

Zeitschrift für Kulturphilosophie

Herausgegeben von Ralf Konersmann
und Dirk Westerkamp

Wissenschaftlicher Beirat

Christine Blättler | Cornelius Borck |
Iris Därmann | Christian Emden |
Michael Hampe | Achim Landwehr |
Dieter Mersch | Birgit Recki | Eva
Schürmann | Ulrich Johannes Schneider
und Philipp Stoellger

Die Zeitschrift für Kulturphilosophie widmet sich der Schnittstelle zwischen Philosophie und Kulturwissenschaften.

Entscheidend ist das Vorhaben, »Kultur« als eigenständiges Konzept zu begründen – also nicht bloß als Sammelname oder Themenfeld. Dementsprechend ist die Zeitschrift für Kulturphilosophie ein Forum für Beiträge, die den Begriff der Kultur als genuin philosophischen Gegenstand begreifen und zur Profilierung des Kulturellen und seiner Paradigmatik beitragen wollen. Der Kulturwirklichkeit ebenso verpflichtet wie der Anstrengung des Begriffs, muß die Kulturphilosophie und muß auch die Zeitschrift als ein offenes Projekt angelegt werden. Als aktuelles, den Nachbarfächern gegenüber aufgeschlossenes Unternehmen versteht sich die Kulturphilosophie zugleich von ihren Grenzen her und öffnet sich einem Reflexionsraum, den sie mit der Ideen- und Wissensgeschichte, der Kultursemiotik und den *cultural studies* teilt.

Anschriften der Herausgeber

Prof. Dr. Ralf Konersmann
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 4043
Fax: +49 431 880 5261
konersmann@philsem.uni-kiel.de

Prof. Dr. Dirk Westerkamp
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 2240
Fax: +49 431 880 5261
westerkamp@philsem.uni-kiel.de

Redaktion

Nikolai Mähl
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 4045
Fax: +49 431 880 5261
redaktion-zkph@philsem.uni-kiel.de

Praktikanten dieser Ausgabe:

Katia Hansen | Ginger Klank |
Bela Haensel

Bezugsbedingungen

Die Zeitschrift für Kulturphilosophie erscheint zweimal jährlich (im Mai und im November) mit rd. 200 Seiten pro Heft. Der Ladenpreis beträgt im Abonnement EUR 78.00 für zwei Hefte (Versand Inland EUR 7.00; Ausland EUR 12.00). Das Einzelheft kostet EUR 44.00. Kündigungen des Abonnements sind mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. ISSN 09395512.

Ihr Abonnement bestellen Sie bitte per Mail unter vertrieb@meiner.de

Felix Meiner Verlag, Richardstraße 47,
D-22081 Hamburg, Tel. +40/29 87 56-0
e-mail: info@meiner.de
www.meiner.de. Printed in Germany.

Für Subskribenten ist die Zeitschrift für Kulturphilosophie auch online verfügbar unter www.ingentaconnect.com.

ZEITSCHRIFT FÜR KULTURPHILOSOPHIE

herausgegeben von

Ralf Konersmann

Dirk Westerkamp

Band 6 | Jg. 2012 | Heft 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	259
-----------------	-----

Schwerpunkt: *Radikalität*

Martin Seel <i>Das Radikale und das Moderate</i> <i>Erkundungen in einem spannungsreichen Begriffsfeld</i>	261
Christian Bermes <i>Radikalität – Etikett oder Gestalt?</i> <i>Zum Ort des Radikalen in der Kultur</i>	273
Leonhard Emmerling <i>Radikal schöner Schein</i> <i>Der Begriff der Radikalität und die Künste</i>	287
Svend Andersen <i>Radikalismus in der lutherischen politischen Theologie</i>	295
Christian Voller <i>Radikales Denken</i> <i>Über Alfred Seidels Bewußtsein als Verhängnis von 1927</i>	313
Rainer Marten <i>Geistige Radikalität</i>	327

Relektüren

Nils Baratella <i>Die totale Sichtbarkeit des Boxens</i>	339
Helmut Heit <i>Fluch der Kultur</i> <i>Zur Philosophie und Kulturkritik Theodor Lessings</i>	355
Kristian Köchy <i>Der ganze Kosmos der Biologie</i> <i>Toepfers Geschichte und Theorie biologischer Grundbegriffe</i>	367

Dokument

Franz Boas
Rasse und Kultur 377

Friedrich Pöhl
Franz Boas' Rede an der Universität Kiel 391

Kritik

Sabine Ammon
Vorzeichen einer poetischen Wende in der Kulturphilosophie 399

Felix Schwarz
Was Ernst Cassirer den Einzeldisziplinen zu sagen hat 402

Michael Sellhoff
Eine Kritik der philosophischen Konstellationsforschung 405

Shadia Husseini de Araújo
Fathi Trikis »Philosophie des Zusammenlebens« 407

Gunter Scholtz
Über das zweideutige Wirken Erich Rothackers 409

Wolfgang Kersting
Die Neuentdeckung der bürgerlichen Gesellschaft 411

Kurzkritik 416

Autorinnen und Autoren 420

EDITORIAL

Die Radikalität gehört zu den großen Faszinationen der Moderne, in deren Ausdrucksgestalten Bewunderung und Abscheu, Sehnsucht und Schrecken untrennbar verquickt sind. Worauf beruht die verführerische Kraft der Radikalität, was ist ihre Verheißung? Woher ihre kohlhaasiadische Verbohrtheit, woher die Entschlossenheit, etwas – oder gleich »alles« – aufs Spiel zu setzen? Wie kommt es, daß wir in der Kunst als kompromißlos und klar bewundern, was wir, nach den Erfahrungen des letzten Jahrhunderts, in der Politik als menschenverachtend verwerfen? Ist diese Ambivalenz ein Kulturphänomen, ist sie am Ende ein Syndrom des Westens? Wäre also, um auf die These Helmuth Plessners zu kommen, die radikale Wirklichkeitsverneinung das ideengeschichtliche Nachspiel eines aus protestantischen Quellen gespeisten »Wertrigorismus«?

»Ich bin schlechterdings der Überzeugung«, schreibt Luther am 9. Mai 1518 an seinen Lehrer Jodokus Trutfetter in Erfurt, »daß die Kirche unmöglich zu reformieren ist, wenn nicht von Grund auf die Kanones, die Dekretalen, die scholastische Theologie, die Philosophie, die Logik, so wie sie jetzt betrieben werden, mit der Wurzel ausgerissen und andere Fächer unterrichtet werden. Und in dieser Überzeugung gehe ich so weit, täglich den Herrn zu bitten, es möchte doch sofort geschehen, daß das völlig gereinigte Studium der Bibel und der heiligen Väter wiederhergestellt werde.«

Mit einem Schlag legt Luthers Zerstörungsphantasie, die sich zugleich gegen die Institutionen der Bildung richtet, das verbale Unbewußte des Radikalitätsbegriffs frei. Das Phänomen erklärt sich noch ganz aus der Stiftungsmetapher der *radix*, versammelt aber bereits die entscheidenden Momente des gleichzeitig aufkommenden Begriffs. Radikal sein heißt, alles, was man tut, dem Ziel zu unterstellen, um dessentwillen man es tut; heißt, einen irreversiblen Kontinuitätsbruch zu erzwingen; heißt, das Leid Unbeteiligter in Kauf zu nehmen und aufkommende Zweifel beiseite zu wischen; heißt, auf Promptheit zu drängen; heißt, sich mit höheren Mächten im Bunde zu wähnen, zu denen keineswegs jedermann Zugang hat, und gleichsam auf deren Geheiß zu handeln. Bei Luther ist noch eine weitere Gedankenverbindung im Spiel, die im Laufe der weiteren Begriffsentwicklung verblaßt. Es ist die Überzeugung, daß die *Ratio militans* gerechtfertigt sein werde, weil nur das stärkste Mittel wiederherzustellen vermag, was in diesem Augenblick der Entscheidung deformiert und bereits bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist.

Spätere Radikale wollen nicht mehr wiederherstellen, was einmal gut und richtig war. Sie wollen nur noch nach vorn – statuieren, aber nicht restituieren.

Entscheidend bleibt aber auch hier das Zusammenspiel von Unterbrechung und Überbietung sowie die Berufung auf das Bündnis mit der Transzendenz. Es ist Rousseau gewesen, der diese noch für Leibniz (*De rerum originatione radicali*, 1697) vollkommen überzeugende Berufung auf metaphysische Obdachgewährungen umadressiert und, man möchte sagen: *radikal* auf die Innenwelt bezogen hat. Es genüge nicht, schreibt Rousseau am Ende seines Lebens in der achten *Rêverie*, das Übel abzuschneiden, wenn die Wurzel im Boden bleibt. »Diese Wurzel liegt nicht in den Wesen, die uns fremd sind, sondern in uns selbst, und daran müssen wir arbeiten, wenn wir sie voll und ganz ausreißen wollen.« Es ist, als folge die Geschichte der Radikalität dem Fingerzeig der unsichtbaren Hand. Gerade rechtzeitig, zehn Jahre vor dem Sturm auf die Bastille, stößt die Radikalität den Restitutionsanspruch ab, berauscht sich an sich selbst und heiligt jedes erdenkliche Mittel für jeden erdenklichen Zweck.

Die Radikalität ist eine Überbietungs- und, spätestens seit Rousseau, eine Selbstüberbietungsphantasie: ein Ausbruch, der sich dadurch gerechtfertigt glaubt, daß er dem ganz Anderen, dem Neuen und Unerwarteten den Weg freimacht. Welche Ausdrucksgestalten dieses Syndrom in Kunst, Literatur und Philosophie gefunden hat, ist im letzten Jahr auf einer Tagung des Goethe-Instituts und der Universität Koblenz-Landau erkundet worden, deren Ergebnisse, ergänzt um drei weitere Beiträge, der vorliegende Band versammelt. Die Herausgeber danken den Veranstaltern des Edenkobener Gedankenaustauschs, Christian Bermes und Leonhard Emmerling, sowie den Autoren für die freundliche Überlassung der Manuskripte.

Ralf Konersmann

Dirk Westerkamp

SCHWERPUNKT

Martin Seel

Das Radikale und das Moderate Erkundungen in einem spannungsreichen Begriffsfeld

Begriffe gewinnen ihre Bedeutung unter anderem durch ihren Gegenbegriff oder, wie es meist der Fall ist, durch ihre Gegenbegriffe. Ein naheliegender Gegenbegriff zu dem des Radikalen ist der des Moderaten. Beide Begriffe werden im heutigen Sprachgebrauch in der Regel positiv gebraucht, was man schon daran sieht, daß es im negativen Fall geläufig ist zu sagen, jemand habe sich in dieser oder jener Situation *zu* radikal oder *zu* moderat verhalten. Der Gegensatz freilich, den diese beiden Begriffe bilden oder doch zu bilden scheinen, kennt eine Vielzahl von Varianten. Zu nennen wären die Oppositionen von Entschiedenheit und Unentschiedenheit, Entschlossenheit und Unentschlossenheit, Tiefgang und Oberflächlichkeit, Pathos und Distanz, Fundamentalismus und Pragmatismus und etliche andere mehr. Radikales Denken und Handeln scheint eher dem jeweils ersten dieser Pole, moderates hingegen eher dem jeweils zweiten zuzuneigen. Aber ganz so einfach liegen die Dinge nicht. Denn man kann sich durchaus fragen, ob die genannten Pole nicht möglicherweise in einem Bedingungsverhältnis zueinander stehen. Zur Entschiedenheit könnte ein Element der Unentschiedenheit, zur Entschlossenheit eines der Unentschlossenheit, zum Tiefgang ein Sinn für die Oberfläche, zum Pathos die Distanz und sogar zum Fundamentalismus wenigstens eine Prise Pragmatismus gehören. Umgekehrt könnte es genauso sein. So könnte es sein – jedenfalls dann, wenn es sich bei einem sei es rigorosen, sei es zurückhaltenden Agieren (um eine weitere dieser Oppositionen zu bemühen) nicht um einen irregeleiteten Modus theoretischer wie praktischer Orientierung handeln soll. Dann aber – der Begriff des Modus deutet es schon an – stellt sich umgehend eine zweite Frage: ob nicht, jedenfalls unter bestimmten Hinsichten, das moderate Verhalten das eigentlich radikale oder das radikale das eigentlich moderate ist, womit sich die Opposition, um die es geht, unversehens auflösen würde.

Dem sich hier abzeichnenden Paradox einer Verschwisterung des Radikalen mit dem Moderaten möchte ich in fünf Schritten nachgehen. Nach einem Blick auf die

Metaphorik des Radikalitätsdiskurses und auf Radikalität als philosophisches Temperament werde ich die Liaison meiner beiden Leitbegriffe in den Feldern der Ästhetik, der Ethik und schließlich der Politik beleuchten.

1. Radikalität als Metapher

Daß radikal zu sein bedeute, die Verhältnisse an der Wurzel zu packen, ist, zumal in politischen Kontexten, eine immer wieder gern bemühte Wendung. Diese Worterklärung aber hat ihre Tücken. Denn das metaphorische Potential des Begriffs der Radikalität widerstreitet einer allzu rabiaten Auslegung. Immerhin haben wir es, wenn in einem übertragenen Sinn von Wurzelbehandlungen die Rede ist, mit einer *biologischen* Metapher zu tun. Ihrer Sache nur auf den Grund zu gehen jedoch tut pflanzlichen Organismen nicht unbedingt gut. Man muß sie auch hegen und pflegen. Wer die betreffenden Gewächse nicht einfach ausrotten will, wie es zwar beim Unkraut angebracht sein mag, aber bei der Erhaltung und Gestaltung – erst recht bei der Um- oder Neugestaltung – von Gärten und Landschaften nur wenig hilft, wird sich auch kultivierend zu ihrem Wachstum verhalten müssen. Die Konnotation eines moderaten und moderierenden Vorgehens, bedeutet dies, ist in alles Lob der Radikalität rein sprachlich schon eingebaut, auch wenn manche ihrer Fürsprecher davon nichts wissen oder wissen wollen.

Man könnte freilich versucht sein, dieser Dialektik durch eine einfache Übersetzung zu entgehen. Die Radikalen, so könnte sie lauten, wollen zum *Wesen* der Dinge vordringen, anstatt bloß an ihren *Erscheinungen* herumzudoktern. Sofort aber schnappt die Falle unserer biologischen Metapher ein weiteres Mal zu. Wenn die Wurzel für das Wesen einer Sache steht – warum dann nicht auch das, was ansonsten zu ihr gehört und überdies von ihr sichtbar ist? Schließlich – und beileibe nicht nur, wenn wir an Pflanzen denken – gehört zum Wesen vieler Dinge auch und gerade ihre Erscheinung, und dies in einem Maß, daß man sich fragen kann, ob sich eine absolute Unterscheidung von essentiellen und akzidentiellen Eigenschaften an ihnen überhaupt durchhalten läßt. Die Vorstellung von einem hinter (oder unter) den Erscheinungen verborgenen Wesen der Dinge, das man theoretisch oder praktisch in den Griff bekommen muß, um ihnen gerecht werden zu können, mag Essentialisten, Reduktionisten und anderen Fundamentalisten ans Herz gewachsen sein; besonders plausibel ist sie nicht – und nicht einmal besonders radikal. Denn weitaus radikaler dürfte die ontologisch moderate Annahme sein, daß das vermeintliche »Wesen« der Dinge einfach in denjenigen ihrer Aspekte liegt, die uns an ihnen jeweils auf besondere Weise interessieren.

2. Philosophische Radikalität

Da wir nun schon auf philosophisches Terrain geraten sind, lohnt sich ein Blick auf Figuren der Radikalität, die dieses bevölkern. Der methodische Zweifel des René Descartes am Beginn seiner 1641 erschienenen *Meditationen* ist sowohl in ihrer Durchführung als auch in ihrem Ziel gewiß eine radikale Operation; das Fundament allen Wissens soll aufgedeckt werden durch den Versuch, an allem zu zweifeln, woran überhaupt gezweifelt werden kann. Jedoch dient das rabiante Vorgehen keinem rabiatischen Zweck. Denn letztlich ist es darauf gerichtet, im Nachdenken über das Unbedingte ein bedingtes – und also: moderates – Vertrauen in die dem Autor und seinen Lesern bekannte Welt wiederherzustellen. Nicht weniger radikal und nicht minder moderat verfahren Ludwig Wittgensteins gut 300 Jahre später entstandenen anti-cartesischen Meditationen *Über Gewißheit*. Er verabschiedet nicht nur den Glauben an einen archimedischen Punkt aller Erkenntnis, sondern gleichzeitig das skeptische Schaudern angesichts der Erschütterbarkeit der vielen Gewißheiten, die uns in unserem Tun und Lassen zu einer gegebenen Zeit leiten. Eine radikalere Kritik an einem erkenntnistheoretischen Radikalismus hat es selten gegeben, was wiederum heißt: eine moderatere Antwort auf das Verlangen nach unumstößlichen Wahrheiten wurde selten formuliert.

Man sieht hier schon, wie relativ radikales Denken und auch Handeln in vielerlei Hinsicht ist. Was radikal ist oder erscheint, ist oder erscheint derart stets in Reaktion auf Positionen, die es, zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt, weit weniger oder gar nicht sind, oder weniger oder gar nicht *länger* sind – oder doch so erscheinen. Als Hume im zweiten Teil seines *Treatise of Human Nature* (1740) schrieb, Vernunft sei die Sklavin der Leidenschaften und solle es sein, widersprach er der überlieferten Ordnungsvorstellung im Haushalt der seelischen Vermögen auf eine höchst provokative Weise. Er tat es mit dem Ziel, ein gegenüber einer rationalistischen Tradition realistisches Bild menschlicher Selbstlenkung zu zeichnen. Das Gegenbild, das Hume entwirft, ist aber alles andere als eine plumpe Umkehrung. Denn nicht *einer* Leidenschaft muß diese Sklavin gehorchen, sondern *vielen*. Das aber verleiht ihr Macht – es verleiht ihr die Macht, die *passions*, denen sie zu dienen hat, bei Bedarf so gegeneinander auszuspielen, daß diejenigen, die ihr im Namen ihrer Favoritinnen förderlich erscheinen, die Oberhand behalten. Als Sklavin der Leidenschaften fungiert die Vernunft somit als eine Moderatorin derselben – womit Hume der Tradition, die er verwirft, doch zugleich verpflichtet bleibt.

»Ich beabsichtige zu untersuchen, ob es in der bürgerlichen Verfassung irgendeinen gerechten und sicheren Grundsatz der Staatsverwaltung geben kann« – mit diesem Satz eröffnet Jean-Jacques Rousseau das erste Buch seines *Contrat social* von 1762. Das »ob« und das »irgendeinen« in diesem Satz markieren die außerordentliche Ambition des Buches: zum ersten Mal die Grundlage einer gerechten

Ordnung der Gesellschaft ausfindig zu machen und folglich: die Möglichkeit einer radikalen Neugestaltung der sozialen Welt zu eröffnen. Aber dieser erste Satz ist hier noch nicht zu Ende. Seine auftrumpfende Deklaration wird durch einen abmildernden Konditional ins rechte Lot gebracht. Vollständig lautet der Satz: »Ich beabsichtige zu untersuchen, ob es in der bürgerlichen Verfassung irgendeinen gerechten und sicheren Grundsatz der Staatsverwaltung geben kann, wenn man die Menschen nimmt, wie sie sind, und die Gesetze, wie sie sein können.«

So ist es eigentlich immer: Den radikalen Gedanken der großen Philosophen folgt eine moderate Auslegung auf dem Fuß. Sie folgt aber nicht, weil diese Denker Angst vor der eigenen Courage hätten. Sie folgt, weil sie den *Mut* zu ihr haben: weil sie konsequent genug sind, das zu entfalten, was aus den wildesten ihrer Gedanken folgt; weil sie genug Einbildungskraft haben, um auch das zu erkunden, was jenseits ihrer Linie liegt; weil ihnen der Spürsinn gegeben ist, selbst in ihren einseitigsten Annahmen deren Kehrseite im Auge zu behalten. So steht es mit Kants vermeintlichem moralischen Rigorismus, so steht es mit Nietzsches vermeintlichem Immoralismus, so steht es mit Adornos vermeintlichem Negativismus (um nur diese drei noch zu nennen). Jede wirklich radikale Philosophie verhält sich an den entscheidenden Stellen moderat.

3. Künstlerische Radikalität

Auch im Feld der Künste verhält es sich nicht grundsätzlich anders. Zwar hat Radikalität hier – zumal seit dem 20. Jahrhundert – einen deutlich höheren Nimbus als in anderen Bereichen des Lebens und haben die Gegenbegriffe wie Ausgewogenheit, Zartheit, Sanftheit, Zurückhaltung, Vorsicht, Bescheidenheit, Demut etc. eine deutlich geringere Aura als beinahe überall sonst. Der Tugendkatalog des künstlerischen Gelingens ist nun einmal anders gemischt als der eines guten und gerechten menschlichen Lebens. Wie hier aber, so stehen auch dort die Kardinaltugenden niemals für sich allein. In beiden Fällen vielmehr stellen sie Knotenpunkte eines Netzwerks vieler weiterer Tugenden dar. Ohne die Verbindung mit ihnen könnten sie ihre besonderen Vorzüge nicht gewinnen. Auch die Tugend ästhetischer Radikalität, wo sie diesen Namen verdient, steht notwendigerweise im Bund mit Qualitäten, die ganz anders gepolt sind. Daher dürfte die Vermutung nicht völlig abwegig sein, daß viele Kunstwerke nur dann wirklich radikal operieren, wenn sie sich an entscheidenden Stellen moderat verhalten.

Es gibt sogar künstlerische Objekte, in deren Gestaltung das Radikale und das Moderate bis zur Ununterscheidbarkeit konvergieren. Für die *documenta VI* im Jahr 1977 hat Walter de Maria unter dem Titel *Der vertikale Erdkilometer* eine durchaus radikale Skulptur geschaffen. Denn sie ist ebenso riesig wie unsichtbar. Alles, was mitten auf dem weiten Vorplatz des Fridericianum in Kassel (in Sicht-

Radikalität – Etikett oder Gestalt?

Zum Ort des Radikalen in der Kultur

1. Vom Radikalismus zur Radikalität. Ein Perspektivenwechsel

Am 10. Oktober 2010 berichteten die Medien, daß Cem Özdemir der Bundeskanzlerin Angela Merkel vorwarf, sie sei zu radikal, sie radikalisiere geradezu ihre eigene Partei, die CDU. Angesichts der damaligen Verlängerung der Laufzeiten von Atomkraftwerken und der Auseinandersetzungen um Stuttgart 21 schien es Özdemir geboten, die Bundeskanzlerin medienwirksam als eine Radikale zu bezeichnen. Nun änderten sich bekanntlich nach Fukushima die Zeiten, die Regierung faßte den Entschluß, aus der Atomkraft auszusteigen, doch Frau Merkel wurde den Radikalitätsverdacht nicht los – im Gegenteil, er potenzierte sich: Der Opposition schien nun auch dieser Schritt als radikal, weil in einsamer Entscheidung und aus niederen Motiven getroffen, und der Energiewirtschaft erschien der Entschluß ebenso als radikal, weil unüberlegt und nicht realisierbar. Der Schluß liegt nahe: Deutschland wird von einer – gleich in dreifacher Hinsicht ausgezeichneten – Radikalen regiert.

Nun folgt der politische Sprachgebrauch bekanntlich weniger einer eindeutigen Semantik als den jeweiligen Interessen, Stimmungen, Aufgeregtheiten und Betroffeneninszenierungen; doch bezogen auf den Ausdruck »radikal« zeigt sich zumindest, daß wir in Verlegenheit geraten, anzugeben, was damit gemeint ist. Dieser Verlegenheit korrespondiert jedoch auf der anderen Seite der Befund, daß gerade in modernen Gesellschaften sehr sensibel auf Radikalismen reagiert wird. Wo wir von etwas Radikalem hören oder einen Radikalismus vermuten, werden wir aufmerksam, wir horchen auf und sind auf eine eigentümlich interessierte Weise verunsichert. Zugleich fesselnd und abstoßend erregt das Radikale als dieser oder jener Radikalismus unsere Aufmerksamkeit. In diesem Sinne kennen wir die verschiedenen politischen, religiösen, aber auch kulturellen oder eventuell sogar sportlichen Radikalismen, die tagtäglich in den Medien auftauchen.

Die erste Diagnose ist also verwirrend: Es fällt leicht, auf Radikalismen zu zeigen, doch es fällt schwer, anzugeben, was Radikalität bedeutet. Man zeigt auf Afghanistan, Palästina oder eine andere politische Krisenregion, man zeigt auf sportliche Höchstleistungen oder Kunstinszenierungen und ist mit dem Ausdruck »radikal« schnell bei der Hand. Diese Geste ist eine fest eingeübte Bewegung, die tief in den sozialen Körper eingelassen ist und fast instinktiv vollzogen wird.

Doch was diese Bewegung bedeutet oder was das Radikale eigentlich ist, bleibt unklar. Der Eindruck liegt nahe, daß mit dem inflationären Gebrauch des Ausdrucks im Sinne der gerade geschilderten Geste eine gewisse Bedeutungslosigkeit einhergeht – ja, vielleicht sogar noch mehr: daß die unbändige Nutzung des Ausdrucks darauf gründet, daß das Phänomen der Radikalität selbst nicht geklärt ist. Diesen ersten Befund kann man auch pointiert zum Ausdruck bringen: Der besorgte aufgeregten Radikalismusbesessenheit korrespondiert eine leichtfertige Radikalitätsblindheit.

Die kulturphilosophische Reflexion hat den Befund der Radikalität – man denke etwa an Cassirers *Mythos des Staates* – keineswegs ausgeblendet. Allerdings bleibt er beschränkt auf die politisch-staatliche Dimension als Teil der Kultur; und man kann fragen, ob dadurch nicht andere Radikalitätstypen ausgeblendet werden.¹ Überhaupt ist auch der Topos der Radikalität als funktionaler Terminus der Philosophie nicht fremd. Es finden sich nicht wenige Kennzeichnungen von bestimmten Philosophen, die als radikal bezeichnet werden – vorzüglich die Denker des beginnenden 20. Jahrhunderts;² nicht unüblich sind auch Selbstkennzeichnungen von philosophischen Konzepten als radikale Ansätze – etwa bei Husserl oder Heidegger; doch es finden sich kaum philosophische Begriffsanalysen zur Radikalität oder systematische Diskussionen, die auf die Radikalität als ein Spezifikum der Kultur eingehen und es nicht mit einem bestimmten Radikalismus gleichsetzen.

Wie soll man sich also der Radikalität nähern, wenn erstens das Phänomen von besonderer Bedeutung ist, zweitens der Ausdruck inflationär gebraucht wird und drittens die theoretische, insbesondere philosophische Auseinandersetzung vergleichsweise zersplittert oder unübersichtlich ist? Auf folgendem Weg soll eine Aufklärung angegangen werden: In einem ersten kurzen Abschnitt werden einige historische Auseinandersetzungen angeführt, in denen der Ausdruck eine Rolle spielt. Diese Schlaglichter dienen nicht dazu, die Radikalität letztgültig zu fassen, sie führen eher dazu, das Feld des Begriffsgebrauchs zu spezifizieren. Gleichzeitig fordern sie zu einem Perspektivenwechsel auf. Es scheint nämlich, daß unsere Rede von der Radikalität deshalb so unklar ist, weil wir den Ausdruck »radikal« (besonders im Sinne von »Radikalismus«) als ein Etikett benutzen. Dieses Etikett sagt jedoch weniger etwas über die Sache, von der die Rede ist – denn

1 Darum bleiben auch im Folgenden die politikwissenschaftlichen Diskussionen zur Abgrenzung zwischen Radikalismus, Extremismus und Fundamentalismus im Hintergrund. Vgl. zur Diskussion von Radikalität in einem weiteren Sinne: *Diskurse des Extremen. Über Extremismus und Radikalität in Theorie, Literatur und Medien*, hrsg. von Leonhard Fuest und Jörg Löffler, Würzburg 2005.

2 Vgl. etwa Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München 1991.

wir benennen inzwischen fast alles als »radikal« –, sondern es sagt im besten Fall etwas über denjenigen aus, der dieses Etikett benutzt. Wie das Weinetikett nicht immer und schon gar nicht präzise anzeigt, was in der Flasche ist, sondern meistens mehr über denjenigen enthüllt, der das Etikett auf die Flasche zieht – also beispielsweise seine Werbeinteressen, Geschmacksvorlieben oder auch ästhetischen Verwirrungen –, so sagt auch das Etikett des Radikalismus mehr über den Nutzer als den Träger aus.

Wenn dies auch nur im Ansatz stimmen sollte, so sollten wir nicht nur über das Etikett, sondern auch über den Inhalt der Flasche sprechen. In einem zweiten Teil wird dies in Angriff genommen – also der Versuch gewagt, die Radikalität als Radikalität selbst zur Sprache zu bringen. Es scheint mir zwar relativ erfolgversprechend, daß das Phänomen der Radikalität aufgeklärt werden kann, wenn zwischen Radikalismus als Etikett und Radikalität als Sache unterschieden wird, doch es ist zugleich ein Wagnis. Denn wir müssen uns auf die Suche nach einer Gestalt der Radikalität machen, wir müssen die Radikalität sozusagen als Teil eines kulturellen Ereignisses verstehen. Wenn der Begriff in seiner Schärfe abhanden gekommen ist, so die Hypothese, sollte es vielleicht möglich sein, eine identifizierbare Gestalt zu finden, die das Radikale als Radikales zum Ausdruck bringt. Diese Gestalt wird historisch identifizierbar sein, soll aber als Typus oder als Symbol genutzt werden.

2. Radikalismus als Etikett

Angedeutet wurde bereits, daß insbesondere die Zeitspanne vom frühen 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts für den Begriffsgebrauch der Radikalität nicht ganz unbedeutend ist. Marx beispielsweise bemerkt 1844 in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: »Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.«³ In diesem Sinne führt die Kritik der Religion nach Marx zu der Einsicht, »daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen*« sei und damit zu dem »*kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«⁴

3 Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: Marx und Engels, *Gesamtausgabe (MEGA)* 1/2, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin 1982, 170 ff., hier: 177.

4 Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, 177.

Nils Baratella

Die totale Sichtbarkeit des Boxens

Es scheint so, als kehre der Boxsport die traditionellen Werte der Philosophie um. Doch in der Wahrnehmung der Sportler und ihrer Bewunderer, gerade aus dem Feld der Literatur, werden im Boxsport Prinzipien moderner, ethischer Bezüge zum Selbst und zum Anderen geradezu verkörpert und auf die Bühne gebracht. Der vorliegende Text stellt sich somit die Aufgabe, mögliche Bezüge zwischen Philosophie und Boxsport herauszuarbeiten.

In der massenkulturellen Inszenierung des Boxens geht es um die körperliche Sichtbarkeit der Kontrahenten.¹ Nichts soll die Sicht auf ihre nahezu nackten Körper versperren. Und doch versuchen sie selbst gerade jene Emotionen, die in dieser Sportart zentral sind, körperlich zu verbergen: ihre Schmerzen und ihre Wut. Der Körper wird so Mittel und Ort des Zeigens sowie des Verbergens. Die Spuren des Kampfes sind höchstens körperlicher Art. Doch selbst bei großen Schmerzen und schwereren Verletzungen versuchen Boxer deren Anzeichen zu verbergen.² Das Boxen stellt somit eine Grenzerfahrung dar. Die Inszenierung des Boxsports verspricht Wahrhaftigkeit durch totale Sichtbarkeit. Diese Sichtbarkeit findet ihre Grenze an den Grenzen der Körper, an der Haut der Athleten (im Falle von Verletzungen, den sog. Cuts, wird diese Grenze punktuell überschritten). Doch bis hierhin muß der Blick der Zuschauer vordringen können.

Die These dieses Textes ist, daß die Faszination, die das Boxen auf viele Beobachter ausübt, nicht unwesentlich daraus resultiert, daß der Boxsport ein Refugium innerhalb unseres Kulturraumes bildet, in dem in einer konfliktuellen Interaktion sowohl Triumph als auch Scheitern in einer Inszenierung totaler Sichtbarkeit aufgeführt wird. Nirgendwo sonst können wir Bewußtlosigkeit so deutlich

1 Ich beziehe mich vor allem auf die Inszenierungen des Profi-Boxsports, die sich deutlich von denen des Amateursports unterscheiden.

2 Man denke an das Beispiel Arthur Abraham, der am 23.09.2006 im Kampf gegen Edison Miranda mehrere Runden mit gebrochenem Kiefer kämpfte. Es ist zwar ethisch fraglich, ob eine solche Entscheidung der Beteiligten tragbar ist, aber zugleich zeigt sich hier, wie es um die Bereitschaft der Sportler bestellt ist, an ihre ganz konkreten, körperlichen Grenzen zu gehen.

sehen, wie es das K.o. (knock-out) der Boxer zeigt. Und doch stehen die Boxer häufig wieder auf. Die Mythen des Boxsports sind geprägt von der Wiederaufstehung und vom Triumphieren der vormals Unterlegenen. So macht der Boxkampf mitunter Hoffnung: Die Hoffnung, daß man es allein mit der Kraft des eigenen Willens und des eigenen Körpers schaffen kann. Eine Hoffnung zwar, die in der Realität zumeist enttäuscht wird, die aber offensichtlich noch immer wirkmächtig ist. Damit verspricht die Inszenierung des Boxkampfes Authentizität.³ Wenn der Kampf durch ein K.o. beendet wird, kann nicht mehr bezweifelt werden, wer der Sieger ist. Und die Kämpfer haben nur ihre Körper, um zu kämpfen – sie kämpfen, Körper an Körper, Körper gegen Körper, mit nichts dazwischen. Diese Anmutung von Authentizität, die im Profi-Boxen⁴ zentral ist, des kathartischen Moments, den das Umfallen eines Boxers darstellt, geht weit über das hinaus, was in anderen Aufführungsformen unserer Kultur sichtbar wird. Dies ist eine ernste Situation, nichts ist gespielt. Der Boxer, der fällt, ist wirklich verletzt, nur in Ausnahmefällen wird der Niederschlag vorgetäuscht. Im Moment des K.o.s kann man sehen, daß einer der Boxer unterlegen ist und der Gegner triumphiert. Man braucht keine Kenntnis der Sportart, um diese Situation zu verstehen.

Das Boxen, wie wir es heute kennen, ist ca. 250 Jahre alt. Es entwickelte sich aus der einmal weitverbreiteten Praxis des Duellierens. Seine Hochphase erlebte es zwischen den 1910er und 1980er Jahren. Obwohl die Popularität des Boxsports zu sinken scheint, ist das Boxen doch immer noch die prominenteste Kampfsportart. Folgt man der Auffassung, daß Sport immer auch ein Raum der Auseinandersetzung von Gesellschaften mit sich selbst ist,⁵ liegt es nahe, darüber nachzudenken, warum und wie in diesem Ausnahmerraum eine Situation regulierter Gewalt zugelassen wird, die häufig von den Teilnehmern als eine besondere Begegnung mit dem Gegenüber beschrieben wird. Im Boxen geht es um einen körperlichen Kampf, der nicht nur durch das strenge Regelwerk ermöglicht wird, sondern auch durch ein Ethos des Kampfes, der durch langwieriges Training in die Körper der Boxer eingeschrieben wird. Der Boxkampf ist eine Interaktion zweier Kontrahenten, in der beide auf spezifische Anzeichen dessen, was sie am

3 »Boxen, speziell Berufsboxen, ist der besonders dramatische Sport, mit dem die moderne bürgerliche Gesellschaft sich einen populären Repräsentationsraum für einen, im Ideal, freien und offenen Wettbewerb, für Gegnerschaft und Kampf geschaffen hat.« (Wolf-Dietrich Junghanns und Thomas Alkemeyer, »Max Schmeling: Das deutsche ›Idol‹«, In: *SportZeiten. Sport in Geschichte, Kultur und Gesellschaft*, 10. Jg. 2010, Heft 3, 7).

4 Genau hier unterscheidet sich die K.o.-Entscheidung von der Entscheidung nach Punkten, die im Amateur-Boxen viel häufiger ist: Die Punkt-Entscheidung ist eine subjektive Entscheidung der Punktrichter (Boxen ist eine der wenigen olympischen Sportarten, bei der noch subjektiv entschieden wird).

5 Siehe hierzu z.B. Gunter Gebauer, »Sport als dargestellte Gesellschaft«, in: ders., *Sport in der Gesellschaft des Spektakels*, Sankt Augustin 2002, 156–172.

Körper des Gegners beobachten und erspüren können, reagieren müssen. Eine körperliche Interaktion also, für die Boxer einen spezifischen Blick auf den Körper des Gegners benötigen, der sie in Sekundenbruchteilen reagieren läßt. Bestimmend in dieser Interaktion ist aber das Ethos des Boxens, ein Ethos, der eine gewalthafte Interaktion aufgrund eines strengen Regelwerks ermöglicht und so einen körperlichen Kampf zuläßt, wie er in nahezu allen anderen Sozialbereichen unzulässig ist.

Doch das Boxen besteht nicht nur aus der Interaktion der Kontrahenten. Zur Inszenierung des professionellen Boxsports gehören immer auch die Zuschauer, vor deren Augen, die alles sehen sollen, und um deren Anerkennung, die nicht unbedingt nur dem Sieger gehören muß, gekämpft wird. Möglicherweise dient die Delegierung des körperlichen Kampfes in den Ring, der den Zuschauer immer ausschließt, einer interessierten Öffentlichkeit dazu, sich mit dem Wissen um die Möglichkeit körperlicher Gewalt auseinanderzusetzen, die den wenigsten Menschen fremd ist. Es ist dabei evident, daß es einen spezifischen Kulturrahmen braucht, eine Inszenierung, die historisch gewachsen und ausgebildet ist, um die Gewalt im ausgeleuchteten Zentrum dieses kulturellen Ausnahmeraums zeigen zu können.⁶ Ebenso evident ist es, daß die Körper der Boxer als solche Ergebnis von Trainingsprozessen sind, die auf einer »kollektiven, praktischen Vernunft«⁷ beruhen, die ebenso kulturell und historisch hervorgebracht ist. Was jedoch als Ergebnis all dieser Voraussetzungen zur Aufführung kommt, scheint seine Faszination aus dem Umgang mit der *conditio humana* zu beziehen, die hier in einem Ausnahmeraum thematisiert wird, in welchem Gewalt und Aggressivität in einer körperlichen Interaktion, als Kampf ästhetisiert, zur Aufführung gebracht werden.

Grenzen

Der Einzelne erfährt in einem Boxkampf, und auch schon im vorbereitenden Training, seine Grenzen auf zweierlei Art und Weise: Grenzen, die ihm sein eigener Körper setzt, die der Kondition und der Kraft, der Überwindung und des Beherrschens eigener Affekte, sowie die Grenzen, die ihm vom Gegner in der leiblichen Interaktion des Kampfes gesetzt werden. Im Boxen geht es um eben diese Grenzen selbst – nicht darum, die Grenzen des Anderen zu überschreiten und »Land zu gewinnen«, sondern – Mauern gleich – zum Erschüttern und zum Einsturz, zum Zusammenbruch der Selbstverfügung, dem K.o. zu bringen. Es sind

6 Siehe hierzu auch Jan Philipp Reemtsma, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008, 189–190.

7 Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1990, 178.

DOKUMENT

Franz Boas

Rasse und Kultur

Rede, gehalten am 30ten Juli 1931 in der Aula der Christian-Albrechts-Universität in Kiel bei Gelegenheit des 50jährigen Doktorjubiläums des Verfassers

In unserer konfliktreichen Zeit, in der der Wettkampf zwischen Nationalitäten und sozialen Klassen die Stelle der früheren religiösen und feudalen Gegensätze eingenommen hat, ist als neues Element der Konflikt der Rassen hinzugetreten. Seine ersten Anfänge können bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts zurückverfolgt werden, als der Franzose *Boulainvillier* die Vorrechte des Adels durch dessen rassenmäßige Vorzüge zu erklären suchte. Den stärksten Anstoß hat die Annahme, daß es höhere und niedere Rassen gibt, durch *Gobineau* erfahren. Mitte des vorigen Jahrhunderts vertraten Männer wie *Carus* und *Klemm* die Theorie verschiedener geistiger Rassencharaktere. Doch waren ihre Ideen wesentlich auf einer spekulativen Naturphilosophie begründet. In der modernen Literatur spielt die Theorie erblich bestimmter Rassenanlagen eine große Rolle. Ich darf nur an *Hans Günther* oder *Madison Grant* erinnern, um Ihnen die Popularität dieser Lehre ins Gedächtnis zu rufen.

Es ist wahrscheinlich, daß die neue engere Berührung verschiedener Rassen das ihrige dazu getan hat, ein Rassenbewußtsein zu erwecken. In Amerika leben Weiße, Ostasiaten, Neger und Indianer in engster staatlicher Gemeinschaft; in Südafrika Weiße, Neger und Malayen, und in beiden Kontinenten haben die sozialen und ökonomischen Fragen, mit dem Gefühle des Rassengegensatzes verbunden, zu weitgehenden gesetzlichen Maßnahmen geführt.

Bei der entscheidenden Wichtigkeit dieser Frage lohnt es sich wohl, vom wissenschaftlichen Standpunkte aus die Grundlagen der Rassengesetze zu untersuchen. Bei einem solchen Versuche müssen die rein biologisch bestimmten Elemente von den sozial bedingten getrennt werden.

Grundlage für unsere Untersuchung ist eine scharfe Bestimmung des Begriffes Rasse. Wenn wir im gewöhnlichen Leben von einer Rasse sprechen, so meinen wir damit eine Menschengruppe, die gewisse Körpermerkmale, vielleicht auch Geeseigenschaften gemeinsam hat. Die Europäer, mit heller Hautfarbe, schlichtem oder gewelltem Haar und schmaler Nase sind scharf von den Negern mit dunkler Hautfarbe, spiraligem Haar und breiter, niedriger Nase geschieden. Der Unterschied

zwischen Ostasiaten und Europäern ist nicht ganz so groß, weil hin und wieder Zwischenformen unter normalen Individuen beider Rassen vorkommen, wie bei Europäern flaches Gesicht; straffes, schwarzes Haar und asiatische Augenformen; oder umgekehrt Europäer-ähnliche Typen bei Mongoliden. Bei Negern und Weißen dürfen wir daher in bezug auf die erwähnten Merkmale von erblichen Rassenanlagen sprechen. Bei Europäern und Mongoliden ist der Unterschied nicht ganz so grundlegend, weil man einzelne Individuen finden kann, bei denen der Rassenunterschied nicht deutlich zutage tritt. Im genauen Sinne kann man in einem solchen Falle nicht von absolut gültigen Rassenmerkmalen sprechen.

Dieses Verhältnis findet sich bei den sogenannten Rassen Europas und Westasiens in viel ausgesprochenerem Maße. Wir sind gewöhnt, den Skandinavier als groß, blond, blauäugig zu beschreiben; den Südtaliener als klein, schwarzhaarig und braunäugig; den Böhmen als mittelgroß, braun- oder grauäugig, breitgesichtig und straffhaarig. Wir sind geneigt, ideale Lokaltypen zu konstruieren, die auf alltäglicher Beobachtung beruhen, Abstraktionen von Formen, die wir in größter Häufigkeit alltäglich sehen, und die dennoch in Kombination selten sind. Wir sind geneigt zu vergessen, daß es sehr viele Individuen gibt, deren Erscheinung nicht mit dem Ideal übereinstimmt. Es würde ein kühnes Unterfangen sein, die Heimat eines Europäers nur nach seiner Körperform zu bestimmen. Oft hilft uns die Haartracht, die Art sich zu bewegen, Kleidung; aber diese haben nichts mit erblichen Eigenschaften zu tun. Unter den Völkern Europas kann man fast überall Individuen finden, die ebensogut zu einem Volke gehören können, wie zu einem andern. Es ist unrichtig zu behaupten, wie *Stockart* tut, daß irgend zwei Engländer einander ähnlicher sind als irgend ein Deutscher und irgend ein Engländer. Es ist anzunehmen, daß gewöhnlich eine größere Zahl ähnlicher Formen in einem beschränkten Gebiete gefunden werden kann, als in weit voneinander entfernten Gebieten, aber ähnliche Formen kommen in fast allen Teilen des Erdteils vor. Die Variationen der Körperformen in jedem beschränkten Gebiete sind so groß, und die mittleren Unterschiede so klein, daß die Varianten einander in ihrer Verteilung überkreuzen. Es ist nicht gerechtfertigt *a priori* anzunehmen, daß Individuen, die nicht in den ideell konstruierten Lokaltypus hineinpassen, auf fremde Einwanderung zurückzuführen sind, und nicht zu dem Lokaltypus gehören, denn es ist eine Grundeigenschaft aller Lokalformen, daß sie variieren – bei Tieren sowohl wie bei Menschen. Die Grenzen der Variabilität von Lokalformen homogener Abstammung im Gegensatz zu solchen heterogener Abstammung sind noch nicht genügend bekannt. Bisherige Erfahrungen erlauben uns weder zu behaupten, daß Lokaltypen geringer Variabilität homogener Abstammung sind, noch daß stärker variable notwendigerweise heterogener Abstammung sind.

Da eine Serie von Varianten bei mehreren Lokaltypen gleichzeitig vorkommen, darf man sie nicht als erbliche, differenzierende Rassentypen ansprechen.

Franz Boas' Rede an der Universität Kiel zum 50jährigen Doktorjubiläum

Franz Boas (1858-1942) wurde als Sohn einer liberal-demokratischen jüdischen Kaufmannsfamilie in Minden geboren. Sein Studium der Mathematik, Physik und Geographie führte ihn nach Heidelberg und Bonn sowie schließlich an die Universität Kiel, wo er 1881 mit *Beiträgen zur Erkenntnis der Farbe des Wassers* erfolgreich promovierte. Kurz nach seiner Promotion lernte Boas seine zukünftige Ehefrau Marie Krackowitzer kennen, die damals schon in New York lebte. Es waren aber auch politische und fachliche Gründe, die Boas dazu bewogen, seine Heimat zu verlassen und in Amerika eine einzigartige Karriere zu starten. Abgesehen vom breiteren Spektrum an beruflichen Möglichkeiten, die sich in Amerika boten, war Boas das antilibérale und imperialistische Bismarck-Deutschland fremd geworden, in dem, wie er in Briefen zu verstehen gibt, nur mehr von »Deutschtum« und nicht mehr von »Menschlichkeit« die Rede war.¹ Auch der intellektuelle Antisemitismus an den Universitäten dürfte die Entwicklung von Boas beeinflusst haben; die sogenannte *Berliner Bewegung*, die ein Einwanderungsverbot für Juden aus dem Osten sowie Restriktionen jüdischen Lebens an Schulen und Universitäten forderte, fand auch an der Universität Kiel viele Anhänger.

Im Jahre 1883 begibt sich Boas auf eine einjährige geographische und ethnologische Feldforschung zu den Inuit auf Baffin-Land in der östlichen Arktis. Diesem Feldforschungsaufenthalt sollten noch viele andere, vorwiegend an der kanadischen Nordwestküste, folgen. Mit Sicherheit aber war diese »Erstlingsreise«² für Boas die Initiation einer wissenschaftlichen Karriere, die ihn ab 1896 zunächst als Dozent, und ab 1899 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1936 als Professor für Anthropologie an die Columbia University in New York führte. Bis heute gilt Boas in Amerika gemeinhin als Begründer der Anthropologie im Sinne einer akademischen Disziplin. Zeit seines Lebens wird Boas ein »Wissenschaftler

1 Douglas Cole, *Franz Boas. The Early Years 1858-1906*, Seattle und London 1999, 87.

2 Ludger Müller-Wille, »Franz Boas und seine Forschungen bei den Inuit«, in: *Franz Boas. Kultur, Sprache, Rasse. Wege einer antirassistischen Anthropologie*, hrsg. von Friedrich Pöhl und Bernhard Tilg, Wien/Berlin 2011, 39-54, hier: 44.

und Patriot zwischen zwei Ländern«³ bleiben; immer wieder wird er nach Deutschland reisen und immer wieder wird er sein Deutschsein in Amerika offen bekunden – insbesondere in den schwierigen und von Nationalismen geprägten Jahrzehnten zwischen dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges und seinem Tod im Dezember 1942. In Anwesenheit des damals noch jungen Claude Lévi-Strauss verstarb Boas während eines Essens zu Ehren des französischen Ethnologen Paul Rivet in New York.

Entgegen dem damaligen Zeitgeist vertrat Boas in seinen Werken kompromißlos den Standpunkt, daß es keine reinen Rassen gibt, daß die wissenschaftlich nicht faßbare Idee der Rasse Individualität verneint und daß wissenschaftliche Urteile, die auf rassischen bzw. biologischen Kriterien beruhen, weder die Entwicklung noch die Leistung von menschlichen Kulturen zu erklären vermögen – Rasse kann Kultur nicht determinieren. Versteht man den Rassismus als Doktrin, die »eine Korrelation zwischen dem genetischen Erbteil einerseits und den intellektuellen Fähigkeiten und sittlichen Dispositionen andererseits« herstellt, die »dieses genetische Erbteil« kollektiv »allen Mitgliedern bestimmter menschlicher Gruppierungen«⁴ zuspricht, um daraus eine Hierarchie überlegener und minderwertiger Ethnien abzuleiten, dann läßt sich mit Lévi-Strauss konstatieren: »Die Kritik des Rassismus nimmt ihren Ursprung bei Boas«.⁵ Bereits in seinem Werk *Kultur und Rasse* (1914) kritisiert Boas die Theorien von Gobineau, Carus, Nott, Gliddon und deren Ausgangsthese, daß die »weiße Rasse« den »höchstentwickelten Menschentypus« darstellt. Aufgrund des unterschiedlichen Gehirnbaus der weißen bzw. schwarzen Rasse schließen darüber hinaus Wissenschaftler wie Nott oder Gliddon zu Unrecht auf die inferiore Geisteskraft der letzteren.⁶

In Anlehnung an diese Schrift trägt Boas' Rede zu seinem 50jährigen Doktorjubiläum am 30. Juli 1931 in der Aula der Christian-Albrechts-Universität in Kiel den Titel *Rasse und Kultur*.⁷ Gleich zu Beginn seiner Rede hält Boas unmißverständlich fest, daß man einer »konfliktreichen Zeit« gegenüberstehe, in welcher sich zum »Wettkampf zwischen Nationalitäten und sozialen Klassen« ein neuer

3 Douglas Cole, »Franz Boas. Ein Wissenschaftler und Patriot zwischen zwei Ländern«, in: *Franz Boas 1858-1942. Ein amerikanischer Anthropologe in Minden*, hrsg. von Volker Rodekamp, Bielefeld 1996, 9–23.

4 Claude Lévi-Strauss/Didier Eribon, *Das Nahe und das Ferne. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Frankfurt/M. 1996, 218.

5 Ebd., 62. »Boas kommt das Verdienst zu«, schreibt Lévi-Strauss bereits 1958, »in bewundernswertem Scharfsinn die unbewußte Natur der kulturellen Phänomene definiert zu haben.«, in: ders., *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt/M. 1967, 33.

6 Boas, *Kultur und Rasse* (1914), Berlin ²1922, 3.

7 Boas, *Rasse und Kultur. Rede, gehalten am 30sten Juli 1931 in der Aula der Christian Albrechts-Universität in Kiel bei Gelegenheit des 50jährigen Doktorjubiläums des Verfassers*, Jena 1932. Seitenangaben werden im Fließtext gegeben.

Im Geist der Gestaltung

Vorzeichen einer poetischen Wende in der Kulturphilosophie

»Entdecken« und »entwerfen«, noch im Lateinischen »invenire« in der Doppelbedeutung vereint und auch im Deutschen erst seit dem 18. Jahrhundert sprachlich klar geschieden, können als grundlegende Akte menschlicher Weltaneignung gelten. Das eine legt offen, das andere fügt hinzu, beide gemeinsam erschließen und gestalten Welt. Während aber der erste der beiden Begriffe in der Philosophie eine große Karriere gemacht hat und ihm unzählige Bücher und Abhandlungen gewidmet sind, fristet letzterer bis heute ein randständiges Dasein. Das ist wenig verständlich, muß doch das Poietische in der Begriffsfamilie des Entwerfens, Erfindens und Erschaffens als Schlüssel menschlicher Kulturleistungen gelten.

Gegenwärtig zeichnet sich eine Wende ab. Mit der Einsicht, daß Entwurfshandlungen bis in die Naturwissenschaften reichen – von der Synthese- tisierung biochemischer Grundsubstanzen in der Nanotechnologie bis zur hoch- technologisierten Grundlagenforschung moderner Teilchenphysik –, beginnt eine Neubewertung. Es sind insbesondere die Kulturwissenschaften, die offensiv und

öffentlichkeitswirksam eine neue Agenda angestoßen haben. Doch auch die klassischen Entwurfsdisziplinen Architektur und Ingenieurwesen, allen voran der Bereich des Designs, treten mit einem neuen Selbstbewußtsein auf und verweisen auf eine eigenständige Wissensproduktion, um nicht länger als angewandte Wissenschaften abgewertet zu werden. Der Kul-

Kulturtechnik Entwerfen. Praktiken, Konzepte und Medien in Architektur und Design Science, hrsg. von Daniel Gethmann und Susanne Hauser, Bielefeld: 2009.
The Design of Material, Organism, and Minds. Different Understandings of Design, hrsg. von Silke Konsorski-Lang und Michael Hampe, Heidelberg (u.a.): 2010.
Entwerfen – Wissen – Produzieren: Designforschung im Anwendungskontext, hrsg. von Claudia Mareis, Gesche Joost und Kora Kimpel, Bielefeld: 2010.
Welten schaffen. Zeichnen und Schreiben als Verfahren der Konstruktion, hrsg. von Jutta Voorhoeve, Zürich: 2011.

turgeschichtler Wolfgang Schöffner ruft gar einen »design turn« des Wissens aus, der im Begriff sei, den »linguistic« und »iconic turn« abzulösen. In seinem programmatischen Beitrag in dem von Claudia Mareis, Gesche Joost und Kora Kimpel 2010 herausgegebenen Sammelband *Entwerfen – Wissen – Produzieren. Designforschung im Anwendungskontext* diagnostiziert Schöffner angesichts gegenwärtiger Entwicklungen eine »wissenschaftliche Revolution im Geiste der Gestaltung«, bei der die Gestaltung zur

»integrativen Kraft für die unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen« wird.

Daß mit Verallgemeinerungen und visionären Versprechungen vorsichtig umgegangen werden muß, zeigt der von

Silke Konsorski-Lang und Michael Hampe herausgegebene Sammelband *The Design of Material, Organism, and Minds. Different Understandings of Design*. Er ist einer von drei Neuerscheinungen, die sich alle aus interdisziplinärer Perspektive mit dem Entwerfen auseinandersetzen. Hervorgegangen aus der Arbeit des *Competence Center for Digital Design and Modeling* an der ETH Zürich, versammelt der Band zwölf Beiträge, die im Rahmen der Schwerpunkte »Design of Objects and Materials«, »Design of Environments for Living« und »Design of Minds« den Entwurfsbegriff in Theorie und Praxis konturieren. Auffällig ist, wie unterschiedlich der Begriff in den Disziplinen verwendet wird. Die Berichte aus Entwicklungen in Industriedesign, von Computerspielen, Medikamenten oder im Städtebau – um nur einige Beispiele zu nennen – unterscheiden sich deutlich hinsichtlich ihrer Prozesse, Produkte und Akteure. Und doch drängt sich in der vergleichenden Lektüre der Eindruck auf, daß diesen Aktivitäten keineswegs zufällige Familienähnlichkeiten zugrunde liegen. Gemessen am Ziel der Publikation, erreicht der Band, was er sich vorgenommen hat. Es gelingt ihm einerseits zu verdeutlichen, wie groß das Spektrum dessen ist, was unter Entwerfen an Methoden und Techniken erfaßt wird. Andererseits kann er aufzeigen, daß das Entwerfen in vielen Disziplinen eine entscheidende Rolle spielt und als gezielt eingesetztes Verfahren zur Schlüsselkompetenz geworden ist. Wünschenswert wäre es gewesen, mehr Beiträge aus Ingenieurwesen und Naturwissenschaften einzubeziehen, um die Diagnose auch für diese Felder genauer zu überprüfen. Der Versuch einer Quintessenz zeigt aber zugleich, daß es für eine allgemeine Charakterisierung des Entwerfens noch zu früh ist. Das wiederholt geäußerte und berechtigte Desiderat einer übergreifenden Ent-

wurfsforschung scheint noch einen langen Weg vor sich zu haben.

In einem wichtigen Punkt geht der von Daniel Gethmann und Susanne Hauser 2009 herausgegebene Band *Kulturtechnik Entwerfen. Praktiken, Konzepte und Medien in Architektur und Design Science* weiter. Während Konsorski-Lang und Hampe sich auf Schilderungen von Expertinnen und Experten verlassen, die ihr eigenes Tun reflektieren, legen Gethmann und Hauser den Fokus auf die materielle Ebene der Medien, Werkzeuge und Techniken. Der Vorteil besteht vor allem darin, der Gefahr der Selbstinszenierung und der Mystifizierung des eigenen Schaffens, die in Architektur und Design nicht selten anzutreffen ist, wirksam vorzubauen. Als programmatisch für die Ziele des Bandes dürfte die Formulierung Bernhard Siegerts gelten, der in seinem Beitrag den Anspruch pointiert: »Die Praxis des Entwerfens als Kulturtechnik aufzufassen, heißt also, sie den historischen Aprioris von Techniken, Materialitäten, Codes und Visualisierungsstrategien zu unterstellen statt einem unbegreiflichen Schöpfungsakt.« Gethmann und Hauser wollen die wechselseitige Konstitution von Kulturtechniken und Entwerfen aufzeigen. Dazu bedarf es der Untersuchung exemplarischer architektonischer Entwurfsprozesse, um daran die involvierten Kulturtechniken herauszuarbeiten – »als technische Basis kultureller Praktiken und damit auch die sie operationalisierenden Medien«. Wenn auch der geforderte Bezug auf konkrete Fallstudien in den 20 Beiträgen aus Architektur, Landschaftsarchitektur und Design, Kulturwissenschaften, Medientheorie und Philosophie nur ansatzweise eingelöst wird, stellt der Band doch eine gewichtige Präzisierung des Forschungsanliegens dar. Mit der Analyse der Entwurfsdebatten der 1960er Jahre und ihrer Auswirkungen bis heute be-

■ Kulturtheorien ohne Kulturbegriff

Nach ihren Anfängen in den siebziger Jahren sind die Cultural Studies heute so weit, auf ihre Anfänge zurückzublicken und sich selbst historisch wahrzunehmen. Die Bilanz kann sich sehen lassen. Binnen weniger Jahre ist im Namen der Cultural Studies umgemodelt oder gleich ganz abgeräumt worden, was einmal die Geisteswissenschaften gewesen sind. Wie tief dieser Einschnitt war, offenbart die Selbstkritik eines Protagonisten. Man habe, hat Stuart Hall kürzlich erklärt, nicht die nötigen Deutschkenntnisse gehabt und deshalb das Feld der Kulturanalyse ohne Philosophie aufgerollt. Die Konsequenzen sind in der Tat verheerend. Was Hall inzwischen als Versäumnis moniert, ist auf dem Kontinent und vor allem im deutschen Sprachraum als Gelegenheit genutzt worden, die lästige Theoriearbeit (»After Theory«) an den Rand zu drängen und auf gesinnungsstarke Studiengangsbeschreibungen umzustellen.

Wolfgang Fritz Haug, seit Jahrzehnten Herausgeber der debattenfreudigen Zeitschrift *Das Argument*, will nun nachholen, was seinerzeit versäumt wurde. Im Sinne einer »philosophischen Grundlegung« möchte er die Physiognomie »des Kulturellen« freilegen, das der »materiellen Kultur« kategorial vorausgehe. Der so gewonnene Begriff soll nicht-normativ sein. Im Handumdrehen stellt sich allerdings heraus, daß dieser Vorsatz nicht

durchzuhalten ist: Das Kulturelle, schreibt Haug, »ist das, was sich als das Nicht-Instrumentelle auffasst, was sogar antiinstrumentell auftritt.«

Mit Bourdieu und den Vertretern der marxistischen Orthodoxie geht Haug hart ins Gericht: von der Kultur und dem, was »das Kulturelle« ausmacht, hätten sie keinen Begriff. Und genauso ist es. Lustvoll und präzise zerlegt Haug einen dieser neuen, für den Seminarbetrieb gedachten Sammelbände zur »Kulturtheorie«, die zwischen »Kultur« und »Gesellschaft« nicht unterscheiden können und aus der Binnensicht heraus gar nicht mitbekommen, wie gründlich sie ihr Thema verfehlen. Haugs Bilanz beschränkt sich zunächst auf die kritische Aufarbeitung dieser erstaunlich unverblümt zur Schau getragenen Begriffslosigkeit, deutet aber immerhin an, wie alternativ dazu ein avanciertes Kulturkonzept aussehen könnte. Mit einer auf den ersten Blick unauffälligen, aber wohlbemessenen Dosis Kant fahndet die Philosophie des Kulturellen nach Manifestationen der Kultur, in denen es Menschen gelingt, Zweck an sich selbst zu sein.

Wolfgang Fritz Haug, *Die kulturelle Unterscheidung. Elemente einer Philosophie des Kulturellen*. Hamburg: Argument Verlag 2011.

R.K.

AUTORINNEN UND AUTOREN

SABINE AMMON, Dr. phil., Postdoktorandin bei eikones NFS Bildkritik an der Universität Basel. Arbeitsschwerpunkte: Philosophische Entwurfsforschung, Wissenstheorie und Zeichenphilosophie.

SVEND ANDERSEN (geb. 1948), Professor für Ethik und Religionsphilosophie an der Universität Aarhus (Dänemark). Arbeitsschwerpunkte: Religionsphilosophie, die Philosophie Immanuel Kants, Sprachphilosophie, Politische Ethik.

NILS BARATELLA (geb. 1973), Stipendiat am DFG-Graduiertenkolleg »Selbst-Bildungen« an der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg. Arbeitsschwerpunkte: Sportphilosophie, Politische Philosophie, Philosophie des Körpers.

CHRISTIAN BERMES (geb. 1968), Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Koblenz-Landau. Arbeitsschwerpunkte: Praktische Philosophie, Philosophische Anthropologie, Sprachphilosophie und Erkenntnistheorie.

LEONHARD EMMERLING (geb. 1961), Dr. phil., Bereichsleiter Bildende Kunst, Zentrale des Goethe-Instituts, München; Kurator und Autor, Lehraufträge an der Akademie Düsseldorf, München, der KHB Weissensee, der Universität Koblenz-Landau u.a.

HELMUT HEIT (geb. 1970), Dr. phil., Visiting Member und Dilthey-Fellow am Institute for Advanced Study in Princeton. Arbeitsschwerpunkte: Wissenschaft als Kulturtechnik, Nietzsches Wissenschaftsphilosophie.

SHADIA HUSSEINI DE ARAÚJO (geb. 1978), Dr. phil., zur Zeit Postdoc an der Universität von São Paulo (Brasilien) und Stipendiatin der Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Arbeitsschwerpunkte: Kulturgeographie, Postcolonial Studies, Migrations- und Diasporaforschung, arabisch-islamische Welt, Brasilien.

WOLFGANG KERSTING (geb. 1946), Professor i.R. am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Arbeitsschwerpunkte: Politische Philosophie, Moralphilosophie, Rechtsphilosophie.

KRISTIAN KÖCHY (geb. 1961), Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt Theoretische Philosophie am Institut für Philosophie der Universität Kassel. Arbeitsschwerpunkte: Wissenschaftsphilosophie, Naturphilosophie, Bioethik, Erkenntnistheorie, Wissenschaftsgeschichte, Philosophie des deutschen Idealismus.

RAINER MARTEN (geb. 1928), Professor em. für Philosophie an der Universität Freiburg i.B. Arbeitsschwerpunkte: Griechische Philosophie, Praktische Philosophie/Lebenskunst, Philosophie des 20. Jahrhunderts.

FRIEDRICH PÖHL (geb. 1965), Dr. phil., Freier Lehrbeauftragter der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck (Österreich). Arbeitsschwerpunkte: Rassistische Anthropologie, Außereuropäische Philosophie.

MICHAEL SELLHOFF (geb. 1975), wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität Kiel. Arbeitsschwerpunkte: Aufklärungsphilosophie, Theorie der Philosophiegeschichte.

GUNTER SCHOLTZ (geb. 1941), bis zur Pensionierung 2006 Professor für Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften am Philosophischen Institut der Ruhr-Universität Bochum. Arbeitsschwerpunkte: Themenfeld jener Professur, Begriffsgeschichte, Geschichte der neueren Philosophie.

FELIX SCHWARZ (geb. 1984), Doktorand bei Prof. Dr. Birgit Recki an der Universität Hamburg. Forschungsthema: Ernst Cassirers Kulturphilosophie als philosophische Anthropologie.

MARTIN SEEL (geb. 1954), Professor für Theoretische Philosophie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Arbeitsschwerpunkte: Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie, Ethik und Ästhetik.

CHRISTIAN VOLLER (geb. 1980), schreibt derzeit seine Promotion über die Technikdebatte der Nachkriegszeit an der Ruhr Universität Bochum und ist Lehrbeauftragter ebendort und an der Universität Hildesheim. Arbeitsschwerpunkte: Technikkritik und Technikfetischismus, Kritische Theorie.