

In: Jochen Dreher und Peter Stegmaier (Hg.): Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen. Bielefeld: transcript 2007, 21-42

Kultur, die soziale Konstruktion, das Fremde und das Andere

HUBERT KNOBLAUCH

Einleitung

Der Begriff der Kultur ist heute zu einer der umfassendsten Klammern der Wissenschaften geworden. Seit dem „cultural turn“ beschäftigen sich nicht nur die Wissenschaften, die traditionell um den Kulturbegriff kreisen (wie Volkskunde und Ethnologie), mit Kultur, auch die gesamten Geisteswissenschaften und teilweise auch die Sozialwissenschaften werden nunmehr den Kulturwissenschaften zugeordnet. Der Begriff der Kultur wird damit zu einem der breitesten Gegenstandsbereiche der gegenwärtigen Wissenschaft. Das führt zu einer beträchtlichen Unschärfe, die manche dazu verleitet, den Begriff Kultur vollständig aufzugeben. Ein solcher Schluss wäre für die Wissenschaft jedoch sehr bedenklich, taucht dasselbe Problem doch auch bei einer Reihe anderer Schlüsselbegriffe nicht nur der Sozial- und Kulturwissenschaften auf (etwa „Religion“, aber auch „Natur“ oder „Leben“). Zudem unterlässt es ein solcher Begriffs-Prohibitionismus, den Gründen dieser Unschärfe nachzuspüren und sie zu beseitigen. Die vielfältige Semantik des Begriffes der Kultur liegt zum einen darin begründet, dass er zum Wortschatz unserer modernen Sprachen zählt. Das hat zur Folge, dass ihm aus dem Gebrauch in den unterschiedlichen Kontexten eine entsprechend unterschiedliche Bedeutung zuwächst: Seine Bedeutung in der Politik („Kulturpolitik“) unterscheidet sich deswegen beträchtlich von der Bedeutung in der Wirtschaft (z. B. „Organisationskultur“) oder in der kirchlichen Religion („Kulturreligion“). Zielt man nicht auf die Klärung der gegenwärtigen

alltagssprachlichen Semantik des Begriffes – eine, soweit ich sehe, nach wie vor noch nicht unternommene Arbeit –, dann ist für uns hier die wissenschaftliche Diskussion des Begriffes von besonderem Belang. Freilich gründet die wissenschaftliche Verwendung des Begriffes selbst wiederum in einem Sprachgebrauch, den man eher als „intellektuell“ und „bürgerlich“ bezeichnen müsste. Deswegen soll im ersten Teil ein kurzer Abriss der Begriffsgeschichte erfolgen.

Auch in den Wissenschaften ist der Kulturbegriff zweifellos sehr vielfältig. Beschränkt man sich – wie in diesem Rahmen ja durchaus vertretbar – auf die Königsdisziplinen der Sozialwissenschaft, dann kann in dieser Vielfalt durchaus eine gewisse Ordnung gefunden werden. Dies jedenfalls ist das Ziel des zweiten Abschnittes, der vier Aspekte des Verständnisses von Kultur in den Sozialwissenschaften identifiziert. Vor dem Hintergrund der Theorie des Sozialkonstruktivismus soll im dritten Teil ein Begriff der Kultur skizziert werden, der diese vier Aspekte miteinander verknüpft. Auf dieser Grundlage soll schließlich das Thema der kulturellen Differenz angegangen werden. Dabei werde ich argumentieren, dass kulturelle Differenz anhand von zwei sehr gegensätzlichen Modellen gefasst werden kann: Alterität und Alienität.

Die Entwicklung des Kulturbegriffes

Raymond Williams, einer der Begründer der Cultural Studies, bezeichnete Kultur als eines der kompliziertesten Wörter der englischen Sprache (Williams 1976: 76). Weil der Begriff durch seine Verwendung in der deutschen Sprache noch weitere Komplikationen erhält, ist es ratsam, seine Wurzeln zu betrachten. Kultur leitet sich vom lateinischen „colere“ ab, das so viel bedeutet wie bewohnen, kultivieren, schützen und ehren. Darauf aufbauend nahm „cultura“ die Bedeutung von Pflege des Ackers, Bearbeitung, Bestellung, Anbau und Landbau an. Kultur steht damit in einer semantischen Opposition zur Natur. Daneben erhielt sie eine zweite Bedeutung, die auf intellektuelle Fähigkeiten und „kultische“ Verehrung verweist. Diese zweite, metaphorische Bedeutung erfährt ab dem 16. Jahrhundert eine Ausweitung, die das „Geistige“ mit einbezieht. Weil „Kultur“ auch die Nachfolge des Begriffes „Geschmack“ („taste“) annahm, wird dieses Geistige eher im Unterschied zum Vernunftgemäßen und Instrumentellen gefasst. So sprechen die Philosophen Bacon und Hobbes schon von „culture of minds“, der „Kultur des Geistes“. Im Deutschen tritt Kultur im frühen 18. Jahrhundert als Lehnwort aus dem Französischen auf (wo es zunächst eine unbedeutende Rolle spielt). Hier wird sie zunächst in ihrem Bezug auf die Land-

wirtschaft verstanden, nimmt jedoch bald die metaphorische Bedeutung an, die die Ausbildung und geistige Vervollkommnung des Individuums beinhaltet. In der deutschen Aufklärung ändert sich diese Bedeutung dann rasch. So sieht schon der deutsche Philosoph von Pufendorf Kultur nicht mehr als ein Merkmal des Individuums an, sondern als Gesamtheit sozialer Bindungen, Fertigkeiten und menschlicher Tugenden. Kant (1968: 676) stellt die Kultur in einen Gegensatz zur Zivilisation, die noch der Moral entbehrt. Für ihn wirkt die Kultur als Gegenkraft zur rohen Natürlichkeit des Menschen, die in seiner „pragmatischen Anlage der Zivilisierung durch Kultur“ stecke.¹ Es ist vor allem Herder, der diesen Begriff verschiebt, indem er Kultur als historisch gewordene Lebensweise von Völkern und Nationen bestimmt. Damit eröffnet sich die Möglichkeit zum Kulturvergleich, wie etwa zwischen der europäischen und der außereuropäischen Kultur. Herder lenkt den Blick auch auf die Volkskultur, die dann von der aufkommenden Volkskunde erforscht und der Hochkultur gegenüber gestellt wird.

Ein weiterer Aspekt des Kulturbegriffes bezieht sich auf die Lebensform, während der Begriff schließlich auch auf besondere kulturelle Bereiche verweist, wie Musik, Literatur oder Bildende Kunst – und natürlich ebenso der Religion. Auch wenn sich die Religion nunmehr als Telos eines Kulturprozesses ansehen mag (Bahr 2004 658): sie wird selbst relativiert zu einem der Kulturbereiche, die etwa Schleiermacher konsequent auch mit einer eigenen „Provinz im Gemüthe“ verbindet. So sieht Belting (1990: 538) etwa die Entstehung der Sphäre des Ästhetischen im „Austausch der Aura des Sakralen gegen die Aura des Künstlerischen“ begründet.

Der wissenschaftliche Begriff der Kultur wird zunächst vor allem von der Volkskunde, der Völkerkunde und besonders von ihrer amerikanischen Variante, der Kulturanthropologie geprägt, die den Vergleich zwischen Kulturen als zentrale Methode betrachtet. So definiert Tylor (1873: 1) Cultur oder Civilisation ethnologisch als „Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche der Mensch als Glied der Gesellschaft sich angeeignet hat. Der Zustand der Cultur in den mannigfachen Gesellschaftsformen der Menschen ist, soweit er sich auf Grundlage allgemeiner Principien erforschen lässt, ein Gegenstand, welcher für das Studium der Gesetze menschlichen Denkens und Handelns wohl geeignet ist“. Anstelle von Begriffen wie etwa Rasse wurden die Unterschiede zwi-

¹ Dieses Motiv tritt später bei Freud wieder auf, der Kultur wesentlich durch Triebverzicht definiert; für die Psychoanalyse ist Kultur die Summe aller Sublimationen, die die triebhaften Impulse ablenken und sie auf eine verzerrte Weise befriedigen.

schen verschiedenen Gesellschaften zunehmend auf „Kultur“ zurückgeführt (Cuche 2004). Besonders für den Funktionalismus ist die Kultur von besonderer Bedeutung. Dem Funktionalismus Malinowskis zufolge erfüllt jeder Aspekt der Kultur eine besondere Funktion in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, wie Ernährung, Fortpflanzung etc. Es sind besonders die Institutionen, die als kollektive Lösungen auf die individuellen Bedürfnisse angesehen werden. Die amerikanische „Kultur- und Persönlichkeits“-Schule richtet ihr Augenmerk auf das Gesamt der Kultur: Neben einer besonderen Sprache, Glaubensvorstellungen und Sitten wiesen Kulturen einen eigenen und einheitlichen Stil auf, ein Kulturmuster („cultural pattern“), das entsprechend auch die einzelnen Persönlichkeiten prägte. Lévi-Strauss und der französische Strukturalismus koppelten die Vorstellung der Kultur dann von der Persönlichkeit ab. Für ihn ist jede Kultur ein System symbolischer Regeln, das Sprache, Ehebeziehungen, ökonomische Verhältnisse, Kunst, Wissenschaft und Religion bestimmt. Die Systeme verschiedener Kulturen sind für ihn Varianten oder Ausdrucksformen einer kollektiven und umfassenden menschlichen Kultur.

Spätestens mit den Schriften von Clifford Geertz wird der so genannte „cultural turn“ in einer Breite von sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen eingeläutet, die nunmehr immer häufiger unter dem Etikett „Kulturwissenschaften“ geführt werden. Wie auch schon andere Autoren vor ihm, lenkte Geertz das Augenmerk auf die sinnhaften, bedeutungstragenden Aspekte der menschlichen Gesellschaften. Kultur soll nicht mehr essentialistisch oder als großräumige und geschlossene Einheit (Huntington 1997), sondern relativ zum Beobachterstandpunkt betrachtet werden. Aus „der Kultur“ wird dadurch eine Vielfalt von Kulturen, die durch ein Wechselspiel von Identitäten und Differenzen bestimmt werden. So ist etwa in der postkolonialen Kulturtheorie Bhabhas (1994) von Kultur als Differenz und Aushandlungsprozess die Rede, in der es zwischenkulturelle „Interkulturen“ und kulturelle Hybride gibt (Lüsebrink 2003). Die begriffliche Auflösung der Kultur wird als Symptom einer faktischen Hybridisierung und Fragmentierung gesehen, deren Ursache in der kulturellen Globalisierung gesehen wird. Die Globalisierung hat eine „métissage“ oder, wie man in Anlehnung an die Sprachwissenschaft sagt, eine Kreolisierung zur Folge. Damit bezeichnet man eine Aufgliederung in ein unübersehbares Patchwork von Kulturen der unterschiedlichsten Milieus, Gruppierungen und Lebensstile, in denen sich lokale und überlokale Tradition verwischen. Diese Entwicklung wird vor allem von den „Cultural Studies“ zum Gegenstand gemacht, die sich in verschiedenen, durchaus auch herkömmlich geisteswissenschaftlichen (Literaturwissenschaft, Kunstwissenschaft,

Volkskunde), aber auch neuen Disziplinen („Gender Studies“, „Medienwissenschaft“) ausbreiten. Sie betrachten Kultur als umfassende Lebensweise, die in der sozialen Praxis zum Ausdruck kommt. Weil sich die sozialen Praktiken unterschiedlich gestalten, wird die Kultur zum Ort der Austragung gesellschaftlicher Konflikte. Kultur wird also doppelt bestimmt: „Zum einen als die Bedeutungen und Werte, die unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen auf der Grundlage gegebener historischer Bedingungen und Verhältnisse hervorbringen und mit deren Hilfe sie ihre Existenzbedingungen ‚bewältigen‘ und auf sie reagieren; zum anderen als Gesamtheit der gelebten Traditionen und Praktiken, mittels derer diese ‚Übereinkunft‘ ausgedrückt wird“ (Hall 1999: 123).

Vier Felder des wissenschaftlichen Kulturbegriffes

Schon vor zwei Generationen waren mehr als 100 Definitionen von Kultur im Umlauf – und es ist kaum davon auszugehen, dass die Zahl zwischenzeitlich geschrumpft ist. Nähert man sich diesen Definitionen, scheinen dennoch einige durchgängige Züge auf. Der Kulturosoziologe Rehberg (2001: 68) definiert Kultur „als die Gesamtheit der erlernten Normen und Werte, des Wissens, der Artefakte, der Sprache und der Symbole, die ständig zwischen Menschen einer gemeinsamen Lebensweise ausgetauscht werden“. In dieser Definition sind die wesentlichen Aspekte enthalten, die in vielen, sich zum Teil widersprechenden Definitionen der Kultur auftreten: also (a) Lebensweisen (Gewohnheiten, Gebräuche und Sitten), (b) ideelle und normative Vorstellungen (Werte, Wissen, Sprachen) und schließlich (c) Artefakte und Institutionen (Kunst, Recht etc.). Kultur lässt sich aber auch funktional definieren. So führt Müller (2003: 24ff.) die folgenden zentralen Funktionen der Kultur an: (a) Kulturen dienen der selektiven Anpassung an eine gegebene und sich verändernde Umwelt; (b) Kulturen sind Instrumentarien zur Befriedigung elementarer biologischer und nachgeordneter sekundärer Bedürfnisse; (c) Kulturen sind integrierte Systeme, die den Menschen bei der Suche nach Lösungen für ihre existentiellen Probleme helfen; (d) Kulturen sind Ordnungssysteme bzw. Strukturmuster, die Verhalten, Moral, Denken und Ideale der Menschen durchgreifend beeinflussen; (e) Kulturen sind integrierte Symbol- oder Sinnsysteme mit einer jeweils eigenen Textur, die den einzelnen Orientierung geben und Regeln bereitstellen; (f) Kulturen sind hochkomplexe Kommunikationssysteme, die geschichtlich vermittelt sind und (g) Kulturen sind kognitive Orien-

tierungssysteme, die sich aus den in Erfahrungen gebildeten Vorstellungen der Menschen aufbauen.

Man kann die Versuche, Kultur zu definieren, noch weiter fortsetzen, wird dabei aber immer auf einige der schon genannten Grundelemente stoßen: Kultur wird als ein quasi objektives Gebilde angesehen, das in einem gewissen Kontrast zur Natur steht; zum anderen ist sie ein, wenn man so will, metaphysisches, genauer: subjektives Gebilde par excellence: Sie besteht aus Sinn bzw. Wissen oder aus Symbolen bzw. Zeichen. Beide Begriffspaare sollten jedoch keineswegs gleichgesetzt werden, sondern stellen zwei Pole in der Bestimmung dessen, was Kultur auszeichnet. Am einen Pol stehen die strukturalistischen Vorstellungen der Kultur als eines Symbolsystems, wie sie etwa von Parsons vertreten werden:

„Wenn aber Verhalten seine Ausrichtung und Bedeutung durch Symbole erhält, existiert auch ein kulturelles System. Kultur besteht aus kodifizierten Systemen sinntragender Symbole und aus jenen Aspekten von Handeln, die sich (...) auf Fragen der Sinnhaftigkeit dieser Symbole beziehen.“ (Parsons/Platt 1990: 21)

Kultur wird entsprechend nach den Symbolsystemen unterschieden, die als Formen der hohen Kultur erscheinen: Religion, Kunst und Literatur, aber auch Wissenschaft, Technologie und Wirtschaft erscheinen dann als Bereiche einer Kultur, die sich vor allem durch ihre unterschiedliche Orientierung auszeichnen: Während sich die Religion durch normative Orientierungen auszeichnet, ist die Kunst wesentlich expressiv, die Wissenschaft deskriptiv und die Technologie (oder die Wirtschaft) instrumentell. Hieran schließen auch die strukturalistischen und semiotischen Vorstellungen an, die Kultur im Wesentlichen als ein System von Zeichensystemen oder als ein System von Texten betrachten. In den Zeichen sind die Bedeutungen gleichsam eingeschrieben, die Kultur ausmachen. Dazu zählt keineswegs nur die Schrift, sondern auch die materiale Kultur, wie etwa Möbel, Kleider oder Autos. Die Bedeutungen dieser Zeichen sind als Codes in die Mentalität der Zeichenbenutzer eingeschrieben (Posner 2003: 64). Aus strukturalistischer Sicht ist die Bedeutung der Zeichen jedoch nicht vom Zeichenbenutzer abhängig. Sie ist vielmehr im Zeichensystem und damit im Verhältnis der Zeichen zueinander bestimmt. Kultur bildet damit ein quasi objektives Gebilde, in dem das Geistige wirkt. Ihren Kern bilden die großen Kulturbereiche, wie etwa Kunst, Religion oder Wissenschaft.

Diese objektivistische Vorstellung ist häufig mit einer Art „korrelationalistischem“ (Knoblauch 2005: 17) Verhältnis zwischen dem Geisti-

gen und dem Gesellschaftlichen verknüpft. Seit den britischen Funktionalisten ist es üblich geworden, Gesellschaft und Kultur als zwei "Komponenten" des gesellschaftlichen Lebens zu behandeln, die analytisch sauber zu unterscheiden sind. So hatte schon Alfred Weber (1913/14: 855) als zentrale Frage der Kulturosoziologie formuliert: „Wie hängen soziale Formen und Kultur, soziale Daseinsgestaltung und Kulturgestaltung, vitaler Inhalt und Kultur Tendenzen zusammen? Wie bauen sich auf den Lebensformen die Gehäuse und Medien auf, in denen sich das Geistige auswirkt? Welche Schichten tragen die verschiedenen geistigen Tendenzen, und mit welchem Lebenseingestelltsein hängt dies dann zusammen? Was ist die Kulturbedeutung dieser oder jener Lösung, Bindung, inneren oder äußeren Gestaltung der großen lebenstragenden Kräfte?“ Um das Verhältnis von Kultur und Gesellschaft zu erfassen, schlagen der Ethnologe Kroeber und der Soziologe Parsons (1970) vor, unter einem Sozialsystem die Struktur der Interaktionsbeziehungen von Individuen und Gruppen einer Gesellschaft, unter Kultur dagegen die Summe ihrer artifiziell entwickelten und tradierten Formen des materiellen, axiologischen, ideellen und sonstigen symbolisch-bedeutungsvollen Besitztums zu verstehen.

Diese korrelationistische Betrachtungsweise der Kultur als etwas, das ein der Gesellschaft gegenüber stehendes, eigenständiges Ganzes bildet, wird von denjenigen Ansätzen unterlaufen, die den Begriff des Sinns in den Mittelpunkt ihrer Bestimmung von Kultur stellen. In dieser Linie scheinen durchaus auch die Vorstellungen von Geertz zu stehen, der Kultur als Symbol- und Sinnsysteme begreift. Wir leben, wie Geertz (1975: 5) sagt, in „webs of significance man himself has spun“ oder, um mit Soeffner (2003: 184) zu sprechen, in einem „unser Wahrnehmen, Deutung und Handeln umgebende gedeutete und ausgeleuchtete Sinnhorizont“. Wie man sieht, rückt in den letzten beiden Zitaten der Begriff des Sinns an die Stelle dessen, was in strukturalistischen Definitionen noch als Zeichen oder Symbol auftritt. In der Tradition Webers (1988: 180) und der Verstehenden Soziologie versteht man hier unter Kultur „einen mit Sinn und Bedeutung bedachten endlichen Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“. Dieser Ausschnitt ist schon für Weber Gegenstand der Kulturwissenschaft. Deren Voraussetzung besteht darin, „dass wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewusst zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen“ (ebd.). Kultur entsteht, um mit Simmel (1983: 186) zu sprechen, „indem zwei Elemente zusammen kommen, deren keines sie für sich enthält: die subjektive Seele und das objektive geistige Erzeugnis“. In einer sehr ausgeprägten Fassung wird diese Vorstellung von Kultur als einem in den „Köpfen der Menschen“ verankerten

Wissen von der kognitiven Anthropologie vertreten. Die Kultur einer Gesellschaft“, so formuliert es etwa der Anthropologe Goodenough (1957: 167), „besteht aus allem, was man wissen oder glauben muss, um sich im Einklang mit anderen zu verhalten“. Man sollte beachten, dass hier Kultur zwar im Subjekt verankert, aber keineswegs subjektiviert wird.

Ähnlich der Sprache stellt sie eine Struktur dar, die jedoch im Individuum verankert ist und im Individuum gefunden wird. „Jede Kultur besteht aus Kategorien, mit denen Erfahrungen sortiert und klassifiziert werden. Die Menschen lernen Regeln für angemessenes Verhalten. Sie erwerben kognitive Landkarten, die es ihnen erlauben, Verhalten und Ereignisse zu deuten, die sie beobachten können“ (Spradley 1972: 9). Es handelt sich hier im zweiten Fall also um eine Form von Wissen, das Menschen nicht nur erwerben, sondern auch im eigenen Handeln umsetzen. Kultur ist damit kein eigenständiger Bereich, der dem Handeln (und damit der Struktur) gegenüber steht, sondern in das Handeln eingelassen ist. Sinn bzw. Zeichen als die zwei Pole des Kulturbegriffes verweisen auf zwei grundlegende theoretische Konzepte, nämlich einen interaktionistisch-handlungstheoretischen und einen semantischen Kulturbegriff (Luhmann 1999: 54).

Die Verknüpfung von Handeln und Sinn im Begriff der Kultur ist einer der Gründe für die Verlagerung von „geistes“- und „sozialwissenschaftlichen“ Ansätzen zu kulturwissenschaftlichen: Geist und Gesellschaft gelten nicht mehr als zwei getrennte Bereiche, sondern sind miteinander verknüpft. Diese Verknüpfung hat zuweilen zu einer regelrechten („kulturalistischen“) Umkehrung des Bedingungsverhältnisses geführt: Hatte Scheler noch zwischen „Realfaktoren“ und „Idealfaktoren“ unterschieden und hatte Parsons noch die Gesellschaft als ein System angesehen, in dem gehandelt wird, und Kultur dagegen als das System der Ideen, so wird in manchen kulturalistischen Ansätzen die kulturelle Dimension als entscheidend für Handlungen und die durch Handlungen gebildeten Institutionen und Strukturen angesehen: Es sind kulturelle Vorstellungen, „Modelle“ und „Muster“, die das Miteinander der Menschen regeln, und es sind Zeichen und Symbole, mit denen die gesellschaftliche Ungleichheit markiert oder politische Macht erzeugt wird. Mustergültig dafür sind die kultursoziologischen Arbeiten Bourdieus (etwa: 1984), der in großem empirischen Detail gezeigt hat, wie sehr das kulturelle Wissen („Kapital“) und das dafür geschaffene System der kulturellen Güter nicht nur zur Widerspiegelung, sondern selbst zur Schaffung der Unterschiede zwischen unterschiedlichen sozialen Klassen dient. Für Deutschland wurde dieser Nachweis vor allem von Schulze (1992) geführt, der die Rolle „alltagsästhetischer Schemata“ und die

ihnen folgende materiale Kultur für die Konstitution der verschiedenen sozialen Milieus in der Bundesrepublik Deutschland materialreich aufgezeigt hat. Sowohl Bourdieu wie Foucault betrachten die materiale Kultur keineswegs als ein eigenständiges, abgeschlossenes System, sondern – einmal durch den Habitus, das andere mal durch das in alltagsästhetischen Schemata enthaltene Wissen – gleichsam in die Handelnden eingelassen.

Skizze einer sozialkonstruktivistischen Theorie der Kultur

Die Widersprüchlichkeit der eben skizzierten Begriffsfelder könnte vor die Entscheidung stellen, welcher der (eingestandermaßen: etwas überzeichneten) Begriffe bevorzugt wird. Eine zweite Möglichkeit besteht darin, einen Begriff der Kultur zu formulieren, der es erlaubt, diese widersprüchlichen Aspekte zu vereinen. In der Tat gibt es einen theoretischen Rahmen, dem die Verbindung dieser beiden Gegensatzpaare auf eine Weise wie wenig anderen gelingt: die Theorie der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit. Diese Theorie verbindet ja bekanntlich nicht nur die subjektive Perspektive der Akteure mit der objektiven der Institutionen; in seiner handlungstheoretischen Grundlegung ist er ausgesprochen integrationistisch, zumal Sinn und Handeln die Basis der gesellschaftlichen Konstruktion darstellen. Obwohl grundlegend integrationistisch, erlaubt die Theorie durchaus auch eine korrelationistische Betrachtung etwa von Identitätstypen und Gesellschaftsstrukturen (Luckmann 1980), von Religion und gesellschaftlicher Differenzierung (Luckmann 1991) oder sogar von Bewusstseinstypen und gesellschaftlichen Entwicklungsstufen (Berger et al. 1975). Allerdings sollte man betonen, dass weder Berger noch Luckmann bislang einen expliziten Begriff der Kultur vorgeschlagen haben. Ich möchte deswegen diesen Abschnitt nutzen, um eine Vorstellung dessen zu entwickeln, was wir aus dieser Perspektive unter Kultur verstehen können.

Aufschluss darüber, wie man Kultur aus einer sozialkonstruktivistischen Sicht bestimmen könnte, gibt bezeichnenderweise die Theorie der Religion. Bekanntermaßen definiert Luckmann (1991) Religion durch einen sehr weiten funktionalen Begriff: Religion ist das Transzendieren der biologischen Natur des Menschen. Dieser Begriff hat vielfach zu verwirrenden Ausweitungen des Religionsbegriffes geführt, die auf die Kritik stießen, man könne mit diesem Begriff alles als Religion bezeichnen: Sport und Drogen, Comics und Soap Operas, Wissenschaft und Marxismus. In einer gewissen Weise ist die Kritik berechtigt, umfasst

dieser weite Religionsbegriff doch nicht nur das, was wir selbst im weiteren Sinne als Religion bezeichneten. Genau genommen umschließt er alles, was wir als Kulturphänomen bezeichnen. Es wäre deswegen genauer, das Transzendieren der biologischen Natur als ein Bestimmungsmerkmal nicht von Religion, sondern von Kultur anzusehen. In der Tat hat Luckmann auch einen „engeren“ Religionsbegriff gebildet, den er an die Ausbildung eines Heiligen Kosmos band – während sich der weitere durch eine geteilte Weltansicht auszeichnet. *Die unsichtbare Religion*, so also die These, ist, genau genommen, *die Kultur*. Oder anders gesagt: *Kultur ist die gesellschaftliche Bewältigung von Transzendenz*. Die menschliche Wirklichkeit ist eben jener Bereich, der neben der organisch wahrgenommenen Schicht besteht, und diese Wirklichkeit ist die Kultur. Diese These möchte ich kurz in drei Schritten entwickeln, in denen auch die Verbindung der zwei genannten Achsen der Kulturdefinition skizziert wird.

(a) Die Aussage, dass die Bewältigung der Transzendenz Kultur ist, bedeutet nicht, dass die Kultur damit Religion ist. Man kann dies anhand der späteren Unterscheidung verschiedener Arten von Transzendenz erläutern, die Luckmann (1991) im Anschluss an Schütz formuliert: Die kleinen Transzendenzen von Zeit und Raum überschreiten das, was wir unmittelbar im Hier und Jetzt erfahren und wahrnehmen. Sie bilden gleichsam eine erste, vom Bewusstsein geschaffene Sinnschicht, die auf den Dingen liegt, die der organischen Wahrnehmung gegeben sind. Auch die mittlere Transzendenz der Anderen als handelnder Agenten ist eine besondere Sinnschicht, die nicht selbst der Erfahrung gegeben ist. Die Intentionalität muss, wie Schütz sagt, einer Generalthese zugeschrieben werden, weil sie selbst nur mittelbar zugänglich ist. Der eigentlichen Religion nähern wir uns erst mit den großen Transzendenzen, also jenen Erfahrungen, die die Wirklichkeit des Alltags, in der wir mit Anderen leben, auf sie zu handeln und mit ihnen kommunizieren, überschreiten. Hier bricht sozusagen die Transzendenz in religiöser Form ein, etwa in der Begegnung mit dem Tod, in der Erscheinung eines Geistes oder in der magischen Heilung. Allerdings ist selbst diese große Transzendenz keineswegs ausschließlich religiös. Denn die Eingebungen zum Beispiel müssen keineswegs religiöser Natur sein, sondern können, wie in der frühen griechischen Antike (und der abendländischen Romantik) eine durch Genien vermittelte ästhetische Mitteilung beinhalten. Das „Augustum“ (Otto 1987 [1936]) muss kein Merkmal des Heiligen sein, sondern kann auch mit Musik oder politischem Charisma verbunden sein. Es ist keineswegs zufällig, dass Religion nur mit den „höheren“ Transzendenzen verbunden ist, denn die Bewältigung der kleinen und mittleren Transzendenzen selbst ist Teil der alltäglichen Lebens-

welt, die sich nur unter großem Aufwand mit religiösen Deutungen versehen lässt: Die Transzendenz des Raumes kann durch die Wünschelrute überwunden, die Transzendenz des Anderen durch Telepathie oder den Glauben an die Seelenverwandtschaft bewältigt werden. Allerdings werden wir selbst in diesen Fällen mit den Anderen auch noch alltäglich kommunizieren, und auch beim bloßen Gehen vertrauen wir auf die zeitliche Dauer des Grundes, auf dem wir gehen. Wie die „objektive“ Wirklichkeit auch immer gestaltet sein mag – sie besteht für uns in jenem Mehr der Wahrnehmung, das wir Transzendenz nennen.

(b) Die subjektiv erfahrenen Transendenzen sind eine *Grundlage* für die Kultur; sie werden aber erst zur Kultur durch die Vergesellschaftung. In der Tat kann man sagen, dass die Transendenzen selbst eigentlich erst in der Vergesellschaftung des Menschen entstehen. Denn auch wenn „konstitutionslogisch“ die kleinen Transendenzen den mittleren vorausgehen, so ist die Genesis der Bewältigung von Transendenzen sehr wahrscheinlich doch eng mit der Sozialität des Menschen verknüpft. Ihre Ausbildung scheint damit zusammenzuhängen, dass wir als Menschen in einer besonderen Art auf Andere angewiesen sind. In der Tat hat schon Mead (an den ja auch Schütz anknüpft) sehr genau gezeigt, wie das (anthropologisch bedingte) Angewiesensein des Menschen von frühester Kindheit an zu einer Bewältigung der Transzendenz des Anderen zwingt. Die Annahme, dass andere (z. B. Mütter) als signifikante Andere existieren, ist die zeitlich (also genetisch) erste Transzendenz, die der Organismus des Kleinkindes mit Sinn bewältigen muss. Mead (1984) hat denn auch beschrieben, wie diese Bewältigung auf den Verhaltensgrundlagen des Organismus aufbaut, um dann jedoch eine neue Stufe zu nehmen, in der Bedeutung vermittelt wird: Auf der Grundlage von Reiz-Reaktionsmustern bildet sich die Fähigkeit zur intersubjektiven Spiegelung, zur Rollenübernahme, zur Reziprozität der Perspektiven und damit auch zur Ausbildung einer Identität aus (vgl. Luckmann 1980). Nun erst wird man der Anderen gewahr – und damit auch der eigenen Immanenz. (Die Transzendenz von Raum und Zeit geht damit einher.) Transendenzerfahrungen sind also sehr grundlegend in den Prozessen der (frühkindlichen) Interaktion und Kommunikation begründet; die erste Form der Transzendenz sind sicherlich die signifikanten Anderen, die sich als Akteure erst allmählich gegen die nicht oder nur vermeintlich handelnde Umwelt abzeichnen. Ist diese Fähigkeit zum Transzendieren einmal in der Begegnung mit Anderen erworben, kann sie auch auf andere Erfahrungen übertragen werden: Im Abstand von der eigenen unmittelbaren Erfahrung können dann vergangene Erfahrungen erinnert und zu einem individuellen Gedächtnis werden (das sich ebenso erst in der Sozialität ausbildet). Und auf derselben Grundla-

ge können zukünftige Erfahrungen als Handlungen entworfen und langfristig Handlungsplanungen durchgeführt werden. Sozialität – also Interaktion bzw. Kommunikation – ist damit die Voraussetzung für die Bewältigung der Transzendenz.²

(c) In der Vergesellschaftung der Transendenzen stoßen wir auf die für den Kulturbegriff so wichtige Integration von Sinn und Handeln. Sinn als Bewältigung der Transzendenz tritt nicht für sich auf, sondern ist grundlegend verbunden mit den Prozessen wechselseitigen Handelns. Allerdings bleibt es nicht bei der engen Verknüpfung und damit Integration – und zwar aufgrund der inneren Logik des beschriebenen Prozesses. Denn die anfängliche Interaktion – der Grundprozess der Menschwerdung – ist nicht nur Interaktion, sondern immer auch Kommunikation. Es werden nicht nur wechselseitige Handlungen koordiniert, zur Koordination menschlicher Handlungen bilden sich auch eigene Objektivationen aus, die in manchen Fällen zeichenhafte Formen annehmen. Für die Objektivität der Kultur spielen Zeichen eine herausragende Rolle. Schon aus Frühkulturen bekannt sind aber auch „Objekte“, deren Sinn fürs Handeln man nachträglich nur schwer rekonstruieren kann. Diese Objekte tragen zweifellos zur Objektivität der Kultur entscheidend bei. Schon in ihrer basalen Funktionalität (als Töpfe oder Werkzeuge) tragen sie auch eine elementare Bedeutung, sind also objektivierter Sinn. Im Unterschied zu ihnen dienen jedoch manche Objektivationen ausschließlich der Kommunikation: Zeichen. Sie erleichtern nicht nur die Koordination der Handlungen; sie erlauben es auch, diese Bedeutungen und Funktionen zu vermitteln. Eine besondere Rolle nimmt dabei die Sprache ein, die ja ein recht kohärentes System von Objektivationen bildet. Wenn man Sprache als System betrachtet, dann erscheint sie auch schnell als „soziale Tatsache“. Und wenn man sie als soziale Tatsache betrachtet, kann man sie auch mit anderen „Systemen“ korrelieren – ein Umstand, den sich nicht nur der Strukturalismus sehr zunutze gemacht hat. Auch Berger und Luckmann (1970) betrachten die Sprache als eine eigene Institution, die mit der Struktur der Gesellschaft korreliert werden kann.

Um einem strukturalistischen Pansemiotismus zu entgehen, sollte man jedoch bedenken, dass viele Objektivationen nicht den Charakter eines geschlossenen Systems annehmen: Auch wenn Barthes (1967) vermutete, dass wenigstens in modernen Gesellschaften Kleider ein Sys-

² Soweit ich sehe, findet sich dieses Argument der Gleichursprünglichkeit von Transzendenz und Interaktionskompetenz auch schon bei Luckmann (1991[1967]), obwohl die Folgen dieses Arguments insbesondere für die Phänomenologie weitgehend ignoriert wurden – sieht man von der bahnbrechenden Arbeit von Srubar (1988) ab.

tem bilden, unterscheidet sich dies doch sehr vom systematischen Charakter der Sprache. Als Objektivationen jedoch transzendieren die Zeichen zweifellos die subjektiven Ausprägungen der Transzendenz und können als „objektive Kultur“ betrachtet werden. Denn die Bedeutungen dieser Kulturobjektivationen, also die berühmte „Sinnschicht“, die das Dingliche transzendiert, haften nicht den Dingen selbst an, sondern entstehen in kommunikativen Akten. Dazu zählt durchaus die (eben nicht systemische) Ordnung der Zeichen und Dinge in einer Kultur (ein „Liebesfilm“ im Unterschied zu einem „Krimi“, Wein im Unterschied zu Bier), die damit selbst einen kommunikativen Charakter annehmen. Wie z. B. Degele (2004) zeigt, ist die „Schönheit“ eines Menschen nicht einfach da, sondern durchaus eine handelnd erschaffene Objektivation. Dazu zählt die Kommunikation, die im Umgang mit den Objektivationen durchgeführt wird – und die Kommunikation über diese Objektivationen.

Die verschiedenen Arten der Objektivationen – Gesten, Gebärden, Sprache, Kulturobjekte – sind die wesentlichen Medien der Vergesellschaftung des Umgangs von Transendenzen, und sie sind es auch, die in der Kommunikation das ursprünglich Subjektive des Transzendierens in eine unübersehbare oder unüberhörbare Objektivität verwandeln, die allerdings ohne das Transzendieren selbst keinen Sinn macht. (Die Verschiedenheit der Medien ist Ausgangspunkt für die Ausdifferenzierung in unterschiedliche Künste, die sich in medienspezifische Bereiche von Objektivierung ausdifferenzieren.)

Nachdem wir von der Subjektivität des Transzendierens ausgegangen sind, landen wir hier also beim anderen Pol der zweiten Dimension des Kulturbegriffes, der Objektivität. Objektivierung und Vergesellschaftung von Transzendenz bilden in der Tat das, was Luckmann eine Weltansicht nennt. Die Welt als Raum der erfahrbaren Möglichkeiten wird hier nicht als ein vorgegebenes Konzept, sondern als eine zusätzliche Sinnschicht betrachtet, die nicht nur zeichenhaft objektiviert und damit auch mitteilbar wird. Dieses Merkmal ermöglicht es, die Kultur zum Gegenstand der Wissenschaft zu machen. Überdies wird sie von Anderen geteilt (und damit zum Gegenstand der Soziologie). Mit dem Teilen der Kultur berühren wir auch dessen Gegensatz, das Nichtteilen: Differenz und Fremdheit. Weil Kultur als Vergesellschaftung von Transzendenz wesentlich in der Interaktion gründet, gehe ich davon aus, dass die Differenz von Kultur – Fremdheit und Andersheit – selbst Modus der Interaktion ist. Ich möchte deswegen im abschließenden Teil Fremdheit und Andersheit als zwei Modi der Interaktion beschreiben, die gleichsam die Form der Gesellschaftlichkeit von Kultur beschreiben.

Das Fremde und das Andere: Alienität und Alterität

In seinem berühmten Aufsatz über den Fremden schilderte Alfred Schütz (1972) die typische Situation desjenigen, der von einer Kultur in die andere wechselt. Dessen Wissen, Relevanzen und gesamten „Kultur- und Zivilisationsmuster“ unterscheiden sich von der Kultur, in die er hineinwechselt – ohne jedoch wirklich in sie hineinzukommen. Doch so unterschiedlich auch die Kulturen sein mögen und so fremd sich der Fremde auch fühlen wird, so steht für ihn doch die Möglichkeit der Kommunikation und die Fähigkeit zum sozialen Handeln nicht in Frage. Handeln und Kommunikation geschehen ja für Schütz vor dem Hintergrund einer geteilten Lebenswelt, die auf einer gemeinsamen Bewusstseinsstruktur gründet. Die Lebenswelt ist jedoch keineswegs eine bloß subjektive Bewusstseinsstruktur, die durch Intentionalität und Transzendenz ausgezeichnet ist, sondern zeichnet sich auch durch eine grundlegende Struktur dessen aus, was Schütz als „Intersubjektivität“ bezeichnet und hier ‚Alterität‘ genannt werden soll.³

Im Unterschied zu Husserl, der Intersubjektivität als präkognitives Bewusstseinschema supponiert, basiert die Theorie des Fremdverstehens bei Schütz auf der Betrachtung der sozialen Beziehung in der natürlichen Umgebung und der unhinterfragten Gegebenheit des Anderen darin: Seine Generalthese des alter ego geht davon aus, dass der Mensch als ein immer bereits in eine bestehende Sozialwelt hineingeborenes Wesen die Existenz seiner Mit- und Nebenmenschen als fraglos gegeben hinnimmt und in der relativ-natürlichen Einstellung des Alltags davon ausgeht, dass das Du ebenfalls ein Bewusstsein besitzt, das dauerhaft ist und als dem seinigen wesentlich ähnlich angenommen wird (Schütz 1991 [1932]). Diese Idealisierung des Alltagsdenkens bildet die Grundlage für die – genau genommen – kontrafaktische Annahme der Verständigung. Kontrafaktisch ist diese insofern, als dass Schütz keinesfalls behauptet, den Alltagshandelnden sei eine direkte Erfassung fremder Bewusstseinsinhalte möglich. Deren Unzugänglichkeit – eben jene Transzendenz, die wir als genetische Grundlage allen Transzendierens ausmachen – ergibt sich aus der unhintergehbaren Subjektivität: Eigener Sinn ist für „jedes Du wesensmäßig unzugänglich, weil er sich nur innerhalb des jemeinigen Bewußtseinsstromes konstituiert“ (Schütz 1991[1932]: 140). Diese „wesensmäßige Unzugänglichkeit“ ist jedoch

³ Ich greife hier auf Ausführungen zurück, die ich zusammen mit Bernt Schnettler (2004) angestellt habe.

nicht gleichzusetzen mit prinzipieller Verständigungsunmöglichkeit. Ganz im Gegenteil. Fremdverstehen, so Schütz, fundiert sich vielmehr alltagsweltlich in einer Idealisierung, die auf einer *Ähnlichkeitsübertragung* beruht – und nicht etwa auf einer wie auch immer gearteten „Einführung“ in das fremde seelische Erleben.

Die Annahme, dass alter ego sei „wie ich“, bleibt dann allerdings nicht nur eine Zuschreibung, sondern zieht eine Reihe weiterer Bewusstseinsakte nach sich und bildet schließlich den Ausgangspunkt für das soziale Handeln. Im sozialen Handeln dann muss sich diese Zuschreibung bewähren – oder eben nicht. Zweifellos ist die Tragfähigkeit dieser Unterstellung abhängig von einer Reihe von Bedingungen. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang der Anonymitätsgrad des Gegenübers, der in Abhängigkeit der Erlebnisnähe und -dichte zu ihm variiert. Aber selbst wenn damit „Fremdverstehen“ stets graduell zu verstehen ist, weil mein Vorwissen um die Deutungsschemata des Partners notwendigerweise fragmentarisch bleiben muss, so gründet diese Konzeption jedoch auf der Annahme, dass es eine universal menschliche Grundlage für das Verstehen gibt. Es handelt sich um eine grundlegend menschliche Sinnübertragung auf den andern, eine „universale Projektion“ (Luckmann 1980), die erst im Verlauf der Interaktion und als Folge kultureller Sinnablagerung modifiziert und eingeschränkt wird. Die universale Projektion beschränkt sich keineswegs auf Menschen.⁴ Wie Luckmann betont, bezieht sich die universale Projektion der Unterstellung von Intentionalität – also der Transzendenz – zunächst (also mit der Ausbildung der Fähigkeit zur Interaktion und der Erfahrung erster mittlerer Transzendenz) auf alles – auch auf Steine und auf Tiere. Alles Andere ist zunächst gleich. Denn diese universale Projektion kann durchaus problematisch werden: Das vermeintliche Alter ego stellt sich als eine Kleiderpuppe heraus, die sich gar nicht bewegt; es kann sich als Stimme entlarven, die automatisch läuft und der wir keine Frage stellen können. Diese Fälle ontologischer Enttäuschung sollten wir von solchen Fällen unterscheiden, in denen bestimmte Rollenerwartungen enttäuscht werden: Die Frau entpuppt sich als ein verkleideter Mann, der Fremde als ein Vertrauter, die Geliebte als eine Fremde (vgl. dazu Schütz 1974). All dies beinhaltet Enttäuschungen besonderer Rollen-(oder allgemeiner: sozialer Typen-)Erwartungen, die jedoch die Intersubjektivität nicht grundlegend antasten. Die Intersubjektivität wird tatsächlich erst berührt, wenn die „Bewährung“ ontologisch in Frage gestellt wird: Das Ding, das wie ein

⁴ So behauptet etwa Lindemann (2001), die Soziologie beschränke den Akteursbegriff lediglich auf Menschen. Diese Behauptung trifft mindestens für Luckmann nicht zu.

Mensch aussieht, regt sich nicht, der vermeintliche Freund ist ein Zombie.

Auch wenn die universale Projektion praktisch eingeschränkt wird – als Projektion bleibt sie der zentrale Mechanismus der Intersubjektivität, die allen Interaktionen zugrunde liegt. Im Kern besteht sie in der Zuschreibung der Ähnlichkeit, also der Handlungs- und Erkenntnisfähigkeit „wie ich“.⁵ Hier werden Erwartungen der Fortführung von Interaktionen in Frage gestellt, die auf Annahmen über den Anderen beruhen. Nicht nur das: Sie beruhen auf einer Ähnlichkeit zwischen alter ego und ego, die natürlich von ego imputiert sind, aber sich auf Dauer bewähren – und bewähren sollen, will man die Annahme aufrechterhalten. Die Annahmen solcher Ähnlichkeiten sind ein Grundbaustein dessen, was wir als Lebenswelt des Alltags bezeichnen.

Für Schütz ist also selbst die prinzipielle Fremdheit der Akteure im Rahmen pragmatischen Alltagshandelns bis auf weiteres ‚eingeklammert‘. Sie wird zugunsten der initialen Annahme einer Ich-Ähnlichkeit (zunächst – d. h. solange sie sich bewährt) außer Kraft gesetzt. Alter ego ist also eigentlich kein „Fremder“; vielmehr ist Alter ego eher ein „Ähnlicher“, eben ein alter *ego*. Man könnte deswegen von *Alterität* reden. Diesen Begriff ziehe ich dem deutschen „Anderen“ vor, um die Verwechslung mit der Andersartigkeit zu vermeiden. *Alterität* soll aber auch die häufige Substantialisierung des „Anderen“ vermeiden, die in der kulturwissenschaftlichen Debatte so häufig geschieht (vgl. Wierlacher und Albrecht 2003).

Die Eigenheit dieser *Alterität* wird erst deutlich, vergleicht man sie mit einem zweiten Modell der Bewältigung von mittleren Transzendenzen (auf der ja die Konstitution weiterer Transzendenzen und deren Vergesellschaftung gründet). Dieses Modell findet sich in der soziologischen Diskussion desselben Grundproblems der Überwindung sozialer Transzendenzen, und zwar insbesondere in den systemischen Theorien, die Intersubjektivität als doppelte Kontingenz fassen.⁶ So bemerken Parsons und Shils etwa: „There is a double contingency inherent in social interaction“ (Parsons und Shils 1951: 16), das heißt: Beide Interaktionspartner wissen, dass das Verhalten des jeweils anderen kontingent ist,

⁵ Deswegen ist auch der Andere in solipsistischen Erkenntnistheorien enthalten. Auch Descartes muss ja noch einen Gott ansetzen, um die Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge zu begründen. Ohne einen Anderen, der mir wenigstens hinsichtlich seines Erkenntnisvermögens ähnelt, ist kein gemeinsames Erkennen möglich.

⁶ Für beide Modelle finden sich auch Vorläufer in der früh- und vorsoziologischen Gesellschaftstheorie, etwa bei Hobbes, Rousseau oder Locke, die das Problem durch zusätzliche anthropologische Annahmen zu lösen versuchten.

wodurch eine strukturell unbestimmte Situation entsteht: „Jeder kann nicht nur so handeln, wie es der andere erwartet, sondern auch anders, und beide stellen diese Doppelung in erwartete und andere Möglichkeiten an sich selbst und am anderen in Rechnung“ (Kieserling 1999: 87). An die Stelle der Identitätsunterstellung, wie sie die Alterität kennzeichnet, wird hier die *Idealisierung der Differenz* gesetzt. Sie gründet, wie Schröer (1999: 190) feststellt, in der Ausgangsannahme einer grundsätzlichen und im Prinzip unüberwindlichen Eingeschlossenheit der Individuen: „Zentral ist für die Systemtheorie Luhmanns die Annahme der operationalen Geschlossenheit sowohl der psychischen als auch der sozialen Systeme. Beide Systemtypen sind unverzichtbar aneinander gekoppelt, also energetisch zueinander offen, sie können sich aber lediglich irritieren und zu internen selbstreferentiellen Operationen veranlassen.“ Aus dieser ausschließlichen Selbstreferentialität sieht Luhmann, in existentialistisch anmutender Weise, keine Möglichkeit des Entrinnens. Seine theoretische Lösung des Intersubjektivitätsproblems – das hier unmittelbar mit dem Emergenzproblem sozialer Ordnung verkoppelt ist – präsentiert er als die paradoxe Gleichzeitigkeit einer Enttäuschung: „Ego erfährt Alter als alter Ego. Er erfährt mit der Nichtidentität der Perspektiven zugleich die Identität dieser Erfahrung auf beiden Seiten. Für beide ist die Situation dadurch unbestimmbar, instabil, unerträglich. In dieser Erfahrung konvergieren die Perspektiven...“ (1984: 172). Das ist die doppelte Kontingenz. Sie unterscheidet sich von Alterität keineswegs in der Frage der Bewährung (und der Enttäuschung von Erwartungen). Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass doppelte Kontingenz auf der Annahme beruht, alter ego sei eine unbekannte Black Box. Was immer wir von der Black Box erfahren, resultierte allein aus ihren zunächst erratisch erscheinenden Handlungen, nicht aber aus dem, was wir vorneweg über alter wissen – wir wissen im Grunde nichts. Genau deswegen ist hier auch der Begriff der *Alienität* angemessen, denn die Black Box ist – jedenfalls als Vorwissen – völlig unbekannt (auch hier ist der deutsche Begriff „Fremdheit“ eher irreführend, weil er eine zu große Nähe unterstellen könnte).

In beiden Modellen sind die Subjekte füreinander eigentlich nicht zugänglich. Während im einen Fall jedoch die Unterstellung einer Gemeinsamkeit „wie ich“ vorherrscht, gehen die Interaktionspartner im Falle der doppelten Kontingenz von einer prinzipiellen Differenz des Anderen aus. Der Andere ist nicht „alter ego“, er ist Fremdes. Sofern die

Unterstellung „wie ich“ sogar ausdrücklich zurückgehalten wird, könnte man sogar sagen: ein „maximal Fremdes“.⁷

Es steht außer Zweifel, dass empirisch viele Übergänge zwischen beiden Typen möglich sind, die etwa bei Schütz anhand der Grade der Anonymisierung von Akteuren und Handlungsmustern entwickelt wurden. Es soll auch nicht behauptet werden, dass die beiden Modelle aus dem Nichts geschaffen wurden. Dazu scheint ihre nachträglich sichtbare Parallelität zu der Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft doch zu deutlich. Und dazu ist auch ihre Bedeutung für die zwei Grundeinstellungen der Kulturtheorie – kultureller Universalismus und Relativismus – zu groß.⁸ Beachtenswert ist jedoch, dass es sich um zwei grundsätzliche Modelle der Intersubjektivität handelt, sofern sie sich sozialtheoretisch auf die Begegnung zweier Subjekte beziehen. Dabei vermeiden beide Modelle den Fehler vieler xenologischen Ansätze, die das „Andere“ und das „Fremde“ vorschnell substantialisieren.⁹ Denn die Modelle behaupten nicht, was das Andere bzw. das Fremde ist, sondern antworten lediglich auf die Frage, wie wir die Transzendenz des Anderen bewältigen (und damit konstruieren). Man könnte deswegen auch vermuten, dass es sich hier um mehr als zwei Modelle für bloße „Einstellungen“ handelt, die wir in Interaktionen einnehmen und die zu situativen Zuschreibungen von Gemeinsamkeit und Differenz führen. Weil sich diese Modelle auf die Grundlage für die Kultur als Vergesellschaftung von Transzendenz beziehen, könnte man sie auch als zwei Grundmuster ansehen. Grundmuster nicht der Kultur, sondern Grundmuster dafür, wie wir Kultur und kulturelle Differenz sozial konstruieren. Kulturelle Differenzen sind also nicht zuvörderst Differenzen der Kultur –

⁷ So der Titel des Sammelbandes von Schetsche (2004). Damit soll nicht gesagt werden, dass hier das Fremde als okkult behandelt werden soll, wohl aber, dass dieses Modell die Grundlage für die Konstruktionen von radikalen Differenzen sein kann.

⁸ Bedenklich ist, dass die auf Anerkennung zielenden Ansätze etwa des Postkolonialismus die Differenz betonen, während die auf Eigenheit pochenden modernistischen Ansätze Ähnlichkeit als Grundlage einfordern.

⁹ Das Konzept der Alienität scheint auch in der kulturellrelativistischen Anthropologie (besonders in deren postmodernen Variante) ausgeprägt zu sein: Denn wer die Differenz der Kulturen verabsolutiert, macht aus dem Anderen ein Fremdes. Ganz gegensätzlich dazu ist die Strategie der Lebenswelttheorie, die dem Fremden ein Gemeinsames mit dem Eigenen unterstellt und den Fremden damit zum Anderen macht. Mustergültig dafür: Kippenberg und Luchesi (1987). Sieht man von solchen völlig kulturellrelativistischen Vorstellungen ab, ist das Fremde selbst in der Ethnologie in der Regel das Andere, das nicht als Anderes akzeptiert und einseitig behandelt wird. In diesem Sinne spricht auch Said (1986) vom „schweigenden Anderen“ (in diesem Fall des Orients), das von der europäischen Wissenschaft nicht als „Diskurspartner“ anerkannt worden sei. Vgl. dazu auch Stagl (1985).

schon gar nicht in einer äußerst differenzierten Gesellschaft. Es sind Differenzen in der Art, wie mit Anderen umgegangen wird – eben als Ähnlichen oder als ganz Anderen.

Literatur

- Bahr, Petra (2004): Protestantische Theologie im Horizont der Kulturwissenschaften, in: Jäger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 2. Stuttgart: Metzler, S. 656-670
- Barthes, Roland (1967): *Système de la mode*. Paris: Seuil
- Baudrillard, Jean (1978): *Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen*. Berlin: Merve
- Belting, Hans (1990): *Bild und Kult: Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: Beck
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1970): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt/M.: Fischer
- Berger, Peter L./Berger, Brigitte/Kellner, Hansfried (1977): *The Homeless Mind*, Harmondsworth: Penguin
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. London/New York: Routledge
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Cuche, Denys (2004): *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris: La Découverte
- Degele, Nina (2004): *Sich schön machen. Zur Soziologie von Geschlecht und Schönheitshandeln*. Wiesbaden: VS
- Geertz, Clifford (1996): *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien: Passagen
- Geertz, Clifford (1975): *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, London: Basic
- Goodenough, Ward H. (1957): *Cultural anthropology and linguistics*, in: Garvin, Paul L. (Hg.), *Report on the seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*. Washington: Georgetown University Monograph Series, S. 167-173
- Grossberg, Lawrence (1999): *Zur Verortung der Populärkultur*, in: Bromley, Roger/Göttlich, Udo/Winter, Carsten (Hg.), *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg: zu Klampen, S. 215-236
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Frankfurt/M.: Suhrkamp

- Hall, Stuart (1999): Cultural Studies. Zwei Paradigmen, in: Bromley, Roger/Göttlich, Udo/Winter, Carsten (Hg.), Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. Lüneburg: zu Klampen, S. 113-138.
- Hannerz, Ulf (1995): ‚Kultur‘ in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffs, in: Kaschuba, Wolfgang (Hg.), Kulturen – Identitäten – Diskurse: Perspektiven europäischer Ethnologie. Berlin: Akademie, S. 64-84
- Huntington, Samuel P. (1997): The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order. New York: Simon & Schuster
- Kant, Immanuel (1968): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Werke in 10 Bänden. Hgg. v. Wilhelm Weischedel. Band IX. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 399-690
- Kausch, Michael (1988): Kulturindustrie und Populärkultur. Frankfurt/M.: Fischer
- Kieserling, André (1999): Kommunikation unter Anwesenden. Studien über Interaktionssysteme. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hg.) (1978): Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Knoblauch, Hubert (1995): Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte. Berlin/New York: de Gruyter
- Knoblauch, Hubert (2000): Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 8, S. 143-161
- Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt (2004): „Postsozialität“, Alterität und Alienität, in: Schetsche, Michael (Hg.), Der maximal Fremde. Begegnungen mit dem Nichtmenschlichen und die Grenzen des Verstehens. Würzburg: Ergon, S. 23-42
- Knoblauch, Hubert (2005): Wissenssoziologie. Konstanz: UVK
- Kroeber, Alfred/Parsons, Talcott (1970): The concepts of culture and social system, in: Hammel, Eugene A./Simmons, William S. (Hg.), Man Makes Sense. A Reader in Modern Cultural Anthropology. Boston: Little, Brown & Company, S. 84-87
- Lindemann, Gesa (2001): Die Grenzen des Sozialen. Zur soziotechnischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin. München: Fink
- Luckmann, Thomas (1980): Über die Grenzen der Sozialwelt, in: ders., Lebenswelt und Gesellschaft, Paderborn et al.: Schöningh, S. 56-92
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Luhman, Niklas (1999): Kultur als historischer Begriff, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 31-54

- Luhmann, Niklas (1984): Doppelte Kontingenz, in ders.: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 148-190
- Luhmann, Niklas (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (2003): Kulturraumstudien und Interkulturelle Kommunikation, in: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.), Konzepte der Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 305-328
- Mead, George Herbert (1978): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Müller, Klaus E. (2003): Das Unbehagen mit der Kultur, in: ders. (Hg.), Phänomen Kultur. Perspektiven und Aufgaben der Kulturwissenschaften. Bielefeld: transcript, S. 13-48
- Otto, Rudolf (1987 [1936]): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München: Beck
- Parsons, Talcott/Shils, Edward (1951): General Statement, in: dies.: (Hg.), Toward a General Theory of Action, Cambridge/Mass.: Harvard UP
- Parsons, Talcott/Platt, Gerald M. (1990): Die amerikanische Universität. Ein Beitrag zur Soziologie der Erkenntnis. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Posner, Roland (2003): Kultursemiotik, in: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.), Konzepte der Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 39-72
- Rehberg, Karl-Siegbert (2001): Kultur, in: Joas, Hans (Hg.), Lehrbuch der Soziologie. Frankfurt/M., New York: Campus, S. 63-92
- Said, Edward (1986): Orientalism reconsidered, in: Barker, Francis et al. (Hg.), Literature, Politics and Theory. London/New York: Methuen, S. 210-229
- Schetsche, Michael (Hg.) (2004): Der maximal Fremde. Begegnungen mit dem Nichtmenschlichen und die Grenzen des Verstehens. Würzburg
- Schulze, Gerhard (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/M.: Campus
- Schütz, Alfred (1972): Der Fremde, in: Gesammelte Aufsätze Bd. 2: Studien zur soziologischen Theorie. Den Haag: Nijhoff, S. 53-69
- Schütz, Alfred (1991 [1932]): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Searle, John R. (1995): The Construction of Social Reality. New York: Free Press
- Simmel, Georg (1983):** Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Berlin, 183-207.

- Soeffner, Hans-Georg (2003): Die Perspektive der Kulturosoziologie, in: Müller, Klaus E. (Hg.), Phänomen Kultur. Perspektiven und Aufgaben der Kulturwissenschaften. Bielefeld: transcript, S. 171-194
- Spradley, James P. (1972): Introduction, in: ders. (Hg.), Culture and Cognition. Rules, Maps and Plans. San Francisco: Chandler, S. 3-15
- Srubar, Ilja (1988): Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Stagl, Justin (1985): Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft, in: Duerr, Hans-Peter (Hg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale. Bd. 2. Frankfurt/M.: EVA, S. 96-118
- Tylor, Edward Burnett (1873): Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Bd. 1. Leipzig: Winter
- Weber, Alfred (1913/14): Programm einer Sammlung ‚Schriften zur Soziologie der Kultur‘, in: Die Tat 5/2, S. 855 ff.
- Weber, Max (1988): Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: UTB/Mohr, S. 146-214
- Wierlacher, Alois/Albrecht, Corinna (2003): Kulturwissenschaftliche Xenologie, in: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.), Konzepte der Kulturwissenschaften. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 280-306
- Williams, Raymond (1976): Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. London: Fontana