

II. Semiotik, Methode und Begriffe einer Außenkulturpolitik-Analyse

Dieser zweite Teil meiner Untersuchung hat die Zielsetzung, die bisherigen Überlegungen zu einer Außenkulturpolitik-Analyse in eine adäquate interpretative Methodologie zu überführen und zentrale Begriffe einer solchen abzuleiten. Dabei wird insbesondere der Begriff des Interpretativen zu klären und dessen Vorteil gegenüber nichtinterpretativen Ansätzen aufzuzeigen sein.

Im ersten und bei Weitem umfangreicheren Kapitel dieses zweiten Teils meiner Untersuchung entwickle ich unter Rückgriff auf kultursemiotische Überlegungen Umberto Ecos einen semiotischen Rahmen für meine Konzeption einer Außenkulturpolitik-Analyse. Ziel ist es dabei, einen semiotischen Ansatz mit durchaus eigenen analytischen Anteilen zu entwerfen, der sowohl die im ersten Teil analysierten zentralen Begriffe aufzunehmen als auch an die dortigen theoretischen Überlegungen anzuschließen vermag. Gerade die Semiotik, die die Interpretation von Zeichen in den Mittelpunkt rückt und diese – im Falle der Kultursemiotik – zur Grundlage menschlicher Gesellschaft schlechthin macht, verspricht hier weiterzuführen: Wenngleich im Detail zwischen poststrukturalistischen Theorien der Internationalen Beziehungen und post-klassischen Theorien des Nationalismus auf der einen und der Kultursemiotik auf der anderen Seite deutliche Unterschiede bestehen, so teilen doch alle drei zahlreiche Grundannahmen. Es wird im Folgenden zu klären sein, worin diese bestehen, ob sie die Entwicklung einer einheitlichen interpretativen Konzeption einer Außenkulturpolitik-Analyse erlauben und auf welche Weise diese verschiedenen Begriffe und Überlegungen tatsächlich integrierbar sind.

Hieran anschließend entwickle ich im zweiten Kapitel dieses zweiten Teils mit den Begriffen Autoreferentialität und Universalismus zwei Konzepte, deren Relevanz und Bedeutung ich bis dahin allenfalls gestreift habe. In ihnen fallen meine Überlegungen zu den Theorien Internationaler Beziehungen und den Theorien des Nationalstaats mit einer Analyse von Außenkulturpolitik im engeren Sinne zusammen. Hierbei wird es darauf ankommen, die Begriffe Autoreferentialität und Universalismus als adäquate Bestandteile einer interpretativ-semiotischen Methodologie zu konzipieren.

Ein drittes Kapitel fasst schließlich die Ergebnisse dieses zweiten Teils meiner Untersuchung zusammen und bereitet damit zugleich die stärker an tatsächlichen außenkulturpolitischen Handlungsfeldern orientierten, in Ansätzen sogar empirischen Analysen des dritten Teils meiner Untersuchung vor.

2.1 INTERPRETATIVISMUS UND SEMIOTIK

Dieses erste Kapitel meiner Ausführungen zur Methode und zu den zentralen Begriffen einer Außenkulturpolitik-Analyse enthält drei Unterkapitel. Das erste davon gibt einen kurzen Überblick über die wesentlichsten Grundannahmen einer interpretativen Sozialwissenschaft. Im nächsten Unterkapitel stelle ich die Semiotik Umberto Ecos dar, die für meine eigene Methodologie von zentraler Bedeutung ist. Das letzte Unterkapitel stellt schließlich eine Art Resümee dar, es bezieht die bis dahin abstrakt gehaltenen methodologischen Überlegungen auf das Untersuchungsfeld der Außenpolitik bzw. der internationalen Politik im Allgemeinen und der Außenkulturpolitik im Besonderen.

Schon in dieser Strukturierung des Kerns meiner methodologischen Ausführungen spiegeln sich wesentliche methodologische und theoretische Vorentscheidungen wider. Mein Vorschlag für eine Konzeption einer Außenkulturpolitik-Analyse ist semiotisch. Ich ordne die Semiotik allerdings einer interpretativen Sozialwissenschaft nach, deren wesentlichste Entwicklungen und Anforderungen ich in ihrer vollen theoretischen und methodologischen Breite innerhalb meiner semiotischen Überlegungen zu berücksichtigen versuche. Die umstrittene Frage, ob die Semiotik nun eine Methode, eine Theorie oder gar eine eigene Wissenschaft sei, ist damit im Rahmen meiner Konzeption beantwortet:¹ Ich verstehe die Semiotik als eine Methode, mit deren Hilfe versucht werden kann, anhand von individuellen Inter-

1 So begrenzt etwa Reckwitz die Semiotik auf die strukturalistische, auf Saussure zurückgehende Traditionslinie; vgl. Reckwitz 2006; Reckwitz 1999. Nöths Handbuch präsentiert lediglich diese Traditionslinie als »klassische« Semiotik, alle anderen Zeichenlehren hingegen als »Tendenzen neben den Klassikern«; vgl. Nöth 2000. Umgekehrt wird häufig mit einem erweiterten Begriff der Semiotik beispielsweise die Geertzsche interpretative Ethnografie als semiotisch verstanden; vgl. etwa Bachmann-Medick 2006 oder auch Geertz 1999, S. 9; obgleich Geertz theoriegeschichtlich streng genommen eher der Hermeneutik zuzuordnen ist. In ähnlich erweiterter Auslegung des Begriffs versteht beispielsweise Ziemann die phänomenologische Zeichenlehre Schütz' als Semiotik; vgl. Ziemann 2003. Die Semiotik als eigenständige Wissenschaft wird etwa bei Eco entfaltet; vgl. etwa Eco 1988; Eco 1987a. Bisweilen wird die Semiotik auch als eine eher positivistische Kommunikationswissenschaft konzipiert, vgl. Trabant 1989, S. 69-72.

pretationen als zeichenhaft verstandener kultureller Objekte individuenübergreifende Bedeutungsmuster nachzuvollziehen und diese für eine sozialwissenschaftliche Analyse nutzbar zu machen.²

2.1.1 Interpretative Sozialwissenschaft

Zur Herausbildung jener geistes- und sozialwissenschaftlichen Theorien und Ansätze, die ich in dieser Untersuchung als »interpretativ« bezeichne, haben in den vergangenen Jahrzehnten mehrere Entwicklungen und Neuerungen beigetragen. Eine ursprünglich von Richard Rorty eingeführte Sprachkonvention fortführend, werden sie im Allgemeinen als »Turns« bezeichnet:³ Von einem ursprünglichen Linguistic Turn ausgehend, wird mittlerweile von einer Vielzahl weiterer »Turns« gesprochen, die sich teilweise überlagern, die teilweise inhaltlich und ideengeschichtlich völlig unabhängig voneinander sind, die teilweise aber auch in deutlichem Widerspruch zueinander stehen. In der Summe haben sie dazu beigetragen, bedeutende Teile der Geistes- und Sozialwissenschaften als Kulturwissenschaften zu rekonzeptualisieren und ihnen eine Art kleinste gemeinsame Grundlage zu geben – eine Basis, auf der sie sich zwar anschließend wiederum nach theoretischen Gesichtspunkten stark differenzierten, sich dabei allerdings weniger strikt an disziplinären Grenzen orientierten, als dies bis dahin der Fall war.⁴ Ich werde im Folgenden die wichtigsten dieser Turns skizzieren. Da der Schwerpunkt meiner Konzeption einer Außenkulturpolitik-Analyse auf der Semiotik liegen wird, fällt der folgende Überblick über die Entwicklungen und die Grundannahmen interpretativer sozialwissenschaftlicher Ansätze allerdings nur knapp aus; er hat zudem lediglich vorläufigen Charakter.⁵

Insgesamt scheinen mir vier theoretische Neuerungen der vergangenen Jahrzehnte von besonderer Wichtigkeit zu sein. Sie waren mit epistemologischen und ontologischen Positionen verbunden, die bis heute als Grundlagen eines interpretativen sozialwissenschaftlichen und, wenn man so möchte, kulturwissenschaftlichen Zugriffs verstanden werden können:⁶

2 Ich folge dabei im Wesentlichen Bauman 1999 und Bauman 1973.

3 Vgl. Rorty 1992, das Buch wurde 1967 erstmals publiziert. Vgl. zu den verschiedenen Turns Bachmann-Medick 2006.

4 Vgl. Bachmann-Medick 2006; Ort 2003; Jamme 2004, S. 213; Geertz 1983 (ohne den Begriff »Kulturwissenschaften«); Taylor 1975 (als »Wissenschaften vom Menschen«). Wichtiger Vordenker des Konzeptes und Begriffes der Kulturwissenschaften war Max Weber; vgl. beispielhaft Weber 1988.

5 Differenzierte, breiter angelegte Übersichten bieten Reckwitz 2006; Reckwitz 1999; Bachmann-Medick 2006; Rabinow/Sullivan 1987.

6 Wenn ich im Folgenden einzelne Autor(inn)en oder Ansätze diesen Turns zuordne, so soll damit weder eine strikte Unterscheidbarkeit zwischen diesen Turns suggeriert noch die Zuordenbarkeit der Autor(inn)en zu immer nur genau einem Turn behauptet werden.

- das Bewusstsein einer prinzipiell inadäquaten oder abwesenden Repräsentation der Welt durch Sprache, meist als Linguistic Turn bezeichnet,
- die Feststellung einer auch über Sprache hinaus symbolhaften Verfassung der Welt, von mir im Folgenden als Semantic Turn bezeichnet,⁷
- das Bewusstsein, dass hieraus auch für die Wissenschaft und ihr Selbstverständnis Konsequenzen zu ziehen sind, meist als Reflexive Turn bezeichnet,
- die Feststellung, dass die symbolhafte Verfassung der Welt eng mit dem menschlichen Handeln als solchem sowie seiner Kontextualität und Situativität verknüpft ist, meist als Practical Turn oder Performative Turn bezeichnet.

Der Linguistic Turn war und ist von grundlegender Wichtigkeit, da er einen Auslöser für viele Weiterentwicklungen darstellte und mit seinen Grundannahmen Teile der Sozialwissenschaften bis heute prägt. Im Kern beruht er auf der Feststellung, dass zwischen Sprache und Welt kein Verhältnis der Widerspiegelung, sondern vielmehr eines der Konstitution vorliegt. Nicht die Welt determiniert unser Sprechen, sondern die Welt stellt selbst eine durch Sprache möglich gewordene und zugleich begrenzte Konstruktion dar:

»Die Überzeugung von den Grenzen der Sprache als Grenzen des Denkens bzw. die Überzeugung, dass ›unterhalb‹ bzw. jenseits der Sprache und des Sprachgebrauchs keine Realität verborgen ist, führt zu einer folgenreichen Einsicht: Jegliche Analyse von ›Wirklichkeit‹ ist sprachlich determiniert und durch eine Sprachpriorität ›gefiltert‹.«⁸

Diese Gedanken waren keineswegs eine Erfindung des 20. Jahrhunderts, sondern sie beschäftigen das europäische Denken schon seit der Antike.⁹ Mit ihrer erkenntnistheoretischen Subjektivierung, greifbar etwa bei René Descartes und insbesondere bei Immanuel Kant, bildete die Aufklärung einen wesentlichen ideengeschichtlichen Vorläufer des Linguistic Turn, aber auch darüber hinausgehend des Semantic Turn.¹⁰ Im späten 19. Jahrhundert

7 Gewöhnlich wird er als »Interpretive Turn« bezeichnet, etwa bei Bachmann-Medick 2006. Auch Geertz' Darstellung interpretativer Ansätze legt eine solche engere Definition nahe; vgl. Geertz 1983. Andererseits aber betonen alle vier der im Folgenden beschriebenen Turns Prozesse der Interpretation, so dass es sinnvoll erscheint, als interpretative Sozialwissenschaften oder interpretative Methoden ihrer aller Entwicklungen und Erkenntnisse zu verstehen. Einen solch weiten Begriff des Interpretativen verwendet beispielsweise auch Giddens 1984.

8 Bachmann-Medick 2006, S. 34.

9 Trabant 1989, S. 30-33; vgl. zum scholastischen Universalienstreit Eco 1977a, S. 127.

10 Lenk 1993, S. 301.

war Friedrich Nietzsche ein wichtiger sprachskeptischer Vordenker, der interpretative Ansätze bis heute direkt oder indirekt prägt.¹¹ Im 20. Jahrhundert schließlich kann auch der sprachphilosophische Neopositivismus etwa bei Bertrand Russell oder dem Wiener Kreis insofern als Impulsgeber verstanden werden, als Interpretation hier formalistisch auf das begriffslogisch Repräsentierbare beschränkt wurde – wenngleich gerade diese Denkschule später zu einem der beliebtesten Ziele interpretativer Angriffe werden sollte.¹²

Einer der wichtigsten direkten Vorläufer der sprachphilosophischen Wende in den Geistes- und Sozialwissenschaften war sicherlich, neben dem späten Ludwig Wittgenstein,¹³ der Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure. Er konzipierte das sprachliche Zeichen als nicht durch empirische Realitäten motiviert; entsprechend leistet Sprache bei Saussure keine Widerspiegelung der Welt, sondern sie bildet ein in sich geschlossenes System. Dieses zeichnet sich dadurch aus, dass es die sprachlichen Zeichen selbst konstituiert: Diese haben keine Identitäten, Werte oder Bedeutungen an und in sich, sondern nur als sich voneinander unterscheidende Bestandteile des Systems als Ganzem. Ein solcherart differentiell verstandenes System wurde später vom sich auf Saussure berufenden Strukturalismus als Struktur bezeichnet und zu einem der wichtigsten wissenschaftlichen Konzepte des 20. Jahrhunderts weiterentwickelt.¹⁴

Der entscheidende Gedanke Saussures und seiner Nachfolger ist, dass Sprache keineswegs ein Mittel darstelle, um Wirklichkeit zu erfassen oder zu repräsentieren. Sie gilt ihnen vielmehr als Instrument, mit dessen Hilfe Wirklichkeit überhaupt erst geschaffen wird. Die traditionelle Beziehung zwischen Subjekt und Objekt wird damit aufgelöst und Sprache als derjenige Faktor reflektiert, der zwischen beide Seiten tritt. In den verschiedenen Geistes- und Sozialwissenschaften hat sich diese Problematik in verschiedener Weise niedergeschlagen – auch über den Strukturalismus hinaus von zahlreichen weiteren Quellen gespeist. In den Geschichtswissenschaften etwa wurde sie als »Narrative Turn« mit der Erkenntnis verknüpft, dass historisches Wissen stets in sprachlich-narrativer Form auftritt und vermittelt wird.¹⁵ In der Nationalismusforschung, sei sie nun soziologisch oder geschichtswissenschaftlich, bildete sie ein entscheidendes Fundament der modernistischen These, dass Nationen nichts vor-sprachlich Existentes seien.¹⁶ In den Internationalen Beziehungen führte sie zwar zur grundsätzlichen Ein-

11 Nietzsche 1955.

12 Rabinow/Sullivan 1987; Lenk 1993, S. 301-302; Scheffczyk 1998, S. 1448; zur für den Linguistic Turn noch wichtigeren Kritik des späten Wittgenstein an dieser früher von ihm selbst vertretenen Denkrichtung vgl. Riedel 1988, S. 33-34.

13 Wittgenstein 1969.

14 Saussure 1967. Vgl. dazu auch Bachmann-Medick 2006, S. 34-35; Larsen 1998.

15 Beispielhaft White 1985; White 1991a; White 1991b.

16 Vgl. die Ausführungen ab S. 86 dieser Untersuchung.

sicht, dass Staaten und Staatensysteme nur sprachlich zugänglich oder gar sprachlich konstruiert sind. Seine volle Wirkmächtigkeit erreichte der Linguistic Turn in dieser Disziplin allerdings erst im Zuge der so genannten »Dritten Debatte«, die dann über rein sprachliche Problemstellungen hinaus breitere epistemologische und ontologische Fragestellungen aufgriff.¹⁷

Konzipiert man nun, wie dies der Linguistic Turn nahelegt, Realität als sprachlich verfasst, so rückt der Begriff der Interpretation zwangsläufig ins Zentrum wissenschaftlicher Analyse. Die Notwendigkeit des Interpretierens allerdings beschränkt sich, konsequent weitergedacht, nicht nur auf sprachliche Phänomene oder einen sprachlichen Zugriff auf die Welt. Die Feststellung, dass Sprache keineswegs die einzige Möglichkeit eines interpretierenden Verstehens und dass sprachliche Bedeutung keineswegs die einzige Form von Bedeutung darstellt, bildet die Grundlage für den »Semantic Turn«. Mit ihm rücken Bedeutungen jeglicher Art, ganz gleich ob sprachlich oder nicht, ins Zentrum der wissenschaftlichen Analyse – das, was im Linguistic Turn bis dahin ausgeblendet war, kehrt an dieser Stelle wieder.

Die Feststellung, dass Menschen nur in Form von Bedeutungsstrukturen Zugriff auf die Welt haben und darüber hinaus Wirklichkeit überhaupt nur als bedeutsame und interpretierte denkbar wird, kennzeichnet eine ganze Reihe geistes- und sozialwissenschaftlicher Ansätze.¹⁸ Neben dem schon genannten Strukturalismus sei hier insbesondere auch auf die phänomenologische und hermeneutische Tradition verwiesen, die sich in den Sozialwissenschaften in so divergierenden Ansätzen niederschlagen wie der Rahmenanalyse nach Erving Goffman, der antipositivistischen Wissenschaftskonzeption Charles Taylors oder der Gesellschaftsanalyse nach Peter Berger/Thomas Luckmann.¹⁹ Letztere war insbesondere für die Entwicklung des Konstruktivismus in den Internationalen Beziehungen von einiger Bedeutung. In der vergleichenden Politikwissenschaft haben Patrick Chabal/Jean-Pascal Daloz jüngst einen auf Max Weber und Clifford Geertz rekurrierenden Forschungsansatz entwickelt, der gleichfalls die Interpretation von Bedeutungen in den Mittelpunkt stellt; Dvora Yanow wiederum hat einen interpretativ-hermeneutischen Ansatz mit einem gewissen Schwerpunkt in der Policy-Analyse entwickelt.²⁰

Ich werde auch an dieser Stelle darauf verzichten müssen, auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen diesen Ansätzen und Theorien einzu-

17 Vgl. zur »Dritten Debatte« Mayer 2003; Lapid 1989.

18 Eco interpretiert die Arbeiten Hjelmslevs als nach-Saussuresche Erkenntnis, dass Sprachtheorie sich – auch über Sprache hinaus – dem gesamten sozialen Spektrum möglicher Bedeutungen widmen müsse. Was ich hier als Semantic Turn beschreibe, ist also keineswegs eine neue Erfindung des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts. Vgl. Eco 1988, S. 42-43.

19 Goffman 1977; Taylor 1975; Berger/Luckmann 2003. Vgl. zur phänomenologischen und hermeneutischen Tradition allgemein Reckwitz 2006.

20 Chabal/Daloz 2006; Yanow 2000.

gehen. Allerdings sollen zumindest die Überlegungen des eben schon erwähnten Clifford Geertz etwas genauer betrachtet werden. Er kann aufgrund seines immensen Einflusses als einer der wichtigsten und inhaltlich in mancher Hinsicht auch als einer der paradigmatischsten Autoren des Semantic Turn gelten. Insbesondere sein weiter, wenngleich umstrittener Textbegriff entfaltete auch über seine eigene Disziplin der Kulturanthropologie hinaus einige Wirkung.

Der theoretische Ausgangspunkt Geertz' ist ein Verständnis von Kultur, das diese nicht funktional der Gesellschaft nachordnet, sondern sie als Gesamtheit der Produktion von Bedeutungen, Codierungen und (Selbst-)Interpretationen versteht.²¹

»Der Kulturbegriff, den ich vertrete [...], ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mit geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft scheinen.«²²

Ziel des Geertzschen Ansatzes ist es, die Bedeutung von Artefakten, Handlungen oder Äußerungen zu erschließen, ohne aber kausale Regelmäßigkeiten zu behaupten und ohne ihnen Verstehensmodelle von außen aufzuzwingen. Die Bedeutungsträger versteht er mit Wittgenstein als jenseits subjektivistischer Innerlichkeit liegende, öffentliche, kollektive Phänomene, deren Bedeutung es zu erschließen gelte. Die Gesamtheit solcher Bedeutungen bezeichnet Geertz analogisierend als »Text«, konsequenterweise spricht er auch von Schreibern und Lesern. Dies impliziert nicht nur eine begriffliche, sondern auch eine methodologische Annäherung an die Hermeneutik: Geertz entwirft ein Verfahren des hermeneutischen Fremdverstehens, das – unter kritischem Verzicht auf das seit Bronislaw Malinowski in der Kulturanthropologie vertretene Konzept der »Einfühlung« – die Differenz zwischen Interpretierenden und Interpretiertem zwar ernst nimmt, aber im Grundsatz von der Zugänglichkeit des zu Interpretierenden ausgeht.²³

Er sieht dies als eine Möglichkeit, insofern zwischen Subjektivismus und Objektivismus der Deutung von Bedeutungen zu vermitteln, als diese weder rein subjektiv entwickelt noch objektiv determiniert würden. Die eth-

21 Zu sozialwissenschaftlichen Konzeptionen des Verhältnisses von Kultur und Gesellschaft vgl. meine Ausführungen zum Kulturbegriff ab S. 42 dieser Untersuchung.

22 Geertz 1999, S. 9.

23 Geertz 1999, S. 10-20; Geertz 1983, S. 30-32. Vgl. dazu auch Bachmann-Medick 2006, S. 65-67; Gottowik 1997, S. 217-231; Gottowik 2004; Chabal/Daloz 2006, S. 23-24; Reckwitz 2006, S. 581-587; Lindner 2003, S. 82-86; zur Hermeneutik in den interpretativen Sozialwissenschaften allgemein Yanow 2006.

nografische Beschreibung einer Gesellschaft wird damit unter Rückgriff auf jene Deutungen möglich, die deren Mitglieder selbst vornehmen. Hierdurch rückt lokales Wissen in den Vordergrund, Abstraktion und der Entwurf großer Theoriegebäude hingegen werden nicht nur schwerer durchführbar, sondern verlieren zugleich an wissenschaftlicher Relevanz. Theoriebildung, soweit man diesen Begriff an dieser Stelle noch verwenden möchte, reduziert sich auf das Entwickeln eines analytischen Begriffssystems, das Deutungs- und Vorstellungsstrukturen der untersuchten Gesellschaft herauszustellen vermag.²⁴

In Geertz' Ansatz sind mehrere Aspekte enthalten, die einerseits Ausgangspunkte für die Fortentwicklungen interpretativer Theorien und Methoden der Sozialwissenschaften waren, sich andererseits aber im besten Falle dem Vorwurf mangelnder Konsequenz ausgesetzt sahen, im schlechtesten Falle schlicht ignoriert wurden. Gemeint ist zum einen seine Konzeption der Praxis, die bei ihm wie auch bei anderen Ansätzen des Semantic Turn durchaus schon angelegt ist, aber erst im Zuge des Performative Turn bzw. Practical Turn ein breiteres theoretisches Fundament erhalten sollte. Ähnliches trifft zum anderen auf seine Konzeption wissenschaftlicher Reflexivität zu, die später im Zuge des Reflexive Turn kulturwissenschaftlich systematisiert werden sollte. Ich werde im Folgenden auf beide Aspekte kurz eingehen, um mich von ihnen ausgehend den beiden genannten Turns zu nähern. Mit dem Reflexive Turn beginne ich.

In einer Welt voller Bedeutungen, die nur über Interpretationen zugänglich sind, ist folgerichtig auch jede wissenschaftliche Analyse der Notwendigkeit zur Interpretation unterworfen. Wenn Geertz etwa feststellt, dass Beschreibungen fremder Gesellschaften nur unter Rückgriff auf Deutungen möglich sind, die von deren Mitgliedern selbst entwickelt werden, so ist mit dieser Definition eines Untersuchungsgegenstandes die Untersuchung selbst keineswegs determiniert. Die Distanz zwischen Interpretierendem und Interpretiertem bleibt konsequenterweise auch im Falle der Wissenschaft bestehen. Die wissenschaftliche Analyse im Allgemeinen und die ethnografische im Besonderen kann deshalb nach Geertz nicht mehr sein als eine Interpretation zweiter oder dritter Ordnung.²⁵ Damit sind der Wissenschaft selbst enge Grenzen gesetzt: Die Behauptung, objektives Wissen zu produzieren oder interpretationsunabhängige Fakten zu liefern, wird unhaltbar. Wissenschaft ist selbst Interpretation, im Falle der Geistes- und Sozialwissenschaften Interpretation von Interpretationen.

Diese Selbstreflexion der Wissenschaft bildet bei Geertz zwar einen wichtigen, aber keinesfalls zentralen Bestandteil der Theorie. Hingegen entwickelten sich außerhalb und innerhalb der Kulturanthropologie mit konstruktivistischen Wissenschaftstheorien, poststrukturalistischen und postko-

24 Geertz 1999, S. 22-39. Vgl. dazu auch Gottowik 2007, S. 127-133.

25 Geertz 1999, S. 22-23. Vgl. dazu auch Gottowik 1997, S. 295-300. Ähnlich wie Geertz argumentiert auch Giddens 1997, S. 338-339.

lonialistischen Zugriffen sowie der Wissenssoziologie Denkschulen, die eine möglicherweise radikalere, in jedem Fall aber wirkmächtigere Wissenschaftskritik formulierten. Beides mag mit dazu beigetragen haben, dass Geertz' eigene Wissenschaftskritik nicht nur häufig ausgeblendet wurde, sondern im Zuge des Reflexive Turn gar selbst unter Beschuss geriet. In der Kulturanthropologie geschah dies im Kontext einer bis heute nicht abgeschlossenen Debatte um eine »Krise der Repräsentation« und eines wachsenden Bewusstseins für die (Re-)Produktion und Instantiierung von Machtstrukturen gerade auch durch wissenschaftliches Schreiben.²⁶

Ein solches Bewusstsein entwickelte sich auch in anderen Wissenschaftsbereichen – stets von den Grundannahmen des Linguistic Turn und des Semantic Turn ausgehend, aber nicht notwendig auf Geertz rekurrierend. Pierre Bourdieu etwa machte die kritische Analyse des »intellektuellen Feldes«, dem er gerade auch die Wissenschaft zuordnet, zu einem der Hauptanliegen seiner Soziologie. Michel Foucault formulierte fundamentale Kritiken am abendländischen Wahrheitsbegriff und der durch ihn verschleierte Machtstrukturen.²⁷ Postkolonialistische Ansätze übertrugen die allgemeine Kritik an autoritären Machtpotentialen der Wissenschaft in eine Kritik an autoritären Machtpotentialen westlicher Wissenschaft und ihres Rationalitätsverständnisses.²⁸ Konstruktivistische Wissenschaftstheorien und Wissenschaftssoziologien, etwa jene von Karin Knorr-Cetina, Bruno Latour oder Thomas Kuhn, betonten hingegen stärker den interpretativen Charakter vermeintlich objektiven Wissens. Wenngleich hierbei Machtfragen nicht im Vordergrund standen, so trugen diese Arbeiten doch zu einer grundsätzlichen Reflexivität von Wissenschaft und zur Relativierung von Wahrheitsansprüchen bei.²⁹ Eine solche hat sich nicht zuletzt auch in den politikwissenschaftlichen Internationalen Beziehungen niedergeschlagen, hier allerdings vorwiegend fernab des konstruktivistischen Mainstreams etwa in poststrukturalistischen oder kritisch-theoretischen Ansätzen.³⁰

In ähnlicher Weise, wie sich bei Geertz schon Überlegungen zu einer wissenschaftlichen Reflexivität fanden, die dann im Reflexive Turn ausgebaut und radikalisiert wurden, finden sich bei ihm praxistheoretische bzw. handlungstheoretische Ansätze, die in dem Performative Turn bzw. Practical

26 Vgl. Bachmann-Medick 2006, S. 144-158; Bachmann-Medick 1992; Gottowik 1997; Gottowik 2007. Wesentliche Vertreter dieser Debatte waren James Clifford und Stephen Tyler; vgl. von ihnen beispielhaft zur Autorität der Schreibenden Clifford 1988; zu möglichen anderen Formen des Schreibens Tyler 1986.

27 Bourdieu 1997; Bourdieu 1995; Foucault 2003; Foucault 1971. Vgl. zu Bourdieu Warrant 1996, S. 62-70.

28 Vgl. Burke 2005, S. 70-71; Bachmann-Medick 2006, S. 183-237; als wohl wichtigstes Werk in diesem Zusammenhang Said 1979.

29 Kuhn 1967; Knorr-Cetina 2002; Latour 2002.

30 Weller 2005; Ashley 1989; Neufeld 1993; McSweeney 1999, S. 145-149; Guzzini 2000, S. 160-162.

Turn kritisch aufgegriffen und weitergeführt wurden. Zwar nahmen die Debatten innerhalb von Geertz' eigener Disziplin, der Kulturanthropologie, kein den Debatten um eine Reflexivität der Wissenschaft vergleichbares Ausmaß an, gleichwohl ist die zunehmende Orientierung an Fragen der Praxis und an Fragen des Performativen in den Sozialwissenschaften allgemein kaum zu überschätzen.

Gemeint ist damit zunächst einmal nicht, dass Handlungen an sich als Bedeutungsträger fungieren können. Dies war schon im Semantic Turn mitgedacht und ist auch bei Geertz prominent berücksichtigt. Er beruft sich dabei auf einen Aufsatz Paul Ricœurs, in dem dieser die Programmatik einer Ausweitung hermeneutischen sozialwissenschaftlichen Denkens auf Handlungen entfaltet.³¹ Gleichwohl geht schon Geertz über ein solch enges Konzept hinaus, indem er sich gerade von einem symbolischen Handlungsbezug erhofft, den ontologisierenden Subjektivitäts-Objektivitäts-Dualismus des Kulturbegriffs zu überwinden. Wenn er etwa die kognitive Kulturanthropologie bzw. die traditionellen Rollentheorien dafür kritisiert, dass sie lediglich formalisierte Regelsysteme im Blick hätten bzw. den Handlungscharakter des Sozialen nur oberflächlich und inkonsequent berücksichtigt, so deutet sich hier eine praxisbasierte Konzeption kultureller Dynamik an, die über ein Verständnis von Handlung als bloßer Bedeutungsträgerin hinausgeht.³² Ferner stellt seine Betonung lokalen Deutungswissens eine Kontextualisierung des Sozialen dar. Andererseits hat Geertz aber durchaus auch selbst dazu beigetragen, dass ihm der Vorwurf einer zu geringen Berücksichtigung des Performativen und des Situativen gemacht werden konnte – etwa durch seinen Vorschlag, Gesellschaften analog zu Texten zu verstehen, oder durch die fehlende systematische Berücksichtigung kultureller Dynamik.³³

Das Letztgenannte ist ein zentrales Anliegen jener Theorien und Ansätze, die den Praxischarakter des Sozialen in den Vordergrund rücken. Andreas Reckwitz sieht dies gar als die zentrale Entwicklung der Kulturtheorien in den vergangenen Jahrzehnten schlechthin an.³⁴ Die wichtigsten Referenzwerke dieses Performative Turn bzw. Practical Turn sind in der Philosophie

31 Ricœur 1979.

32 Geertz 1999, S. 16-18; Geertz 1983, S. 23-27. Vgl. dazu auch Reckwitz 2006, S. 450; Bachmann-Medick 2006, S. 74.

33 Geertz 1983, S. 30-32; Gottowik 1997, S. 231; Reckwitz 2006, S. 464-465. Auch hierbei liegt allerdings der Verdacht nahe, dass sich bei einer aufgeschlossenen Lektüre Geertz' (wie sie etwa Reckwitz vornimmt) durchaus auch andere Interpretationsmöglichkeiten ergeben. Wenn Geertz beispielsweise im Rahmen seiner Textmetapher verlangt, die Wissenschaften vom Textverfassen und vom Textinterpretieren zu integrieren, scheint er ein komplexeres Modell im Blick zu haben, als ihm dies möglicherweise viele seiner Interpret(inn)en unterstellen.

34 Reckwitz 2006; Reckwitz 1999, S. 26-32.

und hier insbesondere in der Sprachphilosophie zu finden:³⁵ John Austins Sprechakttheorie etwa betont, dass mit Sprache nicht nur Aussagen über die Welt getroffen werden, sondern auch Handlungen vollzogen werden können.³⁶ Der amerikanische Pragmatismus verortet menschliche Kreativität im Handeln, da nur hier Konfrontation mit Krisen und Problemen stattfindet, durch die Kreativität und abduktives Denken überhaupt erst denkbar würden.³⁷ Ludwig Wittgensteins Spätphilosophie schließlich beruht auf der Annahme, dass die Bedeutung von Sprache aus deren Gebrauchszusammenhang heraus resultiere.³⁸

In den Sozialwissenschaften hat sich das Praxiskonzept im Zuge des Practical Turn bzw. Performative Turn in Ansätzen niedergeschlagen, die sich im Detail recht stark voneinander unterscheiden. Die performative Kulturanthropologie etwa konzipiert, ursprünglich von Ritualanalysen ausgehend, die gesamte Kultur als performativen, auf Veränderung zielenden Prozess.³⁹ Theodore Schatzki hat eine an Wittgenstein angelehnte »Praxistheorie« vorgestellt, welche wechselseitige Interaktion im Rahmen von Praktiken als analytischen Nukleus des Sozialen in den Mittelpunkt rückt.⁴⁰ Anthony Giddens' Soziologie entwickelt das zentrale Argument einer wechselseitigen Konstitution von handelnden Akteuren und Strukturen im Moment der Handlung selbst; dieser Gedanke wurde später für den gemäßigten Konstruktivismus der Internationalen Beziehungen einflussreich.⁴¹ Auch Bourdieus Überlegungen zielen auf eine systematische theoretische Konzeption des Verhältnisses von gesellschaftlichen Strukturen und individuellen Handlungen, hier vermittelt über den Begriff des Habitus.⁴² Zygmunt Bauman hat, grundsätzlich vom Strukturalismus der Saussure-Tradition ausgehend, einen – wie mir scheint wenig beachteten – Vorschlag zur Integration von Semiotik und Praxistheorie unterbreitet, der auf der Konzeption menschlicher Praxis als Konstruktion semiotischer Ordnung beruht.⁴³ In der politikwissenschaftlichen Disziplin der Internationalen Beziehungen sind

35 Vgl. dazu auch Kertscher 2003; Cicourel 1980.

36 Austin 1972; Austin 1986.

37 Dewey 2003a; Dewey 2003b; Joas 1996, S. 187-207; aus semiotischer Perspektive Morris 1977.

38 Wittgenstein 1969.

39 Bachmann-Medick 2006, S. 107.

40 Schatzki 1996.

41 Giddens 1984; Giddens 1997; Giddens 1979. Vgl. dazu auch Stäheli 2000, S. 58-59.

42 Bourdieu 1987; am Beispiel der Künste Bourdieu 1993; Bourdieu 1994; Bourdieu 2001; am Beispiel des intellektuellen Feldes Bourdieu 1997; am Beispiel gesellschaftlicher Ästhetik Bourdieu 1997. Vgl. dazu auch Jurt 1995; Keller 2005, S. 47-52; Stäheli 2000, S. 58-59.

43 Bauman 1973, S. 107-120. Vgl. dazu auch die Ausführungen ab S. 144 dieser Untersuchung.

Praxistheorien im engeren Sinne bislang hingegen nur in geringem Umfang aufgegriffen worden.⁴⁴

Ein zentrales Anliegen praxisorientierter Ansätze ist, den Dualismus zwischen Objektivismus und Subjektivismus unter Bezugnahme auf kontext- und situationsgebundenes Handeln aufzubrechen.⁴⁵ Die Potentiale und Konsequenzen des praxistheoretischen Vorhabens reichen dabei weiter, als dies auf den ersten Blick erscheinen mag. Zum ersten ermöglichen sie es, Interpretationen nicht nur auf abstrakte Bedeutungssysteme zurückzuführen, sondern immer auch auf lokale Kontexte und Situationen, durch die sie mit einer spezifischen Konstellation kultureller Objekte und interpretierender Individuen konfrontiert sind. Dies verkompliziert zwar eine entsprechend angelegte Sozialanalyse, macht aber sozialen Wandel und kulturelle Dynamik überhaupt erst denkbar. Dies wiederum ist die zweite Konsequenz eines praxistheoretischen Vorhabens: Während eine rein subjektivistische Sozialtheorie einen notwendig individuenübergreifenden Begriff des Kulturellen kaum zu entwickeln vermag, kann eine objektivistische Sozialtheorie, die – etwa in Anlehnung an den Strukturalismus oder an eine simplifizierende Kultur-als-Text-Auffassung – objektive Sinn- und Bedeutungsstrukturen zu bestimmen sucht, kulturellen Wandel ebenso wenig erklären wie widersprüchliche und problematische Interpretationen. Eine praxistheoretische Orientierung kann hier weiterführen, denn sie vermag über Handlungen als fixe Bedeutungsträger und Routinen als Handlungsformen hinaus Praxis als eine Sphäre der Widersprüchlichkeit, der Unterbestimmtheit, der Kreativität und der Interferenzen konzipieren. Mit Unterbestimmtheit sind dabei, in Anschluss an Andreas Reckwitz, die potentielle Abwesenheit, die mangelnde Eindeutigkeit und das Vorhandensein einer Vielzahl geeigneter Codes oder Interpretationsmuster gemeint. Unter Interferenzen versteht Reckwitz miteinander nicht kompatible Interpretationen, die sich aus den multiplen Teilhaben einzelner Subjekte an divergierenden Sinnbereichen ergeben.⁴⁶ Handeln ist aus dieser Sicht nicht einfach blindes Befolgen von Codes oder Routinen, sondern es ist selbst im Routinefall mit der kreativen Anwendung potentiell problematischer Deutungsmöglichkeiten in spezifischen, potentiell mehrdeutigen Situationen verbunden.

44 Vgl. beispielhaft Owen 2002; Hellmann 2002a; Gadinger 2006. Eine detaillierte Übersicht bieten Bürger/Gadinger 2008.

45 Bachmann-Medick 2006, S. 104-110; Barnes 2001; Swidler 2001, S. 74-75. Zumindest erwähnt sein soll an dieser Stelle, dass sie dieses Anliegen im Grundsatz mit Jacques Derridas Poststrukturalismus teilen – der dies allerdings auf gänzlich andere Weise, nämlich semiotisch durch eine Autonomisierung des Signifikanten zu erreichen sucht; Derrida 1988; Derrida 2002, S. 422-441; Derrida 2003.

46 Vgl. zu Unterbestimmtheit, Widersprüchlichkeit und Interferenz Reckwitz 2006, S. 617-635; zur Kreativität Joas 1996. Vgl. aus semiotischer Sicht Eco 1987a, S. 183-193.

Eine solche praxistheoretische Betonung von Kontextualität, Situativität, Widersprüchlichkeit, Unterbestimmtheit und Interferenz lässt sich insbesondere gegen fragwürdige Vorstellungen kultureller Homogenität und Kohäsion richten, wie sie sich in vielen traditionellen Kulturtheorien finden. Kultur ist eben gerade nichts, was die Menschen per se integriert, und das Vorhandensein intersubjektiver oder objektiver Bedeutungsstrukturen impliziert eben gerade nicht, dass diese für alle und von allen in immer gleicher Weise interpretiert und angewandt würden.⁴⁷ Kulturelle Homogenität stellt sehr viel mehr eine Kategorie der Praxis (im Sinne Brubakers) dar als eine objektive Gegebenheit, gerade deshalb muss Gesellschaftstheorie Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Situativität berücksichtigen.

Diese abstrakte Forderung lässt sich durchaus auch empirienäher greifbar machen: Ich verweise hierzu auf meine Überlegungen zur Nationalismusforschung und deren Kulturbegriff; dort wird deutlich, dass kulturelle Homogenität besser als Bestandteil eines engeren Begriffs der Kultur verstanden werden sollte, der als intern Verbindendes und extern Abgrenzendes interpretativ konstruiert wird. Auch aus nationalismustheoretischer Sicht sollten Gesellschaftstheorien folglich Homogenität und Kohäsion nicht bewusst oder unbewusst als gegeben behaupten.⁴⁸

Obwohl er sich auf die beschriebene Weise fruchtbar machen lässt, ist der Practical Turn bzw. Performative Turn allerdings keineswegs als Absage an die ihm vorausgehenden Ansätze und Theorien zu verstehen, vielmehr stellt er deren Weiterentwicklung dar. Dies sollte nicht zuletzt an meiner Beschreibung der Arbeiten Geertz' deutlich geworden sein, in denen sich schon zahlreiche Gedanken finden lassen, die später an anderen Stellen systematisierter und grundlegender ausgearbeitet wurden. Eine praxistheoretisch informierte interpretative Sozialwissenschaft sollte sich deshalb nicht damit zufrieden geben, Kontextualität, Situativität, Widersprüchlichkeit, Unterbestimmtheit, Interferenz und Kreativität zu betonen, sondern sie sollte auch systematisch die Fortschritte integrieren, die dem Linguistic Turn, dem Semantic Turn und dem Reflexive Turn zu verdanken sind und auf denen sie damit selbst aufbaut. Führt man auf diese Weise die vier genannten Turns zusammen, lassen sich – vorläufig – die folgenden acht Grundannahmen einer interpretativen Forschungskonzeption festhalten:

- ein Verständnis des Sozialen und Kulturellen als einer nur durch Interpretation zugänglichen und zugleich durch Interpretation konstruierten Wirklichkeit,
- ein Verständnis von Wissenschaft als einer gleichfalls interpretierenden Tätigkeit, die – im Falle der Geistes- und Sozialwissenschaften – Interpretationen als Interpretationen von Interpretationen entwirft,

47 Reckwitz 2006, S. 617-623; Archer 1988, S. 1-21.

48 Vgl. meine Ausführungen ab S. 86 dieser Untersuchung.

- die Annahme von Bedeutungs- und Sinnstrukturen, die in kulturellen Objekten wie beispielsweise Artefakten, Personen oder Handlungen materialisiert sind, ohne aber der Interpretation vorgängig zu sein,
- die Annahme intersubjektiver Semantiken und Interpretationsmuster, die im Zuge von Interpretationen dieser kulturellen Objekte abgerufen und angewendet werden und Interpretationsspielräume begrenzen, ohne aber determinierend zu wirken,
- die Annahme einer in Interpretationen emergierenden, wechselseitigen Bedingtheit von Bedeutungs- und Sinnstrukturen einerseits, intersubjektiven Semantiken und Interpretationsmustern andererseits,
- die aus der Reflexivität und Praxisorientierung interpretativer Ansätze resultierende Einsicht, dass Semantiken und Interpretationsmuster wissenschaftliche oder der Handlung sekundäre Abstraktionen sind, die als meist unbewusste, in Teilen aber durchaus auch bewusste Kontextbedingungen des Interpretationsaktes verstanden werden sollten,
- die Annahme, dass bei dieser Interpretation situations- und kontextgebunden mit Widersprüchlichkeit, Unterbestimmtheit und Interferenz zurechtzukommen ist und hierzu Kreativitätspotentiale eingesetzt werden, um potentielle Krisen, Konflikte und Widersprüche bestmöglich in Ordnungsvorstellungen überführen zu können,
- die Annahme, dass jede Interpretation Semantiken und Interpretationsmuster reproduzieren, aber auch beständig neue Semantiken und Interpretationsmuster durch Selektion, Ableitung oder Kombination produzieren und hierdurch beständigen sozialen und kulturellen Wandel induzieren kann.

Konzipiert man einen interpretativen Zugriff in dieser Weise, so trifft man zugleich eine Vorentscheidung im Umgang mit dem Problem der Unterscheidung von Kultur und Gesellschaft, das ich in meinen Ausführungen zur Genese des Kulturbegriffs beschrieben habe.⁴⁹ Der Kulturbegriff kann im Rahmen der von mir vorgeschlagenen Konzeption einer Außenkulturpolitik-Analyse dem Gesellschaftsbegriff nicht untergeordnet werden: Es braucht einen weiten Kulturbegriff, der die menschliche Seinsweise als Ganze als kulturell und mithin als interpretative Seinsweise fassbar macht. Erst von ihm ausgehend lassen sich in einem zweiten Schritt Vorstellungen voneinander mehr oder weniger eindeutig separierter Gesellschaften und Kulturen als interpretative Konstrukte beschreiben. Dies gilt analog auch für Vorstellungen nationalstaatlich gebundener Kulturen, etwa der »russischen Kultur«, und auch Vorstellungen einzelner Kulturbereiche, etwa der »amerikanischen Kunst«, des »brasilianischen Sports« oder der »taiwanesischen Wissenschaft«. Gerade weil Kultur in diesem engeren Sinne ein interpretatives Konstrukt darstellt, kann sie keine Ressource im Sinne der gemäßigten Kul-

49 Ich verweise auf meine Ausführungen ab S. 42 dieser Untersuchung.

turtheorien darstellen – woraus wiederum die Notwendigkeit eines übergeordneten, ontologisch motivierten Kulturbegriffs resultiert.

Die eben aufgeführten vorläufigen Grundannahmen einer interpretativen sozialwissenschaftlichen Forschungskonzeption im Allgemeinen und die Notwendigkeit eines engeren Kulturbegriffs im Besonderen zu berücksichtigen, wird Aufgabe der sozialwissenschaftlich interessierten Semiotik sein, die ich in den folgenden Unterkapiteln unter Rückgriff auf die Kultursemiotik Umberto Ecos entwickle.

2.1.2 Kultursemiotik und das Soziale als Semiotisches

Einen semiotischen Zugriff auf Außenkulturpolitik zu wählen, liegt aus mehreren Gründen nahe. Zunächst bietet sich Kultursemiotik als ein möglicher Zugriff an, der mit einem spezifischen Problem der Forschung zu Außenkulturpolitik umgehen zu können verspricht, nämlich mit dem der schwierigen Unterscheidung von Kultur als empirischem Objekt und Kultur als theoretischer Bedingung von Wissenschaft. Eine solche wissenschaftliche Analyse bedarf nicht nur eines eigenen Begriffs von Kultur, sondern ist zugleich mit der Überzeugung politisch Handelnder konfrontiert, Kultur zu haben oder identifizieren zu können. Das Untersuchungsfeld – nationalistisch geprägte Kultur als Mittel internationaler Politik oder Instrument von Außenpolitik – lässt sich darüber hinaus im Speziellen als eines verstehen, in dem ein Austausch von Zeichen stattfindet. Ich habe in diesem Zusammenhang an einer früheren Stelle auf die notwendige materielle Gebundenheit von Außenkulturpolitik verwiesen,⁵⁰ diese macht eine semiotische Analyse zumindest möglich. Dabei lässt sich schließlich sowohl der internationale als auch der nationalistische Charakter von Kultur insofern semiotisch erfassen, als eine wissenschaftliche Analyse es in beiden Fällen mit kulturellen Objekten zu tun hat, die selbst eine Zeichen-Funktion erfüllen und nur durch diese überhaupt zu dem werden, was sie sind – zu Bestandteilen komplexer Kommunikationsprozesse.⁵¹

Ich schlage zur Analyse von Außenkulturpolitik einen semiotischen Zugriff vor, der sich an Umberto Ecos Kultursemiotik orientiert (ohne diese in allen Details zu kopieren), und der zugleich die im vorigen Kapitel genannten neueren Entwicklungen sozialwissenschaftlicher Theoriebildung reflektiert. Ecos Arbeiten bieten sich nicht zuletzt deshalb an, weil sie selbst in wesentlichen Teilen sozial- und kulturwissenschaftlich interessiert sind. In ihnen lassen sich direkt oder indirekt für sämtliche der acht im vorherigen Kapitel erarbeiteten Grundannahmen einer interpretativen Forschungskon-

50 Vgl. die Ausführungen ab S. 110 und die Schlussfolgerungen auf S. 116 dieser Untersuchung.

51 Vgl. zur Relevanz der Semiotik für Sozialwissenschaften Alkemeyer 2003; Friedrich 1994; zur Materialität einer post-strukturalistischen Semiotik Olsen 2006.

zeption Anknüpfungspunkte finden. Viele von ihnen bilden gar zentrale Grundlagen des Ecoschen Werkes schlechthin. Ich werde deshalb am Ende dieses Unterkapitels nochmals ausführlich auf sie eingehen.

In der folgenden Darstellung beschränke ich mich bewusst auf zentrale Aspekte des Werks. Dies kann deshalb kein Versuch sein, Ecos komplexe Kultursemiotik vollumfänglich zu erfassen. Ich verfolge vielmehr eine Strategie der vereinfachenden Aneignung, die Ecos Werk – und einige andere Arbeiten – als eine Art »Steinbruch« nimmt, um daraus die Architektur einer semiotischen wie auch sozialwissenschaftlichen Außenkulturpolitik-Analyse abzuleiten. Eine besondere Schwierigkeit besteht dabei trotz dieser Einschränkung darin, dass Eco im Laufe seiner langjährigen Tätigkeit eine gewisse theoretische Entwicklung durchlaufen hat. Seine Begriffe, Konzepte und Forschungsinteressen wandelten sich zwar nicht grundsätzlich, aber doch bisweilen in einem gewissen Umfang. Um mit diesem Problem umzugehen, werde ich mich zunächst einmal vorwiegend auf Ecos grundlegendste Gedanken stützen, die im Kern weitgehend unverändert geblieben sind. Tatsächlich sind es gerade diese, die einer sozialwissenschaftlich-semiotischen Methodologie dienlich sein können. Hinsichtlich darüber hinausgehender Aspekte werde ich Entscheidungen treffen müssen. Dabei weise ich im Rahmen der folgenden Ausführungen an den betreffenden Stellen auf entsprechende Veränderungen oder Widersprüche hin, ohne sie aber deskriptiv einzuordnen. Meine Entscheidungen gründen dabei zumeist weniger auf Überlegungen zum Gesamtwerk als vielmehr auf den Notwendigkeiten und Zielen einer interpretativen Außenkulturpolitik-Analyse.

Die Arbeiten Ecos sind für meine eigenen Überlegungen interessant, weil sie einen Versuch darstellen, eine Semiotik als interdisziplinären Zugriff auf ein breites Spektrum empirischer Zeichenphänomene zu entwerfen. Sie verfolgen in erster Linie ein methodologisches Interesse.⁵² Dabei bilden sie auch wissenschaftstheoretisch einen geeigneten Ansatzpunkt für eine Sozialwissenschaft, die Interpretativität betont und diese auch als Bedingung des eigenen wissenschaftlichen Handelns anerkennt. So beharrt Eco etwa nachdrücklich auf dem heuristischen und hypothetischen Charakter jeder semiotischen Forschung. Semiotik könne lediglich »Modelle« beschreiben, deren Aussagekraft über vermeintliche Realitäten an pragmatische Kriterien des Funktionierens gebunden blieben.⁵³ Er unterscheidet folgerichtig zwischen dem vermessenem Anspruch, kulturelle Fakten zu beschreiben, und dem limitierenden Anspruch, lediglich einer Strategie der Kulturanalyse zu folgen:

52 Eco 1987a, S. 27; Volli 1992, S. 81-85; Schalk 2000b, S. 2; Schalk 1998; Proni 1998, S. 2313.

53 Eco 1987a, S. 27; Eco 1988, S. 61-64. Entsprechende Aussagen finden sich auch schon im vor-semiotischen Frühwerk; vgl. Eco 1977b, S. 10-23.

»Der Unterschied zwischen der Aussage, Kultur ›sollte untersucht werden als‹ und ›Kultur ist‹, liegt auf der Hand. Es ist etwas ganz anderes, wenn ich sage, ein Gegenstand sei essentialiter etwas, und wenn ich sage, er könne sub ratione dieses Etwas gesehen werden.«⁵⁴

Diese Überlegung geht konform mit den Grundannahmen einer interpretativen Forschungskonzeption, die ich im vorhergegangenen Unterkapitel 2.1.1 dieser Untersuchung erarbeitet habe. Wenngleich Eco sich zur Frage nicht direkt äußert, ob und inwiefern Wissenschaft selbst Teil interpretativer Prozesse ist und damit die klassische Subjekt-Objekt-Unterscheidung aufgegeben werden müsste, so finden sich doch durchaus zahlreiche Hinweise, die in diese Richtung deuten. In seiner frühen »Einführung in die Semiotik«⁵⁵ etwa beschreibt er einen »methodologischen Strukturalismus« als Vereinheitlichung bestimmter Phänomene von einem bestimmten Gesichtspunkt aus; er hält folgerichtig Systeme kultureller Strukturen durchaus für fiktiv, hypothetisch und konstruiert.⁵⁶ In seinem Hauptwerk, der »Semiotik«, konstatiert er, dass das »Sprechen über Sprechen« auf das »Sprechen« Einfluss habe und letzteres damit verändere. Noch deutlicher wird der reflexive Charakter seiner Semiotik in grundlegenden Ausführungen zu deren Grenzen: Hier wird die Semiotik selbst als wissenschaftliches und damit kulturelles Konstrukt beschrieben, das sich lediglich dadurch von anderen Konstrukten unterscheidet, dass es Konventionalität und kulturelle Konstruktion durch menschliche Interpretationspraxis selbst zum Gegenstand hat. In ihren zentralen Inhalten bleibt diese Annahme noch für Ecos spätere Werke bindend.⁵⁷

Das argumentationslogische Zentrum der Ecoschen Semiotik bildet eine Überlegung, die in seinen Werken selbst vergleichsweise wenig Raum findet und die auch in der Sekundärliteratur nur wenig Beachtung fand. Konventionalität und kulturelle Konstruktion, von denen ich eben als Gegenstand wissenschaftlicher Analyse wie auch als deren Voraussetzung gesprochen habe, finden bei Eco nicht in einem Vakuum statt, sondern sie bilden

54 Eco 1987a, S. 46.

55 Ich verweise hier und im Folgenden immer wieder auf wichtige Werke Ecos, um eine chronologische Ordnung anzudeuten. Da ich mich weitgehend auf die deutschsprachigen Übersetzungen und gar auf verschiedene Auflagen hiervon beziehe, die teilweise eine vom Original abweichende Reihenfolge ihres Erscheinens aufweisen, seien hier die Publikationsdaten der wichtigsten italienischsprachigen Originale genannt: 1962 »Opera aperta« / dt. »Das offene Kunstwerk«; 1968 »La struttura assente« / dt. »Einführung in die Semiotik«; 1973 »Segno« / dt. »Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte«; 1975 »Trattato di semiotica generale« / dt. »Semiotik«; 1984 »Semiotica e filosofia del linguaggio« / dt. »Semiotik und Philosophie der Sprache«.

56 Vgl. Eco 1988, S. 63 und 417-418.

57 Eco 1987a, S. 21-57; Eco 1985b, S. 24-27; Eco 1977a, S. 189; Eco 1987b, S. 164-166.

Dreh- und Angelpunkte menschlicher und sozialer Praxis gegenüber einem Kontinuum des Materiellen.⁵⁸ Ein solches Kontinuum zeichnet sich, wie Eco unter Berufung auf Charles Sanders Peirce konstatiert, insbesondere durch grundsätzliche Indeterminanz und Vagheit aus.⁵⁹ Erst durch Kultur und Zeichen, so Eco, wird es in Inhalte übersetzbar und damit verstehbar, ohne allerdings jemals Eindeutigkeit oder interpretative Sicherheit gewinnen zu können.

Solcherlei Überlegungen sind insofern abstrahierend, als sie dem Kontinuum apriorische Qualität zuzuschreiben scheinen. Tatsächlich ist ein Kontinuum aber, wie nicht zuletzt aus den erkenntnistheoretischen und methodologischen Überlegungen Ecos abgeleitet werden kann und wie es jeder interpretative Zugriff konstatieren muss, nur als ein immer schon sinnhaftes denkbar.⁶⁰ Es gibt keine Inhalte und keine Bedeutungen unabhängig von einer Interpretation; ein Kontinuum kann deshalb auch nichts anderes als eine hypothetische Annahme sein – und zwar selbst dann, wenn sie den argumentationslogischen Ausgangspunkt einer interpretativen Semiotik als solcher bildet. Im Rahmen einer interpretativen Sozialwissenschaft ist die Annahme eines solchen Kontinuums sinnvoll, weil sie es ermöglicht, Bedeutungsstrukturen als kontingent und nichtnatürlich zu beschreiben; eine Außenkulturpolitik-Analyse kann dadurch zumindest im Grundsatz zentrale Begriffe wie »Nation«, »Kultur«, »Internationales« oder »Staat« als kontingente Konzepte begreifen.

Hierzu sind genauere theoretische Überlegungen sinnvoll. Die Idee eines Kontinuums ist vergleichsweise alt, Eco selbst sieht entsprechende Ansätze schon bei Gottfried Wilhelm Leibniz.⁶¹ Seine eigenen Ausführungen dazu bleiben allerdings eher spärlich, weshalb ein kurzer Blick auf andere Autoren lohnt. In jüngerer Zeit findet sich die Idee eines Kontinuums etwa bei Roland Barthes, dem zufolge das Reale durch Sprache unterteilt wird; Kontinuierliches werde durch Sprache diskontinuierlich.⁶² Zygmunt Bauman griff später Barthes' Überlegungen auf und erweiterte sie. Er entwickelte,

58 Eco 2003, S. 67-69; Eco 1985b, S. 42-43 und 73-75; Eco 1995, S. 216. Eco bezieht sich dabei auf Überlegungen Louis Hjelmslevs und Charles Sanders Peirces. In seinen frühen, noch stärker an Informationstheorien orientierten Werken stellt Eco mit gänzlich anderen Begriffen ähnliche Überlegungen an: Hier spricht er vom Code als »Wahrscheinlichkeitssystem«, das über die »Gleichwahrscheinlichkeit des Ausgangssystems« gelegt werde, um es »kommunikativ zu beherrschen«; Eco 1988, S. 57.

59 Peirce 1965, 1.170-1.171 und 6.170.

60 Vgl. Bauman 1973, S. 123; Eco 1987a, S. 21-56. In diese Richtung weist etwa auch Ecos Kritik am Begriff des Index und an Vorstellungen semiotischer Referenz; Eco 1987a, S. 88-101 und 217-227; Eco 1977a, S. 117-157; Eco 1988, S. 69-75.

61 Eco 1985b, S. 43.

62 Barthes 1983, S. 53.

von ihnen ausgehend, eine Konzeption sozialer und kultureller Praxis, die einen Begriff der Ordnung bzw. des Ordners in den Mittelpunkt einer semiotischen Sozialwissenschaft schlechthin rückt und Ecos Ansatz sehr nahe kommt:

»Since all cultural praxis consists in imposing a new, artificial order on the natural one, one has to look for the essential culture-generating faculties in the domain of the seminal ordering rules built into the human mind. Since cultural ordering is performed through the activity of signifying – splitting phenomena into classes through marking them – semiotics, the general theory of signs, provides the focus for the study of the general methodology of cultural praxis. The act of signifying is the act of the production of meaning. Meaning, in its turn, far from being reducible to a mental, subjective state of a sort, is brought into existence by ›an act of simultaneously cutting out two amorphous masses‹; meaning, in Barthes' words, is ›an order with chaos on each side, but this order is essentially a division‹; ›meaning is above all a cutting-out of shapes‹. [...] Human praxis, viewed in its most universal and general features, consists in turning chaos into order, or substituting one order for another – order being synonymous with the intelligible and meaningful. In semiological perspective, ›meaning‹ means order and order alone. It is detached from the performance of an individual or even collective actor, whether interpreted mentalistically or seen, as by behaviourists, as reactive mechanisms. It does not depend any more on giving rise to an idea associated with the sign, as it was for C. K. Ogden and I. A. Richards; neither is it a pattern of stimulation which evokes reactions on the part of an organism, as it was for Charles F. Osgood or Charles Morris. It is rather a cultural organization of the human universe, which makes both these after-effects possible.«⁶³

Der zentrale Begriff in diesen Ausführungen Baumans ist, neben dem des »Ordners«, gerade auch jener des »Signifizierens«. Die Konstruktion von Bedeutung setzt er mit dem Zuschreiben von Bedeutung gleich, beide versteht er als soziale und kulturelle Handlungen, mit denen das Kontinuum durch semantische Differenzierung mit Ordnungsmustern überzogen wird. Gerade indem Bauman darauf insistiert, dass Bedeutung als künstliches Produkt einer ordnenden Praxis weder subjektiv-mentalistisch noch apriorisch-objektivistisch, weder behaviouristisch noch im Sinne eines kollektiven Akteurs verstanden werden könne, betont er den kulturellen Charakter der Praxis, durch die Menschen Bedeutung konstituieren und damit Ordnung in das Kontinuum bringen.

Bei Eco fallen Interpretativität und kulturelle Praxis in einer ähnlichen Weise zusammen; auch hier besteht zwischen der interpretativen Zeichenhaftigkeit menschlicher Praxis und der semantischen Gliederung von Wirklichkeit ein enger Zusammenhang.⁶⁴ Nach Anna Maria Lorusso betont gera-

63 Bauman 1973, S. 119. Vgl. dazu auch Higgins 1980, S. 167-168; Bauman 1999, S. ix-xx.

64 Schalk 2000a, S. 90.

de Ecos Kulturbegriff die Art und Weise der Segmentierung und Objektivierung von Inhalten:

»La cultura è, nel suo complesso, il modo in cui, in circostanze storico-antropologiche date, il contenuto viene segmentato e in cui si dà, in cui si obiettivizza. Per questa essa è materia semiotica.«⁶⁵

Der Mensch ist hier ein das Kontinuum permanent interpretierendes Wesen; traditionelle Unterscheidungen etwa zwischen artifiziellen und natürlichen Zeichen, zwischen intendierten und nichtintendierten Zeichen oder zwischen Ikonen, Symbolen und Indizes werden vor diesem Hintergrund gegenstandslos.⁶⁶ Begriffsgeschichtlich knüpft ein solches Verständnis insbesondere an jene Bedeutungsdimension des Kulturbegriffs an, die Kultur als relativ einheitliche und von der Natur differenzierende Lebensweise verstehen lässt, im Begriff der Interpretation ist aber auch die Bedeutungsdimensionen der individuellen Bildung und Kreativität präsent. Dies gilt schon für Ecos frühe Arbeiten, in denen noch informations- und wahrscheinlichkeitstheoretische Überlegungen im Vordergrund standen.⁶⁷ In seinen späteren Arbeiten, insbesondere jenen nach der »Semiotik«, orientierte er sich stärker als zuvor an Peirces Philosophie, was die Frage nach der Interpretativität des Kulturellen nochmals deutlicher in den Vordergrund rückte. Dies brachte beträchtliche begriffliche Verschiebungen mit sich, ohne dass aber grundlegende Annahmen aufgegeben worden wären.

Entscheidend ist dabei durchgehend, dass Eco den Begriff der Interpretation sehr weit auffasst; hierdurch steht er – trotz aller Unterschiede im Detail – durchaus in der Nähe Baumans, soziologischer Konstruktivismus-Ansätze oder des Poststrukturalismus. Ein solch weiter Begriff des Interpretierens umfasst nicht nur das passive Rezipieren, sondern auch das aktive Produzieren bedeutungstragender Einheiten, denn schon das Produzieren von Zeichen setzt schließlich ein Antizipieren ihrer Rezeption voraus;⁶⁸ zugleich lehnt Eco mit Peirce eine Unterscheidung von bloßer Wahrnehmung und

65 Lorusso 2008, S. 117. »Kultur ist als Gesamtheit die Art und Weise, in der – innerhalb bestimmter historischer und anthropologischer Umstände – Inhalt gegliedert wird und in der sich Inhalt darbietet und objektiviert. Sie ist deshalb semiotische Materie.« [Übersetzung P.S.]

66 Schalk 2000b, S. 2-3. Vgl. dazu auch Eco 1977c, S. 111-112.

67 Vgl. die kurzen Ausführungen in Fn. 58 auf S. 144 dieser Untersuchung.

68 Dies wird bei Eco kaum expliziert, ist aber logische Vorbedingung für seine gesamte Semiotik, die sich eben gerade nicht für spezifische Kommunikationen, sondern für die kulturelle Gliederung des Kontinuums in Form von Signifikationen bzw. Zeichen-Funktionen interessiert; vgl. Eco 1987a, S. 28-29. In diesem Sinne handelt es sich nicht um eine Kommunikationstheorie, sondern um eine Kultur- oder Gesellschaftstheorie.

anschließender Sinngabe ab.⁶⁹ Seine Semiotik geht damit auch über bloße Sprache deutlich hinaus.⁷⁰ Anders wäre eine Weiterentwicklung der Semiotik von einer Zeichen- in eine Kultur- und Sozialtheorie auch kaum denkbar.

Interpretation als Gliederung eines Kontinuums ist bei Eco vom Begriff des Zeichens nicht zu trennen. Es ist das einzelne Zeichen (bzw. die Zeichen-Funktion, wie ich später zeigen werde), auf dem menschliche Kultur beruht und durch die sie analytisch zugänglich wird:

»Das Kriterium der Interpretierbarkeit erlaubt uns, bei einem Zeichen zu beginnen, um Schritt für Schritt den gesamten Kreis der Semiose abzudecken. [...] Ein Zeichen zu interpretieren, bedeutet, den Abschnitt des Kontinuums abzugrenzen, der ihm als Vehikel in seiner Beziehung zu den anderen Abschnitten des Kontinuums dient, die aus seiner globalen Segmentierung durch den Inhalt hergeleitet werden. Es bedeutet, einen Schnitt durch den Gebrauch anderer Abschnitte einzugrenzen, die von anderen Ausdrücken übermittelt werden.«⁷¹

Interpretation von Zeichen als Ordnen des Kontinuums ist hier ein kultureller und damit sozialer Vorgang, durch den Realität überhaupt erst denkbar und verstehbar wird – und der zugleich Voraussetzung für die Hypothese eines Kontinuums darstellt.⁷² Zugleich ist Interpretation ein Vorgang menschlicher Praxis als Vorbedingung und Folge jeder Form des Handelns überhaupt. Ich werde im Folgenden diesen engen Zusammenhang von Interpretation, Zeichen, Kultur und Praxis bei Eco darstellen und dabei in drei Schritten vorgehen. In einem ersten Schritt zeige ich, wie Konventionalität und ihre Grenzen bei Eco in ein dialektisches Verhältnis zueinander treten. Der Begriff der Interpretation bildet den theoretischen und epistemologischen Dreh- und Angelpunkt dieses Verhältnisses. In einem zweiten Schritt zeige ich, wie Konventionalität, Praxis und Interpretation im Begriff der Zeichen-Funktion zusammenfallen. In einem dritten Schritt führe ich diese Überlegungen weiter, indem ich Kontextualität als wesentliche Vorbedingung des Ecoschen Praxisbegriffs beschreibe und dabei darlege, wie er mit dessen Hilfe einen äquivalenzlogischen semiotischen Begriff des Codes bzw. der Struktur überwindet. Dabei zeige ich, wie und warum Ecos Begriff der Enzyklopädie geeignet ist, den Code-Begriff praxistheoretisch zu überwinden und Konventionalität, Kreativität und Kontextualität im Rahmen einer Kultur- und Sozialtheorie zusammenzuführen.

69 Eco 2003, S. 148-151. Darüber hinaus weisen sämtliche Ausführungen zur unbegrenzten Semiose in diese Richtung; vgl. etwa Eco 1987a, S. 105-106; Eco 1992, S. 425-440; Eco 1977a, S. 162-166 und 168.

70 Eco 1977c, S. 108; Eco 1977a, S. 108-109 und 166-167; Eco 1985b, S. 11-34; Eco 1987a, S. 21-56; Eco 1988, S. 17-43.

71 Eco 1985b, S. 73-74. Vgl. dazu auch Eco 1992, S. 435; Peirce 1965, I.171 und 6.170.

72 Eco 1985b, S. 74. Vgl. dazu auch Schalk 2000a, S. 59.

Wie für jede Semiotik und jede Sozialwissenschaft stellt sich auch für Eco die Frage, wie soziale und kommunikative Regelmäßigkeiten zu erklären sind. Klassischerweise wird hierbei häufig auf Konzepte wie beispielsweise »Codes« rekurriert, die feste Äquivalenzregeln aufstellen, »Funktionen«, die bestimmte Wirkungen zeitigen, »Regeln« bzw. »Rollen«, die wiederholbare Verhaltensformen oder Verhaltenserwartungen induzieren, oder »Strukturen«, die beobachtbaren Phänomenen zu Grunde liegen sollen. Auch Eco selbst macht in seinen frühen semiotischen Werken, bis einschließlich der »Semiotik«, vom Code-Begriff regen und durchaus affirmativen Gebrauch. Durch eine implizite Annahme bestimmter Äquivalenzen zwischen einem anwesenden Signifikanten und einem abwesenden Signifikat ermöglicht es ihm der Code-Begriff, Konventionalität und damit Regelmäßigkeit bei der Interpretation kommunikativer und nichtkommunikativer kultureller Elemente zu erklären.⁷³ Damit wird Konventionalität zu einem zentralen Begriff der Ecoschen Semiotik,⁷⁴ mit dessen Hilfe diese sich nicht zuletzt vehement gegen essentialistische Bedeutungstheorien wendet, denen zufolge Bedeutung aus den Referenten oder den Objekten selbst entspringe.⁷⁵ Auch dieser für Eco zentrale und fundamentale Anti-Essentialismus macht seine Semiotik anschlussfähig für eine interpretative Sozialwissenschaft, die nach der Konstruktion von Ordnungsvorstellungen fragt.

Trotz – oder vielleicht gerade wegen – dieser zentralen Funktion von Konventionalität ist das gesamte Werk Ecos allerdings durchzogen von einem großen Unbehagen hinsichtlich eines zu starren Verständnisses derselben. Über ihren Anti-Essentialismus hinaus wird seine Semiotik in einem zweiten Schritt gerade auch durch dieses Unbehagen und den daraus folgenden Versuch, eine zu schematische Konzeption von Codes aufzubrechen, zu einer geeigneten Referenz für eine interpretative Sozialwissenschaft. Die Versuche, Konventionalität durch eine stärkere Berücksichtigung von individueller Kreativität, von Zufälligkeit und Kontextgebundenheit sowie von Unter- und Übercodierung konzeptionell in ihre Schranken zu weisen, sind bei Eco zahlreich und komplex. So unterscheidet er in der »Semiotik« etwa zwischen einer Theorie der Codes und einer Theorie der Zeichenerzeugung, wobei er die erstere nicht nur der letzteren unterordnet, sondern ihr auch Aufgaben der Pragmatik zuweist.⁷⁶ Auch der Versuch, Konnotation sowie Kontextualität systematisch in seine Code-Theorie einzugliedern und Peirce' Konzept des Interpretanten und der unbegrenzten Semiose für eine methodologische Verknüpfung von Konventionalität und interpretativer Praxis

73 Eco 1987a, S. 61-65 und 78-82. Vgl. dazu auch Lorusso 2008, S. 64-66; Caesar 1999, S. 81-82; Cosenza 1992, S. 115-117.

74 Schalk 2000a, S. 88-90.

75 Eco 1977a, S. 117-162; Eco 1985b, S. 24; Eco 1987a, S. 88-98, 217-224 und 254-288; Eco 1987b, S. 164-167; Eco 1988, S. 417-419.

76 Eco 1987a, bes. S. 21-22. Vgl. dazu auch Caesar 1999, S. 81; Lewis 1985, S. 503.

heranzuziehen, kann in diesem Sinne verstanden werden.⁷⁷ In ähnlicher Weise lässt sich Ecos Ablehnung des Zeichenbegriffs zu Gunsten eines kontextualisierbaren und praxisnäheren Begriffs der »Zeichen-Funktion« verstehen.⁷⁸ Schon früh, nämlich sowohl in der »Semiotik« als auch in der »Einführung in die Semiotik«, lehnt Eco überdies unter Berufung auf sein Theorem des Interpretanten und der unbegrenzten Semiose eine systematisierte und formalisierte Inhaltsanalyse ab, die von konkretem Sprachgebrauch und Sprechsituationen abgelöst wäre; Wittgensteins Spätwerk dient ihm hier als Referenzpunkt.⁷⁹

Die wichtigsten der hier nur kursorisch erwähnten Begriffe und Konzepte werde ich in diesem Unterkapitel im Detail erläutern. Es bleibt an dieser Stelle vorerst lediglich festzuhalten, dass Eco mit einer übermäßigen und starren Berücksichtigung von Konventionalität, wie er sie etwa im Strukturalismus oder in positivistischen Bedeutungstheorien zu erkennen glaubt, bricht, ohne Konventionalität völlig zu leugnen. Er nimmt damit in gewisser Weise eine Zwischenposition ein. Es wundert angesichts dessen nicht, dass er sich immer wieder scharfer Kritik gegenüber sah und nirgendwo so recht zuzuordnen war. Bis etwa in die 1980er Jahre hinein wurde er häufig noch einer gemäßigten Postmoderne zugerechnet. Verschärfter Kritik sah er sich hingegen insbesondere nach der Veröffentlichung diverser textsemiotischer Arbeiten ausgesetzt,⁸⁰ in denen er (explizit gegen Jacques Derrida und Theorien eines »anything goes« gerichtet) auf der Unterscheidbarkeit guter und schlechter Textinterpretationen beharrte, wenngleich stets relativierend auf einen Horizont von Diskursuniversen und Konventionalitäten bezogen.⁸¹

Es wäre nun allerdings falsch, das Verhältnis von Konventionalität und deren Begrenzung bei Eco als eines von Substanz und Abweichung zu verstehen. Weder normativ noch theoretisch geht es ihm darum, Konventionalität als das Zentrale zu setzen, von dem nun in der semiotischen Praxis des Menschseins notwendigerweise abgewichen werden müsse. Beide sind vielmehr als dialektisch zu verstehen und in einem praxistheoretischen Begriff von Interpretation zusammenzuführen. Gerade weil Eco den Begriff der Dialektik auch selbst benutzt, scheint mir dieser genau das wiederzugeben,

77 Eco 1977a, S. 162-165 und 168; Eco 1987a, S. 123-126 und 141-174; Eco 1988, S. 85-139.

78 Eco 1987a, S. 76-77.

79 Eco 1987a, S. 108-173; Eco 1988, S. 85-100. Er nimmt auf Wittgenstein allerdings nicht ausführlich Bezug.

80 Vgl. beispielhaft Bal 1992; Lewis 1985; Müller 2000; Rorty 1994. Interessant an Rorty ist, dass er seine Kritik an Ecos Texttheorie mit einer Kritik an Ecos frühen Code-Theorien verknüpft und beide damit implizit in eine gewisse Kontinuität setzt.

81 Vgl. dazu auch Proni 1998, S. 2315; Schalk 2000b, S. 5-8; Lorusso 2008, S. 82-83.

was den Kern der Interpretativität nach Eco ausmacht.⁸² Konventionalität ist hier sowohl Bedingung und Grenze wie auch Folge des Interpretierens. Die Ergebnisse einer Interpretation sind nicht vorhersagbar, sie werden durch Konventionalität nicht determiniert. Ebenso wenig ist Konventionalität eine bloße abstrakte Struktur, die sich aus einer Vielzahl von Interpretationen herausbildet. Und doch ist Interpretation ohne ihre Rückbindung an Konventionalität nicht denkbar, zugleich wird Konventionalität nur durch eine Vielzahl an Interpretationen (und Interpretationen von Interpretationen) möglich. Damit stehen einerseits Konventionalität und individuelle Kreativität und Kontextualität des Interpretationsaktes einander entgegen, andererseits bedingen sie sich wechselseitig.

Dies scheint mir, trotz aller begrifflichen Änderungen und wechselnden Schwerpunktsetzungen im Verlauf der wissenschaftlichen Entwicklung seines Werkes, eine Konstante bei Eco zu sein. Sie macht es anschlussfähig für eine interpretative sozialwissenschaftliche Methodologie: Empirische sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung bleibt möglich, da sie weder in das Extrem einer vollständigen Determiniertheit des Sozialen oder des Individuums noch in das Extrem einer völligen Beliebigkeit kultureller und sozialer Sinnggebung zu verfallen droht. Es ist vielmehr der Interpretationsakt, der in der Mitte zwischen diesen beiden Seiten steht; folglich ist es die Interpretation, der sich eine semiotisch interessierte sozialwissenschaftliche Methodologie mit durchaus empirischem Interesse zuwenden sollte, und mit der Interpretation rückt wiederum der Begriff des Zeichens in den Mittelpunkt des Interesses.⁸³ Dies führt zum zweiten der drei Schritte, in denen ich die Ecosche Semiotik darstelle.

Für Eco sind Zeichen keine physisch-empirischen Phänomene, sondern momenthafte Fixierungen jener Dialektik aus konventioneller Setzung und individueller Kreativität sowie Kontextualität.⁸⁴ Was auf den ersten Blick in sich widersprüchlich erscheinen mag, nämlich die Möglichkeit einer empirischen Forschung trotz eines nichtempirischen Zeichenbegriffs, wird letztlich durch genau diesen überhaupt erst möglich. Ein weiter Interpretationsbegriff, der das kulturschaffende Potential des Interpretierens erklären möchte, setzt notwendig voraus, dass das Zeichen als Verbindung von Ausdruck und Inhalt im Interpretieren überhaupt erst konstituiert wird.⁸⁵ Wenn Zeicheninterpretation Kultur und Bedeutung konstruieren und eben nicht bloß ablesen oder reproduzieren können soll, dürfen Ausdruck und Inhalt bzw. Signifi-

82 Er benutzt den Begriff in Eco 1988, S. 38-39 und 439.

83 Vgl. zu Semiotik und Gesellschaftstheorie Friedrich 1994.

84 Vgl. Nöth 2002b, S. 49; Caesar 1999, S. 83-85.

85 Mit unterschiedlichen Anteilen von Konventionalität einerseits und jenem nicht-konventionellen Anderen andererseits, das Lorusso als »condizionamento percettivo« bzw. »semiosi percettiva« bezeichnet; vgl. Lorusso 2008, S. 88.

kant und Signifikat weder strukturell noch konventionell als fix aneinander gebunden verstanden werden.⁸⁶

An der Notwendigkeit, zu interpretierende kulturelle Elemente als Dreh- und Angelpunkte von Interpretationen zu bestimmen, ändert dies nichts. Eco schlägt allerdings als Alternative zum Zeichenbegriff vor, in Anlehnung an Louis Hjelmslev von »Zeichen-Funktionen« zu sprechen, um gerade das Dynamische, Prozesshafte und Interpretative zu betonen. Den Begriff des Zeichens benutzt er zwar weiterhin, allerdings synonym zu dem der Zeichen-Funktion und lediglich aus Gründen der Gewohnheit und Einfachheit.⁸⁷ Ich schließe mich im weiteren Verlauf meiner Untersuchung dieser Entscheidung an: Keineswegs soll, wenn ich von Zeichen spreche, deren physische oder konventionelle Fixierung behauptet sein.

Was genau mit einer Zeichen-Funktion bzw. einem Zeichen in diesem Sinne gemeint ist, will ich im Folgenden beschreiben. Eco kombiniert die Gedanken zweier Semiotiker, die je für sich als Begründer eigener Traditionen gelten können: Saussure und Peirce. Beiden gemein ist die klassische semiotische Annahme, dass wir es bei einem Zeichen mit einem Phänomen zu tun haben, bei dem etwas, eben ein Ausdruck bzw. Signifikant, zu etwas anderem, eben einem Inhalt oder Signifikat, in einem verweisenden Verhältnis steht. Der wichtigste Unterschied zwischen beiden liegt in der Anzahl der Elemente, aus denen ein Zeichen besteht. Saussure entwirft ein zweiseitiges oder dyadisches Zeichenmodell, bestehend aus einem Signifikanten und einem Signifikat. Peirce sieht ähnliche Elemente vor, hier meist als »Repräsentamen« und »Objekt« bezeichnet, ergänzt sie aber um ein Drittes, das er »Interpretant« nennt.⁸⁸

In seinen frühen Arbeiten und noch in der »Semiotik« nimmt Eco auf beide Modelle gleichermaßen Bezug, ohne sie explizit zueinander ins Verhältnis zu setzen. Wenngleich er sich in sehr vielen Punkten tendenziell Peirce anschließt,⁸⁹ allerdings nicht ohne entscheidende Modifikationen vorzunehmen, finden sich doch einige Überlegungen, die nicht nur Saussures Gedanken weiterentwickeln, sondern auch von dessen dyadischem Zeichenmodell getragen werden. Beide stehen insofern unverbunden nebeneinander, als Eco zwar das Saussure-Modell als unvollständig kritisiert, aber an diesem doch einige Gedanken unabhängig von Peirces triadischem Modell aus-

86 Über die Frage, ob Eco die Begriffe Ausdruck und Signifikant bzw. Inhalt und Signifikat jeweils synonym benutzt, lässt sich streiten. Eine entsprechend verstehbare Textstelle findet sich in Eco 1977a, S. 169.

87 Eco 1987a, S. 76; Eco 1977a, S. 31; Eco 1981, S. 36-39; Hjelmslev 1974, S. 38-61. Vgl. dazu auch Caesar 1999, S. 84-85; Schalk 2000a, S. 101-104.

88 Vgl. Peirce 1965, 1.339, 1.540-1.542, 2.228, 2.247 und 5.473; Saussure 1967, S. 76-79.

89 Vgl. beispielhaft Eco 1977a, S. 159-165; Eco 1987a, S. 36-38 und 101-107.

führt und verdeutlicht.⁹⁰ Was zunächst als widersprüchliche Dopplung erscheinen mag, löst Eco später als zwei durchaus miteinander vereinbare Sichtweisen auf. Er nutzt den schon bei Peirce angelegten Praxischarakter des triadischen Zeichenmodells, um dieses als prozesshafte und interpretative Aktualisierung des dyadischen Zeichenmodells zu beschreiben:

»Das Zeichen wird normalerweise als Korrelation zwischen einem Signifikanten und einem Signifikat (oder zwischen Ausdruck und Inhalt) gesehen und deshalb als Aktion zwischen zwei Einheiten. Die Semiose dagegen ist Peirce zufolge eine Aktion oder ein Einfluß, »der aus einer Kooperation dreier Objekte besteht oder diese einschließt« [...] Wenn man an die trivialere und gängige Vorstellung des sprachlichen Zeichens denkt, kann man eine Theorie der Semiose als unendlicher Interpretation mit einer »Lehre von den Zeichen« freilich nicht vereinbaren; in diesem Fall muß man entweder eine Zeichentheorie wählen oder eine Theorie der Semiose (oder eine Theorie der Signifikantenpraxis, des Kommunikationsprozesses, der Text- und Diskursaktivität). Der Hauptzweck dieses Buches ist es jedoch zu zeigen, daß eine solche Alternative in die Irre führt: das Zeichen ist der Ursprung des semiosischen Prozesses, und es besteht keine Opposition zwischen dem »Nomadentum« der Semiose (und der interpretatorischen Aktivität) und der vorgeblichen Starre und Unbeweglichkeit des Zeichens. Der Zeichenbegriff muß von der trivialen Identifikation mit der Idee der codierten Äquivalenz und Identität befreit werden; der semiosische Interpretationsprozeß befindet sich im unmittelbaren Kern des Zeichenbegriffs.«⁹¹

Mit der hier angelegten Betonung des Praxischarakters von Zeicheninterpretation, verbunden mit der bewussten Preisgabe der traditionellen Idee einer »codierten Äquivalenz und Identität«, orientiert sich Eco sehr viel stärker an Peirce als an Saussure, und dies in seinen späteren Arbeiten sogar noch mehr als in seinen frühen.⁹² An zwei entscheidenden Argumenten Saussures hält er allerdings fest. Dieser beschreibt zum Ersten sowohl Signifikant als auch Signifikat als Systeme von Oppositionen; dies ist eine Annahme, die Hjelmslev als unterschiedliche Segmentierung des Kontinuums weiterentwickelt und die von Eco geteilt wird.⁹³ Er begründet dies damit, dass die Anwesenheit des Einen – eines Zeichens – notwendig die Abwesenheit des Anderen – anderer Zeichen bzw. eines gesamten Systems – voraussetze. Eine Abwesenheit allerdings, die doch in sich selbst eine Art allpräsen- te Po-

90 Dies bisweilen vermittelt über die Arbeiten Hjelmslevs. Vgl. beispielhaft Eco 1977, S. 168-170; Eco 1987a, S. 108-111. Zu Hjelmslev vgl. Hjelmslev 1974, S. 38-61.

91 Eco 1985b, S. 11-12. Schriftauszeichnung entfernt. Vgl. dazu auch Schalk 2000a, S. 101-104.

92 Vgl. Lorusso 2008, S. 89.

93 Saussure 1967, S. 135-138; Hjelmslev 1974, S. 55-59; Eco 1985b, S. 42-44; Eco 1987a, S. 52-53 und 108-118; Eco 1977a, S. 85-86. Vgl. dazu auch Larsen 1998, S. 2047-2048.

tentialität aufweisen muss:⁹⁴ Die Idee eines Kontinuums wie auch dessen interpretative und zeichenhafte Segmentierung ist folglich ohne Konventionalität, die Oppositionen, Anwesenheiten und Abwesenheiten zumindest relativ verlässlich regelte, nicht denkbar.

Der zweite Gedanke Saussures, dem sich Eco anschließt, dürfte der wichtigere und folgenreichere sein. Beide lehnen die Annahme ab, dass ein Zeichen bzw. eine Zeichen-Funktion in irgendeiner Weise auf tatsächliche Objekte verweist, also einen oder mehrere Referenten hat, bzw. dass ein solcher Verweis Gegenstand der Semiotik wäre.⁹⁵ Nur durch einen solchen Ausschluss der Vorstellung von Objektreferentialität aus der Semiotik sieht Eco die Möglichkeit, die Kulturabhängigkeit von Zeichenprozessen semiotisch verstehbar und analysierbar zu machen.⁹⁶ Der Begründung hierfür widmet er vergleichsweise breiten Raum,⁹⁷ und greift unter anderem Nelson Goodmans bekanntes Beispiel des Einhorns auf, das in vielerlei Zeichensystemen aktualisierbar, aber dennoch inexistent sei.⁹⁸ Insbesondere in seinen frühen und mittleren Arbeiten verbindet Eco diese Überlegungen mit einer fundamentalen Kritik des Peirceschen Indexbegriffs, dessen konventionellen Charakter er entgegen der zunächst einleuchtend erscheinenden Annahme natürlicher Kausalverhältnisse nachweist.⁹⁹

Zu beachten sind die Konsequenzen, die sich aus der Annahme fehlender Objektreferentialität ergeben. Während diese bei Peirce – zumindest in Ecos Augen – unklar bleibt,¹⁰⁰ bildet sie bei Eco selbst eine von zwei wesentlichen Bedingungen dafür, dass eine Semiotik über eine reine Kommu-

94 Eco 1985b, S. 42-44.

95 Dass dies bei Eco konsequenterweise zu einer selbstreflexiven Auffassung einer bloßen Modellhaftigkeit der Semiotik führt, soll an dieser Stelle lediglich kurz erwähnt sein, ich bin oben ausführlicher hierauf eingegangen. Vgl. S. 142 dieser Untersuchung.

96 Eco 1988, S. 71-73.

97 Eco 1977a, S. 25-31, 117-162 und 172-174; Eco 1987a, S. 88-101, 123-152 und 217-227; Eco 1988, S. 69-84; Eco 1987b, S. 33; Eco 1987a, S. 26 und 89-99. Vgl. dazu auch Lorusso 2008, S. 81-82; Nöth 2002b; Schalk 2000b, S. 2. Er mildert diese Annahmen in seinen späten Arbeiten insofern wieder ab, als er hier »Resistenzlinien des Seins« beschreibt, die der reinen Konventionalität des Interpretierens Grenzen setzten. Eine Abkehr von der hier geschilderten Annahme, es gebe keinen Referentenbezug, stellt dies insofern nicht dar, als auch in den späten Arbeiten der Zugang zu Realität über Konventionalität und Interpretativität vermittelt bleibt; hierzu Eco 1994; Eco 1995; Eco 2003, S. 49-71. Vgl. dazu auch Lorusso 2008, S. 81-82; kritisch Bal 1992; Müller 2000; Rorty 1994.

98 Goodman 1978, S. 80; Eco 1977a, S. 149; Eco 1987a, S. 92.

99 Eco 1987a, S. 166-170 und 254-288. Ähnlich die Kritik des Begriffs der Ikonizität in Eco 1987a, S. 254-288.

100 Peirce 1965, 2.228, 4.536 und 5.473. Vgl. dazu Eco 1987b, S. 32-33; Eco 1988, S. 73, Fn. 4. Vgl. zu Peirces Objektverständnis auch Pape 1998, S. 2026-2028.

nikationstheorie hinaus zu einer Kultur- und Sozialtheorie werden und Interpretativität in deren Zentrum rücken kann.¹⁰¹ Nur indem er Zeichengebrauch von empirischen Gegenständen löst, werden Zeichen-Funktionen vollständig zu kulturellen Phänomenen, die auch als solche analysiert werden können.¹⁰²

Die zweite Bedingung dafür, Semiotik zu einer Kultur- und Sozialtheorie weiterentwickeln zu können, ist eine Art verknüpfende Privilegierung des Peirceschen triadischen Zeichenmodells als einem Modell aktiver interpretatorischer Praxis gegenüber dem vergleichsweise statischen Modell Saussures.¹⁰³ Den spezifischen Vorteil des ersteren sieht Eco darin, dass es keine Intention bei der Zeichenproduktion voraussetzt, was den Begriff des Zeichens sehr breit und den menschlichen Empfänger bzw. die menschliche Empfängerin eines Signals zumindest potentiell zum »methodische[n] (nicht empirische[n]) Garant[en]« der Zeichen-Funktion werden lässt.¹⁰⁴ Indem damit ein kulturelles Element schon durch bloße Interpretation zu einem Zeichen wird, ohne als solches intendiert sein zu müssen, wird Interpretativität einmal mehr zu einem theoretischen Dreh- und Angelpunkt der Semiotik als einer Kultur- und Sozialtheorie.

Einen weiteren Vorteil des triadischen Zeichenmodells nach Peirce erkennt Eco darin, dass dieses es – anders als die Saussuresche strikte Trennung von Sprachsystem (Langue) und sprachlicher Äußerung (Parole) bzw. von Diachronie und Synchronie¹⁰⁵ – ermöglicht, den Praxischarakter des Zeichengebrauchs schon in das Zeichenmodell selbst aufzunehmen. Es ist das Interpretieren als Praxis und als Prozess, das in Ecos Augen den Unterschied zwischen einem dyadischen und einem triadischen Modell ausmacht. Im triadischen kommt ein Drittes hinzu, das jene Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat unter Berücksichtigung von Konventionalität, Kontext und individueller Kreativität überhaupt erst herstellen kann. Mit Peirce bezeichnet er dieses als Interpretanten.¹⁰⁶

101 Eco 1987a, S. 38-39.

102 Die Frage, ob nicht Überlegungen zu »Resistenzlinien des Seins«, wie sie Eco in seinen späten Arbeiten anstellt, dem widersprechen, würde an dieser Stelle zu weit führen. Ich verweise auf Fn. 97 auf S. 153 dieser Untersuchung.

103 Explizit in Eco 1987a, S. 37-39. Implizit, wann immer Eco von Interpretanten und unbegrenzter Semiose spricht, vgl. hierzu die folgenden Ausführungen.

104 Eco 1987a, S. 38-39. Vgl. dazu auch Eco 1988, S. 29-30.

105 Saussure 1967, S. 13-24 und 108-113. Vgl. dazu auch Larsen 1998, S. 2042-2046.

106 Zum Interpretanten Eco 1987b, S. 31-56; Eco 1977a, S. 162-165; Eco 1987a, S. 101-107; Eco 1988, S. 76-78. Vgl. zu Peirces Interpretantenbegriff auch Sauerbier 1984; Volli 2002, S. 27-31; Oehler 1995, S. 82-84.

Ein Interpretant ist nach Eco ein weiteres Zeichen, welches das zu interpretierende Zeichen interpretiert.¹⁰⁷ Indem er hiermit ausschließt, dass es sich bei einem Interpretanten um ein interpretierendes Subjekt bzw. einen Interpreten handelt, legt er Peirce in einer spezifischen Weise aus, die ihn zugleich von zahlreichen anderen Semiotikerinnen und Semiotikern unterscheidet.¹⁰⁸ Diese theoretische Entscheidung hat methodologisch weitreichende Folgen, denn indem der Interpretant als weiteres Zeichen verstanden wird, wird jedes einzelne Zeichen an andere Zeichen gebunden. Erst hierdurch werden sie zu kulturellen Elementen, und zwar ausschließlich zu solchen; Semiotik wird zur Kultur- und Sozialtheorie:

»Der Begriff des Interpretanten macht eine Theorie der Signifikation zu einer strengen Wissenschaft der kulturellen Phänomene und befreit sie zugleich von der Metaphysik des Referenten.«¹⁰⁹

Der Interpretant als Zeichen, das ein vorhergehendes Zeichen verständlich macht, ist nach Eco keinesfalls als bloße Übersetzung dessen zu denken. Mit jedem Interpretanten gehe vielmehr eine Erkenntniszunahme einher, die letztlich die einzige Möglichkeit überhaupt darstelle, zusätzliche Erkenntnis zu erlangen.¹¹⁰ Gleichwohl wird die Interpretation damit zu einem zirkulären Prozess, innerhalb dessen es lediglich Bezüge von Zeichen auf ihresgleichen geben kann, denn das interpretierende Zeichen evoziert selbst wieder Zeichen, die es interpretieren. Es eröffnet sich ein beständiger Prozess der Evokation, der als zumindest potentiell unendlich gedacht werden kann. Nun scheinen allerdings Erkenntniszunahme und Zirkularität von Bedeutungs-genese auf den ersten Blick kaum miteinander vereinbar zu sein. Was zunächst tatsächlich wie ein Paradoxon aussieht, wird von Eco aber bewusst unterstrichen. Sinnhaftigkeit und Erkenntnis seien nicht trotz der selbstbezogenen Zirkularitäten von Zeichensystemen, sondern gerade wegen dieser möglich:

»An diesem Punkt beginnt ein Prozeß unbegrenzter Semiose, der, so paradox das auch sein mag, den einzigen Garanten für die Begründung eines semiotischen Systems darstellt, das fähig ist, sich allein durch eigene Mittel zu kontrollieren.«¹¹¹

107 Eco 1977a, S. 171-172; Eco 1987b, S. 32. Vgl. dazu auch Caesar 1999, S. 86; Schalk 2000a, S. 104-116.

108 Eco 1987a, S. 101; Eco 1988, S. 76-77. Vgl. dazu Peirce 1965, 1.339, 1.541-1.542, 2.274, 4.536 und 5.473.

109 Eco 1987a, S. 103. Vgl. dazu auch Eco 1988, S. 77.

110 Eco 1977a, S. 172.

111 Eco 1987a, S. 102. Vgl. dazu auch Caesar 1999, S. 88; Schalk 2000a, S. 116-121. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch ein Vergleich mit Luhmanns Konzeption sinnhafter Welt als geschlossenem Zusammenhang; Luhmann 2004, S. 245.

Mit dieser Konzeption einer »unbegrenzten Semiose« tritt die Praxis der Interpretation in das Zeichenmodell selbst ein; ein Zeichen wird ohne ein interpretatives In-Bezug-Setzen zu anderen Zeichen undenkbar und uninterpretierbar. Die Zirkularität, der sich der Zeichenprozess – die unbegrenzte Semiose – hier öffnet, ist zugleich Bedingung und Grenze des Verstehens von Zeichen, des Interpretierens und des Kommunizierens:

»Gerade der Reichtum dieser Kategorie [der Kategorie der unbegrenzten Semiose, P.S.] macht sie fruchtbar, denn er zeigt uns, wie Signifikation (und Kommunikation) mittels kontinuierlicher Verschiebungen, die von einem Zeichen auf ein anderes Zeichen oder eine Kette von Zeichen zurückverweisen, kulturelle Einheiten in asymptotischer Form umschreibt, ohne sie jemals direkt zu berühren, obwohl sie sie vermittelt anderer Einheiten zugänglich macht.«¹¹²

Erkenntnis und Sinnggebung können, folgt man diesen Gedanken, niemals enden. Kulturelle Einheiten wären lediglich »in asymptotischer«, also einer sich an Identität lediglich annähernden »Form« verstehbar. Diese Konzeption von Bedeutungsgebung erinnert in Vielem an Derridas unumgehbare Nichtpräsenz des Signifikaten in Form der »Différance«.¹¹³ Tatsächlich beruft sich Derrida selbst auf Peirce und dessen im Begriff des Interpretanten angelegte Konzeption der unendlichen Semiose.¹¹⁴ In seinen späten Arbeiten widerspricht Eco allerdings deutlich dieser Auslegung. Anders als Derrida unterstelle, halte Peirce, so Eco, bewusst daran fest, dass durch Semiose zusätzliches Wissen über das ursprüngliche Zeichen generiert werde, nicht aber gänzlich anderes oder gar beliebiges Wissen. Peirce halte ferner an der Idee eines Zweckes und eines Bezugs auf Außersemiotisches fest: Wenn gleich es keine objektiven Bedeutungen gebe, so gebe es doch intersubjektive, von einer Gemeinschaft der Zeichenbenutzenden festgelegte Bedeutungen und Gewohnheiten, die ein Sich-Bewegen in einer zeichenhaft verfassten Welt überhaupt erst ermöglichen. Obgleich Peirce ein Prinzip der Pluri-Interpretabilität entwerfe, müsse die Gemeinschaft in irgendeiner Weise zu einer (nicht endgültigen) Übereinstimmung gelangen.¹¹⁵

An dieser Stelle ist die Frage, ob Eco Peirce und Derrida richtig auslegt, nicht von Relevanz. Wichtig ist vielmehr, welche eigene Positionierung er in Abgrenzung zu Derrida mit Hilfe einer spezifischen Auslegung Peirces entwickelt. In seinen frühen Arbeiten und noch in der »Semiotik« scheint Eco eine Begrenzung der potentiell unendlichen Semiose durch Codes vorzusehen; Konventionalität wäre hier also von Semiose in gewissem Ausmaß geschieden. In seinen späten Arbeiten hingegen finden sich Äußerungen, die unter einem stärkeren Rückgriff auf Peirce nahelegen, dass er die potentiell

112 Eco 1987a, S. 105.

113 Derrida 1988.

114 Derrida 2003, S. 83-86.

115 Eco 1995; Eco 1992, S. 425-440. Vgl. dazu auch Proni 1998, S. 2315.

unendliche Semiose an einem bestimmten Punkt aus pragmatischen Gründen zu einem Ende kommen sieht; Konventionalität wird hier sehr viel stärker in den Semioseprozess selbst integriert.¹¹⁶ Auch wenn ihm zahlreiche Kritiker(innen) das genaue Gegenteil unterstellen, scheint Eco damit in seinen späten Werken das Prinzip der Interpretativität sogar noch zu stärken.¹¹⁷

Peirce versucht, eine Zeichentheorie als Logik bzw. eine Logik als Zeichentheorie zu entwerfen. Entsprechend ist der Zeichenprozess als eine Schlussfolgerung konzipiert, die letztlich zu einem Ende zu kommen vermag. Dies ist allerdings ein vorläufiges Ende, denn aus Interpretationen heraus entstehen weitere Zeichen und Gewohnheiten, die selbst wieder interpretiert werden.¹¹⁸ Eco baut seinen Entwurf einer Semiotik als Kultur- und Sozialtheorie auf genau dieser Annahme auf. Die Finalität der Semiose gilt ihm als eine vorläufige Finalität, auf die andere Mitglieder einer Gemeinschaft der Zeichenbenutzenden reagieren; sie interpretieren und geben selbst wieder Anlass zur Interpretation. Jede Interpretation ist eine Handlung in der Welt, die diese verändert, die selbst ein Zeichen ist und damit einen neuen Prozess der Interpretation und der Semiose provoziert.¹¹⁹ Damit ist Semiose notwendig an ein soziales Kollektiv gebunden, ohne allerdings vollständig in Konventionalität zu erstarren. Sie kommt auf einer kollektiven Ebene zu keinem Ende – dies ist letztlich ein unabgeschlossenes Neuordnen des Kontinuums, wie es Bauman als Grundlage einer postmodernen Semiotik beschreibt.¹²⁰

Aus der Feststellung heraus, dass einzelne Interpretationen zwar auf kollektiver Ebene im Rahmen einer Semiotik als Kultur- und Sozialtheorie eine Form der Unendlichkeit annehmen, als Interpretationen einzelner und konkreter Signifikanten aber durchaus zu einem vorläufigen Ende zu gelangen vermögen, sollte nun aber keinesfalls abgeleitet werden, dass das vorläufige Ende von Interpretationen vorhersagbar wäre. Interpretationen bei Eco sind durch Konventionalität angeleitet und begrenzt, sie sind keineswegs beliebig – ebenso wenig aber sind sie durch Konventionen, empirische Objekte oder anderes determiniert. Es ist die Komplexität der Kommunikationsumstände sowie der individuellen Kreativität, die einerseits Eindeutigkeit und Vorhersagbarkeit verhindert, andererseits aber Semiose und Interpretation erst ermöglicht.

116 Eco 1987b, S. 31-56. Vgl. dazu auch Lorusso 2008, S. 107-109.

117 Vgl. beispielhaft für kritische Arbeiten Bal 1992; Müller 2000; Rorty 1994.

118 Peirce 1965, 1.409-1.412, 4.536, 5.175, 5.179, 5.475-5.482 und 5.491. Zur Zeichentheorie als Logik Peirce 1965, 2.93. Vgl. dazu auch Eco 1992, S. 435-440.

119 Eco 1987b, S. 54-56.

120 Dass hierin zugleich eine sehr spezifische Konzeption der wechselseitigen Konstitution von semantischer Struktur einerseits, semiotischen Subjekten als Akteuren andererseits angelegt ist, sei der Vollständigkeit halber zusätzlich erwähnt. Vgl. die Ausführungen Ecos zum »Subjekt der Semiotik« in Eco 1987a, S. 399-403.

Um diese Verknüpfung von individueller Kreativität, Kontextualität und Konventionalität im konkreten Interpretationsprozess zu erfassen, greift Eco auf Peirces Begriff der Abduktion zurück.¹²¹ Was bei Peirce, in Abgrenzung zur Induktion und zur Deduktion, noch eine Figur des logischen Schließens ist, wird bei Eco zu einer kulturellen Handlungsform, die der Induktion durchaus nicht fernsteht.¹²² In der »Semiotik« beschreibt er Abduktion als ersten Schritt, um aus untercodierten Situationen heraus, in denen ein Zeichen aufgrund mangelnder Codierung nicht verstanden werden kann, durch Anreicherung bzw. Neuschaffung eines Codes Verstehbarkeit herzustellen. Da Eco darüber hinaus von einer permanenten Unsicherheit in Interpretationssituationen ausgeht, die in einer grundsätzlichen Nichtfixierbarkeit von Bedeutungsstrukturen gründet, sieht er eine doppelte interpretative Tentativität als Grundbedingung jeglichen Interpretierens an: Zum einen seien Interpret(inn)en beständig gezwungen, Codes anzuzweifeln, zum anderen könnten sie immer nur Interpretationshypothesen entwerfen.¹²³ Analog hierzu erklärt er die Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen, zu einer Grundbedingung für alle Interpretationssituationen – auch jene, in denen eine oder mehrere passende Interpretationsregeln vorliegen.¹²⁴

Abduktion wird damit zu einer kulturellen Handlungsform, die im Zentrum des Interpretierens steht und Interpretierbarkeit von Objekten überhaupt erst möglich macht. Mit ihr wird ein kultureller semantischer Raum mit einem spezifischen Signifikat auf kreative Weise und unter Bewahrung einer mehr oder weniger starken Unsicherheit hypothetisch verbunden.¹²⁵ Abduktion ist schon für Peirce die einzige logische Operation, die eine neue Idee einführt. Den Gedanken, dass durch sie Neues geschaffen wird, teilt Eco. Er hält Abduktion für eine Bedingung dafür, dass von Signifikanten ausgehend Interpretantenketten geknüpft und damit Bedeutungen geschaffen werden können. Zugleich modifiziert Abduktion jenen kulturellen semantischen Raum, indem sie ihn anreichert, ändert oder widerlegt.

Wenn es Eco darum geht, zwischen Konventionalität und Kreativität nicht nur zu vermitteln, sondern beide sich wechselseitig bedingend aufein-

121 Vgl. zur Abduktion in den interpretativen Sozialwissenschaften Reichertz 2003; Wirth 1995; Sturm 2006.

122 Peirce 1965, 2.620-2.625, 5.171, 5.181, 5.189, 5.196. Vgl. dazu auch Bonfanti 1987, S. 45; Marostica 1993, S. 134; Oehler 1995, S. 86-90; Volli 2002, S. 178-181; Caesar 1999, S. 18.

123 Eco 1987a, S. 183 und 188.

124 Eco 1985b, S. 66-73. Vgl. dazu auch Eco 1985a. Er unterscheidet hier drei Typen von Abduktion, die im Grad ihrer Unsicherheit divergieren: übercodierte, untercodierte und kreative Abduktion. Diese Unterscheidung ist für meine weiteren Überlegungen zu detailliert; es genügt festzuhalten, dass ein gewisses Maß an Unsicherheit und Kreativität mit jeder Form der Abduktion verbunden ist.

125 Vgl. Lorusso 2008, S. 55.

ander zu beziehen, so gelingt ihm dies gerade mit dem Begriff der Abduktion. Dieser setzt einerseits umfassende konventionalisierte Bedeutungsstrukturen voraus, die die Beliebigkeit des Interpretierens einschränken. Beim frühen Eco werden diese noch als Codes, später als Enzyklopädien bezeichnet. Andererseits bedürfen solcherlei kollektive Bedeutungsstrukturen der konkreten Anwendung auf situative Einzelfälle, die nur abduktiv vollzogen werden kann.¹²⁶ Konventionalität ist also nichts, was Eindeutigkeit herstellte und Interpretation unnötig machte; Interpretation ist bei Eco gerade kein bloßes Freilegen von Bedeutung. Konventionalität ist vielmehr Bedingung dafür wie auch Konsequenz dessen, dass es Interpretation als einer abduktiven, hypothetischen und permanent unsicheren Operation überhaupt geben kann.

Die durch das theoretische Konzept des Interpretanten und die kreative Handlungsform der Abduktion in das Zeichenmodell selbst hineingenommene Interpretation lässt Zeichen-Funktion und menschliche Praxis miteinander verschmelzen. Bei Eco gibt es kein Zeichen, das unabhängig von seiner Interpretation existierte und in dieser lediglich aktualisiert würde, sondern eine Zeichen-Funktion wird im Moment der Interpretation überhaupt erst im Sinne einer menschlich-kollektiven Lebenspraxis konstituiert.¹²⁷ Es gilt deshalb, und damit komme ich zum dritten Schritt meiner Auslegung der Ecoschen Semiotik, einen Blick auf die Bedingungen dieser Praxis zu werfen. Sie sind ganz wesentlich Kontextbedingungen in einem sehr weiten Sinne.¹²⁸

Schon in der »Einführung in die Semiotik« hat sich Eco gegen komponentialsemantische Versuche ausgesprochen, Bedeutung auf kleinste semantische Einheiten zurückzuführen; stattdessen sollten die Zwänge berücksichtigt werden, die ein Kontext einem Interpretationsvorgang setze.¹²⁹ Gleichwohl blieben seine Vorstellungen einer hochkomplex vernetzten semantischen Ordnung noch bis zur »Semiotik« vergleichsweise unscharf. Außersemiotische Kontexte erlaubten es zwar, so der frühe Eco, Decodierungen in eine bestimmte Richtung zu lenken. Mit dieser Lenkung ist hier allerdings

126 Wenn Mieke Bal Eco also vorwirft, dass seine Argumentation unter der simplifizierenden Entgegensetzung von Einschränkung und freiem Drift im Akt der Interpretation leide, so bleibt in dieser Kritik gerade der Aspekt der wechselseitigen Bedingtheit ausgeblendet; vgl. Bal 1992, S. 548.

127 Entsprechend lehnt Eco die Gliederung der Semiotik in Semantik, Pragmatik und Syntax ab; sowohl seine »Theorie der Kodes« als auch seine »Theorie der Zeichenerzeugung« enthalten Elemente der Pragmatik. Vgl. Eco 1987a, S. 21-23.

128 Eco selbst unterscheidet zwischen »Situation«, »Umfeld«, »Kontext« und »Kontext«; Eco 1988, S. 127-129; Eco 1987b, S. 17-22. Ich spreche im Folgenden der Einfachheit halber einheitlich von Kontext, meine aber alle diese die Interpretation begleitenden Umstände.

129 Eco 1988, S. 127-129.

zunächst die Wahl eines bestimmten Codes oder Subcodes gemeint. Kontext bleibt hier dem Code selbst fremd, was noch zu einer relativ starren Auffassung von Konventionalität führt.¹³⁰

In der »Semiotik« hält Eco es für möglich, Kontextselektionen direkt in die Codes einzuführen, dies ist ein wesentlicher Grund für ihn, den Code-Begriff als Leitgedanken aufzugeben. Dieser erneuten und radikalisierten Absage an die Komponentialsemantik folgen Überlegungen zu einem (von ihm in Anlehnung an den Sprachwissenschaftler Ross Quilian so bezeichneten und in Ansätzen schon vorher entwickelten) »Modell Q«, in dem sich semantische Knotenpunkte netzwerkartig und permanent mäandernd miteinander verbinden. Indem sich in einem solchen System von jedem Knotenpunkt aus jeder andere erreichen lasse, könne jeder Knotenpunkt als Interpretant seines Nachbarn dienen, ohne ihn zu determinieren und ohne für alle Zeiten fix in dieser Position zu verharren. Wie oben beschrieben, hat dabei jeder Interpretant selbst weitere Interpretanten, sprich Knotenpunkte im Netzwerk. Die Zweidimensionalität einfacher Code-Auffassungen – X steht für Y bzw. X bedeutet Y – wird damit aufgegeben. Eine simplifizierende Darstellungsweise, wie etwa das komponentialsemantische Baummodell, wird durch die unendliche semantische Rekursivität in einem solchen Netzwerksystem unmöglich. Überhaupt lehnt Eco den Gedanken ab, dessen Komplexität noch grafisch wiedergeben zu wollen.¹³¹

Vom »Modell Q« ausgehend, lässt sich eine zunehmende Distanz Ecos gegenüber dem Begriff des Codes und damit gegenüber der Annahme einer weitreichenden Konventionalität im Zeichengebrauch feststellen. Die vergleichsweise statische Annahme, ein Code korreliere je ein Inhaltssystem mit einem Ausdruckssystem, die er mit einem gewissen Unbehagen noch in der »Einführung in die Semiotik« vertreten hat, gibt er nun zu Gunsten eines komplexeren Verständnisses auf. Ein Signifikant kann nun mit zahlreichen Knotenpunkten des Netzwerks verbunden werden, und er kann selbst Bestandteil zahlreicher Ausdruckssysteme sein. Damit rückt die individuelle Kompetenz der Zeichen Produzierenden ebenso in den Vordergrund wie der Kontext einer Interpretation; Codes als kollektive Konvention bleiben allenfalls als »bloße regulative Hypothesen« in Form komplexer Netze aus Subcodes erhalten, die permanenter Veränderung gerade auch durch permanente Interpretationsvorgänge unterliegen. Sie werden durch die Existenz einer zu interpretierenden Botschaft behauptet, gehen dieser aber nicht voraus und können deshalb keinerlei apriorische Qualität beanspruchen.¹³²

In seinen späten Arbeiten geht Eco noch einen Schritt weiter, um Kontextbedingungen von Interpretationen und individuelle Kreativität mit Konventionalität verschmelzen zu lassen. Begrifflich ist dies mit der Aufgabe

130 Eco 1988, S. 134-135. Vgl. Rorty 1994, S. 109.

131 Eco 1987a, S. 174-178; Eco 1985b, S. 78-86. Vgl. dazu auch Eco 1984; Eco 1988, S. 123-127; Proni 1998, S. 2316.

132 Eco 1987a, S. 178-183.

des Begriffs eines »Modells Q« verbunden, der noch relativ stark mit der Idee von Codes verbunden war. In Anlehnung an eine zeitgenössische Debatte um die Darstellung semantischer Strukturen benutzt er fortan den metaphorischen Begriff der »Enzyklopädie« als Gegenmodell zum komponentialsemantischen »Wörterbuch«. ¹³³ Mit dieser begrifflichen Neuerung ist inhaltlich das Scheitern des Versuchs verbunden, aufgrund bestimmter individueller Kreativitätsleistungen vorgenommene Kontextselektionen in hypothetische, relativ fixe semantische Strukturen zu integrieren und auf diese Weise Praxis mit Konventionalität zu vereinbaren. Zugleich wird damit seine Abkehr von äquivalenzsemantischen Vorstellungen weiter radikalisiert. ¹³⁴

Unter eine Enzyklopädie, die er auch als Labyrinth oder (im Anschluss an Gilles Deleuze/Félix Guattari) als Rhizom bezeichnet, ¹³⁵ fasst Eco alles, was jemals gewesen ist und ausgedrückt wurde; es handelt sich in letzter Konsequenz um die regulative und hypothetische Idee eines globalen kulturellen Wissens, das sich vage und veränderlich in Zeichen und Interpretationen organisiert. ¹³⁶ Es ist jenes Wissen, das den Interpretierenden in einer bestimmten Interpretationssituation zur Verfügung steht, um Kontextselektionen zu treffen und Interpretantenketten in Gang zu setzen. ¹³⁷ Greifbar wird es allenfalls als individuelles oder lokales Wissen. ¹³⁸ Eine Enzyklopädie ist ein semantisches Netzwerk, das konstitutiv auf der Interpretativität des Sozialen und Kulturellen beruht, dem in Abhängigkeit vom Kontext unendliche Semioseprozesse zu Grunde liegen, die es umgekehrt zugleich selbst anleitet. ¹³⁹ Jeder einzelne Interpretationsakt geht in die Enzyklopädie ein, die sich auf diese Weise permanent verändert. In »Lector in fabula«, hier schon deutlich texttheoretischer ausgerichtet als in seinen früheren Arbeiten, bezeichnet Eco die Enzyklopädie deshalb als zirkuläres »Destillat [...] anderer Texte«. ¹⁴⁰

133 Eco/Magli/Otis 1989, S. 707-708 und 718; Eco 2007, S. 13-78; Eco 1987b, S. 15-19; Eco 1985b, S. 107-132; Eco 2003, S. 258-319. Vgl. dazu auch Caesar 1999, S. 113-117; Cosenza 1992; Lorusso 2008, S. 64-68. Vgl. zur zeitgenössischen Debatte um Wörterbuch und Enzyklopädie Haiman 1980.

134 Vgl. Cosenza 1992, S. 115-118 und 124; Violi 1992, S. 99-100.

135 Eco 2007; Eco 1985b, S. 126. Vgl. dazu Deleuze/Guattari 1977.

136 Eco 1985b, S. 14 und 129; Eco 2007, S. 55-56; Eco/Magli/Otis 1989, S. 708; Eco 2003, S. 260. Vgl. dazu auch Cosenza 1992, S. 118.

137 Eco 1987b, S. 18-19.

138 Eco 2007, S. 56-57; Eco 1985b, S. 108 und 129. Vgl. dazu auch Lorusso 2008, S. 66.

139 Eco 1985b, S. 108; Eco 2007, S. 57. Vgl. dazu auch Violi 1992, S. 108. Diese Überlegung findet sich schon seit der »Semiotik« in Ecos Denken, wird aber nirgendwo weiter ausgeführt als im Begriff der Enzyklopädie.

140 Eco 1987b, S. 28.

In gewisser Weise ließe sich die Enzyklopädie in der Ecoschen Variante in einem sehr weiten Sinne als eine Art Gesamtkontext verstehen. Eco selbst gebraucht demgegenüber allerdings einen engeren Kontextbegriff, dem ich nicht folge.¹⁴¹ Ganz gleich, unter welchen Begriffen man diese Phänomene nun allerdings fassen möchte, ist es notwendig, je einen kurzen Blick auf zwei verwandte Konzepte zu werfen, die mit dem praxistheoretischen Interpretationsverständnis Ecos eng zusammenhängen. Mit beiden versucht er, semiotische Überlegungen und später insbesondere die semantische Tradition des Enzyklopädiebegriffs an gängige kultur- und sozialtheoretische Debatten anzuschließen. Die Rede ist zum einen von Ideologien, zum anderen von Frames bzw. Szenographien.

Der Begriff der Ideologie kommt in mehreren Arbeiten Ecos vor, wird aber insbesondere in seinen frühen ausgearbeitet. Er versteht darunter im Kern eine unvollständige Darstellung semantischer Zusammenhänge, die – als »Weltbild« – komplexere interpretative Formen annehmen kann als ein einzelnes Zeichen:

»Aber Ideologie ist ein partielles und unzusammenhängendes Weltbild; sie verschleiert, indem sie die vielfältigen Interrelationen des semantischen Universums außer acht läßt, auch die pragmatischen Gründe, deretwegen bestimmte Zeichen (mit allen ihren verschiedenen Interpretationen) erzeugt wurden. So führt Vergessen und Verdrängen zu einem falschen Bewußtsein.«¹⁴²

Eng mit dem Begriff der Ideologie hängt bei Eco das Konzept der Übercodierung zusammen. In seiner frühen, noch stärker vom Code-Begriff geprägten Semiotik versteht er darunter die Gültigkeit einer semantischen Regel, die durch weitere Regeln abgesichert wird und damit auf eine immer relativ einheitliche Interpretation hinausläuft. Während im gewöhnlichen Interpretationsprozess ein Moment der Unsicherheit und der probabilistischen Suche nach passenden Codes enthalten ist, geht dieser im Falle der Ideologie weitgehend oder vollständig verloren. Interpretationen, die der tendenziell immergleichen und durch Übercodierung abgesicherten Ideologie zuwider laufen, werden hierdurch potentiell unmöglich. Semantische Strukturen erhalten hier einen gewissen Grad der kulturellen Fixierung, indem sie sich als determinierend und außersemiotisch bzw. außerkulturell darstellen, ohne dies zu sein. Ihre eigene semiotische und interpretative Genese blenden sie weitgehend aus. Eine Semiotik müsse, so Eco, dieses Phänomen im Grundsatz akzeptieren und Kultur als einen Prozess verstehen, der immer auch von iterativen Verfestigungen komplexer Zeichenerzeugungs- und Interpretati-

141 Vgl. Fn. 128 auf S. 159 dieser Untersuchung.

142 Eco 1987a, S. 396. Von »falschem Bewußtsein« zu sprechen, bedeutet bei Eco gerade nicht, dass es auch im essentialistischen Sinne richtiges Bewusstsein geben könne. Dies sollte an den folgenden Ausführungen deutlich werden.

onsprozesse, durchaus aber auch von ideologiekritischem Widerspruch geprägt sei.¹⁴³

Der für eine interpretative Sozialwissenschaft im Allgemeinen und eine Analyse von Außenkulturpolitik im Besonderen interessante Aspekt dieser Ideologie-Konzeption ist die damit verbundene Möglichkeit, komplexere, über einzelne Zeichen und eine einfache Äquivalenzsemantik hinausgehende Interpretationsprozesse verstehen zu können. Ähnliches gilt auch für das zweite Konzept, mit dessen Hilfe Eco noch expliziter versucht, die semantische Tradition des Enzyklopädiebegriffs an gängige kultur- und sozialtheoretische Debatten anzuschließen: dasjenige des Frames bzw. der Szenographie. Er beruft sich hierbei auf die Arbeiten Erving Goffmans, der die Frage nach den Bedingungen des Für-Wahr-Haltens von Situationen in den Mittelpunkt einer interpretativen Sozialwissenschaft rückt. Ein Frame bzw. Rahmen ermöglicht bei Goffman die Lokalisierung, die Wahrnehmung, die Identifikation und die Benennung konkreter Vorkommnisse, die durch eben diesen Frame definiert sind und damit situative Handlungsmöglichkeiten eröffnen. Es handele sich dabei nicht um subjektive Vorstellungen, sondern Frames seien vielmehr Teil sozialer und kollektiver Handlungen.¹⁴⁴ Wie Ideologien stellen sie, und hierin gründet die Anschlussmöglichkeit für Eco, komplexe Wissenssysteme und damit Grundlagen für Kultur dar, mit deren Hilfe Interpretationen vollzogen werden.¹⁴⁵

Eco, der statt Frames häufig auch von Szenographien spricht, versteht diese – analog zu Ideologien – als weiteres Beispiel für Übercodierung. Obgleich sie ihrer empirischen Natur wegen nur schwer definierbar seien, dienten sie zur Lösung schwieriger, weil komplexer Interpretationen.¹⁴⁶ Mit Goffman konstatiert Eco, dass die Grundmechanismen menschlicher Interaktion als Grundmechanismen theatralischer Darbietung verstanden werden können; über Goffman hinaus aber versteht er in semiotischer Manier die zu interpretierende Szene als Zeichen-Funktion bzw. als Ansammlung von Objekten mit Zeichen-Funktion.¹⁴⁷ Es sind komplexe Wissensbestandteile, die eine Enzyklopädie den Interpretierenden zur Verfügung stellt und die eben auch zur Interpretation ganzer Situationen herangezogen werden können. Einzelne Objekte einer solchen Situation erhalten ihre interpretativ zugeschriebene Bedeutung im Rahmen einer solchen umfassenden, sich auf Frames beziehenden Interpretation.

Genau dies scheinen mir die beiden entscheidenden Punkte an Ecos Begriff der Ideologie und seiner Bezugnahme auf Goffmans Frame-Konzept zu sein. Hier wird im Rahmen einer stärkeren Einbeziehung von Praxis der Zeichenbegriff insofern weiter untergraben, als nach einer noch so komple-

143 Eco 1987a, S. 188-190 und 385-398; Eco 1988, S. 168-177; Eco 1987b, S. 105.

144 Knoblauch 2006, S. 163.

145 Goffman 1977, S. 9-49.

146 Eco 1987b, S. 98-105. Vgl. dazu auch Lorusso 2008, S. 37; Carlson 1996.

147 Eco 1977c.

den Verweisfunktion zwischen einem Signifikant und einem Signifikat nicht mehr primär gefragt wird. Bedeutungsgebung erfolgt vielmehr in einem sehr viel breiteren und komplexeren Interpretationsprozess, der ganze situative Kontexte und Ideologien heranzieht, die von der Enzyklopädie als einem kulturellen Weltwissen zur Verfügung gestellt werden. Interpretation ist hier nicht die Summe der Interpretationen von Einzelobjekten und Einzelhandlungen, sondern sie ist vielmehr selbst eine Handlung, mit der auf ein komplexes Ensemble an Gegebenheiten reagiert wird und die jeder einzelnen dieser Gegebenheiten Sinn verleiht.

Frames und Ideologien sorgen für eine gewisse konventionalisierte Fixierung und Wiederholbarkeit von umfassenden Interpretationsprozessen, ohne aber in diesen zu erstarren. Sie sind letztlich menschliche Praxis, weil sie ein Sich-Bewegen des Menschen in der sozialen Welt erst ermöglichen. Tatsächlich ist ein solcher kultur- und sozialwissenschaftlicher theoretischer Zugriff auf den menschlichen Umgang mit dem Kontinuum überzeugender als jener semiotische Zugriff, der Einzelzeichen isolieren und autonomisieren möchte. Der Mensch interpretiert, wenn er sich in der Welt bewegt, eben gerade nicht sämtliche Objekte und Handlungen, die er um sich herum feststellt, und er leitet hieraus eben nicht erst sekundär ein Gesamtbild ab. Er wird vielmehr unter Bezug auf komplexe semantische Architekturen, wie etwa Ideologien und Frames, die ihm enzyklopädisch zur Verfügung stehen, Situationen und Relevanzen definieren. Wenngleich diese Architekturen lediglich, wie Eco zu Recht an vielen Stellen anmerkt, für eine Semiotik nicht mehr sein können als regulative Hypothesen, so ist davon letztlich doch die Möglichkeit unbenommen, lokale und vorläufige semantische Strukturen als eben solche zu bestimmen.

Ich schlage vor, solche komplexen Interpretationen, die ein umfassendes kulturelles Wissen voraussetzen und die eine relative Wiederholbarkeit aufweisen, die zugleich aber immer auch ganz wesentlich von dem jeweiligen Kontext abhängen, als Interpretationsmuster zu bezeichnen. Ich verstehe darunter umfassende abduktive Interpretationen mehr oder weniger komplexer Sachverhalte, die die Ebene von Einzelzeichen überschreiten; diese Interpretationen weisen dabei eine relative Regelmäßigkeit oder Ähnlichkeit zueinander auf. Sie sind nicht einfach mit bestimmten Bedeutungen verknüpft, sondern produzieren diese in ihrem Vollzug selbst. Dabei beziehen sie sich auf ein umfassendes enzyklopädisches Wissen, das zur Interpretation der Sachverhalte in kontextuell gebundener Form herangezogen und durch die vollzogene Interpretation selbst angereichert, bestätigt, reproduziert, widerlegt oder modifiziert wird. Die Interpretationsmuster sind Bestandteil dieser Enzyklopädie, sie lassen sich als regulative Hypothesen beschreiben und identifizieren. Direkt beobachten lassen sie sich hingegen nicht: Sie sind als analytische Konstrukte Ableitungen aus beobachtbaren Äußerungen und Handlungen.

Eine sozialwissenschaftlich interessierte Semiotik, die sich in diesem Sinne der Beschreibung von Interpretationen widmet, hat als eine Art Meta-

Semiotik die Aufgabe, zu explizieren, was im Interpretationsprozess meist implizit und unhinterfragt geschieht: Sie beschreibt die abduktive Suche nach jenen kulturellen Wissensbeständen, etwa auch Interpretationsmustern, mit deren Hilfe sich Bedeutung schaffen lässt. Einer solchen Semiotik mag das kulturelle Wissen selbst, mit einigem Recht, als kontextuell erscheinen; dies ist der Grund dafür, dass ich für eine Ausweitung des Kontextbegriffs plädiere, die eben auch die Enzyklopädie selbst in diesen einschließen lässt.

Ich bin damit am Ende meiner Ausführungen zur Semiotik Umberto Ecos angelangt. An dieser Stelle ist es sinnvoll, abschließend aufzuzeigen, inwiefern eine interpretative sozialwissenschaftliche Methodologie an Ecos Arbeiten anknüpfen kann. Dies ist nicht zuletzt Voraussetzung dafür, um mich im folgenden Unterkapitel der Frage zuzuwenden, wie eine semiotische Außenkulturpolitik-Analyse konzipiert werden könnte.

Ich habe im vorangegangenen Unterkapitel acht wesentliche Charakteristika einer interpretativen Sozialwissenschaft beschrieben.¹⁴⁸ Das erste Charakteristikum war ein Verständnis des Sozialen und Kulturellen als einer nur durch Interpretation zugänglichen und zugleich durch Interpretation konstruierten Wirklichkeit. Auch für Eco ist Wirklichkeit nichts, was außerhalb menschlicher Interpretation zugänglich wäre. Das abduktive Interpretieren als eine kreative Handlung, durch die bestimmte Objekte mit einer Zeichen-Funktion versehen und unter Rückgriff auf enzyklopädisches bzw. kulturelles Wissen durch die Produktion von Interpretantenketten im Rahmen einer potentiell unendlichen Semiose mit Bedeutung versehen werden, steht hier im Zentrum des menschlichen Sich-Bewegens in der Welt. Diese komplexe, wechselseitig sich bedingende Verschränkung von individueller Interpretation und kollektiven Wissensformen ist nicht zuletzt konzeptionelle Voraussetzung für seine Erweiterung der Semiotik von einer Zeichen- hin zu einer interpretativen Kultur- und Sozialtheorie, was sie wiederum für eine interpretative Sozialwissenschaft interessant macht.

Das zweite Charakteristikum einer interpretativen Sozialwissenschaft, auf das ich hingewiesen habe, war ein selbstreflexives Verständnis von Wissenschaft als einer gleichfalls interpretierenden Tätigkeit, die – im Falle der Geistes- und Sozialwissenschaften – Interpretationen als Interpretationen von Interpretationen entwirft. In diesem Punkt bleibt Eco vergleichsweise undeutlich. Zwar weist er wiederholt und mit großem Nachdruck darauf hin, dass die Semiotik Begriffe und Theorien als heuristische, hypothetische Konstrukte schaffen könne. Eine systematische Verknüpfung dieser Feststellung mit seiner Interpretationstheorie unterbleibt allerdings. Es wäre aber im Rahmen der Ecoschen Semiotik durchaus ohne größeren theoretischen Aufwand zu begründen, dass Wissenschaft nur Konstrukte produzieren kann, gerade weil sie nichts anderes macht, als abduktiv zu interpretieren. Genau von dieser Annahme werde ich im Folgenden auch ausgehen. Eco selbst zieht diese Schlussfolgerung allerdings nicht explizit, im Gegenteil

148 Vgl. die Ausführungen ab S. 139 dieser Untersuchung.

finden sich bei ihm durchaus Äußerungen, die der Wissenschaft eine herausgehobene Sonderstellung zuzuordnen scheinen.¹⁴⁹

Als drittes und viertes Charakteristikum hatte ich die Annahme von Bedeutungs- und Sinnstrukturen genannt, die in kulturellen Objekten wie beispielsweise Artefakten, Personen oder Handlungen materialisiert sind, ohne aber der Interpretation vorgängig zu sein, sowie die Annahme intersubjektiver Semantiken und Interpretationsmuster, die im Zuge von Interpretationen dieser kulturellen Objekte abgerufen und angewendet werden und Interpretationsspielräume begrenzen, ohne aber determinierend zu wirken. Tatsächlich finden sich diese Annahmen in Ecos Semiotik, sie bilden sogar deren Kern. Zwar distanziert er sich mit guten Gründen in seinen späten Arbeiten vom Begriff des Codes. Gleichwohl geht er davon aus, dass sich in kulturellen Objekten Sinn- und Bedeutungsstrukturen erkennen lassen, die mit kollektiven Wissensstrukturen interagieren und die beide im Akt der Interpretation geschaffen, reproduziert, verändert oder verworfen werden. Dies entspricht wiederum dem fünften Charakteristikum einer interpretativen Sozialwissenschaft: der Annahme einer in Interpretationen emergierenden, wechselseitigen Bedingtheit von Bedeutungs- und Sinnstrukturen einerseits, intersubjektiver Semantiken und Interpretationsmuster andererseits.

Das sechste Charakteristikum, das ich genannt habe, war eine aus der Reflexivität und Praxisorientierung interpretativer Ansätze resultierende Einsicht, dass Semantiken und Interpretationsmuster wissenschaftliche oder der Handlung sekundäre Abstraktionen sind, die als meist unbewusste, in Teilen aber durchaus auch bewusste Kontextbedingungen des Interpretationsaktes verstanden werden sollten. Wenngleich Eco dies, wie oben beschrieben, nicht in die Annahme einer grundsätzlichen Reflexivität der Wissenschaft überführt, so betont er doch mehrfach den hypothetischen und heuristischen Charakter aller semiotischen Begriffe und Theorien. Hier kann eine interpretative Sozialwissenschaft anknüpfen, muss allerdings Eco gegebenenfalls gegen Eco selbst wenden und auch die Interpretativität wissenschaftlicher Forschung stärker betonen, als er es selbst macht.

Direktere Möglichkeiten, an dessen Semiotik anzuknüpfen, bestehen hingegen hinsichtlich des siebten und des achten Charakteristikums einer interpretativen Sozialwissenschaft. Die Annahme, dass bei einer Interpretation situations- und kontextgebunden mit Widersprüchlichkeit, Unterbestimmtheit und Interferenz zurechtzukommen ist und hierzu Kreativitätspotentiale eingesetzt werden, um potentielle Krisen, Konflikte und Widersprüche bestmöglich in Ordnungsvorstellungen zu überführen, steht im Mittelpunkt des Ecoschen Interpretations- und Abduktionsbegriffs. Dass in diesem selbst schon die Möglichkeit von Wandel angelegt ist, rundet das Bild ab: Eco teilt die Annahme, dass jede Interpretation kulturelles Wissen und In-

149 Vgl. Eco 1985b, S. 72. Auch die gesamte späte Texttheorie, will man sie als Theorie einer Literaturwissenschaft verstehen, könnte in diesem Sinne gedeutet werden.

interpretationsmuster reproduzieren, aber auch beständig neues Wissen und neue Interpretationsmuster durch Selektion, Ableitung oder Kombination produzieren und hierdurch beständigen sozialen und kulturellen Wandel induzieren kann. Der Begriff der Enzyklopädie als der in Interpretationen vorliegenden und durch Interpretationen gebildeten, letztlich aber nur abstrakt denkbaren und sich permanent wandelnden semantischen Formierung dieses kulturellen Wissens bildet den Dreh- und Angelpunkt einer solchen Konzeption.

Ecos Semiotik zeigt sich damit als geeignet, eine sozialwissenschaftliche Analyse mit interpretativem Charakter bzw. eine entsprechende interpretative Methodologie entwerfen zu helfen. Ich werde dies nun tun, indem ich Begriffe und Konzepte, die ich in diesem Unterkapitel beschrieben habe, systematisch für eine Außenkulturpolitik-Analyse nutzbar mache. Das nächste Unterkapitel, mit dem meine konzeptionellen Überlegungen zu einer sozialwissenschaftlich interessierten Semiotik schließen, weist dabei einerseits den Charakter einer Zusammenfassung auf, bringt aber andererseits auch erneut zahlreiche Aspekte meiner Ausführungen zu Nationalismustheorien und Theorien internationaler Beziehungen zur Sprache. Ich bezeichne es deshalb als »Transfer«.

2.1.3 Transfer

In diesem Unterkapitel führe ich die theoretischen Überlegungen, die ich aus der vorliegenden wissenschaftlichen Literatur zu internationalen Beziehungen sowie aus jener zu Nationalismus und Nationalstaat abgeleitet habe, mit methodologischen Überlegungen einer sozialwissenschaftlich interessierten Semiotik zusammen. Dabei zeigt sich, dass Umberto Ecos Ansatz geeignet ist, mit den wesentlichsten Problemen einer sozialwissenschaftlichen Außenkulturpolitik-Analyse umzugehen.

Als unmittelbare Kernfrage einer solchen Analyse, die sich aus meinen Ausführungen zu Theorien Internationaler Beziehungen ableiten ließ,¹⁵⁰ ist jene nach einem Verständnis der interpretativen Konstitution von Kultur wie auch von Staaten, Nationen und der internationalen Ebene in und durch Außenkulturpolitik zu nennen. Offenbar stehen Staaten zueinander in einem Verhältnis wechselseitiger Konstitution mittels reziproker Differenzierung; zugleich scheinen sie sich in Abgrenzung zur internationalen Ebene als Sphäre von Ordnung und Sicherheit zu konstituieren. Die Rolle, die Vorstellungen von Kultur dabei spielen, musste im Rahmen meiner Ausführungen zu Theorien Internationaler Beziehungen zunächst noch offen bleiben. Zweierlei ließ sich allerdings durchaus festhalten: Zum einen, dass Kultur in irgendeiner Weise analytisch auf Staat, Nation und Internationales bezogen werden sollte; zum anderen, dass die wechselseitige kulturelle und nationalistische Abgrenzung zwischen Staaten im Rahmen internationaler Politik in

150 Vgl. Kap. 1.2 dieser Untersuchung.

diesem komplexen Prozess der Konstitution von Staaten eine zentrale Rolle spielt.

Diese ersten Vorüberlegungen zu einer Außenkulturpolitik-Analyse ließen sich im Rahmen nationalismustheoretischer Überlegungen genauer fassen.¹⁵¹ Außenkulturpolitik ist aus dieser Perspektive als ein politisches Tätigkeitsfeld zu verstehen, in dem und durch das Vorstellungen wechselseitig aufeinander bezogener Kulturen und Nationen konstruiert werden. Dies funktioniert im wesentlichen als reziproke Abgrenzung: Das kulturelle Anders-Sein einer Nation und die Vorstellung der relativen Geschlossenheit dieser Nation bestärken sich gegenseitig. Das kulturelle Anders-Sein wird in kulturellem Kontakt und Austausch über Grenzen hinweg erlebbar gemacht und letztlich überhaupt erst konstruiert sowie reproduziert.

Dabei zeigen meine Ausführungen, dass eine »objektive« Unterscheidbarkeit der Kulturen verschiedener Nationen zweitrangig ist; selbst deutlichste innere kulturelle Differenzen lassen sich im Einzelfall ideologisch als Einheit gerade in dieser und durch diese Differenz umdeuten. Von größerer Bedeutung als vermeintliche Objektivitäten des Kulturellen sind hingegen materielle Objektivierungen nationalistischer Kultur. Indem Kultur durch Materialität – etwa in Form von Artefakten – Transportierbarkeit, (Re-)Präsentierbarkeit, Tradierbarkeit und insbesondere Interpretierbarkeit erhält, kann sie als Referenzpunkt nationalistischer Konstruktionen im Allgemeinen und als Mittel außenkulturpolitischer Maßnahmen im Besonderen dienen.

Sowohl die für wechselseitige nationalistische Abgrenzung nicht notwendige objektive Unterscheidbarkeit als auch die notwendige Materialität des Kulturellen zeigen, dass sich Kultur im Nationalstaat – und damit letztlich Außenkulturpolitik – mit Hilfe eines interpretativen Zugriffs am besten verstehen lässt. Die soziale und politische Bedeutung des Kulturellen ergibt sich gerade nicht objektivistisch aus dessen materieller Objektivierung selbst heraus, sondern sie ist Ergebnis sozialer und politischer Interpretationsprozesse. Diese Interpretation ist allerdings durchaus auf materielle Objektivierung angewiesen, damit sie – um mit Eco zu sprechen – sich als Semiose vollziehen kann. Neben spezifischen Kulturvorstellungen bilden sich im Rahmen solcher Semiosen aus nationalismustheoretischer Sicht sowohl Vorstellungen von Geschlossenheit und Einheitlichkeit nach innen wie auch von Differenz und Abgrenzung nach außen.

Eine interpretative Außenkulturpolitik-Analyse bewegt sich damit zwischen vier zentralen Begriffen: jenem der Kultur, des Staates, der Nation und des Internationalen. Sie fragt nach den Interpretationsprozessen und Interpretationsmustern, die hinter der wechselseitigen Konstitution von Kultur, Staat, Nation und Internationalem stehen. Sie interessiert sich für die Rolle, die Kultur in Außenkulturpolitik spielt, und berücksichtigt zugleich deren Bedeutung für die nationalistische Konstitution des modernen Staates

151 Vgl. die Ausführungen in Kap. 1.3 dieser Untersuchung.

sowie des Internationalen. Eine semiotische Analyse betrachtet Außenkulturpolitik dabei als spezifischen Zeichenaustausch zwischen Staaten, der – und hier bewegen wir uns schon jenseits des eigentlichen Zeichenaustauschs auf einer Ebene der analytischen Schlussfolgerung – diese Staaten in einer potentiell unendlichen Reihe aufeinander folgender Interpretationen letztlich überhaupt erst konstituiert und sie zugleich einem beständigen Wandel unterwirft.

Ecos Semiotik eignet sich aus mehreren Gründen als Grundlage für eine solche Außenkulturpolitik-Analyse; ich werde dies in diesem Kapitel in drei Schritten ausführen. Zunächst einmal ermöglicht sie es, zwischen einem engeren und einem weiteren Kulturbegriff zu unterscheiden. Jede Außenkulturpolitik-Analyse ist notwendig mit beiden konfrontiert; sie zu trennen, ist mehr als sinnvoll.¹⁵² Ecos Begriff der Enzyklopädie ermöglicht es ferner, diese verschiedenen Kulturbegriffe methodisch fassbar zu machen und zugleich empirisch als Interpretationsumstände verstehen zu lassen, ohne kulturelle Differenzen zu essentialisieren. Aus diesen Feststellungen lassen sich schließlich in einem letzten Schritt wesentliche methodologische Eckpunkte einer semiotischen und interpretativen Außenkulturpolitik-Analyse ableiten.

In einem sehr weiten Sinne lässt sich Kultur mit Eco als grundlegendste menschlich-soziale Eigenschaft denken, nämlich als Vermögen und Notwendigkeit, das Kontinuum des Seienden interpretativ zu gliedern, um es verstehbar zu machen. Begriffsgeschichtlich rekurriert ein solcher Kulturbegriff im Kern auf die aufklärerische Abgrenzung des Kulturellen von der Natur, die allerdings selbst wieder Teil des Kulturellen ist. Wissenschaftstheoretisch fußt er auf einer Überordnung des Kulturellen über die Gesellschaft: Kultur ist hier nicht einfach ein Teilbereich des Sozialen, sondern sie ist vielmehr diejenige anthropologische Ressource, die ein soziales Leben überhaupt erst ermöglicht.¹⁵³

Ecos Vorschlag einer solchen Auffassung des In-der-Welt-Seins beruht auf der Annahme einer Sinnhaftigkeit der Welt, die durch menschliche Interpretation überhaupt erst denkbar wird. Diese Sinnhaftigkeit ist zugleich ohne menschliche Interaktion, sprich ohne wechselseitige Bezugnahme von Interpretationen, nicht vorstellbar. Kultur in einem sehr weiten Sinne erfasst dies als Akte der Interpretation, in denen und durch die das Kontinuum gegliedert wird. Ohne eine solche soziale Reziprozität wäre weder eine Vorstellung und eine Verortung des Subjektes selbst denkbar, noch wäre soziale Interaktion als Grundbedingung menschlicher Reproduktion möglich. Damit

152 Beider Trennung im Rahmen eines so genannten »erweiterten Kulturbegriffs« zu verwischen, scheint eine Tendenz gerade der deutschsprachigen Außenkulturpolitik-Forschung der vergangenen Jahrzehnte zu sein. Vgl. hierzu die Ausführungen ab S. 117 dieser Untersuchung.

153 Vgl. dazu die Ausführungen in Kap. 1.1 dieser Untersuchung. Vgl. zu Natur und Kultur bei Eco auch Nöth 2002a.

überschreitet menschliche Kultur das, was üblicherweise unter dem Begriff der Konventionalität gefasst wird – zumindest dann, wenn sich Konventionalität auf das kollektiv Regelmäßige beschränkt.

Ein solch weiter Kulturbegriff vermag die in institutionalistischen und konstruktivistischen Ansätzen der Internationalen Beziehungen üblichen Kulturbegriffe zu klären. Aufgrund seines elementaren Charakters allgemeiner gehalten als jene, die sich üblicherweise in der Aufzählung spezifischer Phänomene wie »Ideen«, »Rollen«, »Bedeutungen« oder »Normen« erschöpfen, erreicht er einen deutlich höheren Grad der Abstraktheit. Ihm gilt Kultur nicht als bloße gesellschaftsbezogene Handlungsressource, wie es etwa weite Teile der konstruktivistischen und soziologisch-institutionalistischen Theorien der Internationalen Beziehungen unterstellen; der Kulturbegriff wird hier vielmehr dem Gesellschaftsbegriff konsequent übergeordnet. Dies macht ihn einerseits nicht nur anschlussfähiger für die verschiedensten Forschungsfragen, sondern verhindert auch den Ausschluss derjenigen Phänomene, die in einer solchen Aufzählung gerade nicht enthalten sind. Andererseits erschwert diese Abstraktheit die Durchführung empirischer Forschung, denn sie belässt zwischen empirischen Gegenständen auf der einen und der Vorstellung einer interpretativen Gliederung des Kontinuums auf der anderen Seite eine große konzeptionelle Leere.

Auch eine semiotische Analyse von Außenkulturpolitik muss diese Leere füllen. Unabdingbar ist es hierzu, zentrale Begriffe semiotisch und interpretativ fassbar zu machen. »Kultur«, »Staat«, »Nation« und »Internationales« sind, ausgehend von dem beschriebenen sehr weiten Kulturbegriff, als Versuche zu verstehen, bestimmte soziale Phänomene zu erfassen und zu gliedern – und damit letztlich als Versuche im Sinne Baumans und Ecos, das Kontinuum des Seienden interpretativ zu ordnen. Es handelt sich um kulturelle Konstrukte, mit deren Hilfe Welt verstehbar und damit letztlich überhaupt existent wird.¹⁵⁴ Von Nationen, Staaten und Kultur im engeren Sinne zu sprechen, ist vor diesem Hintergrund in einem sehr weiten Sinne kulturell, weil es dem Kontinuum in einem bestimmten Teilbereich Ordnung verleiht. In diesem Sinne habe ich im Rahmen meiner Ausführungen zum Nationalstaat geschrieben, dass auch der interpretative Akt einer Unterscheidung von Nation und Kultur selbst als kulturell zu verstehen ist: Er ist, wie Staat, Nation und Kultur, nicht gegebenes Element des Kontinuums, sondern Element seiner interpretativen Ordnung.

Auch beim Begriff des Internationalen handelt es sich um ein solches Element. In meinen Überlegungen zu einem möglichen Beitrag der Theorien Internationaler Beziehungen für eine Außenkulturpolitik-Analyse habe ich konstatiert, dass eine scharfe theoretische und methodologische Unterschei-

154 Hier zeigt sich einmal mehr das Problem, dass das Kontinuum nur hypothetisch als apriorisch gefasst werden kann, es aber faktisch keine vor-interpretative Welt gibt. Ordnen und das zu Ord nende bedingen sich gegenseitig. Vgl. dazu die Ausführungen ab S. 144 dieser Untersuchung.

dung zwischen staatlicher und internationaler Ebene zu Gunsten eines Verständnisses wechselseitiger Konstitution überwunden werden müsse. Ein semiotischer Zugriff, der enzyklopädisches Wissen und Interpretationen ins Zentrum rückt, ermöglicht genau dies: Das Internationale kann hier als enzyklopädisch präsent und interpretativ immer wieder aktualisiertes Konstrukt verstanden werden, das im Rahmen von Semiosen mit Vorstellungen von Staaten und Nationen verknüpft wird und durch entsprechende semantische Vernetzungen seine Bedeutung überhaupt erst erhält.

Führt man sich an dieser Stelle nun den fehlenden vierten zentralen Begriff einer Außenkulturpolitik-Analyse vor Augen, nämlich jenen der Kultur, so sollte sich der Unterschied zwischen einem weiten und einem engen Kulturbegriff rasch erschließen. Kultur in einem engeren Sinne lässt sich als jenes kulturelle Konstrukt verstehen, das Außenkulturpolitik zu Grunde liegt und mit Staat, Nation und Internationalem enzyklopädisch in einer konstitutiven Wechselbeziehung steht. Es ist, wie jedes kulturelle Konstrukt, zugleich Voraussetzung und Ergebnis spezifischer Interpretationen und damit historisch und sozial kontingent. Es ist der Kultur in einem weiten Sinne, analog zu Staat, Nation und Internationalem, nachgeordnet und trägt die gleiche Bezeichnung wie jene, was man für eine unglückliche begriffsgeschichtliche Entwicklung halten mag. Anders als der weite Kulturbegriff, der ein abstraktes wissenschaftstheoretisches oder methodologisches Konstrukt darstellt, ist der enge für eine Außenkulturpolitik-Analyse allerdings gerade in seiner Eigenschaft als alltagspraktisches und soziales Konstrukt interessant.

Seine Besonderheit liegt darin, dass es seine eigene semantische Konstitution ausblendet, worauf ich schon im Rahmen meiner nationalismustheoretischen Überlegungen hingewiesen habe. Ich habe die legitimatorische Wirkung, die Kulturvorstellungen offensichtlich für Nationsvorstellungen haben, nicht nur als Ergebnis, sondern zugleich auch als Bedingung der Unterscheidung beider bestimmt. Sie ist insofern Bedingung, als die Veränderlichkeit des Kulturellen auf die Vorstellung sich wechselseitig differenzierender, im Kern aber unveränderlicher Nationen projiziert wird. In dieser wechselseitigen Abgrenzung findet die Notwendigkeit ihren Ursprung, nationale Kulturen durch Selektion und Innovation zu konstruieren. Zugleich fußen der Nationsgedanke und seine vermeintliche Transhistorizität auf dem Imaginieren sich veränderlicher Kulturen als Verdinglichungen vermeintlicher Nationen.¹⁵⁵

Hier liegt eine semantische Verknüpfung von Kultur und Nation vor, die mit Eco als Teil eines komplexen enzyklopädischen Netzwerks verstanden werden kann. Sie lässt sich darüber hinaus und in sehr viel detaillierterer Weise als Ideologie beschreiben: Darunter versteht Eco jene semantischen Strukturen, die ihren eigenen Ursprung negieren, eine umfassende semantische Fixierung erhalten, keiner eigenen Legitimation zu bedürfen scheinen

155 Vgl. hierzu Unterkap. 1.3.2 dieser Untersuchung.

und damit als quasi-natürlich auftreten. Tatsächlich stehen Nation und Kultur, konstituiert durch komplexe und wiederholt relativ einheitliche Interpretationen, in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis, das legitimatorische Wirkungen erzeugt, ohne selbst – von einer nur vermeintlichen Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit abgesehen – legitimiert zu sein und scheinbar ohne einer solchen Legitimation zu bedürfen.¹⁵⁶

Aus nationalismustheoretischer Sicht lässt sich Ecos Vokabular überdies hinsichtlich eines weiteren Aspektes fruchtbar machen. Ich habe, in Anlehnung an modernistische Ansätze, die Irrelevanz vermeintlicher Objektivität betont. Diejenigen Phänomene, die einer Kultur im engeren Sinne zugeordnet oder von ihr ausgeschlossen werden, bestimmen sich interpretativ durch Selektion und Innovation – nicht durch vermeintlich objektive Kriterien. Dieser Umstand lässt sich mit Ecos Annahme, dass eine Zeichen-Funktion keine Intention und keinen Referenten voraussetze, semiotisch und sozialwissenschaftlich begründen. Keineswegs nämlich bedingt die nationalistische Zuordnung eines kulturellen Objektes, dass dieses mit nationalistischer Intention produziert wurde; es genügt vielmehr eine entsprechende Interpretation. Zugleich wird man bei kulturellen Objekten einen Referenten als objektiven und empirischen Kern des Nationalen kaum nachweisen können, hingegen ist ihre interpretative Nationalisierung als Prozess potentiell unendlicher Semiose, in der durch komplexe Interpretantenketten ein Signifikat bestimmt wird, sehr viel besser zu erklären.

Diese Ausführungen zeigen, dass sich mit Ecos Vokabular und nationalismustheoretischem Inhalt zwei Konzepte von Kultur entwickeln lassen, die gegenüber den gängigen Kulturbegriffen in den konstruktivistischen und soziologisch-institutionalistischen Theorien Internationaler Beziehungen einen Fortschritt darstellen. Sie ermöglichen es, Kultur einerseits als eine menschliche Seinsbedingung, andererseits als ein interpretatives Konstrukt zu verstehen, durch das sich Nationen voneinander abgrenzen und hierdurch überhaupt erst konstituieren.

Ein Problem für eine Außenkulturpolitik-Analyse ergibt sich gleichwohl daraus, dass der Kulturbegriff selbst bei Eco vergleichsweise unklar bleibt. Dies zeigt sich etwa daran, dass hier einerseits Semiotik als wissenschaftliche Form der Kulturanthropologie und Kultur entsprechend als Vermögen und Notwendigkeit bestimmt wird, Inhalt unter bestimmten historisch-anthropologischen Bedingungen zu segmentieren.¹⁵⁷ Hier liegt ein weiterer Kulturbegriff vor, der tendenziell die gesamte Menschheit umfasst. Andererseits beschreibt Eco etwa in einer Erwiderung auf Richard Rortys Kritik

156 Ich habe im Rahmen meiner Ausführungen zu Ecos Semiotik vorgeschlagen, solche Ideologien zusammen mit Frames als Interpretationsmuster zu bezeichnen. Dies ist ein Begriff, der gerade bei der Analyse des für eine Außenkulturpolitik-Analyse zentralen Verhältnisses von Kultur und Nation sinnvoll zu sein verspricht.

157 Eco 1977a, S. 185-186.

an seiner Textsemiotik dasjenige begrenzte Kollektiv als Kultur, das einen Konsens über bestimmte Interpretationen herzustellen vermag.¹⁵⁸ Eine saubere Ausarbeitung des Kulturbegriffs als der Bezeichnung (oder auch des Charakteristikums) eines relativ geschlossenen Kollektivs in Abgrenzung von Kultur als menschlicher Seinsbedingung sucht man hier vergeblich. Letztlich ist dieses Problem bei und mit Eco selbst nicht zu lösen.¹⁵⁹

Nichtsdestotrotz lässt sich zu dieser Frage Ecos Semiotik mit Hilfe Ecos weiterdenken, was ich im Folgenden unter Rückgriff auf seinen Begriff der Enzyklopädie tun werde. Tatsächlich nämlich finden sich bei Eco fünf verschiedene, wenngleich nicht systematisch voneinander unterschiedene Enzyklopädie-Konzepte.¹⁶⁰ Zwei von ihnen sind individuell: Enzyklopädie kann hier die sprachlichen oder kulturellen Kompetenzen meinen, die ein Individuum tatsächlich hat oder durchschnittlich haben muss, um an einer bestimmten semiotischen Sphäre teilhaben zu können.

Zwei weitere Enzyklopädie-Konzepte sind hingegen kollektiv bzw. sozial: Enzyklopädie kann hier einmal – als globale Enzyklopädie – das Gesamtrepertoire allen Wissens und aller Interpretationen meinen;¹⁶¹ sie ist folglich dasjenige Konstrukt, das sich aus der Annahme von Kultur als anthropologischer Seinsbedingung notwendig ergibt. Damit steht ein solcher globaler Enzyklopädie-Begriff dem weiten Kulturbegriff nahe: Die Tatsache, dass Menschen das Kontinuum, mit dem sie konfrontiert sind, durch eine interpretative Praxis gliedern, führt zur abstrahierenden Annahme eines Gesamtkomplexes aller bislang vollzogenen Interpretationen und daraus resultierenden Ordnungsvorstellungen. Es kann sich dabei selbstredend um nicht mehr als eine regulative, methodologisch begründete Hypothese handeln.

Zum anderen kann Enzyklopädie bei Eco im kollektiven bzw. sozialen Sinne auch das durchschnittliche enzyklopädische Wissen bezeichnen, das eine bestimmte Gruppe von einer anderen Gruppe unterscheidet. Fragt man nach einem möglichen Zusammenhang zwischen einem solchen Enzyklopädie-Begriff und einem Kulturbegriff im engeren Sinne, so scheint zunächst einmal nahezuliegen, sie analog zu ihrem globalen Pendant als eine Art Resultat anzusehen: Kultur im engeren Sinne wäre danach eine begrenzte, relativ geschlossene und relativ stabile soziale Gruppe, die eine bestimmte Enzyklopädie teilt und die aufgrund dieser von anderen Kulturen relativ eindeutig zu unterscheiden ist.¹⁶² Eine solche Auslegung überzeugt allerdings

158 Eco 1994, S. 154.

159 Vgl. Violi 1992.

160 Ich lehne mich dabei an Violi 1992 an, die allerdings explizit nur vier Enzyklopädie-Begriffe Ecos unterscheidet. Vgl. dazu auch Eco 2007, S. 55-77; Eco 1985b, S. 77-130.

161 Eco 2007, S. 55.

162 In dieser Weise scheinen etwa Patrizia Violi und, in Anlehnung an diese, Anna Maria Lorusso Ecos Enzyklopädiebegriff auszulegen; Violi 1992, S. 104; Lo-

nicht. Aus methodologischer Sicht läge hier das vor, was Brubaker als Verwechslung von Kategorien der Praxis mit Kategorien der Analyse bezeichnet; Kultur im engeren Sinne ist schließlich eine Kategorie der (Interpretations-)Praxis, wie meine obigen Ausführungen zu diesem Begriff verdeutlichen. Diese Kritik lässt sich nun freilich mit Eco semiotisch reformulieren: Aus theoretischer Sicht fiel man mit einer solchen Auslegung hinter Ecos reflexive und interpretative Grundlegung der Semiotik zurück, da hier eine bestimmte Interpretation – Kultur im engeren Sinne – zur analytischen wie auch anthropologischen Bedingung einer sozial bzw. kollektiv begrenzten Enzyklopädie sowie daraus resultierender Interpretationen gemacht würde. Zwar macht eine solche wechselseitige Bezugnahme von Interpretationen gerade den Kern des Enzyklopädie-Begriffs aus, allerdings verträgt sich eine derart weit reichende Privilegierung bestimmter Interpretationen weder mit meinen acht Dimensionen einer interpretativen Sozialwissenschaft noch mit den Grundannahmen der Ecoschen Semiotik, die eine quasi-anthropologisierende Determiniertheit von Enzyklopädien doch gerade nicht vorsehen.

Der enge Kulturbegriff kann deshalb, anders als der weite, nicht in einer quasi-kausalen, direkten Beziehung zu dem entsprechenden Enzyklopädie-Konzept stehen. Dieser Sachverhalt lässt sich auch aus einer anderen Perspektive begründen, die eine interpretative sozialwissenschaftliche Analyse möglicherweise noch weiter führt. Der globale Enzyklopädiebegriff ist per Definition ein Konstrukt mit allumfassendem Anspruch, ein Außerhalb seiner kann es nicht geben. Für den Enzyklopädiebegriff im sozialen oder kollektiven Sinne kann dies umgekehrt nicht gelten. Versteht man unter einer solchen Enzyklopädie, wie oben beschrieben, das durchschnittliche Wissen, das eine bestimmte Gruppe von einer anderen Gruppe unterscheidet, so setzt dies notwendig die Existenz anderen Wissens voraus, das der betreffenden Gruppe nicht zur Verfügung steht. Mehr noch, die Gruppe selbst konstituiert sich überhaupt erst durch das Vorhandensein dieses Wissens – sie ist damit, führt man sich den permanenten Wandel und die Widersprüchlichkeit von Enzyklopädien vor Augen, wie auch die Enzyklopädie selbst in dem und für den Moment der Interpretation bzw. der Semiose überhaupt erst existent und präsent.

Damit müssen Gruppe und soziale bzw. kollektive Enzyklopädie als hypothetische Konstrukte behandelt werden, die der Semiotik ein Verstehen bestimmter Interpretationen zwar ermöglichen, aber eben niemals genau und objektiv eingegrenzt bzw. definiert werden können. Eine solche soziale Gruppe bzw. ein solches Kollektiv ist semiotisch interessant, ihre tatsächliche Existenz und zeitliche Dauerhaftigkeit kann und darf aber, anders als es die alltägliche Interpretationspraxis macht, nicht behauptet werden. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um eine Gruppe von Staatsoberhäuptern, um

russo 2008, S. 67. Tatsächlich finden sich Äußerungen bei Eco, die sich in dieser Richtung interpretieren lassen; Eco 2007, S. 56; Eco 1994, S. 154. Ich nehme im Folgenden mit Ecos Hilfe eine Kritik an Eco vor.

einen Verein, um ein Fußballteam handelt – oder eben um eine Kultur als Kollektiv im Herderschen Sinne. Für eine Außenkulturpolitik-Analyse hat dies einmal mehr zur Konsequenz, dass sie Kultur im engeren Sinne radikal als Kategorie der Praxis bzw. als inhaltlicher, interpretativ konstruierter Bestandteil enzyklopädischen Wissens verstehen muss. Solche kollektiven bzw. sozialen Enzyklopädien überschreiten als kulturelles Wissen Nationen und Staaten, sie sind also gerade nicht mit diesen identisch oder analog – denn Außenkulturpolitik wird ja von zahlreichen Staaten in ähnlicher Weise betrieben und innerhalb zahlreicher Staaten in ähnlicher Weise interpretiert.

Indem soziale bzw. kollektive Enzyklopädien auf der einen und Kulturen im engeren Sinne auf der anderen Seite methodologisch nicht als identisch oder einander analog verstanden werden, lässt sich der spezifische Beitrag erfassen, den die alltagspraktische Idee von Kultur in der internationalen Politik offenbar zu leisten vermag. Außenkulturpolitik betreffende soziale bzw. kollektive Enzyklopädien stehen nicht den Mitgliedern einer Gruppe zur Verfügung, die eine gemeinsame Kultur bildeten oder eine gemeinsame Kultur hätten. Sie bilden vielmehr den Wissenshorizont jener Gruppe der an Außenkulturpolitik Beteiligten, die gemeinsam die Vielzahl und Verschiedenheit von Kulturen, ihre nationalistische Verortung und gegenseitige Abgrenzung denken und dadurch erst Vorstellungen von Staaten, Nationen und Kulturen konstruieren.¹⁶³

Wenn nun aber der weite Kulturbegriff und der globale Enzyklopädiebegriff einerseits sowie der enge Kulturbegriff und der kollektive bzw. soziale Enzyklopädiebegriff andererseits in einem völlig disproportionalen und divergierenden Verhältnis zueinander stehen, so stellt sich die Frage nach den methodologischen Konsequenzen für eine empirische semiotische Untersuchung im Allgemeinen und eine entsprechende Außenkulturpolitik-Analyse im Besonderen. In diesem Zusammenhang wird Eco Konzept der lokalen Enzyklopädien interessant.¹⁶⁴ Darunter versteht er dasjenige Wissen, das im Rahmen konkreter zusammenhängender Semiosen innerhalb bestimmter Interpretationssituationen als relevant bestimmt und skizziert werden kann.¹⁶⁵

Eine wissenschaftliche Analyse kann ausschließlich auf solche lokalen Enzyklopädien zielen.¹⁶⁶ Hintergrund hierfür ist der mit Enzyklopädien ver-

163 Womit alle gemeint sind, die in irgendeiner Weise zu beliebigen Zwecken über den Austausch von Kultur zwischen Staaten oder über kulturelle Objekte anderer Staaten als solche nachdenken.

164 Zu Recht betont Violi, dass es sich dabei nicht um jenen engen Enzyklopädiebegriff handelt, den Eco relativ begrenzten Gruppen zuschreibt und den ich als sozial bzw. kollektiv bezeichnet habe; Violi 1992, S. 104.

165 Vgl. Eco 1985b, S. 108; Eco 2007, S. 56-67. Vgl. dazu auch Caesar 1999, S. 115; Cosenza 1992, S. 119-120.

166 Sämtliche anderen Enzyklopädie-Konzepte, die ich geschildert habe, können dabei als theoretische Voraussetzungen wie auch als Resultate ihrer lokalen Va-

bundene Gedanke, dass Menschen in Situationen interpretativer Praxis zwar ein bestimmtes kulturelles Wissen abduktiv anwenden, sich dieses Wissen aber aufgrund seiner praktischen Einbindung stets nur situativ verortet, bruchstückhaft und momenthaft zeigt. Lokale Enzyklopädien zu beschreiben bedeutet vor diesem Hintergrund, solches Wissen im Moment seiner Instanzierung aus dem Fluss der Zeit herauszureißen und festzuhalten. Die Skizze einer lokalen Enzyklopädie kann dabei allerdings nicht mehr als eine momenthafte, hypothetische und selbst abduktive Beschreibung von Wissensbeständen sein, die im Rahmen einer Interpretation herangezogen, neu gebildet, verworfen oder verändert worden sind.

Nun kann aber auf der anderen Seite über das Besondere spezifischer Interpretationen und lokaler Enzyklopädien weder alltagspraktisch noch wissenschaftlich gesprochen werden, ohne in irgendeiner Weise Verallgemeinerungen vorzunehmen. Dies ergibt sich implizit aus Ecos Insistieren auf einem, wenngleich interpretativ gebundenen, Rest an Konventionalität und auch aus seiner Annahme, es könne so etwas wie einen relativen Konsens über richtige Interpretationen geben. Jede Kommunikation über Kommunikationen ist gezwungen, solche Konventionalitäten zu explizieren und solche Konsense zu thematisieren – hypothetisch und abduktiv.¹⁶⁷ Eine Beschreibung lokaler Enzyklopädien, ganz gleich ob wissenschaftlich oder alltagspraktisch, kann vor diesem Hintergrund spätestens ab jenem Moment, in dem sie sich ihrer eigenen Meta-Position bewusst wird, nicht mehr ohne die Hilfskonstrukte der vier anderen Enzyklopädien auskommen. Eine semiotisch interessierte Außenkulturpolitik-Analyse versucht deshalb, Bedeutungen zu erschließen, die sich als relativ fixe Wissensbestände plausibilisieren lassen, ohne allerdings den grundsätzlich prekären und kontingenten Charakter jeglicher Enzyklopädie in Abrede zu stellen.

Die Überlegungen dieses Kapitels können abschließend in sechs Eckpunkten einer Außenkulturpolitik-Analyse zusammengefasst werden. Sie alle sind mit den Kriterien und Anforderungen vereinbar, die poststrukturalis-

riante aufgefasst werden: Die Annahme einer globalen Enzyklopädie liegt aufgrund der notwendig interpretativen Welterschließung des Menschen nahe. Die Annahme sozialer bzw. kollektiver Enzyklopädien muss vorausgesetzt werden, damit Enzyklopädien überhaupt lokal und abduktiv aktualisiert werden können; sie ist zugleich Resultat lokaler Enzyklopädien, da keine Enzyklopädie unabhängig von konkreten Interpretationen gedacht werden kann. Individuelle Enzyklopädien schließlich bilden die Voraussetzungen dafür, dass abduktives Interpretieren überhaupt denkbar ist. Gleichwohl haben diese verschiedenen Varianten der Enzyklopädie gerade aufgrund ihrer Bruchstückhaftigkeit, Momenthaftigkeit und Situativität allenfalls analytischen Charakter. Eine Bestimmung und Unterscheidung ihrer ist unmöglich und kann, wenn ich sie vorgenommen habe, lediglich Sinn und Wert im Rahmen einer theoretischen Begründung semiotischer Methodologien haben.

167 Vgl. zur Notwendigkeit von Verallgemeinerungen auch Strathern 1995, S. 181.

tische Theorien Internationaler Beziehungen sowie post-klassische Nationalismustheorien stellen, die ich in Teil I dieser Untersuchung hergeleitet habe:

- Eine semiotisch interessierte Außenkulturpolitik-Analyse untersucht Außenkulturpolitik als einen Austausch von Zeichen. Sie setzt bei der Interpretation kultureller Objekte an, im konkreten Fall vorwiegend bei der Interpretation derjenigen Objekte, die Staaten der eigenen Kultur zurechnen und in anderen Staaten präsentieren. Dabei legt sie den Begriff des kulturellen Objektes sehr weit aus: Er umfasst nicht nur Gegenstände, sondern grundsätzlich alles, was von Interpret(inn)en in irgendeiner Weise als relevant erkannt wird; dies können etwa auch Handlungen, Gedanken oder Emotionen sein. Sie behandelt diese Objekte nicht als Zeichen im Sinne einer essentiell verankerten Zeichenhaftigkeit, sondern interessiert sich für Zeichen-Funktionen, die seitens bestimmter Interpret(inn)en interpretativ zugeschrieben werden, wodurch wissenschaftliche und alltagspraktische Relevanz überhaupt erst entsteht.
- Eine solche Außenkulturpolitik-Analyse berücksichtigt die Materialität dieser kulturellen Objekte, ohne sie zu fetischisieren. Ohne Materialität wäre ein »Verbringen« dessen, was der eigenen Kultur zugerechnet wird, in einen anderen Staat ebenso wenig möglich wie dessen Interpretation. Ohne die Annahme einer letztlich materiellen Fixierung des Interpretierten wäre ferner die Vorstellung sinnlos, dass sich aus Interpretationen heraus kulturelles Wissen in Form von Enzyklopädien entwickeln ließe. Artefakte sind vergegenständlicht, Gefühle werden in Gestiken oder Mimiken sichtbar, Handlungen brauchen Körper, Gedanken benötigen eine mündliche oder schriftliche Fixierung. Diese Beispiele zeigen zugleich, dass der Begriff des Materiellen weit ausgelegt werden sollte.
- Von der jeweiligen Interpretation eines kulturellen Objektes in der beschriebenen Weise ausgehend, versucht eine semiotisch interessierte Außenkulturpolitik-Analyse, das herangezogene kulturelle Wissen als lokale Enzyklopädie zu beschreiben. Sie benennt zentrale Konzepte und Interpretationsmuster, die innerhalb einer solchen lokalen Enzyklopädie eine wichtige Rolle spielen, und versucht, deren semantische Verknüpfungen nachzuvollziehen. Für eine Außenkulturpolitik-Analyse sind dabei insbesondere die Begriffe der Nation, des Staates, des Internationalen und der Kultur von zentraler Bedeutung.
- Eine solche Analyse nimmt die Vorstellung eines zentrumslosen Netzwerks potentiell unendlich vieler miteinander verknüpfter semantischer Knotenpunkte, die in Semiosen als Interpretanten auftauchen können, überaus ernst. Sie verzichtet allerdings darauf, Interpretantenketten empirisch beschreiben zu wollen, sondern versteht Interpretanten vielmehr im Ecoschen Sinne als theoretische Hilfskonstruktion, um eine Bedeutungsgebung ohne die Annahme eines Referenten denken zu können. Andernfalls läuft sie Gefahr, einem »Kognitivismus« zu verfallen – also dem es-

sentialisierenden Glauben, kognitive Strukturen erfassen zu können. Zu sagen, dass Kultur mit Staat, Nation und Internationalem in einem wechselseitigen Bezug steht, lässt sich in einer Analyse spezifischer Interpretationsakte plausibilisieren und analysieren, ohne Interpretantenketten beschreiben zu wollen.

- Eine Außenkulturpolitik-Analyse ist sich der notwendigen Kontingenz, der permanenten Prekarität und der inhärenten Widersprüchlichkeit einer jeden Enzyklopädie bewusst und versucht nicht, die Existenz und Erkennbarkeit fixer Bedeutungsstrukturen oder Codes zu behaupten. Sie räumt deshalb der Besonderheit eines jeden Einzelfalls einen angemessenen Raum ein und bemüht sich, Prekaritäten und Widersprüchlichkeiten offenzulegen. Sie ist sich, damit zusammenhängend, zugleich des eigenen hypothetischen Charakters bewusst. Eine interpretative sozialwissenschaftliche Analyse ist selbst abduktiv, sie nimmt selbst Interpretationen kultureller Objekte vor, die für sie Zeichen-Funktion haben. Gegenüber den von ihr untersuchten Interpretationsakten nimmt sie keinen übergeordneten Status ein, sondern sie entwickelt Interpretationen als Interpretationen von Interpretationen, die im Anschluss selbst wieder interpretiert werden mögen. Damit ist eine Außenkulturpolitik-Analyse unweigerlich Teil eines Diskurses, der Staaten, Nationen, Internationales und Kultur konstituiert; sie wird sich dem letztlich kaum entziehen können. Von der Notwendigkeit, zwischen Kategorien der Analyse und Kategorien der Praxis bestmöglich zu trennen, entbindet dies gleichwohl nicht.
- Zum Abschluss dieser Auflistung sei noch eine Schlussfolgerung erlaubt, die sich gleichsam indirekt aus dem eben Genannten ableiten lässt. Eine im engeren Sinne richtige oder passende Methodik für eine Außenkulturpolitik-Analyse gibt es nicht. Die Sozialwissenschaften haben in den vergangenen Jahrzehnten eine Vielzahl quantitativer und qualitativer Methoden hervorgebracht. Sie alle weisen in Abhängigkeit von bestimmten Forschungszielen und Forschungsgegenständen Vorteile und Nachteile auf. In jedem Falle aber dienen sie vorwiegend der Reduktion von Komplexität und der heuristischen Plausibilisierung der Ergebnisse. Der Interpretativität als menschlicher – und damit wissenschaftlicher – Seinsbedingung ist auch durch methodische Stringenz und Redlichkeit nicht zu entkommen, so sinnvoll diese grundsätzlich auch sein mögen.

Ich habe im vierten dieser sechs Eckpunkte betont, dass eine solche Analyse sich nicht darauf einlassen sollte, Interpretanten-Ketten zu beschreiben. Bei ihnen handelt es sich vielmehr schon bei Eco um eine Hilfskonstruktion, mit der ein zu starres Verständnis semantischer Strukturen aufgebrochen werden soll, was ihn letztlich zum Begriff der Enzyklopädie führt. Gleichwohl bleibt die Frage offen, was genau man nun als Bestandteile von Enzyklopädien benennen kann. Es dürfte relativ nahe liegen, hier zum einen auf zentrale Begriffe und Konzepte zu verweisen – in einer Außenkulturpolitik-Analyse insbesondere die von mir herausgestellten Begriffe Staat, Nation, Inter-

nationales und Kultur. Deren wechselseitige Verknüpfung in konkreten Interpretationssituationen bestmöglich zu beschreiben, gegebenenfalls auch in Verbindung mit weiteren Begriffen und Konzepten, stellt aber nur eine von mehreren Notwendigkeiten dar.

Ein weiterer wesentlicher Bestandteil einer Außenkulturpolitik-Analyse sollten Interpretationsmuster sein, die ich im dritten der sechs Eckpunkte angesprochen habe. Auf den ideologischen Charakter von Kultur im engeren Sinne, die ihre eigenen Konstitutionsbedingungen ausblendet, habe ich bereits hingewiesen. Dies stellt ein wichtiges, keineswegs aber das einzige Interpretationsmuster dar, mit dem eine Außenkulturpolitik-Analyse konfrontiert ist. Ich habe in der Einleitung zu dieser Untersuchung etwa auch darauf hingewiesen, dass Kultur im Rahmen von Außenkulturpolitik oft wohlwollend oder positiv wahrgenommen wird. Es scheinen hier sehr häufig spezifische Wertvorstellungen vorzuliegen, die kulturelle Objekte als wertzuschätzende interpretieren lassen. Hier liegt eine Interpretationsweise vor, die bestimmten Objekten offenbar eine spezifische Eigenschaft zuschreiben lässt. Die dahinterstehenden Interpretationsmuster gilt es im folgenden Kapitel genauer zu untersuchen.

2.2 AUTOREFERENTIALITÄT UND UNIVERSALISMUS

Ich habe im Rahmen meiner Überlegungen zu Theorien Internationaler Beziehungen und zu Theorien des Nationalstaats schon vier zentrale Begriffe einer Außenkulturpolitik-Analyse erarbeitet und analysiert, nämlich jene des Staates, der Nation, des Internationalen und der Kultur. Sie alle sind hochgradig relevant, können aber gerade hinsichtlich ihrer wechselseitigen interpretativen Konstitution im Rahmen einer Außenkulturpolitik-Analyse nicht verstanden werden, wenn der Dreh- und Angelpunkt ihres Verhältnisses zueinander unklar bleibt: Gemeint ist die häufig wohlwollende oder positive Wahrnehmung dessen, was als Kultur anderer Staaten bzw. Nationen angesehen wird. Es gilt daher, dasjenige genauer zu betrachten, was im Rahmen von Außenkulturpolitik als Kultur angesehen wird und was ich als interpretatives Konstrukt sowie mit Eco als Bestandteil einer Enzyklopädie bestimmt habe. Kultur als einen Faktor der wechselseitigen Abgrenzung und Konstitution von Nationen zu beschreiben, wie ich es in Kapitel 2.3 getan habe, erfasst dabei allerdings nur eine Hälfte des Phänomens. Es ist dies genau jene Hälfte, aus der die eben erwähnte wohlwollende und positive Wahrnehmung ausgeblendet bleibt.

Es gilt im Folgenden, diesen blinden Fleck meiner bisherigen Ausführungen zu erhellen. Dazu ist es zunächst erneut notwendig, wenngleich in weit geringerem Umfang als in Teil I dieser Untersuchung, poststrukturalistische Überlegungen zu Internationalen Beziehungen mit post-klassischen Überlegungen zur modernen Nationalstaatlichkeit zu konfrontieren. Es ist die Frage zu klären, ob und in welcher Weise beide staaten- bzw. nationen-

übergreifende Aspekte und Konzepte von Staatlichkeit beschreiben, die uns in irgendeiner Weise jene wohlwollende oder positive Wahrnehmung von Kultur verstehen oder zumindest errahnen lassen. Ich gehe dabei davon aus, dass es jene Aspekte tatsächlich geben muss, da andernfalls weder Kultur als Konstrukt zur Differenzierung von Nationen im Allgemeinen noch Außenkulturpolitik im Besonderen denkbar wären. Ich gehe ferner davon aus, dass jene Aspekte in Konzepten durchscheinen, die gemeinhin mit den Begriffen Universalismus und Partikularismus bezeichnet werden.

2.2.1 Universalismus und Partikularismus

Die Begriffe Partikularismus und insbesondere Universalismus weisen ein enorm breites Bedeutungsspektrum auf. Gleichwohl kann man sich ihnen in einem ersten Schritt annähern, indem man sich auf das konzentriert, was beide als einander widersprechend erscheinen lässt: Gemeint ist der Gegensatz von Allgemeinheit und Besonderem. Während Universalismen in irgendeiner Form Phänomene als allgemeine Phänomene zu beschreiben suchen, wollen Partikularismen auf der anderen Seite spezifische Besonderheiten erfassen. Wissenschaftlich tritt dieses Gegensatzpaar dabei in den verschiedensten Disziplinen und Kontexten auf. Nur um einige Beispiele zu nennen: Die Frage nach dem Verstehen der Unterschiede zwischen Gruppen und Gesellschaften ist kaum von der Frage zu trennen, was auf der anderen Seite allen Menschen gemeinsam ist.¹⁶⁸ Durchaus in einer gewissen Nähe hierzu stellt sich für die Moralphilosophie die Frage, ob ihren Aussagen universelle Gültigkeit zukommen kann, oder ob diese vielmehr als Resultat partikularistischen Denkens relativiert werden sollten.¹⁶⁹ In diesem Zusammenhang spielt seit der Aufklärung die Frage nach der universellen Gültigkeit von Menschenrechten eine zentrale Rolle, ich komme hierauf an späterer Stelle ausführlicher zu sprechen. Ferner stehen mindestens seit Platon Sprachphilosophie und Semiotik vor der Frage, ob allgemeine Aussagen und Begriffe eine tatsächliche Existenz haben oder ob sie menschliche Konstruktionen sind – ein Problem, das im Universalienstreit der Scholastik seinen Höhepunkt fand.¹⁷⁰ Wissenschaftstheoretische und methodologische Überlegungen sind notwendig mit der Frage konfrontiert, ob und wie aus der Besonderheit des Einzelfalls generalisierende Aussagen über universell Gültiges abgeleitet werden können.¹⁷¹ Eng hiermit verbunden ist die Frage,

168 Vgl. beispielhaft Schatzki 2003.

169 Vgl. beispielhaft Baumann 2001, S. 53; Tugendhat 1997.

170 Vgl. beispielhaft Morris 1973, S. 75-79; Eco 1977, S. 117-157; Nöth 2000, S. 145-146.

171 Vgl. beispielhaft Strathern 1995. Auch bei Eco findet sich der wissenschaftstheoretisch relevante Gegensatz von Universalismus und Partikularismus, wenn er die Notwendigkeit des Zeichengebrauchs als menschliche Universalie, den

ob es ein volles, universelles Wissen überhaupt geben könne, oder ob dieses nicht notwendig partikular und begrenzt sein müsse.¹⁷²

Für meine eigenen Überlegungen sollen diese wenigen Beispiele vielfältiger Erscheinungsformen des grundlegenden Gegensatzes von Universalismus und Partikularismus als Einführung in die Problematik genügen. Ich wende mich im Folgenden zwei sehr speziellen Konstellationen von Allgemeinem und Besonderem zu, die im Rahmen einer Außenkulturpolitik-Analyse eine genauere Betrachtung verdienen. Diesem Vorgehen liegt die zunächst banale Feststellung zu Grunde, dass in Theorien Internationaler Beziehungen wie auch in Theorien des Nationalstaats sehr häufig das Verhältnis von Nationalstaatlichkeit und Internationalem mit Hilfe der Begriffe Universalismus und Partikularismus formuliert wird.

So hat etwa schon Benedict Anderson in seiner Einleitung zur »Erfindung der Nation« auf einen paradoxen Aspekt des Begriffs der Nation aufmerksam gemacht, durch den zahlreiche Nationalismustheorien irritiert worden seien:

»Der formalen Universalität von Nationalität als soziokulturellem Begriff – in der modernen Welt kann, sollte und wird jeder eine Nationalität ›haben‹, so wie man ein Geschlecht ›hat‹ – steht die marginale Besonderheit ihrer jeweiligen Ausprägungen gegenüber, wie zum Beispiel die definierte Einzigartigkeit der Nationalität ›Griechisch‹.«¹⁷³

In ähnlicher Weise wie Anderson beschreibt auch John Breuilly aus einer stärker als Analyse nationalistischer politischer Bewegungen formulierten Perspektive diesen Sachverhalt. Er konstatiert, dass eine Nation zwar als begrenzte Gesamtheit an Bürgern verstanden werde, ein Recht auf nationale Selbstbestimmung aber stets in universalistischen Begriffen formuliert werde.¹⁷⁴ Ein unabhängiger Nationalstaat erscheint hier nicht als legitim aufgrund der Geschlossenheit einer Nation, sondern aufgrund eines universell gültigen, legitimen Anspruchs jeder Nation auf ihre eigene Staatlichkeit. Michael Billig schließlich, der sich vorwiegend für nationalistische Gruppen induzierende alltagskulturelle Phänomene interessiert, betont, dass die Vorstellung eines »Wir« stets mit der Vorstellung eines analog sich reproduzierenden »Sie« einhergeht. Die Analogie zwischen beiden beruhe dabei nicht nur auf wechselseitiger Abgrenzung, sondern gerade auch auf dem An-

konkreten Zeichengebrauch aber als kontext- und praxisgebunden sieht. Vgl. dazu meine Ausführungen in Unterkap. 2.1.2 dieser Untersuchung.

172 Vgl. beispielhaft Cox 2002, S. 211.

173 Anderson 1993, S. 14-15. Vgl. dazu auch Gellner 1991, S. 15-16; Geertz 1965, S. 108-109; Brubaker 2000, S. 79.

174 Breuilly 1982, S. 342.

spruch der hierdurch konstruierten Kategorien »Wir« und »Sie« auf universelle Gültigkeit.¹⁷⁵

Diese Analysen lassen den Nationalismus als eine Denkweise erkennen, die einerseits universelle Gültigkeit für das Prinzip der Nation beansprucht, dieses Prinzip sich dann aber gerade in der Konstruktion partikularistischer Nationen verwirklicht. Das Partikulare wird hier zum Inhalt des Universellen, umgekehrt dient das Universelle als Leitsatz zur Rechtfertigung des Partikularen. Dabei weist der Nationalismus in doppelter Weise einen universalistischen Anspruch auf: Zum einen verlangt er selbst universelle Gültigkeit für sich selbst, ein außerhalb der nationalistischen Ordnung lässt er nicht zu. Zum anderen verlangt er universelle Akzeptanz der Legitimität und Existenz jedes einzelnen nationalistischen Partikularismus, der sich auf ihn beruft.

Vor diesem Hintergrund lässt sich aus nationalistischer Sicht eine internationale Ebene nur unter Berufung auf eben diesen Universalismus denken. Das Prinzip der Souveränität etwa, das die politikwissenschaftliche Forschung zu Internationalen Beziehungen von Beginn an intensiv beschäftigte, beruht aus dieser Perspektive existenziell auf der erfolgreich durchgesetzten eigenen universellen Gültigkeit und inhaltlich auf der gleichfalls erfolgreich durchgesetzten universellen Akzeptanz je einzelstaatlicher Souveränitäten. Als souverän erscheint hier, wer seine eigene Besonderheit unter Berufung auf das universalistische Prinzip des Nationalismus erfolgreich durchzusetzen vermag.

Eine solche simplifizierende Übertragung nationalismustheoretischer Überlegungen auf die Internationalen Beziehungen vernachlässigt allerdings einen wesentlichen Aspekt des Universalismus, auf den der Politikwissenschaftler R.B.J. Walker in mehreren Arbeiten zum Verständnis staatlicher Souveränität in der internationalen Politik und insbesondere in den klassischen Theorien der Internationalen Beziehungen aufmerksam gemacht hat. Tatsächlich nämlich sind Universalismus und Partikularismus keineswegs so einfach auf internationaler und nationaler Ebene zu verorten, wie es ein entsprechender Versuch zunächst suggeriert.

Walker konstatiert, dass die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus das gesamte westliche Denken seit der Antike beschäftigt habe. Im liberalen Denken habe sich dieser Gegensatz auf eine scharfe Trennung zwischen einem Inneren-des-Staates und einem Zwischen-den-Staaten reduziert: Das Internationale erscheine vor diesem Hintergrund als gefährlich, anarchisch und ungeordnet, während Gemeinschaftlichkeit und Ordnung innerhalb der Staaten verortet würden. Die Theorien Internationaler Beziehungen hätten sich vor diesem Hintergrund zu jener Disziplin entwickelt, die sich notwendig nur mit reiner Macht und instabiler Kooperation beschäftige bzw. beschäftigen wolle – eben mit dem Internationalen.¹⁷⁶ Da

175 Billig 1995, S. 82-87.

176 Walker 1984, S. 185-188.

sie dies selbst aus einer westlichen und liberalen Perspektive heraus tue und sich stärker als die meisten anderen Wissenschaften einer Kritik des eigenen Ethnozentrismus verweigerte, reproduziere sie diese Sichtweise zugleich.

Damit widerspricht Walker meiner oben skizzierten, simplifizierenden Übertragung nationalismustheoretischer Überlegungen auf die Internationalen Beziehungen zunächst noch nicht. Entscheidend für Walkers Argumentation ist nun aber, dass er im westlich-liberalen Denken das Partikulare gerade nicht auf der Ebene der Einzelstaaten, sondern auf der Ebene des Internationalen verortet sieht. Das Geordnete und Gemeinschaftliche innerhalb der Staaten hingegen werde als universalistisch verstanden:

»Within any particular constituent of the states-system, within the secure confines of particular states, it becomes possible to aspire the universal.«¹⁷⁷

Während die Weltpolitik aus traditioneller Sicht also eine Sphäre der egoistischen Partikularitäten darstelle, in der Entscheidungen in letzter Konsequenz durch Kriege herbeigeführt werden müssen, gelte ihr das Innere der Nationen als Sphäre universalistischer Werte und Ethiken.¹⁷⁸ Der Begriff der Souveränität stünde geradezu paradigmatisch für dieses Denken; gerade durch ihn und in ihm lösten sich die zahlreichen Widersprüche zwischen den Partikularismen einzelner Staaten und den universalistischen Ansprüchen der Aufklärung zumindest scheinbar auf.¹⁷⁹

Walker zufolge gibt es, aus dieser Perspektive betrachtet, eine Art kosmopolitisches »Wir«, das in seinem eigenen Anspruch über Nationalstaaten hinausreicht, dieses bleibe aber gleichwohl in Relevanz und Durchsetzbarkeit an dessen Grenzen gebunden.¹⁸⁰ Wenn Universalismus also, etwa in Form einer universalistischen Ethik der Menschenrechte, innerhalb der Staaten verortet bleibt, so wird er dem Partikularismus nachgeordnet, ohne aber in seinem Anspruch durch diesen begrenzt zu bleiben. Zahlreiche der eingangs genannten Verwendungsweisen beider Begriffe beruhen nicht zuletzt auf dieser von Walker beschriebenen Konstellation.

Insgesamt lassen sich damit auf den ersten Blick zwei Universalismen unterscheiden. Führt man beide mit dem nationalistischen Partikularismus zusammen, so ergibt sich ein Schema, das weitaus komplexer zu sein scheint als jener anfänglich beschriebene Gegensatz von Universalismus und Partikularismus alleine. Zunächst wäre aus nationalismustheoretischer Sicht auf einer internationalen Ebene ein Universalismus des Partikularen zu verorten, der eine Aufgliederung der gesamten Welt in Nationen propagiert. Diese Nationen selbst bilden eine Ebene des Partikularismus, die einerseits durch den Universalismus des Partikularen etabliert wird, andererseits aber

177 Walker 1993, S. 177.

178 Walker 1990, S. 4-11; Walker 1984, S. 189.

179 Walker 1993, S. 178; Walker 1990, S. 9.

180 Walker 1993, S. 178.

– mit Walker – in sich einen weiteren Universalismus birgt. Mit ihm wäre eine dritte, nachgeordnete Ebene erreicht.¹⁸¹

Hier stellt sich zwingend die Frage, ob es sich tatsächlich um zwei verschiedene Universalismen handelt. Zunächst einmal ist festzustellen, dass beide zahlreiche Anknüpfungspunkte zueinander und Ähnlichkeiten miteinander aufweisen: So beruhen beide in letzter Konsequenz auf einem aufklärerischen Menschenbild, beide stehen in einem ko-konstitutiven und zugleich widersprüchlichen Verhältnis zu partikularistischem Denken, beide sind wesentliche Bestandteile westlich-modernen Denkens – und nicht zuletzt treffen beide, eben als Universalismen, Aussagen mit allumfassendem Anspruch auf allumfassende Gültigkeit. Insbesondere das erste dieser vier genannten Argumente verdient dabei eine genauere Betrachtung: Beide Universalismen beruhen auf einem aufklärerischen Menschenbild, und beide beinhalten in letzter Konsequenz Aussagen über den Menschen selbst. Dies können nun zum einen Aussagen über eine letztlich im Menschen selbst wurzelnde Notwendigkeit sein, die Welt in Nationen und Staaten zu gliedern, wodurch eine partikularistische Welt als alternativlos erscheint. Sie treten nicht selten als Forderung nach einem Recht auf »nationale Selbstbestimmung« und Autonomie auf. Zum anderen kann es sich ganz allgemein um Aussagen über den Menschen handeln, die essentialisierend dessen Wesen und Dasein zu bestimmen und mit sozialer sowie politischer Relevanz zu versehen suchen. Hier wäre beispielsweise an Menschenrechte, an Regeln des Zusammenlebens oder an grundlegende Bedingungen des menschlichen Daseins zu denken.

Damit entpuppen sich beide Universalismen nun insofern als identisch, als beide grundlegende Aussagen über den Menschen zu treffen beanspruchen. Der Unterschied zwischen ihnen liegt lediglich darin, dass einer der Universalismen Partikularismen konstituiert, wodurch er anschließend als außerhalb ihrer zu liegen scheint. Der andere hingegen beschränkt die soziale und politische Relevanz seiner Aussagen faktisch auf die durch diesen Partikularismus vorgegebenen Grenzen, ohne vom eigenen allumfassenden Anspruch inhaltlich abzurücken. Er erscheint deshalb von Beginn an notwendig diesseits jener Schwelle zu liegen, hinter der das Nationalstaatsprinzip den Partikularismus konstituiert. Beide Universalismen sind deshalb als im Wesentlichen identisch zu verstehen, deren scheinbarer Unterschied nicht in ihnen selbst wurzelt, sondern aus ihren ideologischen Wirkungen resultiert.¹⁸² Dies bestärkt einmal mehr den Anspruch sowohl poststrukturalistischer Theorien der Internationalen Beziehungen als auch post-klassischer Nationalismustheorien, die Unterscheidung zwischen einer internationalen und einer nationalen Ebene sowie die Unterscheidung verschiedener Staaten nicht als a priori Gegebenes hinzunehmen, sondern als zu Verste hendes zu hinterfragen.

181 Vgl. Weiß 2005; Wallerstein 1991, S. 92.

182 Vgl. Mayall 1990, S. 40.

In meiner obigen Aufzählung von Gemeinsamkeiten der Universalismen habe ich darauf verwiesen, dass beide in einem zugleich ko-konstitutiven und widersprüchlichen Verhältnis zum Partikularismus stehen. Auch dieses Argument verdient eine genauere Betrachtung. Ko-konstitutiv sind sie, da ein Universalismus einerseits nur in partikularistischer Form und durch eine entsprechende Institutionalisierung aufzutreten vermag, andererseits aber nationalistische Partikularismen nur als universalistisches Prinzip überhaupt denkbar werden. Jede allumfassende Aussage über den Menschen ist in ihrer sozialen und politischen Relevanz und Durchsetzbarkeit notwendig an die faktische Existenz von Nationalstaaten gebunden, zugleich werden letztere durch die universalisierende Behauptung nationalistischer Besonderheiten erst möglich. Der Widerspruch zwischen Universalismus und Partikularismus besteht nun gerade darin, dass sie sich auf der einen Seite – wie beschrieben – wechselseitig voraussetzen, der Universalismus auf der anderen Seite aber nationalistische Besonderheiten inhaltlich gerade zu transzendieren beansprucht.¹⁸³ Dies zeigt sich für jenen Universalismus, der Nationen zum allgemeinen Prinzip erklärt, vorwiegend als faktischer Widerspruch, der zum Problem wird, wenn verschiedene Nationalismen miteinander unvereinbare Staatsansprüche entwickeln.¹⁸⁴ Für jenen Universalismus hingegen, der das Wesen und Dasein des Menschen zu bestimmen und mit sozialer sowie politischer Relevanz zu versehen sucht, zeigt sich dies darin, dass er inhaltlich eben gerade nicht auf die Angehörigen einer bestimmten Nation, sondern auf die Menschheit schlechthin zielt.

Das Partikulare erscheint dem Universalismus vor diesem Hintergrund notwendig als Problem und als defizitär. Zugleich bleibt das Universale ebenso notwendig auf den Partikularismus angewiesen. Der Transzendenzanspruch des Universalismus beruht gerade auf dieser komplexen und widersprüchlichen Konstellation, die den Hintergrund für Nationalismus, Staatlichkeit, Souveränität, internationale Beziehungen und Moderne schlechthin bildet.¹⁸⁵

Ich habe mich in diesem Unterkapitel bislang darauf beschränkt, zu beschreiben, in welchem Verhältnis universalistisches Denken zu anderen Konzepten des westlichen Denkens steht. Dies funktionierte argumentativ weitgehend dadurch, dass ich verschiedene Begriffe voneinander abgegrenzt oder gängige Differenzierungen hinterfragt habe. Nur ansatzweise habe ich versucht zu klären, welche Aspekte und Merkmale den Universalismus selbst ausmachen. Dies bleibt den nun folgenden Ausführungen vorbehalten.

In diesem Zusammenhang sind zunächst einmal faktische und normative Bestandteile zu unterscheiden. Ein Universalismus beinhaltet stets sowohl Faktenaussagen als auch normative Forderungen bzw. Ansprüche. Erstere

183 Vgl. Bauman 1999, S. xxix-lii.

184 Vgl. Ryan 1995; Rudolph 2005; Gellner 1991.

185 Vgl. Mayall 1990, S. 35-40. Vgl. aus moralphilosophischer Sicht dazu auch Laclau 1996.

werden universalistisch, weil und wenn sie allumfassend einen bestimmten Phänomenbereich abzudecken beanspruchen. Letztere werden universalistisch, weil und wenn sich ihr Geltungsanspruch allumfassend an eine gesamte Zielgruppe richtet und dabei eine positive Grundeinschätzung erheischt. Dass dabei jede Faktenaussage selbst normativen Anspruch hat und jeder normative Anspruch sich auf Faktenaussagen beruft, soll nicht weiter irritieren, sondern liegt in der Logik der Sache begründet.

Ich möchte dies an einem Beispiel fassbar machen, und zwar an jenem Beispiel, das vermutlich zu den prominentesten Universalismen überhaupt gehört: den Menschenrechten. Sie gelten gemeinhin als universell, weil sie vermeintlich jeder Mensch hat und weil sie von jedem Menschen geachtet werden sollen. Ihre Tragik besteht nun aber darin, dass in der politischen Realität keineswegs die Rechte aller Menschen durch alle anderen Menschen geachtet werden, sondern Menschenrechtsverletzungen quasi überall stattfinden – in manchen Staaten eher als Regel, in anderen eher als Ausnahme.¹⁸⁶ Daraus folgt nun aber gerade nicht, dass die Idee der Menschenrechte aufgegeben würde. Vielmehr stützen sich normativer Anspruch und Faktenaussage gegenseitig: An jener Stelle, an der die faktische Geltung der Menschenrechte an ihre Grenzen stößt, gewinnt deren normativer Anspruch auf allumfassende Geltung eine besondere Qualität. Aus einem »Die-Menschen-haben-Rechte« wird ein »Die-Menschen-sollen-Rechte-haben«, was eine positive Grundhaltung gegenüber dem Rechte-Haben zugleich voraussetzt und mit sich bringt. Umgekehrt ist dies ein Anspruch, der den allumfassenden Charakter der Faktenaussage zwingend benötigt, um selbst einen allumfassenden Charakter aufweisen zu können. Der Universalismus der Menschenrechte besteht gerade in dieser Reziprozität zwischen einem allumfassenden Geltungsanspruch gegenüber allen Menschen und einer Faktenaussage über alle Menschen.

Damit lassen sich als Zwischenfazit meiner Überlegungen sechs wesentliche Gesichtspunkte des Universalismus zusammenfassen, die im weiteren Verlauf dieser Untersuchung von zentraler Bedeutung sein werden:

- Universalismen zeichnen sich durch einen universellen normativen Anspruch auf universelle faktische Geltung aus. Sie kombinieren damit Faktenaussagen und normative Geltungsansprüche.
- Universell ist der Geltungsanspruch, weil er als Anspruch gegenüber allen Menschen auftritt. Die Faktenaussage soll von allen Menschen als gültig und richtig anerkannt werden.
- Normativ ist der Geltungsanspruch, weil er verlangt, die Faktenaussage als gültig anzuerkennen. Dieser tritt er zugleich affirmativ gegenüber; sie soll also nicht nur wahr sein, sondern dieses Wahrsein soll auch gut sein.

186 Tönnies 1995; Donnelly 2007; Menke/Pollmann 2007; Renteln 1990, S. 47.

- Universell ist die Faktenaussage, weil sie alle Menschen einbeziehen will. Im – letztlich kaum erreichbaren – Idealfall soll es keinen Menschen geben, auf den die betreffende Aussage nicht zutrifft.
- Universalismen wollen in und mit solchen Faktenaussagen und normativen Geltungsansprüchen nationalistische Partikularismen transzendieren. Wenngleich ihre soziale und politische Relevanz an der Grenze des Nationalstaats endet, zielt ihre Faktenaussage und ihr normativer Geltungsanspruch doch universalistisch auf die gesamte Menschheit.
- In dieser Transzendenz bleiben die Universalismen letztlich aber stets an Nationalstaaten gebunden. Ihre ganze Konstruktion fußt gerade deshalb auf Partikularismen, weil es ohne diese weder Notwendigkeit noch Möglichkeit für Universalismen gäbe. Mit einem – nur fiktiv vorstellbaren – Verschwinden des Partikularismus käme den Universalismen ihr Alter ego abhanden.

Ich habe zur Veranschaulichung dieser Sachverhalte das Beispiel der Menschenrechte gewählt, weil im Zusammenhang mit ihnen der Universalismus-Begriff sehr prominent Eingang in alltagspolitische wie auch wissenschaftliche Diskurse gefunden hat. Für eine Analyse von Außenkulturpolitik sind Menschenrechtskonzepte insofern relevant, als sich von ihnen ausgehend moderne Konzeptionen des menschlichen Individuums ableiten lassen. Dies ist zum Verständnis von Personenaustausch zwischen Staaten interessant, weshalb ich später erneut auf dieses Thema zurückkommen werde. Allerdings stellt sich darüber hinaus die Frage, ob sich nicht weitere Universalismen bestimmen lassen, die in irgendeiner Weise für eine Analyse nationalistischer Konzeptionen von Kultur im Allgemeinen oder eine Analyse von Außenkulturpolitik im Besonderen relevant sind. Dem ist tatsächlich so. Wenn ich nun im Folgenden allerdings vier solcher Universalismen nenne, so tue ich dies vorerst mit nur hypothetischem Charakter. Eine genaue Analyse ihrer bleibt dem gesamten Teil III dieser Untersuchung vorbehalten.

Die vier Universalismen, die ich nennen möchte, rekurrieren auf Kreativität, Körperlichkeit, Wissen bzw. Wahrheit sowie Sprache. Sie alle sind universalistisch insofern, als sie gemeinhin für menschliche oder zumindest transkulturelle Universalien gehalten werden: Wir – das heißt wesentliche Teile westlichen und modernen Denkens – unterstellen allen Menschen ein Mindestmaß an Neigung oder zumindest an Fähigkeit zu Kreativität ebenso, wie wir ein Mindestmaß an Neigung oder zumindest an Fähigkeit zu körperlicher Leistung vermuten. Auch halten wir das Streben nach Wissen für eine menschliche Universalie, begleitet von der Annahme eines universalen Wahrheitsbegriffs. Und nicht zuletzt gehen wir davon aus, dass alle Menschen ein Kommunikationsbedürfnis haben und entsprechend eine Neigung oder zumindest Fähigkeit zum Sprechen aufweisen. Die ersten drei dieser vier Universalismen werden in den Kapiteln 3.1 bis 3.3 dieser Untersuchung thematisiert, das Kapitel 3.4 dieser Untersuchung beruht schließlich auf dem Universalismus der Menschenrechte.

Nachdem ich nun wesentliche Gesichtspunkte solcher Universalismen erarbeitet und einige Beispiele genannt habe, bleiben im Hinblick auf eine Analyse von Außenkulturpolitik noch zwei Fragen offen: Zum einen, worin genau die Relevanz dieser Universalismen gerade für eine solche Analyse besteht, zum anderen, wie sie in meine an Eco angelehnte semiotische Konzeption integriert werden können. Ich beginne mit letztgenannter Frage.

Universalismen lassen sich als Ideologien im Sinne Umberto Ecos verstehen. Darunter fasst er ein partielles und unzusammenhängendes Weltbild, das verschleiert, indem es zweierlei Aspekte einer Interpretation ausblendet: zum einen deren komplexe enzyklopädische Abhängigkeiten und Bedingtheiten, zum anderen ihre pragmatischen Voraussetzungen.¹⁸⁷ Universalismen verschleiern übereinstimmend mit dieser Konzeption zweierlei Aspekte spezifischer Interpretationen, in diesem Fall Interpretationen bestimmter kultureller Objekte. Sie blenden erstens komplexe enzyklopädische Abhängigkeiten und Bedingtheiten aus, indem sie differenzierende Besonderheiten jedes Einzelfalls zu Gunsten einer verallgemeinernden Interpretation ignorieren und dies durch einen wirkmächtigen normativen Anspruch absichern. Zweitens blenden sie ihre pragmatischen Voraussetzungen aus, indem sie Nationalismus und Staatlichkeit als Gegebenes annehmen, ohne die eigene pragmatische Abhängigkeit von diesen und ohne den eigenen Beitrag zu deren semantischer Reproduktion zu reflektieren. Letztlich kann jeder Versuch, universalistisches Denken als ethnozentrisches Denken zu entlarven, in diesem Sinne als Ideologiekritik verstanden werden.¹⁸⁸

Ich habe im Rahmen meiner semiotischen Ausführungen vorgeschlagen, Ideologien und Frames unter den gemeinsamen Oberbegriff des Interpretationsmusters zu fassen. Dieser macht nicht nur deutlich, dass es sich hierbei um komplexe, relativ einheitliche Interpretationen handelt, die über eine bloße Signifikant-Signifikat-Relation weit hinausgehen. Er verdeutlicht auch einmal mehr das, was als Grundlage der Überlegungen Ecos und als Basis einer interpretativen Semiotik gelten kann: die Interpretationsabhängigkeit des Sozialen. Sie sollte gerade auch berücksichtigt werden, will man Universalismen im Zusammenhang mit Nationalismus, Kultur oder Außenkulturpolitik untersuchen. Dies geht mit den eingangs in diesem Unterkapitel skizzierten Analysen der modernistischen Nationalismustheorien und mit der Kritik Walkers an traditionellen Theorien Internationaler Beziehungen durchaus konform, beschreiben beide doch die entsprechenden Universalismen gleichfalls als interpretativ konstruierte Ideologien.

187 Vgl. hierzu meine Ausführungen ab S. 162 dieser Untersuchung.

188 Vgl. beispielhaft die Kritik Walkers am Ethnozentrismus und Universalismus in den Internationalen Beziehungen; Walker 1984, S. 182-185. Letztlich kann darüber hinaus der gesamte Reflexive Turn der Sozialwissenschaften in diesem Sinne als Versuch angesehen werden, den Ethnozentrismus eines universalistischen Wahrheitsbegriffs zu hinterfragen; vgl. hierzu Unterkap. 2.1.1 dieser Untersuchung.

Wenn Universalismus nun aber ein Interpretationsmuster darstellt, also von Interpretationen abhängig ist, so sind seine Aussagen gerade nicht universal. Weder erreicht sein normativer Anspruch tatsächlich alle Menschen, noch treffen die Faktenaussagen tatsächlich auf alle Menschen zu, noch wäre beides in irgendeiner Form objektiv nachweisbar. Und wenn ein bestimmter Universalismus zufälligerweise doch einmal normativ oder empirisch universale Aussagen treffen mag, so tut dies seinem interpretativen Charakter keinen Abbruch: Relevant ist auch hier nicht die Frage, ob Universalismen universal sind oder nicht, sondern vielmehr deren soziale Rolle im Rahmen komplexer Konstruktionsprozesse von Staatlichkeit, Nationalismus, internationaler Ebene und Außenkulturpolitik. Sie erfüllen diese Rolle mal mehr und mal weniger erfolgreich, allerdings ohne dass zwischen Erfolg und tatsächlicher Universalität ein objektiver Zusammenhang bestünde. Ein Universalismus, so universal und so überzeugend er im Einzelfall auch erscheinen mag, kann der Interpretationsabhängigkeit des Sozialen nicht entgehen.¹⁸⁹

Letztlich ist es der interpretative Charakter solcher Universalismen, der sie für eine Analyse von Außenkulturpolitik interessant macht. Ihre Relevanz erklärt dies aber nur zu einem geringen Teil. Um sie zu verstehen, ist erneut ein Blick auf das Verhältnis von Universalismus und Nationalstaatlichkeit zu werfen: Nicht zufällig entwickelte sich zeitgleich mit den Nationalstaaten die Idee eines globalen Universalismus und einer universalistischen Humanität.¹⁹⁰ Immanuel Wallerstein verweist in diesem Zusammenhang auf die große gegenseitige Nähe partikularistischer und universalistischer Gehalte dessen, was Nationalstaaten für ihre Kultur halten.¹⁹¹ Auch in solcher Kultur schlägt sich der widersprüchliche Gegensatz zwischen Partikularismus und Universalismus nieder, den ich in diesem Unterkapitel beschrieben habe. Kultur als der legitimierende, nach außen differenzierende und nach innen vereinheitlichende Alter ego der Nation wird zugleich als deren Besonderes und der Menschheit Allgemeines interpretiert:

»And to top off this dual track – the historical creation of the particular nations side by side with the historical creation of universal humanity – we find a very curious anomaly. Over time, the particular nation-states have come to resemble each other more and more in their cultural forms. Which state today does not have certain standard political forms: a legislature, a constitution, a bureaucracy, trade unions, a national currency, a school system? Few indeed! Even in the more particularistic arena of art forms, which country does not have its songs, its dances, its plays, its muse-

189 Was selbst wieder eine universalistische Aussage ist – zu Recht betont Eco, dass eben auch die Semiotik nichts anderes macht, als hypothetische Interpretationen vorzunehmen. Dieser Widerspruch ist für eine interpretative Sozialwissenschaft nicht auflösbar; vgl. Kap. 2.1 dieser Untersuchung.

190 Vgl. Habermas 1990, S. 107-115; Tenbruck 1986, S. 274.

191 Wallerstein 1991, S. 91-92.

ums, its paintings, and today its skyscrapers? And are not the social structures that guarantee these art forms increasingly similar? It is almost as though the more intense the nationalist fervor in the world, the more identical seem the expressions of this nationalism.«¹⁹²

Universalismen spielen für diese faktische kulturelle Annäherung der Staaten, die doch gerade nach Differenzierung streben, eine zentrale Rolle. Ein Unterschied, so wäre diese Vermutung zusammenzufassen, ist eben immer ein Unterschied in etwas; wechselseitige nationalistische Abgrenzung bedarf einer Verständigung über Maßstäbe und Kriterien für das, worin man sich abgrenzen möchte. Universalismen stellen diese Maßstäbe und Kriterien bereit. Auch aus diesem Grund sind Partikularismus und Universalismus nicht voneinander zu trennen.

Da Staaten sich nicht einfach nur voneinander unterscheiden, sondern hierfür relativ einheitliche Maßstäbe heranziehen, enthält die interpretativ konstruierte Kultur notwendig sowohl partikularistische als auch universalistische Aspekte, die sich zugleich wechselseitig bedingen. Kulturelle Differenz kann damit zumindest potentiell durch Anerkennung der jeweils anderen Seite herbeigeführt werden. Indem Kultur sich immer auch auf universalistische Vorstellungen beruft, vermag sie auch jenseits der eigenen Grenzen Vergleichbarkeit und Relevanz herzustellen und, darauf aufbauend, auf Begeisterung, Wohlwollen, Interesse oder zumindest Akzeptanz zu stoßen. Wenngleich solche Interpretationen keineswegs zwingend sind, wie zahlreiche abweichende empirische Beispiele zeigen, so sollte doch zumindest die entsprechende Möglichkeit im Zentrum einer interpretativen Außenkulturpolitik-Analyse stehen.

Ich möchte dieses Kapitel nicht beenden, ohne noch in Kürze einen weiteren Begriff meiner Konzeption einer Außenkulturpolitik-Analyse einzuführen. Ich werde im weiteren Verlauf dieser Untersuchung weitgehend darauf verzichten, von »Internationalem«, »internationaler Ebene« oder ähnlichem zu sprechen, stattdessen benutze ich den Begriff »Staatenwelt«. Hierfür lassen sich mehrere Gründe nennen, die sich aus meinen bisherigen Ausführungen ableiten lassen und die insbesondere aufgrund der zu Beginn dieses Unterkapitels beschriebenen widersprüchlichen Konzeption eines Universalismus des Partikularen naheliegen. Zum Ersten werden gemeinhin nicht Nationen, sondern Staaten als politisch handelnde Institutionen angesehen, von »inter-national« zu sprechen ist also gerade dann problematisch, wenn man – wie ich – den Unterschied zwischen den interpretativen Konstrukten Staat und Nation betont. Zum Zweiten erlaubt der Begriff »Staatenwelt«, jenes Zwischen-den-Staaten als eine Sphäre zu denken, die selbst interpretativ konstruiert ist und mit anderen Konstrukten wie Staaten, indirekt aber eben auch Nationen und Kulturen, in einem reziproken Konstituti-

192 Wallerstein 1991, S. 93.

onsverhältnis steht.¹⁹³ Zum Dritten schließlich drückt der Begriff der »Welt« sehr viel besser den universalistischen Anspruch aus, der mit diesen beiden Konstrukten verbunden ist. Staat und Nation sind je für sich als soziale Entitäten begrenzt durch andere Staaten und Nationen, wollen aber als universalistische Prinzipien sozialer Organisation eben gerade keine Grenzen kennen.

2.2.2 Autoreferentialität

Meine Konzeption der Autoreferentialität beschreibt eine spezifische Form der Selbstbezüglichkeit. Letztere findet sich als Denkmodell in der einen oder anderen Form in den meisten, wenn nicht allen Wissenschaften.¹⁹⁴ Gemeint ist damit das Rekurrenieren eines Subjektes oder eines Objektes auf sich selbst oder auf Teile seiner selbst. Dieses kann im Detail sehr verschieden sein: Malcolm Ashmore unterscheidet beispielsweise selbst-referentielle Bezugnahmen, zirkulare Selbstkonstitution und die Entwicklung eines Bewusstseins seiner selbst.¹⁹⁵

In den Geistes- bzw. Kultur- und Sozialwissenschaften wird in der Regel zwischen den verschiedenen Formen von Selbstbezüglichkeit kaum systematisch unterschieden, entsprechende Konzepte entwickelten sich weitgehend unabhängig voneinander und nehmen einander kaum wahr. Um einige recht prominente Beispiele zu nennen: Zumindest in der Soziologie dürfte die »Self-fulfilling Prophecy« nach Robert Merton eines der einflussreichsten und grundlegendsten Modelle von Selbstbezüglichkeit darstellen.¹⁹⁶ Anthony Giddens und Ulrich Beck haben Selbstbezüglichkeit, hier als Reflexivität bezeichnet, als eine in der Moderne typische Eigenschaft von Individuen bzw. Gesellschaften schlechthin beschrieben.¹⁹⁷ In Literatur-, Musik, Kunst- und Medienwissenschaften wird das Phänomen der wechselseitigen Bezugnahme von Texten und Werken als Selbstbezüglichkeit diskutiert.¹⁹⁸ Wissenschaftstheoretische Selbstbezüglichkeit hat etwa in Soziologie, Anthropologie und Politikwissenschaften in Form eines Bewusstseins der Wissenschaft von sich selbst im Rahmen des so genannten Reflexive Turn an

193 Ich lehne mich mit dem Begriff der »Welt« an Nelson Goodman und Günter Abel an, die mit ihm – bei allen Unterschieden im Detail – eine in der Notwendigkeit von Interpretation gründende relative Geschlossenheit und Selbstbezüglichkeit bestimmter Bedeutungs-Sphären bzw. Perspektiven zu erfassen suchen; vgl. Goodman 1978; Abel 1993.

194 Gute Übersichten liefern Ashmore 1989, S. 26-86; Bartlett 1987; für die Soziologie Schmitt 2006, S. 16-17.

195 Ashmore 1989, S. 32.

196 Merton 1968, S. 475-477.

197 Giddens 1991, S. 32-33 und 70-79; Beck/Giddens/Lash 1999.

198 Vgl. beispielhaft Krah 2005; Nöth 2007; Ort 2005; Pavličić 1993.

Bedeutung gewonnen, ich bin hierauf an anderer Stelle schon ausführlich eingegangen.¹⁹⁹

Ich werde im Folgenden ein eigenes, als Autoreferentialität bezeichnetes Konzept von Selbstbezüglichkeit in aneignender Abgrenzung gegenüber zwei ähnlichen Konzepten entwickeln. Dies sind zum einen die Selbstbezüglichkeit in Theorien funktionaler Differenzierung, zum anderen die Selbstbezüglichkeit von Kunstwerken, wie sie von einigen semiotischen Ästhetiken beschrieben wird. Damit wähle ich aus dem breiten Spektrum möglicher Ansätze, das ich eingangs angedeutet habe, bewusst zwei recht divergierende Ansätze aus, die aber letztlich doch eine gewisse Anschlussfähigkeit für meine eigenen Überlegungen bieten. Übergeordnetes Ziel ist dabei ein systematischer Einbezug des Universalismus in meine Konzeption der Zeicheninterpretation, der dessen Charakter als Ideologie mit universalistischem Anspruch berücksichtigt. Ich möchte damit, anders, als es das vorangegangene Unterkapitel leisten konnte, Universalismus und Autoreferentialität systematisch aufeinander beziehen.

Wenn ich eben geschrieben habe, ich wolle mein eigenes Konzept in »aneignender Abgrenzung« gegenüber zwei benachbarten Konzepten entwickeln, so verdient diese Formulierung eine genauere Erläuterung. Keineswegs soll damit gesagt sein, dass ich Theorien funktionaler Differenzierung und semiotische Ästhetiken miteinander verschmelzen möchte. Auch halte ich es nicht für sinnvoll, eine Art gemeinsame Schnittmenge zwischen beiden finden zu wollen, denn ein solches Vorgehen entbehrte nicht einer gewissen Beliebigkeit. Es handelt sich schließlich keineswegs um Theoriefamilien, die eine größere Nähe zueinander aufweisen. Ich möchte vielmehr in einer gewissen Analogie zu meinen semiotischen Ausführungen Arbeiten aus beiden Bereichen als eine Art Steinbruch verstehen, denen sich Elemente entnehmen und in ein semiotisches Konzept der außenkulturpolitischen Zeicheninterpretation integrieren lassen.

Ich beginne mit Theorien funktionaler Differenzierung. Sie sind für eine semiotische Analyse von Außenkulturpolitik interessant, weil sie gesellschaftliche Teilbereiche als relativ autonom verstehen und damit aus einer Binnenperspektive eine Art Verabsolutierung eben dieser verstehbar machen. Um diesen Sachverhalt an einem recht prominenten Beispiel zu verdeutlichen, greife ich auf die Systemtheorie Niklas Luhmanns zurück.

Dieser versteht Gesellschaft als ein in verschiedene Teilbereiche gegliedertes Ganzes, dessen Analyse nur als eine Analyse der nachgeordneten Einheiten denkbar oder sinnvoll ist.²⁰⁰ Diese nachgeordneten Einheiten weisen, als Systeme bezeichnet, eine starke Form der Selbstbezüglichkeit auf. Sie sind nach Luhmann die komplexesten Systeme, die von einer Theorie der Systeme behandelt werden können. Eines ihrer wesentlichen Merkmale

199 Vgl. Unterkap. 2.1.1 dieser Untersuchung.

200 Luhmann 1991, S. 123; Luhmann 1984. Vgl. zu Luhmann auch Runkel/Burkart 2005, S. 7.

ist die Fähigkeit zur Ausdifferenzierung. Systeme können Teilsysteme bilden, die wieder selbst die Eigenschaften von Systemen aufweisen – wobei Gesellschaft das umfassendste Sozialsystem ist, intern ausdifferenziert in Teilsysteme wie etwa das Rechtssystem, das politische System oder das Kunstsystem.²⁰¹ Eine der wichtigsten Annahmen Luhmanns ist es nun, dass diese Systeme als selbstreferentiell – oder auch autopoietisch – beschrieben werden können. Gemeint ist damit, dass sie konstitutiv nicht auf ihre Umwelt angewiesen sind, sondern ihre eigenen Elemente selbst produzieren:

»Ein System kann man als selbstreferentiell bezeichnen, wenn es die Elemente, aus denen es besteht, als Funktionseinheiten selbst konstituiert und in allen Beziehungen zwischen diesen Elementen eine Verweisung auf diese Selbstkonstitution mitlaufen läßt, auf diese Weise die Selbstkonstitution also laufend reproduziert.«²⁰²

Der Differenz zwischen System und Umwelt kommt dabei eine grundlegende Bedeutung zu. Systeme können ohne Umwelt nicht existieren, sie konstituieren sich vielmehr in einem beständigen Prozess der sinnhaften Unterscheidung zwischen sich selbst und der Umwelt.²⁰³ Sie haben die Aufgabe, mit dieser Innen-Außen-Unterscheidung Komplexität zu reduzieren, was durch Selektion geschieht.²⁰⁴ Hierfür benutzen sie einen eigenen, nur für sie selbst gültigen binären Code.²⁰⁵ Innerhalb des Systems herrscht eine geringere Komplexität als in der Welt außerhalb, weil dabei nur bestimmte Elemente als relevant bestimmt werden. Diese Reduktion von Komplexität durch Selektion versteht Luhmann als Konstitution von Sinn; Sinn wiederum bezeichnet er als Medium der Kommunikation wie auch als Medium des Bewußtseins.²⁰⁶ Damit ist Kommunikation zugleich als Selektion und als Konstitutionsbedingung eines sozialen Systems konzipiert: Sie wird elementar für Selbstkonstitution.²⁰⁷ Die Unterscheidung zwischen System und Umwelt, die für das System konstitutiv ist, ist damit eine kommunikativ und durch Selektion von Einzelementen hergestellte Unterscheidung.

Um den für meine weiteren Überlegungen entscheidenden Gedanken herauszupräparieren, ist es notwendig, obiges Zitat genauer zu betrachten. Luhmann führt darin implizit zwei logische Ebenen ein, nämlich zum einen die einer beobachtenden Instanz und zum anderen die des materiell Beobachtbaren. Erstere scheint im ersten Teilsatz auf, wenn ein System eben nicht einfach selbstreferentiell ist, sondern als solches bezeichnet werden

201 Runkel/Burkart 2005, S. 7.

202 Luhmann 1984, S. 59.

203 Luhmann 1984, S. 31-63. Vgl. dazu auch Daheim 1993, S. 48-50; Preyer 1996, S. 307.

204 Luhmann 1991, S. 114-117.

205 Preyer 1996, S. 317-324.

206 Luhmann 1995, S. 224; Luhmann 1993, S. 31; Luhmann 2004.

207 Luhmann 1984, S. 241.

kann. Letztere bildet den gesamten Rest des Zitats, in dem die empirische Grundlage dafür beschrieben wird, dass der Begriff der Selbstreferentialität anwendbar ist. Tatsächlich ist beider Unterscheidung für Luhmanns Systemtheorie von kaum zu unterschätzender Bedeutung: Das Beobachtete existiert nicht aufgrund der Beobachtung, sondern aufgrund seiner eigenen empirischen Selbstbezüglichkeit. Diese ist allerdings selbst wieder von Selbst-Beobachtung (mit-)geprägt: Das System hat nicht zuletzt auch ein Bewusstsein seiner selbst, es bezieht sich in seiner selbstbezüglichen, kommunikativen Konstitution immer auch auf sich.²⁰⁸

Selbstreferentialität ist nach Luhmann in sozialen Prozessen damit ebenso gegeben, wie es Systeme als solche sind – die entsprechende Bezeichnung als selbstreferentielles Phänomen tritt in einem zweiten Schritt hinzu, dem Schritt der Beobachtung. Es ist also nicht erst die Beobachtung oder Selbstbeobachtung eines Systems, und entsprechend die Kommunikation über dieses System, die Selbstreferentialität herstellt. Es ist deshalb nur konsequent, wenn Luhmann an anderer Stelle betont, dass beobachtende Systeme lediglich selbstreferentielle Systeme mit einer spezialisierten Funktion seien, bei denen doppelte Selbstreferenz vorliege, sobald sie andere selbstreferentielle Systeme beobachteten.²⁰⁹

Grundlage der Luhmannschen Systemtheorie und damit letztlich Grundlage für den Versuch, funktionale Differenzierung theoretisch fassbar zu machen, ist und bleibt damit die zirkuläre Selbstkonstitution, verstanden als ein gegebenes empirisches und soziales Faktum. Im Akt der Beobachtung des Systems, sei es nun durch sich selbst oder durch andere, wird dieser Charakter des Selbstbezüglichen lediglich offenbar und begrifflich. Hierbei erscheint jedes Element des Systems, das beobachtet wird, als notwendig diesem zugehörig. Selektion und die Konstitution von Sinn sind dabei nicht beliebig, sondern hängen von der beobachteten Selbstkonstitution des Systems ab und konstituieren dieses zugleich. Erst durch Beobachtung werden sie aber als solche fassbar.

Eine interpretative Sozialwissenschaft würde an dieser Stelle möglicherweise betonen, dass Selbstreferentialität besser nicht als Gegebenes, sondern als durch Beobachtung überhaupt erst Konstituiertes verstanden werden sollte – was Systeme schlechthin als interpretativ konstruiert erscheinen ließe. Eine ähnliche Kritik an Luhmann hat Richard Münch formuliert, der konstatiert, dass die Differenzierung zwischen Systemen durch die Systemtheorie überhaupt erst hergestellt werde.²¹⁰ Dies ist an dieser Stelle aber keineswegs der entscheidende Punkt. Sehr viel zielführender für meine Überlegungen ist es, die grundsätzliche Argumentationslogik zu verstehen, die hinter den Luhmannschen Begriffen des Systems und der Beobachtung

208 Vgl. Luhmann 2004, S. 244 (»Selbstverweisung«) und 259; Luhmann 1993 (»Selbstbeziehung«); Luhmann 1984, S. 63 (»Selbstbeobachtung«).

209 Luhmann 1993, S. 30.

210 Vgl. Münch 1996, S. 350-351.

steht: Gerade weil und indem das System selbstbezüglich ist, vermag es in der Beobachtung als nach außen relativ geschlossen erscheinen, seine Elemente entsprechend als relativ eindeutig zugeordnet. Die Vorstellung gegebener Selbstbezüglichkeit garantiert hier die Möglichkeit, einen größeren, relativ geschlossenen, übergeordneten Komplex zu denken. Der Akt der Beobachtung tritt diesem Komplex – dem System – dabei notwendig aus einer gewissen ontologischen Distanz heraus gegenüber. Die Beobachtung ist nicht das System, sie konstituiert nicht das System, sondern sie macht soziale Ordnung als systemische Ordnung erkennbar. Eine solche Konzeption von Selbstbezüglichkeit, die von der Präexistenz eines selbstbezüglichen Komplexes ausgeht, ordnet die Elemente dem System unter – nicht notwendig hierarchisch, wohl aber argumentationslogisch. Es ist deshalb nur konsequent, wenn Luhmann in obigem Zitat schreibt, dass die Beziehungen zwischen Elementen auf eine Selbstbezüglichkeit des Gesamten permanent verweise.

Eine solche, letztlich holistische Konzeption ist keineswegs zwingend. Ein anderes Verständnis der Interpretation oder, wenn man so möchte, der Beobachtung von Selbstbezüglichkeit entwickelte sich in der ästhetisch inspirierten Semiotik des 20. Jahrhunderts. Hier stehen nicht komplexe soziale Ordnungsstrukturen im Zentrum, sondern vielmehr einzelne Zeichen. Eine solche Konzeption stellt insofern einen Gegenpol zu systemtheoretischen Ansätzen dar, als Kommunikation, Sinn und Zeichengebrauch hier nicht als Prozeduren der Konstruktion eines sozialen Systems verstanden, sondern zumindest in einem ersten Schritt losgelöst von solcherlei Holismen als relativ separiert analysiert werden. Ich stelle solche ästhetisch-semiotischen Ansätze im Folgenden kurz dar, beschränke mich hierbei aber im Wesentlichen auf Roman Jakobson und insbesondere Umberto Eco. Anschließend zeige ich, inwiefern Luhmanns und Ecos Überlegungen zu Selbstbezüglichkeit für eine Analyse von Außenkulturpolitik relevant sind.

Ideengeschichtlicher Ausgangspunkt der Annahme einer Selbstbezüglichkeit ästhetischer Zeichen sind Vorstellungen einer Autonomie, Eigenwertigkeit oder Sonderlogik des Künstlerischen, wie sie sich in der Moderne entwickelt haben. Künste gelten hier sowohl normativ als auch empirisch als Handlungssphären, die ihre eigenen Regeln entwickeln, aus sich selbst heraus Wertschätzung erheischen und gegenüber äußeren Einflüssen mehr oder weniger unabhängig sind.²¹¹ Solche Annahmen weisen insofern eine gewisse grundsätzliche Nähe zu Theorien sozialer Differenzierung auf, als sich mit beiden Kunst als eine gesellschaftliche Sondersphäre beschreiben lässt. Ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen ihnen allerdings darin, dass sich ästhetische Theorien der Selbstbezüglichkeit für Kunst an sich interessieren – und eben gerade nicht für Kunst als eines gesellschaftlichen Kom-

211 Ich werde dies an dieser Stelle nicht weiter vertiefen, da ich in den Unterkap. 3.2.1 und 3.2.2 dieser Untersuchung ausführlich auf solcherlei Vorstellungen eingehe.

plexes. Während die Autonomie, Eigenwertigkeit oder Sonderlogik des Künstlerischen in Theorien sozialer Differenzierung zu notwendigen, aber nicht aus sich selbst heraus differenzierenden Kriterien für jeden gesellschaftlichen Teilbereich werden, gelten sie in ästhetischen Theorien als entscheidende *Differentiae specifica*e der Kunst gegenüber nichtkünstlerischen Handlungssphären.

Jakobson greift diesen Gedanken in einem für die Semiotik recht wirkmächtigen, an Karl Bühlers Organonmodell der Sprache angelehnten Kommunikationsmodell aus den frühen 1960er Jahren auf. Er sieht zunächst einen Sender vor, der eine Botschaft an einen Empfänger schickt. Diese Botschaft zeichne sich nun durch einen Bezug auf einen Kontext, einen für Sender und Empfänger verstehbaren Code sowie einen physikalischen Kanal bzw. eine psychologische Verbindung zwischen beiden aus. Sprache könne nun, so Jakobson, von diesen sechs Komponenten ausgehend, sechs Funktionen aufweisen. Zwar konstatiert er, dass kaum eine sprachliche Äußerung nur eine einzige Funktion erfülle, eine systematische Unterscheidung nimmt er allerdings dennoch vor: Die Kontextbezogenheit generiere eine referentielle Funktion der Sprache, die Sender-Bezogenheit eine emotive oder expressive Funktion, die Empfänger-Bezogenheit eine conative Funktion, mit der Sprache auf den Adressaten ziele. Die Kontakt-Bezogenheit, gegeben durch die Notwendigkeit eines physikalischen Kanals und einer psychologischen Verbindung zwischen Sender und Empfänger, liege einer phatischen Funktion der Sprache zu Grunde; hierunter versteht Jakobson die Möglichkeit eines Sprechens über die Art und Weise des Austauschs. Eine ähnliche Meta-Funktion bildet das Fundament der metalingualen Funktion, hier ist das Sprechen über den Code gemeint. Eine letzte Funktion bezeichnet Jakobson schließlich als poetisch. Durch sie fokussiere sich eine Nachricht auf sich selbst um ihrer selbst Willen:²¹²

»The set toward the message as such, focus on the message for its own sake, is the poetic function of language.«²¹³

Die Annahme einer solchen poetischen Funktion der Sprache stellt insofern eine sprachtheoretische Wendung des modernen Kunstverständnisses dar, als sie die Vorstellung einer Autonomie und Eigenwertigkeit der Künste in die Möglichkeit einer Selbstbezüglichkeit einer künstlerischen sprachlichen Äußerung überführt. Es ist vor diesem Hintergrund konsequent, wenn Jakobson konstatiert, dass im Bereich der poetischen Funktion von Sprache sowohl Literaturwissenschaft als auch Sprachwissenschaft gezwungen seien, ihre Grenzen jeweils in Richtung der anderen Disziplin zu überschreiten.

Es ist in einer ähnlichen Weise allerdings auch nur konsequent, wenn Eco später aus semiotischer Sicht aus der Annahme einer selbstbezüglichen,

212 Jakobson 1987, S. 64-70.

213 Jakobson 1987, S. 69.

poetischen Funktion der Sprache die sehr viel grundsätzlichere Annahme einer Selbstbezüglichkeit und, eng damit zusammenhängend, Ambiguität des künstlerischen Zeichens ableitet – auch über sprachliche Zeichen hinaus.²¹⁴ Gerade weil dieses mehrdeutig sei und damit Verfremdung und Irritation auslöse, lenke es die Aufmerksamkeit auf die Form des Zeichens und mache es hierdurch selbstbezüglich.²¹⁵ Eco bezeichnet dies als »Autoreflexivität«:²¹⁶

»Eine Normverletzung sowohl auf der Ausdrucks- als auch auf der Inhaltsseite zwingt zu einer Neubewertung ihrer Korrelation, die dann nicht mehr dieselbe sein kann, wie der gängige Code sie vorsieht. Der Text wird auf diese Weise autoreflexiv: er lenkt die Aufmerksamkeit des Empfängers auf seine eigene Form. Es gibt autoreflexive Botschaften, bei denen der Mehrdeutigkeitsgrad auf der elementarsten Stufe stehenbleibt, und doch sind diese Botschaften einem ästhetischen Phänomen näher als bloß mehrdeutige Botschaften.«²¹⁷

Entscheidend ist hier, dass das selbstbezügliche Zeichen bei Eco sich nicht etwa dadurch als selbstbezüglich erweist, dass Signifikant und Signifikat in einem Verhältnis wechselseitiger Konstitution stünden. Einem solchen Verständnis zufolge wäre grundsätzlich jedes Zeichen selbstbezüglich. Es ist vielmehr gerade die Mehrdeutigkeit und Autoreflexivität sowohl des Signifikanten als auch des Signifikaten, die das künstlerische Zeichen als solches auszeichnet; das Signifikat hört ab einem bestimmten Grad der Ambiguität gar gänzlich zu existieren auf. Die Materialität des Zeichens erfordert dabei nach Eco spezifische Interpretationen, die zugleich mit einem Überschuss an Ausdruck und mit einer hieraus resultierenden Vermutung eines Überschusses an Inhalt zurecht zu kommen und dennoch zu einem vorläufigen Verständnis des Zeichens zu gelangen vermag.²¹⁸ Die vor diesem Hintergrund erforderliche abduktive Mitarbeit der Interpretierenden mache ästhetische Zeichen letztlich zu einem »strukturierten Modell« für jegliche Form der Interpretation.²¹⁹

Eco ist für seine ästhetischen Überlegungen wiederholt scharf kritisiert worden. Im Kern bezieht sich diese Kritik auf die Annahme Ecos, dass relative Eindeutigkeit letztlich doch auch für künstlerische Zeichen erzielt werden könne. Im Kontext seiner im engeren Sinne zeichentheoretischen Überlegungen ist dieser Gedanke etwa darin angelegt, dass sie – trotz Vieldeutigkeit – die Möglichkeit einer relativen Standardisierung künstlerischen

214 Eco 1988, S. 145-148; Eco 1987a, S. 347-367. Vgl. dazu auch Kirchof 2002, S. 21-24.

215 Eco 1987a, S. 349-351.

216 Eco 1987a, S. 347; Eco 1988, S. 145.

217 Eco 1987a, S. 351.

218 Eco 1987a, S. 352-363.

219 Eco 1987a, S. 366-367.

Ausdrucks vorsehen.²²⁰ Sehr viel grundsätzlicher wäre zu kritisieren, dass das ästhetische Zeichen bei Eco sich durchaus dadurch strukturell von anderen Zeichen unterscheidet, dass die Interpretationsabhängigkeit seiner Konstitution weniger ausgeprägt zu sein scheint als bei anderen Zeichen.²²¹ Mit seinen späteren texttheoretischen Arbeiten stieß Eco überdies auf Kritik, weil er daran festhielt, richtige und falsche Interpretationen ästhetischer Texte unterscheiden zu wollen – wenngleich unter Berufung auf soziale Konventionalität.²²²

Diese Debatten sind für meine eigenen Überlegungen allerdings zweitrangig. Die Relevanz Jakobsons und Ecos liegt vielmehr darin, dass beide Selbstbezüglichkeit nicht auf einen sozialen Komplex beziehen lassen, wie es Luhmann macht, sondern als eine interpretative Eigenschaft einer sprachlichen Äußerung bzw. eines Zeichens konzipieren. Der hier entscheidende Unterschied besteht darin, dass eine ästhetisch interessierte Semiotik nicht komplexe soziale Ordnungsstrukturen ins Zentrum rückt, sondern vielmehr das einzelne Zeichen. Kommunikation, Sinn und Zeichengebrauch dienen hier nicht der Konstruktion eines sozialen Systems, sondern gelten zumindest in einem ersten Schritt als unabhängig und relativ separiert analysierbar.

Eine interpretative, semiotisch interessierte Analyse von Außenkulturpolitik hat Aspekte beider Theriefamilien zu berücksichtigen: Sie wird einerseits nicht umhin kommen, die Interpretation einzelner außenkulturpolitischer Zeichen in den Mittelpunkt zu stellen, wird andererseits aber auch Vorstellungen umfassenderer sozialer Komplexe in den Blick nehmen müssen. Es sind Universalismen, wie ich sie im vorherigen Unterkapitel beschrieben habe, die in beiderlei Hinsicht ein Nachdenken über die Selbstbezüglichkeit in Außenkulturpolitik nahelegen. Der Begriff des Universalismus bezeichnet ein Interpretationsmuster, mit dem zum einen außenkulturpolitische Zeichen interpretiert werden können. Zum anderen konstituiert dies zugleich Vorstellungen gesellschaftlicher Komplexe, die als relativ geschlossen erscheinen und denen außenkulturpolitische Zeichen zugeordnet werden können. Eine interpretative Analyse von Außenkulturpolitik weist deshalb sowohl eine gewisse Nähe zu Theorien sozialer Differenzierung als auch zu semiotischen Ästhetiken auf.

Ich habe im Rahmen meiner Überlegungen zum Universalismus ausgeführt, dass kulturelle Differenz zumindest potentiell durch Anerkennung des Gegenübers herbeigeführt werden könne. Wenn Kultur sich auf universalistische Vorstellungen beruft, vermag sie – wenngleich nicht zwingend – auch

220 Eco 1987a, S. 347-367.

221 Hier besteht eine gewisse Nähe zu Jan Mukařovský; vgl. Unterkap. 3.2.2 dieser Untersuchung.

222 Eco 1994; Eco 1995; Eco 1992; Eco 1987b, S. 31-74. Vgl. beispielhaft die Kritik bei Bal 1992; Lewis 1985; Müller 2000; Rorty 1994. Vgl. dazu auch Proni 1998, S. 2315; Schalk 2000b, S. 5-8; Lorusso 2008, S. 82-83.

jenseits der eigenen Grenzen auf Begeisterung, Wohlwollen, Interesse oder zumindest Akzeptanz zu stoßen. Der Unterschied, der mit Hilfe von Kultur zwischen verschiedenen Nationalstaaten konstruiert wird, ist deshalb oft ein in Kategorien des Universalismus fassbarer Unterschied. Sozialtheoretisch fußt er in Vorstellungen relativ geschlossener gesellschaftlicher Komplexe, die seitens der Interpretierenden häufig für gesellschaftsübergreifend gehalten werden – beispielsweise jenen der Künste oder des Sports. Hier wäre in einiger Hinsicht vom Selbstbezüglichkeitskonzept der Theorien sozialer Differenzierung zu lernen. Zeichentheoretisch basiert dieser Unterschied auf entsprechenden Interpretationen von (in meinem Falle außenkulturpolitischen) Zeichen, die sich auf Universalismen beziehen. Hier wäre in einiger Hinsicht vom Selbstbezüglichkeitskonzept ästhetischer Semiotiken zu lernen.

Mit dem Begriff der Autoreferentialität bezeichne ich die scheinbare und aus einer Außenperspektive interpretativ konstruierte Eigenschaft eines Zeichens, einem bestimmten gesellschaftlichen Komplex anzugehören und sich zugleich auf diesen Komplex zu beziehen. Ich spreche immer dann von Autoreferentialität, wenn ein kulturelles Objekt als einem spezifischen gesellschaftlichen Komplex zugehörig wahrgenommen wird und deshalb gemeinsam mit diesem eine Art Autonomie, Eigengesetzlichkeit oder Eigenwertigkeit zugeschrieben bekommt. Diese Zuschreibung ist möglich, weil diese gesellschaftlichen Komplexe durch Universalismen gestützt werden, die als Interpretationsmuster bei der Interpretation dieser Zeichen dienen. Von Sport oder Künsten zu sprechen ist nicht möglich, ohne diesen bestimmte kulturelle Objekte – Handlungen, Artefakte, Begriffe oder Personen – interpretativ zuzuordnen.²²³ Dies erfolgt im Regelfall, so nehme ich zumindest vorläufig an, unter Berufung auf universalistische Vorstellungen: Von Sport zu sprechen, wird möglich, wenn man eine allumfassende Relevanz kompetitiver Körperlichkeit annimmt; von Künsten zu sprechen, wird entsprechend möglich, wenn man eine allumfassende Relevanz von oder Fähigkeit zu Kreativität behauptet. Weil die sozialen Komplexe der Künste und des Sports auf diese Weise als universalistisch erscheinen, erscheinen auch die ihnen zugeordneten kulturellen Objekte als universalistisch.

Damit ist aber noch nicht vollständig geklärt, weshalb es sinnvoll ist, von Autoreferentialität zu sprechen, schließlich meint dieser Begriff ja gerade nicht Universalität, sondern Selbstbezüglichkeit. Um diese Frage zu beantworten, ist es notwendig, den Kontext einer Interpretationssituation genauer zu betrachten. Eine Interpretation kultureller Zeichen, in deren Rahmen auf universalistische Interpretationsmuster zurückgegriffen wird, erzeugt notwendig eine Differenz zum Interpretierten. Gerade aufgrund von

223 Insofern wäre die Kritik, dass Eco ästhetische Zeichen aufgrund immanenter Kriterien nichtinterpretativ als gesonderte Zeichen bestimmt, durchaus zutreffend. Vgl. dazu auch die Ausführungen zu Jan Mukařovský in Unterkap. 3.2.2 dieser Untersuchung.

dessen Charakter als vermeintlich universalistischer Entität scheint er der Beliebigkeit des Interpretativen und des Situativen enthoben. Wenn etwa in politischen Zusammenhängen über Künste gesprochen wird, so spiegelt sich diese Differenz in der Annahme, dass Künste aufgrund ihrer universalistischen Relevanz über Autonomie, Eigenwertigkeit und Eigengesetzlichkeit verfügen oder zumindest verfügen sollten; jeder politische Zugriff ist notwendig auf diesen Universalismus der Künste verwiesen. Ähnliches gilt für den Sport. Die kulturellen Objekte können deshalb als autoreferentiell erscheinen, weil sie aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu spezifischen sozialen Komplexen dem Kontext der Interpretationssituation partiell enthoben zu sein scheinen. Sie sind, um bei den genannten Beispielen zu bleiben, sowohl sportlich bzw. künstlerisch als auch politisch.

Wesentliche Bedingung dafür, dass ein kulturelles Objekt in diesem Sinne als ein autoreferentielles Zeichen zu erscheinen vermag, ist die Kontextualisierung der Interpretation innerhalb einer als relativ isoliert verstandenen Interpretationssituation. Sportliche Handlungen oder künstlerische Artefakte erscheinen nur dann als autoreferentiell, wenn sie in nichtsportlichem oder nichtkünstlerischem Kontext interpretiert werden. Nur hier kann es zu einer partiellen Schließung des Zeichenprozesses kommen, die Bestandteil jeder autoreferentiellen Interpretation ist, denn nur aus dieser Perspektive kann ein kulturelles Objekt als Bestandteil sowohl der relativ isolierten Situation A als auch des relativ geschlossenen Komplexes B gelten. Aus einer Außenperspektive der Situation A erscheint das Objekt als mit dem Komplex B referentiell verbunden wie auch als diesem existentiell zugehörig.²²⁴ Die binnenperspektivische Geschlossenheit von Systemen, wie sie etwa die Systemtheorie Luhmanns beschreibt, wird hier zu einer Vorstellung von Geschlossenheit sozialer Komplexe, die in Interpretationssituationen durch die Anwesenheit kultureller Objekte jener Komplexe repräsentiert wird. Selbstbezüglichkeit, die hier durchscheint, basiert sowohl auf einen übergeordneten Komplex als auch auf dem kulturellen, hier nun zeichenhaften Objekt. Das Zeichen verweist nicht auf sich selbst, scheint wohl aber interpretativ mit einem sozialen Komplex verknüpft, der wiederum auch nicht auf sich selbst verweist, aber mit dem Zeichen gleichfalls interpretativ eng verbunden ist.

Dies ist eine Selbstbezüglichkeit, die auf dem wechselseitigen, aus einer Außenperspektive wahrgenommenen Verweis zwischen einem kulturellen Objekt und dem sozialen Komplex beruht, dem es angehört. Sie resultiert weder direkt aus dem übergeordneten Komplex noch aus dem Zeichen selbst, insofern sind weder Theorien sozialer Differenzierung noch ästhetische Semiotiken alleine auch nur annähernd erklärungskräftig. Da aber so-

224 Letztlich befindet man sich hier im Zentrum jenes interpretativen Ordners des Kontinuums, von dem ich unter Bezug auf Bauman und Eco als Ausgangspunkt einer sozial und kulturell interessierten Semiotik gesprochen habe. Vgl. dazu Unterkap. 2.1.2 dieser Untersuchung.

wohl der übergeordnete Komplex als auch das Zeichen an ihr teilhaben, können sowohl Elemente aus Theorien selbstbezoglicher Systeme als auch Elemente aus Theorien selbstbezoglicher Zeichen herangezogen werden: Erstere, weil sie die relative Geschlossenheit gesellschaftlicher Teilbereiche zu verstehen suchen, letztere, weil sie die Möglichkeit eines Verworfenseins der Interpretation auf das Zeichen selbst thematisieren.

Ich bezeichne diese Selbstbezüglichkeit als Autoreferentialität im vollen Bewusstsein dafür, dass es für eine interpretative Analyse keine Referentialität und auch keine Selbstbezüglichkeit geben kann. Die Interpretationsabhängigkeit des Menschseins ist auch durch komplizierte Konzepte nicht zu umgehen: Autoreferentialität ist in dem Sinne, wie ich den Begriff gebrauche, keineswegs Eigenschaft eines Zeichens, sondern interpretativ konstruiertes Resultat einer Zeichen-Funktion. Bestimmte kulturelle Objekte erscheinen den Interpretierenden als autoreferentiell. Genauso, wie Universalismus nicht objektiv und materiell universalistisch ist, ist Autoreferentialität nicht objektiv und materiell autoreferentiell. Selbstbezüglichkeit ist hier eben nicht, wie es Luhmann für Systeme und Eco für ästhetische Zeichen konstatieren, empirisches Faktum, sondern Ergebnis einer Interpretation. Dass sie damit für die Handelnden Realitätscharakter erhält, soll keineswegs bestritten werden – dies ist letztlich auch der Grund dafür, von Autoreferentialität und Universalismus zu sprechen, obwohl sie nicht objektiv und materiell sind. Sie haben dies gemein mit anderen zentralen Begriffen dieser Untersuchung, allen voran jenen der Kultur, der Nation, des Staates und der Staatenwelt. Sich dies stets vor Augen zu halten, auch wenn ich im Folgenden der Einfachheit halber von autoreferentiellen Zeichen sprechen sollte, ist aus methodologischer Sicht unumgänglich. Nur so lässt sich einmal mehr vermeiden, Kategorien der Praxis mit Kategorien der Analyse zu verwechseln.

An Eco anknüpfend, habe ich im Rahmen meiner semiotischen Überlegungen den Vorschlag gemacht, Ideologien und Frames unter den gemeinsamen Oberbegriff des Interpretationsmusters zu fassen. Darunter verstehe ich komplexe, relativ einheitlich wiederkehrende Interpretationen, die über eine bloße Signifikant-Signifikat-Relation weit hinausgehen. Auch Autoreferentialität kann, genauso wie Universalismen, als Interpretationsmuster verstanden werden: Auch hier werden Interpretationen in einer relativ einheitlichen Weise wieder und wieder vollzogen, und auch hier werden über ein einzelnes Zeichen hinaus umfassende Kontexte miteinbezogen. Dass es sich dabei um ein Interpretationsmuster handelt, das selbst wieder zwingend auf andere Interpretationsmuster, nämlich Universalismen, angewiesen ist, macht Autoreferentialität weder sinnlos, noch bekommt sie hierdurch einen nur abgeleiteten oder sekundären Charakter. Es ist gerade der Vorteil einer Semiotik, die Enzyklopädien gegenüber statisch gedachten Codes vorzieht, dass sie von Beginn an wechselseitige Bedingtheiten und Ambiguitäten wie auch mangelnde Schematisierbarkeit als Bestandteile sozialen Wissens akzeptiert. Die enzyklopädische Repräsentation von Wissen versteht sich

selbst nur als ein hypothetisches Konstrukt ohne jeden Anspruch auf Eindeutigkeit und Widerspruchsfreiheit. Entsprechend ist der Versuch, eine Konzeption für eine interpretative Außenkulturpolitik-Analyse zu entwickeln und hierfür geeignete Begriffe herzuleiten, hypothetisch, widersprüchlich und schlecht schematisierbar – zumindest, soweit sie beansprucht, Enzyklopädien zu beschreiben. Dies spricht nicht für, aber auch nicht gegen ihre Erklärungskraft. Ich werde deshalb im weiteren Verlauf dieser Untersuchung sowohl Universalismen wie auch Autoreferentialität als Interpretationsmuster bezeichnen.

2.2.3 Transfer

Meine Ausführungen zu Autoreferentialität und Universalismus sind bis zu diesem Punkt vergleichsweise abstrakt und unanschaulich geblieben. Ich werde die nun folgende Zusammenfassung meiner Überlegungen deshalb auch nutzen, um deren Relevanz für eine Analyse von Außenkulturpolitik aufzuzeigen und damit zugleich zu den empirienäheren Überlegungen in Teil III dieser Untersuchung hinzuführen.²²⁵ Zuvor allerdings ist es sinnvoll, das Verhältnis von Autoreferentialität und Universalismus nochmals zusammenfassend und in Kürze zu skizzieren.

Anknüpfend an meine Ausführungen zu Theorien Internationaler Beziehungen und zu Nationalismustheorien in Teil I dieser Untersuchung, habe ich zunächst das Gegensatzpaar von Universalismus und Partikularismus herausgearbeitet. Dazu habe ich einerseits Nationalismustheorien, andererseits Walkers Kritik an liberalen Theorien der Internationalen Beziehungen herangezogen. Es zeigte sich, dass sich nationalistischer Partikularismus und Universalismus notwendig gegenseitig bedingen. Ersterer behauptet ein nationalistisch begrenztes Wir, während letzterer ein globales Wir behauptet – und doch sind beide argumentationslogisch wie auch empirisch eng aneinander gebunden. Ein nationalstaatlicher Partikularismus betont Besonderheiten, die ohne einen Bezug auf übergeordnete, vermeintlich universalistische Kriterien und Begründungsstrategien unmöglich oder unnötig wären. Letztlich erscheint vor diesem Hintergrund die Zergliederung der Erde in vermeintlich geschlossene Nationalstaaten als übergeordnetes Prinzip. Umgekehrt beruhen universalistische Ideologien gerade auf dem Anspruch, solche Partikularismen zu transzendieren; empirisch stoßen sie in ihrer Umsetzung und in ihrer Wirkmächtigkeit allerdings dort an ihre Grenzen, wo die Grenzen moderner Nationalstaatlichkeit zu finden sind. Das Partikulare erscheint aus dieser universalistischen Perspektive als defizitär und problematisch.

Diese widersprüchliche und zugleich konstitutive Konstellation bildet den weiteren Hintergrund für einen Umstand, auf den Wallerstein aufmerksam gemacht hat: Staaten bemühen sich in der Moderne einerseits, sich

225 Insofern weist auch dieses Unterkapitel weniger den Charakter einer klassischen Zusammenfassung auf, als es vielmehr in Teilen einen Transfer leistet.

möglichst stark und deutlich von anderen Staaten zu unterscheiden, und zwar eben auch und gerade kulturell. Andererseits aber verläuft dieses Unterscheiden in stets ähnlichen, wenn nicht identischen Bahnen und Formen.²²⁶ Letztere lassen sich als universalistisch verstehen, sofern man darunter im Sinne einer interpretativen Sozialwissenschaft Ideologien und Vorstellungen einer allumfassenden Gültigkeit versteht (und eben nicht die allumfassende Gültigkeit selbst). Solche Universalismen stellen Kriterien und Merkmale bereit, auf die sich Staaten und Gesellschaften im Bemühen um Besonderheit berufen können. Gerade hierdurch wird eine gewisse Vergleichbarkeit und Ähnlichkeit zwischen partikularistischen Konstrukten gewährleistet. Die relativ abstrakte nationalistische Vorstellung einer eigenen Besonderheit stellt dabei lediglich die Spitze eines Eisbergs dar, der im weiteren Verlauf dieser Untersuchung genauer zu untersuchen sein wird.

Solche Universalismen sind inhaltlich nur schwer zu bestimmen und keineswegs identisch. Gemein allerdings sind ihnen zwei Aspekte: Sie weisen stets sowohl faktische als auch normative Aussagenbestandteile auf. Mit ihren Faktenaussagen beanspruchen sie, einen bestimmten Phänomenbereich allumfassend abzudecken. Ich hatte die Vorstellung universalistischer Menschenrechte als Beispiel genannt, deren Anspruch es einerseits notwendig ist, die gesamte Menschheit zu umfassen. Mit ihren normativen Aussagenbestandteilen zielen Universalismen auf allumfassende Gültigkeit und Akzeptanz bei einer bestimmten Zielgruppe. So richten sich Menschenrechte andererseits eben stets auch an alle Menschen und Staaten als Träger des Menschenrechtsgedankens. Diese analytische Unterscheidung zwischen normativen und faktischen Aussagebestandteilen ist bei genauerer Betrachtung zwar künstlich, da jede Faktenaussage normativen Anspruch hat und jeder normative Anspruch einer Faktenaussage bedarf. Sich beider Differenzen bewusst zu machen, ist aus analytischen Gründen dennoch sinnvoll, da ein Universalismus nur durch diese doppelte Zielrichtung vollumfänglich zu einem solchen wird.

Als zweiten zentralen Begriff einer interpretativen Außenkulturpolitik-Analyse habe ich jenen der Autoreferentialität bestimmt. Darunter verstehe ich eine besondere Form von Selbstbezüglichkeit, die ich in kritischer, aber aneignender Abgrenzung gegenüber zwei Ansätzen entwickelt habe, nämlich der Autopoiesis von Systemen nach Luhmann und der Autoreflexivität ästhetischer Zeichen nach Eco. Beide unterscheiden sich in einem wichtigen Punkt: Während Luhmann den Gesamtkomplex des Systems in den Mittelpunkt seiner Theorie stellt, betont Eco demgegenüber die Spezifika einzelner Zeichen und ihrer Interpretation. Mein Begriff der Autoreferentialität ist insofern von beiden Ansätzen geprägt, als er einerseits bei der Interpretation einzelner Zeichen (wenngleich nicht nur ästhetischen) ansetzt, andererseits aber bei dieser Interpretation enzyklopädische Vorstellungen sozialer Komplexe wirksam werden sieht.

226 Wallerstein 1991, S. 91-93.

Unter Autoreferentialität verstehe ich die vermeintlich objektive, tatsächlich aber interpretativ konstruierte Eigenschaft eines Zeichens, einem bestimmten sozialen Komplex anzugehören und sich inhaltlich wie auch normativ auf diesen zu beziehen. Das Zeichen scheint sich aufgrund dieser Interpretation der Interpretationssituation insofern zu entziehen, als es gemeinsam mit dem übergeordneten Komplex eine Art Autonomie, Eigengesetzlichkeit oder Eigenwertigkeit zugeschrieben bekommt. Diese Vorgänge werden semiotisch durch enzyklopädisch präsente Universalismen gestützt: Gerade weil das interpretierte kulturelle Objekt als Zeichen in irgendeiner Weise als universalistische Entität erscheint, entsteht zwischen der Interpretationssituation und dem Interpretierten eine interpretativ konstruierte, quasi-ontologische Differenz. Dazu ist es notwendig, dass diese Interpretationssituation insofern relativ isoliert ist, als in ihr zwar der übergeordnete Universalismus herangezogen, aber nicht als originärer Bestandteil ihrer selbst verstanden wird. Gerade hierin liegt die Relevanz des Universalismus als Träger von Faktenaussagen wie auch von normativen Ansprüchen: Da beide allumfassend zu sein scheinen, erscheint der Universalismus als der Interpretationssituation vor- und in gewisser Weise übergeordnet.

Die Kombination von Autoreferentialität und Universalismus als der Kombination zweier Interpretationsmuster stellt den Schlüssel für eine zentrales Problem der Außenkulturpolitik-Forschung dar. Ich habe schon mehrfach in dieser Untersuchung darauf hingewiesen, dass Außenkulturpolitik darauf beruht, dass Staaten sich wechselseitig – nicht nur, aber eben auch – kulturell anerkennen oder Wohlwollen entgegenbringen können. Eine solche Interpretation des anderen Staates und seiner Kultur ist dabei keineswegs zwingend, und ich werde in Teil III dieser Untersuchung auch auf abweichende Fälle zu sprechen kommen.²²⁷ Gleichwohl ist es zumindest möglich, anderen Staaten und deren Kulturen mit Akzeptanz oder gar Wohlwollen zu begegnen; dies wurde in den Jahren seit dem Zweiten Weltkrieg sogar mehr und mehr zum Regelfall. Daraus den Schluss zu ziehen, in Kultur liege per se eine entsprechende Potentialität verborgen, die es zu wecken gelte, wie es das Gros der übermäßig normativen Forschung zu Außenkulturpolitik macht, wäre allerdings falsch und übertrieben. Aber ebenso falsch und übertrieben wäre es auf der anderen Seite, gemeinsam mit einigen Forscher(inne)n der poststrukturalistischen Theorien Internationaler Beziehungen anzunehmen, dass Abgrenzung zwischen Staaten stets mit Feindseligkeit oder zumindest mit Misstrauen einhergehen müsse.

Tatsächlich zeigt Außenkulturpolitik, dass sich Staaten und Nationen auch durch die Anerkennung dessen, was sie für die Kultur anderer halten, als Staaten und Nationen konstituieren können. Dies ist möglich, weil das

227 Historische Beispiele der Verachtung und des abgrundtiefen Hasses auf andere Staaten, Gesellschaften und deren Kulturen, oder gar des Leugnens von Zivilisation oder Kultur, sind überaus häufig. Auch dies verweist auf die Interpretationsabhängigkeit des Sozialen und Politischen.

moderne Denken einerseits Phänomene wie Künste, Sport, Wissenschaft, Personen oder Sprachen universalistisch auffasst, sie andererseits aber nationalstaatlich verortet. Der Gegensatz von Universalismus und Partikularismus wird damit – eben auch in und durch Außenkulturpolitik – zu einem interpretativ konstruierten Gegensatz zwischen allgemeiner Potentialität und Wertigkeit des Kulturellen auf der einen und dessen spezifisch nationalistischer Form auf der anderen Seite. Außenkulturpolitik recurriert auf diese Konstellation, indem sie vermeintlich universalistische kulturelle Werte, Formen und Notwendigkeiten in der kulturellen Produktion bestimmter Nationalstaaten sucht und hervorhebt.

In jedem einzelnen, der Außenkulturpolitik zuzuordnenden Interpretationsakt erscheint das interpretierte kulturelle Objekt gerade deshalb als autoreferentielles Zeichen, weil es in der beschriebenen Weise auf Universalismen bezogen und damit dem Politischen entzogen wird. Das Fußballspiel zwischen zwei Nationalmannschaften ist dann eben auch, aber nicht nur und nicht vorwiegend politisch. Ebenso ist eine internationale wissenschaftliche Konferenz immer auch, aber nicht vorwiegend politisch. Autoreferentiell sind sie, weil sie unter Berufung auf entsprechende Universalismen in erster Linie als Fußballspiel bzw. als wissenschaftliche Konferenz verstanden werden, womit zugleich Vorstellungen von Autonomie, Eigenwertigkeit und Eigengesetzlichkeit des Sports bzw. der Wissenschaft einhergehen. Gleichwohl sind sie politisch relevant, da sie sich nicht nur in einem zwischen den Staaten anzusiedelnden Handlungsfeld ereignen, sondern Staaten auch ein grundsätzliches Interesse an und Bedürfnis nach solcher kultureller Außenrepräsentation haben. Nicht selten wird dieses außenpolitisch und international durch eine aktive eigene Außenkulturpolitik verwirklicht.

Eine interpretative Konzeption einer Außenkulturpolitik-Analyse tut vor diesem Hintergrund gut daran, ihre Definition von Kultur als politischem Gegenstand²²⁸ unmittelbar auf einen solchen Begriff der Autoreferentialität zurückzuführen. Als Kultur verstehe ich deshalb diejenigen materiell greifbaren Phänomene in der internationalen Politik, die zunächst als nicht der politischen Sphäre entstammend interpretiert werden und gerade wegen dieser vermeintlichen primären Nichtpolitisierung zu politischen Instrumenten werden können. Sie verweisen primär nicht auf das Politische, sondern erhalten ihren politischen Gehalt – in der internationalen Politik – scheinbar erst sekundär aufgrund einer spezifischen Einbindung in internationale Kontexte.

228 Gemeint ist also Kultur im engeren Sinne. Vgl. hierzu die Unterscheidung von Kultur im engeren und im weiteren Sinne sowie deren semiotische Konzeptionalisierung ab S. 169 dieser Untersuchung.

2.3 ZUSAMMENFASSUNG

Ich habe in diesem zweiten Teil meiner Untersuchung drei wesentliche Grundlagen einer Außenkulturpolitik-Analyse bestimmt: Eine interpretativ-sozialwissenschaftliche Herangehensweise, eine semiotische Methodologie sowie das Begriffspaar der beiden Interpretationsmuster Universalismus und Autoreferentialität. Im Folgenden werde ich diese drei Grundlagen wieder aufgreifen, zusammenfassen und auf die wichtigsten theoretischen und begriffsgeschichtlichen Überlegungen des ersten Teils dieser Untersuchung beziehen.

In einem ersten Schritt hatte ich die Frage geklärt, was unter einer interpretativen Sozialwissenschaft überhaupt zu verstehen ist. Ausgehend von vier großen »Turns« der Sozial- und Kulturwissenschaften, dem Linguistic Turn, dem Semantic Turn, dem Reflexive Turn und dem Practical bzw. Performative Turn, habe ich wesentliche Merkmale eines solchen Ansatzes zusammengefasst.²²⁹ Eine interpretative Sozialwissenschaft versteht das Soziale und Kulturelle als eine nur durch Interpretation fassbare und zugleich durch Interpretation konstruierte Wirklichkeit; entsprechend versteht sie auch Wissenschaft als eine interpretierende Tätigkeit, die Interpretationen als Interpretationen von Interpretationen entwirft. Jegliches Interpretieren rekurriert dabei auf Bedeutungs- und Sinnstrukturen, die in kulturellen Objekten materialisiert sind, ohne aber der Interpretation vorgängig zu sein. Zur Interpretation dieser Objekte werden intersubjektive Enzyklopädien und Interpretationsmuster herangezogen; sie eröffnen und begrenzen Interpretationsspielräume zugleich, ohne determinierende Wirkung zu zeitigen. In den auf diese Weise vollzogenen Interpretationen emergiert eine wechselseitige Bedingtheit von materiell gebundenen Bedeutungs- und Sinnstrukturen einerseits und intersubjektiven Semantiken und Interpretationsmustern andererseits. Solche Interpretationsprozesse sind, ebenso wie die aus ihnen resultierenden Interpretationen, stets in Widersprüchlichkeit, Unterbestimmtheit und Inferenz befangen. Menschliche Kreativitätspotentiale werden zwar eingesetzt, um bestmöglich potentielle Krisen, Konflikte und Widersprüche bewältigen zu können, können aber grundsätzliche Unsicherheit nicht überwinden. Bedeutung ist deshalb immer ein unsicheres und kontingentes Konstrukt, das in jedem Einzelfall auch anders ausfallen und aussehen könnte.

Eine solche interpretative Sozialwissenschaft, hier noch sehr allgemein beschrieben, vermag mit mehreren Problemen und Anforderungen einer Außenkulturpolitik-Analyse zurechtzukommen, die ich in Teil I dieser Untersuchung beschrieben habe. Zugleich weist sie in großem Umfang Anknüpfungspunkte für poststrukturalistische Theorien der Internationalen Beziehungen und post-klassische Theorien des Nationalstaats auf. Gerade, indem sie die Wichtigkeit von Interpretation für den Menschen betont, vermag

229 Vgl. ausführlicher zu den acht Grundannahmen einer interpretativen Sozialwissenschaft die Ausführungen ab S. 139 dieser Untersuchung.

sie die Genese sozialer und kultureller Ordnungs- und Handlungsmuster zu verstehen. So erlaubt sie es, Kultur jeglichen Objektivitätscharakter abzusprechen, ohne zugleich deren faktische Relevanz im Rahmen politischer und sozialer Prozesse zu leugnen. Auch wenn es für sie keine objektiven kulturellen Strukturen gibt, sondern diese durch entsprechende Interpretationen erst konstruiert und objektiviert werden, so erkennt sie letztlich doch deren reale Auswirkungen. In ähnlicher Weise bezeichnen auch die anderen zentralen Begriffe einer Außenkulturpolitik-Analyse – Staat, Nation und Staatenwelt – Konstrukte, die als Kategorien der Praxis letztlich zwar interpretativ konstituiert sind, aber für Akteure doch reale und relevante Wirkungen zeitigen. Sie tun dies insbesondere, indem mit ihnen Unterscheidungen getroffen und Abgrenzungen vorgenommen werden. Das wechselseitig konstitutive Verhältnis von Nation und Kultur, dem ich in Kapitel 1.3 dieser Untersuchung vergleichsweise breiten Raum gegeben habe, beruht ganz wesentlich auf diesem Moment der Abgrenzung. Eine interpretative Sozialwissenschaft kann diesen Umstand theoretisch erfassen, indem sie das Unterscheiden theoretisch als eine Grundkonstante des Interpretierens konzipiert.

Ich habe in der Einleitung dieser Untersuchung, nach einer kritischen Lektüre bestehender Arbeiten zum Thema, eine spezifische Perspektive auf Außenkulturpolitik nahegelegt und als »Perspektive der Wahrnehmung« bezeichnet. Intention war es, von gängigen Behauptungen und Gemeinplätzen über Kultur, Außenpolitik oder Außenkulturpolitik abzulassen und stattdessen deren tatsächliche Wirkweise und Genese zu verstehen. Ein entsprechender Zugang ist, so die hier zu Grunde gelegte Annahme, nur über die Perspektive derjenigen möglich, die in irgendeiner Weise praxisbezogen mit Kultur in der Staatenwelt zu tun haben. Eine interpretative Sozialwissenschaft wird genau diesem Vorhaben gerecht. Sie fragt nach den Interpretationen, mit denen Akteure bestimmten Phänomenen begegnen, und betont dabei die konstitutive Rolle, die dieses Interpretieren für die Akteure selbst wie auch für diese Phänomene hat.

Unter Rückgriff auf die Kultursemiotik Umberto Ecos können diese noch sehr allgemein gehaltenen Überlegungen zu einer interpretativen Sozialwissenschaft in eine empirienähere und methodologischere Konzeption überführt werden. Mit Eco lässt sich menschliches Interpretieren als das Bewältigen und Ordnen eines Kontinuums mittels Zeicheninterpretation verstehen. Auch für ihn gibt es dabei keine objektiv gegebene Bedeutung, diese konstituiert sich vielmehr erst in zwei Schritten, die allerdings allenfalls analytisch getrennt werden können: Eine Zeichen-Funktion wird erst durch Interpretation konstituiert, zugleich erhält sie erst durch Interpretation eine Bedeutung. Objektive oder vollständig konventionalisierte Bedeutung gibt es bei Eco nicht. Entsprechend erlaubt es seine Semiotik im Grundsatz, trotz bisweilen widersprüchlicher Äußerungen, auch Kultur, Staat, Nation und Staatenwelt als Konstrukte aufzufassen, die auf der wechselseitigen Abgrenzung voneinander und gegenüber anderen Konzepten ebenso beru-

hen wie inhärent auf der Abgrenzung verschiedener empirischer Einheiten, etwa verschiedener Nationen oder Staaten.

Ecos Semiotik zeichnet sich – neben diesem Anti-Essentialismus – durch ein grundlegendes, im Zeitverlauf zunehmendes Misstrauen gegenüber statischen, Konventionalität überbetonenden Konzepten der Bedeutungsgenese aus. Dies führt dazu, dass er den Begriff des Codes zu Gunsten des flexibleren Enzyklopädiebegriffs aufgibt. Mit ihm will er Konventionalität und Kreativität nicht nur miteinander verbinden, sondern beide gar als wechselseitig konstitutiv aufeinander beziehen. Zugleich soll dieses Konzept menschliche (Interpretations-)Praxis und Kontextualität integrieren. Unter einer Enzyklopädie versteht Eco ein semantisches Netzwerk aus miteinander verknüpften Knotenpunkten, das als regulative und hypothetische Idee das gesamte kulturelle Wissen erfasst und sich vage und veränderlich in Zeichen und Interpretationen organisiert. Es bezieht sich konstitutiv auf die Interpretativität des Sozialen und Kulturellen, weil es einerseits Interpretationsprozessen als Bezugspunkt dient, andererseits aber durch diese permanent konstituiert, verändert oder in Teilen verworfen wird. Letztlich geht jeder einzelne Interpretationsakt in die Enzyklopädie ein, die umgekehrt selbst wieder Interpretationsakte anleitet.

Dieser Konzeption intersubjektiver semantischer Netzwerke steht ein sehr spezifisches Verständnis von Zeicheninterpretation gegenüber. Was der Enzyklopädiebegriff schon nahelegt, nämlich ein Aufgeben äquivalenzsemantischer Vorstellungen, findet insbesondere in den Begriffen der Abduktion und des Interpretanten seinen Niederschlag. Mit Peirce bestimmt Eco das Interpretieren von Zeichen als abduktive kulturelle Handlungsform, die im Zentrum jeden Interpretierens steht und dieses überhaupt erst ermöglicht. Abduktion ist jener Versuch, durch den ein bestimmter Signifikant innerhalb seines Kontextes mit bestimmten Signifikaten auf kreative Weise, tentativ und unter Inkaufnahme unumgänglicher Unsicherheit verknüpft wird. Dies setzt bei Eco notwendig Interpretanten voraus. Ein Interpretant ist ein weiteres Zeichen, das das zu interpretierende interpretiert. Letztlich ist Bedeutung damit nichts anderes als eine Reihe weiterer Zeichen, die ein erstes zu verstehen helfen. Hier kommt eine Zirkularität und Unendlichkeit der Bedeutungsgenese zum Vorschein, die Eco für eine unumgängliche Seinsbedingung des Sozialen und Kulturellen hält. Zwar räumt er ein, dass aus pragmatischen Gründen im Rahmen einer einzigen Interpretation üblicherweise ein relativ konventionalisierbares Ende der Bedeutungsgenese erreicht wird, denn anders wäre soziale Interaktion undenkbar. Deren grundsätzliche Zirkularität allerdings hält er für zwingend. Nur durch sie würden Verstehbarkeit und die Genese von Neuem erst möglich: Indem zur Interpretation eines Zeichens andere Zeichen abduktiv herangezogen werden, erhält dieses eine Bedeutung. Da frühere Zeichen nun aber selbst nur durch Zeichen interpretierbar waren, liegt die hypothetische und regulative Annahme einer Art Gesamtrepräsentation aller früheren Interpretationen nahe, die im Rahmen einer aktuellen Interpretation herangezogen werden kann. Es ist dies die En-

zyklopädie. Die angestrebte Integration von Konventionalität und Kreativität, von Praxis und Kontext schlägt sich in eben diesem Interpretations- und Enzyklopädieverständnis nieder, das von einer wechselseitigen Bedingtheit beider ebenso ausgeht wie von der Unmöglichkeit, zwischen beiden strikt zu unterscheiden. Gerade hierin geht Eco über äquivalenzsemantische Vorstellungen hinaus, die eine relativ eindeutige und über Codes abgesicherte Entsprechung zwischen Signifikant und Signifikat annehmen und deshalb im Grunde keine Interpretationen, sondern nur Decodierungen kennen.

Vor dem Hintergrund eines solchen Verständnisses von Interpretation und Enzyklopädie werden sozialer Wandel und die Genese von Neuem nicht nur möglich, sondern unumgänglich; jede Interpretationssituation findet schließlich andere Zeichen vor, die abduktiv herangezogen werden können. Damit liegt hier in letzter Konsequenz auf intersubjektiver Ebene tatsächlich eine Unendlichkeit der Bedeutungsgenese vor: Enzyklopädien verändern sich permanent, dem Interpretieren ist nicht zu enttrinnen. Da Enzyklopädien zudem nur abduktiv und situativ angewendet, nur lokal und begrenzt erfasst und nur durch abduktive Interpretationen konstituiert werden, sind Interpretationen nicht nur zirkulär und unendlich, sondern auch permanent unsicher, unvollständig und in sich widersprüchlich.

Wissenschaftliche semiotische Analyse nimmt aus dieser Perspektive – aufgrund ihrer eigenen Interpretationsabhängigkeit – interpretative Konstruktionen vor, indem sie Enzyklopädien und Interpretationen beschreibt. Sie versucht, die im Rahmen der Interpretation eines oder mehrerer Zeichen herangezogenen enzyklopädischen Verknüpfungen zu erkennen und damit die spezifische Bedeutungsgenese in jedem Einzelfall zu verstehen. Da sich kulturelles Wissen stets nur im Rahmen von Interpretationen, also bruchstückhaft, abduktiv angewendet und situativ verortet zeigt, ist die Analyse von Enzyklopädien zunächst nur als eine solche Analyse lokaler Enzyklopädien möglich. Der Möglichkeit, darüber hinausgehend Verallgemeinerungen anzustellen, tut dies allerdings keinen Abbruch. Ohne die hypothetische und regulative, vielleicht zwingend illusionäre Annahme eines Restes zumindest ansatzweiser sozialer Konventionalisierung wäre Interpretation weder aus alltagspraktischer noch aus wissenschaftlicher Perspektive möglich. Auch hier wäre zwar darauf zu insistieren, dass solche wissenschaftlichen Verallgemeinerungen notwendig unsicher, widersprüchlich und bruchstückhaft, eben abduktiv und interpretativ sind. Aus diesem Umstand allerdings die Schlussfolgerung zu ziehen, Verallgemeinerungen seien völlig unmöglich, würde Menschen zu isolierten und vollständig selbstbezüglichen Monaden stilisieren. Damit würde eine sozialwissenschaftlich interessierte Semiotik sich selbst als eine Gesellschafts- und Kulturtheorie mit methodologischem Anspruch ad absurdum führen.

Eine interpretative Außenkulturpolitik-Analyse kann nun die für sie zentralen Begriffe der Kultur, des Staates, der Nation und der Staatenwelt als enzyklopädisch repräsentierte Konstrukte verstehen, die zur Genese von Bedeutung im Rahmen von Interpretationen herangezogen und hierdurch

reproduziert werden. In diesem Zusammenhang besteht allerdings eine besondere Problematik darin, dass der Kulturbegriff äußerst unscharf ist. Für eine interpretative Analyse von Außenkulturpolitik sind ein enger und alltagspraktischer von einem weiten und methodologischen Begriff zu unterscheiden: Ersterer ist als Konstrukt im eben beschriebenen Sinne zu verstehen; es ist jener Komplex, der dem Glauben an eine Nation zu Grunde liegt und der in Außenkulturpolitik eingesetzt wird. Letzterer beschreibt mit Eco jenes grundlegendste menschlich-soziale Vermögen und jene Eigenschaft, das Kontinuum des Seienden durch die Interpretation von Zeichen zu ordnen. Beide sind, wie ich ausführlich in Unterkapitel 2.1.3 beschrieben habe, strikt voneinander zu unterscheiden: Aus wissenschaftstheoretischen und methodologischen Gründen, um nicht Kategorien der Praxis und Kategorien der Analyse zu verwechseln, und aus inhaltlichen Gründen, weil sich beide auf völlig verschiedene Phänomene beziehen.

Dieser Umstand, hier auf den Kulturbegriff bezogen, ist allerdings indirekt auch für ein adäquates Verständnis der anderen außenkulturpolitisch relevanten Begriffe von Wichtigkeit. In gewisser Hinsicht beschreiben Kultur, Staat, Nation und Staatenwelt Gruppen von Menschen, oder aber es lassen sich Gruppen von Menschen aus ihnen ableiten. Will eine Außenkulturpolitik-Analyse nun nicht Kategorien der Praxis mit Kategorien der Analyse verwechseln, so darf sie diese Gruppen nicht verwechseln mit jenen Gruppen, die bestimmte Enzyklopädien teilen.²³⁰ Eine Nation wird nicht dadurch zu einer Nation, dass ihre Mitglieder ausnahmslos ein bestimmtes soziales Wissen teilen, über das andere nicht verfügen, sondern dadurch, dass sie sich unter Berufung auf Kultur im engeren Sinne von anderen Nationen abgrenzt und andere Nationen umgekehrt das gleiche tun. Diese enzyklopädisch repräsentierten Abgrenzungen werden also nationenübergreifend geteilt, auf den universalistischen Anspruch dieses Denkens sei ergänzend verwiesen. Die hinter solchen Abgrenzungen stehende Gruppe der Zeicheninterpret(inn)en ist von den durch Zeicheninterpretation konstruierten Gruppen zu unterscheiden. Würden Enzyklopädien hingegen zu Voraussetzungen für soziale Gruppenbildungsprozesse stilisiert, so beginge man den gleichen Fehler, den traditionelle Theorien der Internationalen Beziehungen und des Nationalismus ebenso begehen wie die gängige empirische Forschung zu Außenkulturpolitik: Man würde Kategorien wie Staat, Nation, Kultur oder Staatenwelt als a priori gegeben akzeptieren und damit essentialisieren.²³¹

230 Hierzu finden sich, bezogen auf den Kulturbegriff, bei Eco einige missverständliche Äußerungen. Ich habe unter anderem deshalb in Kap. 2.1 dieser Untersuchung geschrieben, ich wolle Eco gegen Eco selbst wenden.

231 Hier ließe sich nun argumentieren, dass sehr wohl relativ einheitliche Enzyklopädien innerhalb bestimmter Staaten oder Nationen feststellbar seien. Gegen eine solche Argumentation sei allerdings an den nichtobjektiven, auf Innovation und Selektion beruhenden Charakter von Kultur im engeren Sinne verwiesen: Das, was innerhalb eines Staates oder einer Nation geteilt wird, geht dieser

Als wesentliche Bestandteile von Enzyklopädiën habe ich, wiederum unter Berufung auf Eco, Ideologien und Frames bestimmt und diese anschließend unter den gemeinsamen Oberbegriff des Interpretationsmusters gefasst. Beide sind komplexe Interpretationsoperationen, die zwar das Einzelzeichen nicht außer acht lassen, es aber überschreiten, indem sie sein enzyklopädisches und situatives Umfeld in den Blick nehmen. Sie sorgen dabei für eine relative Einheitlichkeit von Interpretationen, indem sie relativ wiederholbare Interpretantenketten gewährleisten – ohne allerdings die grundsätzliche situative Abhängigkeit von Interpretationen und die Besonderheit jedes Einzelfalls überwinden zu können. Auch Interpretationsmuster vermögen soziale und historische Kontingenz nicht aufzulösen.

Für eine interpretative Außenkulturpolitik-Analyse sind insbesondere zwei Interpretationsmuster von vorrangiger Wichtigkeit: Jenes des Universalismus und jenes der Autoreferentialität. Es handelt sich bei ihnen um regelmäßig, wenngleich nicht zwingend sich wiederholende komplexe Interpretationen, ohne die Außenkulturpolitik als Phänomen der modernen Staatenwelt in der heutigen Form undenkbar wäre. In diesem Zusammenhang lokale Enzyklopädiën analysieren zu wollen, schließt deshalb zwingend eine Analyse der in bestimmten Interpretationssituationen herangezogenen Universalismen wie auch der mit ihrer Hilfe konstruierten Vorstellungen von Autoreferentialität ein.

Ein Universalismus legt nahe, im Rahmen komplexer Interpretationsprozesse bestimmte Zeichen als universell zu interpretieren. Er macht dies, indem er stets zugleich Faktenaussagen und normative Ansprüche aufweist und beide universalistisch wendet: Zum einen beansprucht er, mit einer Aussage einen bestimmten Phänomenbereich vollständig zu erfassen und eine Aussage über diesen zu treffen, zum anderen beansprucht er, dass diese Faktenaussage von einer umfassenden Zielgruppe vollständig akzeptiert werden solle. Ich habe als prominentestes Beispiel die Menschenrechte aufgeführt, die sich an alle Menschen richten und zugleich eine Aussage über alle Menschen treffen wollen. Weitere, für Außenkulturpolitik relevante Universalismen wären etwa die Annahme menschlicher Kreativität, Körperlichkeit, Kommunikativität oder auch die Annahme einer universellen Wahrheit. Diese Liste ist dabei sicherlich unvollständig.

Mit Partikularismen, insbesondere nationalistischen, stehen Universalismen in einem Verhältnis wechselseitiger Konstitution bei gleichzeitiger Widersprüchlichkeit. Einerseits bleiben Universalismen stets an nationalistische Partikularismen gebunden, da es ohne diese weder Notwendigkeit noch Möglichkeit für Universalismen gäbe. Andererseits wollen Universalismen in und mit Faktenaussagen und normativen Geltungsansprüchen nationalistische Partikularismen transzendieren. Wenngleich ihre soziale und politi-

nicht voraus, sondern ist deren Mittel und Resultat zugleich – und damit das Mittel und Resultat von Abgrenzungsprozessen. Vgl. dazu Unterkap. 1.3.2 dieser Untersuchung.

sche Durchsetzungskraft nur in und mit Nationalstaaten wirksam werden kann, zielt ihre Faktenaussage und ihr normativer Geltungsanspruch doch universalistisch auf die gesamte Menschheit. Im Zentrum dieser wechselseitigen Bedingtheit steht ein spezifischer Universalismus, der Partikularismen selbst zum universellen Prinzip erhebt: Gemeint ist der Nationalismus als Prinzip politischer Organisation in der Moderne, das Menschen und Territorien ohne nationalstaatliche Zuordnung nicht kennen mag.

Autoreferentialität ist demgegenüber ein Interpretationsmuster, das Universalismen in einer Art Außenperspektive heranzieht und damit jene »Perspektive der Wahrnehmung« konkretisiert, von der ich zu Beginn dieser Untersuchung sprach. Ich bezeichne als Autoreferentialität die vermeintliche Eigenschaft eines Zeichens, aufgrund einer universalistisch abgesicherten und interpretativ konstruierten Zugehörigkeit zu einem bestimmten Komplex eine Art Autonomie, Eigengesetzlichkeit oder Eigenwertigkeit zu genießen. Eine solche Interpretation erzeugt eine Differenz zum Interpretierten. Indem das interpretierte Zeichen als eine universalistische Entität verstanden wird, scheint es der Beliebigkeit des Interpretativen und des Situativen enthoben. Auf diese Weise werden Vorstellungen einer Differenz etwa zwischen Sport, Künsten, Wissenschaft oder Menschen auf der einen Seite und der Politik auf der anderen Seite konstruiert: Erstere bekommen universalistische Relevanzen zugeschrieben, die politisch nur bedingt tangiert werden dürfen. Entsprechende kulturelle Objekte sind in politischem Kontext deshalb sowohl sportlich bzw. künstlerisch als auch politisch.

Dies wird in Teil III dieser Untersuchung noch genauer zu analysieren sein. Eine Außenkulturpolitik-Analyse sollte dabei allerdings nicht Autoreferentialität zum Normalfall erheben, von dem aus Abweichungen als defizitär erscheinen. Vielmehr sollte sie sich dafür interessieren, wie kulturelle Einzelzeichen in komplexere Enzyklopädien eingeschrieben und hierbei Vorstellungen von Staat, Kultur, Nation und Staatenwelt konstruiert werden.