

Erklären und Verstehen

Historische Kulturwissenschaften

nach dem Methodendualismus¹

DIETER TEICHERT

Ist im Grunde nicht alles ganz einfach? *Kulturwissenschaft*, das ist die wissenschaftliche, d. h. methodisch abgesicherte Weise der *Untersuchung, Beschreibung und Erklärung der Kultur*. *Kultur*, das ist das *Medium, in dem Menschen als Individuen und als Mitglieder von Kollektiven ihr Leben leben*. Wie die Fische im Wasser, so leben die Menschen in der Kultur. Der Vergleich hinkt nur insofern, als Kultur sich verändert. Das Medium, welches die Existenz der Menschen trägt und formt, ist nicht invariant. Kultur entwickelt sich. Teilweise geschieht dies durch intendierte, teilweise durch nicht-intendierte Veränderungen. Das Faktum der *Entwicklung* von Kultur begründet die tiefe und nicht auflösbare Verbindung zwischen dem Unternehmen der Kulturwissenschaft und der Geschichte. Kulturwissenschaft ist *historische* Kulturwissenschaft. Denn Kultur, das ist der Inbegriff der geschichtlich variablen Formen des Sprechens, Denkens, Handelns, Empfindens, Kommunizierens, Arbeitens und Gestaltens der Menschen.

Legt man dieses Verständnis zugrunde, dann ergibt sich auch eine recht klare Sachlage im Hinblick auf die Frage, ob Kulturwissenschaften Disziplinen sind, die die *Kultur* erforschen und somit einen einheitlichen Gegenstand haben, oder ob es Fächer sind, die unterschiedliche *Kulturen* untersuchen, somit mehrere

1 Frühere Fassungen dieses Texts konnte ich in Mainz und Luzern vortragen. Den Teilnehmern an den Diskussionen danke ich für Kritik und Anregungen.

Gegenstände haben. Mitunter droht aus der Unterscheidung zwischen der Kultur im Singular und den Kulturen im Plural ein unentwirrbarer Knoten zu werden: Bin ich Mitglied einer Kultur oder mehrerer Kulturen? Und welcher? Was sind hier die Kriterien? – Tatsächlich lässt sich die Frage, ob man von Kultur im Singular oder von Kulturen im Plural sprechen soll, nicht generell beantworten. Es kommt darauf an, woran man interessiert ist. Der Pluralist – derjenige, der von ‚Kulturen‘ und nicht von ‚der Kultur‘ spricht – betont insbesondere die synchrone Vielfalt der Formen des Sprechens, Denkens, Handelns, Kommunizierens, Arbeitens, Gestaltens, Empfindens. Diese Vielfalt ist keineswegs durchgängig eine harmonisch sich entfaltende Pluralität, sondern oft durch Konflikte bestimmt, die im Extremfall als ‚Krieg der Kulturen‘ in Erscheinung treten. Im diachronen Verlauf erkennt der Pluralist Schwellen und tief greifende Veränderungen, die ihn dazu veranlassen, vom Ende einer bestimmten Kultur und vom Beginn einer anderen Kultur zu sprechen. Dort, wo der Kulturbegriff als Oberbegriff im Singular gebraucht wird, was exemplarisch in der nicht unproblematischen Antithese von Kultur und Natur geschieht, stehen allgemeine strukturelle Bedingungen und Grundlagen im Zentrum des Interesses. Dort, wo es auf konkrete Ausformungen der allgemeinen Strukturen ankommt, wird man auf empirisch auflösungsstärkere Konzeptionen zurückgreifen und von unterschiedlichen, teils gegensätzlichen ‚Kulturen‘ sprechen. Es ist plausibel, den Kulturbegriff im Singular insofern als grundlegend anzusehen, als er die wesentlichen begrifflichen Unterscheidungen beinhaltet, die vom Pluralisten entfaltet und verfeinert werden. Man kann also ohne Bedenken sagen, dass die Kulturwissenschaften die Kultur erforschen, wenn der Kulturbegriff ein Kollektivsingular ist, der eine interne Vielfalt keinesfalls ausschließt, sondern die begrifflichen Mittel bereitstellt, um diese überhaupt zu entfalten. Eine normative Auszeichnung eines bestimmten Kulturverständnisses (wie manche sie etwa mit dem Schlagwort ‚Leitkultur‘ oder ‚Nationalkultur‘ verbinden zu können glauben), ist jedenfalls im Rahmen der Rede von der Kultur im Singular keineswegs impliziert. Ebenfalls ist klar, dass sich der Kulturbegriff in theoretischen Zusammenhängen anders als in der Alltagssprache keinesfalls auf eine abgehobene Sphäre des Schönen, Erhabenen und Erbaulichen, den Bereich der so genannten ‚Hochkultur‘ einschränken lässt.

Mit diesen Bemerkungen sind einige grundsätzliche Markierungen gesetzt, aber der Sachstand auf dem Schlachtfeld der akademischen Auseinandersetzungen um die Kulturtheorie und die sachlichen Probleme verlangen weiter gehende Anstrengungen. In der Vergangenheit wurden die Geistes-, Kultur-, Sozial- oder Humanwissenschaften meist durch den Begriff des Verstehens

und der Interpretation bestimmt. Verstehen und Interpretieren galten als ihre genuine Methode. Die Naturwissenschaften waren im Kontrast dazu das Reich der kausalen Erklärung. Diese Auffassung bezeichne ich als Methodendualismus. Die Zeit dieser Denkweise ist passé. Die Frage stellt sich, was an ihre Stelle getreten ist und wie das, was an ihre Stelle getreten ist, zu beurteilen ist.

Die folgenden Überlegungen beginnen mit einer kurzen und polemischen Skizze der gegenwärtigen Situation der Kulturwissenschaft (1. *Zum aktuellen Stand der Kulturwissenschaften*). Kontrastiv wird anschließend der ältere Methodendualismus vergegenwärtigt, der Erklären und Verstehen als gegensätzliche Formen wissenschaftlichen Erkennens auffasst. Zentrale Autoren, die diese Konzeption vertreten haben, sind J. G. Droysen und W. Dilthey (2. *Der Methodendualismus von naturwissenschaftlichem Erklären und geisteswissenschaftlichem Verstehen*). Der Methodendualismus wird bei Heinrich Rickert, Max Weber und Ernst Cassirer durch die Konzeption einer historischen Kulturwissenschaft abgelöst. Es ist zwar richtig, dass bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein der Methodendualismus diskutiert wurde. Der Sache nach war er allerdings bereits bei Rickert, Weber und Cassirer verabschiedet. Wenn noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts teilweise unkritisch von einem Gegensatz der Methoden des Erklärens und des Verstehens gesprochen wurde, hat man das bei Rickert, Weber und Cassirer erreichte Niveau unterboten (3. *Überwindung des Methodendualismus mit dem Projekt einer historischen Kulturwissenschaft*). Im nächsten Schritt werde ich eine vorläufige Antwort auf die Frage geben, wodurch sich die gegenwärtig viel diskutierten Kulturwissenschaften epistemologisch und methodisch von dem Vorgängermodell der historischen Kulturwissenschaft Rickerts, Webers und Cassirers unterscheiden (4. *„Alte“ Kulturwissenschaft und „aktuelle“ Kulturwissenschaften*). Abschließend werden die Funktionen der Philosophie mit Blick auf den Bereich der Kulturwissenschaften angesprochen (5. *Philosophie und Kulturwissenschaft*).

1. Zum aktuellen Stand der Kulturwissenschaften

Eine 2006 erschienene Monographie, die im Untertitel verspricht, „Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften“² zu ermöglichen, stellt sieben so genannte ‚turns‘ ausführlich vor. Diese ‚turns‘ charakterisieren angeblich die ak-

2 BACHMANN-MEDICK, 2006.

tuelle Situation der Kulturwissenschaften: 1. Interpretative turn, 2. Performative turn, 3. Reflexive turn/Literary turn, 4. Postcolonial turn, 5. Translational turn, 6. Spatial turn, 7. Iconic turn.

Sowohl mit dem Ausdruck ‚turn‘ als auch mit der ebenfalls häufig anzutreffenden Rede von einem ‚Paradigmenwechsel‘ bedienen sich die Theoretiker der Kulturwissenschaften bei den angloamerikanischen Erkenntnis- und Wissenschaftsphilosophen. Der Ausdruck ‚linguistic turn‘ – linguistische Wende – wurde 1964 von Gustav Bergmann geprägt.³ Ein Sammelband, den Richard Rorty 1967 herausgegeben hat, gebraucht den Ausdruck im Titel und hat ihn bekannt gemacht.⁴ Wenn Bergmann und Rorty in den 1960er Jahren von einem ‚linguistic turn‘ sprechen, dann resümieren sie eine bereits lange, zumindest bis auf den Anfang des 20. Jahrhunderts zurückzuführende, grundlegende Veränderung des Philosophiebegriffs. Exemplarisch hatte Wittgenstein darauf aufmerksam gemacht, dass philosophische Probleme als Probleme der Sprache zu erörtern sind.⁵ Damit wird eine ganze Reihe von traditionellen Auffassungen der Philosophie verabschiedet und eine neue Methode der philosophischen Arbeit vorgeschlagen. Philosophie kann demnach nicht als idealistische Metaphysik, nicht als Bewusstseinsphilosophie, nicht als Transzendentalphilosophie, nicht als Wertphilosophie, nicht als Philosophie des Geistes betrieben werden. Die Vertreter des ‚linguistic turn‘ stellen eine extrem starke systematische These auf: Philosophie ist nur als sprachanalytische Philosophie möglich.⁶ Innerhalb dieser Auffassung lassen sich recht früh zwei Spielarten unterscheiden: die Philosophie der Wissenschaftssprache und die Philosophie der Gebrauchssprache, die ‚ordinary language philosophy‘. Auf die Details kommt es hier nicht an, nur auf eines: der ‚linguistic turn‘ versteht sich nicht als eine zusätzliche Möglichkeit, in der man nun auch noch Philosophie betrei-

3 BERGMANN, 1964.

4 RORTY, 1967.

5 „Alle Philosophie ist ‚Sprachkritik‘.“ WITTGENSTEIN, 1973, S. 33 (4.0031). Die Art und Weise, wie Wittgenstein diese Auffassung modifiziert und schließlich mit den *Philosophischen Untersuchungen* zu einer von der ursprünglichen Gestalt der an logischen Erfordernissen einer ‚Idealsprache‘ orientierten Sprachphilosophie zu einer völlig andersartigen Sicht auf den Zusammenhang von Sprache, Welt und Bedeutung gelangt, gehört zu den eindrucklichsten Dokumenten selbstkritischer philosophischer Arbeit, die überliefert sind.

6 Der ‚linguistic turn‘ besteht im Wesentlichen aus zwei Thesen: Erstens, „daß eine philosophische Erklärung des Denkens durch eine philosophische Analyse der Sprache erreicht werden kann, und zweitens [...], daß eine umfassende Erklärung nur in dieser und keiner anderen Weise zu erreichen ist.“ DUMMETT, 1988, S. 11.

ben kann. Er vertritt die These, dass philosophisch überhaupt nicht mehr anders als sprachanalytisch gearbeitet werden kann. Und er tut dies, weil er Argumente formuliert, die die Defizite älterer Optionen deutlich machen wollen.

Ähnlich streng ist die Veränderung zu verstehen, die ein ‚Paradigmenwechsel‘ besitzt. Dieser Terminus wurde von T. S. Kuhn geprägt und durch sein 1962 erschienenes Buch *The structure of scientific revolutions* weltbekannt. Ein ‚turn‘ oder ein ‚Paradigmenwechsel‘ ist eine grundlegende, eine epochemachende Umkehr. Innerhalb eines wissenschaftlichen Feldes werden die bislang gültigen und ausschlaggebenden Begriffe und Methoden verabschiedet. Alles ist anders als zuvor. Der Gebrauch der herkömmlichen Begriffe und Methoden ist klarer Weise inakzeptabel.⁷

Natürlich fragt sich die Leserin, wie man einen Überblick über den aktuellen Stand einer Disziplin gewinnen soll, wenn man gleichzeitig sieben ‚turns‘ zur Kenntnis zu nehmen hat. Ist das nicht viel zu viel des Guten? Wer sich siebenmal dreht, der sieht sicherlich in irgendeine Richtung. Aber ist die Richtung, in die die Leserin sieht, auch die richtige oder orientierende, oder ist sie, falls ihr nicht schwindlig geworden ist, nach sieben Drehungen nicht wieder am Ausgangspunkt angelangt und hat eine buchstäblich zirkuläre Bewegung absolviert?

Auf Seite 381 stellt die Autorin fest:

„Die sieben vorgestellten *turns* stehen für aktuelle kulturwissenschaftliche Neuorientierungen, die bereits etabliert oder gar schon klassisch geworden sind, die sich abzeichnen oder im Prozess der Herausbildung begriffen sind. Nach ihrer Zusammenschau stellt sich die Frage der Hierarchie dieser Wenden und der Durchsetzungsfähigkeit wie Nachhaltigkeit ihrer Neufokussierungen. Diese Frage ist noch nicht abschließend zu beantworten. Immerhin entstehen unentwegt neue Versuche, *turns* zu kreieren und sie in der Forschungslandschaft zur Geltung zu bringen.“⁸

Zu den unentwegt neu hinzukommenden ‚turns‘ gehören ein ‚mnemonic turn‘, ein ‚medial turn‘, ein ‚ethical turn‘, ein ‚historic turn‘, ein ‚narrative/narrativist turn‘, ein ‚cognitive turn‘, ein ‚digital turn‘ oder ‚computational turn‘, ein ‚so-

7 Es ist bekannt, dass das Konzept eines ‚Paradigmenwechsels‘ bei Kuhn mehrere unterschiedliche Bedeutungen hat. Die Details der Theorie der Wissenschaftsentwicklung bei Kuhn werden dargestellt in: HOYNINGEN-HUENE, 1993, insbesondere Kapitel 4: *The paradigm concept*.

8 BACHMANN-MEDICK, 2006, S. 381f. [Hervorh. i. O.].

cial turn‘, ein ‚practice turn‘, ein ‚experiential turn‘, ein ‚emotional turn‘, ein ‚biographical turn‘, ein ‚imperial turn‘, ein ‚forensic turn‘, ein ‚biopolitical turn‘, ein ‚dialogical turn‘.⁹

Das ist keine Parodie, sondern Zitat von Ernstgemeintem. Zu den sieben ursprünglich Orientierung verheißenden ‚turns‘ gesellen sich also 16 weitere hinzu. Tatsächlich gibt das zitierte, ungeheuerlich materialreiche Buch einen Einblick in den Bereich der gegenwärtigen Kulturwissenschaften. Das, was man dabei zu sehen bekommt, ist teilweise gespenstisch.

Ich verweise auf diese Publikation nicht, um ein besonders abschreckendes Beispiel zu präsentieren. Die Autorin respektiert ein fast altertümliches erscheinendes Bedürfnis nach Übersicht. Befriedigt wird es allerdings nicht. Und das ist ein Befund, die bedauerliche Weise für die Kulturwissenschaftsdiskussion über weite Strecken gilt. Natürlich, es gibt Ausnahmen, aber eben lediglich Ausnahmen.¹⁰

In nicht übersehbarer Weise sind Veränderungen des Erkenntnisbegriffs und der Wissenschaftsauffassung zu verzeichnen, durch die begriffliche Arbeit, semantische Analysen und sorgsame Argumentation als unzeitgemäße Atavismen erscheinen. Dass der Affekt gegen ‚die Vernunft‘, ‚die Wissenschaft‘ und ‚die Wahrheit‘ – jeweils im Singular – sich partiell zu Recht auf die Unhaltbarkeit bestimmter Rationalitätsbegriffe, Einheitswissenschaftsdogmen und Wahrheitsauffassungen berufen kann, wird damit überhaupt nicht bestritten. Die Forderung nach methodischer Klärung und das Beharren auf der Unverzichtbarkeit – stets revidierbarer – definitorischer Festlegungen kann man nicht zugunsten ‚offener Prozesse‘, ‚transdisziplinärer Grenzgänge‘, ‚multiperspektivischer Ansätze‘ usw. als borniert zurückzuweisen. Das Hetzen von einem ‚turn‘ zum nächsten ist keine angemessene Reaktion. Das festzustellen, bedeutet nicht, die Rolle des Platzanweisers und Begriffspolizisten einzunehmen und von der abgehobenen Position der Philosophie aus alles besser wissen zu wollen. Auch innerhalb der Kultur- und Literaturwissenschaften artikuliert

9 Ebd., S. 385.

10 Meine Einschätzung der Sachlage beruht im Wesentlichen auf den in der *DVjs* 71 (1997), 73 (1999), im *Jahrbuch der Schiller-Gesellschaft* 42 (1998), 43 (1999), 44 (2000), und in *Anglia* 114 (1996) veröffentlichten Beiträgen zum Thema. Weitere Titel: JAEGER, Handbuch der Kulturwissenschaft, 2004; MUSNER, 2002; NÜNNING/NÜNNING, 2003; NÜNNING/ SOMMER 2004; ASSMANN, 2006. A. Assmanns Einführung bietet einen instruktiven Einblick in Arbeitsfelder und Themenschwerpunkte der jüngeren Kulturwissenschaften.

sich Kritik an den hier beschriebenen Symptomen, wie die folgenden Wortmeldungen belegen:

„Gibt sich Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft aus, so erscheint sie als unbegrenzt anschluß- und verwendungsfähig. Kultur ist ein Wort, das nichts als Zustimmung hervorruft, weil es keine Mühe macht, alles, was man so treibt oder treiben lässt, ihm zuzurechnen.“¹¹

„[V]iel zu viele Leute, die sich in ihren Herkunftswissenschaften aus (guten und weniger guten) Gründen nicht mehr aufgehoben sehen, drängen sich in das Fach Kulturwissenschaft. Die Diffusität des Faches erscheint manchen geradezu als das Neue Jerusalem.“¹²

„Wenn man nun seit geraumer Zeit propagiert, die Literaturwissenschaft in Kulturwissenschaft überzuführen, so fragt es sich, ob man damit nur die jüngste Variante [der] Selbstpreisgabe vor sich hat, und dies einmal mehr im Konjunkturfahrwasser einer Disziplin, oder auch nur eines Begriffs, die bzw. der als Allerweltslösung gehandelt wird.“¹³

Es ist wohl an der Zeit, darüber nachzudenken, was es eigentlich bedeutet, wenn innerhalb einer Wissenschaftsformation der Sprechakt der Ausrufung von ‚turns‘ und Paradigmenwechseln zu einem permanent auftretenden Phänomen wird. Ist das Kreieren von angeblich Innovativem ein Selbstwert? Unter welchen Bedingungen wird man tatsächlich davon sprechen können, dass ein ‚turn‘ stattgefunden hat? Eines ist sicher: Ein Neologismus garantiert keine epistemische Zäsur.

2. Der Methodendualismus von naturwissenschaftlichem Erklären und geisteswissenschaftlichem Verstehen

Der Fortschritt der Naturwissenschaften ist ein Siegeszug, den die Nicht-Naturwissenschaftler seit spätestens 1850 nur allzu bereitwillig als Zeichen der Niederlage der Geistes- und Kulturwissenschaften aufzufassen bereit waren;

11 SCHLAFFER, 1998, S. 489.

12 BÖHME, 1998, S. 478.

13 HAUG, 1999, S. 72f.

eine Reaktion, die übrigens vielen Naturwissenschaftlern völlig fremd war. Seit es Geisteswissenschaften gibt, sind die Geisteswissenschaften in der Krise. Die Krise ist ihr Lebelement. Der wohl bedeutendste Epistemologe der Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert, Johann Gustav Droysen, skizziert das Szenario der Geschichtswissenschaft, der Königsdisziplin der Geisteswissenschaften, die vom Regen, nämlich von der Tyrannei der Theologie und der Philosophie, in die Traufe geraten ist, nämlich unter die Vorherrschaft der Naturwissenschaften.¹⁴ Droysen verwahrt sich gegen ein Denken, das ausschließlich naturwissenschaftliche Erkenntnisformen und Methoden gelten läßt.¹⁵ Die durch die exakten Wissenschaften motivierte ‚wissenschaftliche Weltanschauung‘ strebt nach allumfassenden Erklärungen eben mit naturwissenschaftlichen Mitteln. Die Naturwissenschaften sind allerdings im Gegensatz zu verbreiteten Meinungen keineswegs eindeutig abzugrenzen: weder ein Gegenstandsbezug noch eine Methode liefern *eindeutige* Abgrenzungen. Immerhin sind bestimmte Momente erkennbar, die im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen. Dazu zählen an erster Stelle die *deduktiv-nomologische Erklärung* und die *induktiv-statistische Erklärung*.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) ist der zentrale Repräsentant des Projekts ‚Geisteswissenschaft‘. Auf ihn geht die viel zitierte Formel zurück „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“¹⁶ Das ist bei Dilthey nun nicht primär so zu begreifen, dass die Psychologie als Disziplin, die das Seelenleben erforscht, anders vorgeht als die Naturwissenschaften. Dieser Ansicht ist Dilthey zwar auch. Aber er ist zudem der Auffassung, dass die politisch-soziale

14 DROYSEN, 1960, S. 17f.: „[...] kaum, dass sich unsere Wissenschaft [die Geschichtswissenschaft] von der philosophischen und theologischen Beherrschung freigemacht hat [...], so sind die Naturwissenschaften da, sich ihrer anzunehmen und sie bevormunden zu wollen. So wie vor 50 Jahren die Philosophie noch im vollen Übermut der Alleinherrschaft sagte, nur das Philosophische ist wissenschaftlich und die Geschichte ist nur Wissenschaft, sofern sie philosophisch zu sein weiß, – ebenso kommen jetzt die Naturwissenschaften und sagen, Wissenschaft ist nur, was in der naturwissenschaftlichen Methode sich bewegt, und die sog. positive Philosophie von Comte und Littré schließt sich ihnen an [...]“.

15 Die Aufteilung von Natur- und Geisteswissenschaften basiert auf einer verbreiteten Dichotomisierung, in der die Erblast des Idealismus weitertransportiert wird. Exemplarisch hierfür ist die folgende Aussage von Andreas L. Kym aus dem Jahr 1854: „In zwei Hälften spaltet sich uns die Welt. Die eine bildet die Natur, die andere die Geschichte oder der Geist. Befasst sich [...] das menschliche Denken mit der Natur, so entstehen die Naturwissenschaften; befasst es sich mit der Geschichte oder dem Geiste, so entstehen die Geisteswissenschaften.“ KYM, 1854, S. 12.

16 DILTHEY, Ideen, 1990, S. 144.

Wirklichkeit nur ausgehend von den einzelnen Individuen erforscht werden kann. Die geisteswissenschaftliche Forschung zielt auf ein Verstehen des Erlebens singulärer Personen, der historisch variablen Lebensformen einschließlich der historisch variablen Denkformen.¹⁷ Die soziale und politische Dimension erscheint bei Dilthey dem Individuum nachgeordnet. Das geisteswissenschaftliche Interesse gilt primär dem *individuellen* Erleben. Die kollektiven Bedingungen des Individuellen werden weder geleugnet noch ignoriert. Aber sie stehen nicht im Zentrum des hermeneutischen Interesses. Dieses gilt der „wissenschaftlichen Erkenntnis der Einzelpersonen“.¹⁸ Die Hochachtung des Individuellen als eines dem totalisierenden Zugriff sich entziehenden Moments ist für Dilthey charakteristisch.¹⁹ Ein zweiter Punkt betrifft das Verhältnis der Begriffe ‚Verstehen‘ und ‚Interpretation‘. Interpretation als Zuschreibung einer Bedeutung zu einem Zeichen, Zeichenkomplex oder Symbol ist ein wissenschaftlich diszipliniertes Verfahren, durch das alltägliche Praktiken der Bedeutungserfassung methodisch verfeinert werden. Dilthey gründet den Interpretationsbegriff auf die Erfassung der Bedeutung von „Lebensäußerungen“. Das sind nicht ausschließlich und nicht vorrangig sprachliche Zeichen. Sicherlich ist das Sprachverstehen eine fundamentale Form des Verstehens. Aber mit „Lebensäußerungen“ meint Dilthey mehr: das ganze Spektrum menschlichen Verhaltens, insofern es Bedeutung hat (man denke an Mimik, Gestik, Körperbewegung, Tonfall usw.). Mit seiner Akzentuierung des individuellen Menschen

17 „Die Geisteswissenschaften bilden einen Erkenntniszusammenhang, welcher eine gegenständliche und objektive Erkenntnis der Verkettung menschlicher Erlebnisse in der menschlich-geschichtlich-gesellschaftlichen Welt zu gewinnen strebt.“ DILTHEY, 1992, S. 3.

18 DILTHEY, Die Entstehung der Hermeneutik, 1990, S. 317. Mit diesem methodologischen Individualismus steht Dilthey in scharfem Gegensatz zu einem zeitgenössischen Autor wie E. Durkheim, der innerhalb der sich formierenden Soziologie gerade die Gegenthese vertritt und den Einzelnen durchweg durch das kollektive Denken bestimmt sieht. Dilthey hält in seinen umfangreichen Arbeiten die hier festgestellte Orientierung nicht durchgängig ein. Eine detaillierte Untersuchung könnte zeigen, dass der Dissens mit der soziologischen Sichtweise Durkheims nicht primär im Kontrast des Individuellen und des Kollektiven besteht, sondern in Diltheys Ablehnung der Annahme strenger Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens und der mit den positivistischen Sozialwissenschaften verbundenen kollektiven Psychologie.

19 „Jedes Leben hat einen eigenen Sinn. [...] Dieser Sinn des individuellen Daseins ist ganz singular, dem Erkennen unauflösbar, und er repräsentiert doch in seiner Art [...] das geschichtliche Universum.“ DILTHEY, 1992, S. 199. Seit Gadamer wird dies als ein irrationales, romantisches Moment bei Dilthey kritisiert.

und seiner Lebensäußerungen hat Dilthey eine eigentümliche Konzeption entwickelt.

Wir können nicht nur Lebensäußerungen verstehen, die in face-to-face-Kommunikationen aktuell, im Moment ihrer Artikulation zu beobachten sind. Wir können auch solche Lebensäußerungen verstehen, die in Relikten, Zeichen, Symbolisierungen ihren materiellen Träger gefunden haben und somit über die Zeit hinweg erhalten bleiben. Die Fixierung der Lebensäußerung in einem materiellen, als Zeichen fungierenden Substrat stellt die Grundlage des geisteswissenschaftlichen Interpretationsbegriffs dar. Das durch Regeln disziplinierte „Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen nennen wir Auslegung oder Interpretation.“²⁰

Die spezifische Leistung der Geisteswissenschaften besteht darin, dass der alltägliche Horizont des Verstehens sehr stark erweitert wird. Wir gewinnen einen Zugang zu vielen Individuen, wenn wir die Zeichenkomplexe, Texte, Bilder etc. interpretieren, in denen ihr Leben Spuren hinterlassen hat.²¹ Die Sprache ist gegenüber anderen Zeichen deshalb privilegiert, weil sie in der Lage ist, auf alle andere Zeichenarten Bezug zu nehmen und deren Bedeutungsweise zumindest partiell zu bestimmen.

Diesem hier nur skizzenhaft in Grundzügen charakterisierten Modell der Geisteswissenschaften stellt Dilthey die Naturwissenschaften schroff gegenüber. Der Kontrast wird am besten greifbar, wenn man auf Diltheys Haltung zur zeitgenössischen Entwicklung der Psychologie achtet. Die von Dilthey als „erklärende Psychologie“ bezeichnete Forschung bedient sich naturwissenschaftlicher Methoden.²² Der Kausalitätsbegriff ist für Dilthey wie für viele Autoren seiner Zeit das einschlägige Moment zur Charakterisierung der Na-

20 DILTHEY, Entstehung der Hermeneutik, 1990, S. 319 [Hervorh. i. O.].

21 „Darin liegt nun die unermessliche Bedeutung der Literatur für unser Verständnis des geistigen Lebens und der Geschichte, daß in der Sprache allein das menschliche Innere seinen vollständigen, erschöpfenden und objektiv verständlichen Ausdruck findet. Daher hat die Kunst des Verstehens ihren Mittelpunkt in der Auslegung oder Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins.“ DILTHEY, Entstehung der Hermeneutik, 1990, S. 319 [Hervorh. i. O.].

22 „Die erklärende Psychologie [...] stellt einen Kausalzusammenhang auf, welcher alle Erscheinungen des Seelenlebens begreiflich zu machen beansprucht. Sie will die Konstitution der seelischen Welt nach ihren Bestandteilen, Kräften und Gesetzen genau so erklären, wie die Physik und Chemie die der Körperwelt erklärt.“ DILTHEY, Ideen, 1990, S. 139.

turwissenschaften.²³ Der für Dilthey entscheidende Punkt besteht nun in der von ihm mit größter Besorgnis aufgenommenen Anspruch, dass jegliche wissenschaftliche Erkenntnis naturwissenschaftliche Methoden anwendet und dass über die Wissenschaftlichkeit einer Tätigkeit dadurch ein Urteil gefällt werden kann, indem man fragt, ob diese Tätigkeit kausale Erklärungen produziert. Dilthey scheint fast so etwas wie die Konzeption der Einheitswissenschaft des Logischen Empirismus und Formen eines Wissenschaftsglaubens geahnt zu haben, der einen Universalanspruch auf Erkenntnis erhebt und eine spezielle, methodisch reglementierte Weise des Erkennens als allein ausschlaggebend propagiert.²⁴ Weshalb ist Dilthey nicht begeistert von den Erklärungsleistungen, die die zeitgenössischen Psychologen nun mit teilweise experimentellen Forschungen insbesondere auf dem Gebiet der Wahrnehmungspsychologie oder auch der Gedächtnisforschung (H. Ebbinghaus) lieferten?²⁵ – Diltheys Kritik richtet sich hauptsächlich gegen zwei Punkte: erstens gegen den Monopolanspruch kausaler Erklärung und zweitens gegen die Vorstellung einer Elimination des Individuum aus dem Bereich der Wissenschaften durch Reduktion des Individuums auf das Exemplar.

Dilthey betont, dass die Verfahrensweisen der Geisteswissenschaften „auf dem Verhältnis von Lebensäußerungen zu dem Inneren, das in ihnen zum Ausdruck gelangt“, beruhen.²⁶

Bei allen Modifikationen und Differenzierungen, die Diltheys Begriff des Verstehens erfährt, ist eine klare Grundtendenz zu verzeichnen, das Verstehen als Zugriff auf mentale und psychische Gehalte zu modellieren. Der Zugriff wird nicht durch methodisch geleitete Arbeitsschritte der wissenschaftlichen

23 „Unter einer erklärenden Wissenschaft ist jede Unterordnung eines Erscheinungsbereiches unter einen Kausalzusammenhang mittels einer begrenzten Zahl von eindeutig bestimmten Elementen [...] zu verstehen.“ DILTHEY, Ideen, 1990, S. 139.

24 Auch heute kann man angesichts mancher Wortmeldungen die Reaktion Diltheys ein Stück weit nachvollziehen: „[D]ort, wo es darum geht, die Welt zu beschreiben und zu erklären, [ist] die Wissenschaft das Maß aller Dinge [...], sowohl der bestehenden als auch der nichtbestehenden.“ (SELLARS, 2002, S. 72) und „Philosophy of science is philosophy enough.“ (QUINE, 1967, S. 151).

25 EBBINGHAUS, 1885.

26 Vgl. DILTHEY, 1992, S. 219; vgl. auch: „Hier erst erreichen wir ein ganz klares Merkmal, durch welches die Abgrenzung der Geisteswissenschaften definitiv vollzogen werden kann. Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhältnis zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist [...]. Alle leitenden Begriffe, mit welchen diese Gruppe von Wissenschaften operiert, sind von den entsprechenden im Gebiete des Naturwissens verschieden.“ DILTHEY, 1992, S. 87.

tation in hoch differenzierter Weise eingesetzt.²⁷

Kulturwissenschaft

sind die Positionen Rickerts, Webers und Cassirers nuancierter.

vorh. i. O.].

28 OEXLE, 1998; DERS., 2004; JAEGER, 2004.

29 RICKERT, 1913.

3.1 „Kulturwissenschaften, neukantianisch“: Heinrich Rickert

Rickert fragt danach, welche Grenzen der spezifisch naturwissenschaftlichen Begriffsbildung gesetzt sind und inwiefern die Kulturwissenschaften über eigene Verfahren der Begriffsbildung verfügen. Die Bedeutung Rickerts liegt zu einem wesentlichen Teil in der scharfen Diagnose der Mängel vorausgegangener Begründungsversuche der so genannten Geisteswissenschaften. Dabei wird insbesondere das Dilthey-Programm in respektvoller, aber sachlich vernichtender Weise kritisiert. Rickert spricht explizit von einer „endgültigen Erledigung des Begriffs der ‚Geisteswissenschaften‘“. ³⁰ Er erscheint geradezu als ein Vorläufer der ‚cultural studies‘, wenn er diese Bemerkung mit dem Hinweis begleitet, dass der Begriff ‚Kulturwissenschaft‘ „gerade deswegen geeignet [ist], weil er auch auf die geschichtlichen Darstellungen der technischen und ‚materiellen‘ Kultur passt.“ ³¹ Und er ergänzt: „Nur ein Hegelianer dürfte heute noch von Geisteswissenschaften reden, und auch er müsste den Begriff des Geistes dann auf die ‚materielle‘ Kultur ausdehnen.“ ³²

Rickert zeigt, dass es nicht gelingen kann, die Autonomie der Geisteswissenschaften auf eine Psychologie zu begründen, welche die innere Erfahrung der Individuen und ihre Lebensäußerungen zum Thema hat. Rickerts Argument gegen diese Vorstellung ist so durchschlagend wie einfach verständlich: die psychologische Forschung bedient sich in zunehmendem Maß naturwissenschaftlicher Verfahren. Also kann gerade eine naturwissenschaftlich werdende Psychologie nicht die Autonomie der Geisteswissenschaften begründen. Das ist ein schwer wiegender Einwand. Rickert hält das nach-hegelsche Projekt der Geisteswissenschaften für so diskreditiert, dass er sich explizit zu einem „Kampf gegen den Terminus Geisteswissenschaft“ bekennt. ³³

Rickerts positives Ergebnis steht aber durchaus in Übereinstimmung mit zentralen Anliegen Diltheys: Seine Unterscheidung der Naturwissenschaften und der Kulturwissenschaften verläuft – wie bei einem Neukantianer nicht anders zu erwarten – nicht über eine gegenstandsbezogene Festlegung, sondern über eine Bestimmung der *Formen der Begriffsbildung und Erkenntnisinteressen*. Die Naturwissenschaften verfahren nach Rickert durchgehend generalisie-

30 RICKERT, 1913, S. 515.

31 Ebd., S. 514.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 503.

rend, wohingegen die Kulturwissenschaften nicht nur an der Erklärung durch Bezugnahme auf Regularitäten und durch Subsumtion der Phänomene unter Allgemeinbegriffe interessiert sind, sondern auf die Individualität als solche abzielen.³⁴ Besonderes kann als Individuelles durch weiter gehende Spezifikationen als durch die bloße Unterordnung unter einen Klassenbegriff erfasst werden. Genau das leisten die kulturwissenschaftlichen Begriffe. Die Rede vom Individuum gebraucht den Begriff „Individuum“ also nicht ausschließlich – wie im allgemeinen Sprachgebrauch üblich – als Bezeichnung für den einzelnen Menschen. Der *logische Begriff des Individuums* ist nicht gegenstandsspezifisch: Er greift beliebige Entitäten heraus, die in dem präzisen Sinn einzigartig sind, dass sie nicht hinreichend als Exemplare einer allgemeinen Art erfasst werden können. Sowohl Goethe wie ein Stück Schwefel (das sind Rickerts Beispiele),³⁵ ein Shakespeare-Sonett wie ein Kreidestück, sowohl die

34 „Jeder Historiker stellt sein Objekt in seiner Einmaligkeit und Individualität dar. Das ist eine Tatsache, die man im Ernst nicht bezweifeln kann. Von dieser Tatsache haben wir auszugehen und zu fragen, worin der logische Charakter der Geschichte besteht.“ RICKERT, 1913, S. 219 [Hervorh. i. O.], „[Die empirische Wirklichkeit] wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle.“ RICKERT, 1913, S. 224 [Hervorh. i. O.]; „Wo die Wirklichkeit in ihrer Individualität und Besonderheit erfasst werden soll, da ist es logisch widersinnig, sie unter allgemeine Begriffe zu bringen oder Gesetze des Historischen aufzustellen [...]“ RICKERT, 1913, S. 226. Rickert bezieht sich auch auf Windelbands Unterscheidung nomothetischer und idiographischer Wissenschaften, wobei er allerdings auf Unbestimmtheiten und problematische Aspekte in Windebands Überlegungen hinweist; vgl. RICKERT, 1913, S. 266f.

35 RICKERT, 1913, S. 228f.: „Goethe ist gar nicht ‚komplizierter‘ als ein beliebiges Stück Schwefel in seiner vollen empirischen Realität, denn die Mannigfaltigkeit beider Wirklichkeiten ist unübersehbar groß, und von einem mehr oder weniger Komplizierten zu reden, hat daher keinen Sinn. Nicht als kompliziertere Persönlichkeit sondern als einmaliges Individuum, als nie wiederkehrendes, besonderes Gebilde überhaupt, ist ein Mann der Geschichte naturwissenschaftlich unbegreiflich, d. h. er teilt diese Unbegreiflichkeit mit allem Wirklichen, das in seiner Individualität in Betracht kommt. Etwas ‚Einfacheres‘ als ein Stück Schwefel kann es doch nicht geben, und trotzdem ist jedes Stück Schwefel, das wir nicht auf die allgemeine Natur des Schwefels sondern auf seine individuellen Besonderheiten hin ansehen, eine unübersehbare Mannigfaltigkeit und daher genau so unbegreiflich wie etwa Goethe oder Kant, d. h. unbegreiflich durch die generalisierende Naturwissenschaft. Diese Unbegreiflichkeit haftet also überhaupt niemals irgend welchen besonderen Dingen, wie z. B. den Persönlichkeiten der Geschichte, in höherem Maße als anderen wirklichen Objekten an, sondern eine naturwissenschaftliche Behandlung kann uns von aller Wirklichkeit immer nur das geben, was den

Akten der Hafenbehörde Sevillas aus dem ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts wie die Deckenfresken der Sixtinischen Kapelle können zum Gegenstand einer individualisierenden Betrachtung und Begriffsbildung gemacht werden. Alle diese Gegenstände gewinnen ihre volle Konkretion und eine spezifische Bedeutung erst jenseits der allgemeinen, gattungsbezogenen Begriffe. In einem Fall wie dem Shakespeare-Sonnett leuchtet uns das vielleicht eher als im Fall des Kreidestücks, aber das ist kein epistemologisch oder methodologisch einschlägiges Faktum.

Wichtig ist hingegen der Umstand, dass auch komplexe Gegenstände wie ‚die Neuzeit‘, politische Strukturen wie ‚der Rechtsstaat‘, Ereigniszusammenhänge wie ‚der Zweite Weltkrieg‘ logisch betrachtet Individuen sind. Es handelt sich um Einzelgegenstände, die nicht ausschließlich durch gemeinsame Eigenschaften der Elemente einer bestimmten Art erfassbar sind. Individuelle Gegenstände zu beschreiben, ihre Entwicklung zu erläutern, ist nach Rickert ein wesentliches Moment der kulturwissenschaftlichen Arbeit.

Ein zweites zentrales Moment ist für Rickert der Umstand, dass Kulturwissenschaften es mit Gegenständen zu tun haben, deren Beschaffenheit nur zugänglich wird, wenn der *Wertbezug* beachtet wird, durch den sie ihre Bedeutung erhalten. Kulturwissenschaften, die die historisch variablen Formen des Denkens, Sprechen, Handelns und Arbeitens der Menschen erforschen, haben es wesentlich mit Vorgängen zu tun, für deren Vollzug die Orientierung an Werten, Normen und Regeln konstitutiv ist. Die kulturwissenschaftliche Erforschung und Erklärung historischer Gegenstände wie etwa der Wirtschaftordnung der antiken Sklavenhaltergesellschaft, der römischen Rhetorik der Kaiserzeit, des Lehnswesens, des Klosters, des Kolonialhandels, der Rüstungsindustrie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der Krankenversicherung, der Zivilehe, des Kubismus, des Wellness-Tourismus, der Entwicklungshilfe, des Drogenhandels oder des Kindergelds sind nicht denkbar ohne die Bezugnahme auf die Werte, Normen und Regeln, die den jeweiligen Institutionen und Praktiken zugrunde liegen. Die Tatsachen der Kulturwissenschaften zeichnen sich anders als die Tatsachen der Naturwissenschaften durch einen Wertbezug aus. Ohne diesen zu berücksichtigen, erlangt man keinen Zugang zur Bedeutung der jeweiligen Tatsachen. Das ist nach Rickerts Auffassung der entscheidende Unterschied zwischen den Kulturwissenschaften und den Naturwissenschaften.

Historiker, der das Individuelle und Einmalige darstellen will, nicht mehr interessiert.“ [Hervorh. i. O.]

3.2 „Verstehende Wissenschaften“: Max Weber

Max Weber hat sich in seinen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Überlegungen auf Rickert bezogen und in wichtigen Punkten an ihn angeknüpft. In der Zurückweisung des Begriffs der Geisteswissenschaften geht er konform mit Rickert. Zudem teilt er mit Rickert die Überzeugung, dass kulturwissenschaftliche Arbeit die Tatsachen maßgeblich durch die Bezugnahme auf Wertungen der historischen Akteure in ihrer Bedeutung erhellt. Natürlich ist damit nicht gemeint, dass der Kulturwissenschaftler selbst Bewertungen vornehmen solle. Das hält Weber für unvereinbar mit dem Wissenschaftscharakter der Kulturwissenschaften. Es handelt sich darum, die den historischen Praktiken und Institutionen zugrunde liegenden Wertbeziehungen zu rekonstruieren.

Weber spricht oft von den *verstehenden Wissenschaften*. Mit diesem Ausdruck verabschiedet er sich von dem problematischem Ballast des Begriffs ‚Geisteswissenschaft‘. Menschliches Verhalten ist deutend und erklärend zu verstehen. Diese Tatsache ist das Fundament der Kulturwissenschaften. Weber hebt gegen Dilthey hervor, dass die verstehenden Wissenschaften keineswegs auf kausale Erklärungen verzichten können.³⁶ Damit ist Weber jenseits des

36 „Was folgt nun aus alledem? Natürlich nicht etwa, daß auf dem Gebiet der Kulturwissenschaften die Erkenntnis des Generellen, die Bildung abstrakter Gattungsbegriffe, die Erkenntnis von Regelmäßigkeiten und der Versuch der Formulierung von ‚gesetzlichen‘ Zusammenhängen keine wissenschaftliche Berechtigung hätte. Im geraden Gegenteil: wenn die kausale Erkenntnis des Historikers Zurechnung konkreter Erfolge zu konkreten Ursachen ist, so ist eine gültige Zurechnung irgend eines individuellen Erfolges ohne die Verwendung ‚nomologischer‘ Kenntnis – Kenntnis der Regelmäßigkeiten der kausalen Zusammenhänge – überhaupt nicht möglich.“ WEBER, Die „Objektivität“, 1988, S. 178f.

Die Bedeutung kausaler Analyse im Bereich der Kulturwissenschaften führt aber gerade nicht zu einer Leugnung ihrer Eigenart und ihres Unterschied gegenüber den Naturwissenschaften: „Was sich nun als Resultat des bisher Gesagten ergibt, ist, daß eine ‚objektive‘ Behandlung der Kulturvorgänge in dem Sinne, daß als idealer Zweck der wissenschaftlichen Arbeit die Reduktion des Empirischen auf ‚Gesetze‘ zu gelten hätte, sinnlos ist. Sie ist dies nicht etwa, wie oft behauptet worden ist, deshalb weil die Kulturvorgänge oder etwa die geistigen Vorgänge ‚objektiv‘ weniger gesetzlich ablaufen, sondern weil 1) Erkenntnis von sozialen Gesetzen keine Erkenntnis des sozial Wirklichen ist, sondern nur eins von den verschiedenen Hilfsmitteln, die unser Denken zu diesem Behufe braucht, und weil 2) keine Erkenntnis von Kulturvorgängen anders denkbar ist, als auf der Grundlage der Bedeutung, welche die stets individuell geartete Wirklichkeit des Lebens in bestimmten einzelnen Beziehungen für uns hat. In welchem Sinn und in wel-

Methodendualismus angekommen. In den Kulturwissenschaften kommt es darauf an, erklärend zu verstehen. Das Sinnverstehen wird in den Kulturwissenschaften methodisch ausgebildet. Exemplarisch wird Sinnverstehen in den Fällen vollzogen, in denen *zweckrationales Handeln* zum Gegenstand einer Interpretation wird. Zweckrational ist ein Handeln, in dem der Akteur bestimmte Mittel anwendet, um einen Zweck zu erreichen. Die Annahmen des Handelnden über die Zweckmäßigkeit der in seiner Handlung angewendeten Mittel stehen im Mittelpunkt der Interpretation. Kein Erklären-Verstehen-Dualismus weit und breit, im Gegenteil: Die Interpretationskompetenz der Kulturwissenschaften ist ebenso notwendig wie ihre Erklärungskompetenz. Und letztere schließt naturwissenschaftliche Verfahren kausalen Erklärens durchaus ein. Andererseits schließt sie eine Reduktion der Kulturwissenschaft auf naturwissenschaftliche Methoden aus. Denn: „Die kausale Analyse liefert absolut keine Werturteile [...], und ein Werturteil ist absolut keine kausale Erklärung.“³⁷

Webers Überlegungen sind sicherlich nicht ohne Probleme, aber in wichtigen Aspekten sind sie von vorbildlicher Klarheit. Weber stellt den konstruktiven Aspekt der kulturwissenschaftlichen Arbeit mit großem Nachdruck heraus und er betont die Abhängigkeit der kulturwissenschaftlichen Arbeit von den Interessen des Forschenden:

chen Beziehungen dies der Fall ist, enthüllt uns aber kein Gesetz, denn das entscheidet sich nach den Wertideen, unter denen wir die ‚Kultur‘ jeweils im einzelnen Falle betrachten. ‚Kultur‘ ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens [...] Transzendente Voraussetzung jeder Kulturwissenschaft ist nicht etwa, daß wir eine bestimmte oder überhaupt irgend eine ‚Kultur‘ wertvoll finden, sondern daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen. Welches immer dieser Sinn sein mag, er wird dazu führen, daß wir im Leben bestimmte Erscheinungen des menschlichen Zusammenseins aus ihm heraus beurteilen, zu ihnen als bedeutsam (positiv oder negativ) Stellung nehmen.“ WEBER, Die „Objektivität“, 1988, S. 180f. [Hervorh. i. O.]

- 37 Max Weber, Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer, in: WEBER, Aufsätze, S. 225 [Hervorh. i. O.]. Vgl. auch: „Das Bedeutsame koinzidiert natürlich auch als solches mit keinem Gesetze als solchem, und zwar um so weniger, je allgemeingültiger jenes Gesetz ist. Denn die spezifische Bedeutung, die ein Bestandteil der Wirklichkeit für uns hat, findet sich natürlich gerade nicht in denjenigen seiner Beziehungen, die er mit möglichst vielen anderen teilt.“ WEBER, Die „Objektivität“, S. 176 [Hervorh. i. O.]. Eine systematische Erörterung der Überlegungen Rickerts und Webers, die an dieser Stelle nicht ausgeführt werden kann, hätte die Wertbegriffe beider Autoren kritisch betrachten und das Verhältnis der Begriffe des Werts, der Norm und der Regel zu klären.

„Nicht die ‚sachlichen‘ Zusammenhänge der ‚Dinge‘, sondern die gedanklichen Zusammenhänge der Probleme liegen den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde: wo mit neuer Methode einem neuen Problem nachgegangen wird und dadurch Wahrheiten entdeckt werden, welche neue bedeutsame Gesichtspunkte eröffnen, da entsteht eine neue ‚Wissenschaft‘.“³⁸

Dieses Zitat zeigt deutlich einen ‚kantianischen‘ Zug: es ist nicht der Bezug zu bestimmten Tatsachen, der als solcher eine Wissenschaft prägt. Sondern es ist die Art und Weise, in der bestimmte Probleme formuliert und bearbeitet werden, welche eine Wissenschaft konstituiert. Die Betonung des konstruktiven Aspekts der Forschung und die akribische Berücksichtigung der Notwendigkeit einer epistemologischen Reflexion auf die Vorgehensweise kulturwissenschaftlicher Arbeit geht bei Max Weber einher mit einer außerordentlich fruchtbaren Arbeit am Material, das er nicht zuletzt mittels seines Begriffs des *Idealtypus* organisiert. In dieser Konzeption Webers ist seine nicht-realistische Wissenschaftskonzeption in konzentrierter Weise zusammengefasst. Es ist merkwürdig festzustellen, dass sowohl die epistemologischen Analysen Rickerts wie auch Webers Schriften zur Wissenschaftslehre in den jüngeren mit großem rhetorischen Einsatz und bellizistischen Metaphern versehenen Disputen über die Geisteswissenschaften und die Kulturwissenschaften kaum Beachtung finden.

3.3 Semiotische Anthropologie: Ernst Cassirer

Im Falle Ernst Cassirers liegen die Dinge anders. Cassirer ist gegenwärtig allgemein als ein wichtiger Autor für die philosophische Reflexion der Kulturwissenschaften anerkannt.³⁹ Seine *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929),⁴⁰ die *Studien zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942)⁴¹ und die in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*⁴² publizierten Abhandlungen geben Aufschluss über sein Projekt der historischen Kulturwissenschaft. Wenn

38 WEBER, Die „Objektivität“, 1988, S. 166 [Hervorh. i. O.].

39 Vgl. BRAUN/HOLZHEY, 1988; FREDE/SCHMÜCKER, 1997; GRAESER, 1994; KAEGLI, 1995, S. 73-84; KROIS, 1988, S. 15-44; LEINKAUF, 2003; MAKKEEL, 1997; MARX, 1988, S. 75-88; ORTH, 1996; RUDOLPH/KÜPPERS 1995; RUDOLPH/STAMATESCU, 1997; RUDOLPH, 2003; SCHWEMMER, 1997.

40 CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, 1994.

41 DERS., 1989.

42 DERS., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 1994.

Cassirer hier gemeinsam mit Rickert und Weber vorgestellt wird, so heißt das nicht, dass alle drei Autoren an einem gemeinsamen Programm gearbeitet hätten. Die wesentliche Gemeinsamkeit der im Detail divergierenden Konzeptionen besteht primär in der Überzeugung, dass eine Orientierung an traditionellen Modellen der Geisteswissenschaften nicht Erfolg versprechend ist, dass nicht-idealistische und nicht-spekulative Begriffe des Sinns, der Bedeutung und des Geistes gebildet werden müssen, um die Arbeit der vorrangig mit den Mitteln der Naturwissenschaften arbeitenden Fächer angemessen zu bestimmen.⁴³ Eine wichtige Eigentümlichkeit Cassirers in Abhebung zu H. Rickert und M. Weber besteht darin, dass Cassirer den Begriffen der Sprache, des Zeichens und des Symbols zentrale Bedeutung zubilligt. Im Zusammenhang mit seinen sprachphilosophischen und symboltheoretischen Überlegungen erarbeitet er eine neue Konzeption der Vernunft, des Erkennens und des Wissens. Während die Tradition Wissen und Erkennen weitgehend als mentale Phänomene bestimmt hatte, deren sprachliche Repräsentation lediglich eine nachgeordnete Bedeutung zukommt, betont Cassirer die konstitutive Funktion der *Sprache*, der *Zeichen* und der *Symbole* für die Welterschließung und das Erkennen. Cassirer ist bekanntlich nicht der einzige Autor, der dies im 20. Jahrhundert getan hat. Bei Wittgenstein, Heidegger, Gadamer und anderen finden sich der Sache nach vergleichbare Überlegungen. Aber Cassirer hat – und dies zeichnet ihn aus – nicht nur die Sprache im engeren Sinn zum Bezugspunkt der philosophischen Reflexion erhoben, sondern mit Nachdruck der Vielfalt der Symbole und der Sprachformen ausdrücklich Rechnung getragen.⁴⁴

43 Eine weitgehend unbeachtete Übereinstimmung Cassirers mit Max Weber liegt hinsichtlich des Idealtypus vor. Cassirer verwendet den Terminus nicht, aber der Sache nach herrscht beträchtliche Übereinstimmung, wenn Cassirer beispielsweise den Begriff des ‚Renaissance-Menschen‘ gebraucht; vgl. CASSIRER, 1989, S. 72f.

44 Mit seinem Begriff des Ausdrucksverstehens, der eine sachliche Übereinstimmung mit Dilthey zeigt, erweitert er den Bereich der bedeutungstragenden Gegenstände über den Gegenstandsbereich der Philologien hinaus. Diese partielle Übereinstimmung Cassirers mit Dilthey ist auch deshalb beachtenswert, weil in der gegenwärtigen Diskussion mitunter der Eindruck erweckt wird, als ob man Cassirer eindeutig als Protagonisten einer Theorie der Kulturwissenschaften den ‚altmodischen‘ Vertretern der Geisteswissenschaften strikt entgegensetzen könnte. Cassirers abgewogene und nuancierte Überlegungen lassen solche Schablonen nicht zu. Cassirers Studien zur Ideen- und Geistesgeschichte zeigen in vielen Aspekten Affinitäten zu den Arbeiten Diltheys. Cassirer selbst gebraucht den Ausdruck ‚Geisteswissenschaften‘ und spricht keineswegs durchgängig von ‚Kulturwissenschaften‘. Die Einzelheiten der Auseinandersetzung mit den Geisteswissenschaften können hier nicht behandelt werden. Eventuell ist auch ein biographisches Moment nicht ohne

Grundlegend für die Begriffe des Sinns und der Bedeutung ist die Auffassung, dass die Sprache und die Symbole nicht einfach eine vorgegebene Realität ‚abbilden‘ oder die Resultate sprachunabhängiger mentaler Denkakte sind. Die Sprache und die Symbole sind Medien eines Weltzugangs, der unabhängig von diesen Vermittlungsinstanzen überhaupt nicht gegeben ist. Weder wird die Materialität der Zeichen zugunsten eines idealistischen oder mentalistischen Bedeutungsbegriffs gelehnt, noch wird die Bedeutung und der Sinngehalt in einer materialistischen Reduktion aufgelöst. Vielmehr arbeitet Cassirer die wechselseitige Bedingtheit des Materials und des Bedeutungsgehalts heraus. Der Sinn ist stets im Material artikulierter Sinn. Cassirer vertritt eine anti-empiristische und anti-realistische Konzeption des Sinns und der Bedeutung. Er lehnt es ab, den Erkenntnisprozess als eine Bewegung zu bestimmen, deren Ausgangspunkte reine Sinnesdaten oder Sinneseindrücke sind, die unter Begriffe gebracht werden und erst durch diese begriffliche Bearbeitung eine Bedeutung gewinnen. Einer solchen Auffassung stellt Cassirer eine Konzeption entgegen, in der jeder Sinneseindruck immer schon einen gewissen Sinn trägt. Es gibt demnach keine reine, nicht als Sinnträger aufgefasste Sinnesempfindung. Der Begriff des Symbolischen ist der Inbegriff dessen, was Träger von Sinn ist. Außerhalb des Symbolischen sind uns keine Gegenstände oder Sachverhalte gegeben. Das Symbolische ist eine Bedingung für Gegenständlichkeit: „Die Zweiteilung: Symbol oder Gegenstand erweist sich [...] als unmöglich [...]. Die Funktion des Symbolischen [...] [ist] die Vorbedingung für alles Erfassen von ‚Gegenständen oder Sachverhalten‘ [...]“.⁴⁵ Die hier angesprochenen Fragen gehören zum Zentrum von Cassirers Arbeiten. Die These von der unhintergehbaren Sinnhaftigkeit der Empfindungen und sinnlichen Eindrücke wird in einem Beispiel verdeutlicht, das Cassirer mehrfach anführt. Cassirer spricht von einem einfachen Linienzug, der in vielfachen Weisen aufgefasst werden kann.

„Betrachten wir etwa ein Erlebnis aus der optischen Sphäre, so ist dieses niemals aus bloßen ‚Empfindungsdaten‘, aus den optischen Qualitäten von Helligkeit und Farbe zusammengesetzt. Seine reine Sichtbarkeit ist niemals außerhalb einer bestimmten Form der ‚Sicht‘ und unabhängig von ihr zu denken; es ist als

Bedeutung: W. Dilthey hatte wesentlich zum Erfolg von Cassirers Habilitationsverfahren in Berlin beigetragen und verhindert, dass ablehnende Einschätzungen (Stumpf und Riehl) sich durchsetzten; vgl. GRAESER, 1994, S. 13.

45 CASSIRER, 1989, S. 31 [Hervorh. i. O.].

‚sinnliches‘ Erlebnis immer schon Träger eines Sinnes, und es steht gewissermaßen im Dienste desselben. Aber eben hierin kann es nun sehr verschiedene Funktionen erfüllen und kraft ihrer sehr verschiedene Sinn-Welten vorstellig machen. Wir können ein optisches Gebilde, wie etwa einen einfachen Linienzug, nach seinem reinen Ausdruckssinn nehmen. Indem wir uns in die zeichnerische Gestaltung versenken und sie für uns aufbauen, spricht uns in ihr zugleich ein eigener physiognomischer ‚Charakter‘ an. In der rein räumlichen Bestimmtheit prägt sich eine eigentümliche ‚Stimmung‘ aus: das Auf und Ab der Linien im Raum faßt eine innere Bewegtheit, ein dynamisches Anschwellen und Abschwellen, ein seelisches Sein und seelisches Leben in sich. [...] Aber all dies tritt nun alsbald zurück und erscheint wie vernichtet und ausgelöscht, sobald wir den Linienzug in einem anderen ‚Sinne‘ nehmen – sobald wir ihn als mathematische Größe, als geometrische Figur verstehen. Er wird nunmehr zum bloßen Schema, zum Darstellungsmittel für eine allgemeine, geometrische Gesetzlichkeit. [...] Die räumliche Gestalt ist nichts anderes mehr als das Paradigma für diese Formel [...] Und wieder in einem völlig anderen Gesichtskreise stehen wir, wenn wir den Linienzug als mythisches Wahrzeichen oder wenn wir ihn etwa als ästhetisches Ornament nehmen.“⁴⁶

Einmal wird der Linienzug als *Ausdrucksgestalt* wahrgenommen. Verläuft er gleichförmig oder dynamisch? Exemplifiziert seine Gestalt bestimmte affektive oder stimmungsmäßige Qualitäten ‚schwungvoll‘, ‚leicht‘, ‚schwebend‘ oder ‚schwer‘, ‚lastend‘? Eine zweite Auffassungsweise nimmt ihn als *geometrische Figur*, als *Darstellung einer mathematischen Funktion*. Eine dritte Auffassung begreift ihn als *Symbolisierung eines mythischen Gehalts* und eine vierte Auffassung nimmt ihn als *ästhetisches Ornament* oder als Kalligraphie. Cassirer betont die Vielfalt der symbolischen Weisen der Welterschließung. Es gibt die Bereiche des Mythos, der Kunst, der Technik, der Wissenschaft. Jede dieser Sphären besitzt ein Eigenrecht, steht nicht in Konkurrenz zu den anderen Symbolwelten: „Der Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff der Wissenschaft ist ein anderer, als es der der Religion oder der Kunst ist.“⁴⁷

Damit stellt sich allerdings die Frage, was die Philosophie tut, wenn sie eine Mehrzahl von Wahrheiten und Wirklichkeiten akzeptiert: öffnet sie mit

46 CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen III, S. 232f. [Hervorh. i. O.]; vgl. auch DERS., Wesen und Wirkung, 1994, S. 211f.; DERS., 1985, S. 5f.

47 CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen I, S. 24. Eine Nähe der Überlegungen Cassirers zu den semiotisch differenzierten Untersuchungen N. Goodmans ist hier sehr deutlich; vgl. GOODMAN, 1976; GOODMAN, 1978.

einem solchen Pluralismus nicht dem Relativismus und der Beliebigkeit Tür und Tor? – Die Intention Cassirers ist deutlich: es geht nicht um eine Beliebigkeit oder einen Verzicht auf Standards rationaler Begründung innerhalb der Wissenschaften und der Philosophie. Aber: wenn klar ist, dass Wissenschaft und Philosophie nicht im Sinn eines naiven Realismus Abbildungen der Totalität der Wirklichkeit liefern, dann bleibt Raum für alternative Symbolwelten. Dabei ist der Irrtum zu vermeiden, der Weltzugang der Kunst, der Religion und der Wissenschaft stünden auf einer Stufe. Nur in diesem Fall wäre ein Relativismus zu befürchten. Religion, Kunst und Wissenschaft können richtige, zutreffende Weltversionen, Weltmodelle geben. Was richtig und zutreffend ist, kann aber eben nicht durch einen Vergleich des Modells mit der Welt selbst ermittelt werden. Woran bemisst sich die Richtigkeit, das Zutreffen von Weltversionen aber dann? – Es entspricht wohl Cassirers Intention zu sagen, dass es keine Superinstanz gibt, die den unterschiedlichen symbolischen Formen eindeutig übergeordnet ist und aufgrund metaphysischer Wesenseinsichten ein Urteil abgeben kann. Das Kriterium wird entweder die Kohärenz der jeweiligen symbolischen Welt sein oder es werden pragmatische Gesichtspunkte als entscheidend geltend gemacht. Wenn interne Kohärenz ausschlaggebend ist, dann hat man es mit inkommensurablen Symbolwelten zu tun. Diese Auskunft ist natürlich noch nicht befriedigend, da sich weitere Fragen stellen: Ist die Diagnose inkommensurabler, in sich jeweils kohärenter Symbolwelten das letzte Wort oder ist es möglich etwas Erhellendes zum Zusammenspiel und zu den praktischen Konflikten zu sagen, die möglicherweise auftreten? Falls es pragmatische Gesichtspunkte sind, die bei einem Vergleich alternativer Symbolwelten den Ausschlag geben, dann wird man auf eine durch rationale Gesichtspunkte geleitete Pragmatik setzen.

„Die Sprache und die Kunst, der Mythos und die theoretische Erkenntnis – sie alle arbeiten, eine jegliche nach eigenen inneren Gesetzen, an diesem Prozess der geistigen Distanzsetzung mit: sie sind die großen Etappen auf dem Weg, der von dem Greif- und Wirk-Raum, in dem das Tier lebt und in den es gleichsam gebannt bleibt, zum Anschauungs- und Denkraum, geistigen ‚Horizont‘ hinführt.“ –

„Spontaneität und Produktivität machen den Kern menschlichen Handelns aus. Sie stellen das höchste Vermögen des Menschen dar und bezeichnen gleichzeitig die natürliche Grenze der menschlichen Welt. In Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft kann der Mensch nicht mehr tun, als ein eigenes Universum

zu errichten – ein symbolisches Universum, das ihn befähigt, seine Erfahrungen zu verstehen und zu deuten, zu gliedern und zu ordnen, zu synthetisieren und zu verallgemeinern.“⁴⁸

In diesem letzten Zitat, das die Autonomie und Spontaneität des menschlichen Intellekts betont, werden Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft als Symbolwelten genannt, aber der Mythos fehlt. Das ist kein Zufall, denn Cassirer ist weit entfernt von einer romantischen Verherrlichung des mythischen Weltzuges. Wenn der Mythos in der letzten Arbeitsphase Cassirers kritisch behandelt wird, so hängt das sicherlich mit der politischen Instrumentalisierung des Mythos im Nationalsozialismus und mit seiner propagandistischen Vermittlung in den Massenmedien zusammen. „Die Wissenschaft ist der letzte Schritt in der geistigen Entwicklung des Menschen, und man kann sie als die höchste und charakteristischste Errungenschaft menschlicher Kultur ansehen.“⁴⁹ Diese hohe Wertschätzung ist mit Cassirers Auffassung verbunden, dass die Menschen durch die Entwicklung und Differenzierung der symbolischen Weltversionen tatsächlich Fortschritte machen können. Cassirer spricht von der Kultur als einem „Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen“.⁵⁰ Der Mensch als ‚animal symbolicum‘⁵¹ kann nicht nur in unterschiedlichen Weisen – in Religion, in Kunst und in Wissenschaft – Zugänge zur Welt gewinnen. Er kann diese Unterschiedlichkeit in den Wissenschaften – nämlich in den Kulturwissenschaften – und in der Philosophie reflektieren und, ohne ihre Verschiedenartigkeit zu nivellieren, in ein umfassendes Selbstverständnis integrieren. Diese Integrationsleistung ist in Cassirers Sicht ein Moment des Gewinns an geistiger Distanz und Freiheit. Und in diesem Sinn ist die Arbeit der Kulturwissenschaften eine Form der Verwirklichung von Rationalität. Unter gegenwärtigen Bedingungen stellt sich allerdings die Frage, ob und inwiefern sich Cassirers Gedanken noch als tragfähig erweisen und mehr sind als die Dokumente einer vergangenen und untergegangenen Vernunftkultur.

48 CASSIRER, 1993, S. 51; DERS., 2007, S. 335.

49 DERS., 2007, S. 315.

50 Ebd., S. 345.

51 Ebd., S. 51.

4. „Alte“ Kulturwissenschaft und „aktuelle“ Kulturwissenschaften

Der Blick auf Rickert, Weber, Cassirer soll nicht suggerieren, man könne sich auf den vergangenen Leistungen dieser Theoretiker ausruhen und die Anstrengungen vermeiden, welche die gegenwärtige kulturwissenschaftliche Arbeit erfordert. Aber der Rückblick kann über wichtige Begriffsbildungen informieren.

Was aber sind die entscheidenden Veränderungen, die seit Rickert, Weber, Cassirer zu verzeichnen sind? – In einer prägnanten Charakterisierung der Gegenwartssituation hat Aleida Assmann darauf hingewiesen, dass in Deutschland Autoren wie Aby Warburg, Walter Benjamin, Georg Simmel erst mit großer Verspätung rezipiert wurden.⁵² Der Nationalsozialismus hat aber nicht nur die akademischen Karrieren vieler Autoren behindert, die mehr oder weniger als Einzelgänger die Kulturwissenschaften vorangetrieben hatten, die Erfahrung des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs hat mit Hannah Arendts Worten zu einem „Zusammenbruch der Tradition“ geführt.⁵³ Die Geisteswissenschaften als ‚Teilhabe am Überlieferungsgeschehen‘, dieser Gadamerische Gedanke hat nach 1945 eine abgründige Ambivalenz.⁵⁴ Auf diese

52 ASSMANN, 2004, S. 7.

53 ARENDT, 1992, S. 109f., vgl. auch: „Eine [...] Demontage [der Metaphysik und der Philosophie] ist nur möglich, wenn man davon ausgeht, daß der Faden der Tradition gerissen sei und wir ihn nicht erneuern können.“ ARENDT, 1998, S. 207.

54 „*Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen*, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart beständig vermitteln. Das ist es, was in der hermeneutischen Theorie zur Geltung kommen muß, die viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist.“ GADAMER, 1990, S. 295 [Hervorh. i. O.], vgl. in ähnlichem Sinn: „So erfüllt sich der Sinn der Zugehörigkeit, d. h. das Moment der Tradition im historisch-hermeneutischen Verhalten, durch die Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile. Die Hermeneutik muß davon ausgehen, daß wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat oder Anschluß gewinnt, aus der die Überlieferung spricht.“ GADAMER, 1993, S. 63. Die aus deutscher Perspektive verständliche Fokussierung auf den Nationalsozialismus bewirkt häufig, dass vorangegangene Phasen des hier angesprochenen Prozesses des Geltungsverlusts der Tradition und Überlieferung unterbelichtet werden. Eine der schärfsten Bestandsaufnahmen der Situation nach dem Ende des Ersten Weltkriegs gibt Paul Valéry, der die massive Erschütterung des Vertrauens in Wissenschaft und Philosophie artikuliert, eine Erschütterung, die angesichts der gerade auch durch die rüstungstechnische Anwendung wissenschaftlicher Ergebnisse herbeige-

Ambivalenz haben nach 1968 viele mit der Forderung nach der Abschaffung der Geisteswissenschaften reagiert. Das ist verständlich. Die zentralen Momente, welche durch die „Umrüstung der Geistes- zu Kulturwissenschaften“⁵⁵ in den Vordergrund rückten, waren:

1. Die Distanzierung von *idealistischen Implikationen der Begriffe des Geists und der Bedeutung*, verbunden mit einer teilweise radikalen *Rationalitätskritik* und einer Problematisierung des *Subjektsbegriffs*.

2. Die Zurückweisung des ‚bürgerlichen‘ *Kulturbegriffs* und der entsprechenden Begriffe der *Kunst* und der *Bildung*.

3. Das durch die Rezeption der britischen ‚cultural studies‘ verstärktes Interesse für die *Massenkultur* der Gegenwart einschließlich der Ausweitung des Gegenstandsbereichs auf neue Medien wie *Film*, *Fernsehen*, *Internet*.

4. Die differenzierte Analyse der Funktionsweise von Texten auf der Basis von Foucaults *Diskursanalyse* (Zusammenspiel von Interaktionsmustern, Machtstrukturen und Zeichenbedeutungen).

5. Die ‚gender studies‘, aufgefasst als eine Untersuchung geschlechtsspezifischer Kategorisierungen, durch welche die biologischen Gegebenheiten mittels diskursiver Konstruktionen und handlungsleitender Konzeptionen modelliert werden.

5. Philosophie und Kulturwissenschaft

Was aber hat die Philosophie unter gegenwärtigen Bedingungen überhaupt noch im Bereich der Kulturwissenschaften zu suchen? – Zunächst scheint eine wichtige Aufgabe der Philosophie im Kontext eines sich rasant entwickelnden Wettbewerbs der Theorieangebote darin zu bestehen, begriffliche Unterscheidungen zu explizieren, Begriffskonflikte zu analysieren, Kategorienverwechslungen zu benennen und komplexe theoretische Zusammenhänge durch eine übersichtliche Darstellung erfassbar zu machen. Zudem erinnert die Philosophie an elementare und grundlegende Einsichten. Diese Erinnerung an Grund-

führt wurde: „Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles. [...] [L]es grands vertus des peuples allemands ont engendré plus de maux que l'oisiveté jamais n'a créé de vices. Nous avons vu, de nos yeux vu, le travail consciencieux, l'instruction la plus solide, la discipline et l'application les plus sérieuses adaptés à d'épouvantables desseins. Tant d'horreurs n'auraient pas été possibles sans tant de vertus.“ VALÉRY, 1957, S. 988f.

55 ASSMANN, 2004, S. 7.

legendes ist nicht notwendigerweise eine Simplifizierung des Komplexen. Für die Kulturwissenschaften besagt sie: Kultur, das ist der Inbegriff der geschichtlich variablen Formen des Sprechens, Denkens, Handelns, Empfindens, Kommunizierens, Arbeitens und Gestaltens der Menschen. Die Kulturwissenschaft beschreibt, interpretiert, erklärt und rekonstruiert diese Veränderungen. Die Philosophie – die sich selbst nicht oder nicht primär als Kulturwissenschaft versteht – nimmt an diesem Unternehmen in vier Hinsichten Anteil:

1. Die Philosophie analysiert und expliziert die gebrauchten Grundbegriffe unter Beachtung der im Einzelfall relevanten wissenschaftlichen Theorieentwicklungen. Damit erfüllt sie eine wichtige *Vermittlungs- und Integrationsfunktion*, die angesichts der immer weiter anwachsenden Spezialisierung der Wissenschaften zunehmend an Bedeutung gewinnt. Dass die hier zu leistende Arbeit der Begriffserklärung und Explikation theoretischer Zusammenhänge unverzichtbar ist, leuchtet sofort ein, wenn man exemplarisch das Verhältnis von Sprechen und Denken in den Blick nimmt und dabei sowohl die neurowissenschaftliche Forschung wie auch den Fortgang der epistemologischen und sprachphilosophischen Arbeit beachtet.

2. Als *Wissenschaftstheorie* führt die Philosophie metatheoretische Untersuchungen der Modellbildungen der Kulturwissenschaften durch.

3. Philosophie fragt, inwiefern sich in den Veränderungen der Kultur *rationale Interessen* zur Geltung bringen und inwiefern dies gerade nicht der Fall ist.

4. Als Philosophiegeschichte interessiert sich die Philosophie für ihre eigene Rolle innerhalb der kulturellen Prozesse. Dabei thematisiert sie die *Wandlungen der philosophischen Begriffe einschließlich des Wahrheitsbegriffs und des Rationalitätsbegriffs*.

Insbesondere im dritten und vierten Fall ist der Beitrag der Philosophie zu den Kulturwissenschaften ein kritischer. Und dabei ist ein Faktor auch von spezifisch praktischer Relevanz: Philosophie nimmt Stellung zu praktischen Orientierungen, insofern sie Normen und Normbegründungen analysiert und prüft. Das heißt aber gerade nicht, dass die Philosophie oder die Kulturwissenschaften selbst *direkt* Orientierung vermitteln und den anderen sagen, wohin die Reise gehen soll.⁵⁶ Weder die Kulturwissenschaften noch die Philosophie

56 Jörn Rüsen überfordert die Kulturwissenschaften, wenn er solches behauptet; vgl. RÜSEN, 2004, S. 536. Angemessener scheint es, mit Aleida Assmann zu akzeptieren, dass die Kulturwissenschaften ebenso wenig direkt Orientierungen produzieren „wie Sinnstiftungen oder klare Zielvorgaben“; vgl. ASSMANN, 2004, S. 26f.

sind notwendigerweise unverbindliche Metawissenschaften oder frei schwebende Reflexionsmaschinerien. Sie können ethische und politische Aspekte kultureller Veränderungen artikulieren. Die Philosophie tut dies nicht mehr auf der Basis eines reinen, auf apriorischen Fundamenten stehenden Vernunftbegriffs, der die Imperative diktiert, denen zu folgen wäre. Sondern sie formuliert Gründe und Begründungen im Rahmen *dialogischer, agonaler Diskussionen*. Dass dabei der Bereich der wissenschaftlichen Rationalität mit seiner methodischen Strenge sich öffnet zu dem Bereich der praktischen Rationalität und dass dadurch die Unbestimmtheiten der hier beheimateten reflektierenden *Urteilkraft* ins Spiel kommen, muss nicht als Behinderung des Wissenschaftscharakters der Kulturwissenschaften angesehen werden, sondern kann als Bedingung ihrer Möglichkeit anerkannt werden.

Literatur

- ARENDT, HANNAH, Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München 1992.
- DIES., Vom Leben des Geistes, München 1998.
- ASSMANN, ALEIDA, Die Unverzichtbarkeit der Kulturwissenschaften, Hildesheim 2004.
- DIES., Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen, Berlin 2006.
- BACHMANN-MEDICK, DORIS, Cultural turns – Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften, Reinbek 2006.
- BERGMANN, GUSTAV, Logic and Reality, Madison Wisc. 1964.
- BÖHME, HARTMUT, Zur Gegenstandsfrage der Germanistik, in: Jahrbuch der Schiller-Gesellschaft 42 (1998), S. 476-485.
- BRAUN, HANS-JÜRGEN/HOLZHEY, HELMUT (Hg.), Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Frankfurt a. M. 1988.
- CASSIRER, ERNST, Symbol, Technik, Sprache, Hamburg 1985.
- DERS., Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt 1989.
- DERS., Geist und Leben, Stuttgart 1993.
- DERS., Philosophie der symbolischen Formen I-III, Darmstadt 1994.
- DERS., Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs, Darmstadt 1994.
- DERS., Versuch über den Menschen, Hamburg 2007.

- Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 71 (1997).
- DILTHEY, WILHELM, Die Entstehung der Hermeneutik (1900) (Gesammelte Schriften V), Stuttgart 1990.
- DERS., Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894) (Gesammelte Schriften V), Stuttgart 1990.
- DERS., Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften VII), Stuttgart 1992.
- DROYSEN, JOHANN GUSTAV, Historik, hg. von RUDOLF HÜBNER, Darmstadt 1960.
- DUMMETT, MICHAEL, Ursprünge der analytischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1988.
- EBBINGHAUS, HERMANN, Über das Gedächtnis. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie, Leipzig 1885.
- FREDE, DOROTHEA/SCHMÜCKER REINHOLD (Hg.), Ernst Cassirers Werk und Wirkung: Kultur und Philosophie, Darmstadt 1997.
- GADAMER, HANS-GEORG, Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke I), Tübingen 1990.
- DERS., Vom Zirkel des Verstehens, in: DERS., Hermeneutik II (Gesammelte Werke 2), Tübingen 1993.
- GOODMAN, NELSON, Languages of art, Indianapolis 1976.
- DERS., Ways of worldmaking, Indianapolis 1978.
- GRAESER, ANDREAS, Ernst Cassirer, München 1994.
- HAUG, WALTER, Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?, in: DVjs 73 (1999), S. 69-93.
- HOYNINGEN-HUENE, PAUL, Reconstructing scientific revolutions – Thomas S. Kuhn's philosophy of science, Chicago/London 1993.
- JAEGER, FRIEDRICH, Historische Kulturwissenschaft; in: Handbuch der Kulturwissenschaft II, hg. von FRIEDRICH JAEGER, Stuttgart 2004, S. 518-545.
- DERS. u. a. (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaft I-III, Stuttgart 2004.
- KAEGI, DOMINIC, Jenseits der symbolischen Formen. Zum Verhältnis von Anschauung und künstlicher Symbolik bei Ernst Cassirer, in: Dialektik 1995/1, S. 73-84.
- KROIS, JOHN MICHAEL, Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen, in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, hg. von HANS-JÜRG BRAUN/HELMUT HOLZHEY, Frankfurt a. M. 1988, S. 15-44.

- KYM, ANDREAS L., *Die Weltanschauungen und deren Consequenzen*, Zürich 1854.
- LEINKAUF, THOMAS (Hg.), *Dilthey und Cassirer*, Hamburg 2003.
- MAKKREEL, RUDOLF A., *Cassirer zwischen Kant und Dilthey*, in: Ernst Cassirers Werk und Wirkung: Kultur und Philosophie, hg. von DOROTHEA FREDE/REINHOLD SCHMÜCKER, Darmstadt 1997, S. 145-162.
- MARX, WOLFGANG, *Cassirers Philosophie – ein Abschied von kantianisierender Letztbegründung?* in: Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, hg. von HANS-JÜRG BRAUN/HELMUT HOLZHEY, Frankfurt a. M. 1988, S. 75-88.
- MUSNER, LUTZ/WUNBERG, GOTTHART (Hg.), *Kulturwissenschaften: Forschung – Praxis – Positionen*, Wien 2002.
- NÜNNING, ANSGAR/NÜNNING VERA (Hg.), *Konzepte der Kulturwissenschaften: Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Stuttgart/Weimar 2003.
- NÜNNING, ANSGAR/SOMMER, ROY (Hg.), *Kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft. Disziplinäre Ansätze – Theoretische Positionen – Transdisziplinäre Perspektiven*, Tübingen 2004.
- OEXLE, OTTO GERHARD, *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit – Gegensatz – Komplementarität*, Göttingen 1998.
- DERS., *Historische Kulturwissenschaft heute*, in: Interkultureller Transfer und nationaler Eigensinn, hg. von REBEKKA HABERMAS/REBEKKA V. MAL-LINCKRODT, Göttingen 2004, S. 25-52.
- ORTH, ERNST WOLFGANG, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie – Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN, *Mr. Strawson on logical theory*, in: DERS., *The ways of paradox*, Cambridge MA 1967.
- RICKERT, HEINRICH, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung – Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen 1913.
- RORTY, RICHARD (Hg.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago/London 1967.
- RUDOLPH, ENNO, *Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus*, Tübingen 2003.
- RUDOLPH, ENNO/KÜPPERS, BERND-OLAF (Hg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Hamburg 1995.

- RUDOLPH, ENNO/STAMATESCU, ION O. (Hg.), Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft, Hamburg 1997.
- RÜSEN, JÖRN, Ausblick – Sinnverlust und Transzendenz – Kultur und Kulturwissenschaft am Anfang des 21. Jahrhunderts; in: Handbuch der Kulturwissenschaft 3, hg. von FRIEDRICH JAEGER u. a., Stuttgart 2004, S. 533-544.
- SCHLAFFER, HEINZ, Unwissenschaftliche Bedingungen der Literaturwissenschaft, in: Jahrbuch der Schiller-Gesellschaft 42 (1998), S. 486-490.
- SCHWEMMER, OSWALD, Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne, Berlin 1997.
- SELLARS, WILFRID, Der Empirismus und die Philosophie des Geistes, Paderborn 2002.
- VALERY, PAUL, La crise de l'esprit, in: Œuvres 1 (Pléiade), Paris 1957, S. 988-1014.
- WEBER, MAX, Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 146-214.
- DERS., Zur Auseinandersetzung mit Eduard Meyer, in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1988, S. 215-265.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt a. M. 1973.