordnungen und rituellen Praktiken sicherte über den größten Zeitraum der Geschichte die Selbstreproduktion der Kulturen. In den frühen Stammeskulturen bilden sich die basalen Wissensformen, welche für den längsten Zeitraum der Geschichte kulturprägend blieben. Viele der hier entwickelten Wissensfiguren gehen in die Mythen und Riten der Völker ein, die teils aus Überlieferungen rekonstruierbar,¹⁴ teils durch kulturanthropologische Beobachtung an rezenten Stammeskulturen erforscht wurden (vor allem in der Ethnologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, besonders zu den australischen Aborigines). Nicht erst in der Neuzeit, sondern schon in der Alt-Steinzeit bildete sich das technische Dispositiv aus, welches zu einer Art Apriori der Kultur geworden ist.

Knapp soll die anthropologische Gestalt des Menschen, wie sie sich über zwei Millionen Jahre bis ca. 40.000 gebildet und seither stabil gehalten hat, skizziert werden. Hier findet man die evolutionäre Basis für die kulturelle Entwicklung des Menschen. Dazu gehören ferner die körperlichen Gestalten und Funktionen, die sich in der Entwicklung zum aufrechten Gang ausbildeten.¹⁵ Dieser führte auch zur Ablösung der olfaktorischen durch die audiovisuelle Raumerschließung, zur Entlastung ferner des Hinterkopfes und der Freisetzung der Stirn: Damit wurde eine stetige Zunahme des Hirnvolumens und damit kognitiver Leistungen möglich. Die Entlastung des Gebissraumes von Funktionen wie Fang, Verteidigung und Nahrungszurichtung bildet die Grundlage für die Möglichkeit von Sprachentwicklung und damit eines Mediums der Erzeugung und des Transports von Wissen. Die Befreiung der Vorderhände von Aufgaben der Lokomotion, die Bildung des opponierbaren Daumens, die Zunahme der feinmotorischen Sensibilität der Hand sind die wichtigsten Voraussetzungen für die Entstehung des technologischen Feldes und

3 Weniger (1983); Rechenauer (1992).

4 Müller (1997).

5 Die profane Geschichtsschreibung beginnt spätestens mit Herodot (ca. 484–ca. 430).

6 Über Religion, Opfergebräuche, Mysterien, Mythen kritisch-analytisch zu schreiben beginnen Platon und seine Schüler.

7 Das »Corpus Hippocraticum« enthält die medizinischen Schriften seit dem 5. Jahrhundert v. Chr.

8 Dazu gehört paradigmatisch die »Poetik« des Aristoteles.

9 Hierzu zählen Schriften zur Baukunst, zu Maschinen, Handwerken ebenso wie die grundlegenden Werke zur antiken Mathematik und Geometrie.

10 Hierfür geben vor allem die politischen Schriften von Platon und Aristoteles das Modell ab.

11 Von Thukydides (ca. 460–400) und seiner epochalen Schrift über den »Peloponnesischen Krieg« bis zum spätantiken Autor Vegetius (Ende 4./Beginn 5. Jahrhundert n. Chr.) und seinem Traktat »Epitoma reo militaris« zieht sich durch die Antike ein wachsender Strom »kriegswissenschaftlicher« Literatur.

12 Dazu gehören die naturphilosophischen Schriften seit den Vorsokratikern, mit denen überhaupt die Philosophie als »Wissen des Wissens« aus der Taufe gehoben wurde.

13 Zum folgenden vgl. die klassischen Studien von Leroi-Gourhan (1945 und 1980[1964/65]). Ferner Müller-Karpe (1989); Radkau (2000); Vogt (1992); Markl (1994/95); Markl (1983).

14 Vgl. dazu Burkert (1972); Nitschke (1977).

15 Vgl. Leroi-Gourhan (1980[1964/65]).

mithin einer evolutionär neuartigen Fusion von Können und Wissen. Das Steuerungsorgan Gehirn zeigt eine überproportionale Zunahme der Areale, die für die Handmotorik und das lingual-faciale Feld zuständig sind. In Kürze sind dies die Voraussetzungen für den *Homo sapiens sapiens*: Der intelligente Einsatz der Hand und das lingual-faciale Feld bilden das Initial für jede Wissenskultur.

Alles zusammen bezeichnet die »Geburt« des *tool-making animal*, das auch *zoon logon echon* ist, das Lebewesen, das die Sprache hat. Der aufrechte Gang (*homo erectus*) als Ermöglichungsgrund der freien Hand sowie der Intelligenz wurde bereits in der antiken Anthropologie zur Ausstattung des Menschen gerechnet.¹⁶ Moderne Anthropologen bestätigen dies, wenn sie von der Komplementarität a) der kumulativen Entwicklung von Hirnstrukturen, b) der Anpassung von Körperstrukturen an die Lebensbedingungen der frühen Jäger und Sammler sowie c) der Verfeinerung der Interaktion von Hirn- und Körperstrukturen durch das Nervensystem sprechen.

Hinzukommt die durchgehende Nicht-Spezialisierung sowohl von Gehirn und Körperorganen. Hohe Spezialisierung bedeutet auch eine biologische Determination. Die »Freiheit« des Menschen, die er später zu seinem kulturellen Ideal machen wird, hat in der Nicht-Spezialisierung seiner Leitorgane (Auge, Ohr, Hand) und vor allem seines Gehirns ihre physiologische Voraussetzung.

Das sprachlich-symbolische Operationsfeld basiert auf dem Produktionsgleichgewicht, das zwischen Hand und Gehirn komplementär hergestellt wurde. Die neurologische Vernetzung von Gehirn, Hand (Werkzeug) und Sprache konstituiert die Möglichkeit zweier komplementärer Dispositive: das sprachlich-symbolische Feld und das technologische Feld. Beide sind coevolutiv und tragen den take-off der Kultur; und beide sind in der *physis* fundiert. Diese Fusion von Natur und Kultur in der neuro-physiologischen Ausstattung des Menschen gab Anlass zu dem bis heute anhaltenden Streit über das Verhältnis von *natura* und *cultura*. Die Ver-

schaltung von Natur und Kultur im Körper heißt aber gerade, dass die physische Ausstattung die nicht-determinierte, offene, also historische Überschreitung eben dieser Natur in Richtung auf einen neuen Evolutionsschub ermöglicht, den wir »Kultur« nennen.

Ferner gehören komplexe Fertigkeiten zu den Reproduktionsleistungen von Jäger/Sammler-Kulturen: Sie verfügen über sehr gute Kenntnisse des Lebens von Tieren und Pflanzen (Kognition); sie weisen ein funktionsfähiges *mapping* des Territoriums auf; sie entwickeln effektive Jagd- und Sammeltechniken; in jeder Parzelle wird das zum Überleben notwendige Wissen (als *tacit knowledge*) bereitgehalten, sie ist mithin technisch vielseitig und autark. Innerhalb des Clans sowie mit anderen Stämmen, mit denen Heiratsbünde bestehen, wird eine geregelte Zirkulation von Produkten, Stoffen, Lebensmitteln praktiziert (Naturaltausch).

Wie Verwandtschaft das soziale System des Stammes bildet, so wird in den Riten, oft durch szenische Wiederholung der Ursprungshandlung des Kulturstifters, eine umfassende Elementarverwandtschaft zu den Ahnen ebenso wie zu Tieren, Pflanzen, Steinen, zur Natur überhaupt hergestellt. Die Riten werden dabei begleitet von Mythen. Diese weisen, wenn sie Kulturentstehungs-Erzählungen sind, strukturelle Verwandtschaften zu denjenigen Mythen auf, die aus orientalischen, jüdischen und griechischen Schriftkulturen bekannt sind, z.B. der Prometheus-Mythos oder die Anthropogenie-Mythen. Ernst Cassirer hat dabei Naturmythen von Kulturmythen unterschieden. Geht es in ersteren darum, die Herkunft, das Vorhandensein und das Wirken natürlicher Erscheinungen zu vermitteln, indem man sie in Bilder bzw. Narrationen von Ursprung und Genesis fasst, so versuchen Kulturmythen »die Herkunft der menschlichen Kulturgüter«¹⁷ durch die Einführung sog. Tätigkeitsgötter bzw. Kulturbringer zu erklären. Beide Typen des Mythos sind Wissensformen, durch die sich Kulturen im Kosmos platzieren.

Die mythische Wissensform ist ein Abkömmling des magisch-animistischen Weltbildes, dessen Spuren bis heute erhalten sind. Animismus meint, dass alle Dinge und Lebewesen wie die Welt als Ganzes von unsichtbaren Kräften erfüllt sind. Alles also lebt und zeigt sich, vitalisierend oder zerstörerisch. Die

Welt ist ein Durchströmtsein von Kräften. Dies macht den sakralen Charakter der Dinge und Lebewesen sowie des Kosmos aus. Die Kräfte sind verborgen oder manifest, sie sind durchdringend und erfüllen die Dinge und Körper. Wenn alles beseelt ist, ist alles Leben, so tot es scheinen mag. Die Kräfte können unpersönlich und namenlos sein, reine Emanationen von Dynamis in jedweden Erscheinungen, zu denen die Menschen selbst gehören. Doch ebenso sind die Kräfte gestalthaft, also zoomorph, phylomorph oder hylomorph, konzentriert in der Gestalt von Tieren, Pflanzen oder Stoffen. Diese können Heil- oder Schadensfunktion gewinnen für denjenigen, der damit umzugehen weiß: Magie ist daher die operative Seite des Animismus. Über dieser Schicht einer Morphologie der Kräfte, welche zu Fetischismus, Totemismus, Idolenbildung und primären Vergöttlichungen Anlass geben, erhebt sich, religionsgeschichtlich später, die Schicht der anthropomorphen Gottheiten mit ihrer individuellen Ausdifferenzierung.¹⁸

Von hier aus ist die Magie zu erklären. Sie ist die früheste Technikform überhaupt, durch die zielorientiert, aktiv und wirkungsvoll gehandelt und damit Macht akkumuliert wird. Macht ist die Fähigkeit, etwas oder jemanden auch gegen seinen eigenen Willen zu bewegen, wie Max Weber sagt: und dies ist die Urform der Magie. Insofern sind alle Grundlagen der Macht bis heute magisch, insbesondere charismatische und zeremonielle Machtentfaltung. Das Anwendungsfeld der Magie ist grenzenlos: Menschen, Tiere, Dinge, Sterne, Wetter, Götter, Krankheiten, Wachstum, Ernte, Geburt. Und sie nimmt vielfältigste Formen an: Beschwörung, Zauber, Sprachformel, Gebet, rituelle Verrichtung, mimetische Choreographie, Gesang, dingliches Hantieren, Opfer. Die Magie ist der performative Gebrauch der Kräfte, welche die Welt erfüllen, zu Zwecken des Menschen. Performativität heißt nicht: Repräsentation i.S. des semiotischen Verweizens szenischer Elemente auf dahinter stehende (transzendente) Kräfte. Magische Performativität heißt, dass im Vollzug magischer Praktiken die Kräfte erzeugt werden, deren man sich bedient; dass die Kräfte vergegenwärtigt werden, so absent oder uralte sie sein mögen; dass eine Identifikation mit dem magischen Vollzug geschieht, so »anders« dasjenige sein mag, das vollzogen wird.

Körperliche und sprachliche Kommunikation kooperieren von Beginn an im Aufbau eines mythogramatischen Gedächtnisses und einer performativen Kultur, welche die Ordnung der Natur und der Ethnie sowohl erzeugt, darstellt und erhält. Die biologische Wurzel dieser performativ-ästhetischen Kultur liegt darin, dass die menschliche Species mehr als jede andere auf Lernprozesse angewiesen ist. Menschliche Kulturen müssen sich Traditionen, d.h. memoriale Engramme und performativ wirksame Gestaltungen schaffen, um Wissen, Werte und Orientierungen zu erhalten und zu kumulieren. Dies bedeutet Geschichte zu haben.¹⁹ Die Langsamkeit paläolithischer Entwicklung hängt damit zusammen, dass es den altsteinzeitlichen Ethnien nicht gelungen ist, memoriale Performanzen und Medien zu kreieren, welche kumulative Lernprozesse erlauben würden. Die evolutionäre Beschleunigung setzt um 40.000 ein, wo mit dem Erreichen des zerebralen Niveaus des *Homo sapiens sapiens* auch eine Vervielfältigung der Techniken sowie das Vorhandensein ästhetischer und ritueller Vermögen nachweisbar ist. Das Performativ-Ästhetische bildet seit der Jung-Steinzeit diejenige Sphäre, in der Tradition und Gedächtnis, Lernprozesse und soziale Integration, Weltorientierung und Werterzeugung in symbolischen Szenen organisiert waren. Für eine erfolgreiche Reproduktion in einer Natur, in die der Mensch *nicht* eingebettet ist – dies macht seine Exzentrizität aus²⁰ – ist dies grundlegend. Es ist die Natur des Menschen, dass er *in* der Natur nur überleben kann, wenn er technisch und symbolisch effektive Kulturleistungen hervorbringt.

3. Prometheisches Wissen

Nach Erfindung der griechischen Alphabetschrift ist Hesiod, neben dem legendären Homer, einer der ersten Schriftsteller. Hesiod auch liefert in der »Theogonie« und in »Werke und Tage« kulturtheoretisch aufschlussreiche Varianten des Prometheus-

16 Platon: *Timaios* 90 a; Xenophon: *Memorabilia* I, 4, 11; Cicero: *de natura deorum* II, 133, 140; Ovid: *Metamorphosen* I, 76–88; Laktanz: *de ira Dei* 14, 1–3.

17 Cassirer (1973–75[1923–29], Bd. II, S. 244).

18 Frazer (1910); Tylor (1994[1871]); Mauss (1989[1902/3]); Gloy (1995).

19 Dux (1989, 1982, 2000).

20 Plessner (1975[1928]).

Mythos. In ihnen spiegelt sich zum ersten Mal ein kulturelles Wissen, das von einer tiefen Zwiespältigkeit dem Kulturprozess gegenüber gekennzeichnet ist. Es sind Momente des Selbstbewusstseins, der Technik und des Autonomie-Gewinns, die die Götter so rachsüchtig auf den Menschen machen. Sind es in der Bibel die Erkenntnis und die Scham, woran das Bewusstsein des Selbst aufgeht, so sind es hier der Opferbetrug und die ans Feuer gebundene Technologie, welche die »Tragödie der Kultur« (G. Simmel)²¹ initiieren. Nicht unmittelbar Natur in der Natur zu sein wie im Garten Eden, ist auch bei Hesiod der Stachel, der mit dem Bewusstsein zu kultureller Arbeit verbunden ist. Denn auch hier gab es ein »Vorher«: »Vorher nämlich lebten die Stämme der Menschen auf Erden/ unbehelligt und frei von Übel und elender Mühsal,/ frei von beschwerlichen Leiden, die Tod den Sterblichen brachten./ Denn es altern gar rasch die sterblichen Menschen im Elend.«²² Zwischen die Phantasie eines sorgenfreien Lebens ohne Todesstachel und das Bewusstsein, Arbeit und Sterblichkeit erdulden zu müssen, setzen die Bibel wie Hesiod einen Einschnitt, der nur durch ein Urfaktum erklärlich scheint: Die Versündigung an Gott (so die Bibel) bzw. die auf den Trickster Prometheus projizierte listige Rebellion gegen Zeus sind die Ursache von Sterblichkeit und Arbeit. Die Kultur selbst ist Strafe: Daher rührt der bis zu S. Freud²³ reichende anti-kulturelle Affekt in der Kultur selbst, der zugleich die Wurzel des »kulturlosen« und »natürlichen« Wunschlandes ist: der Garten Eden, das Goldene Zeitalter (das ebenfalls durch Hesiod ins europäische Denken eingeführt wird), *insula fortunata*.²⁴

Die Lage des Menschen ist mithin: Die konfliktfreie Gemeinschaft mit den Göttern und mit der Natur ist unvorstellbar. Die Menschen leben in Disproportion zu Gott und Natur. Was sie zu

Menschen macht – kulturelle Arbeit, Selbstbewusstsein, Wissen, Technik, List –, ist zugleich das, was ihre Strafe ist. Negativität gehört zum Leben, denn der Mensch steht in der Fluchtlinie des Todes. In Kultur leben, heißt das Bewusstsein des Todes annehmen müssen. Es ist eine pessimistische Lehre, die Hesiod als Wahrheit (*aletheia*) besingt.

Ackerbau (*georgia*, *agricultura*) ist seit Hesiod – und dann nachfolgend bei Prodikos von Keos, Xenophon, Vergil, Cato, Marcus Portius, Varro oder Columella – indes auch eine Gabe der Götter. Sie beruht auf anderen Grundlagen als die herrschaftlich-adlige Ethik der Homerischen Epen. Sie erzeugt Lebensgüter im Stoffwechsel mit Natur und in Ehrfurcht vor dieser, im Rahmen gültigen Rechts und verbindlicher »kleiner« Ethiken; sie stabilisiert Lebensverhältnisse durch ein umfassendes Regime der Arbeit, das im Jahreszyklus zeitlich rhythmisiert wird. Durch die eingeübten Tugenden von Maß und Mäßigkeit, Sorge und Anstand, Nachbarschaftlichkeit und Kooperativität wird *georgia* zur »Mutter und Ernährerin (aller) anderen Fähigkeiten« (Prodikos von Keos): Sie ist also Kulturstiftung *par excellence*.²⁵

Zwei Jahrhunderte später zeigt Aischylos²⁶ im »Gefesselten Prometheus« diesen als erniedrigten Gott, der sich freiwillig für die Menschen zum Opfer bringt (ähnlich Jesus), freilich nicht, damit sie dadurch das himmlische Heil erlangen, sondern sich mittels Kulturtechniken behaupten können. Darum ist Prometheus, obwohl ein Gott, der paradigmatische Stifter einer säkularen Kultur. Er ist für die Menschen »Heilsbringer«, »Lehrer aller Kunst« und »Helfer voller Macht«. Einzigartig steht seine Rede da, in der Prometheus all die Fähigkeiten (*pasai technai*), die er den Ephemeriden (*ephēmeroi* = den Menschen) vermittelt, zu einer umfassenden Kulturtheorie ausweitete²⁸ – jenseits der Götter, welche die Menschen mangelhaft ausgestattet in eine unwirtliche Natur warfen. Im Prometheus-Mythos spiegelt sich das kulturelle Wissen zu Beginn der griechischen Klassik – noch in der mythischen Form, wonach »Kultur« nicht ein säkulares Produkt der Menschen, sondern eine »Gabe« ist: Eingeschlossen in die Stumpfheit ihrer Sinne, die weder durch Reflexion noch Wissen aufgehellt waren, lebten die Menschen in einer doppelten Höhle: der Höhle ihrer blinden Wahrnehmungen;

und real in Erdhöhlen, weil sie der Baukunst entbehrten. Die Aufklärung der Wahrnehmung, ihre Synthesis mit Vernunft und Urteilskraft, ist die primäre Gabe, die Prometheus den Menschen gibt. Von hier aus lässt sich allererst eine Distanzierung von Natur und der Beginn von Kultur bewerkstelligen. Bautechnik ist das nächste. Das reflexionslose Aufgehen in reiner Gegenwart überwindet Prometheus, indem er den Menschen die Ordnung der Zeit gibt: zunächst als Jahreszyklus, der eine Temporalisierung von Handeln erlaubt (in der Agrikultur), sodann auf dem höheren Niveau der Zahl, die durch Berechnen der Sternbewegungen das flüchtige Dasein anzuschließen erlaubt an die kosmische Ordnung der Zeit. Mit der Ordnung der Schrift eröffnet Prometheus das kulturelle Gedächtnis, im Weiteren damit auch die Hermeneutik als Kunst der Zeichenlektüre und Auslegung. Diese *Techné* erstreckt sich über das buchstäbliche Medium und die Sprache des Traums hinaus auf die akustischen, visuellen und habituellen Zeichen von Lebewesen und Naturphänomenen. Ferner gehen die Fähigkeiten, Tiere zu züchten bzw. instrumentell als Arbeitsmittel einzusetzen, die Erfindung von Wagen (Rad) und Schifffahrt auf ihn zurück. Die Medizin als diejenige Kunst, mit der die Menschen ihre Naturverfallenheit zwar nicht aufheben, so doch mildern können, ist eine weitere Gabe des Prometheus. Natürlich darf jene Technologie nicht fehlen, welche die Entwicklung wesentlich antrieb: nämlich Montanbau und Metallurgie, welche den wichtigsten Motor der Kultur seit der neolithischen Revolution darstellten.

Dies ist, anders als bei Hesiod, eine optimistische Kulturauffassung – die freilich einen Preis hat: das Selbstopfer des Prometheus. Er ist die tragische Symbolfigur einer doppelten Emanzipation: von der Natur sowohl wie von den Göttern. Es ist der erste Entwurf einer kompletten kulturellen Kartographie, die die Räume absteckt, in welchen sich die spezialisierten Kulturwissenschaften bilden werden.

Prometheus ist zudem die erste Gestalt der Weltliteratur, die den Tod Gottes kennt (aber für sich behält). Trotz seiner Preisgegebenheit an die Folter ist dies seine Freiheit. So geht in die Tragödie des Aischylos eine rätselhafte Denkfigur ein, die aufzulösen zweieinhalbtausend Jahre intellektuelle Arbeit bis zu Nietzsche erfordert: Dies ist der promethei-

sche Weg der Kulturgeschichte als Befreiung zu einem autonomen, selbstbewussten Wissen. Die Kulturtechniken erlauben die Vergegenständlichung von Natur, vom Erdinneren bis zu den Sternen, also Wissenschaft und Kosmologie. Sie erlauben aber auch durch Gedächtniskunst und Hermeneutik den Aufbau einer autonomen menschlichen Kultur und die Selbstorientierung des Menschen in einer verwirrenden Welt von Zeichen. Sie terminieren schließlich in Selbstreflexivität: denn Prometheus ist derjenige, der das »*gnōthi sauton*« des Delphischen Orakels eingelöst hat. Dadurch wird das Stück des Aischylos zur ersten Tragödie des Wissens (die nächste ist der »König Ödipus« von Sophokles), das den Wissenden zum Opfer macht, weil es zwei Richtungen kollidieren lässt: die illegitime, doch solidarische Weitergabe des Wissens an die Menschen »unten« und das Geheimhalten des Wissens nach »oben«, an Zeus. Es ist eine Studie über Tyrannis und Widerstand ebenso wie über Emanzipation und Solidarität. Mittels der Kulturtechniken, die Prometheus den Menschen bringt, wird die Natur zur Mitspielerin der Kultur und die Kultur ihrer selbst bewusst.

4. Kulturelles Wissen in griechischer und römischer Zeit

»Kultur« enthält die lateinischen Wurzeln von *colere*, *cultus*, *cultor*, *cultura*, *colonia* etc. Gemeint sind damit solche (zunächst agrikulturellen) Einrichtungen, Handlungen, Prozesse und symbolischen Formen, welche mithilfe von planmäßigen Techniken die »vorfindliche Natur« in einen sozialen Lebensraum transformieren, diesen erhalten und meliorieren. Diese Fertigkeiten (Kulturtechniken, Wissen) werden gepflegt und entwickelt sowie in eigens ausdifferenzierten Riten begangen und befestigt (Religion, Feste, Pädagogik, Akademien). Dabei werden soziale Ordnungen und kommunikative Symbolwelten geschaffen, welche sozialen Gemeinschaften im Ganzen wie den Einzelnen eine durative Stabilität verschaffen.²⁹

²⁹ Hierzu und zum Folgenden vgl. Niedermann (1941); Perpeet (1976); Böhme (1996); Wimmer (1996).

²¹ Simmel (1996[1911]); dazu kritisch Cassirer (1994[1942]).

²² Hesiod: Erga 90–93.

²³ Freud (1989[1930]).

²⁴ Mähl (1965); Wimmer (1983); Günther/Müller (1988); Grimm (1977); Börner (1984).

²⁵ Rechenauer (1992); Heitsch (1963).

²⁶ Marg (1970); Storch/Damerau (1995).

²⁷ Aischylos: Gefess. Prom., 107–111.

²⁸ Aischylos: Gefess. Prom., 436–506.

Diesem semantischen Grundriss von *cultura* liegt die griechische Differenzierung dessen zugrunde, was von sich aus da ist und sich erhält (*physis*), von dem, was durch »technische« Investition sein Dasein verdankt (*techné*). Es ist dies die Dichotomie von »Natur« und »Kultur«, die als Denkmuster bis heute lebendig geblieben ist. Dabei bleibt schon in der antiken Kultur ambivalent, ob »Natur« dabei dasjenige ist, was von sich aus Ordnung zeigt und darum ein »Vorbild« kultureller, auf die kosmische Natur mimetisch bezogener Anstrengung abgibt (wie es Platon und die Stoiker sehen), oder ob die Natur das Chaotische, Wechselhafte, Ordnung nur zufällig Emergierende darstellt (wie es Hesiod, die Atomisten oder die Epikureer sehen). Kulturtheoretisch jedenfalls ist relevant, dass »Kultur« ein gemeinschaftsstiftender Ordnungsmechanismus ist, der räumliche Ständigkeit und zeitliche Stetigkeit zu sichern hat: Dies ist das zugleich produktive wie konservative Moment von »Kultur«. Ihr entgegengesetzt ist das Chaos, die Wildnis, das Unstete und Unständige, das Ephemere, das Herkunfts- und Gedächtnislose, das Ungebildete und Unbebaute, das Ungehörige und Unzugehörige (Fremde). An diesen Negativa erkennt man die Positiva, welche »Kultur« ausmachen. Für die antiken wie christlichen Gesellschaften ist der Kultur das »Barbarische« entgegengesetzt, von welchem durch »Grenzen« getrennt zu sein, einen konstitutiven Akt von Kultivierung darstellt. Bezogen auf die materielle Welt hat Plinius der Ältere diesen Gegensatz als den von *terrenus* (zum Erdreich gehörig, irden, auf und in der Erde Befindliches) und *factitius* (künstlich Hergestelltes) bestimmt – in einem wertneutralen, technisch-merkantilen Sinn. Plinius benötigt beide Seiten für die »Historia Naturalis« (77 n.Chr.), einem Grundbuch dessen, was als materiale Aufgabe der Kulturwissenschaften gelten kann. Diesen Gegensatz werthierarchisch oder analytisch zu verwenden, entschied damals und entscheidet noch heute darüber, ob Natur und Kultur als Sphären objektiven Wissens oder als Quellen wertbezogener Kritik verstanden werden – letzteres in der doppelten Richtung: Kritik der (inneren oder äußeren) Natur als bedrohliches Chaos vom Standpunkt ordnungs-

erzeugender Kultur; oder Kritik der Kultur als anormisch, dekadent, ungerecht, repressiv in Namen einer als harmonisch angenommenen Natur.

Diese Muster wurden bereits in der Antike ausgebildet und präformieren die spätere Kulturkritik. Mit Hekataios von Milet (6./5. Jh.v.Chr.) und dem *pater historiae* Herodot (ca. 484–ca. 430 v. Chr.) finden wir frühe Formen einer für die Pluralität der kulturellen Ordnungen sensiblen Historiographie. Mit Hesiod tritt schon zuvor der Typus auf, der einerseits Rhythmik und Praktik der agrikulturellen Ordnung (*Werke und Tage*) und die symbolische Welt der Götter und der Werte (*Theogonie*) zu erfassen sucht, andererseits aber mit der Weltzeitalter-Lehre (Dekadenz vom Goldenen zum Eisernen Zeitalter) ein Denkmuster prägt, das die Geschichte verfallstheoretisch konstruiert. Ferner entwickelt die Antike, als Moment der Selbstreflexion, auch grundlegende Formen der Kulturkritik – an religiösen und sozialen Gebräuchen (wie z. B. Opfer, Luxus, Fleischverzehr), an sprachlichen und ästhetischen Manipulationen (z. B. Rhetorik, Kunstkritik), an ungerechten Zuständen des Staates (z. B. Gesetzesbruch, Bestechung, Bereicherung, Kriminalität der Eliten) und sittenlosen Zuständen der Gesellschaft (Moralkritik).

Auch im lateinischen Sprachraum wird *cultura* der *barbaria* entgegengestellt. Über die *Agrikultur* hinaus erweitert sich das semantische Feld auch auf die *persönliche Kultur* von Individuen oder die *Kultur von Zeiten oder Gemeinschaften*. Die später wirkungsvolle Formel von *cultura animi* (*philosophia est*) kommt so nur einmal bei Cicero vor,³⁰ findet sich der Sache nach jedoch öfters, meist in der Kombination mit dem Verb *excolere* (verbessern, ausschmücken), das bereits mit *humanitas* verbunden wird und sich auf dasselbe bezieht, was bei den Griechen *paideia* bezeichnete: die Pflege und das Gepflegte des geistigen Menschen, d. h. beides: das aktive Hervorbringende und sein Ergebnis. Damit ist neben »Kultur« als »Sachkultur« bereits das Verständnis von »Kultur der Persönlichkeit« entwickelt. Ersteres meint neben Landbau auch Städtebau, Recht, Lebensbequemlichkeiten; letzteres Moralität, Sitten, milde Gesinnung, Lebensart, Gepflegtheit, Ehrfurcht im Sinne von Bildung. Beides bezeichnet Sphären, durch die der Mensch sich von Tieren wie Barbaren unterscheidet und die den

Aufbau von *societas* ermöglichen. Doch bleibt der Zusammenhang mit Agrikultur bis ins 18. Jahrhundert erhalten, so spricht z. B. Francis Bacon von *georgica animi*, Voltaire davon, dass *la culture produit des fruits divers*. Gewissermaßen wurde der *cultura*-Begriff von der »Bearbeitung der äußeren Natur« auf diejenige der »inneren Natur« übertragen. Verwandte Begriffe sind *civitas* (Zivilisiertheit als dasjenige, was sich auf den Bürger bezieht und was ihm ziern), *urbanitas* (das Gehaben des Stadtbürgers), *humanitas* (der kultivierte Status des Gebildeten).

5. Vom Christentum zur Aufklärung

Das Christentum übernahm innerhalb eines theologischen Kontrollrahmens diese Momente früher »Kulturkritik« und gab ihnen teilweise neue Impulse. Dazu gehört insbesondere das für Handschriftenkulturen mit kanonisierten Textkorpora charakteristische Moment der Schrift hermeneutik, die sich als Expertenkultur scharf von den illiteraten Formen einer teilweise noch paganen Volkskultur oder von oralen, laizistischen Frömmigkeitsbewegungen absetzte. Diese normative Trennung von Experten- und Laienkultur beherrscht bei wechselnden Wertehorizonten das Denken über Kultur bis weit ins 20. Jahrhundert.

Traditionelle verfallsgeschichtliche Formen der Moralkritik der Antike konnten mit dem heilsgeschichtlichen Urteil über einen verdorbenen Weltzustand (der die *natura lapsa* einschloss) verbunden werden.

Die christliche Idolenlehre sowie die von altisraelitischen Überlieferungen getragene Kritik am Bilderkult stellte ein Fundament dar, auf das auch jenseits theologischer Geltungsansprüche die profanen Formen der Kritik an Ideologien, Vorurteilen, Medienmacht- und Bildmacht bauen konnten (hieran schließt sich Francis Bacons Idolen-Lehre³¹ als frühe Form der Stereotypen-Forschung). Bis heute bedient sich die Medien- und Ideologiekritik der Instrumentarien, welche im Kampf gegen die Idolatrie entwickelt wurden. Wohingegen der im Zeichen des *sola-scriptura*-Prinzips stehende Primat der Schrift jene antiken Formen einer sprachzentrierten Auffassung von Rationalität fortschrieb,

welche den Rahmen einer hegemonialen Kulturauffassung gerade auch gegenüber den kolonisierten Völkern darstellte. Diese wurden aufgrund ihrer idolatrischen Praktiken und ihres Mangels an Kultur als »Naturvölker« konzeptualisiert und damit, ähnlich wie Frauen, Kinder oder Unterschichten, einem (oft mörderischen) Zivilisierungsprozess unterworfen.

Freilich setzte schon im Mittelalter, verstärkt dann in der Renaissance, ein Differenzierungsprozess ein, an dessen Ende die Naturwissenschaften und die Technik sich als ein neuer Faktor der Kulturentwicklung etabliert hatten und die *artes liberales* in den Künsten, der Kunstkritik und später den Kunstwissenschaften ihre Nachfolger fanden. Diese Trennung in »zwei Kulturen«, wie es C. P. Snow³² nannte, begründete einerseits den unumkehrbaren Prozess der Ausdifferenzierung und Spezialisierung der Wissenskultur, der bildungsgeschichtlich zur Gründung des modernen Schul- und Universitätssystems führte. Andererseits führte die damit verbundene höhere Systemkomplexität der Gesellschaften, die nicht mehr theologisch kontrolliert werden konnten, sondern einer offenen, kompetitiven, vorzüglich ökonomischen und politischen, mithin profangeschichtlichen Dynamik folgten, zu zwei neuen Formen von Kulturkritik: nämlich der intellektuellen Kulturkritik, wie sie von J. J. Rousseau³³ geprägt wurde, und der Kritik der sozialen Bewegungen, etwa des Industrieproletariats seit dem 19. Jahrhundert. Damit zugleich entstand der bildungsbürgerliche Kulturbegriff, der die »Kultur« als Distinktionsmerkmal der eigenen Schicht benutzte, zugleich aber umfänglich universalisierte.³⁴

6. Kulturelles Apriori der Natur

Das Entstehen der »zwei Kulturen« treibt ein anderes Problem hervor. Naturwissenschaften wie Na-

30 Cicero: Tusc. lib. II. V, § 13.

31 Bacon (1962[1620], S. 46, 50–53).

32 Snow (1967); vgl. Kreuzer (1969); Gloy (2001).

33 Rousseau (1994[1750, 1755]); Kronauer (1978).

34 Koselleck (1973); Assmann (1993); Bollenbeck (1994). Zur Kulturkritik vgl. Schnädelbach (1992); Fischer (1999); Konersmann (2001).

turästhetik verdeutlichen, dass die der Kultur entgegengesetzte Natur nicht als »Wirklichkeit« gelten kann. Sondern es sind wiederum kulturelle Konstruktionsformen, welche Zugänge zur Natur eröffnen. Naturwissenschaften und Naturästhetik sind ihrerseits historische Momente von Kultur. Sie sind »Kulturtechniken« nichts anders als z.B. die Pflege der Sitten oder des Rechts oder des Körpers. Diese Erkenntnis hat eine auch die früheren Epochen verändernde Sicht zur Folge. Zu keiner Zeit haben Menschen unmittelbar zur Natur gelebt. Jedes Konzept von Natur ist ein Reflex geschichtlicher Kultur. W. Perpeet folgert daraus: »Wissen wir von keiner Welt als in bezug auf den Menschen, so ist diese die von uns eingerichtete und aufgebaute [...] Immer ist »unsere« Welt die der Kultur. [...] Sie ist eher die erste, als unsere zweite Natur. [...] Ist alles menschliche Leben in »Geschichten« verstrickt, so ist es bereits kulturell verstrickt.«³⁵

Dies resultiert aus dem Reflexivwerden von Kultur und Natur in der Neuzeit: Es gibt nur ein Apriori – und das ist das historische Apriori der Kultur. Dies meint die berühmte Formel Cassirers: »Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur.«³⁶ Mensch sein heißt, unter den Bedingungen der Möglichkeit von Kultur leben. Kulturtheoretisch ist »die Natur« ein Grenzbegriff, während sie selbst eine Idee bleibt, die kulturell unzugänglich ist.

Auch dasjenige Verhältnis, das Cassirer gegenüber dem wissenschaftlichen Kulturverständnis das »natürliche« nennt, ist nicht »natürlich« derart, dass darin Natur an sich eröffnet würde. Vielmehr heißt natürliches Verständnis ein Unmittelbar-Sein zu den Formen der Kultur, nicht zur Natur: d.h. »natürlich« meint, dass die Formen der Kultur nicht reflexiv geworden sind. Zwar gilt, dass wir in der sog. natürlichen Einstellung uns intuitiv orientiert vorfinden und mithin in Umgebungen zurechtfinden. Damit aber sind wir nicht unmittelbar zur Natur, sondern realisieren distanzlos jene kulturellen Formen, deren Funktionen darin aufgehen, uns vorab zu orientieren und in den jeweiligen Sphären der Kultur agieren zu lassen. Doch auch im wissenschaftlichen Verhältnis zur »Welt« befinden wir uns

nicht außerhalb, sondern innerhalb der kulturellen Welt. Von einer Welt unter Abzug des Menschen haben wir (ästhetisch aufschlussreiche) Phantasien, aber kein Wissen.

Diese Unüberschreitbarkeit der Kultur einzusehen bedurfte es vieler Jahrhunderte. Noch die neuzeitlichen Naturwissenschaften begannen in der Annahme, dass sie die »Natur an sich« zugänglich machen wie einen unbekannten Kontinent. Wie aber ein neuer Kontinent im Augenblick seines Betretens nicht mehr derselbe ist und in den kulturellen Formen seiner Entdecker erschlossen wird, so bedurften auch die »New Sciences« erst der Erschütterung ihrer eigenen »Natürlichkeit«, will sagen: der Einsicht, dass sie Konstruktionen sind. Noch Kant konnte die Naturwissenschaft nicht als kulturelle Form denken; sondern er begründete sie transzendental, d.h. als Erkenntnisform jenseits der Geschichte. Erst Ernst Cassirer analysierte, auf der Grundlage der Erschütterungen der (Newtonschen) Physik im 19. und 20. Jahrhundert, auch die Naturwissenschaften als »symbolische Form«, d.h. als Kultur. Erst im 20. Jahrhundert also, in welchem sich das Problem der Natur verschärfte, nämlich als ökologisches, wurde bewusst, dass »die Natur« ein Kulturproblem darstellt (doch hat diese Einsicht die Naturwissenschaften nicht wirklich erreicht). Seither gehört die Erforschung der Geschichte der Natur zu den Kulturwissenschaften.

7. Kulturelle Kontingenz und historische Anthropologie

In der Aufklärung wurden die Grundlagen der späteren kulturwissenschaftlichen Anthropologie gelegt: Das Prinzip »the proper study of man is man« (A. Pope) leitete die Anthropologie an, welche von der Medizin über die Psychologie und Philosophie bis zur Erforschung der Sitten und Gebräuche und zu den Religions- und Ritualformen (Ethnologie) reichte. Hier liegen die Wurzeln der Kulturkomparatistik und – mit der Entdeckung des historischen Denkens durch G. Vico, J.M. Chladenius und J.G. Herder – auch der Kulturentstehungstheorien, der Konzepte über kulturelle Dynamiken und den Epochen- und Weltbildwandel: wesentliche Momente der Kulturwissenschaften im

20. Jahrhundert. Zwischen Samuel Pufendorf und Herder entwickelte sich die Einsicht, dass »Kultur« ergologisch (eine Welt künstlicher Objekte), soziativ (eine Welt sozialer Handlungsformen, Normen und Werte), sowie temporal-historisch sei (eine Welt des kontingenten Werdens und Vergehens). Nicht zufällig zu dieser Zeit kreierte J. Chr. Adelung den Begriff der »Kulturgeschichte«. Diese »Geschichte« war noch teleologisch hin auf ein Menschheitsziel gedacht, worin sich der europäische Humanitätsbegriff absolut setzte. So war die Wahrnehmung der vielen Kulturen zwar komparativ, setzte aber in der Vielheit die Einheit und Universalität voraus. Diese wirkte noch bis zu nachhegelianischen Formen der Universalgeschichte bei Karl Lamprecht, Kurt Breysig oder Oswald Spengler.

Bereits hundert Jahre vor Herder hatte S. Pufendorf *cultura* das erste Mal ohne Genetiv verwendet (1686) und damit jenen Prozess eingeleitet, der zur Bildung des »Kollektivsingulars« *Kultur* führte (R. Koselleck). Dies leitet die epochale Wendung zur Moderne ein, mit der, nach N. Luhmann,³⁷ erst in vollem Sinn »Kultur« vorliegt – und wodurch allerst Kulturwissenschaft möglich wurde. Kultur bezeichnet nicht mehr nur Gegenstände der Beobachtung, sondern die Formen und Perspektiven, welche eine Gesellschaft zur Beobachtung von Beobachtern ausgebildet hat. Dieser Prozess ist Teil der die Moderne kennzeichnenden Ausdifferenzierung. Er macht einerseits den Begriff der Kultur zunehmend abstrakt, allgemein und universalistisch, andererseits bezeichnet er das Reflexivwerden substantieller Formen von Gesellschaft. Dies hatte Cassirer im Auge, als er die Ablösung von »Substanz« durch »Funktion« vollzog, wodurch eintrat, was Luhmann die Unhintergebarkeit von Kontingenz nennt. Alle essentialistischen Formen von Kultur lösen sich auf – ein Vorgang, der bis heute anhält. Kultur ist der Begriff, durch den alles als kontingent dekonstruiert wird – aber auch alles (re)konstruierbar wird. Dadurch erst wird Kultur wissenschaftsfähig und mithin Kulturwissenschaft möglich.

Der Begriff von Kultur bezeichnet also keine besondere Kultur, sondern ein Verfahren, durch das die kulturellen Praktiken erster Ordnung verglichen, relativiert und reflektiert werden – und die Theoretiker sich selbst reflektieren: Diese Rekursivität der Kultur prägt die modernen Kulturwissen-

schaften, wie sie sich, so verschieden auch immer, seit Heinrich Rickert³⁸ und Cassirer, Georg Simmel oder A. Warburg auszubilden beginnen. In der Verwissenschaftlichung der Kultur(en) vollendet sich, was im 18. Jahrhundert mit der Zunahme von Beobachtungshorizonten, mit der Aufmerksamkeit für Sprache, für Transzendentalität und Konstruktion von kulturellen Formen, für Metatheorie und Ironie auf breiter Front begann. Nach Luhmann kann man erst jetzt eigentlich von Kultur sprechen.

Bis dahin ist man kultiviert – hat man einen Stil, eine Manier, eine Etikette, ein Paradigma –; von nun an gilt: Man mag noch so kultiviert sein, aber Kultur zu haben heißt jene Ebene ins Spiel zu bringen, durch die das Kultivierte in reflektierte Vergleichsbeziehungen zu anderen Formen von Kultiviertheit gesetzt wird. Kultur ist die Perspektive, die für die Beobachtung von »Kulturen« im Plural entwickelt wird. Eben dies ist das Definieren von Kulturwissenschaft.

Damit ist auch das Ende der »Kampfs« der Kulturen erreicht. An dessen Stelle setzt sich das Historisierende und Vergleichende – das heißt die Analyse der Verfahren der Kulturerzeugung selbst. Dadurch wird einerseits alles zur Kultur (Verhalten, Autofahren, Religionen, Verfassung, Chemie, Oper, Alltagsriten, Krankheiten ...) und Kultur unerträglich entgrenzt; andererseits ist Kultur nicht mehr eine Quidditas, sondern die Metaebene von Beobachtungsverfahren. Nicht umsonst kommt in den Jahrzehnten zwischen Kant und der Romantik die Reflexion der Reflexion auf (ästhetisch: die Ironie). Das begleitet den Aufstieg des »genetivlosen« Kulturbegriffs und seine funktionalistische und komparative Operationalität. Alles geht weiter, das Handeln, Glauben, Ritualisieren, Hochhalten und Wertschätzen, Stilisieren und Inszenieren; doch es geht weiter nur unter den Bedingungen der Selbstreflexion. Das Kultivierte erster Ordnung ist das Kontingente, das in der Kulturwissenschaft (Kultur zweiter Ordnung) reflektiert wird.

Man kann dies für einen Kern der Kulturwissenschaften, nämlich die historische Anthropologie ge-

35 Perpeet (1976, S. 51).

36 Cassirer (1973–75[1923–29], Bd.I, S. 11).

37 Luhmann (1985).

38 Rickert (1929[1896]) sowie Rickert (1986[1898]).

nauer zeigen. Auch sie hat ihre Wurzel im 18. Jahrhundert. Die Geschichte der Reisen und der Expeditionen ist die wesentliche Quelle der Ethnographie und der im 19. Jahrhundert entwickelten komparatistischen Völkerkunde. Das Prinzip der Feldforschung wird zu einem Forschungsleitbild erst aufgrund dieser Geschichte der Reisenden, die »mit eigenen Augen« gesehen hatten, was sie beschrieben: Autopsie bedarf jedoch selbst der Beobachtung – um den Bedingungen eines nicht-essentialistischen Kulturbegriffs gerecht zu werden. Autopsie ist auch ein Prinzip der Medizin, besonders der Anatomie schon seit dem 16. Jahrhundert. Die Medizin wurde im weiteren Sinn zur Grundlage der neuen Wissenschaft der Anthropologie im 18. Jahrhundert. Mit ihr unterhielt die Literatur ebenso innige Beziehungen wie sie mit der Psychologie eine bis zur Verwechslung reichende Verbindung einging: Hier geht es um die Dimension des *Kulturellen* auf dem Feld der scheinbar naturwüchsigen Krankheiten. Aus der Etikette und den Zeremonialwissenschaften entstand eine empirische, auf Beobachtung beruhende, teilweise bereits historische Verhaltenswissenschaft, die in der Selbstreflexivität als Norm des Handelns terminiert. Zum Wurzgrund der Anthropologie kann man auch die antiken Traditionen entstammende Physiognomik sowie die Ausdruckskunde zählen. Letztere verbanden sich mit der Theorie des Schauspiels, die am deutlichsten die Reflexivität der Kultur ausbildet: Es ist die Theorie jenes Mediums, durch das eine Gesellschaft sich selbst beobachtet. Nach Jahrhunderten der Unklarheit über die Sex/Gender-Differenzierung darf das 18. Jahrhundert schließlich auch als der Ursprung einer literarischen wie wissenschaftlichen Reflexion der flüssigen, kulturell konstruierten Ordnung der Geschlechter gelten, im Gegensatz zur ihrer pseudonaturalistischen Physiologie: Die kulturwissenschaftliche Geschlechterforschung arbeitet sich an dieser Ent-Essentialisierung der »Geschlechter« noch heute ab.

Immanuel Kant hatte, um die »Menschenkunde« gegen die Zuständigkeit der medizinischen, theologischen und juristischen Fakultät abzugrenzen, den Bereich der »Pragmatischen Anthropologie« abgegrenzt. Er führt aus, dass sie auf das ziele, was der Mensch »als frei handelndes Wesen, aus sich selbst macht, oder machen kann und soll.«³⁹ Damit ist das Konstruktive der Kultur gegenüber dem Essentialismus betont. Physiologische Menschenkenntnis geht auf das am Menschen Gleichartige, nicht das kulturell und individuell Differenzierte, das deswegen einer anderen, nämlich der zivilisatorischen Stilisierung, ja Produktion bedarf: Dies bezeichnet die Kultur als Kontingenz. Zwar zielt die pragmatische Anthropologie, als Vorstufe der Kulturwissenschaft, auf »die Perfektionierung des Menschen durch fortschreitende Kultur.«⁴⁰ Doch diese aufklärerische Wendung steht in Spannung zu der wirkungsvolleren Einsicht, dass das Medium jeglicher Stilisierung des *animal rationale*, über seinen *animal*-Charakter hinaus, eben die Kultur ist: die Sphäre der reflektierten Kontingenz.

Kant sieht Kultur nicht mehr als Effekt von Gemeinschaftlichkeit an (nach der jedermann sich sehnt), sondern als Effekt eines Antagonismus, als »Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren.«⁴¹ »Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.«⁴² Kultur ist deswegen nicht primär ein Integrations-, sondern ein »Entzweigungsmechanismus«,⁴³ der durch den durchgängigen Antagonismus aller Glieder einer Gesellschaft entsteht – in der »genauesten Bestimmung und Sicherung der Grenzen der Freiheit [...], damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne.«⁴⁴ Dieses Überschneidungsfeld von Gegensätzen teilen sich die bürgerliche Verfassung (d.h. das Feld des Staates und des Rechts) und die Anthropologie in pragmatischer Absicht, d.h. die Sphäre der kulturell stilisierten Handlungen.

Auf der Linie von Kant wären die Kulturwissenschaften die Beschreibung, Analyse und Erklärung der historisch entwickelten materiellen und symbolischen Standards von Vermögen und Fertigkeiten aller Art. Sie hätten keine innere moralische Bestimmung, sondern wären nur deren ermöglichende Bedingung. Sie hätten also einen reflexiven Status. Kultur ist bei Kant nicht mit der Idee der

(ethischen) Bildung verbunden, sondern bezeichnet, ähnlich wie der Begriff in England und Frankreich verwendet wird, den Stand und die Resultate von Kultur als Medien von Künsten, Handwerken, Wissenschaften, Praktiken, Einrichtungen – dies wäre, nach Luhmann, die Beobachtung erster Ordnung; und sie differenziert, ihrem konstruktiven Charakter entsprechend, zugleich eine Reflexions-ebene aus: die Beobachtung zweiter Ordnung. Ein Teil derselben stellen, neben den Künsten, die Kulturwissenschaften dar.

8. Nachwort

Es ist, in historischer Perspektive, kein Zweifel, dass die Kulturwissenschaften und ihre protowissenschaftlichen Vorläufer seit der Antike treue Begleiterinnen der Kultur sind und als Reflexions- und Analysemedien für ein modernes Konzept wissenschaftstützter Gesellschaften unverzichtbar sind. Freilich steht dem ein zunehmender Geltungsverlust der Philosophischen Fakultäten insgesamt gegenüber – wofür oft der enorme Beschleunigungsdruck der Moderne und Nach-Moderne sowie das erdrückende Gewicht der Natur- und Technowissenschaften innerhalb einer wissenschaftlich-technisch dominierten Zivilisation verantwortlich gemacht werden. Die traditionellen Sektoren der Kultur und der Kulturwissenschaften scheinen demgegenüber ihre Orientierungsfunktionen eingebüßt zu haben. Am ehesten seien es die modernen Massenmedien, die solche Aufgaben übernommen haben – freilich in einer meistens unzulänglichen, undifferenzierten, wenn nicht primitivisierten Form, die ihrer Einklemmung zwischen Entertainment-Bedürfnissen und ökonomischen Verwertungsinteressen geschuldet sei. Staatliche Kultur- und Medienpolitik erscheint demgegenüber relativ ohnmächtig. Die zunehmende Verknappung staatlicher Haushalte treffe zudem die notwendige Alimentierung der Geisteswissenschaften, die kaum Alternativen zu ihrer Staatsfinanzierung hätten, besonders empfindlich.

Daran ist vieles richtig – und die Aussichten der Kulturwissenschaften sind tatsächlich nicht rosig. Indes wird daran weder durch kulturkritisches Raisonement noch durch Klage-Rhetorik etwas geändert. Zudem gibt es auch intrinsische Gründe für

die wachsende Kluft zwischen Kultur und Kulturwissenschaften. Hier ist zuerst die mit der Ausdifferenzierung verbundene Professionalisierung und Spezialisierung zu nennen. Methoden, Theorien und materialer Kenntnisstand der Kulturwissenschaften sind in den letzten Jahrzehnten derart komplex geworden, dass deren Rückkoppelung mit der allgemeinen Medienkultur zunehmend auf Übersetzungsprobleme stößt. Hinzu kommt, dass die historisch viel zu oft auf Länderkulturen zugeschnittenen Kulturwissenschaften in einer globalisierten Welt gewissermaßen den Rahmen ihrer Anwendung verloren haben. Man bedarf des stärkeren Ausbaus von Querschnittsfächern, die theoretisch und methodisch in der Lage sind, komparatistische und transkulturelle Problemfelder zu erforschen und den interdisziplinären Dialog zu moderieren, der zwischen regionalen und globalen, nationalen und internationalen, aber auch zwischen synchronen und diachronen Forschungsfragen vermitteln kann. Ferner hat z.B. Pierre Nora schon vor zwei Jahrzehnten darauf hingewiesen, dass die professionalisierten Geschichtswissenschaften eine Art tote Magazinierung der Vergangenheit betrieben.⁴⁵ Diese Verknöcherung der Gedächtnisarbeit führt zu einem, wie es Hegel ausdrückte, »Beinhaus der Wirklichkeiten«,⁴⁶ woraus das lebendige Erinnern einer Vergangenheit durch eine ihrer bedürftigen Gegenwart verschwunden sei. »Nur deshalb spricht man soviel vom Gedächtnis, weil es keines mehr gibt.«⁴⁷ Je analytischer und methodischer, theoretischer und reflektierter, quellenkritischer und differenzierter die Wissenschaften, umso toter ihr Gegenstand. Auch daran ist etwas wahr, auch wenn ungewiss ist, ob der Vorschlag von Nora, »Gedächtnisorte« als Vermittlung zwischen den historischen Wissenschaften und der Öffentlichkeit einzurichten, dem Problem der relativen Kontaktlosigkeit zwischen beiden abhelfen kann.

In jedem Fall sollte die Erforschung des kulturellen Gedächtnisses weder auf bloße Wirkungsgeschichte noch auf museale Präsentation oder memoriale Speicherung hinauslaufen. Mit Gedächtnis

39 Kant (1977b[1798], A IV).

40 Kant (1977b[1798], A 316).

41 Kant (1977a[1784], A 397).

42 Kant (1977a[1784], A 394).

43 Eder (1994, S. 166).

44 Kant (1977a[1784], A 395).

45 Nora (1998, S. 11–42).

46 Hegel (1995[1793–1800], S. 346).

47 Nora (1998, S. 11).

ist der grundlegende Kulturmechanismus der Selbstbeobachtung von Gesellschaften gemeint – einerseits die performative Macht von oft weit zurückliegenden Vergangenheiten an historischen Bruchstellen, in denen »Neues« sich zu bilden versucht; und andererseits die permanente Neucodierung des Erinnerungshorizonts der Gegenwart, weil anders als präsentisch dieser sich nicht konstituieren könnte. Die Prägnanz von Gedächtnis heißt nicht, dass aus Speichern und Archiven ein Wissen abgerufen, sondern dass das Vergangene kollektiv wie individuell verkörpert wird: Nach Hegel sind Erinnerungsvorgänge immer auch ein »Sich-innerlich-machen, Insichgehen«,⁴⁸ d. h. sie sind Figuren der Reflexivität. Kultur ist »das Gedächtnis sozialer Systeme« (Luhmann), aber nicht in der Form räumlicher Speicher, die zu »betreten« und zu »verlassen« wären, sondern eines fortlaufenden, rekursiven Lösens und Vergegenwärtigens bedeutender Symbole, durch welche die Kontingenz des Augenblicks reflexiv wird. Gerade dazu ist ein reiches Wissen von Geschichte unabdingbar.

Literatur

ASSMANN, ALEIDA (1993), *Arbeit am nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Frankfurt/M.: Campus. ■ BACON, FRANCIS (1962 [1620]), *Das Neue Organon (Novum Organon)*, hg. von Buhr, Manfred, Berlin: Akademie-Verlag. ■ BÖHME, HARTMUT, »Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft). Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs«, in: Glaser, Renate / Luserke, Matthias (Hg.), *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft*, Opladen: Westdeutscher Vlg., S. 48–69. ■ BOLLENBECK, GEORG (1994), *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt/M.: Insel-Verlag. ■ BÖRNER, KLAUS H. (1984), *Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Topographie der geographischen Utopie*, Frankfurt/M.: Wörner. ■ BURKERT, WALTER (1972), *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York: de Gruyter. ■ CASSIRER, ERNST (1973–1975⁸ [1923–29]), *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. ■ CASSIRER, ERNST (1994 [1942]), »Die »Tragödie der Kultur«, in: Cassirer, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 103–127. ■ CASTORIADIS, CORNELIUS (1981), »Technik«, in: Castoriadis, Cornelius, *Durchs Labyrinth: Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt,

S. 195–219. ■ DUX, GÜNTER (1982), *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp. ■ DUX, GÜNTER (1989), *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp. ■ DUX, GÜNTER (2000), *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten – Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*, Weilerswist: Velbrück. ■ EDER, KLAUS (1994), »Das Paradox der »Kultur«. Jenseits einer Konsensustheorie der Kultur«, in: *Paragrana*, 3, H. 1, S. 148–173. ■ FISCHER, KARSTEN (1999), »Verworfene Selbsterhaltung«. Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, Berlin: Akademie-Verlag. ■ FISCHER, PETER (Hg.) (1996), *Technikphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Leipzig: Reclam. ■ FRAZER, JAMES GEORGE (1910), *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, 4 Bde., London: Macmillan. ■ FREUD, SIGMUND (1989⁵ [1930]), »Das Unbehagen in der Kultur«, in: Freud, Sigmund, *Studienausgabe*, Bd. IX, Frankfurt/M.: Fischer, S. 193–270. ■ GLOY, KAREN (1995), *Das Verständnis der Natur*, Bd. 1: *Geschichte wissenschaftlichen Denkens*, München: C.H.Beck. ■ GLOY, KAREN (Hg.) (2001), *Im Spannungsfeld zweier Kulturen. Eine Auseinandersetzung zwischen Geistes- und Naturwissenschaft, Kunst und Technik*, Freiburg/München: Alber. ■ GRIMM, REINHOLD R. (1977), *Paradisus coelestis – paradisus terrestris. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200*, (Medium Aevum, Philologische Studien 33), München: Fink. ■ GÜNTHER, RIGOBERT / MÜLLER, REIMAR (1988), *Das goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart: Kohlhammer. ■ HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1995 a [1793–1800]), »Frühe Schriften«, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp. ■ HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1995 b [1816–30]), »Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I«, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 18, Frankfurt/M.: Suhrkamp. ■ HEITSCH, ERNST (1963), »Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod«, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F., Bd. 106, S. 1–15. ■ KANT, IMMANUEL (1977 a [1784]), »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe Bd. XI, hg. v. Weischedel, Wilhelm, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 31–50. ■ KANT, IMMANUEL (1977 b [1798]), »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, in: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*, Werkausgabe Bd. XII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 397–690. ■ KONERSMANN, RALF (Hg.) (2001), *Kulturkritik. Reflexionen in der veränderten Welt*, Stuttgart: Reclam. ■ KOSELECK, REINHART (1973), *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp. ■ KREUZER, HELMUT (Hg.) (1969), *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C. P. Snows These in der Diskussion*, Stuttgart: Klett. ■ KRONAUER, ULRICH (1978), *Rousseaus Kulturkritik und die Aufgabe der Kunst. Zwei Studien zur deutschen Kunsttheorie des 18. Jahrhunderts*, Heidelberg: Groos. ■ LEROI-GOURHAN, ANDRÉ (1945), *Milieu et techniques*, Paris: Albin Michel. ■ LEROI-GOURHAN, ANDRÉ (1980 [1964/65]), *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, übers. v.

Bischoff, Michael, Frankfurt/M.: Suhrkamp. ■ LUHMANN, NIKLAS (1985), »Kultur als historischer Begriff«, in: Luhmann, Niklas, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 31–54. ■ MÄHL, HANS-JOACHIM (1965), *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, Heidelberg: Winter. ■ MARG, WALTER (1970), »Mensch und Technik. Der Prometheusmythos bei Hesiod und Aischylos«, in: *Proceedings of the 1st International Humanistic Symposium at Delphi*, Bd. I, Athen: Hellenic Society for Humanistic Studies, International Centre for Classical Research, S. 361–376. ■ MARKL, HUBERT (Hg.) (1983), *Natur und Geschichte*, Wien/München: Oldenbourg. ■ MARKL, HUBERT (1994/95), »Die Evolution der Kulturfähigkeit: Grundlagen der Umweltbeziehungen des Menschen«, in: *Fridericiana. Zeitschrift der Universität Karlsruhe*, H. 50, S. 3–23. ■ MAUSS, MARCEL (1989 [1902/3]), »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, in: Mauss, Marcel, *Soziologie und Anthropologie in 2 Bdn.*, Bd. 1, Frankfurt/M.: Fischer, S. 43–182. ■ MÜLLER, KLAUS E. (1997), *Geschichte der antiken Ethnologie*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. ■ MÜLLER-KARPE, HERMANN (1989), *Handbuch der Vorgeschichte*, Band II: Jungsteinzeit, München: C. H. Beck. ■ NIEDERMANN, JOSEPH (1941), *Kultur. Werden und Wandlungen eines Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Firenze: Bibliopolis. ■ NITSCHKE, AUGUST (1977), *Soziale Ordnungen im Spiegel der Märchen*, 2 Bde. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. ■ NORA, PIERRE (1998), *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt/M.: Fischer. ■ PERPEET, WILHELM (1976), »Kulturphilosophie«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20, S. 42–99. ■ PLESSNER, HELMUTH (1975³ [1928]), *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/New York: de Gruyter. ■ RADKAU, JOACHIM (2000), *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, München: C. H. Beck. ■ RECHENAUER, GEORG (1992), »Zwischen Techne und Ethos. Antike Landtechnik in Hesiods Erga und Vergils Georgica«, in: Döring, Klaus / Wöhrle, Georg (Hg.), *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption*, Bd. I und II, Bamberg: Colibri Verlag,

S. 184–224. ■ RICKERT, HEINRICH (1929⁸ [1896]), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen: Mohr. ■ RICKERT, HEINRICH (1986 [1898]), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, mit einem Nachwort hg. von Vollhardt, Friedrich, Stuttgart: Reclam. ■ ROUSSEAU, JEAN-JAQUES (1994⁵), *Schriften zur Kulturkritik: Über Kunst und Wissenschaft (1750). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1755)*, frz.-deutsch, übers. u. hg. v. Weigand, Kurt, Hamburg: Meiner. ■ SCHÄFER, LOTHAR / STRÖKER, ELISABETH (Hg.) (1993), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft und Technik*, Bd. 1: *Antike und Mittelalter*, Freiburg/München: Alber. ■ SCHNÄDELBACH, HERBERT (1992), »Kultur und Kulturkritik«, in: Schnädelbach, Herbert, *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 158–182. ■ SIMMEL, GEORG (1996 [1911]), »Der Begriff und die Tragödie der Kultur«, in: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Gesamtausgabe, hg. v. Rammstedt, Ottfried, Bd. 14, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 385–417. ■ SNOW, CHARLES PERCY (1967), *Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz*, Stuttgart: Klett. ■ STORCH, WOLFGANG / DAMERAU, BURGHARD (Hg.) (1995), *Mythos Prometheus. Texte von Hesiod bis René Char*, Leipzig: Reclam. ■ TYLOR, EDWARD B. (1994 [1871]), *Primitive Culture: Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 Bde., London: Routledge/Thoemmes. ■ VOGT, CHRISTIAN (1992), *Das Savoir-vivre der Wildbeute. Systemerhaltende Mechanismen bei egalitären Jägern und Sammlern im Lichte eines neuen Paradigmas*, Bonn: Holos-Verlag. ■ WENIGER, JOACHIM HANS (1983), »Die Erfindung der Agrikultur«, in: Markl, Hubert (Hg.), *Natur und Geschichte*, Wien/München: Oldenbourg, S. 171–188. ■ WIMMER, ANDREAS (1996), »Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, H. 3, S. 401–425. ■ WIMMER, JOHANNES (1983), »Goldenes Zeitalter oder Urhorde. Entwürfe zum Anfang der menschlichen Geschichte«, in: Loacker, Norbert (Hg.), *Kindlers Enzyklopädie Der Mensch*, Bd. 5/2: *Geschichtlichkeit*, Zürich: Kindler, S. 232–237.

⁴⁸ Hegel (1995b [1816–30], S. 44).

**Handbuch
der Kulturwissenschaften**

Band 2

**Paradigmen
und Disziplinen**

*Herausgegeben von Friedrich Jaeger
und Jürgen Straub*

2004

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar