



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2018

Kultur

Räber, Michael Ivo

DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-04557-7_13

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-153353>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Räber, Michael Ivo (2018). Kultur. In: Festl, Michael G. Handbuch Pragmatismus. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 94-100.

DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-04557-7_13

13 Kultur

Der Begriff Kultur wird im Alltag wie auch in den Kulturwissenschaften in mannigfachen Bedeutungen verwendet. Angesichts dieser Ausgangslage scheint es angezeigt, von Kulturbegriffen im Plural anstatt von einem singulären Kulturbegriff zu sprechen. Einfachheit halber wird der Begriff im Folgenden dennoch im Singular verwendet. Ungeachtet dieser Bedeutungsvielfalt können zwei grundlegend verschiedene Verständnisse des Kulturbegriffs unterschieden werden, wie sie seit dem 19. Jahrhundert in Verwendung sind. Kultur im ersten Sinne bezieht sich auf die Herstellung und Wertschätzung von akademischem Wissen und schönen Künsten. Für diesen ersten Sinn von Kultur steht exemplarisch im Kontext der im 19. Jahrhundert aufkommenden Begriffsverwendung Matthew Arnolds Kulturtheorie. Arnold wurde so rezipiert, dass er eine Definition von Kultur vorschlägt, die Kultur idealistisch als elitäres Unterfangen versteht, Produkte hervorzubringen, die primär den wenigen begünstigten Gebildeten und Begüterten zugänglich sind (Arnold 2015). Diesem elitären Kulturverständnis steht ein zweites, anthropologisches Verständnis von Kultur zur Seite, das Arnolds Zeitgenosse Edward B. Tylor (Tylor 1994) formuliert hat: Kultur wird hier in einer weiten, ethnographisch-anthropologischen Bedeutung als das komplexe Ganze von Wissen, Glauben, Künsten, Moralvorstellungen, Gesetzen, Bräuchen und allen weiteren Fähigkeiten und Gewohnheiten verstanden, die Menschen als Mitglieder von Gesellschaften hervorbringen und sich aneignen. Sowohl im klassischen Pragmatismus wie auch bei einigen zeitgenössischen Neopragmatisten, ebenso überhaupt in den Geistes- und Sozialwissenschaften des 20. Jahrhunderts und der bis heute aktuellen *cultural turns* in den Kulturwissenschaften, wird der Kulturbegriff hauptsächlich in diesem zweiten, anthropologischen Sinne verwendet.

Peirce: Kultur und Zeichen

Etymologisch taucht der Begriff Kultur zuerst im Kontext von ›Agri-Kultur‹ auf und bezieht sich auf die Kultivierung des Bodens mit dem Ziel der Produktivitätssteigerung. Kultur wird dann im 15. Jahrhundert erstmals auch außerhalb dieses Kontexts gebräuchlich (Weber 2016, 112) und bezieht sich dann genereller auf das von Menschen Hergestellte überhaupt, auf Artefakte und Techniken des Herstellens.

Auch ›Zeichen‹ sind von Menschen für den Zweck der gemeinsamen Verständigung hergestellte Artefakte. Menschen beziehen sich aufeinander und auf Gegenstände über Zeichen, die sie teilen, und dieser geteilte Zeichenraum ist geteilte Kultur; sowohl die Herstellung als auch die Bedeutung von Zeichen sind eingebettet in kulturelle Räume (Wissenschaften, Religion, Medien, usw.). Zeichen sind so die Produkte von kulturellen Konstruktionsprozessen und unterliegen den konventionellen Bedeutungszuschreibungen. Sofern also eine Theorie erklären würde, wie solche Zeichenräume entstehen, würde sie auch erklären, wie Kultur entsteht (vgl. Geertz 1973, 5).

In diesem Sinne kann die Semiotik von Charles Sanders Peirce als ein solcher (impliziter) Erklärungsversuch gedeutet werden und also als eine Art von Kulturtheorie verstanden werden. Hier ist nicht der Ort, um detailliert auf den Inhalt von Peirce' Semiotik und deren Bedeutung für seine ganze Philosophie einzugehen (s. Kap. 18). Angemerkt sei lediglich, dass Zeichen für Peirce aus drei Komponenten bestehen: aus dem Zeichenmaterial; aus den bezeichneten Gegenständen; und aus der zumeist sozial geregelten Interpretationsordnung (1998, 411). Die dritte Komponente ist hier besonders von Bedeutung, denn sie besagt, dass Sinnhaftigkeit und Relevanz von Zeichen durch kulturelle Übereinkünfte und Zuschreibungen entstehen: Die Relevanz und die Bedeutung von mit Zeichen zu erfassenden Objekten und Phänomenen sind abhängig von den kulturell konstituierten Zeichenprozessen, die wiederum handlungspraktisch verankert sind. Peirce stellt die Semiose damit von vornherein konsequent in den Zusammenhang von sozialen und kulturellen Praktiken und Institutionen. Neben Peirce' Semiotik ist auch sein Konzept des ›*habit*‹ mit dem Kulturbegriff in Verbindung gebracht worden (vgl. Cannizzaro/Anderson 2016) – eine Verbindung, die bei Peirce aber immer implizit blieb und erst von Dewey deutlicher herausgearbeitet wurde.

Deweys Kulturphilosophie

Deweys Kulturphilosophie erschließt sich zunächst über seinen Erfahrungsbegriff (s. Kap. 10). Im fortgeschrittenen Alter hat Dewey an einer Überarbeitung der Einleitung zum 1925 erstmals erschienenen Buch *Erfahrung und Natur* geschrieben, in welcher die Rolle der Kulturgeschichte stärker betont werden sollte als in der ersten Fassung. Darin hat er den Gedanken erwo-

gen, den Begriff Erfahrung gänzlich aufzugeben und ihn stattdessen durch den Begriff ›Kultur‹ zu ersetzen, das Buch also in *Kultur und Natur* umzutauften:

»Der Name ›Kultur‹ in seinem anthropologischen (nicht Matthew Arnoldschen) Sinne bezeichnet den umfassenden Bereich der Dinge, die in einer unbestimmten Vielfalt von Formen erfahren werden. Er besitzt als Name genau jenes System von inhaltlichen Bezügen, die ›Erfahrung‹ als Namen verloren hat. Er benennt Artefakte, die als ›materiell‹ gelten, und Operationen an und mit materiellen Dingen« (Dewey 2007, 451).

Diese Begriffssubstituierung wäre auch deshalb hilfreich gewesen, weil sie geholfen hätte, einige Fehldeutungen zu Deweys Erfahrungsbegriff zu vermeiden, die diesen in der Tradition des Britischen Empirismus als *perception* oder *idea* oder *mental state* gelesen haben. Dewey hat diese Fehldeutungen ausdrücklich als solche ausgewiesen und immer wieder darauf hingewiesen, dass der Begriff der Erfahrung sich auf die Beziehungen von Menschen als soziale, kommunikative Wesen zu ihrer natürlichen Umwelt richtet.

Erfahrung ist für Dewey identisch mit dem Sinnherstellen im Handeln und einem kontinuierlichen Prozess des Tuns und Erleidens. Einerseits bezieht sich der Begriff der Erfahrung für Dewey auf eine unmittelbar gegebene, noch nicht analysierte Ganzheit, in der noch keine Trennung von Handlung und Material oder Subjekt und Objekt vorkommt – was er »Primärerfahrung« nennt (ebd., 20). Dieses unmittelbare Ganze wird allerdings brüchig, wenn Reflexion einsetzt, wenn also bisher bewährte Handlungs- und Sinnmuster nicht mehr einfach auf diese unmittelbare Erfahrung angewendet werden können. Mit Blick auf diese reflexive Erfahrung spricht Dewey auch von »Sekundärerfahrung« (ebd., 22), sprich von Erkenntnisgewinnung und Theoriebildung. Erkenntnis beruht für Dewey aber letztlich auf einem Zirkel von Primärerfahrung und Sekundärerfahrung. Die Produkte der reflexiven Sekundärerfahrung sind mithin nur Hypothesen, die für ihre Bewährung an den Primärerfahrungen getestet werden müssen; und sie sind selektiv-konstruktiv bezogen auf eine Problemsituation in der Primärerfahrung – Reflexion ist also nur im kulturellen Gesamtzusammenhang der Erfahrung überhaupt hinreichend zu verstehen. Damit ist auch gesagt, dass Primärerfahrung nicht verkürzt als sinnentleertes Rohmaterial der nachgeschalteten Erkenntnis verstanden werden sollte, sondern vielmehr als Manifestation von

Kultur, denn menschliche Erfahrung ist angereichert mit kulturellen Sinn-, Interpretations- und Klassifikationsmustern, die durch die Vergangenheit angehäuft und durch Bildung und Kommunikation weitergegeben werden – Muster, die sozusagen die akkumulierten Reflexionsprodukte früherer Generationen sind. Erfahrung ist daher immer *kulturell gesättigte* Erfahrung. Dies trifft insbesondere auf den Begriff Natur selbst zu. Natur ist weder eine fertige oder in sich abgeschlossene Entität, noch ist sie etwas, das wir unabhängig von uns selbst erfahren können (s. Kap. 12). Sie ist stattdessen ein »cultural artifact« (Hickman 2007, 134), ein Artefakt, das sich über Tausende von Jahren Menschheitsgeschichte aufgeschichtet hat, vermittelt durch die experimentelle Wissenschaft, durch Kunst, Religion, Jagd, Handwerk, etc.

Die möglichen Sinn- und Bedeutungszuschreibungen der Primärerfahrung erschöpfen sich für Dewey nun nicht in der analytischen Reflexion der Sekundärerfahrung: »Was wirklich in der Erfahrung ist, erstreckt sich viel weiter als das, was zu einer beliebigen Zeit *gewusst* wird« (Dewey 2007, 36). Das Deutliche und Evidente ist hochrelevant, wenn es um Wissen geht. »Aber es ist ebenso wichtig zu bemerken, dass es Dunkelheit und Zwielicht in Fülle gibt. Denn in jedem Objekt der Primärerfahrung stecken immer Möglichkeiten, die nicht explizit sind; jedes Objekt, das zutage liegt, ist belastet mit möglichen Konsequenzen, die verborgen sind« (ebd., 37). Sofern Erfahrung Kultur ist, ist ein Teil davon (als Primärerfahrung) vage, mehrdeutig, dunkel. Von Menschen hergestellte Wissenskategorien und Zeichensysteme bleiben so nicht hermetisch in sich abgeschlossen, sondern sind offen gegenüber einem Rest von potentieller Neuheit und Zufälligkeit. Positiv gewendet heißt das: Kultur wird bei Dewey verstanden als ein offenes, pluralistisches Universum von möglichen Sinn- und Bedeutungshorizonten, die in der gegenwärtigen Reflexion nur partiell erfasst werden können. Dieser Rest an Zufälligkeit und Neuheit in der Erfahrung ist ein Indikator für die Autonomie der kulturellen Wirklichkeit. Dieser Gedankengang findet sich nicht erst bei Dewey, sondern schon bei William James. Neben seiner Religionsphilosophie und seinen Arbeiten zur Psychologie besteht der kulturtheoretische Beitrag von James in seinem radikalen Empirismus und seinem ontologischen Pluralismus, insofern er in beiden – ähnlich wie Dewey – von einem nicht reduzierbaren Erfahrungspluralismus ausgeht (s. Kap. 22). Dewey hat sich für die Erläuterung des hier kurz skizzierten Erfahrungsbegriffs explizit auf James bezogen (vgl. ebd., 25).

Erfahrung in diesem Sinne verstanden als Kultur hat viele Ähnlichkeiten mit dem anthropologischen Kulturbegriff. In *Erfahrung und Natur* ist Dewey gegenüber der Kulturgeschichte besonders aufmerksam, ebenso gegenüber der Anthropologie, nicht zuletzt auch gegenüber dem Anthropologen Franz Boas, Deweys Kollege an der Columbia University. Boas hat Kultur als ein System von Relationen zwischen unterschiedlichen Aspekten des sozialen Lebens verstanden, die auf den ersten Blick getrennt scheinen: »inventions, economic life, social structure, art, religion, morals are all interrelated« (Boas 1940, 255) auf eine Weise, dass Kultur »integrated« ist (ebd., 256). Der Einfluss von Boas und der frühen amerikanischen Anthropologie auf Dewey war erheblich (Torres Colón/Hobbs 2015): Der von Boas entwickelte Kulturbegriff ermöglichte es Dewey, Kultur als Konzept in seinen Erfahrungsbegriff einfließen zu lassen, und Deweys Kulturphilosophie (mit anderen Worten seine Erfahrungsmetaphysik) wiederum hatte einen entscheidenden Einfluss auf Boas und andere Anthropologen für die Entwicklung eines holistischen Naturbegriffs, gemäß dem Natur und Kultur unweigerlich miteinander verflochten sind.

Dewey hatte seine kulturtheoretisch bedeutsame Idee, dass menschliche Erfahrung eine eingebettete Interaktion des Organismus mit einer sinn- und bedeutungsgeladenen kulturellen Umwelt ist, mit seiner Theorie zu ›habit‹ und ›customs‹ schon in *Human Nature and Conduct* von 1922 (2008b) angedacht. *Habits* sind für Dewey individuelle Verhaltensdispositionen und entspringen dem kommunikativen Austausch mit anderen Menschen und Dingen innerhalb von Bräuchen (›customs‹) und Institutionen einer kulturellen Umwelt. *Habits* sind darum stark beeinflusst und geformt von kulturell hergestellten *customs*. Jeder konkrete Verhaltensakt entspringt in Teilen den eingeübten *habits* eines Individuums, während diese wiederum in Teilen den kollektiven *customs* einer Kultur entspringen (Neubert 2012). Viele zeitgenössische Kulturtheorien stimmen Dewey hier implizit zu, ausgehend von Ann Swidlers immer noch einflussreichem Artikel »Culture in Action: Symbols and Strategies« (1986), weil auch diese Theorien individuelle Handlungsdispositionen (›habits‹) kausal beeinflusst sehen durch die von einer Kultur bereitgestellten Möglichkeiten, solche Verhaltensmuster herausbilden zu können. Sowohl diese individuellen Verhaltensdispositionen als auch die kulturell verankerten *customs* sind nun aber nicht einfach festgefahrene Routinen oder Gewohnheiten, sondern kontextuell gebildete, aktiv-

rende, zweck- und zielgerichtete Handlungsbereitschaften, die das Handeln auch dann ermöglichen, wenn die Situation ungewohnt oder problematisch ist. Individuelle *habits* und kollektive *customs* einer Kultur können und müssen sich deshalb wandeln. Gewiss zeigt diese zirkelhafte Struktur von Verhalten, *habit* und *custom* bei Dewey eine Gleichgewichtsbeziehung an, aber ebenso auch ein dynamisches Spannungsverhältnis. *Customs*, so ist sich Dewey bewusst, können dominante Gewohnheiten sein, die lähmend wirken in Kontexten raschen kulturellen Wandels, und sie können die Herausbildung von neuen, intelligenten, kreativen und imaginativen *habits* und *customs* verhindern (s. Kap. 14). Konformität und Verengung sind die Folgen, was letztlich zu einer verknöcherten und selbstbezogenen Kultur führt, die abgeschlossen und in sich gekehrt erstarrt. Gerade für die schulischen Bildungsprozesse (s. Kap. 24) ist es für Dewey deshalb von entscheidender Bedeutung, dass sie keine gedankenlosen oder stumpfen *habits* und *customs* hervorbringen (2008b, 51), sondern intelligente, adaptive, eigenständige Verhaltensmuster in Bezug auf konstruktive gesellschaftliche Problemlösungen.

In »Philosophy and Civilization« (2008a), einem Essay, der zwei Jahre nach *Erfahrung und Natur* erschien, weist Dewey auf die Wichtigkeit von Imagination für Kultur hin. Menschen führen ihre Leben hauptsächlich in einer Welt voller Bedeutungen und voller Imagination. Imagination meint hier nicht individuelle Vorstellungskraft, sondern die kulturelle Welt der Zeichen und Geschichte. Kultur als Ausdruck solch kollektiver Imaginationssysteme ist, was den Begriff des Lebens nicht nur biologisch definiert, sondern auch mitbestimmt, was Menschen denken, glauben und tun. Kultur ist, was tradiert wird von einer Generation zur nächsten und es ist der Kontext innerhalb dem sich Individuen als kommunikative Wesen entwickeln und entfalten, beispielhaft ersichtlich in der Erziehung. Bereits in den Kapiteln 4 und 5 von *Erfahrung und Natur* hat Dewey seinem Kulturbegriff die Aspekte der Kommunikation und der Sprache hinzugefügt. Sprache ist ein Werkzeug, ja sogar das »Werkzeug aller Werkzeuge« (2007, 169). Werkzeug versteht Dewey in einem sehr allgemeinen Sinn als alles das, was im Jetzt existiert, aber in Relation zu etwas benutzt wird, was nicht präsent ist und unsere Existenz auf Möglichkeiten hinlenkt. Zeichen, Sprache, Begriffe sind in diesem Sinne genauso Werkzeuge wie Hämmer oder Bleistifte (s. Kap. 50). Durch diese zweckgerichtete Orientierung an Möglichkeiten entstehen Bedeutungen und Vorstellungskraft. Sprache

ist also die Bedingung von Werkzeuggebrauch überhaupt – ohne Sprache würden keine anderen Werkzeuge existieren, und Sprache ist in diesem Sinne als Kultur zu verstehen. Damit meint Dewey aber nun nicht, dass Sprache ausschließlich so etwas wie ein Meta-Werkzeug ist, das den Gebrauch von anderen Werkzeugen ermöglicht, sondern er glaubt darüber hinaus, dass sie uns Menschen transformiert, weil sie uns die Teilnahme an geteilten Bedeutungen und Werten ermöglicht (s. Kap. 7). Kommunikation ist das Medium, durch das Kultur existiert und durch welches sie vermittelt wird. Kommunikation (in der Sprache oder in anderen Medien) ist für Dewey deshalb das entscheidende imaginative Wirkungsvermögen, welches Kultur hervorbringt und das für Dewey, also genauso wie Erfahrung, begrifflich substituierbar ist mit Kultur.

Sprache als das geteilte symbolische Bezugssystem ermöglicht es dem Individuum auch, einen Begriff von sich selbst als Individuum, aber auch einen Begriff von Anderen zu gewinnen, mit denen es an gemeinsamen Erfahrungen partizipiert. Kommunikative Situationen sind für Dewey so beschaffen, dass darin ein gegenseitiges imaginatives Verstehen der Situation auf dem Standpunkt des Anderen vorstattengehen muss. Die geteilten Symbole und Bedeutungen zeigen an, dass man sich in einer sozialen kommunikativen Situation und einem geteilten imaginativen Raum, befindet. Kommunikation durch Sprache ermöglicht also ein Bewusstsein für ein gemeinsames ›wir‹, auch für ein ›ich‹ und ebenso für ein ›du‹. George Herbert Mead hat diese Gedanken von Dewey in seiner Theorie der symbolischen Interaktion detailliert entwickelt (2005).

Sowohl das ontologische Postulat des Erfahrungpluralismus, das bei Dewey in der Idee der Primärerfahrung steckt, wie auch die normative Forderung nach der Herausbildung von intelligenten *habits* und *customs* haben bei Dewey Konsequenzen für seinen Kulturbegriff und für sein Verständnis von Demokratie. Kultur sollte für Dewey primär demokratische Kultur sein. Die Reife einer Demokratie – Demokratie verstanden nicht als Regierungsform, sondern als ein umgreifendes soziales Ideal (s. Kap. 20) – kann seiner Überzeugung nach am Ausmaß abgelesen werden, wie sie bei ihren Bürgerinnen und Bürgern originelles und kreatives Denken und Handeln hervorbringt angesichts von sich ständig verändernden Umständen und Problemsituationen, anstatt dass Politik und Gesellschaft tradierte Verhaltensmuster einfach reproduzieren (s. Kap. 48). Mit anderen Worten sollten politische und gesellschaftliche Institutionen so

beschaffen sein, dass sie *habits* und *customs* erzeugen, die gegenüber Veränderung, Individualität und Neuheit offen sind und das soziale Handeln auf diese Weise offen gestalten.

Kultur als Phänomen ist für Dewey deshalb dynamisch und pluralistisch, d. h., nicht eine in sich abgeschlossene Tradition oder ein fixes Bündel an Institutionen, sondern etwas, was sich ständig wandelt und offen ist für kritische Prüfung oder Rekonstruktion. Im Zuge der großen Einwanderungswelle um die Jahrhundertwende entbrannte in den USA ab den 1910er Jahren ein Streit darüber, wie mit diesen Einwanderern umgegangen werden soll. Als öffentlicher Intellektueller hat sich Dewey in diesem Streit auch zu Wort gemeldet und sich für einen Kulturpluralismus stark gemacht. Deweys pluralistische Auffassung von Kultur lehnte sich an Horace Kallens Modell der USA als einer »federation of national cultures« (Kallen 1970) an, mit dem er, etwas vereinfacht gesagt, die Wertschätzung der bereits auch schon vor der Einwanderungswelle vorhandenen kulturellen Vielfalt der USA im Blick hatte. Dewey übernahm auch Kallens Orchestermetapher, die kulturelle Differenzen als wünschenswerte kulturelle Vielstimmigkeit versteht. Gegenüber dem radikal pluralistischen Kulturbegriff von Kallen akzentuiert Dewey allerdings die Vermischung der verschiedenen Kulturen zu einer amerikanischen nationalen Kultur:

»The fact is the genuine American, the typical American, is himself a hyphenated character. This does not mean that he is part American, and that some foreign ingredient is then added. It means that, as I have said, he is international and interracial in his make-up. He is not American plus Pole or German. But the American is himself Pole-German-English-French-Spanish-Italian-Greek-Irish-Scandinavian-Bohemian-Jew-and so on« (Dewey 2008a, 205).

Damit richtet sich Dewey explizit gegen die von (u. a.) Präsident Wilson proklamierte Forderung nach *Americanization*, welche eine komplette Assimilierung der Einwanderer verlangte. Während Kallen die damals populäre *Melting-Pot* Idee scharfkritisierte, welche die aktive Akkulturation von Einwanderern und Ansässigen zugleich forderte, im Zuge deren die vorhandenen Kulturen zu gleichen Teilen homogen miteinander verschmelzen (für einen guten Überblick vgl. Hildebrandt 2005), las Dewey die Orchestermetapher Kallens durch die Linse dieser *Melting-Pot* Metapher. In einem Brief an Kallen schrieb er:

»I quite agree with your orchestra idea, but upon [the] condition we really get a symphony and not a lot of different instruments playing simultaneously. I never did care for the melting pot, but genuine assimilation to one another – not to Anglosaxondom – seems to be essential to an America« (zit. nach Westbrook 1991, 213–214).

Neopragmatismus und Ausblick

Einflussreiche Neopragmatisten wie Richard Rorty, Hilary Putnam oder Robert Brandom haben wenig zum Kulturbegriff zu sagen – in erster Linie deshalb, weil sie mit der Erfahrungsmetaphysik des klassischen Pragmatismus nicht viel anfangen können. Ein weiterer Grund ist aber sicher auch der von ihnen vollzogene *linguistic turn*, auf dessen Grundlage es vermeintlich kein Zurückgehen hinter die Sprache gibt und Kultur im besten Fall mit Sprache identifiziert wird. Mit anderen Worten verzichtet der »linguistic pragmatism« (Thomas Alexander) von Rorty, Putnam oder Brandom bewusst auf den anthropologischen Erfahrungs- bzw. Kulturbegriff, weil dieser vor-linguistisch und vor-kognitiv ist.

Allerdings gibt es einige bemerkenswerte Ausnahmen zu diesem generellen Trend. Rorty selbst hat so etwas wie einen Kulturbegriff für seine Version des Pragmatismus in Anschlag gebracht, auch wenn letztlich unklar bleibt, ob er den Begriff nun für sinnvoll erachtete oder nicht (vgl. Rorty 2000). Insofern Rorty der Imagination und dem künstlerischen Schaffen einen metaphilosophischen Vorrang gegenüber der Beschäftigung mit Begriffen wie Wahrheit oder Erkenntnis einräumt, kann er in der Tradition der kulturphilosophischen Ideen von James und Dewey gelesen werden – auch wenn er Deweys Erfahrungsmetaphysik explizit verworfen und damit einen zentralen Pfeiler von Deweys Kulturbegriff weggebrochen hat. Ungeachtet dieser Vorbehalte betonen Rorty und Dewey die Bedeutung des Imaginären in der Kultur (Dewey) oder in der Sprache (Rorty). Deweys Behauptung, dass Imagination das »wichtigste Instrument des Guten« (1980, 401) sei, ist von Rorty primär in seinem Buch *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1989) zu einem weitreichenden Gedanken ausgearbeitet worden, wie ästhetisch-sprachliches Schaffen für moralische und politische Zwecke fruchtbar gemacht werden kann (vgl. dazu Räber 2013). Erstaunlicherweise hat Rorty in seinem späteren Werk den Kulturbegriff explizit dazu gebraucht, kulturellen Wandel (*cultural change*)

als Leitmotiv der Philosophie mit Kulturpolitik (*cultural politics*) als Mittel dazu auszurufen. Er benutzte den Ausdruck *cultural politics* zwar bereits 1995 (Saatkamp 1995), brachte aber seine ausgereiften Gedanken dazu erst später zum Ausdruck (vgl. Rorty 2007). Rorty identifiziert als Instrument dieses kulturellen Wandels den Pragmatismus selbst, aber nur wenn anstatt Wahrheit oder Erkenntnis das Konzept der Imagination ins Zentrum rückt und empfiehlt: »we should try to think of imagination not as a faculty that generates mental images but as an ability to change social practices by proposing advantageous new uses of marks and noises« (ebd., 107). In diesem Sinne ist Rortys Pragmatismus melioristisch. Darüber hinaus hat Rorty aber wenig übrig für den Begriff Kultur.

Joseph Margolis hingegen hat eine ausgereifte Kulturtheorie entwickelt, die in ihrer Ausgangslage stark an Deweys Kulturtheorie erinnert, und die hier nur in sehr groben Zügen dargestellt werden kann. Diese Kulturtheorie kann als Versuch gelesen werden, den vermeintlichen Gegensatz zwischen der naturalistischen Tradition der analytischen Philosophie und der humanistischen Tradition der Kontinentalphilosophie zu überwinden, wofür sich für Margolis die Denktradition des Pragmatismus, im Speziellen Dewey und Peirce anbieten. Von Dewey hat er den zentralen Gedanken übernommen, dass Natur und Kultur zwar begrifflich getrennt werden können, ontologisch und epistemologisch aber nicht getrennt voneinander zugänglich sind oder bestehen. Im Buch *Selves and Other Texts* (2010) argumentiert Margolis, dass die Natur der Kultur ontologisch vorangehe, die Kultur der Natur aber epistemologisch vorangehe, wir also Natur nur mit kulturellen Mitteln erkennen und Wissen über sie produzieren können – eine Position, die er selber auch »cultural realism« nennt (ebd.). Bereits in früheren Texten hat sich Margolis mit dem Kulturbegriff auseinandergesetzt, und zwar im Zusammenhang mit seiner Theorie von kulturellen Entitäten (Personen, Kunstwerken, Sätzen, etc.) (1984). Damit richtet er sich gegen Auffassungen, die Kultur entweder auf materielle Zustände oder aber auf Sprache reduzieren. So wie sich Kultur nicht auf Sprache reduzieren lässt, so lässt sie sich auch nicht auf Materie reduzieren, und gleichwohl ist sie sowohl mitkonstituiert von Sprache und Materie, wie auch kausal hervorgebracht von Wesen, die über Sprache und einen materiellen Körper verfügen. Kulturelle Entitäten sind eigenständig, insofern sie nicht identisch sind mit ihrer Verkörperung oder sich nicht in Sprachlichkeit erschöpfen, wiewohl sie doch davon

abhängig sind, insofern sie ohne diese nicht existieren könnten und insofern sie mit ihnen gewisse Eigenschaften teilen. Diese und weitere Überlegungen zum Kulturbegriff hat Margolis in einem kürzlich erschienen Werk *Towards a Metaphysics of Culture* (2016) weiter vertieft.

Ein weiterer zeitgenössischer Denker, der den pragmatistischen Kulturbegriff fruchtbar macht, ist Thomas Alexander. Ausgehend von Deweys Kulturtheorie glaubt er, einen ›*cultural pragmatism*‹ entwickeln zu können, der sich methodisch als eine Art Kulturanalyse oder philosophische Anthropologie ausnimmt. Für Alexander ist der Kulturbegriff, wie er im klassischen Pragmatismus auszumachen ist, ein notwendiges Korrektiv gegenüber den neopragmatistischen Tendenzen ›linguistischer‹ Pragmatisten wie Rorty oder Brandom, die sich gemäß Alexander zu stark auf eine propositionale Sprachphilosophie einlassen und damit den klassischen Pragmatisten nicht gerecht werden (Alexander 2014). Er schlägt deshalb vor, dass sich zukünftige pragmatistische Reflexionen wieder vermehrt mit dem Kulturbegriff der klassischen Pragmatisten beschäftigen sollten, primär mit Deweys Erfahrungsbegriff, für den er das größte Potential diesbezüglich ausmacht. In expliziter Abgrenzung zum genannten ›linguistischen‹ Pragmatismus nennt Alexander seinen alternativen, programmatischen Vorschlag ›*cultural pragmatism*‹. Dieser kulturelle Pragmatismus, den man vermutlich treffender als existentiellen Pragmatismus bezeichnen könnte, besteht aus zwei Thesen. Erstens trifft er eine ontologische Annahme über die menschliche Natur: Menschen haben ein fundamentales Bedürfnis nach Bedeutung und Werten. Zweitens postuliert er, dass Kulturen *qua* Bedeutungs- und Wertesysteme als das verstanden werden sollten, was menschliche Existenz wesentlich ermöglicht. Dieser existentielle Pragmatismus würde Antworten liefern auf Fragen wie »what sort of world would it be in which human existence found its greatest fulfillment? How should cultures seek to enrich the possibilities for meaningful existence?« (ebd., 85–86). Antworten darauf hat Alexander in seinem Buch *The Human Eros* (2013) skizziert.

Abschließend sei auf die wachsende Zahl von Arbeiten zeitgenössischer AutorInnen hingewiesen, die von der pragmatistischen Tradition beeinflusst sind und ein ungebrochenes Interesse an kulturellen Institutionen haben. Was für die ersten Jahrzehnte der Renaissance des Pragmatismus seit den 1970er Jahren gilt, nämlich, dass der Kulturbegriff vom Radar der pragmatistischen philosophischen Reflexion ver-

schwunden ist, gilt heute nicht mehr. Die lebendigen akademischen Diskussionen und Arbeiten zur Technik, zur Religion, zu Demokratie und Politik, zu Bildung und Kunst, und eben auch zum Kulturbegriff selbst, bezeugen dies.

Literatur

- Alexander, Thomas M.: *The Human Eros: Eco-Ontology and the Aesthetics of Existence*. New York 2013.
- Alexander, Thomas M.: Linguistic Pragmatism and Cultural Naturalism. Noncognitive Experience, Culture, and the Human Eros. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 6/2 (2014), 64–90.
- Arnold, Matthew: *Culture and Anarchy* [1869]. New York 2015.
- Boas, Franz: *Race, Language, and Culture*. Chicago 1940.
- Cannizzaro, Sara/Anderson, Myrdene: Culture as Habit, Habit as Culture: Instinct, Habituescence, Addiction. In: Donna E. West, Myrdene Anderson (Hg.): *Consensus on Peirce's Concept of Habit*. Cham 2016, 315–339.
- Dewey, John: *Kunst als Erfahrung*. Frankfurt a. M. 1980 (engl. 1934).
- Dewey, John: *Erfahrung und Natur*. Frankfurt a. M. 1997 (engl. 1925).
- Dewey, John: *Nationalizing Education* [1916]. In: *Journal Articles, Essays, and Miscellany Published in the 1916–1917 Period*. Middle Works Bd. 10. Hg. von Jo Ann Boydston. Carbondale 2008a, 202–210.
- Dewey, John: *Human Nature and Conduct* [1922]. In: *Middle Works Bd. 14*. Hg. von Jo Ann Boydston. Carbondale 2008b.
- Dewey, John: *Philosophy and Civilization* [1927]. In: *Essays, Reviews, Miscellany, and Impressions of Soviet Russia*. Later Works Bd. 3. Hg. von Jo Ann Boydston. Carbondale 2008c, 3–10.
- Geertz, Clifford: *The Interpretation Of Cultures*. New York 1973.
- Hickman, Larry A.: *Pragmatism as Post-Postmodernism. Lessons from John Dewey*. New York 2007.
- Hildebrandt, Mathias: *Multikulturalismus und Political Correctness in den USA*. Wiesbaden 2005.
- Kallen, Horace Meyer: *Culture and Democracy in the United States* [1924]. New Brunswick 1970.
- Margolis, Joseph: *Culture and Cultural Entities: Toward a New Unity of Science*. Dordrecht 1984.
- Margolis, Joseph: *Selves and Other Texts. The Case for Cultural Realism*. Pennsylvania 2010.
- Margolis, Joseph: *Toward a Metaphysics of Culture*. New York 2016.
- Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Hg. von Charles W. Morris. Frankfurt a. M. 2005 (engl. 1934).
- Neubert, Stefan: *Studien zu Kultur und Erziehung im Pragmatismus und Konstruktivismus*. Münster 2012.
- Peirce, Charles Sanders: *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings Bd. 2 1893–1913*. Hg. von The Peirce Edition Project. Bloomington 1998.
- Räber, Michael: *The Art of Democracy. Art as a Tool for Developing Democratic Citizenship and Stimulating Pub-*

- lic Debate. A Rortyan-Deweyan Account. In: *Humanities* 2/2 (2013), 176–192.
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a. M. 1989 (engl. 1989).
- Rorty, Richard: Is 'Cultural Recognition' a Useful Concept for Leftist Politics? In: *Critical Horizons* 1/1 (2000), 7–20.
- Rorty, Richard: *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge 2007.
- Saatkamp, Herman J.: *Rorty & Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville 1995.
- Swidler, Ann: Culture in Action: Symbols and Strategies. In: *American Sociological Review* 51/2 (1986), 273–286.
- Torres Colón, Gabriel Alejandro/Hobbs, Charles A.: *The Intertwining of Culture and Nature*. Franz Boas, John Dewey, and Deweyan Strands of American Anthropology. In: *Journal of the History of Ideas* 76/1 (2015), 139–162.
- Taylor, Edward Burnett: *Primitive Culture. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* [1871]. London 1994.
- Weber, Samuel: Culture as Sign/Signifier/Signifying. In: Ludwig Jäger, Werner Holly, Peter Krapp, Samuel Weber, Simone Heekeren (Hg.): *Sprache – Kultur – Kommunikation. Ein internationales Handbuch zu Linguistik als Kulturwissenschaft*. Berlin 2016, 112–117.
- Westbrook, Robert B.: *John Dewey and American Democracy*. Ithaca 1991.

Michael I. Råber