

# **Wittgenstein 2000**

## **Working Papers**

### **Band 2**

**Johanna Riegler**

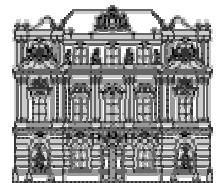
**Kommission für Sozialanthropologie der  
Österreichischen Akademie der Wissenschaften**

## **Aktuelle Debatten zum Kulturbegriff**

**Referat gehalten auf der 1. Projektklausur des FSP  
„Lokale Identitäten und überlokale Einflüsse“ in der Alten Mühle  
bei Strem/Bgld. vom 2. - 7. Juli 2001**

**DOI 10.1553/witt2k2**

**Redaktion:  
Stefan Khittel  
c/o Kommission für Sozialanthropologie  
Österreichische Akademie der Wissenschaften  
Schwindgasse 14/6 - 1040 Wien  
Fax: 01/ 503 68 73/ 6680  
E-Mail: [working.papers@oeaw.ac.at](mailto:working.papers@oeaw.ac.at)**



# Aktuelle Debatten zum Kulturbegriff

Johanna Riegler

## Vorbemerkung zur Begriffsarbeit

Ein Titel wie dieser, der zweifelsohne theoretische Begriffsarbeit impliziert, wird wahrscheinlich mit Überdross und Langeweile assoziiert und vorschnell der akademischen Abgehobenheit bezichtigt. Kurzum - so ein Ansinnen offeriert nicht den begehrten Tigersprung in die Praxis. Reflexionen über den Kulturbegriff machen sich viel mehr verdächtig, eine akademische Lehnstuhlposition einzunehmen und das ist bekannterweise in der Ethnologie besonders verpönt. Gegenwärtig aber ist die Arbeit am Begriff schlicht und einfach das Gegenteil einer Lehnstuhlposition und zwar aufgrund folgender aktueller gesellschaftspolitischer Phänomene:

Einerseits erfährt der Begriff Kultur auf wissenschaftlicher Ebene in sehr vielen Disziplinen, Theorien und Forschungsrichtungen eine diffuse Aufwertung und Verbreitung und andererseits sind wir auf gesellschaftspolitischer Ebene mit einer massiven Betonung von sogenannten kulturellen Faktoren und Differenzen konfrontiert. Kultur- und Identitätsfragen häufen sich im Wissenschaftsbereich genauso wie im gesellschaftlichen Alltag. Sie erscheinen dabei entweder als ein tolerantes Abfeiern kultureller Hybridität, emanzipatorisch und subversiv gedacht oder als Neuformierung reaktionärer Abschlusstendenzen. Es gilt dabei festzuhalten, dass das liberal offene Image von Multikulturalität zeitgleich mit neuen Formen von Rassismus und Neonationalismus in Erscheinung tritt.

Aufgrund dieser wissenschaftstheoretischen und gesellschaftspolitischen Aufwertung eines recht diffusen Kulturbegriffes steht eine klare Differenzierung des Kulturbegriffes auch in der Ethnologie an. Kulturanthropologen und Ethnologen sollten sich dabei selbst in Bedrängnis führen, Eingemachtes und konkrete Veränderungen im Fach reflektieren und schlicht fragen, was sie eigentlich tun, was sie eigentlich meinen, wenn sie vom „Studienobjekt Kultur oder kultureller Identität“ sprechen; und zwar in einer Gegenwart, wo expressive kulturelle Dynamik ein Postulat der politischen Ökonomie geworden ist und wo sich eine Reihe von sozialwissenschaftlichen Disziplinen unter dem Oberbegriff Kulturwissenschaften zusammenschließen, um ihre Forschungsrelevanz in budgetär schwierigen Zeiten zu bekunden.

Anders herum und einfacher ausgedrückt: es sollte nachdenklich machen, wenn Kommunalpolitiker/innen zwar immer häufiger Kulturfestivals veranstalten, die gefeierten kulturell „Anderen“ gerne tanzen, singen und aufkochen lassen, ihnen aber kein kommunales

Wahlrecht zuerkennen oder wenn sie am Arbeitsmarkt nur als qualifizierte Computerexperten/innen erwünscht sind. Klärung des Begriffsverständnisses ist angesagt, wenn kulturelle Differenzen in der reaktionären Form als Gefährdung des Eigenen eingeschätzt werden und wenn kulturelle Pluralität in der liberalen Form als erwünschte Bereicherung des Alltagsleben mit selbstgefälligen Toleranzgehabten zu erkennen ist. Die Frage nach dem Kulturbegriff ist zu stellen, wenn bürokratische Technokraten und Manageretagen von Konzernen „heiß auf Kulturforschung“ werden. Spätestens dann wäre die berühmte akademische Distanz zu wahren, nicht gegenüber dem eigenen Forschungsgegenstand, sondern gegenüber jenen ideologischen Forderungen, kulturelle Prozesse vermehrt zu identifizieren – sei es um multinational agierenden Kapitalismus in seiner „kulturellen Farbenpracht“ global wie lokal zu demonstrieren oder eben in konservativer Variante, eine „Leitkultur“ auszurufen. Beide Affirmationen des Kulturbegriffes erzeugen ein fragwürdiges Verständnis, was wenig mit wissenschaftlicher Analyse und Erkenntnis zu tun hat, aber um so mehr mit notorischer Anpassung an vorherrschende ökonomische und politische Trends.

#### Gliederung

Die einzelnen Themenblöcke des Referats sind nicht als historischer Überblick über Kulturbegriffe und deren wissenschaftliche Verwendung zu verstehen, sondern als selektive Präsentation bestimmter wirkungsmächtiger Begriffskonzepte von Kultur, die für aktuelle Reflexionen und Diskussionen von Interesse sein könnten. Es handelt sich dabei um insgesamt drei Themenblöcke:

- 1) Allgemeine Differenzierung des Kulturbegriffes in- und außerhalb der Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie (3)
- 2) *Cultural Turn* der Sozial- und Gesellschaftswissenschaften (10)
- 3) Kulturbegriff und aktuelle Globalisierungsdebatten (15)

## TEIL 1

### Allgemeine Differenzierung des Kulturbegriffes in- und außerhalb der Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie

Kultur zählt zu jenem Begriffsinventar historisch-sozialen Denkens, das mit Beginn der Moderne zum Zwecke der Selbstreflexion auftaucht. Und wir wissen, dass keine Selbstthematisierung und keine Selbstreflexion ohne einem Anderen auskommt. Der moderne Kulturbegriff führt zweifelsohne das Wissen um die Kontingenz aller Lebensformen in die moderne Gesellschaft ein.

Zunächst drei wichtige historische Differenzierungen des Kulturbegriffes, wobei nur die letzte davon explizit auf die Entstehung ethnologischen Kulturverständnisses Bezug nimmt.

#### a) der normative Kulturbegriff

Ursprünglich ist der Kulturbegriff, so wie er in der Frühaufklärung in Deutschland und auch in England entwickelt wurde, eindeutig normativ ausgerichtet. Die begriffliche Bezeichnung für menschliche Lebensweisen ist dabei nicht unabhängig von einer Wertung zu denken. Der Kulturzustand wird als erstrebenswerte Lebensform angesehen, die von einem fiktiv gedachten menschlichen Naturzustand und vom Tierischen unterschieden wird. Dieser normative Kulturbegriff leitet sich zwar vom lateinischen Wort „cultura“ ab, weist aber einige grundlegende Bedeutungsverschiebungen zum antiken Kontext auf. Dort war der Begriff zunächst auf Pflege sowie sorgfältige Gestaltung des Ackers bzw. Gartens sowie auf das Ackerland selbst bezogen. Bei den Griechen und Römern meint der Begriff Kultur auch, dass es hier stets um Pflege und Verehrung des Unverfügbaren geht, denn eine fruchtbare Ernte wird nicht nur der sorgsamsten Bestellung des Ackers, sondern auch der Gunst der Götter und dem Wetter geschuldet. Ein gute Idee, ein origineller Gedanke ist zwar der Pflege der eigenen Gemütszustände anzurechnen, aber nur in Verbindung mit einem Einfall, den man sich nicht selber geben kann. Hier verweist bereits das antike Kulturverständnis auf eine besondere Differenz zwischen dem, was individuell bewirkt oder hervorgebracht werden kann und gewissen Umständen, Bedingungen sowie Gewogenheiten, die hinzukommen müssen. Cicero bezeichnet Philosophie als „cultura animi“ und umschrieb damit die Kultivierung des menschlichen Geistes.<sup>1</sup> Mittels der Begriffskombination „cultura ingenii“ (Erasmus v. Rotterdam) – im Sinne der Pflege des

---

<sup>1</sup> Dirk Baecker: Gesellschaft als Kultur. Warum wir beschreiben müssen, wenn wir erkennen wollen. In: Lettre International, Heft 45, Berlin 1999, S. 56-58

Verstands bzw. der geistigen Naturanlagen wurde diese Bedeutung von Kultur in der Renaissance wiederaufgenommen.<sup>2</sup> Dieses Kulturverständnis der Antike und der Renaissance beschränkt sich aber auf den Intellekt des Individuums und gilt keineswegs für Eigenschaften des Kollektivs. Erst der moderne normative Kulturbegriff bezieht sich auf den moralischen sowie geistigen Zustand eines sozialen Kollektivs.

Kultur erscheint dabei im Singular und ist universalistisch, d.h. nicht kontextuell ausgerichtet. Der Aufklärungsphilosoph Kant verleiht dem normativen Kulturbegriff eine speziell kritische Schärfe, indem er ihn vom Begriff Zivilisation unterscheidet:

„Wir sind zivilisiert bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee, welcher nur auf das Sittenähnliche und in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus.“<sup>3</sup>

Kultur erscheint nicht bloß als ein System von Zivilisierung und Höflichkeit, sondern Kultur hat für Kant eine Vermittlerposition zwischen der „*sinnlichen Natur des Menschen*“ und seiner „*Moralität*“. Indem Kant Kultur und Moralität sowie Würde des Seins verbindet, schafft er einen normativen Kulturbegriff, der eine wesentliche Grundlage bietet für allgemeine Zivilisationskritik. Ein kritischer Impuls, der Kultur- und Zivilisationsverlauf in Opposition zueinander stellt und somit Kulturentwicklung im Sinne einer potentiellen Sozial- und Gesellschaftskritik formiert. Der Begriff Kultur eröffnet damit eine intellektuelle Vergleichsbasis, eine Selbst- und Fremdbeobachtung von Gesellschaft, die übergeordnet als Kultur gedacht wird. Kultur als normativer Bewertungsmaßstab für Zivilisierungsprozesse der modernen Gesellschaft prägt aber auch noch die Kulturtheorien von Simmel und die kultursoziologischen Arbeiten von Weber um die Jahrhundertwende. Ein auffallendes Kennzeichen dieser zivilisationskritischen Bedeutung ist die immer wieder geäußerte Befürchtung eines zunehmenden Kulturverfalls. Verschlechterungen der moralischen Verfassung und Werthaltungen von Gesellschaft und Individuen werden - bedingt durch moderne Entwicklungen - konstatiert. Der normative Kulturbegriff ist besser bekannt durch seine Skepsis und Klagehaltung gegenüber den Entwicklungen der Industrie- und Massengesellschaft. Kultur als Ausdrucksform des Geistig-Seelischen hat die Gesellschaft und ihre Zivilisationsprozesse vor der Sinnlosigkeit des bloßen Naturalismus oder Automatismus zu bewahren; Kultur als normative Werthaltung, als moralische

---

<sup>2</sup> Andreas Reckwitz: Die Transformationen der Kulturtheorien, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2000, S.66ff.

<sup>3</sup> Immanuel Kant (1784): „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in Werkausgabe, Bd. XI, Frankfurt am Main 1968, S.44

Instanz, übernimmt dabei die Vermittlungsposition zur bloßen Mechanik und Bindungslosigkeit der modernen Gesellschaft.

Zu unterscheiden ist der normative Kulturbegriff, der Kritik an den Zivilisationsprozessen im Namen von Kultur (als ausgezeichneter seelisch-geistiger Zustand der Gesellschaft) übt, von einer Kritik an der Kultur, wie sie in der Tradition von Rousseau erfolgt. Hierbei wird Kultur und Zivilisation nicht gespalten in zwei unterschiedliche Bereiche, sondern umgekehrt als einheitlicher Komplex gesehen und im Namen der Natur (wie bei Rousseau) oder im Namen des Unbewussten (wie bei Freud) wird ein ständiges Unbehagen in dieser Kultur festgestellt. Ein Unbehagen, das aus der ambivalenten Problembeziehung Natur - Kultur resultiert und eben nicht aus dem Verhältnis Kultur und Zivilisationsprozess – wie beim normativen Kulturverständnis.<sup>4</sup>

Sehr oft ist das normative Kulturverständnis transformiert worden in eine reine Identifikation mit sogenannten hochkulturellen Werten und kulturellen Produkten (Kulturgüter und Bildungswerte). Andererseits wurde die kritisch bewertende Funktion des normativen Kulturbegriffes umgewandelt in alternative Rationalitätskonzepte; d.h. es erfolgte keine Kulturkritik an Zivilisationsprozessen, sondern eben eine ähnlich gelagerte Kritik an vorherrschenden Rationalitätsauffassungen.

Das Unbehagen in der Kultur, als zweite Variante eines modernen Denkmodells von Kultur, wurde indes häufig reduziert auf eine Verherrlichung sogenannter natürlicher Prozesse oder eine Orientierung am Unbewussten. Wobei eine derartige naturalistische Reduktion des kritischen Moments, der Ambivalenz von Kultur nicht gerecht wird, sondern eher eine Flucht vor der erkannten Kontingenz kultureller Bestimmungen darstellt.

Auch bei Adorno findet sich noch diese spezifisch kritische Moment des modernen Kulturbegriffes:

„Kultur, als das über das System der Selbsterhaltung der Gattung Hinausweisende, enthält allem Bestehenden, allen Institutionen gegenüber unabdingbar ein kritisches Moment.“<sup>5</sup>

Für die Ethnologie und Kulturanthropologie scheint dieser normative Kulturbegriff und dessen zweiten Variante (Kultur als kritisches Moment, als Unbehagen an sich selbst) zunächst unbedeutend, weil er bloß das westlich europäische Selbstverständnis aufteilt in Kultur und Zivilisationsverlauf bzw. dem Begriff Kultur als Reflexionsmodell ein ambivalentes Verhältnis

<sup>4</sup> vgl. Hans Henning Ritter: Claude Lévi-Strauss als Leser Rousseaus. Exkurse zu einer Quelle ethnologischer Reflexion, in Hanns H. Ritter und Wolf Lepenies (Hg.): Orte des Wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi Strauss, Frankfurt am Main 1979, S.113-159

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno: Soziologische Schriften, Frankfurt am Main 1972, S.131

zuschreibt. Aber diese Irritation und Aufspaltung, die dem Entstehen des modernen Kulturverständnisses anhaftet, ist die Grundlage jeglicher ethnologischen Betrachtungsweise. Erst diese moderne Selbstreflexion, diese Sichtweise der eigenen Gesellschaft als Kultur, eröffnet die Ebene des Vergleichs, die Identifikation des Anderen und damit den Zugang zum Wissen um die Kontingenz menschlicher Lebensweisen.

Die geschilderten Funktionen dieses Kulturbegriffes sind aber auch dort wiederzuerkennen, wo ethnographische Berichte und Facetten ethnologischen Wissensbestands benützt werden für Zivilisationskritik. Konzepte alternativer Lebensformen nähren sich oftmals an idealisierten anderen Kulturvorstellungen; die Thematisierung freizügiger Sexualitätsnormen, exotische Beispiele für antiautoritäre Kindererziehung in den 60er und 70er Jahren oder Argumente der Ökobewegung wären rezente Beispiele dafür.

### **b) Kultur als gesellschaftliches Teilgebiet**

Der normative Kulturbegriff, der Kultur als geistig-moralische Verfassung oder als Moment des kritischen Selbstbezugs auffasst, unterscheidet sich massiv von einem differenztheoretischen Kulturbegriff, der Kultur innerhalb einer Gesellschaft als begrenzten Teilbereich ansieht. Hierbei wird Kultur im 19. Jahrhundert zunächst auf intellektuelle Tätigkeiten und künstlerische Aktivitäten, die einer normativen Auswertung als würdig erachtet werden, begrenzt. Kultur wird abgekoppelt von allgemeinen Lebensweisen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts benennt so eine Kulturvorstellung die wertfreie Identifikation von Kultur als jenen gesellschaftlichen Handlungsfeld, in dem die Produktion, Verteilung, Verwaltung von Weltdeutungen intellektueller, künstlerischer, religiöser oder massenmedialer Art stattfindet. Solche kulturellen Wertsphären sind getrennt vom gesellschaftlichen Alltag, auf die sie allerdings in unterschiedlicher Art und Weise maßgeblichen Einfluss ausüben. Diese Konzeption von Kultur als funktionalem Teilsystem stammt von Talcott Parsons.<sup>6</sup> Neben diesem Teilsystem existiert nach Parsons auch noch ein kulturelles System von Wertorientierungen, das fixer Bestandteil des allgemeinen Handlungssystems ist. Nach den ähnlich gelagerten Differenztheorien von Habermas zählen zu den kulturellen Wertsphären Wissenschaft, Kunst und Recht, die in Expertenkulturen organisiert sind; bei stratifizierten modernen Gesellschaften wird eine Ausdifferenzierung von Weltdeutungsfunktionen beschrieben, die eben nicht mit Beteiligung

---

<sup>6</sup> Talcott Parsons: Theories of society. Foundations of modern sociological theories, New York 1961

aller sozialer Gruppen entstehen, sondern arbeitsteilig in Form von Unterhaltungs-, Bildungs- und Weltanschauungsangeboten durch kulturelle Experten hervorgebracht werden.<sup>7</sup> Kennzeichnend für diesen Kulturbegriff ist eine auffallende Asymmetrie zwischen Kulturproduzenten und Kulturkonsumenten; bedeutungssetzende Kulturprodukte werden erzeugt („production of culture“) und dringen über Massenmedien, Expertenfelder und Bildungsinstitutionen in die Alltagswelten ein. Diese klare Abgrenzung auf bestimmte Handlungsfelder wie Massenmedien, Kunst- und Wissenschaftsbetrieb hat sich im Zuge postmoderner Theorien allerdings verändert. Frederic Jameson<sup>8</sup> und Mike Featherstone<sup>9</sup> belegen, dass sich die klassischen Differenzfelder der Moderne, wie das der ästhetischen Hochkultur und das der Expertenautorität, zunehmend aufgelöst haben zugunsten einer umfassenden Ästhetisierung und Reflexivität von alltäglichen Lebensformen. Daraus entstehen nach Jameson ausdifferenzierte Konsumkulturen, die ausgehend von trendsetzenden Subkulturen das soziale Milieu der Mittelklassen prägen.

Für diesen Kulturbegriff im spätkapitalistischen Kontext gilt also das bekannte Zitat aus dem Godard-Film: *„Wenn ich das Wort Kultur höre, greife ich nach meiner Geldbörse.“*

Obwohl dieser Kulturbegriff ebenfalls abseits der Ethnologie steht, ist er für das Fach in zweifacher Weise von Interesse. Erstens zählen auch Ethnologen zu jenen Expertenkulturen, die Weltdeutungsfunktionen belegen und zweitens signalisieren ethnographische Artefakte, Motive und Symbole in der Ästhetisierung des Alltagslebens den Status des Besonderen, was für modernes und postmodernes Konsum- und Repräsentationsverhalten gleichermaßen von Bedeutung ist. Die Verbindung von „gezähmten“ und „wildem“ Artefakten, eine der ursprünglichen Bedeutungen des Wortes Hybridität, besitzt sehr hohen Distinktionswert.

### **c) Kultur zwischen Universalismus und Relativismus**

Mit den Kategorien Universalismus und Relativismus sind wir nun endlich beim Fach Ethnologie und Kulturanthropologie angekommen.

„... gerade weil die Geschichte der Ethnologie die ununterbrochene Verlängerung des Widerspruchs darstellt, dass sie eine westliche Wissenschaft von anderen Kulturen ist. Der Widerspruch ist eine Grundbedingung: eine Wissenschaft, die von einer Gesellschaft gefördert wird, die in gewisser Weise nicht anders als die anderen ist und

---

<sup>7</sup> Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. I: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt am Main 1981

<sup>8</sup> Frederic Jameson: Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism, London 1992

<sup>9</sup> Mike Featherstone: Consumer culture and postmodernism, London 1991



doch ausschließlich sich selbst als Menschheit und ihre eigene Ordnung als Kultur definiert. Trotzdem glaube ich, dass die Gesellschaft durch die Ethnologie etwas von den anderen Gesellschaften gelernt hat – über sich selbst.<sup>40</sup>

„Nicht anders als die anderen“ und „doch ausschließlich“ – das sind die zwei Passagen des vorangestellten Zitats von Sahlins, die ich für die Debatte des Kulturbegriffs im Fach auswählen möchte. Einerseits Kultur als universelle Ordnung, die allen Menschen gemeinsam ist, und andererseits das immer schon Vorhandensein ganz bestimmter Ausformungen und Eigenschaften davon. Dirk Baecker meint Ähnliches, wenn er Kultur als das bezeichnet, „*was unvergleichbare Lebensweisen vergleichbar macht*“<sup>11</sup>. Der Begriff Kultur hat somit gleichzeitig zwei Konnotationen, eine allgemeine und eine besondere.

Wie kam es zur Kristallisation eines Kulturbegriffes in der Anthropologie? Der normative Kulturbegriff der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, eben jener anfangs erläuterte Begriff, der zwischen Kultur und Zivilisation (Gesellschaft) unterschied, erfuhr dabei eine spezifische Umdeutung, die von Johann Gottfried Herder in seinen „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“ (1784) formuliert wurde. Kultur, nicht als moralisch ausgezeichnete Lebensweise, sondern Kultur als die spezifische Lebensform eines Kollektivs in einer historischen Epoche. Die Historisierung bedingt zwangsläufig eine Kontextualisierung von Kultur und gleichzeitig verursachte sie eine Abschwächung der universalistischen Aspekte des Kulturbegriffes. Das Interesse gilt dabei der Totalität der kollektiven Lebensformen eines Volkes, einer Nation bzw. einer Gemeinschaft. An Stelle der Differenz zwischen Kultur im Singular und der Zivilisation treten damit Differenzen zwischen einzelnen Kulturen. Mit Herders Auffassung von Kulturen - als sich geschichtlich ausbildende Lebensweisen einzelner Völker und Nationen -, die in ihrer Individualität und Abgeschlossenheit gesehen werden sollen (er beschrieb Kulturen als Kugelgestalten), bereitet er die Verwendung eines holistischen Kulturbegriffes in den Geistes- und Sozialwissenschaften des 19. Jahrhunderts vor.<sup>12</sup>

Die tatsächliche Etablierung des holistischen Kulturbegriffes und damit die akademische Verankerung empirischer Kulturanalysen erfolgte allerdings in der anglo-amerikanischen Ethnologie, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter der Bezeichnung „Anthropology“ als eigenständige Disziplin entwickelte. Einerseits durch Franz Boas, der von

---

<sup>10</sup> Marshall Sahlins: Kultur und praktische Vernunft, hrsg. von Dieter Henrich und Niklas Luhmann, übers. Von Brigitte Luchesi, Frankfurt am Main 1981 [Orig.: Culture and practical reason, Chicago 1976], S.84

<sup>11</sup> Dirk Baecker: Gesellschaft als Kultur. Warum wir beschreiben müssen, wenn wir erkennen wollen. In: Lettre International, Heft 45, Berlin 1999, S. 56

<sup>12</sup> Andreas Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorien, Weilerswist 2000, S. 72-73ff.

Herders holistischen Kulturbegriff ausging und andererseits durch Edward B. Tylor, der 1871 in seinem Werk „*Primitive Culture*“, die wohl meistzitierte holistische Definition von Kultur für die Kulturanthropologie lieferte:

„Culture or civilisation, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.“

An diesen beiden berühmten Namen aus der Ahnengalerie des Faches wird bereits ersichtlich, dass es auch dem holistischen Kulturbegriff nicht nur darum ging zu beschreiben, welche materielle und ideellen Erscheinungsformen und Merkmale einzelne Kulturen aufweisen, sondern Bedeutungs-, Entstehungs- sowie Erklärungsmuster derartiger Lebensformen auszuarbeiten und damit in jenen theoretisch stets umstrittenen Fragenkomplex einzutreten, wie das „unvergleichbare“, „ausschließliche“ von Kultur durch wissenschaftliche Kulturforschung vergleichbar wird.

Abschließend dazu eine Zusammenstellung und ein Überblick von den theoretischen Dimensionen unterschiedlicher Kulturdefinitionen<sup>13</sup> :

Topical: Culture consists of everything on a list of topics, or categories, such as social organization, religion, or economy

Historical: Culture is social heritage, or tradition, that is passed on to future generations

Behavioral: Culture is shared, learned human behavior, a way of life

Normative: Culture is ideals, values, or rules for living

Functional: Culture is the way humans solve problems of adapting to the environment or living together

Mental: Culture is a complex of ideas, or learned habits, that inhibit impulses and distinguish people from animals

Structural: Culture consists of patterned and interrelated ideas, symbols, or behaviors

Symbolic: Culture is based on arbitrarily assigned meanings that are shared by a society

---

<sup>13</sup>zusammengestellt von John H. Bodley; in: <http://www.wsu.edu:8001/vcwsu/com...ture-definitions/bodley-text.html>)

## TEIL 2

### Cultural Turn in den Sozial- und Gesellschaftswissenschaften

Als zweiter Beitrag für eine Diskussion um den Kulturbegriff habe ich einige Ausführungen zum sogenannten *Cultural Turn* in den Sozial- und Gesellschaftswissenschaften zusammengestellt.

Im Jahre 1964 beklagte Clifford Geertz die Eindimensionalität der Sozial- und Gesellschaftswissenschaften, die in den ersten beiden Dritteln des 20. Jahrhunderts zwar sehr viele Anleihen aus Natur- und Verhaltenswissenschaften (Utilitarismus, Behaviorismus, Ethologie und Kybernetik) genommen haben, aber zeitgenössische Strömungen der Philosophie und Geisteswissenschaften nicht berücksichtigten.<sup>14</sup> Die Wissenschaften des Sozialen separierten sich von geisteswissenschaftlichen Strömungen und kulturphilosophischen Analysen und vertieften eher empiristische, statistische, funktionale und mechanistische Modelle zur Erklärung und Beschreibung von menschlichen Lebens- und Kulturzusammenhängen. Die konstitutive Bedeutung von kollektiven Sinnsystemen und symbolischen Codes wurde wenig bis gar nicht zur Kenntnis genommen.

Etwas mehr als 20 Jahre später konstatiert das amerikanische Handbuch für Soziologie in der Theorieentwicklung allerdings einen sogenannten „*Cultural Turn*“.<sup>15</sup> Damit zeichnet sich eine Art Paradigmenwechsel in den Gesellschafts- und Sozialwissenschaften ab, bei dem die ideelle Dimension der zu erforschenden Sozialzusammenhänge in der zeitgenössischen Theoriebildung hervorgehoben wurde. Symbolische Ordnungen, Bedeutungs- und Sinnzusammenhänge werden nicht mehr als rein empirische Kausalfunktionen, nicht mehr als vernachlässigbares Überbauphänomen eingestuft, sondern als notwendige Bedingung, als Voraussetzung für ein mögliches Verständnis eingeschätzt. Nicht mehr die reine Faktizität von empirisch erfassten Verhaltensmustern und sozialen Gebilden, sondern die symbolischen Codes und die sinnhafte Organisation der jeweiligen Wirklichkeit, in deren Kontext Verhalten und soziale Strukturen erst erkennbar werden, gelten nun als das bevorzugte sozialwissenschaftliche Interessensgebiet. Diese kulturwissenschaftliche Neuorientierung und konzeptionelle Verschiebung erfolgte sowohl auf wissenschafts- und sozialtheoretischer Ebene als auch auf der Ebene der empirischen Forschungsfelder von Soziologie, Ethnologie und Geschichtswissenschaften. Der Ausgangspunkt der kulturwissenschaftlichen Bewegung ist der angelsächsische

---

<sup>14</sup> Clifford Geertz: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, London 1993, S.208

<sup>15</sup> vgl. Jeffrey C. Alexander: „The new theoretical movement“, in: Neil J. Smelser (Ed.), *Handbook for Sociology*, Beverly Hills 1988, S. 77-101

Wissenschaftsraum, wobei Frankreich und Deutschland vor allem als Theorielieferanten von Bedeutung sind (z.B. Foucault, Derrida, Bourdieu, Habermas, Rückgriff auf Max Weber). Methodisch hat sich dabei aus der Kritik an der bisherigen Dominanz quantitativ-standardisierter Sozialforschung ein heterogenes Feld von qualitativen Forschungsmethoden entwickelt und etabliert (verschiedenste Formen der Diskurs- und Textanalyse, hermeneutische und intersubjektive Analysetechniken sowie die Etablierung ethnographisch teilnehmender Beobachtungsverfahren in der gesamten Sozialforschung).

Der als postempiristisch bezeichnete Ansatz der kulturwissenschaftlichen Wende bewirkte auch eine Schwerpunktveränderung der Arbeitsfelder und Themenstellungen: Beschäftigen sich klassische Sozialstudien eher mit Fragen der gesellschaftlichen Stratifikation und Entstehung von Klassen- und sozialen Gruppenstrukturen in Bezug auf sozioökonomische Ressourcenverteilung und funktionale Hierarchiemuster, legen neuere Studien mehr Aufmerksamkeit auf kulturelle Konstitutionen sozialer Milieus, gruppenspezifische Deutungsmuster und bestimmte Praktiken der Lebensführung und des Lebensstils. Auch in der Geschlechterforschung hat sich mit diesem kulturwissenschaftlichen Paradigmenwandel ebenfalls eine inhaltliche Veränderung vollzogen. Gender studies konzentrieren sich weniger auf die sozialökonomischen Folgen von Geschlechtsunterschieden, sondern erachten Geschlechtlichkeit primär als Identitätskategorie, die als Sinnmuster von den Akteuren hervorgebracht wird.

Ethnographie – „*als primärer Prozess der Produktion von Bildern des Anderen*“ (engl. Neologismus: *Othering*)<sup>16</sup> erfährt dabei innerhalb der gesamten Sozial- und Gesellschaftswissenschaften eine Aufwertung. Das spannungsgeladene Konzept der teilnehmenden Beobachtung in der Feldforschung, auf dem das moderne Selbstverständnis der Ethnologie spätestens seit Malinowski beruhte, wird dabei zum paradigmatischen Prinzip von Sozialforschung erhoben und findet vermehrt Anwendung. (z.B. ethnographische Erforschung von Alltagskulturen, von kulturellen Differenzen in Wirtschaftsstilen, Erforschung von Organisationskulturen, Markt- und Lifestyle-Forschung, etc...)

In dieser Aufwertung geht es also weniger um den traditionellen Gegenstand der Ethnologie, sondern eher um methodische Verfahren, die breiter zum Einsatz kommen. Paradoxerweise findet etwa zeitlich mit der allgemeinen Aufwertung der ethnographischen Methode als neue

---

<sup>16</sup> Eberhard Berg und Martin Fuchs: *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*. In: Berg/Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main 1999, S. 11-108, S.13

sozialwissenschaftliche Form der Selbstentfremdung, fachintern eine kritische Revision eben dieser statt (Geertz 1988, Rabinow 1986, Clifford u. Marcus 1986, Fabian 1990, Strathern 1987, Rosaldo 1989)<sup>17</sup>.

„Ethnographie selbst, Inbegriff der Verschränkung von Teilnahme und Beobachtung, so konstitutiv diese Verbindung auch von außen bisweilen erscheinen mag, verkörpert jedoch keineswegs eine gesicherte Methode. Auch die Ethnographie war vom vorherrschenden Wissenschaftsverständnis nicht ausgeschlossen (im Gegenteil als weiches Fach war sie lange Zeit bemüht ihre Wissenschaftlichkeit im Sinn des herrschen Objektivismus nachzuweisen).“<sup>18</sup>

Ethnographische Feldforschung war genau jener seriöser Garant von wissenschaftlicher Autorität, der die „Authentizität“ und „Objektivität“ der Datengenerierung zu gewährleisten hatte und die moderne Repräsentationsform des Ethnologen als objektiven Experten für nicht-westliche Kulturen erzeugte. Die reflexiven Ansätze innerhalb der Ethnologie kritisierten genau diese Form der wissenschaftlichen Repräsentation. Die Phase der klassischen Feldforschung als wissenschaftliche Voraussetzung für objektive Datengenerierung und Kulturbeschreibung wird nun rückblickend als „ethnographischer Realismus“<sup>19</sup> (Marcus/Cushman) bezeichnet, Stagl nennt diese Periode die „klassische Epoche der Ethnologie“<sup>20</sup>, Clifford spricht von der Zeit der „modernen Ethnographie“<sup>21</sup>, deren Beginn je nach Autor zeitlich zwischen 1900 bzw. 1922 (Erstveröffentlichung von Malinowskis Argonauten des Westlichen Pazifiks) angesetzt wird. Der Ausklang dieser empiristischen Fallstudienzeit wird in den 70er und 80er Jahren festgelegt. Kritisiert wurde an der klassischen modernen Repräsentationsform, ihr methodischer Holismus und die Vorstellung von Kulturen als in sich abgeschlossene raum-zeitliche Isolate und besondere Einzelfälle, der unreflektierte Anspruch des Eintauchens in das Leben der Eingeborenen („*desire to penetrate other cultures*“ – Malinowski 1953, S.517)<sup>22</sup>, die Einschätzung der rohen Felddaten als objektive Tatbestände über die erforschte Kultur (positivistischer

---

<sup>17</sup> Clifford Geertz: *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford 1988; Paul Rabinow: *Representations are Social Facts. Modernity and Postmodernity*. In: James Clifford and George Marcus (eds.): *Writing Cultures. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley 1986; Johannes Fabian: *The Other and Anthropological Writing*. In: *Critical Inquiry* 16 (4), 1990, 753-772; Marilyn Strathern: *Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology*. In: *Current Anthropology* 28 (3), 1987, 271-281; Renato Rosaldo: *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston 1989

<sup>18</sup> Berg/Fuchs 1999: S.22-23

<sup>19</sup> George Marcus and Dick Cushman: *Ethnographies as Texts*. In: *Annual Review of Anthropology* 11, 1982, 25-69

<sup>20</sup> Justin Stagl (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, Berlin 1981

<sup>21</sup> James Clifford: *On Ethnographic Authority*. In: ders. (ed.) *Predicament of Culture*, 1983, 21-54

<sup>22</sup> siehe Originalzitat von Malinowski in Berg/Fuchs 1999, S. 28 (Fußnote); Bronislaw Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London (orig.1922)

Naturalismus), das Fehlen jeglicher Beachtung der situationsabhängigen und subjektiv erlebten Feldforschungsbedingungen (persönlicher Erfahrungsbericht versus generelle Darstellung der Gesellschaftsstruktur), kein Hinterfragen der Doppelrolle des Feldforschers als exklusiver Autor und teilnehmender Beobachter (der Ethnologe als Übersetzer, Chronist und Sprecher der anderen Gesellschaft = paternalistischer Objektivismus, der keinen Wechselprozess zwischen den Anderen und den Forschenden erlaubt).<sup>23</sup> Kurzum die Rolle der Ethnologen/innen, der Gestus der Repräsentation fremder Kulturen und der dominante Diskurs innerhalb des Wissenschaftsbereichs ist nicht unabhängig zu sehen vom politischen und ökonomischen Ort und der jeweiligen innergesellschaftlichen Position der Forschenden.

„Die kulturelle Aneignung des Fremden ist in einem spezifischen Interaktionszusammenhang verwoben, der, wie im Fall der kolonialen und postkolonialen Verhältnisse besonders offensichtlich, von Beziehungen politischer und ökonomischer Herrschaft und Abhängigkeit bzw. Unterdrückung strukturell geprägt ist. Ohne einfach nur Ausdruck dieser Verhältnisse zu sein und ohne in ihnen aufzugehen, ist die wechselseitige kulturelle Repräsentation vielmehr an ihrer Produktion und Reproduktion – und Kritik – entscheidend beteiligt.“<sup>24</sup>

Ausgehend von der simplen These, dass wissenschaftliche Repräsentation nicht neutral ist, tritt auch im Fach Kulturanthropologie und Ethnologie – ausgelöst zunächst durch feministische und dann vermehrt durch dekonstruktivistische Ansätze, verstärkte Kritik an der wissenschaftlichen Erkenntnisproduktion und ihren Ansprüchen der Repräsentation auf. Die Existenz einer beschreibungsunabhängigen Wirklichkeit und die Idee der Repräsentation als einfache Wiedergabe eines äußeren Objekts wird infragegestellt. So kennzeichnet Geertz Ethnographie als Fiktion und initiiert eine Art literarisches Bewusstsein für das Fach.<sup>25</sup>

Grundlage der dekonstruktivistischen Ansätze ist die Frage nach dem Wie der Erkenntnis und die Betonung des Konstruktionscharakters von Erkenntnis. Metawissenschaftliche Positionen werden dabei grundsätzlich abgelehnt und Wissenschaft erscheint als soziales Phänomen - wie alle anderen Bereiche sozialen Lebens - ohne besonderes Deutungsprivileg. Nicht mehr Wahrheit oder objektive Erkenntnis soll produziert werden, sondern mögliche Interpretationsformen und diskursive Beiträge sollen entworfen werden; nicht mehr ein forschendes Subjekt beobachtet ein zu erforschendes, sondern der Forschungsprozess wird als Dialog gesichtet (Betonung der Polyvokalität, Hervorhebung des konstruierenden und selektiven Charakters von

---

<sup>23</sup> Berg /Fuchs 1999, S.42-43

<sup>24</sup> Berg /Fuchs 1999, S.11

<sup>25</sup> Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur, Frankfurt am Main 1983, S.23

Forschungsfragestellungen und Forschungsergebnissen, Kritik an jeder Metaposition, Bevorzugung dialogischer oder interaktiver Forschungsmethoden).

Bourdieu hingegen übernimmt die dialogtheoretischen Annahmen nicht, weil er die Distanz des Forschenden zum Beforschten als konstitutiv für sozialwissenschaftliche Erkenntnis erklärt. Den neuen Formen des eingestandenen Subjektivismus und den übertriebenen Reflexionsbemühungen wirft er Nabelschau und Narzissmus vor:

„Das führt dazu, das wissenschaftliche Feld selbst zum Subjekt und Objekt der reflexiven Analyse zu machen. Nach diesen Ausführungen brauche ich wohl nicht zu erwähnen, dass ich für die *diary disease* (Tagebuchkrankheit), wie die Formulierung von Geertz lautet, kaum Sympathie empfinde; diesem Ausbruch von Narzissmus nach langen Jahren positivistischer Verdrängung: Die wirkliche Reflexivität besteht nicht darin, sich *post festum* dem Nachdenken über die Feldforschung zu widmen. Sie hat nicht viel gemeinsam mit der ‚textuellen Reflexivität‘ und mit anderen künstlich verkomplizierten Analysen des ‚hermeneutischen Prozesses der kulturellen Interpretation‘ und der Konstruktion von Realität durch ethnographische Aufzeichnungen. Ich glaube sogar, dass sie in ihrer wahrhaften Absicht gänzlich einer Beobachtung des Beobachters entgegensteht.“<sup>26</sup>

Der Positionsunterschied von Forschenden und Beforschten hebt sich nicht auf durch die tolerante Geste, dass jetzt nicht mehr über die Beforschten, sondern mit ihnen gesprochen wird. Die Vormachtstellung einer wissenschaftlichen Diskursformation verschwindet auch dann nicht, wenn der jeweilige Ansatz oder Forschungsbeitrag nicht mehr im Mantel des inzwischen als autoritär verbrämten Erkenntnisanspruches daherkommt, sondern als bloße Interpretation vorgestellt wird. Die Frage ist vielmehr, wann und warum welche Deutung hegemonal geworden ist? Insofern wäre zu bedenken, dass das Aufbrechen dichotomer Strukturen der Selbst- und Fremdrepräsentation auch dazu führen kann, jegliche Differenz zu absorbieren, was strategisch eine viel wirksamere Form der Aneignung ist, weil sie oberflächlich gesehen egalisierenden Charakter aufweist.

---

<sup>26</sup> Pierre Bourdieu: *Narzisstische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität*. In: Eberhard Berg und Martin Fuchs (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*, Frankfurt am Main 1999, S.365-374, S.366

### TEIL 3

#### Kulturbegriff und aktuelle Globalisierungsdebatten

Als letzter Beitrag zur Diskussion möchte ich ein paar eher kurz gefasste Anmerkungen zur Kulturdebatte im Kontext des populären Begriffes Globalisierung formulieren:

Globalisierung als Terminus ist grundsätzlich keiner wissenschaftlichen Einzeldisziplin zuzuordnen, sondern erhält seinen gegenwärtigen Stellenwert im wesentlichen durch drei ineinander verschränkte Entwicklungsprozesse:

1. Globalisierung bezieht sich einerseits auf den Zusammenbruch des kommunistischen Systems und ist somit auf internationaler politischer Ebene wirksam;
2. Durch das Ende der Planwirtschaft erreichte das Modell der kapitalistischen Marktwirtschaft globale ökonomische Hegemonie;
3. Die sogenannte digitale Revolution, d.h. die vermehrte Anwendung von Informations- und Kommunikationstechnologien bedingt eine technologische Dimension des Begriffes; bereits 1995 haben die sieben reichsten Industriestaaten die „Global Information Society“ ausgerufen; allgemeine Gesellschaftsbegriffe wie Informationsgesellschaft, Mediengesellschaft, Wissens- und Ideengesellschaft, Cybergesellschaft oder virtuelle Gesellschaft leiten sich aus dieser technologischen Perspektive ab;

Kritische Globalisierungstheoretiker (Frederic Jameson<sup>27</sup>, Jonathan Friedman<sup>28</sup>) haben herausgearbeitet, dass die Globalisierungsdebatte über weite Strecken als ideologischer Diskurs anzusehen ist, wobei sich das nicht erst seit den 90er Jahren multi-national agierende Kapital selbst als „Kultur der Globalisierung“ (Weltgesellschaft) präsentiert und weniger als ökonomische Hegemonialstrategie. Jameson spricht von einer kulturellen Logik des Spätkapitalismus. Er betont, dass parallel zum öffentlichen Diskurs über Globalisierung in den Kultur- und Sozialwissenschaften nicht mehr die Rede ist von ökonomischen Strukturen, klassen- und hierarchiebezogenen Analysen, sondern zunehmend von Fragen der Identitätspolitik und von sinnbezogenen Handlungsmustern. Er insistiert darauf, dass das Studium der Kultur und

---

<sup>27</sup> Frederic Jameson and Masao Miyoshi (eds.): *The Cultures of Globalization*, Durham and London 1998

<sup>28</sup> Jonathan Friedman: *Cultural Identity and Global Process*, London 1994



Geschichte mit der fortlaufenden Analyse der ökonomischen und politischen Verhältnisse zusammenzubringen ist.

In den postmodernen Forschungspraktiken stellt er folgende Mechanismen fest:

- Verlust an Historizität und das Auftreten einer neuen Flachheit und Oberflächlichkeit
- Verwandlung der Objekte in eine Serie von Texten und Diskursen
- Postmoderne Wissenspraktiken zeichnen sich durch eine empirische Verengung, extremen Relativismus und eine Ablehnung dialektischer Modelle aus und lösen die grundlegende Distanz Forscher/Forschungsumfeld auf.
- Das entfremdete Subjekt der Moderne wird in ein fragmentiertes und plurales verwandelt, das sich aus vielen Identitäten zusammensetzt.
- Verstärkte Faszination auf eine Welt als Abbilder ihrer selbst und eine Suche nach Pseudoereignissen und Spektakel jeglicher Art.

Die euphorische Feststellung eines postmodernen Weltbürgers, dass wir alle in einer Welt leben und alle Kultur haben als freudige Innovation aufzufassen, scheint nicht nur ein banaler Gemeinplatz, sondern verdeckt massiv das Moment der Ambivalenz von Kultur, in sich und bezogen auf andere kulturelle Zusammenhänge.

Kultur als symbolische Ordnung ist nicht nur eine ideelle Komposition aber auch nicht ausschließlich eine wirkliche Erfahrung des Subjekts oder auf eine materielle Praxis zu reduzieren; d.h. sie ist weder ein individuell beliebig verfügbares, selbstgestricktes Sinnmuster noch gänzlich aus einer materiellen Nützlichkeit oder naturalistischen Bedürfnislogik abzuleiten.

Wie schon der zum toten Hund erklärte Karl Marx meinte: *„Die Menschen machen ihre Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken!“*

