

Neue Kultur der Selbstbestimmung

Autopoiesis, Emergenz und Transkulturation

Der Genitiv ist doppeldeutig und zwingt die Rede vom Individuum zusammen mit der von der Kultur. In diesem Genitiv deutet sich also eine neue Kulturtheorie an, und die ist vonnöten. Nicht erst seit Freuds *Unbehagen in der Kultur* (1930) setzt sich die Kulturtheorie mit dem problematischen Verhältnis von individueller Selbstbestimmung und kollektiver Kultur auseinander. Auch für Marx und Nietzsche bedeutete Kultur Entfremdung bzw. Fremdbestimmung des Individuums. Die Kultur des kollektiven Über-Ichs dient bei Freud z.B. der Sublimation der Triebstruktur des individuellen Ichs. Kultur bleibt also der Natur der Triebe verhaftet und ist wie das Individuum nicht selbst-, sondern ebenfalls fremdbestimmt. Heute stellt sich das Problem dieser doppelten Fremdbestimmung etwa so dar: während das postmoderne ›single‹ sich zwar zweifelhafter ›Selbstbestimmung‹ hingeben mag und der Fremde dagegen gar keine Chance zur Selbstbestimmung hat, dürfte in einer Demokratie von einer fremdbestimmten Kultur aber auch nicht mehr die Rede sein. Und in der Tat, mit dem einen ist auch das andere nicht mehr das, was es einmal war. Die Unterscheidung ›selbst-‹ und ›fremd-‹ erscheint zunehmend diffus. Es wird sich zeigen, daß es sein Gutes hat, dies sich überhaupt einmal bewußt zu machen. Zuerst wird zu klären sein, was es mit dem Begriff einer neuen selbstbestimmten Kultur auf sich hat, um dann das zeitgenössische Individuum, das vielgeschmähte, beziehungsunfähige, erlebnishungrige, freizeitgeschädigte und das fremde, störende, parasitäre andere in dieser Kultur unterzubringen. Der Raum der Praxis, den eine Kultur-Theorie dem Individuum – und zumal dem Fremden! – zuschreibt, bleibt ihre Nagelprobe.

Jahrhundertlang haben es sich die Kulturtheoretiker einfach gemacht, erst jetzt wird es schwierig. Praktische Rückversicherungen in der Natur, der Rasse, der Bedürfnisstruktur, der Landschaft, dem Klima, der Triebstruktur oder gar im Volk und in der Nation sind in der Kulturtheorie samt und sonders obsolet geworden. Intellektueller Sondermüll, der in der Tat schwer zu entsorgen bleibt, wie sich an der Virulenz der alten Modelle im Sprachgebrauch der Politiker, Journalisten und anderer sog. ›Kulturschaffender‹ zeigt. Was bleibt nach diesen substantiellen oder ontologischen Reduktionen? Die Erkenntnis kultureller Eigendynamik, des Moments der spontanen Entstehung von Kultur an der Peripherie, und der Tatsache des konstanten Umbaus von Kultur. Die Suche nach externem Ursprung, Ziel, Zentrum oder Wert der Kultur hat wie in den Geschichtswissenschaften und der Philosophie so auch in der Kulturtheorie zu nichts geführt. Fremdbestimmt ließ sie sich in die Dienste der jeweilig herrschenden Ideologie stellen, und auch selbstbestimmt wird es ihr schwer fallen, sich von der Macht, der Hierarchisierung der gesellschaftlichen Einheiten, den Wertsetzungen fernzuhalten, auch wenn sie viel weniger ›nützlich‹ geworden ist.

Zuerst sah man den Menschen als Teil der Natur. Er ging aus ihr hervor, so hieß es, war durch sie bedingt, sei es durch Umwelt oder Trieb, und sie gab den Rahmen ab für seine Entwicklung zum Kulturwesen. Nun unterschied er sich vom Tier. Aber welche Bedeutung kommt der ›software‹ Kultur zu, wenn sie mit der ›hardware‹ Natur gleich mitgeliefert wurde? Das wird nun anders.

Sicher war der Gebrauch der Naturgrößen durchaus differenziert. In der älteren Ethnologie gebrauchte man noch den Begriff der Rasse, in der neueren, wie z.B. bei Malinowski, den des Funktionalismus, der von natürlichen Bedürfnissen ausging; die Kulturgeographie orientierte sich an

Naturlandschaften und Stämmen, während die Psychologie mit Triebstrukturen und Geburtsanlagen arbeitete. Der Verdacht der ontologisch-metaphysischen Grundierung des Kulturbegriffs wurde schon früh geäußert. Der Verdacht also, Kultur sei nicht extern, sondern intern determiniert. Erst 1914 bezweifelte Franz Boas die Tragfähigkeit des Rassebegriffs und er wurde erst kürzlich von dem Genetiker Luigi Luca Cavalli-Sforza darin bestätigt. Zwischen zwei Personen derselben Rasse bestehen keine größeren genetischen Ähnlichkeiten als zwischen Personen verschiedener Rassen. Die Psychologie tut sich heute noch schwer, den Fixpunkt Natur für die Erklärung kultureller Phänomene fallen zu lassen. Noch in den achtziger Jahren griffen Jürgen Eysenck und Arthur Jensen das Rassekonzept wieder auf und auch die andere Naturvorgabe, die des geschlechtsspezifischen Verhaltens hält sich unangefochten. Die Mehrheit der Psychologen weicht derzeit noch mit Hilfe eines naiven, statistischen Empirismus der Grundsatzfrage der Kultur aus, doch durch den *Connectionism* werden diese Nativisten eines Besseren belehrt werden: Unser Denken und Empfinden ist nicht auf bestimmte Hirnregionen aufgeteilt, sondern für einzelne Aufgaben werden »neuronalen Netze« geknüpft, die sich über das ganze Hirn erstrecken. Bestimmte Gehirnteile sind also nicht von »Natur« aus für bestimmte Aufgaben verantwortlich. Auch dies ist ein Beitrag zum selbstbestimmten Kulturbegriff, der seine ganz eigene Geschichte, und zwar im Gegenzug zum fremdbestimmten, entwickelt hat.

Um den neuen Kulturbegriff an seiner Aufgabe zu messen, muß noch einmal ein Gegensatz zitiert werden, der auch für die Gegenwart noch prägend ist. Es ist der Gegensatz von Natur und Geist. Diesem Gegensatz entspricht C. P. Snows Rede von den »zwei Kulturen«, d.h. den zwei korrespondierenden Wissenschaftsbereichen, wie sie sich in Deutschland besonders mit Dilthey voneinander schieben: »Die Natur erklären wir [Kausalität], das Seelenleben verstehen wir [Sinn].« Wir haben es also mit dem harten Diskurs der Naturdetermination und dem weichen der individuellen Abweichung zu tun. Auf der einen Seite heißt es, Mädchen spielen mit Puppen, weil das ihren geschlechtsspezifischen Anlagen, nämlich der biologischen Prädisposition zur Mutter entspricht. Auf der anderen Seite sagt man, Napoleon habe derart individuelle Fähigkeiten als General besessen, daß er ganz Europa umzukrempeln vermochte. An diesen Beispielen läßt sich die Verallgemeinerungsfähigkeit der kulturellen Deutungsmuster ablesen. Die Geltung harter Aussagen überdauert die Zeit, weil sie auf der Analyse wiederholter Ereignisse beruht und somit Prognosen erlaubt. Weiche Aussagen gelten dafür nur für den Einzelfall, den sie interpretieren. Der Unterschied ist ein anthropologischer, vorausgesetzt wird nämlich immer ein ganz bestimmter Mensch, einmal ein fremdbestimmter und einmal ein selbstbestimmter. In der Tat scheint mit dem kreativen, selbstständigen, freien oder gar fremden Individuum keine anthropologische Verallgemeinerung möglich zu sein und also auch keine Kulturtheorie. Dennoch gab es sie, wie jeder aus dem Geschichtsunterricht und der langen Reihe der »großen Männer« weiß, auf die auch der schwache Diskurs Kultur zu reduzieren vermochte.

Der Widerspruch, den eine jede Kulturtheorie lösen müssen, besteht also darin: Von einer Kultur oder einem Kulturkreis spricht man immer dann, wenn sich die Mehrheit seiner Individuen gleich verhält und wenn es so etwas wie Traditionen, also ein Gleichverhalten über mehrere Generationen gibt. Dieses Gleichverhalten wird aber dadurch eingeschränkt, daß sich zum einen nicht ausnahmslos alle Individuen gleich verhalten, denn einige tanzen aus der Reihe, und daß sich zum anderen Traditionen ändern und durch neue abgelöst werden. Eine Kulturtheorie muß also Gleichverhalten und Abweichung in eine Konzeption bringen. Bisher gelang immer nur entweder das eine oder das andere, aber nie beides zugleich. Fremdbestimmung diente dem harten Diskurs, das Gleichverhalten, die kulturelle Homogenität zu erklären, nicht aber die Abweichung. Dabei genügen die wenigen Frauen in leitenden Positionen, um die Angeborenheit geschlechtsspezifischen Verhaltens zu widerlegen. Selbstbestimmung diente dagegen dem weichen Diskurs, die Abweichungen,

das Besondere, den Genialen zu verstehen. Inzwischen aber schließt das eine nicht nur das andere aus, sondern bedingt es geradezu.

Die neue Kulturtheorie ist eine im weitesten Sinne kybernetische. Nicht weil sie wieder biologisch argumentiert, wie der aus der Biologie stammende Ausdruck nahelegen könnte, sondern weil sie an den Steuerungsmechanismen der Gesellschaft interessiert ist. Der Fixpunkt dieser Theorie ist nicht mehr die Natur oder eine andere ontologisch-metaphysische Substanz wie Volk oder Nation, sondern das Kollektiv der Gesellschaft selbst. Dieses gesellschaftliche Kollektiv ist nicht die Summe seiner Teile, der Individuen, sondern alles, was diese Individuen gemeinsam haben, was sie mehr oder weniger bewußt untereinander vereinbart haben. Der Steuerungsmechanismus des Kollektivs besteht nun in einer großen Anzahl von Verhaltensangeboten, die ihren Angebotscharakter dadurch erhalten, daß sie von einer Mehrheit befolgt werden. Der einzelne kann diese Angebote wahrnehmen, er kann also so sein wie die anderen, ist aber nicht dazu gezwungen. Wenn er bereit ist, die entsprechenden Konsequenzen auf sich zu nehmen, kann er auch vom mehrheitlichen Verhalten abweichen. Manches mag dem einen peinlich sein, manches mag die andere isolieren, aber beide können gerade dadurch eine allgemeine Verhaltensänderung bewirken. An diesem Punkt ahnt man, weshalb die neue Kulturtheorie mit der Kybernetik in Verbindung gebracht wird. Ein Teilbereich der Kybernetik, die Chaostheorie, ist nämlich dazu angetan, wenn man sie auf die gesellschaftliche Selbstorganisation anwendet, das Individuum aufzuwerten: kleinste Ursachen, größte Wirkung. Ein Erfolg für die Grünen?

Die regulative Kraft des Steuermechanismus' Kollektiv-Verhaltensangebote-Konventionen besteht allein in dem Faktor Mehrheit. Die Menschen werden nicht gesteuert, sie steuern sich selbst. Selbstregulierung und Selbsterzeugung machen die Autopoiesis, die Selbstschöpfung nicht nur der Kultur, sondern auch der Gesellschaft aus. Wohlgermerkt, eine neue Kulturtheorie ist nicht für die Problemlage der Gesellschaft verantwortlich, sie soll nur durch eine systemgerechtere Beschreibung zur Erkenntnis der Probleme und dadurch zu möglichen Lösungen beitragen. Verantwortlich bleibt nach wie vor eine Mehrheit, aber in nunmehr unproportionaler Weise auch der einzelne. Der Wert dieser Beschreibung liegt erstens in der Ablösung der Ontologie und der Metaphysik durch den radikalen Konstruktivismus¹ und zweitens in ihrer Flexibilität und Offenheit gegenüber Abweichungen und Veränderungen. Nun definiert sich Kultur etwa folgendermaßen: Kultur ist ein selbstregulatives System von Konventionen. Überspitzt ließe sich diese Theorie auch zusammenfassen: »Jeder hat die Kultur, die er zusammen mit oder gegen die anderen schafft.«

Mit der Kybernetik² dem radikalen Konstruktivismus³ oder der Systemtheorie⁴ von einem neuen Paradigma in der Kulturtheorie zu sprechen, wäre übertrieben angesichts der Vorläufer in anderen Forschungsgebieten. Um sich nicht in den Anfängen der Anfänge zu verlieren, sei mit Saussures strukturalistischer Zeichentheorie der Anfang gemacht. Die Vorstellung, Zeichen seien verabredet, enthält die Idee der Konvention. Der Strukturalismus, der verschiedene Wissenschaften beeinflusst hat, gehört allerdings nur dann zur neuen Kulturtheorie, wenn er auf dynamische und nur im Kollektiv verankerte Strukturen rekurriert und nicht wieder auf solche ontologischer Natur. Vor allem

¹Siehe: Siegfried J. Schmidt (Hg.): *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt 1987. und Siegfried J. Schmidt (Hg.): *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt 1992.

²Norbert Wiener: *Cybernetics* (1948). New York 1961; deutsch: *Kybernetik*. Düsseldorf 1992.

³Umberto Maturana and Francisco J. Varela: *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Knowledge* (1970). Boston 1992; deutsch: *Der Baum der Erkenntnis*. München 1991.

⁴George Bateson: *Steps to an Ecology of Mind*. New York 1972; deutsch: *Ökologie des Geistes*. Frankfurt 1985; Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt 1984.

Roland Barthes hat diese Zeichentheorie weitergeführt⁵, wie sie heute in der Kultursemiotik geradezu universal angewandt wird. In den zwanziger Jahren setzte im Gefolge von Boas die amerikanische Kulturanthropologie oder Ethnologie ein, die sich heute vor allem mit Clifford Geertz⁶ und James Clifford⁷ zu einer Textwissenschaft gewandelt hat. Gleichzeitig entstand aber auch die Weimarer Kulturphilosophie, die sich von Ernst Cassirer⁸ bis zu Arnold Gehlen⁹ erstreckt. Besonders in Deutschland herrschte ein elitärer Kulturbegriff, der im bewußten Gegensatz zum Konzept der Zivilisation gebraucht wurde. Durch Norbert Elias¹⁰ und die Weimer Kulturphilosophie wurde der Kulturbegriff von seinen wertenden Kriterien befreit. Somit brauchte die deutsche Kulturtheorie einige Zeit, bis sie den Stand des Amerikaners Edward B. Tylor erreicht hatte, der schon 1871 die Viktorianer mit seinem Buch *Primitive Culture* schockte, da er den ›Primitiven‹ so hochkulturelle Errungenschaften wie Glauben, Kunst und Moral zutraute und keinen qualitativen, höchstens einen quantitativen Unterschied zwischen Primitiv- und Hochkultur machte. Erst mit Claude Lévi Strauss¹¹ fand diese Position übrigens ihre Anerkennung, indem die noch immer elitäre Unterscheidung zwischen Schriftkultur und Nicht-Schriftkultur überwunden wurde. Um 1970 entsteht dann die Wissenssoziologie, die auf Alfred Schütz zurückgriff¹². Andere Soziologen wie Max Weber, Émile Durkheim und Marcel Mauss wären zu nennen, um eine Genealogie des neuen Kulturbegriffs zu entwerfen. Unbedingt zu den Pionieren gezählt werden muß auch Raymond Williams, der Kultur schlicht als ›*signifying system*‹ mit bestimmten ›*signifying practices*‹ definiert¹³. An Williams Ausdrucksweise zeigt sich, daß in Zukunft einige epistemologische Ansätze wie Semiotik, Systemtheorie und Soziologie in Hinsicht auf eine zeitgemäße Beschreibung des Phänomens Kultur fusioniert werden müßten.

Spricht man von der neuen Kulturtheorie, kann von postmoderner ›Unübersichtlichkeit‹ keine Rede sein. Sämtliche Ansätze in den Kulturwissenschaften laufen bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Gegenstände im Grunde auf einen konstruktiven Kulturbegriff hinaus. Der Wissenssoziologie verdankt sich noch Thomas Luckmann und Peter L. Bergers *The Social Construction of Reality* (1966)¹⁴. Aber schon Nelson Goodmans *Ways of Worldmaking* (1978)¹⁵ und Karin Knorr-Cetinas *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science* (1981)¹⁶ unternehmen die oben angedeutete Fusion der Ansätze. Alle drei Titel betonen die aktive Produktion von Realität, statt deren passiver Rezeption. Wir erfinden die Wirklichkeit, in der wir leben, sie ist eine Konstruktion unserer Kultur. Um zu zeigen, wie dieser kulturelle Konstruktivismus der Selbstbestimmung funktioniert, seien hier als abstrakte Beispiele Sprache und Kultur angesprochen und als konkretes Beispiel die Episode des ›konstruktivistischen‹ Zuni-Indianerjungen aus Strauss' strukturaler Anthropologie angeführt.

⁵Roland Barthes: *Mythologies*. Paris 1957; deutsch: *Mythen des Alltags*. Frankfurt 1988.

⁶Clifford Geertz: Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, in: *The Interpretation of Cultures*. New York 1973, 3-32; deutsch: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt 1987.

⁷James Clifford: *Writing Culture*. Berkeley 1986.

⁸Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-29). Darmstadt 1964.

⁹Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur* (1956). Frankfurt 1975.

¹⁰Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation*. Frankfurt 1976.

¹¹Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*. Paris 1958; deutsch: *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt 1974.

¹²Alfred Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932). Frankfurt 1974.

¹³Raymond Williams: *Culture and Society, 1780-1950*. New York 1966.

¹⁴Peter L. Berger and Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality*. New York 1966; deutsch: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt 1992.

¹⁵Nelson Goodman: *Ways of Worldmaking*. Indianapolis 1978; deutsch: *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt 1990.

¹⁶Karin Knorr-Cetina: *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford 1981; deutsch: *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Wissenschaft*. Frankfurt 1989.

Seit Saussure wissen wir, daß die Sprache nicht nur den Dingen Namen gibt, sondern daß sie Vorstellungen schafft. Viele, aber nicht alle Sprachen kennen die Vorstellung *Baum*. Diese Kategorie gehört zu einer beliebigen, menschlich geschaffenen Einteilung der Pflanzen, die nicht von der Natur ausgeht, sondern von der Sprache. Da aber alle Sprecher das Wort *Baum* benutzen, da es als Verständigung funktioniert, hält man es für eine Übernahme aus der Wirklichkeit und glaubt, daß die Natur eine Kategorie des Baumhaften in sich trage. Aus der kollektiven Verabredung, von einer Vorstellung *Baum* auszugehen, wird so ein Stück Lebenswirklichkeit, das für alle an dieser Verabredung Beteiligten gilt. Selbstverständlich gibt es in der Natur, also jener Realität, die der Sprache vorausliegt, einzelne Bäume, aber nicht, wie wir seit Darwin wissen, die fest umgrenzte Gattung oder Art des Baumhaften. Die Pflanzen gedeihen nicht nach einem Gattungsprogramm, sondern sind ein Produkt aus genetischem Code und den vorgefundenen Bedingungen. Also ist die Vorstellung *Baum* die Leistung eines zufällig existierenden Zeichens, und für die Sprache läßt sich daher sagen, daß sie der neutralen vorgegebenen Realität ein Raster überstülpt, das diese ordnet und bewertet.

Was für die Sprache gilt, gilt für die Kultur als Ganzes. Durch ihre Konventionalisierungen verleiht sie den natürlichen und artifiziellen Fakten eine Bedeutung: sie verleiht den Dingen und Mitmenschen Eigenschaften, so daß die Mehrheit mit bestimmten Gefühlen reagiert. Sie strukturiert unseren Alltag durch Institutionen (er beginnt mit dem Zähneputzen morgens und endet in einem immer gleich ausgestatteten Bett am Abend) und formt unsere Meinungen durch Stereotype des Denkens. Der Unaufgeklärte hält das von der Kultur angebotene standardisierte Verhalten und Denken für einen Bestandteil der präexistenten Realität und schüttelt den Kopf über den Angehörigen einer anders strukturierten Kultur, der seine Wirklichkeit nicht teilt. Dieser Unaufgeklärte übersieht seine eigene Freiheit. Wenn Kultur unsere Lebenswirklichkeit schafft, dann ist der Mensch zu einem freien und kreativen Wesen aufgerückt, welches dem von der Natur vorgegebenen neutralen Material Leben einhaucht. Von den kreatürlichen Unverrückbarkeiten wie Krankheit, Tod und Zufall abgesehen, hat der neue Mensch seine Erlebnisse, seine Freuden und auch die Zwänge, unter denen er leidet, selbst zu verantworten.

Wie ergeht es nun dem ›konstruktivistischen‹ Zuni-Indianerjungen aus Strauss' strukturaler Anthropologie. Bei den Zuni-Indianern Arizonas gehört Magie zum kollektiven Wissen, und der Magier ist eine Institution in entsprechender Tracht. Eines Tages wird ein Junge der Hexerei angeklagt, worauf die Todesstrafe steht. Umstehende sahen mit an, wie er ein Mädchen berührte und es in Zuckungen fiel. Es kommt zum Prozeß, in welchem der Junge zunächst beteuert, er sei kein Zauberer, was ihm die Richter nicht glauben; dann aber zugibt, er sei es doch, worauf er, nachdem er das Mädchen geheilt hat, gegen geltendes Recht freigesprochen wird. Diesen Vorgang kann nur verstehen, wer sich von der eigenen Zivilisationsmentalität löst und Magie nicht als Hokusfokus abtut, denn die Richter sind ja nicht verbohrte und der Junge kein Lügner. Lévi-Strauss kannte weder die Wissenssoziologie noch die neue Kulturtheorie, aber er ging davon aus, daß Magie als kollektives Wissen und in Form von Institutionen die Wirklichkeit der Zunis konstituiert. Die Richter verhalten sich dann nicht anders als zivilisierte Richter, denn sie urteilen aufgrund eines eindeutigen, objektiven Tatbestands. Zeugen sahen ja, wie der Angeklagte das Mädchen berührte und es daraufhin in Zuckungen verfiel. Ein mitteleuropäischer Richter würde genauso urteilen. Was den Jungen betrifft, so lügt er nicht etwa, nachdem ihm die Wahrheit nicht hilft, sondern beginnt an seiner Identität zu zweifeln. Wie alle anderen Stammesgenossen glaubt er an Magie und hat mit eigenen Augen gesehen, wie das Mädchen durch seine Berührung verhext wurde. Genau wie die Richter läßt er sich von diesem Beweis, den man aufgrund des kollektiven Wissens für eine Objektivation der Magie hält, beeindrucken. Die Mentalität der Zunis geht von der Existenz zweier Menschengruppen aus,

den Normalsterblichen und jenen, die über magische Kräfte verfügen. Vor dem Prozeß hielt sich der Junge für normal, muß durch den Vorfall aber einsehen, daß er zur zweiten Gruppe gehört. Daher ist es nur konsequent, daß er sich nach einer Phase des Zweifels in die Identität des Magiers schickt, die ihm durch die Heilung des Mädchens noch einmal bestätigt wird. Bei diesem Identitätswechsel wurde der Rahmen des konventionalisierten Denkens und der etablierten Institutionen nicht verlassen. Der Freispruch schließlich läßt sich aus der Freude aller Beteiligten erklären, ihre Wirklichkeitsdeutungen bestätigt zu sehen. Man verlieh dieser Freude Ausdruck, indem gegen geltendes Recht verziehen wurde.

Die Theorie, daß wir sozial und kulturell unsere Wirklichkeit erzeugen, sollte mittlerweile die Grundprämisse jeder wissenschaftlichen Kulturbetrachtung sein, dennoch gibt es noch materialistische und metaphysische Ansätze. In der kulturellen Praxis wird sich erweisen, daß die neue Kulturtheorie der gesellschaftlichen wie individuellen Selbstbestimmung flexibler und offener das Problem des Fremden, das Phänomen der Migration und das der ›migrativen‹ Gesellschaft selbst zu beschreiben weiß, eben weil sie keinen anderen Fixpunkt als den der demokratischen Vernetzung der Betroffenen zuläßt. Die Problematik des Fremdverstehens konstruktivistisch bzw. systemtheoretisch anzugehen, um so die Augen der Wir-Gruppe für die eigene kulturelle Dynamik, die sich in der Begegnung mit dem Fremden spiegelt, zu öffnen, diese Aufgabe steht der neuen Kulturtheorie als die ihrer eigenen Selbstbestimmung erst noch bevor. Ihre institutionelle Etablierung bedeutet noch keine Bewußtseinsveränderung in den Köpfen der sich meist abgrenzend verhaltenden Individuen. Hier wird durch die Theorie der ›migrativen‹ Gesellschaft direkt am Umbau des gesellschaftlichen Selbstbewußtseins gearbeitet: Kultur versteht sich als ein dynamischer Zusammenhang seiner Selbst-Erzeuger (Autopoiesis), Kultur entsteht u.U. spontan und meist peripher (Emergenz), Kultur ist von sich aus heterogen und neigt von daher zur Veränderung (Transkulturation).