

## X oder U? Herders ‚Interkulturalität‘

Die Entwicklung und Durchsetzung des Kollektivsingulars ‚Kultur‘ im 18. Jahrhundert, die nicht zufällig zu derjenigen des „Kollektivsingulars“ ‚Geschichte‘<sup>1</sup> parallel verläuft, wird gemeinhin als ‚Erfindung‘ des modernen Kulturbegriffs aufgefasst.<sup>2</sup> Dem steht eine Praxis gegenüber, die den Gebrauch des Begriffs im Plural ausdrücklich nahelegt – suggeriert doch der Gebrauch des Singulars unter Umständen eine Normativität *der* Kultur, gegen die man die Eigenständigkeit und das Eigenrecht der vielen Kulturen glaubt starkmachen zu müssen. Und in der Tat hat sich bis heute ein normativer Begriff von Kultur erhalten; dieser Kultur, so sagt man, können die einzelnen Kulturen immer nur mehr oder weniger vollkommen entsprechen. Die Vermittlung zwischen den beiden Bezugspunkten des Kulturbegriffs übernimmt in der Regel der Begriff der Interkulturalität: Interkulturalität spielt sich – so sagt man – im Namen der *einen* Kultur zwischen den vielen Kulturen ab.<sup>3</sup>

Das Problem der Einheit oder Vielheit von Kultur liegt bereits der kulturtheoretischen Arbeit Johann Gottfried Herders zugrunde. Das zeigt sich nicht nur an dem Umstand, dass sich die Forschung darüber streiten konnte, ob Herder den Begriff ‚Kultur‘ nur im Singular oder auch im Plural benutzt habe.<sup>4</sup> Herders Texte geben vielmehr auch in anderer Hinsicht Anlass zur Kontroverse: So provoziert seine Kulturtheorie dadurch, dass sie suggeriert, „Familien- und National-

1 Vgl. Reinhart Koselleck, „Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte“, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik historischer Zeiten*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1979 [1967], S. 38-66, hier: S. 53; Niklas Luhmann, „Kultur als historischer Begriff“, in: Ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik IV*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1995, S. 31-54, hier: S. 40.

2 Vgl. hierzu Wilhelm Perpeet, „Zur Wortbedeutung von ‚Kultur‘“, in: *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*, hg. v. Helmut Brackert u. Fritz Wefelmeyer, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984, S. 21-28, hier: S. 23 f.; Raymond Williams, *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von „Kultur“*, München: Rogner & Bernhard, 1972 [1958], S. 17.

3 Vgl. hierzu Norbert Mecklenburg, *Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft*, München: iudicium, 2008, S. 65: „Für interkulturelles Denken ist die Differenzierung zwischen Kultur im Singular und im Plural [...] grundlegend.“

4 Vgl. Ingeborg H. Solbrig, „American Slavery in Eighteenth-Century German Literature: The Case of Herder's ‚Neger-Idyllen‘“, in: *Monatshefte* 82 (1990), H. 1, S. 38-49, hier: S. 40: „Herder [...] was in fact the first German writer to use the word ‚culture‘ in the plural.“ Vgl. dagegen Marion Heinz, „Kulturtheorien der Aufklärung“, in: *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*, hg. v. Regine Otto, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, S. 139-152, hier: S. 141.

haß<sup>5</sup> stelle sich immer ein, Kulturkonflikte seien unvermeidbar und notwendig. Die Anlehnung des Kulturbegriffs an das Modell des Organismus und Herders Behauptung, die scharfe Abgrenzung von Fremdem sei manchmal geboten, um Kultur lebendig zu erhalten, scheinen es darüber hinaus nahe zu legen, Herder als Wegbereiter eines nationalistischen Chauvinismus darzustellen. So schreibt ein namhafter deutscher Philosoph, Herders Konzept von Kultur tendiere „in seiner begrifflichen Konsequenz zu kulturellem Rassismus“.<sup>6</sup> Andere Forscher behaupten demgegenüber, Herder sei der Wegbereiter eines kulturellen Pluralismus gewesen<sup>7</sup> und könne als „Begründer des modernen Kulturbegriffs“<sup>8</sup> gelten. Das lässt

5 Johann Gottfried Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat“, in: Ders., *Frühe Schriften*, hg. v. Ulrich Gaier, Frankfurt/Main: Klassiker Verlag, 1985 (= *Werke in zehn Bänden*, hg. v. Martin Bollacher u. a., Bd. 1), S. 695-810, hier: S. 796.

6 Wolfgang Welsch, „Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung“, in: *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung. Mainzer Universitätsgespräche Sommersemester 1998*, hg. v. Studium generale der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Mainz, 1999, S. 45-72, hier: S. 48. In seinem Entwurf des Begriffs der „Transkulturalität“ setzt sich Welsch von Herders Kulturtheorie ab. Er schließt aus seinen Lektüren, Herder habe sich „die Kulturen wie geschlossene Kugeln oder autonome Inseln“ vorgestellt, „die mit der territorialen und sprachlichen Ausdehnung eines Volkes deckungsgleich sein sollten.“ (S. 48) Es wäre sicherlich müßig, Welsch im Einzelnen nachzuweisen, wie einseitig und nachgerade falsch diese Herder-Lektüre ist. Ein Beispiel möge genügen: Welsch zitiert Herder mit folgendem Satz, der angeblich dessen Eintreten für das identitätspolitisch engstirnige Vorurteil belegt: „Das Vorurteil ist gut [...], denn es macht glücklich“ (zit. auf S. 63, Anm. 15). Ohne Auslassung lautet der Satz: „Das Vorurteil ist gut, zu seiner Zeit: denn es macht glücklich.“ (Johann Gottfried Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Ein Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts“, in: Ders., *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787*, hg. v. Jürgen Brummack u. Martin Bollacher, Frankfurt/Main: Klassiker Verlag, 1994 [= *Werke in zehn Bänden*, hg. v. Günter Arnold u. a., Bd. 4], S. 9-107, hier: S. 39.) Hier ist ein Zitat auf unverantwortliche Weise zurechtgebogen worden. Interessant ist übrigens, dass Welschs Gegenmodell selbst mit einer klassischen Metapher der herderschen Kulturtheorie arbeitet, nämlich der von Faden und Netz (Welsch, „Transkulturalität“, S. 59 f.). Für eine ähnlich einseitige Lektüre Herders vgl. Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1996 [1994], S. 118-126; Bollenbeck zufolge begreift Herder Kulturen als organisch-ganzheitliche Einheiten. Vgl. auch Paul Lawrence Rose, *Wagner. Race and Revolution*, London/Boston: Faber and Faber, 1992, S. 80; und schließlich auch Edward W. Said, *Orientalism. Western Concepts of the Orient*, London: Penguin, 1995 [1978], S. 118: „Vico, Herder, and Hamann, among others, believed that all cultures were organically and internally coherent, bound together by a spirit, genius, Klima, or national idea which an outsider could penetrate only by an act of historical sympathy. Thus Herder's *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) was a panoramic display of various cultures, each permeated by an inimical creative spirit, each accessible only to an observer who sacrificed his prejudices to Einfühlung.“

7 Vgl. zum Beispiel Bernd Fischer, „Herder heute? Überlegungen zur Konzeption eines transkulturellen Humanitätsbegriffs“, in: *Herder-Jahrbuch* 8 (2006), S. 175-193. Zu den unterschiedlichen Einschätzungen vgl. zusammenfassend Hans-Jakob Werlen, „Multikulturalismus, Postmoderne und Herder“, in: *Nationen und Kulturen*, S. 307-317, hier: S. 307 f.; Renate Stauff/Cord-Friedrich Berghahn, „Johann Gottfried Herder: Europäische Kulturtheorie zwischen historischer Eigenart und globaler Perspektive“, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 57 (2007), H. 1, S. 3 f.

8 Ulrich Gaier, „Herder als Begründer des modernen Kulturbegriffs“, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 57 (2007), H. 1, S. 5-18.

vermuten, dass Herders Kulturtheorie in der Tat jene Ambivalenz des Kulturbegriffs zwischen *Einheit* und Vielheit artikuliert, die noch in den heutigen Debatten um Interkulturalität allgegenwärtig ist: Man gibt sich zwar gerne pluralistisch und möchte alle ‚Kulturen‘ in ihrem Eigenwert anerkennen; zugleich aber beharrt man auf universalen Wertmaßstäben, die für sämtliche ‚Kulturen‘ gelten sollen.<sup>9</sup> Insofern einer dieser Wertmaßstäbe die Bereitschaft zu interkultureller Verständigung ist, stellt sich die Frage, inwiefern interkulturelle Verständigung nicht auch ein Begriff der kulturellen ‚Usurpation‘ ist.

Herders Schriften bieten Ansätze zu einem systematisch verankerten Kulturkonzept, die eine präzisere Beschreibung dieser Spannungen ermöglichen – vielleicht auch gerade deshalb, weil sie sie selbst mit hervorgebracht haben. Wenn ich mich also Herder zuwende, gehe ich davon aus, dass sich der moderne Kulturbegriff seit Herders Zeit in einigen Grundzügen nicht verändert hat. Lediglich die Konsequenzen, die aus diesem Kulturbegriff abgeleitet werden, haben sich geändert – das aber radikal.

### 1. Im „Fortgebäude“ der Menschheit: Herders Kulturtheorie

Herder wird oft unterstellt, er habe Kultur organisch konzipiert: Einzelne Kulturen ließen sich, so soll er gesagt haben, nach dem Modell in sich geschlossener Organismen begreifen, die nebeneinander existieren und miteinander interagieren. Diese Beschreibung ist nicht ganz falsch, doch muss sie, wie es die Herder-Forschung in Teilen bereits getan hat, in entscheidenden Hinsichten modifiziert werden. Im Folgenden möchte ich Präzisierungen vornehmen, die es ermöglichen, eine Brücke von Herder hin zu modernen Gesellschaftstheorien zu schlagen.

Wie beschreibt Herder Kultur und kulturelle Einheit? Herders Texte, insbesondere die früheren, für diesen Kontext entscheidenden wie die *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1770-1772), *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) und *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1774-1778), zeichnen sich durch eine Darstellungsstrategie aus, die durch Herders Einsicht in das Wesen von Kultur motiviert ist: Ein und dasselbe kulturelle Phänomen wird nicht nur in unterschiedlichen Kontexten beleuchtet (das wäre nicht weiter aufregend), sondern grundsätzlich zugleich in mehrere metaphorische Modelle eingebunden, deren Verhältnis zueinander allerdings nicht geklärt wird.<sup>10</sup> Dies lässt sich besonders gut an *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der*

9 Vgl. pointiert zu Herders Stellung zwischen diesen beiden Polen Werlen, „Multikulturalismus, Postmoderne und Herder“, S. 312. „Dennoch wird Herder von den Vertretern beider Seiten dieser Debatte appropriiert: als Anti-Universalist und Pluralist einerseits wie auch als Vertreter einer teleologischen Kulturentwicklung andererseits. Beide Positionen können aus Herders Schriften abgeleitet werden.“

10 Vgl. hierzu Hans Dietrich Irmscher, „Beobachtungen zur Funktion der Analogie in Herders Denken“, in: *DVjs* 55 (1981), S. 64-97, insbes. S. 73-75; Heinz Meyer, „Überlegungen zu Herders Metaphern für die Geschichte“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 25 (1981), S. 88-114.



*Menschheit* demonstrieren. Hier findet sich zum einen eine ausgeprägte vegetabile Bildlichkeit: Kulturen erscheinen als Keime, Blüten, Teile großer Gewächse wie Wurzeln, Stämme, Zweige, Blätter oder auch gleich ganze Bäume.<sup>11</sup> Zum anderen finden sich Analogien zum (menschlichen) Körper und allgemeiner zum Menschenleben: Kulturen können etwa Kinder, Jünglinge, Männer oder Greise sein, aber auch Körper mit Verletzungen aller Art und sogar Leichname.<sup>12</sup> Zum dritten finden sich Bilder aus dem Bereich der Baukunst: Kulturen sind Paläste, Ruinen oder Tempel.<sup>13</sup> In ihrer Abfolge stellen sich Kulturen viertens dar wie Fäden oder Ketten.<sup>14</sup> Sie sind fünftens Gewässer: Bäche, Ströme, Ozeane oder einfach nur Wellen.<sup>15</sup> Und schließlich kann Kultur immer auch zur bloßen Maschine verkommen.<sup>16</sup>

11 So gilt Phönizien als Staat, der „*Völker pflanzte*“ (Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 24); in Griechenland, so Herder, sei das Menschliche „bis zur *Blüte des Lebens* ausgebildet“ worden, ja es ist gar vom „*Aufbrechen der Blüte*“ (S. 26) die Rede, ebenso davon, dass der Grieche „die *Blüte, einer neuen schönen Natur*“ gebrochen habe (S. 27); bei alledem hätten die Griechen die „*Samenkörner der Kultur*“ (S. 29) aber von anderen Völkern erhalten. Ähnliche Bilder finden sich in der gesamten weltgeschichtlichen Darstellung: Es ist dort wiederholt von „Blüten“ die Rede (S. 44, 85, 94 f. u. 97), von „Keimen“ und „Samen“ (S. 47, 57, 59, 82, 85, 98, 102 u. 106), vom Baum der Menschheit (S. 54 f., 70, 78 u. 94 f.), schließlich davon, dass die Aufklärung noch „Aussaat“ sei, die erst später wachsen (S. 95), und eine Frucht, deren Kerne die Zukunft aussondern werde (S. 96, vgl. auch S. 100).

12 Das ‚Morgenland‘ gilt als „Kind“, Ägypten als „Knabe“ (Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 20), Griechenland als „Jüngling“ (S. 26), Rom schließlich als „Mannesalter“ der Menschheit (S. 30, vgl. auch S. 85 u. 89). Anschließend verwandelt sich das römische Imperium allerdings in einen „Leichnam“ (S. 43, s. u.). Später erscheint auch die Philosophie des Mittelalters als „elender *Aufputz eines toten Leichnams*“, und das Christentum demgegenüber als „*nackte*“ Religion (S. 46). Es ist verschiedentlich vom Körper der Menschheit oder einzelner Völker die Rede (S. 49 f., 67 u. 98); das Mittelalter wird in der Neuzeit gar zum „Gespenst“ (S. 50); abschließend wird die Gegenwart als Leichenfeld ausgegeben, das dank der Samen der Aufklärung nach seiner Verwesung (S. 101) allerdings wiedererstehen werde: „die Masse von *toten*, aber *hellen Kenntnissen*, das Feld voll *Beine*, was *auf*, *um*- und *unter uns* liegt, würde – *woher? wozu? – belebt – befruchtet* – Welch neue Welt! wie glücklich seiner Hände Werk in ihr genießen!“ (S. 96).

13 Es ist von den „*Grundsteine[n]*“ der menschlichen Kultur die Rede (Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 16); das römische Reich wird als „*Riesentempel*“ beschrieben (S. 31, vgl. auch S. 42), und die Menschheit insgesamt als „Tempel Gottes“ und als „*Fortgebäude*“ (S. 89). Vom Mittelalter wird gesagt, es habe sich als „ein ungeheures *gotisches Gebäude*“ (S. 50, auch S. 54) dargestellt.

14 So ist vom „Faden der Entwicklung“ die Rede (Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 19, vgl. auch S. 13 u. 42) und von der ‚Kette‘ der Kultur (S. 82) als einer Art menschheitlicher Universalverbindung.

15 Kulturelle Entwicklung gilt als „*Strom*“ (Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 41), verschiedentlich wandelt sie sich zum „Meer“ oder gar zum Ozean (S. 43, 95, 102 u. 105). Vgl. auch die Metapher der Kultur als Prozess der ‚Gärung‘ oder als ‚Sauerterg‘ (S. 44, 48, 53, 56, 94 u. 107).

16 Dies geschieht mit dem römischen Reich, das als „Maschine“ (ebd., S. 31) bezeichnet wird; auch das „Papsttum des alten Ägyptens“ wird mit dieser Metapher beschrieben (S. 55); die Scholastik erscheint als „eine mit alten Lumpen behangene Holzmaschine“ (S. 45, vgl. auch S. 44). Schließlich wird v. a. der zeitgenössischen Bildung der Vorwurf gemacht, zu einer bloßen „*Mechanik*“ verkommen zu sein (S. 60 f., ähnlich S. 63 u. 70).

Diese unterschiedlichen Metaphernfelder werden nun so miteinander verbunden, dass vielfältige Überlagerungen, Interferenzen, ja Inkonsistenzen zum Vorschein kommen.<sup>17</sup> Beispielsweise wird die römische Kultur zunächst als „Stamm“ des Menschheitsbaums beschrieben, der, „zu seiner größern Höhe erwachsen, strebte, Völker, Nationen unter seinen Schatten zu nehmen, in Zweige“<sup>18</sup> – wobei unklar bleibt, wie ein Baum etwas *in* Zweige *unter* seinen Schatten nehmen kann. Zugleich gilt Rom als „*Mannesalter*“<sup>19</sup> der Menschheit. In einem zweiten Darstellungsschritt zeigt Herder allerdings, wie sich das augenscheinlich organisch-lebendige Gebilde der römischen Kultur verhärtet und mechanisiert: Es wird zum „*Riesentempel*“ und zur „Maschine“,<sup>20</sup> und unweigerlich kommt es so zum Verfall, der auf allen metaphorischen Ebenen beschrieben wird – der Stamm wird gefällt, das Gebäude bricht zusammen, ja der „Faden der Weltbegebenheiten“ reißt ab.<sup>21</sup> Herders dritter Darstellungsschritt bringt eine Verschiebung des Bildbereichs mit sich: Es reicht nicht mehr aus, die Kulturentwicklung mit der Entwicklung eines einzelnen Organismus – sei es eine Pflanze, sei es ein Mensch – in Analogie zu setzen; vielmehr wird der Lebenskreislauf von Vergehen und Neuschöpfung zum neuen

17 Vgl. hierzu Meyer, „Überlegungen zu Herders Metaphern“, der zeigt, dass Herder ein „selbstkritisches Verhältnis zur Metaphorik [...] in Form eines permanenten Vollzugs von Detailkorrekturen“ (S. 102) unterhält, mit dem Ziel, „das Problem der Geschichte aus den Verfestigungen der Alternative von Fortschrittstheorie und Skeptizismus zu lösen“ (S. 105). Das geht so weit, dass letztlich die Unzulänglichkeit *jeder* Metaphorik erwiesen wird: „Die Metaphern, in denen HERDER vom Verhältnis des Menschen zur Geschichte spricht, werden gegen Ende seines Entwurfs mehr und mehr zu Metaphern für die Unmöglichkeit, sich ‚ein Bild‘ von der Geschichte zu machen.“ (S. 111.) Ähnlich argumentiert Irmscher, „Beobachtungen zur Funktion der Analogie“, demzufolge die Analogien der Erschließung bislang unbekannter Wissensgebiete dienen. Dabei wird zwar grundsätzlich die Möglichkeit und Legitimität einer strukturellen Übertragung vorausgesetzt, zugleich aber soll der Vergleich die Unvergleichbarkeit und Individualität der neu erschlossenen Phänomene aufweisen (S. 67). Zugleich konstatiert Irmscher einen dieser Argumentation eigentlich zuwiderlaufenden teleologischen Zug bei Herder (S. 69). Jacobs geht so weit zu behaupten, „die durch die verschiedenen Bilder entworfenen Vorstellungen des universalhistorischen Prozesses“ seien „nicht miteinander vereinbar.“ (Jürgen Jacobs: „Universalgeschichte der Bildung der Welt“. Die Problematik des Historismus beim frühen Herder“, in: *Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur*, hg. v. Martin Bollacher, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994, S. 61-74, hier: S. 69.) Metzger hat in seiner Studie über Herders Organismus- bzw. Organisationstheorie darauf hingewiesen, dass Herders Argumentation ‚konjunktural‘ vorgeht und daher stets ihren eigenen ‚Deutungsbedarf anzeigen‘ muss: „Die überschäumende Performanz der Herderschen Schreibe [...] darf verstanden werden als mit steter Vehemenz vorgebrachte Deutungsaufforderung“ (Stefan Metzger, *Die Konjektur des Organismus. Wahrscheinlichkeitsdenken und Performanz im späten 18. Jahrhundert*, München: Fink, 2002, S. 108, vgl. auch S. 125-128, zum Begriff der Konjektur S. 128-138).

18 Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 31.

19 Ebd., S. 30.

20 Ebd., S. 31.

21 „Auch die *römische Weltverfassung* erreichte ihr Ende, und je *größer* das Gebäude, so *höher* es stand, mit desto größerem Sturze *fiel!* die halbe Welt war *Trümmer*. Völker und Erdteile hatten unter dem Baume gewohnt, und nun, da die Stimme der heiligen Wächter rief: ‚Haut ihn ab! – Welch eine große *Leere!* wie ein Riß im Faden der Weltbegebenheiten! nichts minder als eine *neue Welt* war nötig, den *Riß zu heilen.*“ (Ebd., S. 42.)

Modell. „[V]on- oder auf diesen Trümmern“<sup>22</sup> des römischen Reichs wird nun eine neue kulturelle Ordnung erbaut; Roms „Leichnam“ wird durch die Geburt des „neue[n] Mensch[en]“<sup>23</sup> im Norden ausgeglichen, der eine „neue Blüte“<sup>24</sup> darstellt. Ein noch größerer Konsistenzbruch erfolgt im vierten Darstellungsschritt, wenn Herder versucht, neue organische Metaphern für den Gesamtzusammenhang der Weltgeschichte zu finden. Er entwirft aufs Neue einen Menschheitsbaum, der den zwischenzeitlich gefällten römischen Baum wieder inkorporiert: „Von Orient bis Rom wars Stamm: jetzt gingen aus dem Stamme Äste und Zweige; keiner an sich stammfest, aber ausgebreiteter, luftiger, höher!“<sup>25</sup> Und damit nicht genug: Über diese Metapher legt sich eine weitere, die die Römer als „Austeiler der Früchte“<sup>26</sup> der Kulturen über die Welt bezeichnet und das spätere Europa als Kultur, die die Samen dieser Kulturen noch weiter ausgestreut habe.<sup>27</sup>

Solche Metapherngefüge prägen Herders Text durchgängig und erstrecken sich über die gesamte weltgeschichtliche Darstellung. ‚Kulturen‘ erscheinen in ihnen gerade nicht als festumrissene Einheiten: Weder die Entwicklung einzelnen Kulturen noch die Entwicklung der menschlichen Kultur insgesamt wird parallel zur Entwicklung eines Organismus beschrieben. Weil sich vielmehr die organischen Metaphern so überlagern, dass es zu Inkongruenzen kommt – man denke an den römischen Baum –, ist zu vermuten, dass Herder eine solche Beschreibung auch für unangemessen hielt. Gleichwohl scheint ihm Organizität als Modell für Kulturalität unverzichtbar. Es gilt im Folgenden, diese latente Spannung in Herders Verfahren aufzuklären.

In *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume* entwirft Herder zunächst in der Tat eine Theorie der Organizität, die in eine Kulturtheorie übergeht.<sup>28</sup> Genauer beschreibt Herder hier eine Abfolge von Stufen der Emergenz, die vom einfachen organischen Reiz bis hin zur Vergesellschaftung

22 Ebd., S. 32.

23 „[A]lso Tod! ein abgematteter, im Blute liegender Leichnam – da ward in Norden neuer Mensch geboren. Unter frischem Himmel, in der Wüste und Wilde, wo es niemand vermutete, reifte ein Frühling starker, nahrhafter Gewächse, die in die schönern, südlichen Länder – jetzt traurigere Äcker! – verpflanzt neue Natur annehmen, große Ernte fürs Weltgeschick geben sollten!“ (Ebd., S. 43.)

24 Ebd., S. 44.

25 Ebd., S. 55, vgl. auch S. 56, 70 u. 78.

26 Die Römer gelten als „die ersten Sammler und Austeiler der Früchte, die anderweit vorher gewachsen, jetzt reif in ihre Hände fielen. Zwar mußten sie Blüte und Saft an seinem Orte lassen: aber Früchte teilten sie doch aus [...]. Also Italien war die Brücke: Rom die Mittelzeit der Härtung des Kerns und seiner Austeilung“ (ebd., S. 85 f.).

27 „In Europa sollte das Gewächs der alten Weltjahrhunderte nur gedörret und abgekeltert werden: aber von da aus unter die Völker der Erde kommen: wie sonderbar nun, daß sich Nationen auf die Stätte zur Arbeit drangen, ohne zu wissen, wie? und wozu? Das Schicksal rief sie zum Geschäft in den Weinberg; nach und nach, jeden zu seiner Stunde. [...] Da liegen nun die Samenkörner fast unter allen Nationen der Erde“ (ebd., S. 86 f.).

28 Die ausführlichste und präziseste Arbeit zu Herders Organismus- bzw. Organisationstheorie hat Metzger vorgelegt (*Die Konjektur des Organismus*, S. 105-259). Metzger liefert eine tiefenscharfe Rekonstruktion der Kontexte von Herders Arbeiten u. a. in Anthropologie, Biologie, Philosophie und Theologie.

reicht. Dabei macht er auf allen Stufen ähnliche Strukturen aus, was es ihm schließlich in einem gewissen Rahmen ermöglicht, auch Kultur mit organischen Metaphern zu beschreiben. Dabei wird der Organismus zum einen als Mechanismus mit dem Ziel des Erhalts von Grenzen beschrieben; zum anderen aber erfolgt diese Beschreibung auf der Grundlage einer umfassenderen Theorie von Organizität, die den Akzent auf die grundsätzliche Übergängigkeit alles Organischen ineinander legt – eine Argumentationsfigur, die auch für Herders Kulturtheorie entscheidend ist.

Grundbegriff der herderschen Organizitätstheorie ist der von Albrecht von Haller übernommene Begriff des Reizes<sup>29</sup> – man könnte auch von *Irritabilität* sprechen. Alles Organische besteht, so Herder, aus reizempfindlichen Fasern, und jede Reizreaktion etabliert im Zusammenspiel der abwechselnden Hinwendung zur und dem Zurückziehen von der Umwelt die Grenze des ‚eigenen‘ Bereichs. „Das gereizte Fäserchen zieht sich zusammen und breitet sich wieder aus.“<sup>30</sup> Diese oszillierende Bewegung stellt zugleich einen Bezug zur Umwelt her und konstituiert sie als etwas von dem Fäserchen Verschiedenes.<sup>31</sup> Die Doppelfigur von Öffnung und Schließung wiederholt sich auf höherer Ebene, denn im Zusammenspiel und in der Verkettung vieler reizempfindlicher Fasern bilden sich, so Herder, größere organische Zusammenhänge. Da die Natur, wie es heißt, „tausend kleine lebendige Stricke in tausendfachem Kampf in ein [...] vielfaches Berühren und Widerstreben verflochten“ hat, können sich übergeordnete neue Einheiten bilden: „Und nun breitet sich aus diesem unerschöpflichen Brunnen und Abgrunde [dem Herzen] der Reiz durch unser ganzes Ich aus, belebt jede kleine spielende Fiber – alles nach Einartigem einfachen Gesetze.“<sup>32</sup> Die Metapher vom ‚Abgrund‘ des Herzens verweist darauf, dass die neuartige und übergeordnete organische Einheit, die das Herz belebt, nicht notwendig aus der Interaktion zwischen den einzelnen Fasern heraus erklärt werden kann – sie hat insofern tatsächlich keinen ‚Grund‘.<sup>33</sup>

Systematisch wird das Schema der Verkettung von Kontakten, die Umweltreize verarbeiten, auf der Ebene des Nervensystems erfasst.<sup>34</sup> Mittels des Nervensystems kann ein Körper zwischen unterschiedlichen Umweltbereichen unterscheiden, de-

29 Johann Gottfried Herder, „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Bemerkungen und Träume“, in: Ders., *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum*, S. 327-393, hier: S. 331.

30 Ebd., S. 331.

31 Vgl. hierzu Metzger, *Die Konjektur des Organismus*, S. 208-212, insbes. S. 209 f.: „Der Reiz ist ein Phänomen der Grenze. Durch ihn konstituiert sich der Organismus als offenes System. Reiz ist ein Anstoß, der eine aktive Reaktion hervorruft. Darin liegt bereits eine Abgrenzung von der Umgebung. Indem eine Reaktion stattfindet, konstituiert sich zugleich ein Reaktionszentrum, das sich auf sich selbst zurückwendet und sich als autonome Entität gegen jeden Anstoß bereits selbst konstituiert hat und sich selbst erhält.“

32 Herder, „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, S. 332.

33 Vgl. zu dieser Metapher und ihrer erkenntnistheoretischen Relevanz Metzger, *Die Konjektur des Organismus*, S. 116-118; vgl. auch Ulrich Gaier, „Poesie oder Geschichtsphilosophie? Herders erkenntnistheoretische Antwort auf Kant“, in: *Johann Gottfried Herder*, S. 1-17, hier: S. 6 f.

34 Der Nerv, so heißt es, „ziehet sich zusammen oder tritt hervor nach Art des Gegenstandes, der zu ihm gelangt“ (Herder, „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, S. 346).



nen positive oder negative Reize entnommen werden. Die Differenzierung in fünf Sinne gilt dabei als kontingent,<sup>35</sup> denn Herder geht von einer grundlegenden Synästhetik aus: Da alle Sinne von ein und demselben Nervensystem verarbeitet werden und auf ein und demselben Reizzusammenhang beruhen, können sie einander beeinflussen und Sinneseindrücke eines Typs zumindest teilweise in solche eines anderen Typs umwandeln. „Wir nennen die Tiefe dieses Zusammenhangs meistens *Einbildung*: sie besteht aber nicht bloß aus Bildern, sondern auch aus Tönen, Worten, Zeichen und Gefühlen, für die oft die Sprache keinen Namen hätte.“<sup>36</sup> Der tiefe Zusammenhang der Einbildung mag zwar dem Fühlen und Erkennen des Menschen nicht zugänglich sein – Herder spricht auch in diesem Zusammenhang von einem „Abgrund“<sup>37</sup> –, doch bleibt er die Basis aller weiteren Evolution. Die ‚Einbildung‘ ist die Grundlage für die Entwicklung jedes einheitlichen Bewusstseins, das sich auf der Grundlage der vom Nervensystem gelieferten Daten von seiner Umwelt unterscheiden kann. Die Verkettungsmechanismen, die Herder auf der Ebene von Reiz und Nervensystem beschreibt, stellen nämlich *zugleich* einen geistigen Zusammenhang, ein „geistiges Band“<sup>38</sup> her, das den Organismus an jeder Stelle durchdringt. Dieser (körperliche wie geistige) Zusammenhang macht sich aber auch über die Grenzen der individuellen Organismen hinweg bemerkbar, etwa im Akt der Fortpflanzung: „Überhaupt“, so schreibt Herder, „ist in der Natur nichts geschieden, alles fließt durch unmerkliche Übergänge auf- und ineinander; und gewiß, was Leben in der Schöpfung ist, ist in allen Gestalten, Formen und Kanälen nur Ein Geist, Eine Flamme.“<sup>39</sup> Organischer Zusammenhang konstituiert sich also einerseits durch Schließungsfiguren, wie sie jede Reizreaktion vollzieht, und andererseits durch Zusammenhänge, die die so konstituierten Grenzen überschreiten und auf einer emergenten Ebene wiederum neue Schließungsfiguren ermöglichen.

Herders Modell organischer Organisation – so lässt sich zusammenfassen – ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert: Zum einen handelt es sich erklärtermaßen um eine monistische Theorie,<sup>40</sup> genauer gesagt um eine Theorie der Selbstorganisation. Um die Bildung von Bewusstsein zu erklären, muss nicht auf ein dem Organischen entgegengesetztes Prinzip zurückgegriffen werden. Vielmehr wird angenommen, dass die organische Organisation selbst Bewusstsein hervorbringt. Darin liegt der zweite bemerkenswerte Punkt der herderschen Theorie: Sie denkt *trotz* ihres monistischen Ansatzes die Möglichkeit der Etablierung emergenter Ebenen, auf denen sich – auf der Grundlage oder vielmehr dem ‚Abgrund‘ der niedrigeren

35 Ebd., S. 348 f.

36 Ebd., S. 349.

37 Das Herz wird bezeichnet als „Ein Abgrund innerer dunklen Kräfte, das wahre Bild organischer Allmacht“ (ebd., S. 332). Vgl. zu dieser Metapher auch S. 339-41, 345 u. 347.

38 Ebd., S. 335.

39 Ebd., S. 338.

40 Vgl. Herders Wendung gegen den Dualismus und das Konzept der prästabilierten Harmonie, ebd., S. 336 f.

Organisationsstrukturen – neuartige und in bestimmter Hinsicht von den niedrigeren Ebenen abgekoppelte Organisationsstrukturen etablieren.<sup>41</sup>

Als solche emergente Ebenen stellen sich nun auch die individuelle Kulturfähigkeit des Menschen und die menschliche Vergesellschaftung dar.<sup>42</sup> Die menschliche Kultur organisiert sich Herder zufolge zwar ähnlich wie reizempfindliche Organismen, setzt aber auf einer höheren Ebene an. Herder bestimmt in seiner Schrift *Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat* die individuelle menschliche Sprachfähigkeit als das Vermögen, an Umweltereignissen Merkmale auszuwählen, die es ermöglichen, diese Umweltereignisse, auch wenn sie in anderer Gestalt wiederkehren (und grundsätzlich kehrt alles nur in veränderter Gestalt wieder) dennoch als identisch wiederzuerkennen.<sup>43</sup> Herder zufolge ‚erfindet‘ der Mensch Sprache und damit Kultur, indem er seine „Besonnenheit (Reflexion) [...] frei wirkend“<sup>44</sup> einsetzt:

Der Mensch beweiset Reflexion, wenn die Kraft seiner Seele so frei wücket, daß sie in dem ganzen Ozean von Empfindungen, der sie durch alle Sinnen durchrauschet, Eine Welle, wenn ich so sagen darf, absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke. Er beweiset Reflexion, wenn er aus dem ganzen schwebenden Traum der Bilder, die seine Sinne vorbeistreichen, sich in ein Moment des Wachens sammeln, auf Einem Bilde freiwillig verweilen, es

41 Zum zentralen Stellenwert einer nachgerade systemtheoretisch anmutenden Vorstellung von Selbstorganisation bei Herder vgl. Ulrich Gaier, „Herders Systemtheorie“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 23 (1998), S. 3-17, und v. a. Metzger, *Die Konjektur des Organismus*, S. 177-182 u. 208-212.

42 Zum Stellenwert der Unterscheidung zwischen diesen beiden ‚Stufen‘ der menschlichen Existenz – der Mensch ist Organismus und Kulturwesen zugleich – vgl. Heinz, „Kulturtheorien der Aufklärung“, S. 146-152.

43 Zur Sprachphilosophie Herders ist nach wie vor grundlegend das Buch von Ulrich Gaier, *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1988. Für eine zusammenfassende Darstellung von Gaiers Argumentation vgl. ders., „Johann Gottfried Herder (1744-1803)“, in: *Sprachphilosophie / Philosophy of Language / La philosophie du langage. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung / An International Handbook of Contemporary Research / Manuel international des recherches contemporaines*, hg. v. Marcelo Dascal u. a., 1. Halbbd., Berlin/New York: de Gruyter, 1987, S. 343-362; zur Sprachursprungsschrift S. 351-358. Gaier weist insbes. auf die strukturbildende Kraft der so genannten Schöpfungshieroglyphe für die Sprachursprungsschrift hin, die auch die Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ strukturiert. Weiterhin zur herderschen Sprachphilosophie: Christine Zimmermann, *Unmittelbarkeit. Theorien über den Ursprung der Musik und der Sprache in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main u. a.: Lang, 1995, S. 15-62; Wolfgang Düsing, „Herders Sprachtheorie und die Dichtung des jungen Goethe“, in: *Herder Jahrbuch*, 2000, S. 33-56, hier: S. 34-45; Hans Dietrich Irmscher, *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart: Reclam, 2001, S. 41-74, zur Sprachursprungsschrift S. 56-74.

44 Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat“, S. 722. Sehr wertvoll für die Ergründung der Quellen Herders ist die Ausgabe der Sprachursprungsschrift von Proß, nach der ich hier allerdings nicht zitiere (Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Text, Materialien, Kommentar*, hg. v. Wolfgang Proß, München, [o. J.]; hier insbes. die ausführliche quellengeschichtliche „Darstellung“, S. 135-178).

in helle Obacht nehmen und sich Merkmale absondern kann, daß dies der Gegenstand und kein anderer sei. Er beweiset also Reflexion, wenn er nicht bloß alle Eigenschaften lebhaft oder klar erkennen, sondern eine oder mehrere als unterscheidende Eigenschaften bei sich *anerkennen* kann: der erste Aktus dieser Anerkennung gibt deutlichen Begriff; es ist das erste Urteil der Seele – und Wodurch geschahe diese Anerkennung? Durch ein Merkmal, was er absondern mußte, und was, als Merkmal der Besinnung, deutlich in ihn fiel. Wohlan! lasset uns ihm das εὐρηκα *zurufen! Dies Erste Merkmal der Besinnung war Wort der Seele! Mit ihm ist die menschliche Sprache erfunden!*<sup>45</sup>

Dieses Aufmerken unterscheidet sich substantiell von der bloß instinktiven Reaktion des Tieres auf Umweltreize, die jede Besonnenheit vermissen lässt: Dem „brünstigen Schafsmann“, so Herders Beispiel, unterläuft es einfach, dass ihn anlässlich des Blökens eines weiblichen Schafs „die Sinnlichkeit überwältigt, und der Instinkt [ihn] darüber [über das weibliche Schaf] herwirft“<sup>46</sup>, ohne dass er sich dabei ein unterscheidendes ‚Merkmal‘ des Blökens hätte merken können. Dagegen ist es für die kultivierte Besonnenheit charakteristisch, dass die Seele „das Schaf am Blöcken“ *wiedererkennt*, als „gefasstes Zeichen“,<sup>47</sup> wobei die besonnene Seele insbesondere, so Herder in *Vom Erkennen und Empfinden*, „*erkennt, daß sie empfindet*“.<sup>48</sup> Das bedeutet auf der einen Seite, dass man, indem man seine Sprach- und Kulturfähigkeit aktiviert, seine Erkenntnisoperationen ein Stück weit von den unmittelbaren Sinnesreizen abkoppelt: Wiedererkannt wird eine abstrakte Struktur, die den Sinnesdaten innewohnt, nicht die (ohnehin unmögliche) Wiederholung exakt der Sinnesdaten, die zuvor bereits gegeben waren. Herder vergleicht den Vorgang mit dem Wiedererkennen von Buchstaben, die ebenfalls in ganz unterschiedlichen typografischen Gestalten auftauchen können und von uns dennoch als identisch wiedererkannt werden: „Innig wissen wir außer uns nichts: ohne Sinne wäre uns das Weltgebäude ein zusammen geflochtner Knäuel dunkler Reize: der Schöpfer mußte scheiden, trennen *für* und *in uns* buchstabieren.“<sup>49</sup>

45 Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat“, S. 722 f. Zu dieser Stelle und zum Folgenden vgl. auch Gaier, *Herders Sprachphilosophie*, S. 104–119; Irmischer, *Johann Gottfried Herder*, S. 66–70.

46 Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat“, S. 723.

47 Ebd., S. 724.

48 Vgl. Herder, „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, S. 354.

49 Ebd., S. 348; vgl. auch S. 349, 352 u. 357 f. In seiner „Metakritik“ der kantischen Philosophie wird dieser Mechanismus als „Metastasis“ beschrieben (Johann Gottfried Herder, „Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft“ [1799], in: Ders., *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800*, hg. v. Hans Dietrich Irmischer, Frankfurt/Main: Klassiker Verlag, 1998 [= *Werke in zehn Bänden*, hg. v. Günter Arnold u. a., Bd. 8], S. 303–640, hier: S. 418–422). Vgl. hierzu Metzger, *Die Konjektur des Organismus*, S. 138–141. Auch Metzger betont, dass die Wiederholbarkeit der ‚gefassten Zeichen‘ entscheidend ist: „Die Sprache als Fundus von Merkwörtern gibt [...] Vorgaben für dauerhafte und wiederholbare Gedanken.“ (S. 139)

Sprache und Kultur gehen also auf eine Abstraktion zurück, auf einen Entzug sinnlicher Konkretion.<sup>50</sup> Gleichwohl bleibt dieser Abstraktionsakt auf der anderen Seite auf sein sinnliches Substrat bezogen – nicht umsonst spricht Herder von *Besinnung*. Kultur wahrte also, ähnlich wie das Nervensystem in seinem Verhältnis zum organischen Reiz, all ihrer Abstraktionsleistung zum Trotz die ‚Führung‘ zu den Sinnen. Entsprechend kann Herder, wenn er nun daran geht, aus der individuellen Sprachfähigkeit des Menschen die Existenz gemeinschaftlicher Sprachen zu erklären, die jeweils unterschiedliche Sprach- und Kulturentwicklung der einzelnen Völker mit ihrem unterschiedlichen ‚Empfinden‘ in Verbindung bringen, das wiederum von Rahmenumständen – wie etwa dem Klima, dem Kontakt mit Nachbarn oder der unterschiedlichen körperlichen Verfasstheit unterschiedlicher ethnischer Gruppen – abhängt.

Entscheidend ist nun aber, dass der Mechanismus der Identifizierung von Umweltmerkmalen, auf die man sich besinnen kann, für den Menschen selbst nicht einsichtig ist. Es sei, so schreibt Herder in *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, „eine unaussprechliche Sache mit der *Eigenheit* eines Menschen [...], das *Unterscheidende unterscheidend sagen* zu können“.<sup>51</sup> Kann der Mensch zwar Unterschiede treffen und zur Sprache bringen, indem er in seinem Sprechen Unterschiede markiert, so bleiben ihm die Grundlagen dieses Verfahrens selbst dennoch ‚unaussprechlich‘, der unterscheidenden Markierung durch die Sprache also unzugänglich – und mithin für das Sprechen kontingent. Daraus ergibt sich für Herder eine grundsätzliche „*Schwäche des allgemeinen Charakterisierens*“.<sup>52</sup> Der Mensch hat die Möglichkeit, das Charakteristische der Dinge gewissermaßen intuitiv zu erfassen, aber er kann es nicht notwendig aus einzelnen Merkmalen der Dinge herleiten. Dies betrifft nicht nur die Charakterisierung einzelner Menschen, sondern auch die Charakterisierung unterschiedlicher menschlicher Gemeinschaften, wie sie im Zuge der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Sprachen entstehen. Zwar gibt es, um auf den Ausgangspunkt, nämlich den Lautbestand der Sprache, zurückzukommen, auch solche sprachlichen Laute, die sich mehr oder weniger unmittelbar aus den tierischen und instinktiv produzierten Lauten des menschlichen Körpers herleiten und sich in allen Sprachen finden – etwa

50 In diesem Sinne wird das Erkennen und Empfinden des Menschen vom ‚Abgrund‘ der Mechanismen, die ihm zugrunde liegen, und vom ‚Abgrund‘ der Dinge selbst abgetrennt. So heißt es: „[E]s musste also ein eignes Meer geschaffen werden, das in beide Sinne [Auge und Ohr] fließen und die Gegenstände in dieselbe bringe; oder mit anderen Worten, *das so viel von den Geschöpfen abreißt, als diese Pforte empfangen kann, alles übrige, ihren ganzen unendlichen Abgrund, ihnen aber läßt.*“ (Herder, „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, S. 347.)

51 „Wer bemerkt hat, was es für eine *unaussprechliche Sache* mit der *Eigenheit* eines Menschen sei, das *Unterscheidende unterscheidend sagen* zu können? wie er fühlt und lebet? [...] welche *Tiefe* in dem Charakter nur *Einer* Nation liege, die [...] doch so sehr das *Wort fleucht* und im Worte wenigstens so selten *einem jeden* anerkennbar wird, daß er verstehe und mitfühle – ist das, wie? wenn man das Weltmeer ganzer Völker, Zeiten und Länder [...] in [...] *ein Wort* fassen soll! Mattes, halbes *Schattenbild* vom Worte!“ (Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 32 f.)

52 Ebd., S. 32.



Seufzer, Injektionen, Schmerzbekundungen und ähnliches. Gleichwohl besteht die äußere menschliche Sprache aus Lauten, und die Vielfalt an Schattierungen, die jeweils als potentiell bedeutungsunterscheidend angesehen werden können, ist uneingrenzt: „Die Basis der Menschheit ist also, wenn wir von willkürlicher Sprache reden, unaussprechlich“,<sup>53</sup> mithin durch Sprache und Besinnung nicht zu ergründen. Gerade die unterschiedliche Auswahl bedeutungsunterscheidender Merkmale, und zwar nicht nur auf der Ebene der menschlichen Lautproduktion, macht aber Herder zufolge die kulturellen Unterschiede aus. Zu konstatieren ist also nicht nur die grundsätzliche Kontingenz der Sprachentwicklung,<sup>54</sup> die die Sprache als „Proteus auf der runden Oberfläche der Erde“<sup>55</sup> erscheinen lässt, sondern auch die grundsätzliche Kontingenz kultureller Differenzierung.<sup>56</sup> Auch Kultur ist daher für Herder ein „ewiger Proteus“.<sup>57</sup>

Vor dem Hintergrund dieser komplexen Vorstellung von kultureller Vielfalt misst Herder Abgrenzungsbewegungen eine hohe Bedeutung bei: „[D]er Grund von dieser Verschiedenheit so naher kleiner Völker in Sprache, Denk- und Lebensart ist – gegenseitiger Familien- und Nationalhaß.“<sup>58</sup> So schreibt Herder, wie bereits zitiert, in der Sprachursprungsschrift. Dies anzunehmen ist insofern konsequent, als ja schon auf der untersten Ebene der menschlichen Organisation eine Abgrenzungsbewegung, nämlich die Reizreaktion, konstitutiv ist. Um überhaupt kulturell tätig werden, um sprechen und kommunizieren zu können, müssen die Menschen in ihrer Umwelt kontingente Differenzierungen zwischen bedeutungsunterscheidenden und nicht-bedeutungsunterscheidenden Merkmalen treffen. Indem sie dies tun und indem sie sich auf der Basis dieser Differenzierung verständigen, treffen sie zugleich eine Unterscheidung zwischen denjenigen, die auf dieser Basis in die Kommunikation einbezogen werden können und denjenigen, für die das nicht möglich ist.

Doch auf der anderen Seite betont Herder, dass auch auf der Ebene der kulturellen Evolution ein umfassender (geistiger) Zusammenhang Grundlage jeder Differenzierung sei. Er setzt ein „Sensorium [...] Gottes in allen Lebenden der Schöpfung“<sup>59</sup> voraus, eine „Kette der Bildung“,<sup>60</sup> ja eine „Kette der Kultur“.<sup>61</sup> So greift zugleich mit den Abgrenzungsbewegungen der Kultur ein inkludierender Gegenmechanismus. So

53 Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat“, S. 774.

54 Vgl. hierzu ebd., S. 791-797.

55 Ebd., S. 794.

56 Vgl. Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 81 f. u. 87.

57 Ebd., S. 40.

58 Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat“, S. 796. Eine Folge dieses Hasses ist dann die Differenzierung zwischen ‚Kultivierten‘ und ‚Barbaren‘ (S. 796 f.).

59 Herder, „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, S. 361.

60 Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat“, S. 799. „Der sonderbare charakteristische Plan ist bemerkt, der über einen Menschen waltet: seine Seele ist gewohnt, immer das, was sie sieht, zu reihen, mit dem, was sie sahe, und durch Besonnenheit wird also ‚ein progressives Eins aller Zustände des Lebens‘ – Mithin Fortbildung der Sprache.“ (S. 799 f.)

61 Ebd., S. 803.

wie sich reizempfindliche Fasern zu Organismen zusammenschließen können, stehen auch die Menschen allein durch ihre Kultur- und Sprachfähigkeit immer schon in Verbindung zueinander. Diese Verbindung überschreitet nicht nur Kulturgrenzen, sondern überhaupt die Grenzen zwischen den einzelnen Menschen. Sie lässt die Geschichte der Menschheit für Herder als „Fortgebäude“ erscheinen.<sup>62</sup>

Das aber bedeutet, dass Kultur als die Fähigkeit zum Treffen von Differenzierungen, die bedeutungsunterscheidende von nicht-bedeutungsunterscheidenden Merkmalen unterscheiden, grundsätzlich eine zweiseitige Angelegenheit ist: Einerseits ermöglicht sie Verständigung und damit Gruppenbildung; andererseits aber erschafft Kultur, indem sie sich von der unmittelbaren sinnlichen Konkretion in der Bestimmung bedeutungsunterscheidender Merkmale abkoppelt, einen neuartigen Raum für kontingente Differenzierungsmöglichkeiten, der weder vollständig kontrolliert noch durch Grenzziehungen zwischen so genannten Kulturen – zwischen denen dann ‚Interkulturalität‘ möglich wäre – gänzlich stabilisiert werden kann.<sup>63</sup>

Herder sieht dies sehr deutlich und zieht Konsequenzen für seinen eigenen Umgang mit Kultur, wenn er auf scharfe begriffliche Einheitenbildung verzichtet und in *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* die Notwendigkeit einer metaphorischen, analogischen Darstellung betont.<sup>64</sup> Daher rührt die Gewissheit, dass man die *eine* übergreifende kulturelle Einheit, die Metakultur, nie besitzen, sondern sich ihr – darauf ist zurückzukommen – allenfalls annähern kann: „Wir also, wenn wir Orientalier, Griechen, Römer *auf Einmal* sein wollen, sind wir zuverlässig *Nichts*.“<sup>65</sup> Die historisch-kulturell je spezifische Verortung des Einzelnen setzt seiner Fähigkeit zur Erweiterung seiner kulturellen Kompetenz Grenzen. Insofern ist die Überlagerung der unterschiedlichen kulturellen Abgrenzungen und die Überblendung der Metaphernfelder in Herders Darstellung der Menschheitsgeschichte keinesfalls unmotiviert. In diesem Verfahren kommt nämlich zum einen Herders systematisch begründetes Misstrauen gegenüber jeder voreiligen Festschreibung kultureller Einheiten zum Ausdruck. Zum anderen vermag es Herder, die im unmittelbaren Vergleich mit der Selbstorganisation des Organischen andersartige, aber keinesfalls gänzlich beliebige Eigendynamik kultureller Evolution vor Augen zu führen: In der Verkettung organologischer Metaphern, die miteinander nicht kongruent sind, wird das proteische Wesen der Kultur greifbar.

62 Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 89.

63 In *dieser Hinsicht* ist Herder *kein Vordenker* der Interkulturalität – anders als oft behauptet wird (vgl. z. B. Renate Stauf, „Was soll überhaupt eine Messung aller Völker nach uns Europäern? Der Europagedanke Johann Gottfried Herders“, in: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 57 [2007], H. 1, S. 45-60, hier: S. 59). In *anderer Hinsicht* ist er dies, wie sich noch zeigen wird, sehr wohl.

64 „Wenns mir gelänge, die disparatsten Szenen zu *binden*, ohne sie zu *verwirren* – zu zeigen, wie sie sich *aufeinander beziehen*, auseinander *erwachsen*, sich ineinander *verlieren*, alle im Einzelnen nur Momente, durch den Fortgang allein *Mittel zu Zwecken* – *welch ein Anblick!* *welch edle Anwendung der menschlichen Geschichte!* *welche Aufmunterung zu hoffen*, zu *handeln*, zu *glauben*, selbst wo man *nichts*, oder *nicht alles* sieht! – Ich fahre fort – –“ (Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 42.)

65 Ebd., S. 78.

Herders Vorgehen lässt sich indes noch präziser fassen, wenn man berücksichtigt, welchen Stellenwert er der Zeit zumisst. Als Stammvater des Historismus denkt Herder Kommunikation – so könnte man mit Luhmann sagen – radikal temporalisiert.<sup>66</sup> Herder zufolge stellen zeitliche Differenzen unüberwindbare Verstehensabgründe dar. Jede Zeit – so die populär gewordenen Version des Gedankens – muss aus sich selbst heraus verstanden werden. Sie ist von letztlich nicht wieder herzustellenden Rahmenbedingungen geprägt, vor deren Hintergrund allein sie angemessen beschrieben werden kann. Es ist aber immer nur unvollkommen zu rekonstruieren, was in einer vergangenen Epoche als bedeutungsunterscheidend gegolten hat und was nicht. Daher wissen wir nie wirklich, ob wir ebenso unterscheiden wie die Menschen einer vergangenen Epoche. Dasjenige, was uns an Kulturzeugnissen überliefert ist, unterliegt also, eben weil es von einer Vergangenheit berichtet, der kulturellen Entwicklung. Es werden sich am kulturellen Material immer auch andere Merkmale unterscheiden lassen als es im ursprünglichen kulturellen Kontext vielleicht der Fall war. Nur die prinzipielle kulturelle Kontinuität, die Herder annimmt, gestattet es uns überhaupt zu lesen, was auf uns gekommen ist.<sup>67</sup>

Jenseits dessen, was Herder explizit ausführt, ergeben sich aus dem Gesagten Konsequenzen für die Fortsetzung des Kulturprozesses: Letztlich nämlich muss sich Kultur in *jedem* Moment unsicher sein, was am jeweils vorliegenden Material als bedeutungsunterscheidend gewertet werden kann. Zwar sind wir uns in dieser Frage meistens ziemlich sicher. Aber zweifelsohne gibt es immer wieder Überraschungen, die allein daraus resultieren, dass jemand etwas anderes für bedeutungsunterscheidend gehalten hat, als ‚vorgesehen‘. Das kann man dann Kulturkonflikt nennen. Wenn dem aber so ist, wenn also alle Zeugnisse menschlicher Kultur immer auch in einem anderen Licht gesehen werden können, wenn sie immer auch einen anderen (wenn auch gewiss nie einen beliebigen) Bedeutungsunterschied machen können, dann wundert es in der Tat nicht, wenn in Herders Darstellung scheinbar identische kulturelle Einheiten – wie etwa das Reich der Römer – in unterschiedlicher Perspektive immer wieder eine andere Figur machen: Dass sie dies tun, ist die Grundbedingung für den Kulturprozess überhaupt.

## 2. Noch einmal: Alternativen der herderschen Kulturtheorie

Einige der bislang aufgeführten Facetten der herderschen Kulturtheorie weisen auf Argumente voraus, wie sie die kybernetische Kultur- und Gesellschaftstheorie erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts systematisch formuliert hat. Das gilt vor allem für Herders Unterscheidung verschiedener Emergenz-Ebenen der menschl-

<sup>66</sup> Vgl. hierzu Gaier, „Herder als Begründer des modernen Kulturbegriffs“.

<sup>67</sup> Angesichts der „Kluft“ (Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 33), die die Menschen von der Vergangenheit trennt, bleibt jenseits des Worts nur die Einfühlung als Annäherungsverfahren übrig. Dennoch: „[S]ind alle Ratten und Mäuse einander gleich – nein! aber sie sind doch Ratten und Mäuse!“ (S. 34)

chen und der gesellschaftlichen Organisation. Diese Parallele ist kein Zufall; zumindest lässt sich plausibel machen, warum eine solche Argumentation gerade zu Herders Zeit erfolgreich sein konnte. Zunächst gilt es aber, auf eine bislang eher ausgeblendete Seite der herderschen Argumentation hinzuweisen, die ungleich weniger ‚modern‘ erscheint, nämlich auf den teleologischen Zug, der Herders Argumentation durchgängig innewohnt: Der Kulturprozess, so Herder, ist zwar getragen von einer Vielzahl jeweils kontingenter Einzelentwicklungen, in seiner Gesamtheit aber zeichnet sich eine kulturelle Steigerung ab, eine Zunahme, so formulieren die späteren *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1782-1788/1784-1791) und dann natürlich die *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-1797), an Menschlichkeit.<sup>68</sup> Trotz ihrer proteischen Vielgestaltigkeit werde in der Geschichte ein „Plan des Fortstrebens sichtbar – mein großes Thema!“<sup>69</sup> Damit erhält Herders pluralistische Kulturtheorie eine universalistische Dimension: Bei allem Pluralismus setzt sie *einzelne*, relativ fest umrissene ‚Werte‘ als universal.<sup>70</sup>

In diesem Zug der herderschen Theorie liegt die Möglichkeit begründet, Herder als Wegbereiter des chauvinistischen Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert anzusehen.<sup>71</sup> Das gilt, obwohl man den Humanitätsbegriff mit dieser Entwicklung vielleicht ungern in Verbindung bringen wird und auch dann, wenn einzuräumen ist, dass bei Herder der „Plan des Fortstrebens“ hin zur allgemeinen Durchsetzung der Humanität, zumindest in den frühen Schriften, immer nur *beschworen* und allenfalls durch theologische Argumente bekräftigt werden kann.<sup>72</sup> Denn indem Herder die Werte desjenigen einnimmt, der die universellen Werte der Kultur zu benennen vermag, reklamiert er eine besondere ‚Kulturkompetenz‘ für sich selbst. Von dieser impliziten Argumentationsfigur aus fällt es nun leicht, einen Schritt zu gehen, den Herder ausspart: Man kann nämlich der Versuchung erliegen, die allgemeine kulturelle Kompetenz, die man für sich in Anspruch nimmt, auf die besondere kulturelle Prägung zurückzuführen, die einem die ‚eigene‘ Kultur gegeben hat, und schließlich gar nur diese Kultur für fähig zu halten, eine höhere Kulturkompetenz zu vermitteln.

<sup>68</sup> Darin macht Fischer einen modernen Zug der herderschen Kulturtheorie aus (Fischer, „Herder heute?“). Vgl. zum in sich spannungsvollen Begriff der Humanität bei Herder auch Metzger, *Die Konjektur des Organismus*, S. 230-234.

<sup>69</sup> Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 40.

<sup>70</sup> Vgl. hierzu Werlen, „Multikulturalismus, Postmoderne und Herder“, S. 312; Fritz Werfelmeyer, „Glück und Aporie des Kulturtheoretikers. Zu Johann Gottfried Herder und seiner Konzeption der Kultur“, in: *Naturplan und Verfallskritik*, S. 94-121. Werfelmeyer zeichnet die Spannung zwischen einem kulturalistischen Partikularismus und einer universalistischen Teleologie, die Herders Kulturbegriff inhärent ist, ausgehend von dessen Auseinandersetzung mit Goethe und Schiller nach.

<sup>71</sup> Das wäre beispielsweise Stauf entgegenzuhalten, die behauptet, bei Herder schlossen sich „[o]rganologisches und teleologisches Betrachtungsweisen [...] zu einer anthropologischen Begründung der Humanität zusammen“ (Stauf, „Was soll überhaupt eine Messung aller Völker nach uns Europäern?“; S. 53). Der teleologische Zug des herderschen Denkens manifestiert sich aber gerade in seinem Humanitätsbegriff.

<sup>72</sup> Vgl. beispielsweise die fulminante Schlusspassage in Herder, „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 105-107.



Diesen Schritt sind die nationalistischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts gegangen, und sie haben dabei eine Vorstellung von kultureller Entwicklung ausgearbeitet, die die einzelnen Nationalkulturen als angeblich originäre und stabile Traditionen begreift, zumal sich der kulturelle Kompetenzanspruch mit einer genealogischen Begründung nachdrücklicher hat untermauern lassen.<sup>73</sup> Auch diese Facette der nationalistischen Kulturtheorie geht auf Argumente zurück, die sich aus Herders Theorie ableiten lassen. Das Argument nämlich, dass die Organisations-ebenen des Menschlichen bei all ihrer jeweiligen operationalen Eigenständigkeit dennoch stets als strukturell verbunden aufgefasst werden müssen, dass es also einen Zusammenhang gibt, der von den organischen Mikrostrukturen bis hin zur kulturellen Organisation der Menschheit reicht, dient Herder zur gleichsam physikotheologischen Plausibilisierung des göttlichen Plans in der Geschichte. Es muss sich unvermeidlich, so suggeriert Herder, um einen zielgerichteten Prozess handeln, der die komplexe Stufenfolge der Emergenz hervorgebracht hat.<sup>74</sup> Auf der Grundlage dieser Stufenfolge lässt sich nun aber auch eine zielorientierte Verbindung zwischen dem ‚Lebensraum‘ einzelner Völker und der ihnen je eigenen ‚Kultur‘ denken: Es ist dann mehr als Zufall, dass die Italiener angeblich hitzig und die Skandinavier angeblich unterkühlt sind – und in der Tat finden sich auch bei Herder – wie auch bereits bei Montesquieu und Winckelmann – Argumente, die etwa die klimatischen Bedingungen einer Weltgegend mit der kulturellen Prägung der dort lebenden menschlichen Gemeinschaften in Verbindung bringen, wenn Herder auch betont, dass solche Beobachtungen zur Erklärung der kulturellen Eigenart unterschiedlicher Völker nicht ausreichen.<sup>75</sup> Auf dieser semantischen Grundlage

73 Vgl. hierzu grundlegend Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/Main/New York: Campus, 2005 [1983]. Anderson definiert ‚Nation‘ als „vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän“ (S. 15) und zeigt, dass sich die Vorstellung von nationalkulturellen Einheiten auf der Grundlage moderner Kommunikationsmedien – Buchdruck, Zeitung (S. 39-43) –, der kapitalistischen Wirtschaftsweise (S. 44-54) und eines neuen Zeitkonzepts – die Vorstellung ‚homogener leerer Zeit‘ (Benjamin; vgl. S. 32-34) – entwickelte, die die synchrone Verbundenheit der Angehörigen einer ‚Nation‘ denkbar werden ließ. Bhabha hat Andersons Ausführungen präzisiert und auf die komplexe zeitliche Konstitution nationalkultureller Einheiten und ihrer Ursprünge hingewiesen (Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London/New York: Routledge, 1994, hier insbes. das Kapitel zur „DissemiNation“, S. 139-170; zur Auseinandersetzung mit Anderson vgl. S. 159).

74 Vgl. z. B. Herder, „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, S. 360 f.: „Siehe die ganze Natur, betrachte die große Analogie der Schöpfung. Alles fühlt sich und Seinesgleichen, Leben waltet zu Leben. Jede Saite bebt ihren Ton, jede Fiber verwebt sich mit ihrer Gespielin, Tier fühlt mit Tier; warum sollte nicht Mensch mit Menschen fühlen? Nur er ist *Bild Gottes*, ein Auszug und Verwalter der Schöpfung; also schlafen in ihm *tausend* Kräfte, Reize und Gefühle; es muß also in ihnen *Ordnung* herrschen, daß *Alle* aufwachen und angewandt werden können, daß er Sensorium seines Gottes *in allem Lebenden* der Schöpfung, *nach dem Maße* es ihm verwandt ist, werde.“

75 Vgl. Herder, „Abhandlung über den Ursprung der Sprache, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1770 gesetzten Preis erhalten hat“, S. 793-796; ders., „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“, S. 368; vgl. schließlich auch Herders Forderung nach einer systematischen Fortsetzung der Arbeit Montesquieus (ders., „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, S. 88). Vgl. hierzu Metzger, *Die Konjektur des Organismus*, S. 220-226.

hat sich für über 200 Jahre die Vorstellung einer segmentären Differenzierung der modernen Weltgesellschaft nach unterschiedlichen Nationalkulturen und ihren jeweiligen Kulturlandschaften durchsetzen können – einer Differenzierung also, die zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft<sup>76</sup> quer steht und die, nachdem die nationalistische Überzeugung, in bestimmten Kulturen lasse sich die Quintessenz der Kultur schlechthin finden, ein Ende gefunden hat, vielerorts weiterhin eine gewisse Überzeugungskraft zu besitzen scheint.

Gegenüber der teleologisch überformten ‚Systemtheorie Herders‘ – so ein aktueller Aufsatztitel<sup>77</sup> – handhabt die moderne Systemtheorie etwa luhmannscher Prägung die Unterscheidung von Emergenz-Ebenen deutlich rigider: Geht es Herder um ein Gesamtbild von der organischen Faser bis zur Kultur, das die zielgerichtete Bewegung der Menschheit mit einschließt, so nutzt Luhmann den Begriff der Emergenz, um den Neuaufbau von Ordnung etwa auf der Ebene der Kommunikation und damit deren operative Entkoppelung vom Bewusstsein zu beschreiben und die Möglichkeit selbstorganisierter Einheitenbildung auf der Grundlage dieser Entkoppelung zu erklären.<sup>78</sup> Dieses Modell, von dem ich im Folgenden ausgehen möchte, lässt sich durch Herders Bestimmung des konstitutiven Moments von Sprache und Kultur, sofern man sie ihrer teleologischen Überformung entkleidet, präzisieren und in eine Kulturtheorie überführen.

Ich habe die von Herder in der Sprachursprungsschrift beschriebene und für Kultur grundlegende Fähigkeit zur Identifizierung bedeutungsunterscheidender Merkmale mit dem Identifizieren von Buchstaben verglichen. Dieser Mechanismus lässt sich mit Hilfe der Unterscheidung zwischen der Figur und dem Ornament von Buchstaben nachvollziehen.<sup>79</sup> Jeder Buchstabe nämlich wird allein dadurch konstituiert, dass an demjenigen, was schwarz auf weiß vorliegt, eine bedeutungsunterscheidende Figur ausgemacht und vom dieser Figur bloß kontingent anhängenden Ornament unterschieden wird: Ein A bleibt ein A,<sup>80</sup> auch wenn es nicht mehr in Courier, sondern in Times gedruckt wird, ja sogar dann, wenn es unter einem dicken Panzer von Ornamenten gewissermaßen vergraben oder, umgekehrt, scheinbar ‚unvollständig‘ wiedergegeben wird (Abb. 1). Allerdings ist die Grenzziehung zwischen Ornament und Figur, die jeder Konstitution

76 Vgl. hierzu etwa Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997, S. 707-865.

77 Gaier, „Herders Systemtheorie“.

78 Vgl. hierzu etwa Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 92-120; ders., „Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?“, in: *Materialität der Kommunikation*, hg. v. Hans Ulrich Gumbrecht u. K. Ludwig Pfeiffer, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988, S. 844-905.

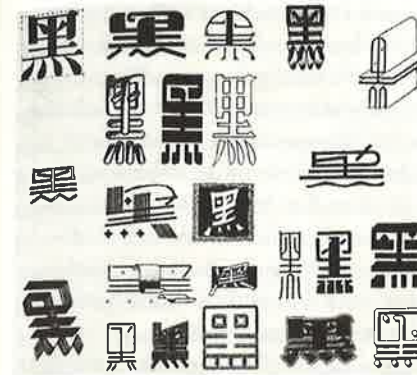
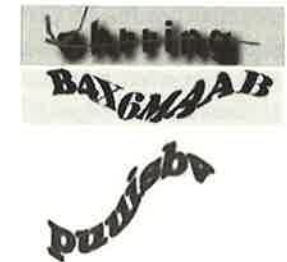
79 Vgl. hierzu Till Dembeck, *Texte rahmen. Grenzregionen literarischer Werke im 18. Jahrhundert (Gottsched, Moritz, Wieland, Jean Paul)*, Berlin/New York: de Gruyter, 2007, S. 413-23; Remigius Bunia, „Worte und andere Dinge“, in: *Zeichen der Zeit. Interdisziplinäre Perspektiven zur Semiotik*, hg. v. Michael Butter, Christina Sanchez u. Regina Grundmann, Frankfurt/Main u. a.: Lang, 2008, S. 199-219, hier: S. 212 f.

80 Zur Notation vgl. Remigius Bunia, „Fußnoten zitieren“, in: *Am Rande bemerkt. Anmerkungspraktiken in literarischen Texten*, hg. v. Bernhard Metz u. Sabine Zubarik, Berlin: Kadmos, 2008, S. 13-32.

Abb. 1: Hofstadter, *Metamagicum*, S. 251

von Buchstaben zugrunde liegt, ihrerseits kontingent: Es lässt sich nicht *a priori* angeben, wann ein A aufhört, ein A zu sein, wenn man etwa mehr und mehr von seinem Material entfernt oder aber mehr und mehr ‚Ornament‘ hinzufügt. Genauer: Es gibt keinen Algorithmus, auf dessen Basis man einwandfrei feststellen könnte, ob es sich bei etwas um ein A handelt oder nicht. In bestimmten Exemplaren von A wird man vielleicht auch ein K sehen könnten – so genannte Ambigramm oder andere Kippfiguren machen solche doppelten Lesemöglichkeiten sinnfällig (Abb. 2).<sup>81</sup> Man mag auch in der Tatsache, dass ein A nicht in Fraktur, sondern in Antiqua gedruckt wird, einen Bedeutungsunterschied ausmachen, der unter Umständen wichtiger ist als die Bedeutung des Worts, in dem sich das A befindet – dann sieht man von der Figur, die das A konstituiert, ganz ab, obgleich es sich um denselben ‚Gegenstand‘ handelt. Und man wird schließlich immer neue Exemplare von A entwerfen können, in denen ganz andere Ornamente vorkommen, von denen man aber hofft, dass sie dennoch als A erkannt werden. Auch dies lässt sich dann aber nicht *a priori* festlegen – was ein Blick auf eine Reihe identischer, den meisten Mitteleuropäern aber wahrscheinlich fremder Zeichen anschaulich machen kann (Abb. 3). Das Fehlen eines Algorithmus zum eindeutigen Bestimmen von Buchstaben nutzen bis heute etwa E-Mail-Provider aus, indem sie jedem, der einen *Account* eröffnen möchte, einige stark verzerrte Buchstaben vorlegen mit der Aufforderung, sie dennoch zu entziffern (Abb. 4). ‚Mechanische‘ *User*, so genannte

<sup>81</sup> Douglas R. Hofstadter, „Metaschrift, Metamathematik und Metaphysik: Bemerkungen zu Donald Knuths Artikel ‚The Concept of a Meta-Font‘“, in: Ders., *Metamagicum. Fragen nach der Essenz von Geist und Struktur*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988 [1982], S. 267-308.

Abb. 2: Hofstadter, *Metamagicum*, S. 286Abb. 3: Hofstadter, *Metamagicum*, S. 252Abb. 4: Buchstabenfolgen, die auf den Seiten der E-Mail-Provider [www.web.de](http://www.web.de), [www.hotmail.com](http://www.hotmail.com) und [www.gmx.com](http://www.gmx.com) angezeigt wurden (05.03.2009)

*Bots*, also Programme, die auf der Grundlage festgelegter Algorithmen im Internet navigieren, können einen solchen *Captcha* (*Completely Automated Public Turing test to tell Computers and Humans Apart*) nämlich nicht oder nur mit Mühe bestehen, menschliche *User* hingegen ohne Probleme.

Es lässt sich nun leicht zeigen, dass die Unterscheidung von Figur und Ornament keineswegs nur für die Rezeption von Schrift benutzt wird. Sie ist vielmehr – gerade in ihrer grundlegenden Kontingenz – konstitutiv für jede Art von kommunikativer Sinnggebung – so geht es ja Herder etwa um die kontingente Figur-/Ornament-Unterscheidung im Medium menschlicher Laute. Damit tritt diese Unterscheidung an die Stelle der von Shannon und Weaver in die Kommunikationstheorie eingeführte Unterscheidung von Signal und Rauschen. Ebenso wie diese kontingente Unterscheidung wird diejenige von Figur und Ornament im Kommunikationsprozess fortwährend mitgeführt, gleichgültig, in welchem Medium er stattfindet. Nur mit Hilfe dieser Unterscheidung kann Kommunikation überhaupt Information gewinnen.<sup>82</sup>

Ich möchte daher vorschlagen, Kultur als dasjenige zu bestimmen, was kommunikative Prozesse mit der Möglichkeit versorgt, (neue oder alte) Figur-/Ornament-Unterscheidungen zu treffen.<sup>83</sup> Diese Beschreibung steht ein Stück weit im Einklang mit derjenigen, die Herder liefert; sie hat aber auf der Grundlage meiner kybernetischen Perspektive andere Konsequenzen: Geht man mit Luhmann davon aus, dass Kommunikation nur als Rekursion gelingen kann – erst Anschlussmitteilungen machen vorangehende Mitteilungen zu Bestandteilen des Kommunikationsprozesses

<sup>82</sup> Vgl. hierzu im Einzelnen Dembeck, *Texte rahmen*, S. 419-423.

<sup>83</sup> Vgl. den semiotischen Kulturbegriff des Kreises um Lotman, etwa in: Yuri M. Lotman/B. A. Uspensky/George Michaychuk, „On the Semiotic Mechanism of Culture“, in: *New Literary History* 9 (1978), H. 2, S. 211-232. Vgl. auch Bernd Müller-Jacquier, „Interkulturelle Kommunikation als Entschlüsselung von Zeichenbedeutungen“, in: *Der Deutschunterricht* 5 (2008), S. 21-35.



ses<sup>84</sup> –, so muss auch für die Unterscheidungen von Figur und Ornament, die diesen Mitteilungen zugrunde liegen, gelten, dass sie Effekte des rekursiven Prozesses sind. Kommunikation erzeugt dadurch, dass sie in ihrem Verlauf gelingende Mitteilungen definiert, fortwährend Figur-/Ornament-Unterscheidungen, auf deren Grundlage weiter kommuniziert werden kann. Nun bedarf Kommunikation aber, um sich überhaupt fortsetzen zu können, eines Gedächtnisses.<sup>85</sup> Sie muss insbesondere auf dasjenige zurückgreifen können, was bereits als eine Art ‚Vorrat‘ kommunikativer Figur-/Ornament-Unterscheidungen vorliegt. Adressen, an denen sie sich zu diesem Zweck orientiert, gibt es viele, beispielsweise in Form der individuellen Gedächtnisse der Menschen, in Ton- und Videoaufnahmen, in Kunstwerken und allgemein in Texten. Kultur tritt als loses Bündel solcher Adressen in Erscheinung.

Lässt sich Kultur so als ein ‚Bündel‘ von Dingen beschreiben, auf das Kommunikation zurückkommen kann, so kann sie allerdings keinesfalls eine determinierende Kraft darstellen: Kultur legt nicht strikt fest, wo die Grenzen zwischen den Figuren und Ornamenten verlaufen, die Kommunikation verwendet oder verwendet hat – dies tut erst die Kommunikation selbst und immer wieder von Neuem. Dabei vermag es die Kommunikation teils – insbesondere in stark konditionierten Bereichen wie etwa Wissenschaft und Recht –, extrem stabile Grenzstabilisierungen vorzunehmen und aufrechtzuerhalten. Für die Mathematik etwa ist behauptet worden, dass sie ihre Formbildung unabhängig von kontingenten Figur-/Ornament-Unterscheidungen betreibt<sup>86</sup> – weshalb sie vielleicht tatsächlich eine transkulturelle Disziplin darstellt. In vielen Zusammenhängen aber ermöglicht es Kultur stets auch, Dinge, die vormals als ornamental gegolten haben, als bedeutungsunterscheidende Figuren anzusehen und umgekehrt – man kann jederzeit feststellen, dass das X vielleicht auch ein U ist. Kultur erzeugt somit eine gewisse Beweglichkeit, die vielleicht irritierend ist, aber mitunter auch unerlässlich, um Kommunikation fortzusetzen zu können.<sup>87</sup>

84 Vgl. z. B. Niklas Luhmann, „Was ist Kommunikation?“ [1995], in: Ders., *Aufsätze und Reden*, hg. v. Oliver Jahraus, Stuttgart: Reclam, 2001, S. 94-110; ders., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1998 [1. Aufl. 1984], S. 191-241.

85 ‚Gedächtnis‘ meint hier das systemische Gedächtnis von Kommunikation, nicht die individuellen Gedächtnisse der Menschen. Vgl. hierzu Luhmann, „Kultur als historischer Begriff“, S. 44 f.; vgl. auch Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, S. 576-594.

86 Bunia, „Worte und andere Dinge“, S. 213, Anm. 26, sowie ders., „Wie ist Mathematik? Und wie ist Sprache?“, Vortrag auf der Tagung *Fiktum versus Faktum? Die Mathematik in Literatur und Film des 20. und 21. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br., 19. bis 21.03.2009.

87 Zur Notwendigkeit dieser Flexibilität vgl. aus kybernetischer Perspektive Jurij M. Lotman, *Aufsätze zur Theorie und Methodik der Literatur und Kultur*, hg. v. Karl Eimermacher, Kronberg/Ts.: Scriptor, 1974, hier die Abschnitte *Einige Spezifika der Kultur* (S. 412-416) und *Zum kybernetischen Aspekt der Kultur* (S. 417-422). Bhabha zeigt, zu welchem komplexen Mechanismen der Homogenisierung diese inhärente Flexibilität, ja Instabilität von Kultur jede nationalkulturelle Semantik zwingt. Obwohl die nationalistische Rhetorik einerseits in nationalpädagogischer Absicht den zeitlichen Zusammenhang zwischen den Ursprüngen der Nation und der Gegenwart behauptet, vollzieht sie andererseits permanent eine Umdeutung desjenigen, was je aktuell an kultureller Variabilität zutage tritt, in die hypostasierte nationalkulturelle Einheit. Auf dieser Ebene

Vor dem Hintergrund dieser Beschreibung stellt sich die Frage nach der Einheit oder Vielheit von Kultur noch einmal neu: Als ‚proteische‘ Formation des kommunikativen Gedächtnisses ist ‚Kultur‘ schwer zu fassen. Fassbar ist zunächst einmal vor allem kulturelle *Differenz*, nämlich als Effekt des Vergleichs unterschiedlicher Arten und Weisen, Figur-/Ornament-Unterscheidungen einzusetzen<sup>88</sup>: Wenn ich bemerke, dass es meinen Vorgesetzten keineswegs egal ist, wenn ich zuweilen in einem dunkelblauen und nicht in einem schwarzen Anzug zur Arbeit komme, sondern er dies vielmehr als Zeichen mangelnder Aufmerksamkeit ansieht, habe ich eine kulturelle Differenz aufgedeckt. Wenn ich mich umgekehrt darüber ärgere, dass mein Gastgeber den symbolischen Gehalt meines Mitbringsels übersieht, habe ich offenbar eine Figur-/Ornament-Differenz einsetzen wollen, für die er nicht sensibel ist. In beiden Fällen besteht Uneinigkeit darüber, was als bedeutungsunterscheidend und damit als relevant für die weitere Kommunikation und was als bloß ornamental betrachtet werden kann. Und in beiden Fällen hat diese Verwerfung möglicherweise Konsequenzen für den weiteren Verlauf der Kommunikation.<sup>89</sup>

Man sieht: Kulturelle Differenzen ergeben sich keineswegs nur zwischen den so genannten Kulturen, auf die der Interkulturalitätsbegriff nach wie vor oft abzielt.<sup>90</sup> Kulturelle Differenz ist ein höchst alltägliches Problem. Sie kann sich immer zeigen, wenn Kommunikation fortgesetzt wird. Jeder kulturelle Vergleich betrifft daher streng genommen immer nur *Einzelne* aus einer enormen Vielzahl von Differenzierungsmöglichkeiten: Verglichen werden eben keine Kulturen, sondern nur kulturelle Muster oder Möglichkeiten, und ein solcher Vergleich kann ebenso

hat man es also keinesfalls mit Homogenität zu tun, sondern mit der fortgesetzten Produktion und Absorption von Heterogenität (Bhabha, *The Location of Culture*, S. 145-152).

88 Luhmann hat solche Techniken des Vergleichs als Ursprung des modernen Kulturbegriffs ausgewiesen (Luhmann, „Kultur als historischer Begriff“, S. 35-42; vgl. auch Dirk Baecker, *Wozu Kultur?*, 3. Aufl., Berlin: Kadmos, 2001, S. 46-57).

89 Für eine ähnliche Überlegung vgl. Müller-Jacquier, „Interkulturelle Kommunikation als Entschlüsselung von Zeichenbedeutungen“, S. 27. Die potentielle permanente Verunsicherung, die der kulturelle Vergleich so erzeugt, ja den permanenten „Einwand der Kultur“ beschreibt Baecker, *Wozu Kultur?*, S. 50-53 u. 98-111.

90 Das gilt selbst für avancierte Ansätze wie denjenigen von Müller-Jacquier („Interkulturelle Kommunikation als Entschlüsselung von Zeichenbedeutungen“, S. 21 f.). Aber auch einschlägige Handbücher beschreiben Interkulturalität nach wie vor als Geschehen zwischen Kulturen. So spricht Hess-Lüttich im *Handbuch interkulturelle Germanistik* von der „Begegnung zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen“ (Ernest W. B. Hess-Lüttich, „Interkulturelle Kommunikation“, in: *Handbuch interkulturelle Germanistik*, hg. v. Alois Wierlacher u. Andrea Bogner, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2003, S. 75-81). Der Mitherausgeber Wierlacher schreibt im selben Handbuch: „In seiner weiteren Bedeutung wird der Begriff der *Interkulturalität* im folgenden als Bezeichnung eines auf Verständigung gerichteten, realen oder dargestellten menschlichen Verhaltens in Begegnungssituationen verstanden, an denen einzelne Menschen oder Gruppen aus verschiedenen Kulturen in diversen zeitlichen continua beteiligt sind.“ (Alois Wierlacher, „Interkulturalität“, in: Ebd., S. 257-264). Dieser Definition liegt zum einen ein sehr fragwürdiges Verständnis von Kommunikation und Verstehen zugrunde; zum anderen leitet Wierlacher aus ihr die These ab, das Gelingen interkultureller Kommunikation setze u. a. ein „deutliches Wissen“ der Teilnehmer „um ihre eigenkulturelle *Verankerung*“ voraus (S. 262; Hervorh. d. Verf.). Diese Behauptung hätte, sobald sie als Anforderung an mögliche Kommunikationspartner im interkulturellen Raum verstanden würde, massive Ausschlüsse zur Folge.

zwischen früher und heute, zwischen meiner Familie und mir, zwischen Bankern und Universitätsangestellten durchgeführt werden wie zwischen Italienern und Japanern.<sup>91</sup> Kultur und Kulturen sind nicht als Einheiten im strikten Sinne beschreibbar.<sup>92</sup> Das heißt nicht, es wäre unmöglich, bei sich selbst oder anderen mehr oder weniger stabile Muster der Unterscheidung zwischen Figuren und Ornamenten auszumachen und dadurch dann ‚kulturelle Identitäten‘ zu bestimmen. Es heißt lediglich, dass ein kultureller Vergleich jederzeit dazu in der Lage ist, in diesen ‚Identitäten‘ andere als die bisher vorgesehenen Differenzen zu Tage treten zu lassen.<sup>93</sup> Jede so genannte Kultur ist insofern keine Einheit, als sie jeglichen Abschlusses entbehrt. Daher ist auch die Behauptung, dass sich Kulturen in Abgrenzung von anderen Kulturen konstituieren, nicht treffend, sondern selbst ein Effekt identitätspolitischer Selbstbeschreibungen.<sup>94</sup> Ja, es gibt nicht einmal die Einheit der Kultur, da die Grenzen des ‚Kulturellen‘ jederzeit durch neue und wiederum ebenso vorläufige wie kontingente Figur-/Ornament-Unterscheidungen neu gezogen werden können.<sup>95</sup> In diesem Sinne ist Kultur, sofern man sie überhaupt greifen

91 Diese Prozesse stehen im Mittelpunkt der Überlegungen von Gutjahr: „Interkulturelle Literaturwissenschaft denkt Kultur [...] nicht als fest umgrenzte Entität, sondern geht von den Interaktionsprozessen aus, bei denen die kulturelle Differenz zwischen [...] Werten, Sitten, Gebräuchen und Praktiken als kulturkonstitutiv verhandelt wird. [...] Interkulturalität meint also nicht Interaktion zwischen Kulturen [...], sondern zielt auf ein intermediäres Feld, das sich im Austausch der Kulturen als Gebiet eines neuen Wissens herausbildet“ (Ortrud Gutjahr, „Neuere deutsche Literatur“, in: *Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte*, hg. v. Claudia Benthien u. Hans Rudolf Velten, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 2002, S. 245-269, hier: S. 353). Es ist nicht ganz konsequent, dass das Konzept der Kulturen und der Interkulturalitätsbegriff hier nicht aufgegeben werden.

92 Daher kann Kultur im Sinne der soziologischen Systemtheorie Luhmanns auch nicht als System bezeichnet werden, wie es noch Lotman tut. Vgl. auch Mecklenburg, *Das Mädchen aus der Fremde*, S. 77: „Kultur in der Moderne ist in funktional differenzierten Gesellschaftssystemen ein Teilsystem“.

93 In genau diesem Sinne spricht Bhabha von kultureller Differenz und erklärt die Figur des (post-)kolonialen Grenzgängers zum paradigmatischen ‚Träger‘ der Heterogenität jeder angeblichen kulturellen Identität (Bhabha, *The Location of Culture*, S. 162 f. u. 164, vgl. auch S. 12).

94 Vgl. für eine solche Beschreibung beispielsweise Alois Wierlacher, „Interkulturelle Germanistik“, in: *Interkulturalität – Grundprobleme der Kulturbegegnung*, S. 145-172, hier: S. 160.

95 Darin liegt die Problematik des Interkulturalitätsbegriffs von Mecklenburg, der Interkulturalität als Vermittlungsbegriff zwischen der Vorstellung von ‚Kultur im Singular‘ und der Vorstellung von ‚Kulturen im Plural‘ fasst (Mecklenburg, *Das Mädchen aus der Fremde*, S. 65). Mecklenburg spricht sich sowohl gegen ein „romantisch-holistische[s] Verständnis von Kulturen als geschlossenen Ganzheiten“ aus als auch gegen einen „postmodern-dekonstruktivistischen“ Kulturbegriff, der „die Pluralität [...] von Kulturen in einem grenzenlosen Kontinuum von ‚Transkulturalität‘ aufgelöst sieht“ (S. 14). Dabei bleibt die Vorstellung konstitutiv, dass es „Kulturgrenzen“ gibt (S. 91), wenn sie auch keinesfalls „trennscharf“ (S. 74) sind. Es gelingt Mecklenburg aber nicht anzugeben, auf welcher Ebene solche Grenzen definiert werden können; vielmehr gibt es auf allen von Mecklenburg beschriebenen Ebenen der Bestimmung von kultureller Identität ein hohes Maß an Durchlässigkeit (S. 67-74). Das Problem liegt letztlich darin, dass sich Kultur weder als ‚Singular‘ noch als ‚Plural‘ denken lässt.

und charakterisieren kann, immer weniger als eine Einheit,<sup>96</sup> und keinesfalls ‚Interkultur‘, also ein Geschehen zwischen Einheiten.<sup>97</sup>

### 3. ‚Interkulturalität‘: Symmetrische und asymmetrische Kulturkonflikte

Die Etablierung des Kulturbegriffs im 18. Jahrhundert erscheint vor dem Hintergrund der hier vorgeschlagenen Lektüre der herderschen Texte als ein Schritt hin zu einer Theorie kommunikativer Selbstorganisation – auch wenn der Kulturbegriff in der Nachfolge meist gerade die Abhängigkeit der Kommunikation von der kulturellen ‚Basis‘ betont und daraus insbesondere nationalkulturelle Differenzierungsmodelle abgeleitet hat. Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass eine solche Theorie gerade im 18. Jahrhundert formuliert worden ist, zu einem Zeitpunkt also, in dem die Ausdifferenzierung von Kommunikation in voneinander unabhängige und eigendeterminierte Prozesse gegenüber einer ständischen Differenzierung die Überhand gewinnt oder sich zumindest in einigen Bereichen entsprechende Selbstbeschreibungen zunehmend durchsetzen. Um nun allerdings zu erkennen, worin der Vorteil der nicht-teleologischen Neufassung des herderschen Kulturbegriffs liegt, müssen abschließend ihre Konsequenzen für die Semantik der ‚Interkulturalität‘ ausgelotet werden.

Kultur unterläuft als Form des kommunikativen Gedächtnisses immer schon die Vorstellung ‚kultureller Homogenität‘, insofern sie die kulturkonstitutive Aussonderung von bedeutungsunterscheidenden Figuren nie apriorisch festlegt, sondern immer in einem letztlich kontingenten Status belässt: Wo die Grenzen zwischen den Figuren und ihren Ornamenten liegen, bleibt weiterer Verhandlung überlassen. Wenn Kultur aber immer schon so funktioniert, dann fällt die Rede von einer ‚neuen Hybridität‘ kultureller Identitätsbildung, wie sie in der jüngeren Interkulturalitätsforschung oft zu hören ist, auf eine ihrerseits historische Semantik kultureller Differenzierung herein – die allerdings in der Tat in den letzten 200 Jahren eine vergleichsweise große Homogenität nationalkultureller Zusammenhänge produziert hat, insbesondere durch sprachpolitische Maßnahmen.<sup>98</sup> Denn auch wenn dieser Typus kulturtheoretischer Argumentation die seit Herder gängige Priorisierung nationalkultureller Differenzen gegenüber anderen kulturellen

96 „Kultur ist nur subkulturell zu realisieren“, schreibt Baecker, *Wozu Kultur?*, S. 511.

97 In diesem Sinne argumentiert Welsch gegen den Begriff der Interkulturalität und setzt ihm seinen Begriff der Transkulturalität entgegen (Welsch, „Transkulturalität“). Auch Fischers teils an Welsch anknüpfende Argumente gegen den Interkulturalitätsbegriff und die ihm eingeschriebenen Asymmetrien sind bedenkenswert; Fischers eigener Beschreibungsversuch gibt den Kulturbegriff zugunsten eines radikalen Individualismus geradezu auf und kann Verständigung dann nur noch über den Begriff des ‚Menschlichen‘ denken (Fischer, „Herder heute?“, S. 189-193). Für eine umfassende Kritik des Transkulturalitätskonzepts von Welsch vgl. Mecklenburg, *Das Mädchen aus der Fremde*, S. 94-98.

98 Vgl. Anderson, *Die Erfindung der Nation*, S. 44 f. Hier ist erneut an das Argument von Bhabha zu erinnern, das die Absorption von kultureller Instabilität oder ‚Hybridität‘ als permanente Begleiterscheinung kultureller Vereinheitlichungsbemühungen ausweist (s. o., Anm. 87).



Differenzierungsmöglichkeiten hinter sich zu lassen glaubt, schreibt er das nationalkulturelle Paradigma fort, indem er voraussetzt, es habe tatsächlich einmal strikt von einander unterschiedene Kulturen gegeben, die sich allerdings ‚heutzutage‘ so sehr vermischten, dass kulturelle Identität nunmehr grundsätzlich inter- oder transkulturell gedacht werden müsse. „So einheitlich lebt man in der Moderne nicht mehr“,<sup>99</sup> heißt es dann etwa. Oder: „Unsere Kulturen haben de facto längst nicht mehr die Form der Homogenität und Separiertheit, sondern sind weitgehend durch Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet.“<sup>100</sup> Hier bleibt, selbst wenn das Gegenteil behauptet wird, die Vorstellung einer Vielzahl einzeln beschreibbarer und nebeneinander bestehender Kulturen bestehen – gerade weil betont wird, diese Einheiten seien in ihrer Auflösung begriffen.

Die angeblich neue Denkmöglichkeit einer Relativierung der nationalkulturellen Grenzen hat es indes parallel zur Vorstellung einer nationalkulturellen Segmentierung seit der Emergenz des Kulturbegriffs im 18. Jahrhundert immer schon gegeben. Denn die Entdeckung von ‚Kultur‘ als solcher führt nicht nur bei Herder dazu, dass ein alter Modus des Unterscheidens, derjenige zwischen ‚uns‘ und den ‚Barbaren‘, unhaltbar wird. Man kann den ‚Barbaren‘ die Kultur seither nicht mehr absprechen, denn es gilt grundsätzlich schon ab dem 18. Jahrhundert, was oft erst für unsere Zeit behauptet wird: Es gibt „nichts schlechthin Fremdes mehr.“<sup>101</sup> Das aber bedeutet, dass im Falle eines Kulturkonflikts, also dann, wenn Uneinigkeit darüber besteht, was als bedeutungsunterscheidend anzusehen ist und was nicht, nun nicht mehr von vornherein von einer Asymmetrie ausgegangen werden kann, also davon, dass die Barbaren eben schlicht falsch unterscheiden. Damit wird es überhaupt erst vorstellbar, Kulturkonflikte symmetrisch auszutragen, wobei beide Seiten zu erkennen versuchen, welche Figur-/Ornament-Unterscheidungen die jeweils anderen benutzen, sodass idealiter alle voneinander lernen. Auf genau diese Möglichkeit der kulturellen Interaktion zielt der moderne Interkulturalitätsbegriff ab.

Allerdings haftet der symmetrischen Form kultureller Konfliktführung etwas Utopisches an. Keineswegs kann man behaupten, sie sei der Regelfall kultureller Kommunikation. Lange Zeit, nämlich mindestens bis zur politischen Auflösung der letzten großen westlichen Kolonialsysteme und überhaupt in der Zeit der nationalkulturellen Semantik, hat man dann auch mit verdeckten und oft uneingestanden kulturellen Asymmetrien, also mit der Unterscheidung kultiviert/barbarisch, weiter gearbeitet. Unterdessen hat sich im Westen im Zuge der Durchsetzung der funktionalen Differenzierung eine Vielzahl von Arten und Weisen ausdifferenziert, Konflikte so zu lösen, dass sie gar nicht erst zu Kulturkonflikten werden: Beispielsweise führt man sehr viele Rechts- oder Wirtschaftskonflikte, ohne auf den Gedanken zu kommen, dass kulturelle Differenzen im Spiel sein könnten. Man ist sich dann darüber einig, was bedeutungsunterscheidend ist, beispielsweise Zahlungen oder Gesetze und Verfahren. Gibt es kulturell motivierte Konflikte

99 Welsch, „Transkulturalität“, S. 47.

100 Ebd., S. 51.

101 Ebd., S. 52.

doch, so ist zumindest heutzutage ihre symmetrische Lösung vorgesehen – es besteht sozusagen ein Imperativ zur vermeintlich ‚interkulturellen‘ Einigung.

Daraus ergibt sich eine gewisse Schiefelage, denn die Denkmöglichkeit einer symmetrischen kulturellen Konfliktführung bleibt ebenso wie die Annahme einer neuen kulturellen ‚Hybridität‘ dem nationalkulturellen Paradigma ein Stück weit verhaftet – man muss ja wissen, zwischen wem und was Symmetrie zu herrschen hat. Noch die Auffassung, dass dieses Zwischen der Interkulturalität den eigentlichen Ort der Kultur ausmache, muss einzelne Kulturen unterscheiden, auch wenn sie es darauf anlegt, gerade dieses Konzept zu unterlaufen. Die Alternative, die sich damit andeutet, die sich aber auch schon aus Herders Kulturtheorie ergibt, besteht darin, Kultur als nicht zu stabilisierenden Raum für kontingente und letztlich nicht zu kontrollierende Differenzierungsmöglichkeiten anzusehen, in denen feste Einheiten und damit Identitäten immer nur vorübergehend auszumachen sind. Kulturkonflikte zu führen, würde dann bedeuten, Uneinigkeiten über diese Differenzierungsmöglichkeiten auszutragen, ohne dabei davon auszugehen, dass die Differenz zwischen stabilen kulturellen Identitäten zu dem Konflikt geführt hat. Es ginge dann nicht mehr um Konflikte zwischen Kulturen, sondern um Konflikte um Kultur.

Eine solche Alternative könnte es ermöglichen, einer neuartigen Art von Kulturkonflikten Herr zu werden, die dem Konzept der Interkulturalität Probleme bereitet. Die Forderung, Kulturkonflikte zwischen einzelnen Kulturen symmetrisch auszutragen, führt nämlich zu Schwierigkeiten, wenn man dazu *gezwungen* wird, asymmetrische Kulturkonflikte zu führen. Mit eben dieser Notwendigkeit – und das ist nun vielleicht tatsächlich eine neue Entwicklung – sieht sich nun aber die westliche Welt, die gerade deshalb als westliche Welt in Erscheinung tritt, mit einer gewissen Beharrlichkeit konfrontiert: Mit Konflikten nämlich, die man eigentlich gar nicht für Kulturkonflikte hält, die aber von einer ‚anderen Seite‘, die eine eigene Kultur als Einheit ins Feld führt, als Kulturkonflikte behandelt werden. Man verhandelt beispielsweise Fälle von Polygamie vor Gericht und kann nur irritiert zur Kenntnis nehmen, wenn diese Praxis als schützenswerte Eigenart einer ‚anderen‘ Kultur ausgegeben wird.<sup>102</sup> Oder man muss feststellen, dass etwa die Hygienevorschriften einer Behörde, die man keinesfalls für kulturell, sondern für wissenschaftlich begründet hält, von anderen als Hindernis bei der Ausübung ‚ihrer‘ kulturellen Tradition angesehen werden. Es existiert derzeit kein Verfahren, das diese neuartigen asymmetrischen Kulturkonflikte löst oder auch nur strukturiert – und die angeführten Beispiele sind wahrscheinlich noch vergleichsweise harmlos, denn man führt solche Konflikte ja auch gerne mit Waffen. Das aber heißt: Gerade die Tatsache, dass die westliche Welt die meisten Konflikte löst,

102 So geschehen auf einem Treffen von Fulbright-Stipendiaten aus aller Welt im März 2001 in San Francisco: Eine Frau aus Swasiland berichtete ‚fröhlich‘, es sei nicht weiter schlimm, dass sie derzeit im Ausland weile, denn ihr Mann habe ja noch weitere Frauen. Ihre Darstellung gab die Polygamie als bewährte kulturelle Praxis aus – was bei fast allen übrigen Teilnehmern äußerste Irritation auslöste. Vgl. auch die aktuellen Polygamie-Prozesse in Kanada (Anonym, „Wives Galore. Just part of being free“, in: *The Economist* v. 24.01.2009, S. 52).

ohne überhaupt an Kultur zu denken, bereitet ihr Probleme, wenn man versucht, sie dazu zu zwingen sich vorzustellen, dass eben dieses Verfahren ‚nur‘ ein kulturelles Spezifikum darstellen könnte, das sich nicht verallgemeinern lässt.

## Gefühlskulturen: Überlegungen zu einer kontrastiven Poetik der Affekte am Beispiel des *Ridicule*

Mit dem *Emotional turn* in den Human- und Kulturwissenschaften und der Popularität der Emotionsforschung in der breiten Öffentlichkeit verbindet sich die Hoffnung, Gefühle als *Passepartout* für unterschiedlichste Fragen und Problemfelder – etwa solche des Strafrechts oder der Konfliktforschung – nutzen zu können. Dem liegen vielfach Missverständnisse zugrunde: Denn ebenso wie die in den Neurowissenschaften eingesetzten bildgebenden Verfahren die Lokalisierung von Gefühlen im Gehirn eher simulieren als nachweisen, begünstigt auch der Topos von der Universalität, Natürlichkeit und Authentizität der Gefühle eher den – gutgemeinten – Missbrauch in humanitären Kampagnen, als dass er der Forschung dienlich wäre. Signifikant sind Gefühle ja gerade nicht als ‚natürliche‘ allgemeinschliche Gegebenheiten, sondern als kulturelle Phänomene, als die sie – jedenfalls aus Sicht überzeugter Konstruktivisten – überhaupt nur existieren.<sup>1</sup> Dass Gefühle ausschließlich in ihren kulturellen Strukturierungen, Rahmungen und Kodierungen beobachtbar sind, also als Gefühlskulturen, verkompliziert zwar einerseits den Zugang. Es macht aber andererseits Literaturwissenschaft als Textwissenschaft in besonderer Weise geeignet, auch historisch, geografisch oder kulturell ferne Gefühle lesend zu dechiffrieren, insofern sich Literatur als Medium von psycho-physischen Erfahrungen bewährt, die sich nicht unmittelbar kommunizieren lassen.

Die Möglichkeiten und Gefahren von Emotionsforschung als Interkulturalitätsforschung illustriert das von Ethnologen und Anthropologen entwickelte Paradigma von Schuld und Scham, das heute zur Erhellung interkultureller Konflikte<sup>2</sup> ebenso herangezogen wird wie zur Förderung von Handelsbeziehungen mit asiatischen oder arabischen Ländern. Ich skizziere dieses Modell, um vor seinem Hintergrund Interessen und Möglichkeiten einer ‚interkulturellen Affektpoetik‘ anzudeuten, die ich am Beispiel einer sozio-ästhetischen französischen Gefühlskultur des *Ridicule* und einer psycho-ästhetischen deutschen Gefühlskultur der Peinlichkeit illustriere – wobei natürlich auch intrakulturell von konkurrierenden Paradigmen und historischen Verschiebungen auszugehen ist; als prominentes Beispiel für die interkulturelle Differenz sei auf Goethes – durchaus bewundernde – Rezeption

<sup>1</sup> Vgl. Günter Burkart, „Distinktionsgefühle“, in: *Gefühle – Strukturen und Funktionen*, hg. v. Hilge Landweer, Berlin, 2007, S. 159-174, hier: S. 162.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Günter Bierbrauer, „Normative Regulation durch Emotionen. Scham und Schuld im Kulturvergleich“, in: *Begegnung und Konflikt. Eine kulturanthropologische Bestandsaufnahme*, hg. v. Wolfgang Fikentscher, München, 2001, S. 49-62.



Dieter Heimböckel · Irmgard Honnef-Becker  
Georg Mein · Heinz Sieburg (Hg.)

## ZWISCHEN PROVOKATION UND USURPATION

Interkulturalität als (un-)vollendetes Projekt  
der Literatur- und Sprachwissenschaften

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des  
*Fonds National de la Recherche Luxembourg*

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

© 2010 Wilhelm Fink Verlag, München  
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-4900-9

## Inhalt

Zwischen Provokation und Usurpation oder Nichtwissen als Zumutung des Fremden Zur Einleitung des Bandes .....	9
I. VERMESSUNGEN: INTERKULTURALITÄT ZWISCHEN PROVOKATION UND USURPATION	
ORTRUD GUTJAHR Interkulturalität als Forschungsparadigma der Literaturwissenschaft Von den Theoriedebatten zur Analyse kultureller Tiefensemantiken .....	17
DIETER HEIMBÖCKEL „Terminologie für gutes Gewissen“? Interkulturalität und der neue Geist des Kapitalismus .....	41
GEORG MEIN Die Figur des Parasiten und das Theorem der Interkulturalität .....	53
VOLKER C. DÖRR Multi-, Inter-, Trans- und Hyper- Kulturalität und (deutsch-türkische) ‚Migrantenliteratur‘ .....	71
ROLF PARR Kompetenz: Multi-Interdiskursivität .....	87
II. PROFILIERUNGEN: INTERKULTURALITÄT IN THEORIE, WISSENSCHAFT UND MEDIEN	
TILL DEMBECK X oder U? Herders ‚Interkulturalität‘ .....	103