

Hamid Reza Yousefi/Klaus Fischer/Regine Kather/Peter Gerdson (Hrsg.)

—

Wege zur Kultur

Wege zur Kultur

Gemeinsamkeiten – Differenzen –
Interdisziplinäre Dimensionen

herausgegeben und eingeleitet
von
Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Regine Kather und Peter Gerdson

unter Mitwirkung von
Anne Marie Plaisant, René Jaquett, Aisha Eickelbeck
Josiane Römer und André Biermann

Traugott Bautz
Nordhausen 2008

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Birgit Hill
Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2008
Alle Rechte vorbehalten

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

Printed in Germany
ISBN 978-388-309-436-6
www.bautz.de

Inhaltsübersicht

Einleitung der Herausgeber	9
<i>Hamid Reza Yousefi</i> Phänomenologie des Eigenen und des Fremden	25
<i>Klaus Fischer</i> Interpretative Offenheit als Grundlage des Kulturbegriffs	53
<i>Raúl Fonet-Betancourt</i> Die Debatte um den Kulturbegriff	67
<i>Hans Waldenfels</i> Kultur als Grundbegriff	77
<i>Joachim Renn</i> Performative Kultur.	97
<i>Michael Klemm</i> Medienkulturen	127
<i>Alexander Thomas</i> Wege zur Kultur aus Sicht der Psychologie.....	151
<i>Georg Auernheimer</i> Kommt die Interkulturelle Pädagogik ohne den Kulturbegriff aus?	171
<i>Peter Gerdson</i> Dimensionen der kulturellen Struktur	195
<i>Heinz Kimmerle</i> Appiahs Weg zum Kosmopolitismus und die ›neue Internationale‹ der Kosmopoliten.....	213

<i>Franz Gmainer-Pranzl</i> ›Rationale Kulturreform‹	233
<i>Hubert Knoblauch</i> Kommunikationskultur, Kulturalismus und die Diskursivierung der Kultur	261
<i>Regine Kather</i> Der Mensch – ein ›animal symbolicum‹	285
<i>Klaus Wieglerling</i> Widerständigkeit und Fremdheit	303
<i>Norbert Meuter</i> Ist Kultur mehr als Kartoffelwaschen und Nüsseknacken?.....	325
<i>Elmar Holenstein</i> Zur Relativität des sprachlichen Relativismus	343
Herausgeber, Autorinnen und Autoren	361

Eine skeptisch verstandene Kulturphilosophie zeichnet sich unter anderem auch durch Offenheit für interkulturelle Fragestellungen aus. Sie nimmt fremde Erfahrungswelten ernst und setzt sich für eine pluralistische Auffassung von Philosophie ein. Unser Freund und Kollege Rudolf Lütke, der im Mai 2008 seinen 60. Geburtstag feiern wird, arbeitet in diesem Geiste. Ihm ist dieses Buch in Verbundenheit gewidmet.

Einleitung der Herausgeber

›Wege zur Kultur‹ ist neben den bereits erschienenen Bänden ›Wege zur Philosophie‹, ›Wege zur Wissenschaft‹, ›Wege zur Religionswissenschaft‹, ›Wege zur Kommunikation‹ und ›Wege zu Menschenrechten‹ der sechste Band der Veröffentlichungsserie ›Wege zu ...‹. Wie dies bisher der Fall war, soll der vorliegende Band nicht nur die Pluralität eines Phänomen- und Themenbereichs, sondern auch die Pluralität möglicher analytischer Zugangsweisen zu diesem Bereich dokumentieren. Jede dieser Zugangsweisen hat Vor- und Nachteile, manche erscheinen besser begründet als andere, aber keine von ihnen kann als Königsweg gelten.

Diese Vielfalt ist nicht nur unter dem Blickwinkel zu begrüßen, daß sie die Zahl der verfügbaren Optionen vergrößert, sie hat auch eine wichtige heuristische Funktion. Auf der Ebene des Gegenstandsbereichs führt sie zu einer Erleichterung des kulturellen Austauschs und einer Diffusion kultureller Praktiken und Deutungen über Grenzen hinweg. Auf der Ebene des analytischen Zugangs öffnet sie den Blick für alternative Interpretationen und wirkt somit theoretisch befruchtend. In evolutionärer Sicht sorgt sie für eine Erweiterung des kognitiven ›Genpools‹, der für kreative Neukombinationen zur Verfügung steht. Die Offenheit für alternative Deutungen bildet die Grundlage sowohl von Kultur als Praxis als auch von Kulturanalyse als Theorie dieser Praxis.

Etymologisch wird Kultur in unterschiedlichen Kulturgebieten als bebauen, bewohnen, pflegen, ehren, Ausbildung, huldigende Verehrung sowie geistige Pflege verstanden. Die ›moderne‹ Verwendung des Kulturbegriffs stimmt im wesentlichen damit überein, aber es gibt Nuancierungen und Schwergewichtsverlagerungen. Eine neuere, von Wilfried von Bredow gegebene Definition versucht bspw. alle wesentlichen Dimensionen des Kulturbegriffs folgendermaßen zusammenzufassen: »Eine Kultur besteht aus einem Ensemble von besonders unterschiedenen geistigen, materiellen, intellektuellen und emotionalen Zügen einer sozialen Gruppe oder Gesellschaft. Sie umfaßt Kunst und Literatur, Lebensstile und gemeinschaftliche Lebenspraktiken, Werte, Überlieferungen, gemeinsame Wahrnehmungs-

muster und Glaubenssätze. Ohne solch gemeinsame Kultur läßt sich keine einigermaßen stabile kollektive Identität denken.«¹

Neben diesem umfassenden läßt sich ein engerer Kulturbegriff unterscheiden, der auf die innere Semantik der spezifischen Kulturen zielt. Hiernach besteht der Kern von Kultur in der (kanonischen) Sinngebung der natürlichen und geschaffenen Welt. Sie wird geleistet durch perspektivische, aktuell als relevant erachtete Deutung (Interpretation²) von Überliefertem, Tradiertem und aus anderen Kulturen Diffundiertem.³

Viele Explikationen oder Definitionen von Kultur betonen die Einheit der Kultur und ihre Funktion für die Bildung der Identität von Gruppen, Ethnien und Nationen.⁴ Diese Vorstellung von der Einheit der Kulturen, von einem klar definierten Kanon von Normen, der die Individuen zu einer Einheit (Nation) zusammenschweißt, indem er den Kernbereich ihrer Identität konstituiert, ist – wie der Soziologe René König bereits 1972 deutlich gemacht hat – empirisch unangemessen.⁵

Die Vorstellung von der ›Einheit der Kulturen‹ trifft am ehesten auf relativ kleine, undifferenzierte und unter prekären Bedingungen lebende ›primitive‹ Gesellschaften zu. Je differenzierter eine Gesellschaft wird, je besser sie in ihrer Umwelt zurechtkommt, je größer ihre Innovationsfähigkeit und ihre innere Dynamik ist, umso schneller zerfällt die Einheit von Anschauung, Weltbild, normativem System und Verhalten. Projiziert man Anschauungen, Weltbilder, normative Systeme und Verhalten der Gesellschaftsmitglieder aufeinander, dann kann man feststellen, daß die Konturen der Resultate immer unschärfer und verwaschener werden. In komplexen differenzierten Gesellschaften kann man allenfalls noch von ›Ballungen‹ sprechen. Es gibt Gruppen von Menschen mit ähnlichen Einstellungen

¹ Bredow, Wilfried von: *Mehrwertigkeiten*, in: FAZ, 6.5.2006, Nr. 105 S. 9.

² Nicht von ungefähr trägt der am 19.6.2006 publizierte ›Streikaufruf an alle Geisteswissenschaftler‹ von Mirjam Schaub den Titel ›Stoppt die Interpretation!‹.

³ Siehe z.B. Günther Dux: ›Historisch-genetische Theorie der Kultur‹, Weilerswist 2000 S. 74.

⁴ So z.B. Ronald Inglehart: *Kultureller Umbruch*. Wertwandel in der westlichen Welt, Frankfurt/Main 1989 S. 29.

⁵ Vgl. König, René: *Einleitung: Über einige Fragen der empirischen Kulturanthropologie*, in: *Kulturanthropologie*, hrsg. v. René König und Axel Schmalfuß, Düsseldorf 1972 S. 35.

und Lebensstilen, die nur noch entfernte Abbilder einer primitiven Urhorde sind. In den ›Milieus‹ moderner Gesellschaften ist der Lebensstil nicht mehr in gleichem Ausmaß wie in traditionellen Gesellschaften von den äußeren Bedingungen oder vom Gruppendruck der anderen aufgezwungen.⁶ Er ist ein Mittel zur Selbstfindung und Selbststilisierung geworden. Kulturelle Identität wird unter solchen Umständen nicht mehr als Schicksal, sondern als Möglichkeit empfunden. Kultur ist ein »verhandelbares Diskursfeld« geworden.⁷

Diese Pluralität der Deutungen betrifft auch die sogenannte Hochkultur. Obwohl man auch in diesem Bereich temporär bevorzugte Interpretationen beobachten kann, gibt es keine stabile kanonische Interpretation von ›Kulturgütern‹ mehr. Eher ist von einem offenen Raum der Möglichkeiten zu sprechen, der ständige Veränderungen möglich und notwendig macht. Damit dieses Potential zur wechselseitigen Anregung und Befruchtung führen kann, bedarf es allerdings des Respekts und der Toleranz zwischen verschiedenen Kulturen. Beides ist (neben einem hinreichenden Wissen über die eigene und die fremde Kultur) die Grundlage einer nichtantagonistischen interkulturellen (und intrakulturellen) Kommunikation und die Voraussetzung für die Ausbildung reziproker Wahrnehmungen und Verhaltensinterpretationen. Nur durch die Verstetigung eines zivilisierten interkulturellen Dialogs können die integrativen Tendenzen innerhalb eines differenzierten und heterogenen Gemeinwesens gestärkt und die stets vorhandenen antagonistischen Kräfte kontrolliert werden. Auch diesem Ziel sollen die in diesem Band versammelten Beiträge dienen.

Weniger durch theoretische Reflexionen, als unter dem Druck der Umstände tritt eine weitere, die Vielfalt der Kulturen übergreifende Dimension des menschlichen Lebens in den Blick. Die ökologische Krise erinnert daran, daß die Menschen nicht nur durch Vernunft und kulturschöpferische Aktivitäten, sondern auch durch ihre leibliche Konstitution bestimmt sind. Sie sind ein Glied im Netz des Lebens auf diesem Planeten. Sieht man im Überleben nicht nur des Einzelnen, sondern der Menschheit einen ethi-

⁶ Vgl. Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft*. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/Main 1992 S. 262.

⁷ Vgl. Schiffauer, Werner: *Verhandelbare Diskursfelder*, in: Frankfurter Rundschau vom 27.04.1999, Nr. 97 S. 18.

schen Wert, dann entspringt daraus die Verpflichtung, die Bedingungen zu erhalten, die auch noch künftigen Generationen das Überleben ebenso wie ein menschenwürdiges Leben gestatten. Zu diesen Bedingungen gehören nicht nur eine soziale Ordnung, welche die Würde der Menschen schützt und der genetische Code als biologische Basis des menschlichen Lebens, sondern auch die Ordnung der Natur.⁸ Mit dieser Einsicht bahnt sich ein Paradigmenwechsel im Verhältnis von Natur und Kultur an: Diese stehen einander nicht wie zwei getrennte Sphären gegenüber, die man unabhängig voneinander in ihrer Gesetzmäßigkeit analysieren kann. Um die Möglichkeiten und Grenzen der kulturschöpferischen Aktivitäten zu verstehen, muss man auch die vielfältigen Verflechtungen der Menschen mit der Natur berücksichtigen. Das Einbeziehen der Ordnung der Natur in die Zielsetzungen der Kulturen ist eine Aufgabe für die Zukunft, die bislang ohne philosophisch-ethisches und politisches Vorbild ist und die auch in diesem Band nur angedacht werden kann.⁹

Die Analyse des Eigenen und des Fremden auf der Grundlage einer dialogischen Theorie der Interkulturalität bildet das zentrale Anliegen des Beitrags von Hamid Reza Yousefi. Der Verfasser thematisiert neben den Rahmenbedingungen der Interkulturalität auch die Bedeutung eines offenen Kulturbegriffs. Die Problematik des Eigenen und des Fremden wird anhand der Modelle von Karl Jaspers, Edmund Husserl, Max Scheler und Munasu L. J. Duala-M'bedy erläutert. Während Husserls Idee der ›Heimwelt‹ und ›Fremdwelt‹ solipsitische Tendenzen aufweist, kann für Scheler und Jaspers die Fremdwahrnehmung unter keinen Umständen als Analogieschluß vom eigenen ›Ich-Erlebnis‹ auf ein ›Fremd-Ich‹ ausgelegt sein. Duala-M'bedy geht von Xenologie als eine ›Wissenschaft des Fremden‹ aus und weist jeder Form von Hypostasierung des Fremden zurück. Yousefi zufolge bilden das Prinzip der Unverfügbarkeit des Individuums und die Unantastbarkeit seiner Würde die tragenden Säulen einer solchen Theorie. Diesem Prinzip nach ist die Interkulturalität für Yousefi einer Kommunika-

⁸ Vgl. Diamond, Jared M.: *Kollaps*. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen, Frankfurt/Main 2005.

⁹ Vgl. Nash, Roderick Frazier: *The Rights of nature*. A History of Environmental Ethics, London 1989, 5-7. und Diefenbacher, Hans: *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit*. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie, Darmstadt 2001.

tion verpflichtet, welche geschichtliche und gegenwärtige Dimensionen gleichermaßen berücksichtigt. Dabei bedingen sich Verstehen-Wollen und Verstanden-Werden-Wollen zwischen und innerhalb des Eigenen und des Fremden gegenseitig. Jede Reglementierung des Menschen durch eine Dominanz der Macht läuft dem Prinzip der Interkulturalität zuwider. Im Rahmen einer interkulturellen Kommunikation spielen für den Verfasser interkulturelle Kompetenz, interkulturelle Semantik, interkultureller Humanismus, interkulturelle Hermeneutik, interkulturelle Toleranz und interkulturelle Kommunikation eine bestimmende Rolle. Seiner Ansicht nach, wird die Debatte um die Interkulturalität oft auf der Grundlage von emotionaler, moralisierender und nützlichkeitsorientierter Argumentationsweise geführt. Eine offene Theorie der Interkulturalität vermeidet solche Tendenzen und weist jeden geschlossenen Kulturbegriff zurück.

Klaus Fischer vertritt in seinem Beitrag einen Kulturbegriff, der auf der perspektivischen Deutung von Überlieferung, Artefakten und Wissen beruht, ganz gleich, wo diese entstanden sind oder auf wen sie zurückgehen. Dieser Kulturbegriff ist insofern funktional zu verstehen, als er Kultur als Teilsystem der Gesellschaft begreift, das sich durch spezifische Ziele und Codes von den anderen Teilsystemen abhebt. Da sich die funktionale Bestimmung nicht auf konkrete Inhalte und Interpretationen erstreckt, ist dieser Kulturbegriff insofern offen, als er kein Artefakt und keine Deutungsvariante prinzipiell ausschließt. Dies impliziert, daß es keine kanonische Interpretationen, sondern nur einen offenen Möglichkeitsraum geben kann, der von unvorhersehbaren realgeschichtlichen Entwicklungen, der Kreativität der Kulturschaffenden, ihrer Fähigkeit zur Konstruktion neuer Gedankenwelten, die das Potential zur Knüpfung neuer begrifflicher Netze und zur Neuausrichtung der Wahrnehmung haben, ständig in Bewegung gehalten wird. Kultur braucht dieses chaotische, unvorhersehbare Moment, um kreativ zu bleiben. Monokulturen, aber auch Paradigmen, die andere dominieren und verdrängen wollen, trocknen das kreative Potential von Kulturen aus. Um sich nicht in postmoderner Beliebigkeit zu verlieren, die die Gefahr des Auflebens atavistischer Kulte und Glaubensformen in sich birgt, brauchen offene Gesellschaften jedoch positive Werte, die offensiv verteidigt werden müssen: die Werte der Freiheit, der Toleranz und des Pluralismus und ihre jeweiligen Rechtsformen.

Raúl Fornet-Betancourt thematisiert den Kulturbegriff im Kontext interkultureller Philosophie. Vertreter des transkulturellen Ansatzes werfen nach dem Verfasser der interkulturellen Philosophie vor, daß sie mit einem Kulturbegriff arbeitet, der Kulturtraditionen statisch betrachtet und so zu einer essentialistischen Auffassung von Kultur führt, die zudem nicht frei von Dogmatismus und Fundamentalismus ist. Der vorliegende Beitrag geht von diesem Vorwurf aus und versucht, die Position der Interkulturalität gegenüber den in diesem Vorwurf implizierten Mißverständnissen zu verdeutlichen. Es handelt sich daher weniger um eine Debatte mit der Transkulturalität als vielmehr um eine »Klarstellung« des Umgangs der Interkulturalität mit dem Phänomen »Kultur«. Hierzu gehört zunächst die Betonung der These, daß Interkulturalität von einer geschichtlichen Auffassung von Kultur ausgeht, die diese weder auf Tradition festlegt noch auf eine abstrakte, stabile Wertsphäre reduziert. Von daher wird weiter präzisiert, daß Kulturen immer im Zusammenhang mit kontextuellen und situativen Lebensverhältnissen interpretiert werden müssen und zwar so, daß ihre Entwicklung am Leitfaden der inneren Dialektik von Traditionsbildung und Innovation in realen Lebenswelten zu lesen ist. Daraus folgt für die hier versuchte Klarstellung die Unterstreichung einer Dimension der Politik in kulturkonstituierenden Prozessen. Die historische Dialektik von arm und reich, von Unterdrückung und Befreiung gehört so auch (als Moment der ›Entkulturalisierung‹ der Genese einer Kultur) zum historischen Verständnis der Kultur aus der Sicht der Interkulturalität, wie hier zuletzt gezeigt wird.

Im Beitrag von Hans Waldenfels geht es um die Frage, ob das im interkulturellen Diskurs benutzte Kulturverständnis überall ein und dasselbe ist. Schon ein kurzer Blick in die unterschiedliche Begriffsgeschichte mahnt zu erhöhter Aufmerksamkeit. Der in den Sprachen der westlichen Welt verbreitete Kulturbegriff rührt sprachgeschichtlich vom lateinischen *colere* her, das auf den pfleglichen Umgang mit der Erde in der Landwirtschaft verweist. Demgegenüber erinnert der sino-japanische Kulturbegriff an den Ursprung von Schrift und Sprache, damit an intellektuelles Schaffen. Die chinesische ›Kulturrevolution‹ beweist ihrerseits, daß sich die unterschiedlichen Verständnisse von Kultur spätestens seit dem 18./19. Jh. auf vielfältige Weise begegnet sind, dabei aber das westliche Denken eine gewissen Herrschaftsposition eingenommen hat.

Kultur verweist stets auf den Menschen als Akteur. Wieweit er dabei sich selbst und der Welt ein Maßstab ist, ist vor allem im Verhältnis von Religion und Kultur, Gottesglaube und atheistisch-säkularisierter Welt zu prüfen. Die Vertreibung der Religion aus dem öffentlichen Leben führt aber dann zur Frage nach der Stellung des Menschen in der Natur und seinem Umgang mit deren Ressourcen, nach dem Verhältnis von Natur und Kultur. Hinsichtlich des Menschen selbst ist die Diskussion um die Würde des Einzelnen (Individualität) und seine Verpflichtung in seiner Beziehung zu anderen Menschen (Relationalität) und damit ein ganzheitliches Verständnis der menschlichen Person zu vertiefen. Ob es moralische Verantwortung ohne Beziehung zu Gott gibt, ist eine offene Frage, die sich letztlich mit dem Interesse am Anfang der Menschheit und des Menschen und dem Ende der Welt, der Menschheit und des Menschen (Tod und Untergang) verbindet. Nicht zu übersehen ist nach wie vor das Ringen um den Vorrang von Geist und Materie im Prozeß der Evolution. Beispiel für ein Denken auf der Grundlage moderner wissenschaftlicher Forschung und innerer Glaubensüberzeugung sind für unsere Tage nach wie vor Leben und Werk P. Teilhard de Chardins.

Joachim Renn zieht aus den bekannten Schwierigkeiten, vermeintlich abgeschlossene Kulturen abzugrenzen und zu bestimmen, die Konsequenz, explizite Kulturen (begriffliche Artikulationen) von performativen Formen der praktischen Vollzugs kultureller Orientierungen strikt zu unterscheiden. Im Zentrum der Überlegungen stehen deshalb die Bestimmung des Begriffs einer performativen Kultur und die Analyse der tendenziellen Unzugänglichkeit des performativ eingesetzten impliziten Wissens, das für eine kulturelle Lebensform notwendigerweise in einer nicht explizierbaren Form konstitutiv sein muß. Kulturelles Wissen stellt für das alltägliche (und das rituell hervorgehobene) Handeln eine notwendige Ressource dar; es erfüllt seine ›Funktion‹ allerdings primär als Hintergrund habituell verfügbaren impliziten Wissens. Der wissenschaftliche Kulturvergleich muß aufgrund der spezifischen Form dieses Wissens an einem praktischen Zugangs zu einer ›anderen‹ Kultur ansetzen. Weil es bei einer mimetischen Anverwandlung an eine ›nichtidentische‹ Kultur allerdings nicht bleiben kann, muß der Übergang von der performativen Ebene z.B. der teilnehmenden Beobachtung zur Ebene expliziter Beschreibungen und Vergleiche eigens rekonstruiert werden. Dieser Übergang erscheint zunächst unmög-

lich, wenn die Explikation performativer Kultur diese prinzipiell ›verfehlt‹. Sofern, daß wir wissen können, daß das explizite Wissen eine ›performative Kultur‹ nicht adäquat repräsentieren kann, folgt zwingend, daß die Diagnose einer radikalen Unzugänglichkeit nicht das letzte Wort sein kann. Denn zweifellos ist es möglich, die Differenz zwischen explizitem Kulturwissen und performativer Ebene zu beschreiben. Und daraus folgt die Möglichkeit, Übergänge zwischen performativer und begrifflich-theoretischer Ebene (hin und zurück) als *Übersetzungen* zu begreifen (und eben auch performativ zu ›behandeln‹).

Ziel des Beitrags von Michael Klemm ist es, über eine nähere Bestimmung der beiden recht undifferenziert und geradezu inflationär verwendeten Schlüsselbegriffe ›Medien‹ und ›Kultur‹ besser zu erfassen, was mit dem Schlagwort *Medienkultur* im Rahmen der Kulturwissenschaft gemeint sein und erforscht werden könnte. Dabei kann es nicht darum gehen, diese Begriffe definitorisch zu fixieren, aber sie zumindest einzugrenzen und damit operationalisierbarer zu machen. So unbestreitbar das enge Wechselverhältnis von (Massen-)Medien und Kultur in der modernen Gesellschaft ist, umso wichtiger erscheint es, *Medienkultur* nicht zum beliebten und beliebigen Modewort degenerieren zu lassen. Je mehr ›Medienkultur‹ auf der Grundlage eines handlungstheoretisch fundierten Medien- und Kulturkonzepts, wie es etwa von den British Cultural Studies oder einer pragmatisch orientierten Medienlinguistik vertreten wird, an empirischen Daten festgemacht werden kann, umso eher werden spekulative Pauschalierungen vermieden. Einige Ansatzpunkte für die empirische Erforschung von Medienkulturen werden im Beitrag genannt: die vergleichende Analyse historischer Textkorpora und Textsorten; die ethnografische Erforschung unseres alltäglichen und beruflichen Umgangs mit einzelnen Medien; die kommunikative Aneignung von Medieninhalten, die private Mediennutzung und gesellschaftliche Diskurse miteinander verbindet; und die Untersuchung globalisierter Medienformate im Hinblick auf deren kulturspezifische Adaption.

Schon vor über hundert Jahren hat die moderne Psychologie Wege zur Kultur entwickelt. Einer dieser Wege firmierte in der deutschen Psychologie unter dem Begriff ›Völkerpsychologie‹, dem zu Beginn des vorherigen Jahrhunderts eine gewisse Bedeutung zukam. Unter dem Begriff ›Kulturpsychologie‹ formierte sich wiederum in Deutschland ein weiterer Weg der

Psychologie in die Kultur. Zu diesem Zeitpunkt war in den USA bereits der Begriff ›cross – cultural psychology‹ entstanden und als ›Kulturvergleichende Psychologie‹ in Deutschland eingeführt worden. Mit zunehmender Internationalisierung und Globalisierung weiter Bereiche unserer Gesellschaft und den sich daraus ergebenden Anforderungen, entwickelte sich in Deutschland eine ›Interkulturelle Psychologie‹ oder spezifischer mit ›Interkulturelle Handlungspsychologie‹ bezeichnet. Deren primäres Ziel darin besteht nicht wie die kulturvergleichende Psychologie psychologische Gesetzmäßigkeiten auf ihre universelle Gültigkeit hin zu überprüfen, sondern die in der Begegnung von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen zu erfassenden psychologisch relevanten Prozessabläufe zu analysieren und durch geeignete Ausbildungs- und Trainingsmaßnahmen so zu qualifizieren, daß eine optimale Zielerreichung unter für alle Beteiligten zufriedenstellenden Bedingungen möglich wird.

Diese verschiedenen Wege der Psychologie zur Kultur sind nicht nur unter historisch- und gesellschaftspolitischen unterschiedlichen Bedingungen entstanden, sondern haben auch jeweils eigene Ziele mit dazu speziell entwickelten Methoden verfolgt. Zudem hat die mehr geisteswissenschaftlich- hermeneutisch orientierte Psychologie ebenso wie die experimentelle Psychologie sowohl im nationalen wie im internationalen Rahmen mit ihren Theorie- und Methodenentwicklungen ebenso wie mit ihren wissenschaftlich fundierten Forschungsergebnissen erheblich dazu beigetragen diese vier Wege der Psychologie zur Kultur zu bereichern. Bedeutung gewinnt in diesem Zusammenhang auch die Tatsache, daß die moderne Psychologie schon seit Beginn ihrer Entstehung neben der allgemeinpsychologisch orientierten Grundlagenforschung gleichberechtigt eine angewandte psychologische Forschungstradition entwickelt hat. Dies ermöglichte es z.B. der Interkulturellen Psychologie nicht nur Begegnungs- und Kooperationsprozesse zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen zu analysieren, sondern auch auf wissenschaftlicher Basis Mittel und Wege zu entwickeln, durch geeignete interkulturelle Ausbildungs- und Trainingsprogramme, durch Counseling- und Coaching-Konzepte Erleichterungen und Verbesserungen in der interkulturellen Kommunikation und Kooperation für die beteiligten Personen zu erreichen.

Georg Auernheimer will die in der Pädagogik, und nicht nur dort, umstrittene Verwendung des Kulturbegriffs rechtfertigen und begründen.

Ausgehend von fragwürdigen Kulturvorstellungen rekurriert er auf ein alternatives Kulturkonzept, das im neomarxistischen Diskurs entwickelt wurde, um der Subjekthaftigkeit der Akteure gegenüber dem orthodoxen Determinismus Geltung zu verschaffen. Kultur als eine Seite gesellschaftlicher Praxis, so die Sichtweise der britischen Cultural Studies, hat verschiedene Funktionen, unter anderem eine Orientierungsfunktion, die die Dynamik kultureller Transformationen zu erklären vermag, allerdings nicht verstanden als ein quasi naturhafter kultureller ›Wandel‹, sondern als ein stets umstrittener, diskursiver Umarbeitungsprozeß, in dem gesellschaftliche Gruppen um »kulturelle Hegemonie« (Antonio Gramsci) ringen. Machtverhältnisse einer bestimmten Art sind nach Ansicht Auernheimers – er verweist auch auf Pierre Bourdieu – ohne den Kulturbegriff nicht zu fassen. Als weiteres Argument für dieses Konstrukt führt er ins Feld, daß die Identitätsarbeit und besonders die Identitätsdarstellung der einzelnen kultureller Ressourcen bedarf, wodurch das Postulat der Anerkennung erst begründbar wird. Im letzten Abschnitt erörtert der Verfasser die Möglichkeit des Dialogs über strittige normative Geltungsansprüche ungeachtet kultureller Differenzen. Hier werden vier Möglichkeitsbedingungen angeführt: die pragmatischen Universalien nach Habermas, inhaltliche Universalien, speziell transkulturelle menschenrechtliche Standards, die Relativierung des westlichen Vernunftbegriffs und die Entwicklung zur Weltgesellschaft mit dem Zwang zur Verständigung.

Peter Gerdson wirft einen Blick auf Strukturmerkmale, die allen Kulturen der Welt gemeinsam sind, indem er ihre Innenperspektive ausleuchtet. Beispielhaft wird an Hand der europäischen Kultur verdeutlicht, wie sie im historischen Werdeprozeß zu dem geworden ist, wie sie gegenwärtig in Erscheinung tritt. In diesem Prozeß haben sich einzelne Schichten übereinandergelegt, so daß sich eine hierarchische Schichtenstruktur ergibt. Für die europäische Kultur wird in dem Beitrag ein Sieben-Schichten-Strukturmodell angegeben, das für andere Kulturen zu modifizieren wäre. Von besonderer Bedeutung ist dabei der Aufbaucharakter des Modells, das auf die Verletzlichkeit von Kulturen hinweist; denn Zerstörungen in einer unteren Schicht können in darüberliegenden Schichten zu überraschenden Verwerfungen führen. Dieses Phänomen wird an Hand der europäischen Kultur herausgearbeitet, eine Anwendbarkeit auf andere Kulturen ist hier ebenfalls gegeben.

Heinz Kimmerle thematisiert Kwame Anrthony Appiah, einen afrikanischen Philosophen, der wesentliche Beiträge zu der Frage leistet, wie von philosophischer Seite aus kritisch und konstruktiv zum Prozeß der Globalisierung Stellung genommen werden kann. Von seinem Buch über Fragen der afrikanischen und afrikanisch-amerikanischen Philosophie aus über die Studien zur Ethik der Identität, in denen persönliche Identität und kulturelle Zugehörigkeiten miteinander verbunden werden, gelangt der Verfasser zu einer Präzisierung seiner Position des Kosmopolitismus. Die verschiedenen Kulturen der Welt werden in einer selbstverständlichen Weise als gleichwertig behandelt und die Probleme zwischen ihnen in klarer rationaler Argumentation erörtert. Entscheidend für eine angemessene Form der Globalisierung ist die Praxis offener und kritischer Gespräche zwischen den Vertretern der verschiedenen Kulturen (*cross-cultural conversations*). Mit dieser Position qualifiziert sich Appiah als ein Mitstreiter in der von Jacques Derrida konzipierten neuen Internationale der Kosmopoliten, die eine Gegeninstanz zur primär wirtschaftlich vorangetriebenen Globalisierung bilden soll. In dieselbe Richtung denken Amartya Sen und Martha C. Nussbaum. Für ihren Kosmopolitismus ist der Ansatz wichtig, daß nicht nur die vertraglich zu sichernden Rechte der Menschen zu berücksichtigen sind, sondern auch ihre Fähigkeiten (*capability approach*). Es gilt nach Sen, die vielfältige Identität der Menschen ins Spiel zu bringen und sie nicht auf *einen* Aspekt festzulegen, wie etwa Moslem oder alteingesessener Bürger eines westlichen Staates zu sein, damit Anlässe zur Gewalt vermindert werden. Nußbaum legt den Nachdruck neben den Fähigkeiten auch auf Behinderungen (*disabilities*) von Menschen, die in ihrer besonderen Rolle in Gesellschaft und Staat ernstgenommen werden müssen.

Ausgehend von der spannungsreichen Beziehung zwischen kulturellem Selbstverständnis (›Sinn‹ und ›Identität‹) und der Herausforderung durch ›fremde‹ kulturelle Ansprüche (›Pluralität‹ und ›Alterität‹), von der her sich ein unterschiedliches Verständnis der ›Kontextualität‹ sowie ›Universalität‹ von Kultur(en) ergibt, wirft der Beitrag von Franz Gmainer-Pranzl einen Blick auf Husserls ›Fünf Aufsätze über Erneuerung‹ (die so genannten Kaizo-Artikel von 1923/24), die – im Kontext einer Theorie von Philosophie, Kultur und Ethik – einen originellen Ansatz ›kultureller Erneuerung‹ bieten. Dabei wird (1) die Denkform der (transzendentalen) Phänomenologie Husserls rekapituliert, um von daher (2) die ›Idee echter Huma-

nität« als Lebensform zu explizieren. Weiters wird (3) ›Kultur« als Projekt rationalen und ethischen Handelns vorgestellt und auf diesem Hintergrund (4) die Husserlsche Sicht der abendländischen Tradition als ›Kultur aus autonomer Vernunft« (so die vieldiskutierte ›Europäisierungsthese«) nachgezeichnet. Auch wenn diese Denklinie nicht wirklich zu einem Ansatz *interkulturellen* Philosophierens führt, kommt in ihr eine ›Utopie« kultureller Erneuerung zur Geltung, deren Potential an Humanität und Vernunft nicht aufgegeben werden sollte.

›Kultur« gewinnt eine immer größere Bedeutung nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in der Gesellschaft. Der Beitrag von Hubert Knoblauch skizziert zunächst den Begriff der Kultur aus der Perspektive der Soziologie und Sozialwissenschaften. In der gegenwärtigen Diskussion läßt sich hier eine Verallgemeinerung des Kulturbegriffes, der unter dem Begriff des Kulturalismus gefaßt und vom ›Soziologismus« unterscheiden werden kann. Dabei sollte genauer zwischen einem subjektivistischen und einem kollektivistischen Kulturalismus unterschieden werden. Um die damit verbundenen Probleme zu überwinden, entwickelt der Beitrag eine Theorie der Kultur, die sowohl das Soziale wie das Kulturelle und das Kollektive wie das Subjektive miteinander verbindet. Als Bindeglied dient dabei die Kommunikation, die als Grundlage der Kultur dient. In einem weiteren Abschnitt werden dann die grundlegenden Aspekte der Kommunikation – Zeichenhaftigkeit, Sozialität und Performanz – als Dimensionen der Kultur entwickelt. Abschließend wird dann die These der Diskursivierung der Kultur vorgestellt: Die Kultur verflüssigt sich zur Kommunikation, und zugleich wird sie selbst zu einem Inhalt der Kommunikation der Akteure.

Die Bestimmung des Menschen als ›animal symbolicum« beinhaltet nach Regine Kather zwei zusammen gehörende Seiten der menschlichen Existenz: die Zugehörigkeit zur Natur *und* zur Kultur. Menschen sind Lebewesen und daher wie diese vermittels ihres Leibes ein Teil der Geschichte und der Ordnung der Natur. Die Biosphäre ist jedoch kein gleich bleibendes Gegenüber des Erkennens und Handelns, sondern räumlich und zeitlich durch die Interaktionen einer Vielfalt von Arten und anorganischer Prozesse strukturiert. Auch Menschen können nicht aus der Biosphäre heraustreten, sondern sind in sie eingebettet. Doch durch die besondere Form ihrer Intelligenz erzeugen sie durch symbolische Akte eine eigene

Lebenssphäre: die Kultur. Entgegen weit verbreiteter Ansichten ist die Natur jedoch weder ein kulturelles Konstrukt, noch lassen sich Natur und Kultur als Sphären behandeln, die sich in ihrer Dynamik nicht beeinflussen. Ziele und Werte modifizieren die Dynamik der Biosphäre, die ihrerseits bestimmte Anforderungen an menschliches Handeln stellt. Um die Möglichkeiten und Grenzen der kulturschöpferischen Aktivitäten zu verstehen, muß man daher die vielfältigen Verflechtungen der Menschen mit der Natur berücksichtigen, die sich exemplarisch schon in der Entwicklung symbolischer Fähigkeiten zeigen. Jede Kultur besteht dabei aus verschiedenen symbolischen Formen, die in unterschiedlichen Kulturen in je anderer Gewichtung vorkommen. Doch trotz der Ungleichzeitigkeit verschiedener Kulturen müssen heute zumindest einige Werte formuliert werden, die universale Geltung haben und das Überleben und ein menschenwürdiges Leben ermöglichen. Das Einbeziehen der Ordnung der Natur in die Zielsetzungen der Kulturen bleibt dabei eine Aufgabe, die bislang ohne philosophisch-ethisches und politisches Vorbild ist.

Klaus Wieglerling versucht zu klären, welche Rolle Widerständigkeit und Fremdheit für die Ausbildung und Stabilität einer Kultur spielen. Insbesondere sollen die logischen Beziehungen zwischen Fremdheit, Widerständigkeit und Kultur herausgearbeitet werden. Kultur zeichnet sich durch drei wesentliche Charakteristika aus: sie ist widerstandsfähig, sie ist integrationsfähig und sie vermag Sphären zu bestimmen, die öffentlichen oder heterogenen Zugriffen verschlossen bleiben. Kultur hat eine Entlastungs- und Orientierungsfunktion. In komplexen Kulturen spielen nicht zuletzt Medien, insbesondere auch apparative Medien, bei der Erfüllung dieser Funktionen eine zentrale Rolle. Es wird gezeigt, daß die Erfahrung von Widerständigkeit und Fremdheit eine konstitutive Rolle für die Ausbildung und Stabilität einer Kultur sowie das kulturelle Selbstverständnis einnimmt. Für die Ausdifferenzierung der Kultur sind die reflexive Auseinandersetzung mit dem Fremden und die Erfahrung der Begrenztheit der kulturellen Orientierungsfähigkeit von größter Bedeutung. Fremdheit und Widerständigkeit stehen in einem bedingenden Verhältnis zu elementaren Leistungen der Kultur. Zuletzt wird die Frage diskutiert, welche Auswirkungen eine durch moderne Informationstechnologien disponierte globalisierende Ökonomie auf die Erfahrung von Widerständigkeit und Fremdheit und damit für die Kultur und für das kulturelle Selbstverständnis hat.

Dabei wird gezeigt, daß Fremdheit und Widerständigkeit entweder als zu eliminierende Größen gefaßt oder zu strategischen Größen transformiert werden, um Markthandlungen zu inspirieren.

Der Beitrag Norbert Meuters geht von einem naturalistisch-genetischen Kulturbegriff aus. Was immer man auch unter Kultur genauer versteht, sie muß sich im Evolutionsprozeß der Hominiden entwickelt haben. Eine der Implikationen eines solchen Kulturbegriffs besteht in der Frage danach, ob und inwieweit man bei rezenten Tierprimaten von kulturellen Verhaltensweisen sprechen kann. Anhand von zwei in der Primatologie gut untersuchten Beispielen – das Kartoffelwaschen japanischer Makaken und das Nüsseknacken ostafrikanischer Schimpansen – geht der Beitrag dieser Frage nach. Er kommt dabei zu folgendem Ergebnis: wir haben es in Bezug auf die Beispiele zwar mit der nicht-genetischen Weitergabe von Verhaltensweisen durch Lernen zu tun, aber es handelt sich nur um Emulations- und nicht um Imitationslernen. Letzteres aber stellt die eigentliche Voraussetzung für die Ausbildung von kulturellen Leistungen in einem substantiellen Sinne dar. Bei den Tierprimaten bleibt die Kultur nur »episodisch«. Darüber hinaus wird die These vertreten, daß die Genese von Kultur primär nicht in funktionalen Verhaltensweisen wie z.B. Werkzeuggebrauch, sondern in »mimetischen Spielen« zu suchen ist.

Wer sich für Kulturvergleich interessiert, ist Elmar Holenstein zufolge gut damit beraten, bei den Sprachwissenschaftlern in die Schule zu gehen. Kein kultureller Bereich ist so modellhaft erforscht worden wie die Verschiedenheit der Sprachen, die Art ihres Zusammenhangs und ihres Verhältnisses zum Wahrnehmen und Denken. »Gemäßigte Relativisten« vertreten die Meinung, daß eine Sprache eine gewisse Weltansicht nahelege. Heute ist es möglich, solche vagen und pauschalen Urteile zu differenzieren. Es ist möglich, die Phänomenbereiche anzugeben, in denen sich ein Einfluß der Sprache bemerkbar machen kann, und die Phänomenbereiche, in denen die Sprache wirkungslos bleibt. Das Fehlen gewisser Wörter in einer Sprache verhindert nicht philosophische Einsichten, die mit ihnen in andern Sprachen eng verknüpft sind. Die menschliche Fähigkeit, alles auch anders sagen zu können, hebt den vermeintlichen Nachteil auf. Einzelne Philosophen glauben, Erkenntnisse, die sie mit Eigenheiten ihrer Sprachen illustrieren, auch diesen zu verdanken. Die Wahrscheinlichkeit ist groß,