

Eric Achermann (Münster)

Zusammenhänge. Einleitende Bemerkungen zu Theorie und Methode der Kulturwissenschaft

Wie alles begann, daran sich zu erinnern fällt schwer. Doch irgendwann, und so lange dürfte es gar nicht her sein, schien es vielen erwiesen: Das traditionelle akademische Disziplinengefüge gelte es vom Grund auf zu überdenken; insbesondere die einzelnen Fächer, die gemeinhin unter dem Prädikat ›geisteswissenschaftlich‹ firmieren, sollten sich fortan nicht mehr selbst genügen, sondern an dem Leitbegriff ›Kultur‹ neu ausrichten. Was anfänglich so mancher als bloßen Aufruf zu mehr Interdisziplinarität und Rücksichtnahme auf Forschungsergebnisse benachbarter Disziplinen wahrgenommen haben mag, erklang bald unmissverständlich als Forderung, das eigene Fach als Teilgebiet einer umfassenderen Disziplin zu erachten, einer Kulturwissenschaft nämlich.

Die Faktoren, die zur Forderung nach einer Neuausrichtung des traditionellen Fächerkanons beitragen, sind sicherlich zahlreich. Unter wissenschaftstheoretischem Aspekt dürfte primär die hohe Anerkennung zu nennen sein, die holistischen Argumenten in jüngster Zeit zukommt. Wer davon überzeugt ist, dass nur der Blick auf das Ganze das Verständnis des Einzelnen ermöglicht, dem erscheint das Sprengen disziplinärer Fesseln als sinnvoll, wenn nicht gar als dringlich. Die Forderung nach übergreifenden Forschungsverbänden, nach neuen und umfassenderen Lehr- und Forschungseinheiten, markiere somit – nun wissenschaftshistorisch betrachtet – die notwendig gewordene Kehrtwende, die dem Prozess der Autonomisierung, Parzellierung und Spezialisierung der Forschungsbereiche Einhalt gebiete.¹

Paradigmenwechsel, seien sie vollzogen oder bloß gefordert, gehen gerne einher mit einem emphatischen Gebrauch polarer Entgegensetzungen. Auch der Holismus sowie seine im engeren Sinne kulturwissenschaftlichen Spielarten bilden hierzu keine Ausnahme; ihre Rhetorik beruht hauptsächlich auf der Perhorreszierung der Grenze und der Favorisierung einer Metaphorik des Netzes. Das Gesamt menschlicher Tätigkeit, also nichts weniger als Denken, Glauben, Handeln und Gestalten in individueller und kollektiver Hinsicht, könne nicht im Einzelnen (lokal) analysiert und bestimmt werden, sondern sei (global) verwoben. Daraus folge, dass auch die Wissenschaft, die die so beschaffene Einrichtung der Welt abbilde oder zumindest die effi-

¹ Als Beispiel für eine solche Position sei hier exemplarische verwiesen auf Betty Jean Craig: *Reconnection. Dualism to Holism in Literary Study*. Athens: The University of Georgia Press 1988, S. 89–132.

zienteste Weise darstelle, diese Welt zu erklären bzw. zu verstehen, analog hierzu vernetzt sein müsse.²

Diese An- oder Einsicht führt, wie ich im Folgenden zeigen möchte, zu gravierenden Problemen. Um deren Tragweite zu ermessen, lohnt es sich, den Blick zunächst von den im engeren Sinne kulturwissenschaftlichen Spielarten des Holismus einmal abzuwenden und auf den Holismus im Allgemeinen zu richten. Gleich vorweg sei angemerkt, dass die folgenden Bemerkungen sich weder als substantieller Beitrag zur Überwindung des Holismus, noch gar als vernichtende Kritik desselben verstehen.³ Es geht vielmehr darum, Probleme und Aporien, die im Zusammenhang mit holistischen Überzeugungen stehen, auf möglichst nachvollziehbare Weise zur Entwicklung eines Katalogs an Fragen nutzbar zu machen, denen sich eine Theorie der Kultur m. E. zu stellen hat.

* * *

Holismus beruht auf einer starken Intuition: Ereignisse können nicht für sich genommen, das heißt atomistisch, erklärt oder verstanden werden, da ihr korrektes Verständnis vom jeweiligen Umfeld abhängt. Da Ereignisse notwendig interagieren, stehe ein jedes Ereignis in Abhängigkeit von anderen, und diese natürlich wiederum von anderen u. s. f., so dass letztlich ein jedes Ereignis auf die Gesamtheit der Ereignisse verweise. Ein radikaler – viele würden auch sagen, ›trivialer‹ – Holismus behauptet nun, dass ein nicht weiter bestimmtes Ganzes zur Erklärung oder zum Verständnis des Einzelnen immer notwendig vorausgesetzt ist. Mag diese Bestimmung des Holismus in ihrer Radikalität auch überzogen erscheinen und dem Holismus-Kritiker bloß als willkommener Strohhalm dienen,⁴ so lohnt sich dennoch darauf einzugehen. Zum einen nämlich bildet ein solcher radikaler Holismus die genannte Intuition aufs Deutlichste ab, zum anderen wird er in eben dieser undifferenzierten Form in mancher kulturwissenschaftlicher Argumentation vertreten.

² In diesem Bestreben, Darstellung von Welt und dargestellte Welt mittels des Konzeptes des Knotenpunktes nicht nur als isomorph, sondern fürderhin sogar als identisch zu erachten, dürfe Michel Serres wohl am weitesten gegangen sein; vgl. Michel Serres: *Préface*. In: Ders. (Hg.): *Éléments d'histoire des sciences*. Paris: Bordas 1989, S. 1–17; dt.: *Einleitung*. In: *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*. Übers. v. Horst Brühmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 11–37; sowie meine Kritik: *Gewässerkorrekturen. Michel Serres' ›Elemente einer Geschichte der Wissenschaften‹ zur Diskussion*. In: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und Wissenschaften* 2 (1998), S. 192–210.

³ Zur Kritik des Holismus vgl. Jerry Fodor u. Ernest Lepore: *Holism. A Shopper's Guide*. Oxford: Blackwell 1991. Für eine sehr gelungene und kurze Darstellung von Fodors Holismus-Kritik vgl. Mark J. Cain: *Fodor. Language, Mind and Philosophy*. Cambridge: Polity (Key Contemporary Thinkers) 2002, S. 122–134.

⁴ Vgl. Oliver Robert Scholz: *Sinn durch Einbettung. Von Frege zu Wittgenstein*. In: Georg W. Bertram u. Jasper Liptow (Hg.): *Holismus in der Philosophie. Ein zentrales Motiv der Gegenwartphilosophie*. Weilerswist: Velbrück 2002, S. 168–188 hier: S. 168.

Dass die Erkenntnis eines Ereignisses, die auf der Erkenntnis der Gesamtheit aller Ereignisse beruht, Allwissenheit voraussetzt und somit ›ipso facto‹ zu einer praktischen Unmöglichkeit wird, dies wusste bereits Lichtenberg:

Niemand wird leugnen, daß in einer Welt, in welcher sich alles durch Ursache und Wirkung verwandt ist, und wo nichts durch Wunderwerke geschieht, jeder Teil ein Spiegel des Ganzen ist. Wenn eine Erbse in die mittelländische See geschossen wird, so könnte ein schärferes Auge, als das unsrige, aber noch unendlich stumpfer als das Auge dessen, der alles sieht, die Wirkung davon auf der chinesischen Küste verspüren. [...] An dieser absoluten Lesbarkeit von allem in allem zweifelt niemand.⁵

Lichtenbergs ironisch gegen Lavaters Physiognomik gerichtete Aussage ist ein Truismus, und wird auch als solcher präsentiert. Sie setzt jedoch bei genauerem Hinschauen einiges voraus, das nicht trivial ist, nämlich die Annahmen, dass alles in einem wirkursächlichen Zusammenhang stehe, dass dieser Zusammenhang prinzipiell erkennbar sei und dass dessen Erkenntnis einer »absoluten Lesbarkeit« gleichkäme. Mag Lichtenberg die Erfolgsaussichten einer solchen Divinatorik, die von einem noch so kleinen Ereignis auf entfernteste Ursachen schließen ließe, auch skeptisch beurteilen, so betreffen seine Zweifel keineswegs das Leibniz-Wolffsche Prinzip des zureichenden Grundes. Für Lichtenberg sind alle Dinge in ihrem Sein und So-Sein verursacht; sie sind Wirkungen von Ursachen, die der Mensch zu ergründen versucht. Die Annahme, dass alles lesbar sei, basiert also letztlich auf den als evident erachteten Vorstellungen, dass zum einen die sichtbare Welt Ausdruck einer zu entziffernden wirkenden (kausierenden) oder vormals bewirkenden (generierenden) Natur sei, die letztlich als zeitlich und räumlich entgrenzte Totalität die aktuellen Zusammenhänge fundiere, und dass zum anderen die Syntax dieses Weltbuches auf der endlosen Rückführbarkeit einer Erscheinung auf ihren Grund beruhe:

So erzählen die Schnitte auf dem Boden eines zinnernen Tellers die Geschichte aller Mahlzeiten, denen er beigewohnt hat, und ebenso enthält die Form jedes Landstrichs, die Gestalt seiner Sandhügel und Felsen, mit natürlicher Schrift die Geschichte der Erde, ja jeder abgerundete Kiesel, den das Weltmeer auswirft, würde sie einer Seele erzählen, die so an ihn angekettet würde, wie die unsrige an unser Gehirn. Auch lag vermutlich das Schicksal Roms in dem Eingeweide des geschlachteten Tieres, aber der Betrüger der es darin zu lesen vorgab, sah es nicht darin.⁶

Kurz, die alles verbindende und durchdringende Kausalität ermöglicht die große Erzählung und deren absolute Lesbarkeit. Voraussetzung ist ein ›er-

⁵ Georg Christoph Lichtenberg: *Über Physiognomik; wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis* (1778). In: Ders.: *Schriften und Briefe. Bd. 2: Aufsätze. Satirische Schriften*. Hg. v. Franz H. Mautner. Frankfurt a. M.: Insel 1983, S. 86f.

⁶ Ebd. S. 86.

fülltes« Raum- und Zeitkontinuum, welches die Beobachtbarkeit sämtlicher Ereignisse und ihrer Folgewirkung bis ins Kleinste ermöglicht.

Leider sind wir Sterblichen jedoch, was diese Weltlektüre betrifft, funktionale Analphabeten; Wirkungen von weit entfernten Ursachen – die Erbse in der mittelländischen See, die Schnitte auf dem Boden eines zinnernen Tellers – laufen Gefahr, die Wahrnehmungsschwelle zu unterschreiten bzw. die Erinnerungsfähigkeit zu überfordern. Im besten Fall könnten sie durch die technische Verbesserung der Beobachtungsapparatur bzw. der Speichervorrichtungen erkannt werden. Bei dieser Vorstellung einer prinzipiellen Lesbarkeit aller Ereignisse, die (modern oder modisch gesprochen) auf so etwas wie einer Öko-Archäologie basiert, geht jedoch ein Umstand vergessen, der den Hoffnungsfunken einer technischen Überwindung dieser kaum überwindbaren Schwierigkeiten gänzlich auszulöschen droht: Zwischen der Lektüre von Ereignissen und der Lektüre von Zeichen besteht ein Unterschied, der durchaus gravierend ist, nämlich derjenige zwischen physischen Gegenständen – also Erbsen und zinnernen Tellern – und Zeichen für solche Gegenstände. Dieser Unterschied lässt die ›Lesbarkeit der Welt‹ als bloße Metapher erscheinen. Die Lesbarkeit der Welt beruht auf der Annahme einer allgemeinen physischen Kausierung; ob sich diese Lesbarkeit – immer vorausgesetzt, diese wäre realisierbar – auch für mentale Vorstellungen und semiotische Repräsentationen behaupten ließe, ist dabei alles andere als ausgemacht. Wer Ereignisse auf ihre Zusammenhänge hin betrachtet, tut dies unter der Annahme, dass nämliche Ereignisse nicht bloß an und für sich sind, sondern darüber hinaus auch auf andere Ereignisse verweisen. Spätestens seit Augustinus herrscht jedoch die Auffassung, dass Ereignisse, die sowohl an und für sich sind und darüber hinaus auch auf andere Ereignisse als deren Ursache oder Wirkung verweisen, und gewissen Ereignisse, die primär und ›per definitionem‹ auf andere Ereignisse verweisen, nicht von derselben Art sind.⁷ Der Unterschied, der etwa zwischen Spuren (physischen Ereignissen, die auf andere Ereignisse verweisen) und sprachlichen Äußerungen (Zeichenvorkommnisse, die auf andere Ereignisse oder auch Zeichenvorkommnisse verweisen) besteht, wird gemeinhin durch das Begriffspaar ›natürliche Zeichen‹/›künstliche Zeichen‹ ausgedrückt. Im Gegensatz zu den natürlichen Zeichen setzt die Erkenntnis von künstlichen Zeichen nicht nur einen Wahrnehmungsprozess und ein Inferieren von der Wirkung zur Ursache voraus, sondern darüber hinaus die Annahme einer Mitteilungsabsicht. Die Rede von der ›Lesbarkeit‹ physischer Ereignisse kann also nicht einfach mit der Lesbarkeit von Schrift in eins gesetzt werden: Symptome (etwa das Erröten) sind nicht dasselbe wie explizite Äußerungen der emotionalen Befindlichkeit (etwa ein Liebesbrief). Denn ebenso wenig erröte ich

⁷ Augustinus, *De doctrina christiana*, II, 1–4. Für eine sehr gute Darstellung des Begriffspaar ›signum naturale‹ und ›signum datum‹ vgl. Stefan Meier-Oeser: *Die Spur der Zeichen. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*. Berlin: De Gruyter 1997 (Quellen und Studien zur Philosophie; 44), S. 20–32.

(es sei denn, ich hätte mich darin geübt), um jemandem etwas zu bedeuten, wie ich mit einem Messer in einem zinnernen Teller esse, um in Äonen von Jahren einem Archäologen etwas zu erzählen.

Die Kompatibilität der holistischen Grundüberzeugung, dass alle Ereignisse in einem physikalisch beschreibbaren Wirkzusammenhang stehen, mit einem semantischen Holismus oder ›Bedeutungsholismus‹,⁸ der die notwendige Kenntnis einer ganzen Sprache oder sämtlicher Umstände einer Äußerung zur Ermittlung der Bedeutung einer sprachlichen Äußerung behauptet, ist nun alles andere als erwiesen. Und wäre sie erwiesen oder auch nur schon theoretisch erweisbar, so erschiene die Übersetzung von Bedeutungszusammenhängen in physikalisch beschriebene Zusammenhänge unter Umständen als recht belanglos:

It's plausible, independent of issues about mental representations, that there isn't any interesting connection between the epistemological situation of the interpreter and the facts on which content metaphysically depends. This is not, of course, to deny the supervenience of the intentional on physical facts; it's only to deny that the intentional supervenes on physical facts *to which interpreters as such have access*. God knows what mental representations mean; and, no doubt, God is a physicalist. But God has access to neurological and causal (and counterfactual) truths that mere mortal interpreters don't.⁹

Und auch für einen überzeugten Physikalisten und epistemologischen Holisten wie Quine, der hierin Brentano folgt, bleiben Intentionen¹⁰ »zumindest in praktischer Hinsicht unentbehrlich«,¹¹ und dies ungeachtet ihres ontologischen Status. Für eine Wissenschaft wie die Kulturwissenschaft, die sich primär mit gesellschaftlichen und lebensweltlichen Fragen auseinanderzusetzen vornimmt, dürfte die Kategorie der Intentionalität denn auch als nicht minder entbehrlich erscheinen.

Es stellt sich hier, wenn auch zaghaft, die gute alte Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften wieder ein, die der radikale Holismus aus

⁸ Zu den verschiedenen Formen des Holismus vgl. Bertram, Georg W. u. Jasper Liptow: *Holismus in der Philosophie*. In: *Holismus in der Philosophie*, S. 7–29. Zum Verhältnis von semantischem und epistemologischem Holismus vgl. Paul Gochet: *Quine zur Diskussion. Ein Versuch vergleichender Philosophie*. Frankfurt a. M.: Ullstein 1984 (Ullstein Materialien), S. 20–39.

⁹ Fodor u. Lepore, *Holism*, S. 129.

¹⁰ Wie in der analytischen Philosophie geläufig wird hier ›Intention‹ in dem weiten Sinn für Absichten, Erwartungen, Wünsche, Ängste, etc. gebraucht. Vgl. Cain, *Fodor*, S. 2–6 u. 213.

¹¹ Willard van Orman Quine: *Wort und Gegenstand* (1960). Stuttgart: Reclam 1980 (RUB; 9987), S. 382. Quine, der an der hier zitierten Stelle die Intentionen für den Alltagsgebrauch als unerlässlich, als Objekte wissenschaftlicher Forschung jedoch als unbrauchbar bezeichnet, räumt in späteren Schriften intentionalen Aussagen einen höheren wissenschaftlichen Wert ein. Vgl. hierzu die weiterführenden Ausführungen, insbesondere zur Rolle der Intentionalität für die Herausbildung einer funktionalistischen Bedeutungstheorie, bei Daniel C. Dennett: *The Intentional Stance*. Cambridge, Massachusetts: A Bradford Book/MIT Press 1987, S. 340–343.

der Welt zu schaffen trachtet. Denn radikal kann dieser nur sein, wenn er die Kluft zwischen der äußeren Welt materieller Gegenstände und der inneren Welt intentionaler, d. h. mentaler Zustände als reduzibel erachtet. Natürlich könnte der radikale (physikalistische) Holist, nicht zuletzt unter Verweis auf Quine, die Unverzichtbarkeit der Rede von mentalen Zuständen als bloß provisorische einräumen, und zwar in der Annahme, dass deren Erforschung keine Wissenschaft im engeren Sinn sei, sondern eine Wissenschaft zweiter Ordnung. Das zedierte praktische Recht müsste letztlich den Gesetzen einer noch kommenden, einzigen und alles erklärenden Wissenschaft weichen. Und umgekehrt könnte ein überzeugter mentalistischer Holist der Physik und den übrigen Naturwissenschaften das Recht streitig machen, dass sie tatsächlich die Welt beschreiben, und sich daran machen, an die Stelle der dinghaften Ereignisse der Lichtenbergschen Geschichte mentale (und damit verwandte) Repräsentationen, also Vorstellungen und Zeichen, zu setzen. So muss sich für den radikalen Holisten Natur- bzw. Kulturwissenschaft mit dem Status einer Hilfswissenschaft begnügen, deren jeweilige Argumente nur so lange praktische Gültigkeit für sich beanspruchen können, bis sie in eine physikalistische bzw. kulturalistische Theorie übersetzt sind.

Doch gemacht! Bevor wir uns anschicken, wissenschaftspolitische Angriffs- und Rückzugsstrategien auszuhecken (die bei so manchen leider schon über das Planungsstadium hinaus zu sein scheinen), gilt es zu bedenken, dass erstens wohl keiner von uns den Tag erleben wird, an dem die Physikerin Romane befriedigend erklärt und der Hermeneutiker Laborexperimente zulänglich versteht; und dass zweitens, und dies ist natürlich wichtiger, die Möglichkeit der Übersetzung von Sätzen der jeweiligen Einzelwissenschaften in Sätze einer Einheitswissenschaft nicht einmal ansatzweise theoretisch begründet ist. Um genauer zu erfassen, was hier die Krux ist, mag eine kurze Rückbesinnung auf die zwei Argumentationstypen hilfreich sein, die bei der Entwicklung der Dichotomie von Natur- und Geisteswissenschaften seit Dilthey eine gewichtige Rolle gespielt haben und deren (häufig auch unbewusster) Einfluss in dem heutigen Bemühen um eine Konzeptualisierung der Kulturwissenschaft noch allenthalben auszumachen ist. Erkenntnisaussagen, die über das reine Konstatieren eines Faktischen hinausgehen, können zunächst mal und ganz konventionell als Antworten auf zwei unterschiedliche Fragen verstanden werden, die zum einen in Bezug auf das Sein bzw. So-Sein eines Sachverhalts sowie zum anderen in Bezug auf den Sinn von Äußerungen (in weitesten Sinne) gestellt werden. Der erste Typus von Argumenten versucht, ein beobachtbares Faktum unter Rekurs auf als geltend erachtete Gesetze zu erklären, der zweite, eine zeichenhaft vermittelte Bedeutung unter historischen Bedingungen zu verstehen.¹²

Betrachten wir die Formulierungen, die gemeinhin zur Bestimmung der Kulturwissenschaft Verwendung finden, so scheint – wie bereits erwähnt –

¹² Für eine gute Darstellung dieser wissenschaftstheoretischen Problematik vgl. Alain Boyer: *L'explication en histoire*. Lille: Presses universitaires 1992, S. 59–111.

die kulturwissenschaftliche Argumentation primär dem zweiten Typus verpflichtet. In den allermeisten Fällen verfährt die Kulturwissenschaft verstehend, das heißt ihre Gegenstände werden als künstliche Zeichen behandelt, die Zeichenbedeutung von einem konkreten historischen Kontext und einem herrschenden Code abhängig erachtet. Liegt nun gleichzeitig eine holistische Grundüberzeugung vor, so sieht sich eine holistisch argumentierende Kulturwissenschaft gezwungen, die traditionelle Unterscheidung von Verstehen und Erklären aufzugeben und somit sämtliche Gegenstände entweder unter der Annahme naturgesetzlicher Bestimmung oder aber unter der Annahme zeichenhaften Verweisens zu behandeln. Und in der Tat finden wir denn zur Genüge Beispiele, wo die Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen als heillos obsolet bezeichnet wird.¹³ Entschiede die Kulturwissenschaft sich nämlich dafür, beide Betrachtungsweisen in ihrem Recht zu belassen, so hieße dies 'ipso facto', die holistische Grundüberzeugung massiv einzuschränken; und wer damit zufrieden ist, der mag sich denn in einem höheren Sinn von Ironie für seine eigene Liberalität beglückwünschen und dabei gleichzeitig den eigenen Relativismus holistisch begründen sowie den eigenen Holismus relativistisch beschränken.¹⁴ Sind wir jedoch davon überzeugt, dass alles mit allem zusammenhängt und ergo die richtige wissenschaftliche Einstellung und Darstellung in einer ebenso globalen Haltung liegt, so kann dies nur unter der Voraussetzung geschehen, dass eine Reduktion aller Wissenschaften auf eine wissenschaftliche Supertheorie prinzipiell möglich ist.

Dies ist denn auch die Haltung, die von einer ganzen Menge holistischer Theorien eingenommen wird. Hierbei ist es durchaus naheliegend, dass die genannten Argumentationstypen, Erklären und Verstehen, und der Fragen, die sie zu beantworten versuchen, sich verschränken, was jedoch nicht heißt, dass der eine Typus letztlich nicht vorherrschend sein kann und in der Regel auch vorherrschend ist. Die Frage nach dem ›wozu‹ beantwortet mitunter die Frage nach dem ›weshalb‹ bzw. die Frage nach dem ›weshalb‹ mitunter die Frage nach dem ›wozu‹. Diltheys Unterscheidung der Geistes- und Naturwissenschaften in verstehende und erklärende Wissenschaften verlagert sich so in eine Entscheidung nach dem Primat (d. h. der höchsten und allgemeinsten Ebene der Reduktion) realistischer (d. h. materialistischer, phy-

¹³ Vgl. dazu die Ausführungen von Ute Daniel: *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2004 (stw; 1523), S. 400–409. Ich muss gestehen, dass ich – obwohl auch mir die Unterscheidung zwischen Erklären und Verstehen durchaus problematisch ist – Daniels Argumentation nicht verstehe. Wenn etwa anerkennend Paul Veyne zitiert wird, der die Kausalerklärung für »die historische Erklärung« zugunsten des Sinns verwirft, den »der Historiker der Erzählung verleiht« (ebenda, S. 406), so heißt dies doch nichts anderes, als das Erklären zugunsten des Verstehens zu verwerfen. Und auch die Folge beweist, dass hier nur Termini neu besetzt werden, dass ›erklären‹ nun eben auch ›verstehen‹ bedeuten soll, wobei jedoch offen bleibt, was ein Naturwissenschaftler mit einem solchen Erklärungsbegriff anfangen könnte.

¹⁴ So etwa Rorty in seinem von Nietzsche inspirierten Perspektivismus (›perspectivalism‹); vgl. Richard Rorty: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: UP 1989, S. 103–108.

sikalistischer, naturgesetzlicher etc.) oder aber idealistischer (d. h. konzeptioneller, soziologischer, konstruktivistischer etc.) Begründung. Gegen den Reduktionismus werden häufig moralische Vorbehalte geäußert, die hauptsächlich der Verteidigung der menschlichen Freiheit dienen sollen. Natürlich ist der Reduktionismus deterministisch; er ist es in eben derselben Weise, wie Wissenschaft per definitionem deterministisch ist. Wer sich für das Allgemeine interessiert, der versucht Gesetzmäßigkeiten und Regelmäßigkeiten zu erfassen und zu beschreiben, und dies impliziert in den meisten Fällen, dass sich weder Steine noch Tiere noch Menschen frei dafür entscheiden, sich Naturgesetzen oder habitualisierten Gesellschaftsformen gemäß zu verhalten. Ausnahmen bilden hier wohl all diejenigen vernunftbegabten Wesen, die ihr Tun mit dem Argument legitimieren, dass es alle so tun. Und vielleicht belegt gerade dieses Argument, die koerzitive Kraft gesellschaftlicher Konventionen. Es scheint mir eine Frage wissenschaftlicher Probität zu sein, eine grundlegende Differenz zwischen Sein und Sollen einzuräumen, die sich nicht zuletzt aus unserem Unwissen um die Formen und die Tragweite bedingender Faktoren ergibt.

Dem ersten Typus – wir wollen ihn ›Erklärungsholismus‹ nennen – scheinen sämtliche Supertheorien verpflichtet zu sein, welche die viel beschworene Kluft zwischen Natur und Kultur naturalistisch zu überbrücken versuchen. Eine solche naturalistische Kulturtheorie muss prinzipiell in der Lage sein, die Herausbildung und das Funktionieren der jeweiligen kulturellen Ausprägung unter Rekurs auf allgemein gültige Naturgesetze leisten zu können. Als äußerst vielversprechend gilt zur Zeit die Kombination von kognitionswissenschaftlichen Ansätzen, die es prinzipiell für möglich erachten, den gesamten Bereich des Mentalen (und der damit verbundenen Entscheidungen, Äußerungen und Handlungen) als rechnerische und mechanische (und somit wohl auch physikalisch erfassbare) Prozesse zu beschreiben, mit neo-darwinistischen Überlegungen, die sämtliche funktionalen Ausdifferenzierungen aus dem Zusammenspiel von Adaption und Selektion heraus zu erklären versuchen.¹⁵ Ganz ungeachtet der ideologischen Vorbehalte, die

¹⁵ Für eine kurze und klare Darstellung klassischer Positionen der Kognitionswissenschaften vgl. Dieter Münch: *Computermodelle des Geistes*. In: Ders. (Hg.): *Kognitionswissenschaft. Grundlagen, Probleme, Perspektiven*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000 (stw; 989), S. 7–53. Zur philosophischen Kritik an einer Reduktion von Geist auf Gehirn vgl. Holm Tetens: *Geist, Gehirn, Maschine. Philosophische Versuche über ihren Zusammenhang*. Stuttgart: Reclam 1994 (RUB; 8999), insbesondere S. 122–138. Was eine neo-darwinistische Kulturtheorie betrifft, so dürften die Arbeit von Tooby und Cosmides hier wohl als die elaboriertesten gelten. Vgl. etwa den viel diskutierten Beitrag John Tooby u. Leda Cosmides: *The Psychological Foundations of Culture*. In: Jerome H. Barkow, L. Cosmides u. Johan Tooby (Hg.): *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: UP 1992, S. 19–136. Die genannte Synthese von Kognitionswissenschaft und Evolutionsbiologie ist Gegenstand der viel beachteten Darstellung von Steven Pinker: *How the Mind Works*. London: Allen Lane 1997 (die Hauptthesen finden sich auf S. 24–27 zusammengefasst). Eine praktische, das heißt moralphilosophische Relativierung des biologischen Fundaments menschlichen Verhaltens wird von Pinker – m. E. zu Recht – massiv eingeräumt (S. 52). Auch Plotkin

sich in ›das darf doch nicht sein!‹-Ausrufen ergeben, sind die theoretischen Probleme, die solche Supertheorien auf sich laden, enorm. Sie beginnen bei der Identifikation der Ereignisse, die durch die Gesetze der Einzelwissenschaften korreliert werden. Wie sollten die materiell ganz unterschiedlichen Ereignisse, die eine ähnliche Funktion in einem gesellschaftlichen, ökonomischen, juristischen etc. Zusammenhang ausüben, auf einen gleichen oder auch nur ähnlichen physikalisch beschreibbaren Typus zurückgeführt werden, so dass die behauptete Gesetzmäßigkeit nach wie vor nachvollziehbar wäre? Wie sollten z. B. Marktmechanismen oder Preisbildungen physikalisch erklärt werden, so dass sie relevant oder nur schon verständlich erschienen?¹⁶ Des Weiteren verfügen wir über keine Theorie, welche die Übersetzung von allgemeinen Sätzen einer Wissenschaft in Sätze einer anderen Wissenschaft ermöglichte. Und auch der Ausdruck ›Gesetz‹ scheint alles andere als geklärt. Schließlich sei erneut gefragt, welchen Inhalt eine physikalische Erklärung eines ökonomischen Gesetzes (wäre sie denn möglich) oder eine adaptionistische Erklärung eines Sonetts oder auch der Sonettform (wäre sie denn möglich) haben könnte, der wie auch immer von Interesse wäre, das heißt den Spezifika gerecht würde?¹⁷ Auch hier scheint es die Größe des Zusammenhangs zu sein, welche die Erklärungen für die konkreten Ereignisse stumpf macht, da die Kognition vom Netz, die Evolution aber vom Gesamt der Entwicklung her argumentiert. Wo Billionen von Jahren zur Erklärung organischer Fertigkeiten erhalten müssen, erscheint die Erklärung von kulturellen Einzelereignissen wenig plausibel: »Since the modern mind is adapted to the Stone Age, not the computer age, there is no need to strain for adaptive explanations for everything we do.«¹⁸

Auf den zweiten Typus, er soll ›Verstehensholismus‹ heißen, berufen sich diejenigen, die den eigentlichen Ausgangspunkt des modernen Holismus nicht im epistemologischen Holismus eines Quine erblicken, sondern vielmehr in der Weiterführung der Fregeschen These, dass Ausdrücke nur in Sätzen ihre Bedeutungen erhalten. Bekanntlich radikalisiert der späte Witt-

argumentiert anti-reduktionistisch und betont eine – leider nicht weiter spezifizierte – gegenseitige Beeinflussung von Biologie und Kultur; Henry Plotkin: *Evolution in Mind. An Introduction to Evolutionary Psychology*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP 1998, S. 222–260. Für eine fundamentale, wohl begründete Kritik an der Synthese von Kognitionswissenschaft und Evolutionsbiologie vgl. Jerry Fodor: *The Mind Doesn't Work That Way. The Scope and Limits of Computational Psychology*. Cambridge, Massachusetts: A Bradford Book/MIT 2000, S. 79–100.

¹⁶ Vgl. Jerry Fodor: *Einzelwissenschaft. Oder: Eine Alternative zur Einheitswissenschaft als Arbeitshypothese*. In: *Kognitionswissenschaft. Grundlagen, Probleme, Perspektiven*, S. 134–158.

¹⁷ Dass Kunst Lust erzeuge und Lust eine biologische Funktion erfüllt, scheint plausibel, doch erklärt dies wenig bis gar nichts, was die ästhetischen Ereignisse im einzelnen betrifft; vgl. Karl Eibl: *Animal poeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie*. Paderborn: mentis 2004 (Poetogenesis. Studien und Texte zur empirischen Anthropologie der Literatur), S. 319–337.

¹⁸ Pinker: *How the Mind Works*, S. 42.

genstein diese Anschauung, indem er die Kontextabhängigkeit von Ausdrücken nicht bloß in Sätzen, sondern in eigentlichen Lebensformen erkennt.¹⁹ Die Entscheidung, die uns hier abgefordert wird, ist nicht mehr diejenige zwischen atomistischer und holistischer Erklärung der Natur, sondern zwischen kompositionalistischen und kontextualistischen Betrachtungsweisen von sprachlichen Äußerungen – sowie (falls wir denn bereit sind, diese Analogie zu akzeptieren) zwischen kompositionalistischen und konnexionistischen Betrachtungsweisen mentaler Vorgänge. Stark verkürzt und vereinfacht können wir sagen, dass der Kompositionalist das Verständnis der Teile (also einfacher Syntagmen) als notwendige Voraussetzung für das Verständnis größerer Einheiten (also komplexer Syntagmen), der Kontextualist hingegen die Bedeutung der einzelnen Teile abhängig von einem vorgängigen Verständnis des Gesamtkontextes (syntagmatischer und allgemein situationeller Art) erachtet.²⁰ Die wohl einleuchtendste Illustration für einen solchen Kontextualismus liefert die natürliche Sprache: Die Funktion von Lauten oder Phonemen kann nur auf einer höheren Ebene, das heißt von Worten bzw. (zusammengesetzten) Morphemen, untersucht werden, diese wiederum in ihrer Bedeutung nur in Sätzen bzw. längeren Syntagmen verstanden werden, deren Sinn sich wiederum nur aus Texten erschließt, die ihrerseits bloß auf der Ebene gesellschaftlicher Interaktion und diese wiederum (und schließlich) auf der Ebene einer gesamten Kultur die notwendigen Informationen für eine korrekte Interpretation finden.²¹ Die Beispiele, die angeführt werden, leuchten ein: Polyseme Ausdrücke etwa (z. Bsp. ›Strauß‹) können nur verstanden werden, wenn sie auf jeweilige Kontexte bezogen werden, welche die richtige Bedeutungswahl (Blumengebinde, Vogel, bayerischer Politiker) ermöglichen. Auf den ersten Blick scheint es jedoch eine Frage der Gewichtung zu sein, ob wir das Bedeutungsangebot der Ausdrücke über die eigentliche Bedeutungswahl stellen, das heißt, ob wir es für plausibler halten, die Bedeutungszuschreibung primär an die genannten lexikalisch und enzyklopädisch gängigen Bedeutungen und Wissensselemente zu koppeln, oder aber umgekehrt, die Kontextabhängigkeit als vorrangig zu M. E. kann weder die Frage ›Was meinst Du?‹, die auf eine Sprechhand-

¹⁹ So etwa Johannes Brandl: *Semantic Holism Is Here To Stay*. In: Jerry Fodor u. Ernest Lepore (Hg.): *Holism. A Consumer Update*. Grazer philosophische Studien 46 (1993), S. 1–16; Scholz, *Sinn durch Einbettung*, passim.

²⁰ Der hermeneutische Zirkel ist beides aufs Mal, nämlich ein dialektisches und unabschließbares Sich-Beziehen der Teile auf das Ganze und des Ganzen auf die Teile – und natürlich auch grundlegend holistisch.

²¹ So etwa Scholz, der Wittgensteins »Lebensformen« schließlich mit »Kultur« identifiziert. Seine Kritik an Fodor und Lepore, die seiner Ansicht nach die Wittgensteinschen Lebensformen durch die Paraphrasierung mit »life-style« (*Holism*, S. 210) ridkülisierten, ist u. U. nicht zutreffend, wird doch zum einen die Identifizierung von Lebensform und Kultur hier explizit vorgenommen (ebenda, S. 211); zum anderen klingt »life-style« in anglo-amerikanische Ohren vielleicht nicht ganz so platt wie in deutschen. Man denke hier an Williams, der als Erkenntnisziel der »cultural studies« die Erforschung des »way of life« vorschlägt; Raymond Williams: *The Sociology of Culture* (1981). Chicago: UP 1995, S. 11.

lung und damit auf einen Kommunikationszusammenhang verweist, noch die Frage ›Was heißt der Ausdruck?‹, die auf ein einzelnes Wort oder einen Ausdruck verweist, als ungewöhnlich bezeichnet werden; es handelt sich in beiden Fällen um Fragen, welche die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft als intuitiv richtig und vollkommen natürlich erachten.

Die Entscheidung für Kompositionalität oder Kontextualität ist alles andere als banal oder nebensächlich: Bis zu einer bestimmten Komplexität nämlich können wir die Zahl der Elemente einer Sprache (Phoneme, Gramme, Lexeme) als endlich bezeichnen, während die Zahl der daraus hervorgehenden Kombinationen unendlich ist. Für holistische Bedeutungstheorien wirft diese Produktivität elementarer Kombinatorik die altbekannte Frage nach der Erlernbarkeit von Sprache auf, da eine radikale Kontextabhängigkeit die notwendige Identifizierung der einzelnen Elemente für deren kombinatorische Wiederverwendung als schwer erklärbar erscheinen lässt. Oder anders: Das Problem der Identität von Teilen einer Äußerung erscheint an die Bedeutung eben dieser Teile gekoppelt. Es ist zuerst einmal eine Frage der Terminologie, ob wir die Identifizierung eines Elementes als Versteheleistung betrachten oder nicht. Wer ein Element als Element erkennt, erkennt damit auch dessen relative Autonomie und weitere Kombinierbarkeit auf einer bestimmten (phonetischen, morphologischen, syntaktischen, textuellen etc.) Ebene und hat – bewusst oder unbewusst – dessen Funktion bzw. dessen Funktionen verstanden. Jede Identifikation eines Gegenstandes behauptet dessen Ablösbarkeit, weil durch die Klassenzuschreibung ein Gegenstand zu einem Element wird, das erst durch die Erkenntnis seines elementaren Charakters für die Rekombination in anderen Zusammenhängen verwendbar wird.

Die vorausgehenden Erörterungen des Bedeutungsholismus könnten nun den Schluss nahelegen, dass der Holismus, um den es hier geht, nicht primär in der Einsicht gründe, dass alle Dinge dieser Welt miteinander zusammenhängen, sondern vielmehr in der grundlegenden Sozialität der menschlichen Lebenswelt. Denken, Fühlen, Handeln und derlei Dinge, dies alles sei nicht individuell, sondern Epiphänomen einer vorgängigen gesellschaftlichen Totalität. So weiß etwa Jan Assmann, und viele werden es mit ihm wissen, dass »Gedächtnis [...] wie Bewusstsein, Sprache und Personalität ein soziales Phänomen«²² sind. Doch auch diese Ansicht, mag sie noch so häufig wiederholt werden, wirft mehr Fragen auf, als sie auch nur annähernd zu beantworten in der Lage ist. Gehen wir von der im Vorigen knapp skizzierten Frege-Wittgensteinschen Einbettungsthese aus, welche die Bedeutung sprachlicher Elemente vom jeweiligen Kontext abhängig macht, so gilt es zu bedenken, dass gerade bei Wittgenstein Bedeutung sich aus intentionalen Zuständen und aus Handlungen erschließt, die mit diesen Zustän-

²² Jan Assmann: *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München: Beck ³2007, S. 11.

den übereinstimmen.²³ Ob und bis zu welchem Grade diese Zustände und Handlungen nun rundweg als ›sozial‹ bezeichnet werden können, hängt selbstredend von der Bedeutung ab, die wir ›sozial‹ zu geben gewillt sind. Es ist jedoch zu befürchten, dass ein Begriff des Sozialen, der sämtliche mentalen Zustände, die sich in irgendeiner Weise äußern, aufgrund eben dieser Äußerung (also des Nach-Außen-Tretens) mitbezeichnet, ziemlich inhaltsleer wäre. Zudem scheint ›sozial‹ hier nichts anderes als ein Synonym von ›kontextabhängig‹ zu sein. Ob die Kontextabhängigkeit jedoch Bedeutungen und mentale Zustände konstituiert, und wie sie dies tut, dies gälte es zu klären, und nicht einfach zu behaupten. Dabei dürfte die Erwägung nicht unerheblich sein, ob wir bei den einzelnen Personen vorgängige Erkenntnisse und somit auch Bedeutungen annehmen, die zu Handlungen führen, oder ob Bedeutungen erst über den Austausch zwischen Individuen konstituiert werden.²⁴ Es ist zwar nachvollziehbar, dass dasjenige, was ich in einem anderen als intentionalen Zustand bewusst oder unbewusst vermute, in Ansehung dieser minimalen Gemeinschaft erschlossen wird; das heißt jedoch nicht, dass es selbst deshalb primär gesellschaftlich ist, da ich in dieser Vermutung eben gerade etwas voraussetze, dass unabhängig von meiner Vermutung bereits existiert. Für Assmann nun ist Erinnerung, und damit ein soziales Phänomen, etwas, das zumindest teilweise »von außen in uns hineinwächst und sich in uns aufbaut.«²⁵ Die Fragen, die sich hier aufdrängen, sind Legion: Handelt es sich um einen organischen Vorgang? Sind die Teile, die vom sozialen Äußeren in unser individuelles Inneres hineinwachsen, nicht einfach Wahrnehmungen und damit einhergehende Gedanken und Gefühle (und dergleichen mehr)? Wie funktioniert die Syntax, die diese verschiedenen Erfahrungen zu einem individuellen Ganzen zusammenbaut? Sind ›Person‹, ›Gedächtnis‹, ›Bewusstsein‹ nicht einfach mehr oder minder unscharfe Bezeichnungen für eben diese Fähigkeiten und Mechanismen, die Welt in Teilen wahrzunehmen und in unserem Inneren zu verarbeiten, so dass Orientieren, Handeln, Denken, Verstehen usf. ermöglicht werden? Inwiefern beeinflusst hier die Gesellschaft Denken und Sprechen des Menschen und bis zu welchem Grade wäre dieser Einfluss ein spezifisch anderer als bei jeder sonstigen Lernerfahrung?

Doch vielleicht ist die Behauptung, dass »Gedächtnis [...] wie Bewusstsein, Sprache und Personalität ein soziales Phänomen« seien, auch gar

²³ Vgl. hierzu die Arbeiten von John McDowell: *Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy*, sowie *Intentionality and Interiority in Wittgenstein*. In: Ders.: *Mind, Value, and Reality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP 2002, S. 263–278 u. 297–321.

²⁴ Letztere Position wird heute wohl am prominentesten von Robert Brandom (*Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP 1994, S. 141–198) vertreten. Assmann (*Religion und kulturelles Gedächtnis*, S. 22) hingegen scheint der Ansicht zu sein, dass erst »größere Verbände« eine »konnektive Semantik« ausprägen, was wohl heißt, dass Mitglieder kleinerer Verbände wohl über Individualsemantiken verfügen.

²⁵ Assmann: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, S. 12.

nicht so gemeint; möglicherweise meint Assmann nämlich, dass diese nicht etwa ausschließlich oder auch nur schon fundamental, sondern mitunter sozial seien: »Nach wie vor ist der Mensch der einzige Träger des Gedächtnisses. Worum es geht ist die Frage, in welchen Umfang dieses einzelne Gedächtnis sozial und kulturell determiniert ist.«²⁶ Gesellschaft und Kultur sind also nur prägend, und prägen etwas, das »nach wie vor« (und wohl noch auf lange Zeit) individuell ist. Wie sonst könnte die allem Anschein nach anerkennende Zitierung Nietzsches zu verstehen sein: »Nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibt im Gedächtnis.«²⁷ Da nun der Schmerz Erinnerung ermöglicht (denn was nicht bleibt, hat mit Gedächtnis und Erinnerung wohl wenig zu tun), müsste die Schmerzerfahrung sozial sein. Die Einschränkung, dass der Schmerz quasi nur die negative Erfahrungsseite des Gedächtnisses ermögliche, dass darüber hinaus die positive Funktion des Gedächtnisses kulturell sei, ändert nichts an der massiven fundamentalen Bedeutung, die er dem Affektiven für das Gedächtnis zukommen lässt: »Liebe, Interesse, Anteilnahme, Gefühle der Verbundenheit, der Wunsch dazuzugehören, aber auch Haß, Feindschaft, Mißtrauen, Schmerz, Schuld und Scham geben unseren Erinnerungen Prägnanz und Horizont.« Wie aber leidet das Soziale, wie schämt es sich? Auch hier scheint Assmann auf der Hut zu sein; ganz allgemein »geht [es] nicht um die (illegitime) Übertragung eines individualpsychologischen Begriffs [hier ›Gedächtnis‹] auf soziale und kulturelle Phänomene, sondern um die Interaktion zwischen Psyche, Bewusstsein, Gesellschaft und Kultur.«²⁸ Da es aber die Affekte sind, welche »die entscheidende Rolle« bei der Herausbildung des »kommunikativen Gedächtnisses« spielen²⁹ und diese Affekte nicht auf »soziale und kulturelle Phänomene« übertragen werden können, so sind die Affekte offensichtlich ein Individuelles, das entscheidend Gedächtnis konstituiert, wobei es wohl nur die Erinnerungsinhalte sein können, die sozial vermittelt werden. Es mag überraschen, dass – im Gegensatz zu den Affekten – Erkennen, Denken, Verstehen etc. offenbar keine (oder nur eine geringe?) Rolle bei der Herausbildung von Gedächtnis spielen; mehr noch überrascht jedoch, dass Assmann die genannten Affekte »eminent sozial«³⁰ nennt, da er ja ausdrücklich die Übertragung individualpsychologischer Begriffe (sind Af-

²⁶ Ebenda, S. 19.

²⁷ Ebenda, S. 16.

²⁸ Ebenda, S. 20. Was ›Kultur‹ betrifft, so dient es – wie aus der folgenden schwierigen Formulierung hervorzugehen scheint (ebenda, S. 17) – als Bezeichnung für einen Rahmen, in welchem der Mensch sich verwirklichen kann: »Was dabei [Nietzsches pessimistische Sicht] vollkommen unterbelichtet blieb, ist der ermöglichende Aspekt der Kultur, die ja nicht nur verstümmelt und zurechtstutzt [...], sondern die auch (und man möchte sagen: vor allem) Lebensformen ausbildet, Möglichkeiten erschließt, in die hinein sich der einzelne investieren und verwirklichen kann.«

²⁹ Ebenda, S. 13.

³⁰ Ebenda, S. 13.

fektbezeichnungen etwa keine individualpsychologischen Begriffe?) als »illegitim« verwirft.

Doch vielleicht schreibt man so, wenn es gar niemanden gibt, den es zu überzeugen gilt. Wer nämlich würde in Abrede stellen, dass es Erinnerungsinhalte gibt, die mehrere Menschen haben, und solche, die nur einem Einzelnen zukommen? Und vielleicht sind es die Affekte und die persönlichen Erfahrungen, die dazu führen, sich an gewisse Dinge zu erinnern und an andere nicht. Und wenn wir schon beim Raten sind: Vielleicht gilt dasselbe, was Assmann hier für das Gedächtnis behauptet, auch für das Bewusstsein, die Sprache und die Personalität. Denn, abermals vielleicht, verhält es sich diesbezüglich bei Bewusstsein, Sprache und Personalität irgendwie analog, da Identitätsbehauptungen – viele Menschen können die gleichen Erinnerungsinhalte haben – irgendwie auch auf die Bereiche Sprache, Bewusstsein und Personalität angewendet werden können. Doch wie soll etwas, das dermaßen kontextabhängig und damit von der jeweils einzelnen und einzigartigen Situation abhängig ist, nun plötzlich auch identisch sein? Es scheint mir, dass die Frage – wie können verschiedene Individuen etwas haben, das fundamental sozial ist und dadurch bei mehreren Menschen identisch vorhanden ist³¹ – notwendig die Frage nach dem ontologischen Status dieses Sozialen nach sich zieht, das in identischen Teilen besessen werden kann. Wenn es so ist, dass wir individuell Teile von etwas besitzen, das unabhängig von uns existiert, das in uns »hineinwächst« (um diese Formulierung nochmals zu wiederholen), und dort im unseren Inneren ein Element bildet, das mit Elementen anderer identisch ist, dann ist dieser Teil zum einen, was seine Identität betrifft, nicht kontextabhängig, und dann ist zum anderen die Identität durch den gleichen Ursprung oder die Teilhaftigkeit an etwas unabhängig vom Individuum Existierendes gestiftet, das als Referenzraum dieser Inhalte deren identische Bedeutung konstituiert. Und so stellt sich schließlich und ungeachtet aller anders lautenden Beteuerungen die dringliche Frage, welchen ontologischen Status dieses Soziale oder Kollektive haben.

Die Tendenz, Kollektive zu hypostasieren oder zu reifizieren, ist ein altes Problem der Sozialwissenschaften, das in der Debatte um die Vorzüge des methodologischen Individualismus vs. methodologischen Holismus eingehend erörtert worden ist. Der Durkheimismus – zu dessen Anhängern der von Assmann gerne zitierte Maurice Halbwachs zu zählen ist – mit seiner Favorisierung kollektiver Gebilde als eigentlichen Wirkursachen, denen aus dieser soziologischen Warte eigentlich und ausschließlich Realität zukommt, steht der analytischen Überzeugung entgegen, dass es immer Individuen sind, die Entscheidungen treffen, Bedeutungen mitteilen und die als einzige im Bewusstsein ihrer Handlungen und Kognitionen leben. Zwischen

³¹ Denn auch wenn wir einräumen, dass es nur ähnlich vorhanden ist, so ist ein Konzept von Ähnlichkeit ohne ein Konzept von Identität wohl kaum zu haben. Vgl. Fodor u. Lepore, *Holism*, S. 18–23.

diesen beiden Polen lässt sich eine Reihe von mehr oder minder elaborierten Modellen ausmachen, die als Varianten eines projektiven ›Principle of Charity‹ bezeichnet werden können. Projektionisten gehen davon aus, dass Handlungen und Bedeutungen erst durch das dialektische Widerspiel zwischen dem Individuum und den Erwartungen, Präsuppositionen und Intentionen, die wir auf andere als andere projizieren, möglich sind.³²

Als letzte holistische Variante sei schließlich jene Konsequenz genannt, die sich aus der klassischen strukturalistischen Vorstellung der negativen Bestimmung semiotischer Elemente ergibt. Wir können hier im Gegensatz zu einem Bedeutungsholismus von einem Sprachholismus sprechen, geht es doch dem Strukturalismus primär nicht um die Sprachverwendung (*parole*), sondern um das Sprachsystem (*langue*). An einer Stelle der Vorlesungsmitschrift, die unter dem Namen *Cours de linguistique générale* in die Geschichte der Sprachwissenschaften eingegangen ist, behauptet Saussure, dass der jeweilige Wert der beiden Seiten des Zeichens (*signifié* und *signifiant*) nicht aus der Bestimmung einer (positiven) Gegebenheit, sondern einzig aus der (negativen) Differenz gegenüber anderen Elementen des Systems hervorgehe.³³ Derrida – um ihn nur zu nennen – radikalisiert diese Überlegung, indem er nun die Dynamik der aufschiebenden Wirkung (cf. die oft zitierte »différance«), die aus der wechselseitigen Abhängigkeit sich ausdifferieren-

³² Vgl. hierzu Stephen P. Stich: *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case Against Belief*. Cambridge, MA: The MIT Press/A Bradford Book 1983.

³³ Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale* (1916). Veröff. v. Charles Bally u. Albert Sechehaye. Hg. v. Tullio de Mauro. Paris 21983, S. 166: »dans la langue il n'y a que des différences. Bien plus: une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit; mais dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs. Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles et des différences phoniques issues de ce système. Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes. La preuve en est que la valeur d'un terme peut être modifiée sans qu'on touche ni à sons sens ni à ses sons, mais seulement par le fait que tel autre terme voisin aura subi une modification.« [»in der ›langue‹ gibt es nur Differenzen. Mehr noch: Eine Differenz setzt im Allgemeinen positive Ausdrücke voraus, zwischen denen sie sich vollzieht; in der ›langue‹ aber gibt es nur Differenzen ohne positive Ausdrücke. Wenden wir uns ›signifié‹ und ›signifiant‹ zu, so erkennen wir, dass die ›langue‹ weder Ideen noch Töne enthält, die dem linguistischen System vorausgingen, sondern einzig konzeptuelle Differenzen und lautliche Differenzen, die sich aus diesem System ergeben. Was an Idee oder lautlicher Materie in einem Zeichen ist, spielt eine geringere Rolle als dasjenige, was um dieses Zeichen herum in den anderen Zeichen ist. Der Beweis hierfür ist, dass der Wert eines Ausdruckes verändert werden kann, ohne dass man seinen Sinn oder seine Laute verändert hätte, sondern einzig aufgrund der Tatsache, dass ein benachbarter Ausdruck eine Veränderung erfahren hat.«] Die Folge zeigt jedoch, dass für Saussure das Wechselspiel negativer Ausdifferenzierung mit dem Zusammenfinden der beiden Zeichenaspekte zu einer positiven Größe wird: »que tout est négatif dans langue, cela n'est vrai que du signifié et du signifiant pris séparément: dès que l'on considère le signe dans sa totalité, on se trouve en présence d'une chose positive dans son ordre.« [»dass alles in der ›langue‹ negativ sei, ist nur dann wahr, wenn ›signifié‹ und ›signifiant‹ getrennt betrachtet werden; sobald wir das Zeichen (›signe‹) in seiner Ganzheit betrachten, so stehen wir vor einem in seiner Ordnung positivem Gegenstand.«]

der Elemente resultiert, als Argument gegen eine Philosophie der Identität und Präsenz in Anschlag bringt.³⁴ Dies bedeutet, dass das Hinzutreten bzw. das Verschwinden eines Elementes im System zu einer Neubestimmung des Elementes führt. Und was für die Elemente gilt, muss auch für die Bedeutung gelten; ihre Bestimmung setzt die Kenntnis des gesamten Sprachsystems voraus. Von einem mentalistischen und individualistischen Standpunkt her betrachtet, hätte dies zur Folge, dass die Identität der Systeme bei den Kommunikationsteilnehmern vorausgesetzt werden müsste, um eine Identität der semantischen Inhalte behaupten zu können.

* * *

Ungeachtet ob Holismus in einer seiner Spielformen zu retten ist, erscheint der Nutzen holistischer Bezeugungen für die Entwicklung wissenschaftlicher Methoden sowie die Praxis wissenschaftlicher Forschung im Allgemeinen als ausgesprochen gering. Ja, wir sind vielmehr versucht zu sagen, dass er einigen Schaden stiftet, und zwar immer dann, wenn holistische Forderungen keine andere Absicht erfüllen, als die notwendige Relativität, Unabschließbarkeit und Kontingenz der eigenen wissenschaftlichen Aussagen zu bekunden. Die methodologische Forderung, alle Ereignisse als Knotenpunkte oder Fäden von Netzen zu betrachten, führt bald einmal in das skeptizistische Argument, dass zureichend – und somit eigentlich – gar nichts erklärt oder verstanden werden könne, da das Netz sich zum einen aufgrund seiner Ausdehnung der Fassungskraft entziehe, zum anderen jedes noch so große Netz wiederum in ein noch größeres Netz eingeknotet sei. Aus der sinnvollen Einsicht, dass Erklärungen immer einen Bezug zwischen Ereignistypen oder auch konkreten Ereignissen einerseits und konstatierbaren Regelmäßigkeiten oder allgemeinen Gesetzen andererseits herstellen, wird unter der etwas bequemen Herbeizitierung nicht näher bestimmter Kollektive ein radikaler, das heißt nicht weiter spezifizierter Holismus, der sich bald nur noch in der Einsicht ergeht, dass wir ›das Ganze zu betrachten‹ haben – eine Einsicht, die ich für etwa so prickelnd erachte wie ›wir alle sind Teil der Welt‹, und deren Funktion wohl nur darin bestehen kann, Forschen und Reflektieren aufzuschieben.

Wieso aber sollten Wissenschaften, die den Versuch unternehmen, dasjenige zu verstehen und zu erklären, was in einer sehr offenkundigen Weise funktioniert, nicht höhere Anerkennung verdienen als theoretisierende Bekundungen, die anhand unscharfer Vorstellungen die notwendige Unmöglichkeit von Verstehen und Erklären demonstrieren? Denn ebenso wie bezweifelt werden kann, dass die Erbsenwirkung unter -zig anderen möglichen

³⁴ Das Konzept findet sich bereits in Jacques Derrida: *La voix et le phénomène* (1967). Paris: Quadrige/puf 1993, vor allem S. 111–117; von besonderem Einfluss für die poststrukturalistische Semiotik: *De la grammatologie*. Paris: Éd. de Minuit 1976, S. 77–95, sowie der Vortrag: *De la différance* (1968). In: Ders.: *Marges de la philosophie*. Paris: Éd. de Minuit 1972, S. 3–29.

Ursachen eines bestimmten, Tausende von Kilometern entfernten Ereignisses und einer unendlichen Zahl daraus hervorgehender Mikroereignisse eindeutig als die eigentliche Ursache identifiziert werden kann, so erscheint auch die Bedeutung eines Zeichens uneinholbar, die in Abhängigkeit eines nicht erfassbaren, nicht erklärbaren und nicht verstehbaren Kontextes bzw. eines unabschließbaren Differenzierungsprozesses eines sprachlichen Elementes im Gesamt einer Sprache ergibt. Es könnte, um auf unser Beispiel zurückzukommen, weder der Wurf der Erbse als Ursache einer bestimmten Irritation der Wasseroberfläche noch eine bestimmte Irritation als Wirkung der Erbse zweifelsfrei ausgemacht werden; und ebenso wenig dürfte das gegenseitige Bedingungsverhältnis zwischen den Ausdrücken ›Hoppla‹, ›Vergissmeinnicht‹ und ›Besitzstandwahrung‹ beschreibbar sein. Hierzu bedürfte es eines vorgängigen Wissens bezüglich derjenigen Eigenschaften, die tatsächlich Wirkung entfalten (wir vermuten Größe, Masse, Geschwindigkeit bzw. lexikalische Bedeutung, syntaktische Fügung u. a.), und Eigenschaften, die keine Irritation der Wasseroberfläche oder Veränderung der Sprache bewirken (wir vermuten Erbsenfarbe, Erbsensymbolik bzw. Tonhöhe bei der Aussprache von ›Vergissmeinnicht‹). Ein solcher Unterschied wird zwar gemacht – so etwa wenn Typen entsprechenden Tokens zugeordnet werden –, womit jedoch weder die Abstraktionsleistung erfasst, noch die Relevanzkriterien plausibilisiert sind. Kurz, es braucht Annahmen, die Wirksames von Unwirksamem und Bedeutendes von Unbedeutendem unterscheiden.

So werfen holistische Theorien, seien sie nun ontischer, epistemischer oder semantischer Art, Fragen auf, die auch heute noch durchaus grundsätzlicher Natur sind: Führt die Nichtkenntnis eines Teils notwendigerweise zur Unkenntnis eines jeden Teils im Ganzen? Ist jede Erkenntnis, solange die Erkenntnis des Ganzen nicht gegeben ist, prinzipiell und unterschiedslos provisorischer Natur? Gibt es Bereiche dieses Ganzen, die durch Beobachtung, Untersuchung oder Reflexion aus der allgemeinen Relativität herausgehoben werden können? Welche Zugangsmöglichkeiten gibt es zu diesem Ganzen, damit es erfahren, erlernt, gedacht werden kann? Existiert dieses Ganze oder wird es bloß angenommen? Und schließlich: Gibt es Teile und Eigenschaften von Teilen, deren Erklärungsrelevanz höher ist als andere?

Diese Fragen scheinen mir bedeutend, einige davon für die theoretische und methodologische Begründung einer Kulturwissenschaft gar zentral. Will sich die Kulturwissenschaft von der atheoretischen Grundhaltung der ›cultural studies‹ distanzieren, die sich gegenüber gängigen epistemologischen Forderungen ausgesprochen kulant geben, täte sie gut daran, sich von einem ebenso inhaltsleeren wie wissenschaftlich sterilen Verweis auf nicht weiter spezifizierte Totalitäten zu verabschieden.

* * *

Die folgenden Untersuchungen können unter eben diesem Gesichtspunkt gelesen werden, nämlich hinsichtlich der Fragen, Probleme und Aporien, die sich aus holistischen Überlegungen für das Verständnis von Kultur im Allgemeinen sowie für die Erfassung einzelner Ereignisse hinsichtlich ihrer kulturellen Bedeutung im Besonderen ergeben. Wie unbefriedigend die derzeitige Situation ist, zeigt die kulturwissenschaftliche Praxis. Unter dem Einfluss holistischer Grundüberzeugungen zeichnet sie sich durch den (mitunter ermüdenden) Habitus aus, Sätze wie die folgenden zu formulieren: ›Um Gleims Gedichte zu verstehen, müssen die historischen und gesellschaftlichen Umstände berücksichtigt werden‹, oder ›Die Anziehungskraft des Bauchtanzes lässt sich nur auf dem Hintergrund der türkischen Kultur verstehen‹. Aussagen dieser Art sind ebenso nichtssagend wie indiskutabel: Weder wissen wir, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit wir von ›verstehen‹ sprechen können, noch ist in irgendeiner Weise klar, welche Extension Ausdrücken wie ›historische und gesellschaftliche Umstände‹ oder ›Kultur‹ zukommen. Und dies gilt *ceteris paribus* auch für Bezeichnungen wie ›Milieu‹, ›Epoche‹, ›Gesellschaft‹ u. a. m. Es handelt sich bei Sätzen der genannten Art vorerst bloß um Absichtsbekundungen, die nicht viel mehr bedeuten, als dass wir dasjenige, was wir für das Verstehen nötig erachten, auch tatsächlich beim Verstehen berücksichtigen sollen. Die unscharfen Ausdrücke für übergeordnete Zusammenhänge, also ›Epoche‹, ›Milieu‹, ›Gesellschaft‹ etc., bezeichnen dabei bloß die jeweiligen Rahmen, in welche die zu erklärenden Ereignisse, Institutionen, Gewohnheiten oder dergleichen mehr eingebettet seien bzw. in die hinein die Ereignisse, Institutionen, Gewohnheiten und dergleichen mehr gestellt werden müssen, damit sie verstanden werden können. Der Theoriemix, der in so manchem Vorort zu einer kulturwissenschaftlichen Arbeit angeboten wird, zeichnet sich dabei durch höchste Beliebigkeit aus, da – ohne Rücksicht auf Widersprüche und andere Verluste – die Entscheidung bezüglich fundamentaler wissenschaftstheoretischer Fragen den Verfassern und Verfasserinnen entweder gar nicht bewusst ist, oder durch die bloße Kumulation von all demjenigen, was im Schwange ist, als aufgeschoben betrachtet wird.

Den Widersprüchen, die in der theoretischen Grundlegung von Foucaults Geschichtskonzeption auftreten, sowie den unhaltbaren Konsequenzen, die sich aus dem hier vertretenen epistemischen Kontextualismus und Konstruktivismus für die Geschichtsforschung ergeben, sind *Gideon Stieblings* Überlegungen gewidmet. Foucaults Rede von historischen Diskontinuitäten bedeute u. a. den Verzicht auf die kausale Verknüpfung von Ereignissen, die diesseits und jenseits einer Epochengrenze liegen. Und gleichzeitig habe dies auch zur Folge, dass eine Übersetzung solcher Ereignisse zwischen epochal limitierten Epistemen als unmöglich gelten muss. Falls Syntax und Semantik der ›Repräsentation‹ von Wissen nur in ephemeren Diskursräumen wirken und nur für solche gelten, dann ist nicht nur die einzelne Bedeutung oder die einzelne Handlung, sondern das gesamte

System der Wissensrepräsentation kontextabhängig. Es handelt sich hier also um eine Form eines epochenspezifischen Holismus, der zwar die Zusammenhänge pluralisiert, gleichzeitig aber auch Veränderungen, das heißt das Entstehen und Vergehen dieser Zusammenhänge, als unerklärlich und unverstehbar behauptet. Foucault, zumindest der Foucault der *Archéologie du savoir*, entwirft zwar eine Art Kategorientafel zur Erfassung der Tiefengrammatik, welche die einzelnen Zeiträume beherrschen soll, wobei jedoch die Möglichkeit, changierende Grammatiken zu analysieren oder zu beschreiben, ohne die Möglichkeit auf elementarer Ebene Identitäten auszumachen, entweder als illusorisch gelten oder sich denn auf eine Fundamentalanthropologie zurückziehen muss. So mag es auch nicht überraschen, dass Foucault schließlich zu einer neuen Eigentlichkeit, zum Körper als Träger des ›Materiellsten‹ und ›Lebendigsten‹ zurückfindet, dessen Funktionalisierung und Domestizierung im Zentrum seiner späten Geschichtsversuche steht.

Der Beitrag *Alban Bouviers* gilt der Bedeutung, die Pareto für die Entwicklung der Kulturtheorie haben könnte. Der Lausanner Soziologe habe einen Weg vorgezeichnet, der zwischen der holistischen Scylla (in der Tradition eines Comte oder Durkheim) und der reduktionistischen Charybdis des Neodarwinismus (wie er heute von Tooby und Cosmides propagiert wird) hindurchführe. So sei seine Soziologie durch die Kombination eines makrosoziologischen Forschungsinteresses mit einer prinzipiellen Offenheit für infra-individualistische Erklärungen ein ideales Reflexionsfeld, da ihre Stärken und Schwächen – sowohl in theoretischer als auch methodologischer Hinsicht – exemplarisch die Fragen und Aufgaben deutlich hervortreten lasse, denen sich eine Kulturwissenschaft zu stellen hat. Die Rückbindung des Sozialverhaltens an naturalistische Erklärungen ermögliche eine funktionalistische Behandlung der Rationalitätsformen, die eine Kultur ausbildet, wobei das ›Principle of Charity‹ die wesentliche Frage der Vermittlung von Individuum, biologischer Konstitution und Gesellschaft aufwirft. Darüber hinaus tritt durch Paretos problematische Favorisierung des Irrationalitätskonzeptes zum einen die Frage nach der logischen oder intellektualistischen Norm, von der abgewichen wird, zum anderen das mitunter spannungsvolle Verhältnis zwischen einer Rationalität erkenntnisbasierter Überzeugungen und einer Rationalität pragmatischer Entscheidungen in den Vordergrund. Im Gegensatz zu Durkheim flüchtet sich Pareto nirgends in kollektive Wirkmächte, die als Zwangsanstalten des Individuums erscheinen und die notwendig individuelle Trägerschaft dieser Überzeugungen und Entscheidungen negieren. Gegen den soziologischen Holismus hält Pareto zwar an einer grundlegend individualistischen Optik fest, die sich gleichwohl der naturalistischen Analyse nicht verschließt; im Gegensatz zu neo-darwinistischen Untersuchungen versucht er jedoch nicht, die soziologische Erklärung über das jeweils geforderte Maß (den zureichenden Grund) auf ein letztes, alles determinierendes Prinzip, das der Selektion, zu reduzieren.

Unter den zahlreichen Spielarten des Holismus erfreut sich im deutschsprachigen Raum Luhmanns Systemtheorie anhaltender Beliebtheit. *Christian Meierhofer* befragt sie nach ihrem Beitrag für eine Theorie der Kultur. Dabei geht er von der Eliminierung des klassischen Subjektbegriffes aus, der bei Luhmann bekanntlich aus der basalen und vorgängigen Differenz von System und Umwelt sowie der Allgemeinssetzung des Kommunikationsbegriffes resultiert. Für Meierhofer besteht der Preis, der für den Verzicht auf den Begriff des Subjekts bezahlt wird, in einer begrifflichen Neubesetzung, die grundlegende Probleme der Entscheidungs- und Bewusstseinstheorie zwar nicht zu lösen vermag, dafür aber in die entstehende Lücke hinein eine ausufernde Terminologie generiert. So tritt an die Stelle des Subjekts und dessen kognitionsgesteuerter Entscheidungen ein Kommunikationsbegriff, der Verstehen und damit auch Bedeutung pragmatisch aufhebt und – ähnlich wie es Wittgenstein gesehen hatte – in Folgehandlungen bzw. Fehlreaktionen den Erweis für ein Verstehen bzw. Missverstehen erkennt. In der Folge untersucht Meierhofer die Konsequenzen, die sich aus dem Verzicht auf den Subjektbegriff ergeben, für das System der Kunst sowie für das kulturtheoretisch hochrelevante Phänomen der Unterhaltung. Für beide Bereiche konstatiert der Verfasser ein hohes Maß an Ergebnisarmut, das sich durch die hochkomplexe Begrifflichkeit nicht wegdiskutieren lasse.

Sprechen wir von Holismus, so ist – wie bereits behauptet – die Metapher vom Netz nicht weit. Und wo ›Netz‹ ist, da kann ›Gewebe‹ und die breit routinierte Assoziation ›Text‹ nicht fehlen. *Jan Loop* geht der Vorstellung von Kultur als Text nach; in einem ersten Schritt wendet er sich dem hoch gehandelten Stichwortgeber für diese Einsicht, Clifford Geertz, zu. Das Problem, dem sich die Geertzsche Hermeneutik und ihre Anhänger annehmen, ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem zu beschreibenden Sinnzusammenhang, in welchem die Akteure einer fremden Kultur agieren, und dem Sinnzusammenhang des Beschreibers, das heißt den Werten, Erwartungen und Annahmen, die der ethnologische Beobachter aus der eigenen Kultur mitbringt. Loop zeigt nun, dass diese Einsicht in das Problem ethnologischen Verstehens sowie die Strategien zu dessen Lösung nicht so sehr dem jüngsten ›cultural turn‹ und seiner holistischen Welt-als-Text-Rede geschuldet sind, sondern bereits in der Auseinandersetzung mit fremden Kulturen in den orientalistischen Debatten des 17. Jahrhunderts ausgesprochen wurden. In der Folge zeichnet Loop ausgehend von Thomas Hyde, einem bedeutenden Orientalisten des 17. Jahrhunderts, die Entwicklung dieser fundamentalen Erwägungen nach, die um so brisanter erscheinen, da sie das Verhältnis von Religion, Wertevorstellungen und Handlungen betreffen. Hydes Kulturhermeneutik steht am Anfang einer Tradition, die versucht, unter Rekurs auf philologisch rekonstruierte, genau erfasste Dokumente, eine plausible, der Selbstdeutung und Selbstbeschreibung fremder Akteure verpflichtete Analyse der Intentionen des Anderen zu garantieren.

Der Band schließt mit einem Beitrag, der ausgehend von der Unterscheidung zwischen thematischen und aspektuellen Wissenschaftstypen versucht, die Komplementarität zweier an sich sinnvoller wissenschaftlicher Herangehensweisen darzustellen. Eine Wissenschaft, die sich durch Gegenstände bestimmt, favorisiert – will sie einen Gegenstand erfassen – eine interdisziplinäre Methodenentscheidung, während eine Wissenschaft, die durch ihren Gesichtspunkt bestimmt wird, sich zwar auf Gegenstände beziehen kann, die gemeinhin nicht dem Untersuchungskanon der eigenen Wissenschaft zugeordnet werden, dabei aber disziplinär verfahren muss. Nach Ansicht von *Eric Achermann* wäre die Berücksichtigung des Zusammenspiels verschiedener Gesichtspunkte und damit auch der Kernkompetenzen der etablierten Fächer ein sinnvoller Weg, um eine kulturwissenschaftliche Praxis zu etablieren, die sich nicht vorschnell auf eine theoretisch fragwürdige Einheitswissenschaft und -methode fixierte.

An dieser Stelle möchte ich Svenja Kroh und Vincenz Pieper für die Durchsicht sämtlicher Beiträge dieses Bandes und die zahlreichen Verbesserungsvorschläge danken.

Empfohlene Zitierweise:

Achermann, Eric: Zusammenhänge. Einleitende Bemerkungen zu Theorie und Methode der Kulturwissenschaft. <http://www.germanistik.ch/publikation.php?id=Zusammenhaenge_Einleitende_Bemerkungen>

germanistik.ch
Verlag für Literatur- und Kulturwissenschaft