

WIDERSPRUCH

In: Widerspruch Nr.14 Heimat (1987), S. 52-59

Autor: *Matthias Grässlin*

Artikel/Umfrage

Matthias Grässlin

Stellungnahme zur Umfrage „Möglichkeiten von Heimat heute“:

Fremdes und Eigenes.

**Geisteswissenschaft als historische
Kulturwissenschaft**

Womit haben es die hermeneutischen Geisteswissenschaften zu tun - mit Fremdem oder Eigenem? Daß man diese Frage besonders fruchtbar in einem Fachzuspitzen kann, das sich von Haus aus mit etwas für uns ganz Eigenem, mit der deutschen Sprache und Literatur beschäftigt, zeigt in eindrucksvoller Weise der von Bernd Thum herausgegebene Band „*Gegenwart als kulturelles Erbe*“, der die Vorträge eines germanistischen Kolloquiums an der Universität Karlsruhe sammelt. Hinter dem unpräzisen Titel verbirgt sich nichts- weniger als der programmatische Versuch, der Germanistik eine neue Hermeneutik zu verschaffen: sie soll als eine „Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder“ begründet werden. Was ist darunter zu verstehen?

Das kulturelle Erbe in unseren Köpfen

Der Karlsruher Mediävist *Bernd Thum*, einer der Ziehväter des ganzen Konzepts, versucht in seiner ausführlichen Einleitung (S.XV-LXII) einige Grundlagen zu skizzieren und eröffnet damit besonders auch diejeni-

¹ Bernd Thum (Hg): *Gegenwart als kulturelles Erbe*. Ein Beitrag der Germanistik zur Kulturwissenschaft deutschsprachiger Länder, iudicium-Verlag, München 1985, 647 S., (= Publikationen der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik 2).

gen Beiträge (von insgesamt 29), die der Begrifflichkeit von „Erbe“, „Identität“, „Alterität“ u.a. gewidmet sind. Zunächst einmal möchte die germanistische „Kulturwissenschaft“ bei ihrer Beschäftigung mit literarischen und anderen Texten schon von vornherein die Gesamtkultur, in der Sprache und Literatur situiert sind, in den Blick nehmen. Es geht dabei nicht bloß um den gesellschaftlichen oder historischen Kontext eines bestimmten Textes, sondern auch um global und langfristig wirkende kulturelle Strukturen, wie sie etwa *Norbert Elias* in seinen Studien über den „Prozeß der Zivilisation“ beschrieben hat. Die Begriffe „Kultur“ oder „kulturelles Erbe“ meinen insofern weniger die dinglichen Überreste der Vergangenheit, auch nicht die Zeugnisse der „Hochkultur“, als vielmehr „die kulturellen Programme, die, obwohl vielleicht vor langer Zeit entstanden und im Zuge schöpferischer 'Kulturarbeit' immer wieder umgeformt, doch Denken, Verhalten und Handeln in der Gegenwart noch in erheblichem Maße mitprägen“ (XVII). Es handelt sich hier also um einen „erweiterten Kulturbegriff“, „der Aspekte der materiellen Lebensbewältigung miteinbezieht und Kultur in den Kontext des Gesellschaftsprozesses stellt (XXIX)“, nicht um eine bloß „schöngeistige“ Auffassung von Kultur.

Weiter begreift „Kulturwissenschaft“ ihre Verstehensprozesse gleichzeitig auch als Selbstverständigungsprozesse (XVI); es geht ihr nicht nur um die Untersuchung vergangener Kultur, sondern auch um die Beteiligung an „Kulturarbeit im weitesten Sinn“; bei aller historischen Neugier ist sie in ihren grundlegenden Fragestellungen doch gegenwartsorientiert.

„Kulturelle Identität“ ist eine solche Fragestellung. Der Volkskundler *H. Bausinger* macht in einem Beitrag über „Kulturelle Identität als Leit- und Problembegriff in der Kulturpolitik der UNESCO“ (379-90) auf die Schwierigkeiten bei der Konkretisierung dieses Begriffes aufmerksam. Die Berufung auf „kulturelle Identität“ kann u.U. gerade, dazu führen, daß ein „endogenes Kulturpotential“ von dominanten Kulturformen „ignoriert, verfolgt, verschüttet wird“ (380f). Es stellt sich immer die Frage nach der Bezugsgröße von „kultureller Identität“, wobei hier vor allem die deutsche Situation gehäuft einige Sonderprobleme (Föderalität, mehrere deutsche Staaten, Subkulturen, Regionalismen, ethnische Minderheiten) aufzuweisen hat. „Kultureller Pluralismus“ ist nicht nur *zwischen*, sondern auch *in* den einzelnen Staaten und Nationen gefordert“, als eine „plurale Identität“ (384). Zu beachten ist ferner, daß der hier auf

kollektive Größen angewendete Begriff „Identität“ ursprünglich aus der philosophischen Logik bzw. seiner Bedeutung nach vor allem aus der Individualpsychologie stammt. In der Psychologie wird er nun keineswegs statisch, sondern als dynamisches „Ergebnis fortwährender Balanceakte“ und somit als prozessuale Kategorie bestimmt (382).

Entstammt „Identität“ der Begriffswelt von Philosophie und Psychologie, so ist der Erbebegriff der rechtlich-juristischen Sphäre entnommen. Die auch hier notwendige Problematisierung und Dynamisierung zeigt G. Oesterle anhand einer ausführlichen Geschichte dieses Begriffs in Marxismus, Arbeiterbewegung und der DDR auf - „Zur Historisierung des Erbebegriffs“ (411-51). Wichtig ist zunächst Oesterles allgemeine Definition, die „Erbe“, „Tradition“ und „Identität“ anhand der Situation der Krise zueinander in Beziehung setzt: Der „Erbebegriff ist ein Krisenbegriff der Tradition und ... ein Krisenbewältigungsbegriff der Identität. Er fungiert als Instanz zur Klärung legitimer und illegitimer kultureller Vorgänge nheitsbeziehungen. Er bezeichnet ein aktualistisches, kein kontemplatives Verhalten gegenüber der eigenen Geschichte“ (412). Die marxistische Begriffsgeschichte nun geht aus von Engels' berühmtem Diktum, „die deutsche Arbeiterklasse“ sei „die Erbin der deit sehen klassischen Philosophie“.

In der Folge wird der Erbebegriff schrittweise auf andere Bereiche ausgedehnt, auf Kunst, auf Literatur, schließlich auf die klassisch-humanistische Kultur insgesamt; er dient dann als Klassenkampf-begriff (Mehring), als Norm individueller Persönlichkeitsbildung (Zetkin) oder als Maßstab für eine sozialistische Literaturtheorie und -produktion (Lukacs). Der Verfestigung des Begriffs in einem dogmatischen Erbekanon erwächst aber seit den 20er Jahren auch eine grundsätzliche Kritik von Seiten aktiver Künstler (Becher, Brecht, Eisler u.a.); schließlich führte diese Diskussion mit der Zeit auch in der DDR zu einer Auflockerung und Historisierung des Erbebegriffs. Der Blick verschiebt sich von den gleichbleibenden Identitätsangeboten des Erbes auf die historisch wechselnden Identitätsbedürfnisse der Erbenden, - statt Erbekanon eine „Kunst zu erben“ (Bloch/Eisler). Als eine „unorthodox verfahrenende Erbethorie“ bringt der Autor zuletzt auch noch die Blochschen Überlegungen zur „Ungleichzeitigkeit“, welche für das utopische Potential überholt-fortexistierender Bewußtseinszustände zu sensibilisieren suchen, ins Spiel (wie überhaupt diese Konzeption Blochs auch für andere

Matthias Grässlin

Beiträge des Bandes inspirierend gewesen zu sein scheint). Von einem differenzierten Erbebegriff fordert *Oesterle* mithin sowohl Identifikations- als auch Distanzfähigkeit: über der Wichtigkeit eines affektiv-spontanen Zugriffs auf das Vergangene dürfe auch das Recht, ja die Unverzichtbarkeit des Nichtidentischen nicht vergessen werden.

Hermeneutik der Distanz - Mittelalter, Mythos, Ethnologie

Der Begriff der Distanz scheint dabei für die Bemühungen um eine kulturwissenschaftliche Hermeneutik zunächst wichtiger zu werden. *Willy Michel*, der in einem Beitrag die Verstehensmodelle *Gadamers* und *Adomos* miteinander konfrontiert, bestimmt es als „vornehmste Aufgabe“ solcher Hermeneutik, „eine Verständigung über die innere Historizität unseres Verstehens zu ermöglichen“ (224). An diesem Punkt laufen auch die anderen Beiträge des Bandes immer wieder zusammen. Die Einsicht von *Ellas'* Zivilisationstheorie in die Geschichtlichkeit kultureller Programmierungen wird auch auf die Wissenschaft, auf uns selbst angewandt. Ist aber auch unser eigener Blick auf Vergangenes Teil eines „Prozesses der Zivilisation“, so müssen wir, um dies zu erkennen, Distanz zu uns selbst gewinnen. Der Blick auf die Vergangenheit und auf andere Kulturen muß dort zunächst gerade das Fremde und Andere, nicht das Eigene und Vertraute suchen (eine affektive Identifikation bleibt *dam* immer noch möglich). Im Gegensatz zur geistes- und traditionsgeschichtlichen Perspektive der *Gadamer'schen* Hermeneutik führt dies zu einer „Hermeneutik der Distanz“ (*Wierlacher*, XXV), zu einer „Hermeneutik der fremden Augen“ (LXII). Die Suche nach Fremdem im Anderen, aber auch im scheinbar Eigenen - insofern „das Eigene so gut gelernt sein muß als das Fremde“ (Hölderlin) - verabschiedet sich bewusst aus der Vertrautheit abendländischer Traditionszusammenhänge. Das hiermit notwendig werdende Verstehensmodell macht starke Anleihen bei der Ethnologie, die nicht ohne Grund in letzter Zeit - zusammen mit Geschichte - eine zunehmende Anziehungskraft in der geistig-kulturellen Öffentlichkeit bekommt (vgl. etwa das Merkur-Sonderheft „*Geschichte und Ethnologie*“ von Sept/Okt 1987).

Wichtig beim Umgang mit historischen Texten wird das Prinzip der „Alterität“, die Berücksichtigung ihrer konstitutionellen Andersheit (dazu ein Beitrag von *A. Schwob*). Wie der Aufsatz von *Fanxi Boubia* über „Goe-

thes Theorie der Alterität und die Idee der Weltliteratur“ nachweist, wurde dieses Prinzip von der deutschsprachigen Literaturwissenschaft auch in Veröffentlichungen mit weltliterarischem Anspruch noch gar nicht wirklich praktiziert. In der Geschichtswissenschaft gewinnt das Prinzip der Alterität hingegen schon seit längerer Zeit an Bedeutung²; und wie die letzten Arbeiten von *Foucault* zeigen, würde es wohl auch in einigen Bereichen der Philosophiegeschichtsschreibung einen Sinn machen.

„Alterität“ scheint nun auch der Grund, daß zu einem Hauptarbeitsgebiet der germanistischen Kulturwissenschaft die Mediävistik wird. Der Fremdheitsgrad des Mittelalters gegenüber der Moderne ist enorm, andererseits verbinden uns aber viel engere zivilisations- und sozialgeschichtliche Fäden mit dieser Epoche als mit jener der Antike. Sowohl ethnologische Ansätze als auch eine an *Elias* orientierte Zivilisationstheorie, die nach vormodernen Wurzeln heutiger Mentalitäten und Institutionen fragt, lassen sich hier mit besonders großem Gewinn anwenden (Beiträge von *A. Ebenauer* über den 'Prozeß der Zivilisation' im frühen Mittelalter, *H. Kugler* über den ersten okzidentalen Rationalisierungsschub im Hochmittelalter, *B. Krause* über Mittelalter und Ethnologie, *G. Aker* über Wandlungen des mittelalterlichen Frauenbildes, *H. Birkhan* über mittelalterliche und moderne Verhaltensweisen gegenüber Tod und Sterben). Auch die Mittelalter-Rezeption, deren wissenschaftliche Untersuchung sich in letzter Zeit überhaupt zunehmender Beliebtheit erfreut, wird in einigen Beiträgen behandelt, wobei die ideologische Verwendung des germanisch-mittelalterlichen Mythenguts im Mittelpunkt steht (*H. Eichberg* schreibt über die Rezeption des germanischen Heidentums in der Arbeiter- und Alternativbewegung, *R. Wild* über ideologische „Mythen-Ökonomie“, *W. Herles* über die „Mythologie nationalsozialistischer Germanistik“).

Tiefen und Untiefen kultureller Heimatsuche

² So meint z.B. Christian Meier: „Ein Gutes könnte der Niedergang der humanistischen Bildung in Deutschland haben: Die Griechen werden uns fremd, besser: können uns so fremd erscheinen, wie sie uns in Wirklichkeit sind“ (FAZ vom 10.5.1984, S. 11; Rezension von Vernant: Die Ursprünge des griechischen Denkens).

Mit Problemen von kultureller und nationaler Identität, die im Kontext der jüngeren und jüngsten deutschen Geschichte stehen, befaßt sich ein weiterer Komplex von Beiträgen. Dabei geht es letztlich immer wieder um jene dunklen Schatten, die der Nationalsozialismus auf die vorhergehende wie die nachfolgende deutsche Kultur- und Geistesgeschichte wirft. Alle geschichtlichen Traditionsbestände sind in irgendeiner Weise betroffen: manche Traditionen sind damals eskaliert oder sogar explodiert, andere wurden bis zur Unkenntlichkeit entstellt, wieder andere haben mehr oder weniger versagt, aber keine ist jener Extremsituation der deutschen Geschichte unbeschädigt entkommen. Etwa die deutsche Klassik: eine ungebrochene Weiterführung des klassischen Bildungsprogramms, so formuliert U. Ketelsen in einem eindringlichen Beitrag „Drittes Reich und unser klassisches Erbe“ (303-16), wäre angesichts des Nationalsozialismus eine „erschlichene Illusion“, und stellt fest, „daß sich unser Jahrhundert ausdrücklich und dezidiert weigerte, die Zukunft der Klassik zu sein“ (310). Das kulturelle Erbe der Klassik könne heute nur in einem „historischen Entwurf für uns „noch da sein“ (315), d.h. in dem Bewußtsein, daß es mit seinen humanistischen Ansprüchen in der nationalsozialistischen Barbarei gescheitert ist.

Eine Traditionslinie, die uns durch ihren direkten und positiven Kontakt mit der nationalsozialistischen Ideologie zum Problem geworden ist, ist der „Provinzialismus“ oder „Regionalismus“. N. Mecklenburg, der der Strömung des Regionalismus in der deutschen Literatur nachgeht (317-33), sieht darin zunächst eine eher unproblematische Erscheinung, die mit der Territorialstaatlichkeit Deutschlands zusammenhängt. Er bedauert vielmehr die allmähliche Herausbildung einer „preußisch-protestantisch-kleindeutschen Einheitsperspektive“ als Maßstab einer deutschen Nationalliteratur seit dem 18. Jahrhundert; dadurch sei der „Blick auf die Literatur in oberdeutscher Gemeinsprache und katholischen Territorien getrübt und verzerrt“ worden (mit Berufung auf Z.. Breiter, der in dem Band mit der Wiederentdeckung eines solchen oberdeutschen Textes, der „Grewel der Verwüstung Menschlichen Geschlechts“ des Hippolytus Guarinonius, vertreten ist (123-30)).

Davon zu unterscheiden ist „Provinz“ als ein Thema in der Literatur: es handelt sich dabei nach Mecklenburg keineswegs um ein speziell deutsches Phänomen, sondern um eine gesamteuropäische und internationale Gegenreaktion gegen den gesellschaftlichen Prozeß der Industrialisierung

und Modernisierung, der gerade zur Einebnung regionaler Eigenheiten tendiert. Erst in „spiritualisierter Provinz“, in „verräumlichter Innerlichkeit“ erblickt er jenes typisch deutsche Grundmotiv, das *von Jean Paul und Eichendorff* bis in die Blut-und-Boden-Zone der deutschen Geistesgeschichte reicht: „Die Provinz erhält eine spirituelle Aura, einen 'Glanz aus innen', und einen ontologischen Vorrang, sozusagen einen Separateneingang zum Sein. Ob in der ontologischen Bukolik des späten Heidegger, der aber bereits 1934 im 'Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens' erläutert hatte, warum er in der Provinz bleiben wollte, oder in dem philosophischen Biedermeier eines Otto Friedrich BoNow ... - immer wird die Provinz metaphysiziert und gleichzeitig die Metaphysik provinzialisiert“ (325) (Die Begriffsgeschichte von „Innerlichkeit“ wird noch eigens in einem Beitrag von *G. Sauder* behandelt).

Gleichfalls stark vom Begriff einer räumlichen Heimat her analysiert *G. Großklaus* den „Verlust und die Wiedergewinnung der Geschichte“ in den (visuellen) Werken des 1977 umgekommenen Schriftstellers *Rolf Dieter Brinkmann* und des Regisseurs *Alexander Kluge* (335-65). Der amerikanophile Brinkmann präsentiere uns „Bilder enteigneter Lebenswelt“ und versuche mit seiner „Poetik der geschichtslosen Oberfläche“ ganz bewußt den Bruch mit der tiefsinnigen, geschichtsgesättigten Ästhetik Alteuropas. Als „Dichter und Verzeichner absoluter Heimatlosigkeit“ sei er exemplarisch für eine Generation bundesrepublikanischer Nachkriegsgeschichte (343). Kluge hingegen bediene sich auf seiner „Suche nach dem verlorenen Zusammenhang der deutschen Geschichte“ nach wie vor noch der „Anschaulichkeit der historischen Chiffre“ in seinen Bild-Montagen; aber er zeige den Krieg als „Entwendung und Vernichtung von Heimat - von geschichtlichem Raum“. Die letztlich auf *Horkheimer/Adorno* zurückgehende Geschichtsauffassung Kluges wird von Großklaus freilich zu stark vereinfacht. Der Gegensatz von Ferne und Nähe wird mit dem von Rationalität und Sinnlichkeit, von Systematizität und Selbstregulation, Universalität und Heimat gleichgesetzt, Rationalität aber erscheint als das „tabuisierte Gelenkstück“ von „Katastrophen wie Hamburg, Dresden - Hiroshima, Nagasaki und eben Auschwitz“ (356). Nur mit äußerstem Befremden wird man nach dem jüngsten Historikerstreit auch die Formulierung Großklaus' zur Kenntnis nehmen können, daß es Kluge „um die Korrektur einer monokausalen, deutschen Schuld-Geschichtsschreibung“ (359) gehe.

Noch viel problematischere Töne und Zwischentöne sind in einem Beitrag von G. Bechtold über „Wim Wenders Heimkehr aus Amerika oder die Kolonisation der Gehirne“ (367-78) zu vernehmen. Die „Geschichte Wenders“ wird hier gelesen als die Chiffre der Nachkriegsgeneration, die von der ‚Stunde Null‘ an jener ‚Kultur-Kolonisation‘ ausgesetzt war, die vor allem von den Amerikanern ... bewirkt wurde“ (373). Dies ist nun eine antiamerikanische Diktion, die die ganze Problematik in ein reichlich schiefes Licht rückt (und im übrigen bisher nur von rechtsextremer Seite zu hören war). Bechtold nimmt tatsächlich an, es sei durch den Einfluß der Amerikaner im Nachkriegsdeutschland zu einer „kollektiven Selbstentfremdung“ gekommen, „deren Geschichte und vor allem deren Auswirkungen auf das gegenwärtige nationale Bewußtsein in Deutschland noch nicht geschrieben ist“ (371).

Auch hierin, in der Kritik an der vor allem aus Nordamerika ausgehenden Massenkultur, haben Horkheimer und Adorno eine präzisere, aber nicht weniger polemisch-scharfe Formulierung gefunden (im amerikanischen Exil!): sie sprechen von „Kulturindustrie“³ analysieren das Phänomen also als ein sozioökonomisches, als einen jener blindwütigen Prozesse des späten Kapitalismus bzw. Industrialismus. Der Begriff „Kulturkolonialismus“ suggeriert hingegen einen bewusst gesteuerten, politischen Vorgang und verleiht der Angelegenheit eine nationalistische Schlagseite, die sie nicht hat.

Daß es sich völlig anders verhält, macht auch *Uwe Meves* in seinem Beitrag „Von der deutschen zur abendländischen Tradition? Lehrpläne für den gymnasialen Deutschunterricht in den drei westlichen Besatzungszonen (1945-49)“ (469-514) exemplarisch deutlich. Die westlichen Besatzungsmächte haben nur verhältnismäßig zurückhaltend die Neuordnung des Deutschunterrichts mit eigenen Modellen oder genuin fremdnationalem Gedankengut zu beeinflussen versucht (am stärksten noch Frankreich). In Bayern gelang es sogar, bei der Formulierung der Bildungsziele die direkte Aufnahme der in alliierten Direktiven immer wieder geforderten Leitmaximen einer „staatsbürgerlichen Verantwortung“ und „demokratischen Lebens“⁴ „siso zu vermeiden“ (490); stattdessen - und das gilt mehr oder weniger für die meisten curricula - gab es jede Menge Rhetorik

³ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Fischer-Verlag, Frankfurt/Main 1971, S.108-150.

rik über „christliches Abendland“ und den „wahrhaft menschlichen Menschen“. Überdies nähern sich manche Formulierungen wieder dem seit Mitte der 20er Jahre gepflegten Konzept einer „völkischen Deutschkunde“ (sogar im sozialdemokratisch verwalteten Schulwesen Hamburgs, 495). Von „kollektiver Selbstentfremdung“ kann also keine Rede sein; vielmehr ist, wie Meves richtig feststellt, in der unmittelbaren Nachkriegszeit das Ausbleiben einer „kulturellen Initiationsleistung“ (Hüppauf), d.h. eines durchgreifenden Neuanfanges, der die Defizite der bisherigen deutschen Geistes- und Kulturgeschichte aufgearbeitet und Anschluß an die verlorenen Traditionen anderer Länder bedeutet hätte, zu konstatieren. In vielerlei Hinsicht erfolgte ein solcher Vorgang erst seit der Mitte der 60er Jahre.

Angesichts solcher Schwierigkeiten mit dem Begriff einer kulturellen Identität muß der Versuch der baden-württembergischen Lehrplanrevision, „Liebe zu Volk und Heimat“ als scheinbar unproblematisches Bildungsziel zu verordnen, als äußerst zwielichtige Unternehmung betrachtet werden, wie *H.C. v. Nayhauss* in einer gründlichen und umsichtigen Analyse ausführt („Kulturvermittlung und historische Norm. Zur schulpolitischen Wende in Baden-Württemberg“, 515-42): „wenn Kultur das gestaltgewordene 'Abarbeiten des Unverfügbaren' bedeutet, dann muß man angesichts der baden-württembergischen Lehrplanrevision ... feststellen, daß hier ein historisches Erbe, das seinen geschichtlichen Platz hat unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen, ohne genügende 'Kulturarbeit', d.h. weitgehend unreflektiert, traditionalistisch als Kulturmuster in die Gegenwart übertragen wird“ (539). „Gefordert“ sei hingegen „die unablässige Arbeit an den historisch belasteten Begriffen wie Familie, Kirche, Volk und Heimat, um ihnen für die Gegenwart verbindliche Definitionen abzugewinnen und für die Zukunft notwendige Sinnpotentiale offenzuhalten. Erst dann ist, nach den Worten Herders, 'Heimat da, wo man sich nicht erklären muß' ...“ (527).

Insgesamt vermittelt der Band nicht nur ein vielversprechendes Programm – eine „Hermeneutik kultureller Komplexität und Dynamik“ –, sondern er bietet auch im einzelnen anregende Beispiele für einen Umgang mit dem kulturellen Erbe (neben einigen weniger gelungenen Versuchen, die teilweise zu kurzschlüssige Identifikationen mit einem „Erbe“ vornehmen). Es bleibt in jedem Fall die Einsicht, daß die Grenzen zwischen Fremdem und Eigenem nicht zu starr aufgefaßt werden dür-

Matthias Grässlin

fen, daß immer auch etwas vom einen im anderem steckt. Eine Grenz-
überschreitung in beiden Richtungen ist deshalb gefordert: Eigenes muß
ich mir fremd machen, in methodischer Distanzierung, aber manchmal
auch in einem bewußten Traditionsbruch; wo Fremdes war, soll schließ-
lich Eigenes werden, - als realisiertes, kritisch angeeignetes oder zumin-
dest begriffenes Erbe. Kulturwissenschaft besitzt somit auch eine prak-
tisch-kritische Perspektive, - zwar nicht als *conditio sine qua non* wissen-
schaftlicher Forschung, aber als eine Möglichkeit, die nur um den Preis
eines faktischen Konformismus bzw. der Folgenlosigkeit von Wissen-
schaft ausgeschlagen werden kann.