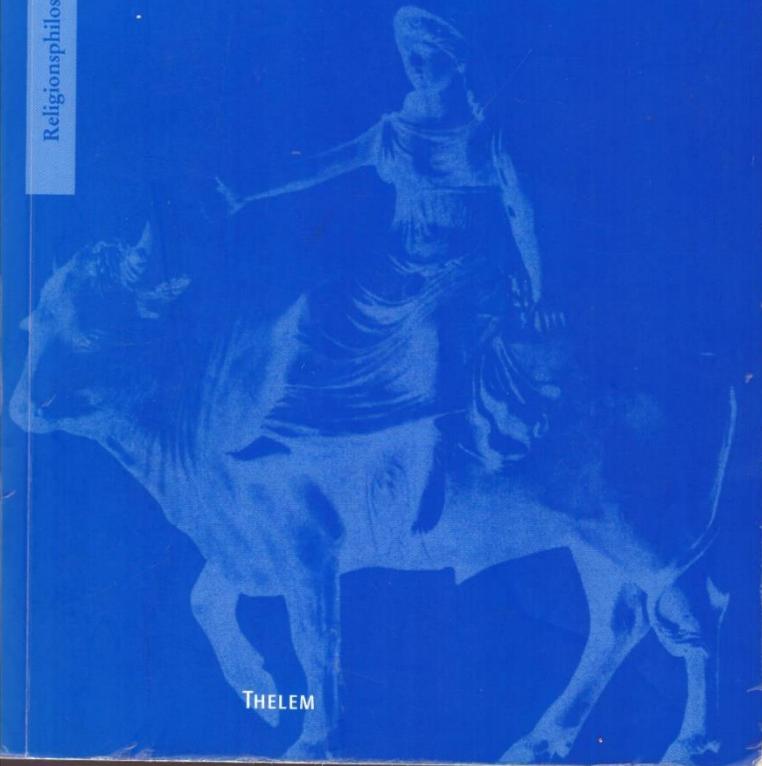


Religionsphilosophie, Diskurse und Orientierungen

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Susan Gottlöber,
René Kaufmann und Hans Rainer Sepp (Hg.)

Europäische Menschenbilder



THELEM

Religionsphilosophie. Diskurse und Orientierungen

Herausgegeben von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz,
Susan Gottlöber und René Kaufmann

Band 1

Abteilung 1: **Brennpunkte**

Die Diskurse über Europa gestalten sich bislang zu einseitig nach wirtschaftlichen, rechtlichen und politischen Gesichtspunkten. Weitgehend ausgeblendet bleibt dabei Europa als Geflecht kultureller Verläufe. Sie zum Thema zu machen, heißt nicht mehr nur wie bisher das kulturelle Gedächtnis Europas in seiner vielschichtigen Verwobenheit zu dokumentieren. Es bedeutet vor allem, Grundvorstellungen und Grundkonzepte, die latent die Alltagspraxis wie die Wissenschaften durchziehen, in ihrer Sinngese, ihren Verschiebungen und gegenseitigen Überlappungen aufzudecken und Perspektiven für eine künftige wissenschaftliche und politische Praxis, ja die Lebenswelt Europa zu eröffnen.

THELEM



Universität Dresden) wurde von der Robert Bosch Stiftung gefördert, die auch den Druck dieses Bandes unterstützt hat.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <<http://dnb.ddb.de>>

ISBN 978-3-939888-50-5

© 2009 w. e. b. Universitätsverlag & Buchhandel

Eckhard Richter & Co. OHG

Bergstr. 70 | D-01069 Dresden

Tel.: 0351/4 72 14 63 | Fax: 0351/4 72 14 65

<http://www.thelem.de>

Umschlag: w. e. b. unter Verwendung der Bronze „Europa und Zeus“ (1470–1490) von Bartolomeo Bellano (ca. 1440–1496), Museo del Bargello, Florenz

Thelem ist ein Imprint von w. e. b.

Alle Rechte vorbehalten. All rights reserved.

Satz und Layout: René Kaufmann, Susan Gottlöber

Druck und Bindung: Difo-Druck GmbH, Bamberg.

Made in Germany.

Inhalt

Vorwort der Herausgeber

ix

I. Europa im Kontext der philosophischen Anthropologie

Menschenbilder, Sprache und die Sprachen

JAN SOKOL

3

Rationalität, Negativität, Transkulturalität.

Aspekte europäischer Anthropologie

THOMAS RENTSCH

11

Europäische Menschenbilder?

Krisenbewältigung und Machtbalancen als Anthropologicum

KARL-SIEGBERT REHBERG

23

Philosophische Anthropologie im evolutionsbiologischen Zeitalter.

Bemerkungen zu einer Theoriestrategie

JOACHIM FISCHER

37

Ist kulturelle Erfahrung übertragbar?

Einige Bemerkungen zur menschlichen Natur und Kultur

TATIANA SEDOVÁ

55

Europa von außen.

Das Bild der anderen von uns

CHRISTIAN THIES

71

Four Competing Conceptions of Human Dignity in Europe

METTE LEBECH

83

Menschsein als Differenz

MICHAEL GABEL

93

II. Bilder vom Menschen in politisch-sozialen Perspektiven Europas

- Homo politicus europaeus. Politische europäische Menschenbilder aus den abendländischen Traditionen 107
MICHELE NICOLETTI
- Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft: Zur Politik des Pluralismus und ihrer Gründung in einer Anthropologie aus dem Geist der Metaphysik. Anmerkungen aus der Sicht der politischen Philosophie 119
CHRISTOPH BÖHR
- Der Mensch als daseiende Freiheit und die europäische Rechtsidee 133
THOMAS SÖREN HOFFMANN
- Der Mensch als Bürger: Zwischen Normkultur und Nutzenkultur 147
WALTER SCHWEIDLER
- „Seid fruchtbar und mehret euch!“ Der europäische Geburtenmangel als Symptom eines defizitären Menschenbildes? 155
PETER WICK
- Europa und die Idee der Transformation des Menschen 167
ION COPOERU
- Europäische Regionen als Bausteine europäischer Identität 181
MATTHIAS LEMKE
- „Mein Herz ist zu groß für ein Vaterland und zu klein für zwei...“ 193
JOACHIM ROGALL
- Politisches Atlantis Europa. Zur Phänomenologie einer untergegangenen Republik 203
ANDRZEJ GNIAZDOWSKI
- Postkoloniale Kritik der imperialen Literatur vom phänomenologischen Standpunkt 217
VAKHTANG KEBULADZE

- Wie überwindet man das Imperium? Oder: Zur europäischen Geschichte der Freiheit 227
OLGA SHPARAGA
- Zum problemhaften Ethos des belarussischen Volkes 239
TATIANA SHCHYTTSOVA
- Al-Andalus. Christlich-islamische Synkretismen – Quellen europäischer Menschenbilder 249
JOHANNES THOMAS
- Spanien und Europa. Von der Europäisierung zur Europa-Bewegung 263
JAVIER SAN MARTÍN

III. Philosophische Aufnahmen vom Antlitz Europas

- Boethius and the Unity of Human Persons 277
BALÁZS M. MEZEI
- Juan Luis Vives' Fabula de homine und die philosophische Anthropologie der Frühen Neuzeit 287
MICHAEL SPANG
- Von der Theodizee- zur Noodizee-Problematik 301
RENÉ KAUFMANN
- Die Historisierung des Menschen im Anschluss an die europäische Aufklärung 313
JOHANNES ROHBECK
- Sokrates im Spannungsfeld der Aufklärung. Vernunftkritik, Glaube und Existenz bei Johann Georg Hamann 323
THOMAS BROSE
- Lebenswelt und politische Identität bei J. G. Fichte 335
KARL HAHN

„... der sein Volk verlernt hat zu lieben, weil er viele Völker liebt.“ Bemerkungen über den ‚guten Europäer‘ LUDGER HAGEDORN	349
Die Bestimmung eines völlig erneuerten Menschenbildes bei Karl Jaspers und Hannah Arendt JEAN-LUC GARRET	361
Die Ambiguität des Für-sich-seins, das Spiel und das Engagement. Sartre und Beauvoir über das Menschenbild und die Zukunft Europas YVANKA B. RAYNOVA	373
Zur Aktualität von Simone de Beauvoirs Menschenbild in Zeiten neoliberaler Machbarkeiten SUSANNE MOSER	389
Zur phänomenologischen Kritik am Bild des Menschen als gebildeten Menschen MARCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK	401
Die Sorge für Europa. Jan Patočkas Beitrag zur philosophischen Europa-Forschung MARTIN CAJTHAML	413
Zu einer europäischen Kultur der Vergebung: von Derrida zu Schestow HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ	423
Der Vorzug, das Vorrecht und die Vorliebe zu leben ... in Europa CHRIS BREMMERS	435
Epilog	
Europa oder Vom Nutzen der Philosophie. Thesen zu einer Disziplin im Umbruch HANS RAINER SEPP	449
Autorinnen und Autoren	465
Namenregister	477

Tatiana Sedová

Ist kulturelle Erfahrung übertragbar?

Einige Bemerkungen zur menschlichen Natur und Kultur

Dieser Beitrag befasst sich mit dem Thema des kulturellen Dialogs, seinen Möglichkeiten und Grenzen, wobei zwei Momente eine relevante Rolle spielen: das Verstehen des Anderen und zugleich das Verstehen des Fremden im Eigenen. Dieses Problem markiert die zentrale Aufgabe des 21. Jahrhunderts. Es ist sowohl mit der Erhellung des Wesens und der Natur der Kultur wie auch mit ihrer Aufgabe und ihrem Zweck bei der Darstellung der Menschheit in Bezug auf einzelne Menschen und Gemeinschaften verbunden. Die leitende Idee kann folgendermaßen formuliert werden: Obwohl kulturelle Erfahrung und ihr Erleben nicht übertragbar sind, ist es möglich, das Problem des Verstehens und Deutens der Pluralität der kulturellen Identität ohne Rekurs auf einen kulturellen Relativismus zu behandeln. Die philosophische Anthropologie beruht auf dem Beschreiben mannigfacher Auffassungen vom Menschen und deren Lebenswelten und Lebensweisen sowie auf der Anerkennung ihrer Werte im Rahmen der Politik. Dies alles lässt sich durchführen, ohne einem kulturellen Relativismus das Wort zu reden. In diesem Zusammenhang gewinnt die Frage, wer wir als Europäer, Bewohner Europas, sind, neue Intensität.

Das Jahr 2007 wurde zum Jahr der Chancengleichheit für alle Menschen ausgerufen; für das Jahr 2008 schlägt die Kommission vor, es zum Europäischen Jahr des interkulturellen Dialoges zu machen. Der Dialog soll darüber hinaus zur Umsetzung einer Reihe von strategischen Prioritäten der Europäischen Union beitragen.¹

Die Thematik des interkulturellen Dialoges berührt die verschiedensten Gebiete. Sie hat viel mit den Erweiterungen der Union gemeinsam, die wiederum verschiedene Prozesse umfasst: die aufgrund des Binnenmarktes gestiegene Mobilität etwa, ältere und neuere Migrationsbewegungen, einen intensiveren Austausch in den Bereichen Handel,

¹ Vgl.: Entscheidung des Europäischen Parlaments und des Rates zum Europäischen Jahr des interkulturellen Dialogs, Kommission der Europäischen Gemeinschaft, Brüssel, den 5.10. 2005, Kom. (2005) 467. 2005/0203 (COD).

Bildung und Freizeit sowie die allgemeine Globalisierung. Dies alles führt zu einer ständigen Zunahme der Zahl von Interaktionen zwischen den europäischen Bürgern und Bürgerinnen. Es betrifft aber auch jene Menschen, die in der Europäischen Union leben, sowie die unterschiedlichen Kulturen, Sprachen, Ethnien und Religionen innerhalb und außerhalb Europas. Einige wichtige Initiativen zum interkulturellen Dialog wurden bereits gestartet oder sind geplant, so z. B. in den Bereichen Kultur, Jugend, lebenslanges Lernen, Unionsbürgerschaft, Antidiskriminierung und Bekämpfung von Rassismus und sozialer Ausgrenzung, oder im Bereich der Asyl- und Integrationspolitik, der audiovisuellen Politik und der Forschung.

Der interkulturelle Dialog fördert das Engagement der Union für Solidarität, soziale Gerechtigkeit und verstärkten Zusammenhalt. Er gibt die Möglichkeit, die Stimme Europas in der Welt deutlicher zu erheben und enge Partnerschaften mit den Nachbarländern zu knüpfen. Damit wird nicht zuletzt die Zone der Stabilität und der Demokratie über die Union hinaus erweitert.

Der Charta, also den „Grundrechten der Union“ gemäß, gründet sich die Europäische Union auf die unteilbaren und universalen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Indem sie die Unionsbürgerschaft begründet, stellt sie den Menschen in den Mittelpunkt ihres Handelns. Die Union trägt zur Erhaltung und Entwicklung dieser gemeinsamen Werte unter Achtung der Vielfalt der Kulturen und Traditionen der Völker Europas sowie der nationalen Identitäten der Mitgliedsstaaten bei.

Natürlich sind diese Bemühungen der Europäischen Union durch und durch lobenswert und legitim. Werden sie jedoch mit der alltäglichen Faktizität der Lebenswelten europäischer Menschen konfrontiert, wird deutlich, dass es sich dabei um an die Bürger der Europäischen Union gerichtete leblose Abstraktionen und leere Appelle handelt. Diese Tatsache hängt damit zusammen, dass innerhalb der Dokumente der Europäischen Kommission politische Ziele und überwiegend ökonomische und politikwissenschaftliche Definitionen und Deutungen Europas sowie nationale politische Strategien einzelner EU-Mitglieder vorherrschen.

Es ist jedoch klar, dass die Realisierung der Vereinigung Europas im selben Maße eine bestimmte Reflexion auf die und Erforschung der historischen sowie kulturell-anthropologischen Kontexte der Europäer voraussetzt. Dieser Aspekt hat bis zur Gegenwart kaum einen Weg in den Integrationsdiskurs der EU gefunden, obgleich in der Gegenüberstellung zu den Herausforderungen des Vereinigungsprozesses gerade solche Überlegungen eine immer größere Bedeutung erlangen. Zugleich eröffnet dieser Zugang den Spielraum für eine Analyse der Vorstellungen und Begriffe, die mit dem

europäischen Menschenbild verbunden sind. Es handelt sich zumeist um das Selbstverständnis des europäischen Menschen hinsichtlich seiner Stellung zur Natur und den neuen technischen Errungenschaften sowie den Differenzen hinsichtlich der Kontexte der Kulturen. Diese Tatsachen formieren auch die Selbstwahrnehmung und Selbstrepräsentation des Europäers. Das gilt besonders im Kontrast zu anderen, außereuropäischen Zivilisations- und Kulturkreisen.

Ziehen wir die Behauptung Charles Taylors, die größte Aufforderung des 21. Jahrhunderts sei ein Verständnis des Anderen, ernsthaft in Betracht, dann tut sich gerade in diesem Punkt der Bereich für eine philosophische Anthropologie auf.

Es ist allerdings fragwürdig, was die philosophische Reflexion der konkreten Lebenswelt, der kulturhistorischen Kontexte und Selbstauffassungen der europäischen Menschen hier beitragen kann. Das gilt vor allem bezüglich der Veränderungen, die durch die ökonomische, politische und kulturelle Globalisierung hervorgerufen werden. Nicht weniger gilt das jedoch gegenüber den Herausforderungen, die mit den neuen Machtverhältnissen und der politischen Situation der Postmoderne mit ihrer Akzentuierung von Ethnozentrismus, Multikulturalismus, Relativismus und Skeptizismus zusammenhängen.

Gegenwärtig treten verschiedene Versuche um eine neue Definition des Begriffes vom Menschen in der intellektuellen Szene hervor. Das erneute Erhellenswollen dieses Begriffes ist durch das Bemühen motiviert, die spezifische menschliche Position einerseits innerhalb der neuen Koordinaten von Kultur, Wissenschaft und Technologie, andererseits aber innerhalb der Evolution zu bestimmen. Wir stoßen auf diese Versuche trotz der Welle von Kritik, die über das europäische Denken während der Modernismuskrisis hinwegging und den empfindlichen Nerv der philosophischen Anthropologie traf. Ebenso erging es ihr in der polemischen Auseinandersetzung mit dem Naturalismus, dem Darwinismus und Historizismus, der von einem in der Vielfalt und Inkommensurabilität der Kulturen verankerten Relativismus begleitet wurde.

Heute kann man eine Rückkehr dieser philosophischen Disziplin in den intellektuellen Diskurs beobachten. Es geht dabei natürlich nicht um irgendeine privilegierte Stellung der philosophischen Anthropologie, die möglicherweise arrogant über die Forschungen und Ergebnisse der Kultur-, Sozial- und physischen Anthropologie hinwegsieht. Eher handelt es sich um das Bestreben, an die Ergebnisse der Philosophischen Anthropologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts anzuknüpfen (A. Gehlen, M. Scheler, H. Plessner, E. Rothacker, H. Jonas u. a.),² die in der Lage war, in einem Zuge die tradierten Schemata zu überwinden und neue konzeptuelle Instrumente zu

2 Zur Entwicklung der philosophischen Anthropologie vgl. etwa den Beitrag von Odo Marquard

entwickeln, die sich auch in der interkulturellen Zusammenarbeit anwenden lassen. Es ist zweifellos notwendig, an diese Versuche um die Bewältigung des Naturalismus und Reduktionismus anzuknüpfen, um das zentrale Thema in einer bestimmten Hinsicht neu zu fassen: die Beziehung des Menschen zu seinem eigenen Körper im neuen Kontext der Bio- und Neurotechnologie, der künstlichen Intelligenz sowie der Evolutionspsychologie. Technik, Kunst, Sozialität, Sprache, symbolische Welt, Moral, Macht und Gewalt, Natur/Kultur-Beziehung – das alles sind Themen der philosophischen Anthropologie. Und mit diesen Themen bereichert sie die Forschung über den Menschen als Spezies und die menschliche Stellung im Spiegel von Natur und Kultur. Aber dieses Problem setzt voraus, dass mit dem Begriff der Kultur sowie ihrer Natur und Rolle bei der Bestimmung des Individuums und seiner Sozialität alles geklärt ist. Die unumgänglichen Bestandteile der Forschungen und Überlegungen zur Kultur sind die Bemühungen um das Artikulieren und Beschreiben dessen, was es bedeutet, „ein Mensch zu sein“.

Es ist somit gerade der Begriff der Kultur, der trotz seiner Ambivalenz die menschliche Existenz bestimmt. Dank der Aufklärung machten dieser Begriff und seine Funktion in Bezug auf die menschliche Existenz Karriere. Es ist in diesem Zusammenhang keineswegs bedeutungslos, dass für Claude Lévi-Strauss u. a. J.-J. Rousseau als direkter Vorläufer der Ethnologie und Anthropologie gilt. Lévi-Strauss schreibt, dass Rousseau diese Wissensbereiche nicht nur ins System des menschlichen Wissens eingliederte, sondern auch die Ambivalenz der menschlichen Ausschließlichkeit allererst entdeckte und als solche begriff.³

Jean-Jacques Rousseau beharrte auf der Kontinuität der menschlichen und animalischen Natur und dehnte seine mitfühlende Identifikation mit dem Anderen bis auf das Nichtmenschliche aus. Wie Claude Lévi-Strauss konstatiert, begründet Rousseaus Zugang zur Natur den Gegenstand auch des Moralisten, Historikers und Ethnologen. Er befasst sich ausdrücklich mit der Natur, um in ihr einen Schlüssel für seine Reflexionen über die Gesellschaft zu finden. Nach Rousseau leugnet das soziale Leben die ursprüngliche Einheit des Menschen mit der Natur, und die fortschreitende Zivilisation entwickelt den Mythos von der exklusiven Natur des Menschen. Der Zustand der natürlichen Unschuld und Gleichheit aller Wesen wird durch einen neuen Zustand abgelöst, in dem hinter der Maske von Gesetz, Moral und Tugend Egoismus und das Streben nach dem eigenen Vorteil herrschen. Rousseaus Gleichsetzung des Menschen

im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I: A–C, hg. v. J. RITTER, Basel/Stuttgart 1971, Sp. 362–374.

3 Vgl. C. LÉVI-STRAUSS, „Jean Jacques Rousseau. Zakladatel věd o člověku“, in: DERS., *Strukturální antropologie*, Dvč Argo 2007, S. 40–48.

mit allem anderen Leben ist jedoch keine nostalgische Flucht, sondern eine Maxime, die es als die einzige Form kollektiver Weisheit und als Prinzip des Handelns zu garantieren gilt. Es geht um einen Grundsatz, der den Menschen zur Koexistenz verhilft, dazu, zusammenzuleben und gemeinsam eine Zukunft zu bilden, und dies in einer Welt, in der Reziprozität, Zusammenarbeit und gegenseitige Rücksichtnahme immer komplizierter zu werden scheinen.

Laut G. Delanty halten Modernität und Postmodernität zwei Herausforderungen stand: erstens dem Kulturwandel der modernen Gesellschaft, der mit einem bestimmten Erkenntnismodell und einer spezifischen Selbstinterpretation dieser Epoche verknüpft ist. Mit Hilfe dieser Selbstinterpretation werden die moderne Gesellschaft wie auch die Reaktion auf den ökonomischen, sozialen und politischen Wandel innerhalb dieser Gesellschaft besser verständlich. Diese Aspekte bilden den Grundbestandteil der heutigen Diskussionen in dem Maße, wie der Marxismus ursprünglich durch die Debatte des Übergangs vom Merkantilismus zum Kapitalismus sowie von der traditionellen zur modernen Weltordnung bestimmt wurde. Auch die gegenwärtige Spannung zwischen Kapitalismus und Demokratie kann man wie einen Kampf zwischen der dominierenden Zweckrationalität und der Kulturkritik behandeln, wobei die Kulturkritik ihre Wurzeln in der bürgerlichen Gesellschaft hat.

Die genannten Dimensionen sind auch im Rahmen der heutigen Debatte über die Vielfalt der kulturellen Muster relevant. Delanty hebt besonders ein Argument hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen den Mechanismen der sozialen Evolution einerseits und der Akkulturation andererseits hervor:

„What we need to understand is how a society transfers or institutionalizes its cultural potentials in social practice. Modernity, according to this view, can be seen as a struggle between what is cognitively available on cultural level (that is, what has been culturally ‚learnt‘) and what has been realized in social practices. Modernity can entail both evolution and regression, the latter being a kind of ‚unlearning‘. The crucial point that emerges from this is that the question of modernity is essentially one about how a society cognitively selects, from available cultural resources, solutions to the problems it encounters in social practice. In the modern period, the inescapable solution is to be found in processes of communication. But the real problem of modernity is that communication is a domain of ever-increasing contingency, post modernity can be seen as the heightened consciousness of this.“⁴

4 G. DELANTY, *Modernity and Postmodernity*, London 2000, S. 71.

Etymologisch gesehen, hat der Begriff der Kultur seine Wurzeln in der Antike und stammt vom lateinischen Verb „colo“, „colere“ (anbauen, hegen, pflegen) ab. Ursprünglich hing er mit dem Bebauen des Bodens (*agri cultura*) zusammen. In seinen *Tusculanae Quaestiones* bezeichnet Marcus Tullius Cicero die Philosophie als Kultur des eigenen Geistes: „*cultura animi autem philosophia est*“. So legte er die Grundlagen für die Auffassung der Kultur als Bildung. Mit dem Terminus „Kultur“ – vor allem im Sinne der Kultivierung des menschlichen Geistes (*cultura animi*) und der Kultivierung der Natur (*agri cultura*) – bezeichnete man eine aktiv umformende menschliche Tätigkeit.

Einen Einschnitt in den Begriff der Kultur bzw. dessen Umfang stellt das Werk von Samuel Pufendorf *De jure naturae et gentium libri octo* dar, in welchem er die Kultur von der Natur deutlich unterscheidet und damit die Kulturauffassung der Aufklärung nachhaltig beeinflusste. Pufendorf trennte den Terminus „Kultur“ lexikalisch als separate Einheit aus Wortverbindungen wie *cultura iuris*, *cultura scientiae* oder *cultura literarum* ab. Er schloss alle Produkte menschlicher Tätigkeit, aber auch Institutionen wie z. B. die Sprache, die Bräuche, das Recht u. a. in den Kulturbegriff ein. Unter Kultur versteht man nun nicht mehr nur die Veredelung des Menschen, sondern auch die Produktwelt der menschlichen Tätigkeit. Die Kulturauffassung der Aufklärung (abgesehen von Rousseau) begreift die Kultur als die wahre Sphäre der menschlichen Existenz im Gegensatz zur Natur. Diese Auffassung betont eher die Erweiterung menschlicher Fähigkeiten als den Zustand und die Bedingungen des sozialen Lebens. Ansätze einer Überschreitung dieser aufklärerischen Auffassung finden wir bei dem Philosophen und Historiker Johann Gottfried Herder. In seinem Werk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* entwickelte er die Hypothese, dass die körperliche Mängelausstattung des Menschen im Existenzkampf durch ein spezifisches Adaptationsinstrument ersetzt wird: die Kultur. Herder sah gerade in der Sprache den Hebel, der den Menschen aus dem Reich des Animalischen emporgezogen hatte. Er betrachtete die Kultur als das universelle Phänomen des Menschlichen. Zugleich legte er die Bahnen für einen pluralistischen Zugang zur Kultur. Seine Ansichten bilden eine Synthesis, die die Dimensionen des philosophischen und fachwissenschaftlichen Zugangs umgreift. Seit Herders Zeiten jedoch zerstreuten sich die Kulturkenntnisse in solchem Maße, dass man den entscheidenden Wendepunkt des Kulturbegriffs jetzt in zwei separaten Linien verfolgen muss. Die erste windet sich aus der deutschen klassischen Philosophie, die die philosophische Dimension des Kulturbegriffes entwickelt und in die vielfältigen Strömungen und Schulen der Lebensphilosophie mündet. Die andere entstammt den Forschungen der Historiker; während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts formiert sich zudem

ein breites Zugangsspektrum der anthropologischen Fachwissenschaften, vor allem der sich emanzipierenden Ethnologie, Archäologie und physischen Anthropologie.⁵

Von den philosophischen und fachwissenschaftlichen Zugängen lassen sich wiederum die axiologischen, also wertenden Kulturbegriffe unterscheiden. Diese knüpfen an humanistische und aufklärerische Quellen an und verbinden den Kulturbegriff mit positiven Werten, die zur Humanisierung, zur menschlichen Kultivierung und zur progressiven Gesellschaftsentwicklung führen sollen. Hier werden primär Kunst, Literatur, Bildung, Ideen und geistige Werte unter den Begriff der Kultur gefasst. Die anthropologische, also globale Kulturauffassung beschränkt sich nicht auf die geistigen Werte, sondern begreift unter dem Terminus „Kultur“ jedes außerbiologische Mittel oder Artefakt, das die Menschen anwenden, um sich an die externe Umwelt anzupassen. Kultur in anthropologischer Perspektive tritt auf als ein System von Artefakten, normativen soziokulturellen Produkten und geistigen Werten, die durch die Mitglieder der Gesellschaft geteilt, repliziert und weitergegeben werden. Es ist also alles, was zur „Lebensweise“ einer bestimmten Gesellschaft in einem bestimmten Zeitraum gehört. In der Anthropologie finden wir auch reduktionistische Auffassungen, die nur einen bestimmten Ausschnitt der soziokulturellen Realität, die dem Kulturbegriff zugehört, zu umgrenzen versuchen. Es handelt sich vor allem um die gegenwärtigen Richtungen der kognitiven und symbolischen Anthropologie, die im Gegensatz zur globalen Kulturauffassung einen semiotischen Zugang verfolgen. Sie reduzieren den Kulturbegriff auf ein System von Zeichen, Symbolen und Bedeutungen, die von den Mitgliedern bestimmter Gesellschaften geteilt werden.⁶ Im 20. Jahrhundert gehörten nach V. Soukup zu den einflussreichsten Theorien innerhalb der Sozial- und Kulturanthropologie folgende Paradigmen, die sich in selbstständigen Gedankenströmungen und akademischen Schulen niederschlugen:

- Kultur als funktionelles System,
- Kultur als struktureles System,
- Kultur als adaptives System: dazu gehören Richtungen wie Kulturökologie, Kulturmaterialismus und „Neue Archäologie“,
- Kultur als kognitives System: Ethnoscience, Ethnosemantik, kognitive Anthropologie,

5 Eine Geschichte des Kulturbegriffs und der Definitionen von Kultur enthält das klassische Werk von L. A. KROEBER/C. KLUCKHOHN, *Culture: Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge Mass. 1952. Zu philosophischen und fachwissenschaftlichen Aspekten der Kulturauffassung vgl. auch V. Soukup, „III. Díl – Dějiny sociální a kulturní antropologie“, in: DERS., *Dějiny antropologie*, Praha 2004, S. 269–423.

6 Ausführlich vgl. SOUKUP ebd., S. 285–287.

- Kultur als symbolisches System: Symbolische Anthropologie,
- Kultur als semiotischer Text: Interpretative Anthropologie,
- Kultur als kaleidoskopische Realität: Postmoderne Anthropologie und *cultural studies*.⁷

Entscheidend ist die Deutung des Umfangs des Kulturbegriffs. Wir haben einerseits Konzeptionen, welche die Kultur auf das Ideensystem, andererseits solche, die sie auf das Anpassungssystem reduzieren. Trotz großer Vielfalt finden sich zugleich Bemühungen, die kognitiven und ökologischen Auffassungen zu überbrücken.⁸

Trotz der konfusen Bestimmung des Kulturbegriffs und dem Schwanken zwischen dem Bestreben, den Menschen *per se* außerhalb oder aber innerhalb seiner Bräuche (C. Geertz) zu entdecken, findet sich auch das gegenwärtige wissenschaftliche und philosophische Interesse immer häufiger zu der Anstrengung motiviert, den Teilstich zwischen dem, was an und im Menschen natürlich gegeben, was unvergänglich und universal ist, und dem, was konventionell, lokal und historisch veränderlich ist, zu verflüssigen. Die Falle des Kulturrelativismus und der Kulturevolution äußert sich darin, dass wir im Zusammenhang der Auffassungen menschlicher Natur philosophische wie fachwissenschaftliche Theorien finden, die die faktische Existenz der menschlichen Natur leugnen. Oder aber sie stellen die menschliche Natur außerhalb des Menschen und verankern sie in biologischen, psychologischen, sozialen oder kulturellen Fakten. In diesem Zusammenhang ist kaum bedeutungslos, was Steven Pinker in seiner Rede an die Mitglieder des Präsidentenausschusses für Bioethik zum Ausdruck brachte:

„In much of the 20th Century, there was a widespread denial of the existence of human nature in Western intellectual life, and I will just present three representative quotations. ‚Man has no nature,‘ from the philosopher José Ortega y Gasset. ‚Man has no instincts,‘ from the anthropologist and public intellectual Ashley Montagu. ‚The human brain is capable of a full range of behaviors and predisposed to none,‘ from the evolutionary biologist Stephen Jay Gould.“⁹

7 Ebd., S. 600.

8 Auf der Basis des Unterschiedes zwischen Kompetenz und Performanz von Chomsky bemüht sich z. B. ROGER M. KEESING um eine integrale Kulturtheorie (in: SOUKUP, *Dějiny antropologie*, S. 600–602).

9 S. PINKER, At the President's Council on Bioethics. Session 3: Human Nature and Its Future, March 6th 2008. <http://www.bioethics.gov/transcripts/march03/session3.html>. Siehe auch DERS., *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, London 2003.

Wenn wir das bunte Spektrum der Meinungen über die menschliche Natur in Betracht ziehen, das nicht nur fachwissenschaftliche, biologische und psychologische, sondern auch religiöse, metaphysische und philosophische Konzeptionen umfasst, können wir unter die Theorie menschlicher Natur folgende Aspekte zusammenfassen:

- „A background metaphysical understanding of the universe and humanity's place in it;
- a theory of human nature in the narrower sense of some distinctive general claims about human beings, human society, and the human condition;
- a diagnosis of some typical defect in human beings, of what tends to go wrong in human life and society;
- a prescription or ideal for how human life should best be lived, typically offering guidance to individuals and human societies.“¹⁰

Die rivalisierenden Theorien führen auch zu verschiedenen Konzeptionen und Meinungen über das, *was* wir tun und *wie* wir es tun sollen. Sie bringen verschiedene individuelle Lebensweisen sowie verschiedene ökonomische und politische Systeme zum Ausdruck. Der Zusammenhang zwischen einer bestimmten Vorstellung über die menschliche Natur und den politischen Institutionen prägt bereits die ersten Betrachtungen über die menschliche Natur und Gesellschaft. Das gilt gleichermaßen für Aristoteles wie für den gegenwärtigen Neodarwinisten. Wenngleich nicht explizit, artikulieren sie einen Zusammenhang zwischen den politischen Lehrsätzen und der Auffassung von der menschlichen Natur, also eine Verbindung zwischen dem Begriff des Menschen und der Frage, wie die politischen Institutionen verfasst sein sollen. Alle Konzeptionen verfügen zugleich über normative Vorstellungen des Guten oder des sozialen Gemeinwohls. Dennoch kann man kaum behaupten, dass die erwünschten Institutionen und normativen Regulative, die die Konflikte eliminieren sollen, zugleich ein glückliches Leben und menschliches Wohl garantieren. Die Ansichten der einzelnen Konzeptionen gehen in diesem Punkt auseinander. Die Betrachtungen zu diesem Thema sind eher metaphysisch als wissenschaftlich, obwohl sie von deren Protagonisten gerne als empirische Fakten präsentiert werden. Dieser Zusammenhang ist evident in den Analysen der gegenwärtigen Soziobiologie, die sich auf altruistisches oder aggressives Verhalten, Kooperation, Konflikt oder die menschliche Sexualität usw. beziehen. Man kann ihn

10 Zur ausführlicheren Charakteristik der einzelnen Theorien der menschlichen Natur nach dieser Typologie vgl. L. STEVENSON/D. L. HABERMAN, *Ten Theories of Human Nature. Confucianism – Hinduism – The Bible – Plato – Aristotle – Kant – Marx – Freud – Sartre – Darwinian Theory*, Oxford/New York 2004, S. 1f.

aber auch in den kultur- und sozialanthropologischen Werken erkennen, wenn sie die menschlichen Universalien (Sprache, Moral, Kunst, den freien Willen usw.) als *conditio humana* formulieren.

Für die philosophische Anthropologie ist vor allem die Voraussetzung des Zusammenhangs zwischen dem Kulturbegriff und der Bedeutung der Kultur für die Auffassung des Menschen relevant. Auch Clifford Geertz, der sich von außeranthropologischen Quellen (G. Ryle, M. Weber, T. Parsons, P. Ricoeur) inspirieren ließ, formuliert ein interpretatives Programm für seine Anthropologie, welche das semiotische Kulturkonzept bevorzugt. Dasselbe macht er bei der Definition des Wesens und der Natur der menschlichen Existenz, also der Humanität. Geertz tritt demnach gegen den anthropologischen Positivismus auf und knüpft an die semiotische Kulturauffassung nach Max Weber an. Dieser schrieb:

„Kultur ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens. Sie ist es für den Menschen auch dann, wenn er einer konkreten Kultur als Todfeind sich entgegenstellt und ‚Rückkehr zur Natur‘ verlangt. Denn auch zu dieser Stellungnahme kann er nur gelangen, indem er die konkrete Kultur auf seine Wertideen bezieht und ‚zu leicht‘ befindet.“¹¹

Und zur Vermeidung des Ekklektizismus und einer diffusen Kulturauffassung, wie sie sich auch in dem Buch *Mirror of Man* von Clyde Kluckhohn finden, konstatiert Geertz:

„Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs, and the analysis of it to be therefore not an experimental science in search of law but an interpretive one in search of meaning.“¹²

Wir finden also die Kultur weder in den unsichtbaren Strukturen des Geistes noch in den Verhaltensmustern. Es ist aber laut Geertz möglich, die Kultur innerhalb der

11 M. WEBER, „Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. J. Winkelmann, Tübingen, 1988, S. 149–214; hier S. 180 (Erstdruck in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19/1, 1904, S. 22–87).

12 C. GEERTZ, „Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture“, in: DERS., *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, S. 5.

symbolischen Systeme, die sich außerhalb des menschlichen Körpers befinden, zu entdecken. Kultur beruht auf Verhalten und Handlung, die beide durch Bedeutung gesteuert werden. Das bestimmt auch die Natur der menschlichen Existenz.

Laut Geertz ist es innerhalb der Anthropologie die produktivste Strategie, verschiedene Theorien und Begriffe miteinander zu verbinden und so zu einem integralen Menschenbild zu gelangen.

„[...] I want to propose two ideas. The first of those is that culture is best seen not as complexes of concrete behavior patterns – customs, usages, traditions, habit clusters – as has, by and large, been the case up to now, but as a set of control mechanisms – plans, recipes, rules, instructions (what computer engineers call ‚programs‘) for governing of behavior. The second idea is that man is precisely the animal most desperately dependent upon such extragenetic, outside-the-skin control mechanisms, such cultural programs, for ordering his behavior.“¹³

Die Kritiker der Geertzschen Konzeption, die zumeist von der Seite der positivistisch und materialistisch orientierten Anthropologie kommen, haben mehrere Vorbehalte formuliert. Vor allem sei die Konzeption kaum befriedigend nachprüfbar und ihr fehle die systematische Methodologie. Darüber hinaus weise das ethnographische Werk von Geertz keine Selbstreflexion auf und wende den Fragen der Macht und Politik keine Aufmerksamkeit zu. Trotz dieser Vorbehalte überschreitet das Geertzsche Programm mit seiner von Gilbert Ryle übernommenen „dichten Beschreibung“ (thick description) und der Auffassung der Kultur als Text die Grenzen der Anthropologie, was vor allem aufgrund seiner Akzentuierung der lokalen Wissensformen und seiner semiotischen Kulturauffassung möglich ist. Als solches fand sein Programm den nötigen Widerhall in den sozialen und historischen Wissenschaften, vor allem in der Historiographie.¹⁴

Gerade dieser Zugang ermöglicht es, die durch den Aufschwung und die jüngsten Entwicklungen auf dem Gebiet der künstlichen Intelligenz, der Neurowissenschaften, der Evolutionsgenetik usw. entstandenen neueren Erkenntnisse zu assimilieren. Er ist im Sinne eines Programms zu verstehen, das auf die wichtige Tatsache hinweist, dass man das ‚Privileg der Menschheit‘ keiner bestimmten Kultur, konkreten Rasse oder Gesellschaft zuschreiben darf. Wir müssen immer im Auge behalten, dass kein Teil der

13 C. GEERTZ, „The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man“, in: DERS., *The Interpretation of Cultures*, S. 33–54; hier S. 33.

14 Eine Übersicht über die Einwände der Kritiker gegen das Geertzsche Programm findet man z. B. im Aufsatz von H. ČERVINKOVÁ, „Třicet let poté. Úvaha o interpretativním programu Clifforda Geertza“ in: C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, Praha 2000, S. 515–526.

Menschheit über universale Rezepte verfügt, die für die ganze Menschheit akzeptabel sind. Die Menschheit kann überhaupt nicht mit einer einzigen Lebensart verknüpft werden (Claude Lévi-Strauss).

Man darf jedoch nicht schweigend ignorieren, dass sich bei dem Versuch, die menschliche Natur zu erklären, eine andere Auffassung durchgesetzt hat. Diesem Erklärungszugang nach stellt die Kulturvielfalt nur das oberflächliche Nebenphänomen eines universellen Entwicklungsmechanismus' dar. Ich spreche von der Analyse der menschlichen Natur von seiten der Soziobiologie. Nach Edward O. Wilson, also nach einem der wichtigsten Stellvertreter dieser theoretischen Richtung, entfalten sich vier Kategorien des menschlichen Verhaltens, die dem modernen sozialen Leben zuzurechnen sind, aus der biologischen Natur: die Aggressivität, das Sexualverhalten, der Altruismus und die Religion. Dieser Optik gemäß folgt die Kultur jeder Gesellschaft einer Bahn, deren Gestaltungsmöglichkeiten durch die genetischen Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Natur beschränkt sind. Diese Einstellung ermöglicht das *ad nauseam* gehende Zergliedern der Frage, was dem menschlichen Verhalten angeboren und was erworben ist. Neue Dimensionen dieser Diskussion entstammen der Evolutions- und Molekulargenetik sowie der Bioethik. Diese Wissensbereiche haben vor allem die Frage der neuen Begriffsbestimmung der menschlichen Natur im Verhältnis zu künstlichen Lebensformen hervorgehoben. Dazu haben auch solche Innovationen beigetragen, die zur Enttabuisierung der Reproduktion führten (wie zum Beispiel die Befruchtung *in vitro*, die Leihmutterchaft, der Handel mit menschlichen Eizellen usw.). Diese Innovationen riefen das Problem auf den Plan, ob unsere Spezies über irgendeinen moralischen Sinn verfügt und wenn ja, welchen Status er besitzt. Daraus wiederum folgt die Frage, ob es eine universale Ethik gibt. Die Bestimmung des menschlichen Lebens durch die politisch-medizinische Biomacht ist längst nicht mehr nur bloße Science Fiction. Darauf hat Peter Sloterdijk mit der Anmerkung hingewiesen, in welchem Ausmaß sich die humane Situation durch die Produktion menschlichen Lebens sowie seine Manipulationen durch Biotechnologien und genetisches Engineering neu aufschließen ließe. In Bezug auf diese neuen Fakten der Gegenwart klingen die Foucaultschen Analysen der Prozeduren und Techniken der Biomacht außerordentlich beängstigend. Diesen Betrachtungen zufolge unterwirft die Biomacht das Leben seit dem 17. Jahrhundert der Kontrolle und entwickelt sich in zwei Gestalten weiter: als Überwachung, Unterordnung und Disziplinierung des Körpers einerseits und als regulative Populationskontrolle und Eingliederung der Lebensprozesse der menschlichen Spezies in „Ordnungen des Wissens und der Macht“ andererseits.¹⁵

15 Vgl. M. FOUCAULT, *Dějiny sexuality I, Vůle k věděni*, Praha 1999, S. 166 f.

Selbstverständlich wandelt sich die Aufforderung nach dem Verständnis des Anderen unter den Bedingungen der Globalisierung und nimmt als skeptischer Relativismus Form an. Der Verfall einer Idee der europäischen Kultur als Maßstab des Zivilisationsprogresses auf der fiktiven Leiter des kulturellen Aufstiegs unterstützt demnach einen kulturellen Relativismus. Heutzutage erleben wir in der Europäischen Union einerseits die Forderung nach kultureller Vielfalt, andererseits beobachten wir eine ständige soziale Ausgrenzung, die oft mit Fremdenfeindlichkeit einhergeht.

Das hat seinen Grund, wie Francis Fukuyama sagt, unter anderem darin, dass manche europäischen Länder die Idee des Multikulturalismus eher als ein Zusammenleben von voneinander isolierten Kulturen begreifen denn als einen Übergangsmechanismus für die Inklusion und Integration neuer Bürger in die leitende Kultur. Obwohl nach dem II. Weltkrieg in Europa das Streben nach einer postnationalen Identität anwuchs, handelt es sich dabei eher um eine Angelegenheit des politischen Willens und der Vernunft als um eine Tatsache des Herzens. Es gibt zwar eine kleine Schicht von weltbürgerlichen Europäern, deren politische und kulturelle Identität sich jenseits der staatsnationalen und religiösen Selbstbestimmung entfaltet hat. Gegenwärtig wird sie in Europa aber nur von wenigen Menschen gebildet, die die Symbole der Europäischen Union wirklich als ihre eigenen Symbole wahrnehmen und sich selbst als europäische Bürger begreifen. Ich könnte einige Momente des politischen Lebens in Europa nennen, die zeigen, dass die „alten“ nationalen Identitäten nach wie vor lebendig sind. Zu diesen Momenten kann man etwa die Ablehnung der europäischen Verfassung durch die französische und niederländische Volksabstimmung im Jahre 2005, die Ablehnung des Lissaboner Vertrages im Juni 2008 durch die irische Volksabstimmung, die Reaktionen auf den Film von Geert Wilders, diejenigen auf die Aufführung der *Satanischen Verse* von Eric Laufenberg im Potsdamer Hans-Otto-Theater sowie verschiedene Politikmodelle der Identität, den Kampf um die Anerkennung zusammen mit demjenigen um soziale Gerechtigkeit oder die Redistribution zählen. Wir beobachten, dass der Respekt gegen Fremde anderer Kulturen in Konflikt mit den Werten des Rechtsstaates und der liberalen Kultur gerät. Das hängt damit zusammen, dass die Kultur bislang als menschliche Privatsphäre begriffen wurde. Das könne keinen Konflikt mit dem individuellen Recht auf Gleichheit verursachen. Das ist auch das Problem der Gemeinschaftsrechte, die nicht mit dem Grundsatz der individuellen Freiheit und Gleichheit in Einklang gebracht werden können, was sich am Beispiel der moslemischen Gemeinschaft illustrieren lässt. Diese Gemeinschaft versucht, die Grenzen der kulturellen Autonomie außerhalb der Privatsphäre extrem weit zu verschieben und z. B. die Begrenzung der Redefreiheit im Namen der Religion oder einige Ausnahmen aus dem Familienrecht zu fordern.

Darin besteht ein Ausfall der heutigen Demokratien, da kollektive Identität einen schwachen Punkt innerhalb der liberalen Demokratietheorien darstellt. In Bezug auf die europäischen historischen Ereignisse der beiden Weltkriege ist jede Diskussion über nationale Identität zum heiklen Thema geworden; es ist aber angesichts der heutigen Probleme mit dem interkulturellen Dialog notwendig. Es ist besonders wichtig, diese Diskussion im Lichte der ausgerufenen Mannigfaltigkeit und Vielfalt der Kulturen zu eröffnen. Man muss allerdings zulassen können, dass es den Menschen der Postmoderne schwerfällt, in der Vorstellung des guten Lebens miteinander übereinzustimmen. Jene Vorstellung bedeutet, die Werte und Tugenden zu erhellen, die unauflöslich mit der Frage zusammenhängen, wer wir als Mitglieder einer breiten Gemeinschaft sind. Gerade dieses Moment stellt aber einen Nachteil der politischen Theorie der liberalen Demokratie dar. Denn unter diesem Aspekt ist jede kulturelle Erfahrung einzigartig und unübertragbar und zwar im Sinne des direkten persönlichen Erlebens. Man kann sie nur durch die Interpretation und das Verstehen verständlich machen und deuten. Das aber erfordert die Einsicht, dass menschliche Existenz und Menschlichkeit verschiedene Formen besitzen können, auch solche, die sich von unserer Lebenswelt und unserer kulturellen Identität stark unterscheiden. Es setzt zugleich die Analyse und Demaskierung von vielfältigen Vorurteilen und Stereotypen voraus, die sich innerhalb der Selbstwahrnehmung und Selbstdarstellung der eigenen Kultur und Gesellschaft manifestieren.

Wir als menschliche Wesen sind mit unlöslichen Dilemmata zumeist moralischer Art konfrontiert und wir benötigen Mythen, um fähig zu sein, diese Dilemmata zu ertragen. Unsere Ansprüche an die eigene Natur bedeuten für uns jedoch viel mehr; hier sind es nicht bloß Mythen, sondern auch Hoffnungen, die nach Erfüllung drängen. Die Ziele der EU setzen eine plurale Kultur voraus, die auf Kommunikation und Aufklärung beruht, eine Kultur von Vielfalt und Konsens, die Veränderungen und Spannungen zulässt, aber die diese Spannungen auch lockern und neutralisieren kann. Es ist eine offene Frage, ob es der EU gelingt, eine bürgerliche Kultur aufzubauen, die weder ausschließlich traditionell noch ausschließlich modern ist, sondern die von beiden Seiten profitieren kann (E. Shils). Claude Lévi-Strauss stellt, zwar in einem anderen Zusammenhang aber dennoch treffend, fest:

„Eine Kulturkoalition darf sich nicht nur auf Toleranz gegenüber den Differenzen, auf kontemplative Reflexion und auf das Erteilen von Ablässen bezüglich der Vergangenheit und Gegenwart beschränken. Ganz im Gegenteil soll sie zu einer dynamischen Einstellung werden, deren eigentliche Natur es ist vorauszusehen, zu verstehen und das, was existieren will, zu fördern. Die Mannigfaltigkeit der

menschlichen Kulturen besteht ebenso hinter uns wie vor uns wie um uns herum. Wir können angesichts dieser Kulturvielfalt nur eine einzige Anforderung haben, und zwar, dass sie sich in Formen realisiert, deren jede zur vollkommeneren Großzügigkeit der anderen beiträgt.“¹⁶

Literatur

- J. BROCKMANN, *Třetí kultura. Za hranice vědecké revoluce*, Praha 2008.
- H. ČERVINKOVÁ, „Třicet let poté. Úvaha o interpretativním programu Clifforda Geertza“, in: C. GEERTZ, *Interpretace kultur*, Praha 2000, S. 515–526.
- G. DELANTY, *Modernity and Postmodernity*, London 2000, S. 71.
- M. FOUCAULT, *Vůle k vědění. Dějiny sexuality I [La volonté de savoir. Histoire de la sexualité, Bd. 1]*, Praha 1999.
- F. FUKUYAMA, *Konec dějin a poslední člověk*, Praha 2002.
- C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973 [*Interpretace kultur*, Praha 2000].
- L. A. KROEBER/C. KLUCKHOHN, *Culture: Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge Mass. 1952.
- C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris 1974. Tschechische Übers.: *Strukturální antropologie-dvě*, Praha 2007; engl. Übers.: *Structural Anthropology*, Chicago 1976.
- O. MARQUARD, Art. „Anthropologie“, in: J. RITTER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel/Stuttgart 1971, Sp. 362–374.
- S. PINKER, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, London 2003.
- M. RIDLEY, *Červená královna. Sexualita a vývoj lidské přirozenosti [Red queen – Sex and the evolution of human nature]*, Praha 2007.
- J. J. ROUSSEAU, *Rozpravy*, Praha 1989.
- G. SIMMEL, „Pojem a tragédia kultúry“, in: *O podstate kultúry*, Bratislava 2003.
- V. SOUKUP, *Dějiny antropologie*, Praha 2004.
- L. STEVENSON/D. L. HABERMAN, *Ten Theories of Human Nature. Confucianism – Hinduism – The Bible – Plato – Aristotle – Kant – Marx – Freud – Sartre – Darwinian Theory*, Oxford/New York 2004.
- M. WEBER, „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. J. Winkelmann, Tübingen, 71988, S. 149–214; hier S. 180 (Erstdruck in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1911, 1904, S. 22–87) [„Objektivita sociálnovedného a sociálno-politického poznania“, in: DERS., *K metodológii sociálnych vied*, Bratislava 1983].
- O. E. WILSON, *O lidské přirozenosti [On Human Nature]*, Praha 1993.

16 C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, tschechische Übersetzung: Prag 2007, S. 324.