

zu|schnitt #14

Zur Kontingenzkultur der Weltgesellschaft

Department for Communication & Cultural Management

von Dirk Baecker

Zusammenfassung

Der Beitrag beschreibt die Kultur der modernen Gesellschaft als eine Kontingenzkultur. Die Kultur der Moderne entsteht aus einem aus dem mit dem Buchdruck unabweisbar werdenden Vergleichswissen um die Unterschiedlichkeit der Lebensformen von Menschen in unterschiedliche Regionen und zu unterschiedlichen Zeiten. In der modernen Weltgesellschaft wird seither die Ungewissheit sowohl gepflegt als auch bewältigt, die daraus resultiert, dass Werte und Normen nicht mehr absolut gesetzt beziehungsweise als selbstverständlich gegeben angenommen werden können. Der Beitrag zeichnet die Entwicklung vom antiken Kulturbegriff der Pflege zum modernen Kulturbegriff des Vergleichs nach und zeigt, wie sie moderne Kultur als Gedächtnis der Gesellschaft formatiert wird, das sich evolutionär bewährt und der Weltgesellschaft die zunehmend unverzichtbare Ressource der Beobachtung von Kommunikation unter der Annahme ihrer Unverständlichkeit bereitstellt. Denn nur so kann die Weltgesellschaft unter der Bedingung kultureller Divergenz integriert werden.

Abstract

The paper describes the culture of modern society as a culture of contingency. Modern culture since the invention of the printing press consists in an awareness of possible comparisons between the life forms of human beings in different times and different regions. Modern world society ever since takes care to foster and deal with an uncertainty which stems from the knowledge that no norms and values of human behaviour are to be taken as self-evident any more. The paper shows how the ancient understanding of culture as care changes into the modern notion of culture as comparison and describes how such a modern culture acts as a memory of society (featuring both oblivion and remembrance), which proves its value in evolution and makes it possible in world society to observe communication as incomprehensible. That in turn integrates a world society consisting of multiple cultural divergence.

Inhaltsverzeichnis

I.	3
II.	5
III.	11
IV.	13
Literaturverzeichnis:	19

I.

Der Kulturbegriff, mit dem wir es gegenwärtig zu tun haben, ist ein Produkt der modernen Gesellschaft. In dem, was wir heute unter Kultur verstehen, klingt der antike Begriff der Sorge und Pflege des Unverfügbaren zwar noch mit,¹ doch dieser Nachklang wird überdeckt von der Art und Weise, wie der Kulturbegriff in der modernen Gesellschaft zur Beschreibung des Umstands verwendet wird, dass Menschen zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Regionen der Welt unterschiedlich leben, ohne deswegen aufzuhören, Menschen zu sein. Die Einführung des Buchdrucks, mit der die moderne Gesellschaft entsteht, bedeutet, dass man jederzeit und an jedem Ort davon ausgehen muss, es mit Leuten zu tun zu haben, die gelesen haben (oder von Leuten, die gelesen haben, gehört haben), dass man andernorts anders lebt und die eigene Lebensweise sich deswegen nicht von selbst versteht. Der moderne Kulturbegriff ist ein Vergleichsbegriff,² der das Unterschiedliche der Lebensweisen der Menschen übergreift und damit im selben Zuge sowohl vergleicht als auch als unvergleichbar beschreibt.

Seither oszilliert der Kulturbegriff zwischen dem Singular der Kultur und dem Plural der Kulturen. In der Geschichte der Menschheit (historisch) und in den verschiedenen Regionen der Welt (geographisch) findet man empirisch verschiedene Kulturen vor, die begrifflich als Varianten Desselben gelten. Offen ist dann die Frage, ob es für den Begriff der Kultur eine empirische Referenz gibt, die unabhängig von der Vielzahl der Kulturen zu fassen wäre. Lässt der Vergleich zwischen den Kulturen eine eigene Kultur des Vergleichs entstehen, in der nichts anderes festgestellt und festgehalten wird als die Kontingenz jeder einzelnen Kultur? Und was würde dafür sprechen, dieser Kultur des Vergleichs denselben Status zu geben wie den verglichenen Kulturen? Die Kultur der Moderne wäre dann eine Kultur des Kulturkontakts, in der jede einzelne Kultur in Differenz zu einer anderen Kultur bestimmt wäre und unabhängig von dieser Differenz keine Identität gewinnen könnte.³ Die empirische Referenz für den Singular der Kultur ist dann allerdings keine Kultur der Kulturen, sondern eine Gesellschaft der Kulturen. Es ist die Gesellschaft, die dank des massenhaft verbreiteten Bücherwissens ein Differenzbewusstsein pflegt, mit der jede einzelne Kultur, so identisch sie mit sich sein mag, im Wissen um ihren Unterschied zu anderen Kulturen infiziert wird. Daraus resultiert die Beobachtung der Kultur als Einwand gegen sich selbst, motiviert aus der Reflexion auf ihre eigene Kontingenz.⁴

Die Soziologie hat sich nicht zuletzt auch deswegen mit dem Kulturbegriff schwer getan, weil sie nicht recht wusste, wie die Differenz zwischen den verschiedenen Kulturen, gefasst durch einen Begriff dessen, was jeweils als Kultur zu verstehen ist, in einer Gesellschaft, die durch den Plural der heterogenen Kulturen ebenso gekennzeichnet ist wie durch den Singular des Vergleichsbegriffs einer kontingenten Kultur, zu verorten ist. Man konzentrierte sich entweder

¹ Siehe hierzu Wilhelm Perpeet, "Kulturphilosophie", in: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976), S. 42-99; ders., Zur Wortbedeutung von "Kultur", in: Helmut Brackert und Fritz Wefelmeyer (Hrsg.), Naturplan und Verfallskritik: Zu Begriff und Geschichte der Kultur, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 21-28.

² So Niklas Luhmann, Kultur als historischer Begriff, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 31-54.

³ So bekanntlich die Vermutung von Gregory Bateson, Culture Contact and Schismogenesis, in: ders., Steps to an Ecology of Mind, Reprint Chicago: Chicago UP, 2000, S. 61-72.

⁴ Das ist das Thema verschiedener Ansätze in Dirk Baecker, Wozu Kultur? 2., erw. Aufl., Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2001.

auf das Identische eine Kultur, um dann im Einklang mit der Anthropologie und Ethnologie die Entstehung und Verbreitung kultureller Normen (Symbole, Werte, Weltanschauungen) im Raum und in der Zeit, das heißt zwischen den Gruppen und Generationen, zu beobachten, oder man konzentrierte sich auf die Reproduktionsprobleme einer Gesellschaft, bei deren Lösung kulturelle Normen der Unterscheidung falschen von richtigem Verhalten zwar keine determinierende, aber doch abrufbare (ausprobierbare) Rolle spielen.⁵

Das Phänomen ist hier wie dort, dass durch die Generalisierung wiederholbarer Erfahrungen in der Gesellschaft kulturelle Normen entstehen, die von dieser Gesellschaft, obwohl sie sie selbst geschaffen hat, nicht mehr nach Belieben geändert werden können.⁶ Man muss die Erosion der kulturellen Werte innerhalb der sozialen Praxis, die sie doch orientieren sollen, abwarten, um sich von ihnen auch wieder verabschieden zu können.⁷ Die Gesellschaft muss durch den Einbau von Varietät die Redundanz reduzieren, die ihr Selbstverständnis auszeichnet, um die Kultur auch wieder abzubauen, die sie mühsam genug aufgebaut hat.⁸ Interessanterweise bleibt es dann aber dabei, dass man eine Kultur vor allem daran erkennt, dass sie Orientierungen gleichsam schneller bereitstellt, als man jeweils den Bedarf an ihnen erkennt: Noch bevor man recht weiß, dass man es mit einer unbestimmten Situation zu tun hat, greift über die Beobachtung zweiter Ordnung ein Mechanismus der Koordination, der um so besser funktioniert, je unbemerkter er bleibt.⁹

Diese Einsicht sollte jedoch nicht dazu führen, einen Automatismus anzunehmen und für diesen einen auf welcher Ebene auch immer zu verankernden genetischen Code anzunehmen. Kultur koordiniert erst in einem zweiten Schritt. Der erste Schritt, wie unbemerkt auch immer er getan wird, besteht in der Anerkennung, und zwar in der wechselseitigen Anerkennung, von Ungewissheit. Erst diese Anerkennung von Ungewissheit motiviert zur Beobachtung zweiter Ordnung und zu einer wechselseitigen Koordination und Kooperation, die im Zuge der Auflösung der Ungewissheit dann auch rasch mit der Etablierung von Asymmetrien zwischen den Beteiligten und mit dem Einverständnis mit diesen Asymmetrien einhergehen kann.¹⁰ Nicht zuletzt entsteht aus der interessierten Wiedereinführung von Ungewissheit ineins mit dem rettenden Verweis auf die bisherigen Lösungsformen jene "mikrophysische" Form und Resistenz von Macht, über die sich Beobachter, die von der Ungewissheit nichts wissen, dann immer wieder wundern.¹¹

⁵ Siehe für beide Möglichkeiten Talcott Parsons und A. L. Kroeber, The Concepts of Culture and of Social System, in: American Sociological Review 23 (1958), S. 582-583; Talcott Parsons, Culture and Social System Revisited, in: Louis Schneider und Charles M. Bonjean (Hrsg.), The Idea of Culture in the Social Sciences, Cambridge: Cambridge UP, 1973, S. 33-46.

⁶ So Georg Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: ders., Philosophische Kultur: Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays, Berlin: Wagenbach, 1983, S. 183-207.

⁷ Siehe für eine dazu passende Studie Clifford Geertz, Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel, in: ders., Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Aus dem Englischen von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, S. 96-132.

⁸ So Hans Peter Thurn, Abbau von Kultur: Dekulturation, in: Friedhelm Neidhardt, M. Rainer Lepsius und Johannes Weiß (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27, Opladen: Westdeutscher Verl., 1986, S. 379-396; ders., Kulturbegründer und Weltzerstörer: Der Mensch im Zwiespalt seiner Möglichkeiten, Stuttgart: Metzler, 1990.

⁹ So Howard S. Becker, Culture: A Sociological View, in: Yale Review 71 (1982), S. 513-527.

¹⁰ Siehe zur Emergenz von Uniformität aus Ungewissheit auch Armen A. Alchian, Uncertainty, Evolution, and Economic Theory, in: Journal of Political Economy 58 (1950), S. 211-221; und mit einer Fallstudie Jean-Claude Kaufmann, Schmutzige Wäsche: Zur ehelichen Konstruktion von Alltag, dt. Übers., Konstanz: Universitätsverlag, 1994.

¹¹ Siehe dazu Michel Crozier und Erhard Friedberg, L'acteur et le système: Les contraintes de l'action collective, Paris: Le Seuil, 1977, insbes. S. 78 ff.

II.

Wenn man im Rahmen einer eher konstruktivistischen und ontogenetischen als objektivistischen und ontologischen Epistemologie nach der Operation fragt, in der und mit der so etwas wie eine Kultur entsteht,¹² das heißt, wenn man annimmt, dass Kultur nicht etwa als solche schon da ist und nur noch zitiert werden muss, sondern je aktuell bestätigt, wenn nicht gemacht werden und sich in der Situation, in der sie zitiert wird, immer erst noch bewähren muss, kann man als diese Operation für den Fall der modernen Kultur den Vergleich festhalten. Kultur entsteht daraus, dass die Lebensweisen der Menschen untereinander verglichen und daraus Standards (Normen, Werte, Gründe) abgeleitet werden, mit deren Hilfe man in einer jeweils konkreten Situation weiter zu kommen versucht. Für den Vergleich der Lebensweisen hielt man sich zunächst an historische und regionale Unterschiede, doch lässt sich die Vorgehensweise je nach Bedarf verallgemeinern, um etwa auch Vergleiche zwischen Religionen, Bildungsgrad und Kunstverständnis, Professionen, Generationen, Geschlechtern und Milieus vorzunehmen. Im allgemeinsten, das heißt philosophischen Sinne zielt der Kulturbegriff dann spätestens mit Ludwig Wittgenstein auf jede Lebensform, an die sich Ansprüche knüpfen lassen, die etwas mit der Interpretation möglicher Situationen und mit der Identität von Personen, die in diese Situationen verwickelt sind, zu tun haben.¹³

Mithilfe einer einfachen Spencer-Brown-Gleichung können wir diese Operation der Kultur wie folgt festhalten:¹⁴

$$\text{Kultur}^{\text{modern}} = \boxed{\text{Lebensform} \mid \text{Vergleich}}$$

Das soll heißen: Es wird eine Lebensform im Kontext ihres Vergleichs mit anderen Lebensformen bezeichnet, unterschieden und in genau diesem Rahmen als mit sich identisch gesetzt. Wir haben es mit der Form einer Unterscheidung zu tun, insofern die Lebensform vom Vergleich sowohl unterschieden als auch mit ihm in einen Zusammenhang gesetzt wird. Der Vergleich ist der Kontext, in dem die Lebensform als solche erst bestimmbar wird. Und umgekehrt definiert die Lebensform, woraufhin verglichen werden kann und woraufhin nicht. Ausgeschlossen ist in jedem Fall (als Außenseite der Form), dass man nicht vergleicht. Ausgeschlossen ist damit, die Lebensform als solche zu setzen und für unvergleichbar, für fraglos mit sich identisch, für selbstverständlich und für notwendig zu halten. In die Form der Unterscheidung ist

¹² Siehe zu einer konstruktivistischen Epistemologie Humberto Maturana und Francisco Varela, *Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens*. Aus dem Spanischen von Kurt Ludewig, Bern: Scherz, 1987; Humberto R. Maturana, *Was ist Erkennen?* Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, München: Piper, 1994; Francisco J. Varela, *Ethisches Können*. Aus dem Englischen von Robin Cackett, Frankfurt am Main: Campus, 1994; Heinz von Foerster, *Kybernetik*, Berlin: Merve, 1993; Niklas Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion*, Bern: Benteli, 1988.

¹³ Siehe dazu Stanley Cavell, *Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture*, in: ders., *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Albuquerque, NM: Living Batch, 1989, S. 29-75; und vgl. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Schriften 1*, 4. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, S. 279-544.

¹⁴ Siehe George Spencer-Brown, *Laws of Form: Gesetze der Form*. Aus dem Englischen von Thomas Wolf, Lübeck: Bohmeier, 1997.

dieser Ausschluss allerdings (als Außenseite der Form) mit eingeschlossen, so dass fundamentalistische Interpretationen der Kultur sich darauf versteifen können, genau das zu tun, was ausgeschlossen ist, und genau daraus und mitten in der Moderne ihren Einwand gegen die Moderne zu gewinnen.

Wir können dies vom antiken Kulturbegriff unterscheiden, dem es eher darum ging, das Prekäre und daher zu Umsorgende und zu Pflegende der menschlichen Lebensform zu unterstreichen:



Man ist gewohnt, den antiken Kulturbegriff daran zu erkennen, dass er grundsätzlich nur mit einem Genetiv auftaucht: *agri cultura*, *cultura animi*, *cultura dolorum* sind Beispiele, die Wilhelm Perpeet nennt,¹⁵ und die auf die pflegende Bestellung des Ackers, mit Cicero auf die Philosophie (als Pflege eines Geistes derart, dass die Chance auf einen philosophischen Gedanken eher steigt als sinkt) oder mit den Kirchenvätern auf den Glauben verweisen (als pflegender Umgang mit den eigenen Schmerzen derart, dass der Glauben an den Trost und die Erlösung seine eigene Evidenz gewinnt). Erst in der Moderne, erst mit der Wortverschiebung von "Kultur" zu "Zivilisation", vermutlich beim Naturrechtslehrer Samuel von Pufendorf, fällt der Genetiv und wird die Kultur damit zu einem Phänomen eigenen Rechts. Jetzt geht es nicht mehr allein um eine Praxis des Kultivierens, sondern um die Beobachtung, dass diese Praxis ihre Resultate bereits hervorgebracht hat, bevor man beginnt, auf sie zu achten und mit ihr zu rechnen. Und Letzteres tut man typischerweise genau dann, wenn an der Differenz anderer Lebensform die Eigenheiten der eigenen Lebensform auffallen. Aufgefallen ist dies Reisenden immer schon. Doch erst der Buchdruck zwingt dazu, dies nicht mehr nur unter den "Sitten und Bräuchen fremder Völker" abzubuchen, sondern als Variante der eigenen Lebensform ernst zu nehmen. Schreibend und lesend simuliert man die Fortsetzung der eigenen Kommunikation im Modus der fremden Kommunikation und entdeckt, dass dies tatsächlich möglich ist. Aus den Barbaren von einst werden die Wilden und Naiven von heute, die uns voraushaben, von der "Dekadenz" des modernen Lebens noch nicht um die "Kraft" ihres Lebens gebracht worden zu sein.

Das auffälligste Korrelat der Verschiebung vom antiken zum modernen Kulturbegriff ist ineins mit der Pluralisierung der Kulturen die Universalisierung beziehungsweise Singularisierung entweder des Menschen, der mit sich identisch ist, gleichgültig in welcher Kultur er lebt, oder der Gesellschaft, die in der Moderne als Weltgesellschaft gedacht wird, das heißt historische und regionale Unterschiede übergreift.¹⁶ Hatte man in der Antike die eigenen Leute ("Menschen") von "Barbaren" unterschieden, die keinerlei Anspruch auf eine eigene Kultur erheben konnten, so gilt in der Moderne, dass man sowohl unabhängig von jeder einzelnen Kultur, aber in genau diesem Maße auch abhängig von irgendeiner Kultur "Mensch" sein konnte. Daraus gewinnt die Kulturkritik seit Jean-Jacques Rousseau und bis heute die interessantesten Mög-

¹⁵ Siehe Nachweise in Anm. 1.

¹⁶ Siehe zur modernen Entdeckung des Menschen wie der Gesellschaft Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974; und ders., "Il faut défendre la société": *Cours au Collège de France*, 1976, Paris: Gallimard, 1997.

lichkeiten, nach dem Schicksal des Menschen in einer spezifischen Kultur zu fragen und Glück und Unglück des Menschen davon abhängig zu sehen, wie "echt" und "natürlich" beziehungsweise "dekadent" und "künstlich" eine Kultur sich darstellt.¹⁷ Und hatte man in der Antike keinen Grund gesehen, Gemeinschaft und Gesellschaft zu unterscheiden, sondern statt dessen nach den verschiedenen politischen Fassungen eines Gemeinwesens gefragt,¹⁸ so beginnt man in der Moderne zwischen Politik und Gesellschaft zu unterscheiden, auch wenn man noch lange daran festhalten sollte, in der Politik so etwas wie das gemeinschaftliche Gipfelprodukt der Gesellschaft zu sehen.¹⁹ Darauf kommen wir zurück.

Auffällig ist, dass mit der Verschiebung des Kulturbegriffs von Pflege zu Vergleich eine Verschiebung des Gegenbegriffs einhergeht, die zwar schnell bemerkt wird, aber doch immer wieder für Verwirrung sorgt. In der Antike ist das, was nicht Kultur ist, das, was nicht gepflegt werden kann und muss, sondern für sich selber sorgt, die Natur, *physis*, sowohl als Kosmos wie als Chaos. In der Moderne hingegen ist das, was nicht Kultur ist, das, was nicht verglichen werden kann, sondern unvergleichlich für sich selber steht, die Welt. Diese Welt, auch darauf kommen wir zurück, ist nicht identisch mit der Natur von einst, die ganz im Gegenteil mithilfe der Naturwissenschaften ebenso dem Vergleich (der "Analyse") unterworfen wird wie der Bereich des Kulturellen, sondern ist jener Horizont der Gesellschaft, der bei allen Vergleichsmöglichkeiten mitläuft, ohne sich selbst zu ändern, aber auch ohne je bestimmt werden zu können. Als Welt, so Martin Heidegger, gilt in der Moderne das, woraus jedem endlichen Einzelnen jene Ergänzung widerfährt, die es in einem nie zu fassenden und seinerseits endlichen Ganzen hält.²⁰ Der Technikbegriff ist unter anderem eine komplizierte Brücke zwischen den beiden Gegenbegriffen der Natur und der Welt, insofern er in der Antike beschreibt, was man herstellen kann, weil man über die dafür erforderlichen Mittel und Ursachen im Gegensatz zu Kultur und Natur verfügt ("Kunst"), und in der Moderne beschreibt, dass auch das Herstellbare in vielfältigen Beziehungen zur Umwelt steht und nur dann funktioniert, wenn diese Umwelt mitspielt, zumindest aber: nicht stört.²¹

Uns interessieren hier jedoch weder die Geschichte des Kulturbegriffs noch die Verschiebungen seiner Gegenbegriffe.²² Wir bleiben beim modernen Kulturbegriff und bei seinen soziologisch rekonstruierbaren Motiven. Die moderne Kultur ist die mit anderen vergleichbare und in diesem Vergleich als mit sich identisch zu würdigende Lebensform bestimmter Menschen in bestimmten Situationen. Sobald eine Lebensform mit anderen verglichen wird, wird Kultur bezeichnet und entsteht Kultur als das, was bezeichnet wird, und als das woraus die Bezeichnung vorgenommen wird. Dies ist der Aspekt, der uns soziologisch am meisten interessiert: In welchem

¹⁷ Siehe in diesem Sinne vor allem Jean-Jacques Rousseau, Schriften zur Kulturkritik, eingel., übers. und hrsg. von Kurt Weigand, Hamburg: Meiner, 1983; und Matthew Arnold, Culture and Anarchy, with Friendship's Garland and Some Literary Essays, hrsg. von R. H. Super, Ann Arbor, Mich.: Michigan UP, 1965.

¹⁸ Natürlich vor allem in: Platon, Politeia, in: Sämtliche Werke. Übers. von Friedrich Schleiermacher, neu hrsg. von Ursula Wolf, Bd. 2, 2. Aufl., Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 2000, S. 195-537; und Aristoteles, Politik. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, mit einer Einleitung von Günther Bien, Hamburg: Meiner, 1981.

¹⁹ So vor allem Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

²⁰ So in Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Frankfurt am Main: Klostermann, 1983, §2 u.ö.

²¹ Siehe dazu nach wie vor lesenswert Hans Blumenberg, Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie, in: ders., Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede, Stuttgart: Reclam, 1981, S. 7-54.

²² Siehe jedoch Jörg Fisch, Art. Zivilisation, Kultur, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 7, Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, S. 679-774; Dirk Baecker, Art. Kultur, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hrsg.), Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 3, Stuttgart: Metzler, 2001, S. 510-556.

Verhältnis steht die Operation des Vergleichs zum Vergleichenen? Ist der Vergleich weniger kultiviert als das Vergleichene? Stellt man sich außerhalb der Reichweite der Kultur, wenn man einen Vergleich vornimmt? Man kennt ähnliche Fälle aus einer Praxis des Unterscheidens, innerhalb derer diejenigen, die eine Bezeichnung und Unterscheidung vornehmen, sich unbeobachtbar machen, indem sie sich selber nicht mitbezeichnen und mitunterscheiden. Linda R. Waugh hat dies für die Praxis der Bezeichnung von Frauen durch Männer nachgewiesen, in der der Mann als "Mensch" (*man, homme*) im *unmarked space* verschwindet, weil und während er die Frau als das zu Bezeichnende und zu Würdigende hervorhebt.²³ Gewonnen hat hier wie so oft, wem es gelingt, nicht markiert zu werden.

Im Fall der Kultur hat man ähnliche Versuche unternommen, die sich jedoch als Inszenierungen von "Hochkultur" immer nur eine Zeitlang und in eng umschriebenen, durch ihre eigene "Distinktion" ebenso geschützten wie bedrohten Milieus halten konnten und nur dann eine längerfristige Chance hatten, wenn sie, wie in den antiken Hochkulturen, mit Formen der Feudalherrschaft, das heißt mit Formen der vererbaren Zugehörigkeit zu sozial ungleichen Schichten, verbinden ließen.

Der moderne Normalfall ist die Wechselseitigkeit der Kulturbeobachtung: Sagst du etwas über meine Kultur, sage ich etwas über deine. Die Situation der Kulturbeobachtung ist eine symmetrische Situation der Beobachtung zweiter Ordnung, in der jeder Kontingenzzuweisung sofort mit einer Retourkutsche begegnet werden kann und in der niemand nicht in jedem Moment als Beobachter beobachtet werden kann. Die Beobachtung eines Beobachters zielt auf dessen Unterscheidung und damit in jedem Moment auf die Möglichkeit, Dasselbe oder Anderes auch mit einer anderen Unterscheidung beobachten zu können, inklusive der Möglichkeit, das gerade noch Unterschiedene als unabhängig von Unterscheidung nicht Unterscheidbares zu beschreiben.²⁴ Wer gerade noch zwischen Arbeit und Leben unterschied, um Termine für Letzteres zu finden, muss sich gleich anschließend mit einem Blick auf seinen Terminkalender verhalten lassen, dass er das eine vom anderen gar nicht unterscheiden kann.

Für die Moderne gilt demnach, dass sie jede Beobachtung einer Kultur entweder derselben Kultur (Kontakt der Kultur mit sich selbst) oder einer anderen Kultur (Kontakt mit einer anderen Kultur) zurechnet und auf diese Art und Weise die Beobachtung sowohl relativiert als auch identifiziert. Keine Kulturbeobachtung kommt ohne einen Index auf die in dieser Beobachtung vorausgesetzte eigene Kultur aus. Das muss auch der Kulturkritiker zu seinem Leidwesen immer wieder neu erfahren, dem es nicht gelingt, zu kritisieren, ohne sich selbst gleich mitzukritisieren.²⁵

Der Punkt der Einbettung jeder Kultur, von der wir wissen, in eine Struktur der Beobachtung zweiter Ordnung, ist jedoch vor allem deswegen so interessant, weil er eine Praxis der kulturellen Unterscheidung und kulturellen Beobachtung kondensieren lässt, die als den Bezugspunkt,

²³ Siehe Linda R. Waugh, *Marked and Unmarked: A Choice between Unequals in Semiotic Structure*, in: *Semiotica* 38 (1982), S. 299-318.

²⁴ Siehe hierzu Elena Esposito, *Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen*, in: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 35-57.

²⁵ So Theodor W. Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft*, in: ders., *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1955, S. 7-31. Von hier aus wäre auch der Begriff der "Kulturindustrie" noch einmal neu zu lesen, wenn deren "kantischem Schematismus" nicht zuletzt auch der Kulturkritiker selber unterliegt. Siehe Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer, 1969, S. 128 ff., Zitat S. 132.

von dem aus jeder Vergleich nur möglich ist, schließlich die Weltgesellschaft selber in Anspruch nimmt. Wenn jede kulturelle Beobachtung relativierbar und identifizierbar ist, dann haben diese Relativierung und Identifizierung ihren Ort nicht nur in der jeweiligen Kultur, die eine andere (oder sich selbst) beobachtet, sondern auch in der Differenz zwischen den Kulturen, die ein kulturell unbestimmter, aber gesellschaftlich bestimmter Ort ist. Man kann sich darüber streiten, ob die Weltgesellschaft aus der modernen Beobachtung der Kulturen oder die moderne Kultur aus der Weltgesellschaft entsteht. Entscheidend ist letztlich, dass die Operation der Beobachtung von Kultur sowohl einen Adressaten, die bezeichnete Kultur, als auch einen Träger, die Gesellschaft, hat. Gäbe es keine Anlässe für Situationen, in denen die Differenz der Kulturen sowohl festgestellt als auch relativiert wird, gäbe es weder das eine noch das andere, weder die moderne Kultur noch die Weltgesellschaft.

Aus dem Rückblick der modernen gilt sogar für die antike Kultur, dass sie "nimmer dieselbe" ist, weil auch sie nur aus der Relation zum Anderen zu bestimmen war und alle Identität nur aus dieser Relation bezieht.²⁶ Dass man zwischen den Kulturen wechseln kann, wenn auch nie so leicht wechseln kann, wie man vorher dachte,²⁷ wird schon deswegen zum Inbegriff der modernen Kultur, weil in jeder Kultur der Bezug auf eine andere ja schon mitangelegt ist. Die "alternation" beziehungsweise das "displacement" werden zum Merkmal schlechthin sowohl des semiotischen Kulturbegriffs als auch der Verweigerung jeder Definition von Kultur in den *cultural studies*.²⁸ Kultur wird zum *shifter* oder auch *switch*, die jeder Identifizierung mehr oder minder aufdringlich ihren Kontingenzverweis hinterher tragen. Niklas Luhmann gehört zu den Soziologen, die ein Gespür dafür haben, was dieser Kontingenzverweis etwa für Praktiken der Religion oder der Kunst bedeutet, die bislang gerade im Selbstverständlichen ihre Virtuosität entfalteteten und nun jeder Möglichkeit beraubt sind, ins Unbestimmte (ins Göttliche oder Erhabene) zu verweisen, ohne sich sogleich wieder auf die eigene Unterscheidung hin vergleichen lassen zu müssen.²⁹ Nur vor diesem Hintergrund ist die eminente Rolle zu verstehen, die "Nationen", "Traditionen" und "Kulturen" als Bezugspunkte der Identifizierung und vermeintlich bestandsfesten Überhöhung von Wertsetzungen in einer Moderne spielen, die diese Bezugspunkte längst in die dynamische Auseinandersetzung der Weltgesellschaft um ihre eigene Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zurückübersetzt hat.³⁰ Wenn Max Weber sagt, dass Kultur nur als "Wertung" denkbar ist,³¹ dann ist damit eben nicht das Ende allen Streits, sondern dessen Anfang bezeichnet: "What is culture? I take it to be an ongoing argument about rightness of choice. Fol-

²⁶ So Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*, hrsg. von Hans Dietrich Irmscher, Stuttgart: Reclam, 1990, Zitat S. 89. Kultur sei "différence avec soi", sagt dann auch Jacques Derrida, *L'autre cap*, Paris: Minuit, 1991, S. 16.

²⁷ Hier setzen dann "interkulturelle Kompetenzen" an, siehe nur Milton J. Bennett (Hrsg.), *Basic Concepts of Intercultural Communication: Selected Readings*, Yarmouth, Me.: Intercultural Press, 1998.

²⁸ Siehe Yuri M. Lotman und B. A. Uspensky, *On the Semiotic Mechanism of Culture*, in: *New Literary History* 9 (1978), S. 211-232; Stuart Hall, *Cultural Studies and its Theoretical Legacies*, in: Lawrence Grossberg, Cary Nelson und Paula A. Treichler (Hrsg.), *Cultural Studies*, London: Routledge, 1992, S. 277-294.

²⁹ Siehe die entsprechenden Bemerkungen in Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 398 (hier die berühmt gewordene Formulierung vom Begriff der Kultur als "eine(m) der schlimmsten Begriffe, die je gebildet worden sind"); und ders., *Religion als Kultur*, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt: S. Fischer, 1996, S. 291-315 und 337-340. – "Es ist eigen", sagt auch Goethe mit deutlichem Epochenbewusstsein, "ich habe doch so mancherlei gemacht und doch ist keins von meinen Gedichten, das im lutherischen Gesangsbuch stehen könnte." So in: Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. von Otto Schönberger, Stuttgart: Reclam, 1994, S. 206.

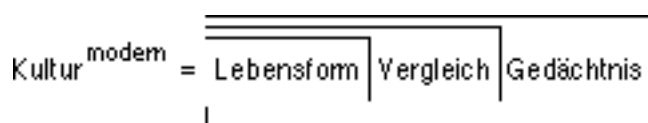
³⁰ Siehe nur Eric Hobsbawm und Terence Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge UP, 1984; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2. Aufl., London: Verso, 1991; Terry Eagleton, *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell, 2000.

³¹ So Max Weber, *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr, 1988, S. 146-214, hier: S. 175.

lowing Pierre Bourdieu I take high culture to be an argument about taste, and I take low culture to be an argument about morals."³²

Aber selbst die Unterscheidung zwischen *taste* und *morals* hat nur ihren relativen Stellenwert. Sie unterfüttert einen weiteren Streit, in dem schließlich alle Kultur zum Ferment der Selbstbeobachtung einer Weltgesellschaft werden, in der diese sich nur um den Preis zu fassen bekommt, dass sie sich laufend verfehlt. Deswegen hat Luhmann vorgeschlagen, die moderne Kultur als das Gedächtnis der Weltgesellschaft zu verstehen.³³ Nicht ohne einen Anlass in der jeweiligen Gegenwart wird unter dem Gesichtspunkt der Kultur erinnert und vergessen, was man einmal hierzulande oder andernorts für richtig oder falsch hielt, und wird neu gefasst und festgehalten, wofür man sich auch in der Zukunft eine entsprechende Aufmerksamkeit wünscht. Zum Gedächtnis eignet sich die Kultur deswegen, weil ihrem Vergleich einerseits nichts entgeht, aber auch nicht alles auffällt, und weil der Vergleich andererseits noch nichts bedeutet und in genau dieser Form seine Wirkung entfaltet. Das Gedächtnis eines Systems begleitet dessen Operationen, ohne diese Operationen dirigieren zu können. Es stellt sich quer zum Ablauf der Zeit, die währenddessen jedoch weiter abläuft.³⁴ Es gibt Beobachtern Rätsel auf oder auch Erinnerungsmarken an die Hand, ohne dass sich daraus schließen lässt, welche Handlungen gleich anschließend vorgenommen werden. Die Irrelevanz gerade der intimen Kulturverbundenheit für die Selektion von Handlungen ist ein oft zitierter Topos einer Kulturtheorie, die um die Nachbarschaft kultivierter Kontemplation und barbarischer Handlung nicht erst aus der Beobachtung des Familienlebens der SS-Schergen weiß.³⁵

Das erübrigt die Funktionalität des Gedächtnisses und damit der Kultur jedoch nicht, sondern beschreibt sie nur. Wir halten deswegen als eine weitere Spezifikation unserer Operation Kultur im Rahmen einer Spencer-Brown-Gleichung fest, dass der Vergleich der Kulturen seinerseits nicht beliebig ist, sondern im Kontext einer Gedächtnisfunktion der Gesellschaft stattfindet:



Im folgenden Abschnitt nehmen wir diese zusätzliche Spezifikation wieder auf, um genauer nach der Funktion der Kultur in der Weltgesellschaft fragen zu können.

³² So Mary Douglas, A Typology of Cultures, in: Max Haller, Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny und Wolfgang Zapf (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, Zürich 1988, Frankfurt: Campus, 1989, S. 85-97, hier: S. 89.

³³ Siehe Niklas Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 586 ff.

³⁴ Siehe zu diesem Akzent Aleida Assmann, Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München: Beck, 1999; Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: Beck, 1997. Dass ein Gedächtnis nicht nur über die Möglichkeit der Erinnerung, sondern auch des Vergessens verfügt, unterstreichen Niklas Luhmann, Zeit und Gedächtnis, in: Soziale Systeme: Zeitschrift für soziologische Theorie 2 (1996), S. 307-330; und Elena Esposito, Soziales Vergessen: Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

³⁵ Siehe allgemein Heiner Mühlmann, Die Natur der Kulturen: Entwurf einer kulturgenetischen Theorie, Wien: Springer, 1996.

III.

Nach der Funktion der Kultur in der Weltgesellschaft können wir nur fragen, wenn wir konsequent auf der Ebene einer soziologischen Theorie der Kultur und hier insbesondere einer Gesellschaftstheorie der Kultur argumentieren. Im Einzugsbereich der Kulturwissenschaften ist dies nach wie vor ungewöhnlich. Man zieht es vor, den Kulturbegriff für die Beobachtung manifester Phänomene zu reservieren, die auf latente Probleme verweisen, so wie das kulturelle Ritual eines Begräbnisses im Allgemeinen und der Skelettierung im Besonderen nicht nur Zeichen der Trauer und der Erinnerung an die Stelle des verlorenen Lebens treten lässt, sondern diesen Zeichen darüber hinaus Priorität gegenüber dem, was sie bezeichnen, einräumt.³⁶ Dieser Denkfigur einer Differenz manifester Phänomene und latenter Probleme können wir uns anschließen, doch stellt sich sofort im Anschluss die Frage, worauf das Manifeste und das Latente jeweils zugerechnet werden. Möglicherweise liegen die Vorteile der kulturwissenschaftlichen Position darin, dass sie diese Zurechnungsfrage offen halten kann und die latenten Funktionen der Kultur sowohl in den psychischen Haushalten der Individuen als auch in Symbolen vermuten kann, die letztlich auf nichts anderes verweisen als darauf, dass es nichts gibt, worauf zu verweisen wäre.³⁷ Die Soziologie würde jedoch auch hier dazu neigen, diesem Verständnis einer latenten Funktion der Kultur seinerseits eine latente Funktion zuzuweisen, nämlich diejenige, von der Gesellschaft abzulenken, deren Reproduktionsproblem nicht anders gelöst werden kann als in der Differenz von Diskontinuität, Abbruch und Abschied einerseits und Kontinuität, Wiederholung und Fortsetzung andererseits und die deswegen in jedem einzelnen Ereignis der Reproduktion das eine tun und das andere abblenden muss.³⁸

Für diese soziologische Position steht die "wissenschaftliche Theorie der Kultur", die Bronislaw Malinowski entwickelt hat.³⁹ Malinowski arbeitet nicht mit dem Begriff der Latenz, aber es fällt angesichts seiner Option für einen Kulturbegriff, der Phänomene des Organischen, Psychischen und Sozialen zugleich übergreift und vom Sozialen her denkt, nicht schwer, die Kultur als ein "Mittel zum Zweck" (S. 103) zu verstehen, dem sowohl die Mittel als auch der Zweck in jedem einzelnen Moment eher rätselhaft als evident sind. Die Kultur der Menschen, so Malinowski, ist ein Ergebnis der Art und Weise, wie es den Menschen gelungen ist, mit ihren eigenen organischen und psychischen Bedingungen im Zusammenhang eines Sozialen zurande zu kommen, das auf diese Bedingungen ebenso sehr Rücksicht nehmen wie ihnen eine Form geben muss, die sich als Gesellschaft bewährt. Im Symbol bekommt der Trieb seinen kulturellen Wert, wenn unter diesem kulturellen Wert eine Form der Moderation und des Managements

³⁶ Mit diesem Beispiel: Thomas Macho, Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich, in: Jan Assmann, Der Tod als Thema der Kulturtheorie: Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, 89-120, insbes. S. 120.

³⁷ Siehe zur Traumarbeit als Arbeit am Verdrängten: Sigmund Freud, Die Traumdeutung, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverl., 1991, S. 284 ff.; und siehe zu symbolischen Formen Christine Magerski, Die Wirkungsmacht des Symbolischen: Von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu Bourdieus Soziologie der symbolischen Formen, in: Zeitschrift für Soziologie 34, 2005, S. 112-127.

³⁸ Siehe zum Begriff der Latenz Robert K. Merton, Manifest and Latent Functions, in: ders., Social Theory and Social Structure, revised and enlarged edition, New York-London: Free Pr., 1968, S. 73-138; Niklas Luhmann, Wie lassen sich latente Strukturen beobachten? In: Paul Watzlawick und Peter Krieg (Hrsg.), Das Auge des Betrachters: Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift für Heinz von Foerster, München: Piper, 1991, S. 61-74.

³⁹ Siehe Bronislaw Malinowski, Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. Aus dem Englischen von Fritz Levi, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

verstanden wird, die diesen Trieb unter der Bedingung seiner (aufgeschobenen) Erfüllung zugleich domestiziert und als solchen pflegt.⁴⁰

Die Kultur ist so das manifeste Gedächtnis einer Gesellschaft, die die latenten Inhalte ihrer eigenen Reproduktion im Medium des Organischen und Psychischen in den Kontext regional und historisch verschiedenartiger Lösungen dieses Reproduktionsproblems derart setzt, dass die Notwendigkeit der Reproduktion mit Kontingenz und damit mit Reflexionschancen auf alternative Optionen angereichert wird. Nichts versteht sich weniger von selbst als ein solch verwickelter Gedanke.⁴¹ Aber nur hieraus lässt sich ein zureichendes Verständnis von Kultur im Sinne einer Funktion gewinnen, die nichts Geringeres formuliert als die Interdependenz der unabhängigen Variablen Gesellschaft, Körper und Bewusstsein, zur Einheit gebracht im schon deswegen "plastischen", aber auch fragilen Menschen.⁴²

Um die Latenz festzuhalten und für die Analyse kultureller Zusammenhänge so fruchtbar zu machen, wie es Clifford Geertz in vermeintlichem Abstand zur funktionalen Theorie Malinowskis eindrucksvoll vorgeführt hat,⁴³ bietet es sich an, die Kulturtheorie nicht nur soziologisch und nicht nur funktional, sondern überdies auch evolutionär zu formulieren.⁴⁴ Denn dies schildern Malinowski wie Geertz und Plessner wie Leroi-Gourhan: einen evolutionären Zusammenhang der selektiven Auseinandersetzung mit Variationen menschlichen und sozialen Verhaltens, in dem die Restabilisierung nur solange gelingt, wie Variation und Selektion zirkulär und nicht linear gefasst werden. Das heißt, wir haben es mit kulturellen "Institutionen" (Malinowski) zu tun, die sich als Eigenwerte menschlichen Verhaltens im Modus der rekursiven Reproduktion dieses Verhaltens bewähren,⁴⁵ ohne je eine Entscheidung darüber zu treffen, ob es das Organische ist, das das Soziale bedingt, oder umgekehrt. An die Stelle einer solchen unmöglichen Entscheidung tritt das rätselnde Bewusstsein selber, das sich in jedem Moment lieber auf eine wahrnehmbare Welt verlässt als den Bedingungen der eigenen Wahrnehmung nachzuforschen. Die Synthese des Netzwerks aus Institutionen unterschiedlicher Art verdankt sich, wie dies die Philosophie und die Mathematik unisono formulieren, jenen Vorurteilen, die in der Lage sind, sich über sich selber zugunsten neuer Vorurteile aufzuklären.⁴⁶ Denn nur das Vorurteil beziehungsweise jene "temporale Form", die um ihre eigenen Ausschlüsse weiß, kann den funktional wie evolutionär unbestimmten Zusammenhang von Körper, Bewusstsein und Gesellschaft mit jenen Bestimmungen anreichern, mit denen man jeweils einen Schritt weiter kommt in der Reproduktion Desselben.

Wir ergänzen unsere Spencer-Brown-Gleichung daher um eine weitere Variable:

⁴⁰ So Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt am Main: Fischer, 1994, S. 29-108; und mit einer einschlägigen Studie Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*. 3 Bde. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 und 1986.

⁴¹ Siehe jedoch für Anhaltspunkte für diesen Gedanken neben der Anthropologie und Soziologie Malinowskis in der Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins noch einmal: Cavell, *Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture*, a.a.O. (Anm. 13).

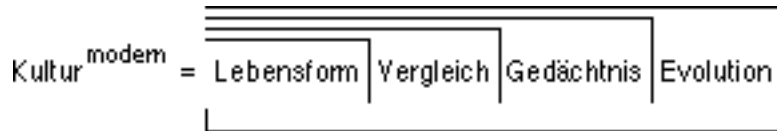
⁴² Siehe in diesem Sinne auch Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, 2., um Vorwort, Nachtrag und Register erw. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 1965; sowie André Leroi-Gourhan, *L'Homme et la Matière*, Paris: Albin Michel, 1943; ders., *Le Geste et la Parole*, Paris: Albin Michel, 1964-65.

⁴³ In: Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Aus dem Englischen von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

⁴⁴ Im Sinne einer neodarwinistischen Evolutionstheorie, wie sie Donald T. Campbell, *Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution*, in: *General Systems* 14 (1969), S. 69-85, formuliert.

⁴⁵ Im Sinne von Heinz von Foerster, *Gegenstände: greifbare Symbole für (Eigen-)Verhalten*, in: ders., *Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke*. Hrsg. von Siegfried J. Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 103-115.

⁴⁶ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Aufl., Tübingen: Mohr, 1990, S. 270 ff.; und Louis H. Kauffman, *Network Synthesis and Varela's Calculus*, in: *International Journal of General Systems* 4 (1978), S. 179-187.



All das macht die Kulturtheorie nicht wirklich einfacher. Aber es erhellt vielleicht, worum es auch dann geht, wenn so Vieles im Dunklen bleibt. Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn haben bereits vorgeschlagen, manifeste wie latente Phänomene der Kultur nicht in simple Oppositionen zu pressen, sondern mindestens ternäre, wenn nicht quaternäre Operationen der Inanspruchnahme und Distanzierung von Kausalität anzunehmen.⁴⁷ Und auch die Anthropologie legt mehr Wert auf die Beobachtung und Formulierung von Übergangsproblemen zwischen dem Verschiedenartigen als auf die Ordnung des schon lange nicht mehr Eindeutigen.⁴⁸ Man kann sich die Kultur als einen Rechner vorstellen, der laufend nichts anderes errechnet als evolutionäre Reproduktionschancen des Sozialen, Körperlichen und Psychischen im Kontext des Sozialen, Körperlichen und Psychischen,⁴⁹ und daraus eine ökologische Funktionalität gewinnt, die in keinem Moment unabhängig von den Lebensbedingungen auf einer Erde zu denken ist, mit denen diese Kultur so großzügig umgeht.

IV.

Wir geben unserer Skizze zum Abschluss eine konkrete Wendung. Georg Krücken hat mithilfe einer Zusammenstellung mehrerer Aufsätze von John W. Meyer den Vorschlag gemacht, von einer "Weltkultur" immer dann zu sprechen, wenn man beobachten kann, wie "westliche Prinzipien" der Gestaltung von Politik und Wirtschaft, Arbeit und Familie, Religion und Erziehung in den verschiedenen Regionen der Weltgesellschaft kopiert werden, ohne dass diesen zwangsläufig eine diesen Prinzipien auch folgende Praxis entsprechen müsste.⁵⁰ Wie ernst dieser Vorschlag gemeint ist, weiß man nicht so recht, denn sowohl John W. Meyer in seinen Aufsätzen als auch Georg Krücken in seinem Nachwort sprechen wohlweislich lieber von einer "world polity" als von einer "Weltkultur", wenn es darum geht, das Verhältnis zwischen regionalen Praktiken einerseits und als "rational" dargestellten Prinzipien andererseits zu beschreiben. Das Phänomen, um das es hier geht, hat zwar interessanterweise auch Spielraum für die Möglichkeit, dass diese Prinzipien an der Peripherie ernster genommen werden als im Zentrum,⁵¹ aber

⁴⁷ Siehe A. L. Kroeber und Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Reprint New York: Vintage Books, 1963, S. 331.

⁴⁸ So vor allem Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie I*. Aus dem Französischen von Hans Naumann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, insbes. S. 148 ff.; Edmund Leach, *Kultur und Kommunikation: Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Aus dem Englischen von Eberhard Bubser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

⁴⁹ Ähnlich, allerdings unter Bezug auf Sinndimensionen des Sozialen, bereits Baecker, Art. Kultur, a.a.O. (Anm. 22), S. 511 f.

⁵⁰ Siehe John W. Meyer, *Weltkultur: Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*. Hrsg. von Georg Krücken, aus dem Amerikanischen von Barbara Kuchler, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005; und das Nachwort von Georg Krücken, *Der "world-polity"-Ansatz in der Globalisierungsdiskussion*, ebd., S. 299-318.

⁵¹ So Meyer, ebd., S. 147; zur Differenz von "talk" und "action" vgl. Nils Brunsson, *The Organization of Hypocrisy: Talk, Decision and Actions in Organizations*, Chichester: Wiley, 1989.

das ändert nichts daran, ja unterstreicht, dass der für die Kultur der Weltgesellschaft interessante Befund weniger im Erfolg der "westlichen Prinzipien" als vielmehr in der losen Kopplung zwischen diesen Prinzipien und der ihnen nicht entsprechenden Praxis besteht.

Von einer "world polity" ist die Rede, um die Frage stellen zu können, welche Form die Politik in einer Weltgesellschaft hat, die zwar eine Weltpolitik, aber keinen Weltstaat kennt. Die Politik der Weltgesellschaft findet in der Form eines segmentär differenzierten politischen Systems statt, das in jedem seiner Segmente einen Staat und je nach Verfassung mehrere auf diesen Staat bezogene politische Parteien, parlamentarische Organe, Verwaltungsbehörden und militärische Einrichtungen kennt, die sich jeweils an territorialen Grenzen orientieren, an denen die Einflussmöglichkeiten des einen Staates aufhören und die eines anderen anfangen.⁵² Eine die territorialen Grenzen sowohl übergreifende als auch unterlaufende Freund/Feind-Unterscheidung regelt, in welchem Umfang die Politik der Gesellschaft auf diese Staaten zur Ordnung und "Hegung" möglicher und unmöglicher Beziehungen zurückgreift.⁵³

Meyers These ist es nun, dass die westliche und christliche Weltkultur in der Beziehung an die Stelle eines Weltstaates tritt, dass sie Standards vorgibt, wie eine als rational darstellbare Politik und Wirtschaft, Erziehung und Religion, Kunst und Wissenschaft in den einzelnen territorial gefassten Regionen der Weltgesellschaft auszusehen hat, wenn diese Regionen Anspruch darauf erheben, an der Kommunikation der Weltgesellschaft teilzunehmen, beziehungsweise, hegemonial formuliert, wenn es der Weltgesellschaft und einzelnen als deren Agent auftretenden Staaten gelingt, die Bedingungen zu diktieren, unter denen diese Teilnahme an der Kommunikation der Weltgesellschaft möglich ist. Regionale Gemeinschaften formieren sich als "Nationen", um nach außen und nach innen sowohl den Anspruch auf die Teilnahme an der Kommunikation der Weltgesellschaft als auch die jeweilige Besonderheit der Region, die dieser Teilnahme ihr Profil gibt, kommunizieren zu können.

Den "westlichen" und "christlichen" Charakter dieser Weltkultur erkennt man daran, dass sie im Wesentlichen auf Identitätskonzepten von Individuen, Organisationen und Nationen beruht, die jeweils als Akteure gefasst werden und die als diese Akteure durch einen Agentenstatus gerahmt werden, der es erlaubt, jede ihrer Handlungen auf einen "Zweck" zu beziehen, der entweder verfolgt oder verfehlt wird und der entweder hinreichend bekannt oder erst noch durchzusetzen ist.⁵⁴ Meyer erkennt hierin die Nachwirkungen einer im Wesentlichen griechischen und dann vor allem römischen Konzeption von Teleologie und Souveränität, die eher in Jerusalem entwickelte Auffassung einer "systemischen Autorität" in den Hintergrund drängt und damit Gefahr läuft, die instrumentell gesetzten und verfolgten Zwecke bereits für die ganze Wirklichkeit zu halten.⁵⁵

Es mag sein, dass Meyer mit diesen Ideen die Beschreibung der Weltkultur an aristotelische Bedingungen knüpft, die für die Schriftkultur der Antike ihre Gültigkeit hatten, jedoch spätestens in der Buchdruckkultur der Moderne überholt werden und in der Computerkultur der Gegenwart möglicherweise nur noch eine sentimentale, wenn auch deswegen nicht weniger wirkungsvolle

⁵² Siehe Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft*, hrsg. von André Kieserling, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

⁵³ Siehe Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 7. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

⁵⁴ So in Meyer, *Weltkultur*, a.a.O., S. 47 ff.

⁵⁵ So Meyer, *ebd.*, S. 133 ff. und insbes. S. 160 f.

Erinnerung sind.⁵⁶ Das ändert jedoch nichts daran, dass die Rationalitätsfigur dieser Konzeption von Teleologie eine Rolle in der Selbstbeschreibung von Anschlussfiguren der Kommunikation in der Weltgesellschaft spielt, die durch eine ebenso systemische wie strategische Einbettung dieser Rationalitätsfigur eher unterstrichen als konterkariert wird,⁵⁷ und dass dieser Umstand das Phänomen erklärt, von dem Meyer ausgeht. Von einer "Weltkultur" spricht Meyer, um die erstaunliche Uniformität zu erklären, mit der weltweit Politik und Wirtschaft, Erziehung und Wissenschaft, Kunst und Religion einem Drehbuch zu folgen scheinen, das von politischen Verfassungen über formalisierte Unternehmensorganisationen und allgemeinen Schulzwang bis zur Emanzipation der Frau, das ästhetische Interesse an Neuheit und Bemühungen um Gesundheit und Umweltschutz überall dieselben Zwecke setzt und verfolgt, auch wenn lose Kopplungen zwischen hehren Prinzipien und tatsächlichen Praktiken dafür sorgen, dass die regional abweichenden Verhältnisse trotzdem zu ihrem Recht kommen.⁵⁸ Diese Weltkultur ist die politische Ordnung einer Gesellschaft, in der sich Gemeinschaften unterschiedlicher Art formieren, um die Bedingungen ihrer Teilnahme an der Weltgesellschaft auszuhandeln und durchzusetzen. Und wenn die Politik der einzelnen Nationen diesen Teilnahmebedingungen hinterherhinkt, bilden sich weltgesellschaftlich beziehungsweise, wie man dann gerne sagt, "zivilgesellschaftlich" verankerte Akteure außerparlamentarischer Art, die von den Regierungen der einzelnen Nationen eine bessere Durchsetzung der Prinzipien verlangen und zugleich ihrerseits von den losen Kopplungen profitieren, mit denen diese Prinzipien im Alltag der Regionen ihre Durchsetzungskraft verlieren.

Wir übernehmen die in diesem Konzept der Weltkultur steckende Phänomenologie der Weltgesellschaft, schlagen jedoch vor, den Kulturbegriff aus diesem Konzept wieder herauszulösen und statt dessen, wie es Meyer ja auch meistens tut, von einer "world polity", einer nicht staatlich verankerten, aber sich an Staaten orientierenden Weltpolitik zu reden, für die neben Behörden und Parlamenten, Armeen und Parteien auch nichtregierungsamtliche Organisationen, Protestbewegungen und terroristische Gruppen als Akteure in Frage kommen. Nicht zuletzt rücken auch Formen der Kulturpolitik, die sich auf nationale Aufgaben der Entwicklung und Durchsetzung einer "Kulturindustrie" beziehen,⁵⁹ in den Einzugsbereich einer Weltpolitik, der es eben auch insofern um die Herausbildung nationaler Identitäten geht, als diese Identität im Zusammenhang der Weltgesellschaft auch künstlerisch wiedererkannt werden und durch ein ästhetisches Bewusstsein jener Teile der Bevölkerung, die als Angestellte, Touristen und Ehepartner weltgesellschaftlichen Anschluss suchen, gedeckt sein muss.

Das erspart es uns jedoch nicht, den Kulturbegriff für die Weltgesellschaft auf einer Ebene zu formulieren, die eine bestimmten Kulturmustern, nämlich "westlichen" und "christlichen" Kulturmustern folgende Weltpolitik, in den Kontext einer Weltgesellschaft setzt, die zugleich und nach wie vor über andere Kulturmuster verfolgt. Andernfalls riskiert man einen Rückfall in eine antike Kulturkonzeption, die dann wieder nach "Menschen" und "Barbaren" unterscheidet und der Rücksichtslosigkeit dieser Unterscheidung allenfalls ethnologisch und folkloristisch gegensteu-

⁵⁶ Siehe zum Vergleich der Schrift-, Buchdruck- und Computerkultur der Gesellschaft Dirk Baecker, Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

⁵⁷ Siehe zum Vergleich griechischer und chinesischer Weisheitslehren François Jullien, Über die Wirksamkeit. Aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin: Merve, 1999.

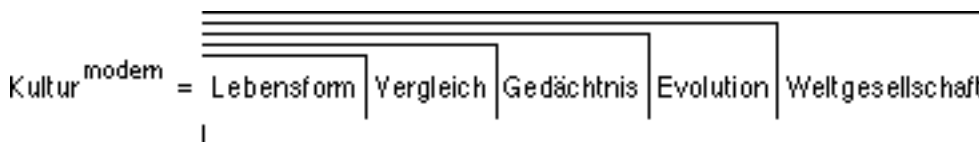
⁵⁸ Siehe vor allem Meyer, a.a.O., S. 85 ff.

⁵⁹ Siehe zum Exempel Mark Siemons, Markt und Mao, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 8. Mai 2006, S. 37.

ert. Diese Korrektur zugunsten eines Auseinanderziehens von Weltpolitik und Weltkultur ist nicht zuletzt jedoch auch deswegen erforderlich, um gesellschaftlicher Entwicklungen nicht nur an der Peripherie, sondern auch im Zentrum der Weltgesellschaft Rechnung tragen zu können. Auch hier müssen wir mit dem Auftreten von "Akteuren" rechnen können, die sich den Drehbüchern nicht fügen, die auf sie warten und sie zu "Agenten" einer bereits vorentschiedenen "Weltkultur" zu machen versuchen.⁶⁰ So sehr diese normative, an Talcott Parsons erinnernde Auffassung von Kultur ihren Gebrauchswert für die empirische Sozialforschung in vielen Fällen hat, so wenig ist der Kulturbegriff seinerseits an diese vorentschiedene Normativität zu binden, sondern sowohl für die Kritik und Reflexion als auch für die Evolution normativer Konzepte freizuhalten.

Wir halten deswegen an einem Begriff der Kontingenzkultur auch und gerade für die Weltgesellschaft fest und schlagen vor, als Bezugspunkt für die Formierung von Weltkultur nicht das Problem der politischen Ordnung der Weltgesellschaft anzunehmen, sondern darüber hinausgreifend und diese politische Ordnung einbeziehend den Welthorizont als solchen in den Blick zu nehmen.⁶¹ Die "Welt" der Weltgesellschaft ist jener Horizont des Vergleichs lokaler mit globalen Möglichkeiten, die die Selektion jeder Kommunikation und Handlung vor Ort mit einem Alternativenwissen ausstattet, das politisch ebenso wie wirtschaftlich, rechtlich ebenso wie religiös, wissenschaftlich ebenso wie erzieherisch, künstlerisch ebenso wie medizinisch in jedem einzelnen Fall immer erst abgearbeitet werden muss, bevor die Selektion sich auf ihren "Geltungsanspruch" berufen und in diesem Rahmen für "begründet" halten darf.⁶² Unter dem Gesichtspunkt der "Kultur" werden dann gerade nicht jene Werte und Normen festgehalten, auf denen man auch im Enttäuschungsfall zu bestehen geneigt ist und ermutigt wird, sondern wird beschrieben und verstanden, dass kognitive, also lernfähige, und normative, also enttäuschungsfeste Erwartungen in einem weltgesellschaftlichen Zusammenhang die beiden Seiten derselben Medaille sind. Als Kultur wird nicht die Identität der Werte und Normen im Kontext einzelner Regionen und Nationen, sondern ihre Differenz im Kontext der Reproduktion der Weltgesellschaft notiert, eine Differenz, die sich schon deswegen in jedem einzelnen Fall dem raschen Verständnis entzieht, weil sie historisch und damit nicht-trivial begründet ist.⁶³

Wir erweitern deswegen unsere Spencer-Brown-Gleichung ein weiteres und letztes Mal, indem wir die Weltgesellschaft in diese Gleichung mit aufnehmen:



⁶⁰ Siehe für eine im Verhältnis zu Meyers Begriffen etwas offenere Netzwerktheorie des Akteurs Bruno Latour, On Actor-Network Theory: A Few Clarifications, in: Soziale Welt 47 (1996), S. 369-381.

⁶¹ So der Vorschlag von Niklas Luhmann, Die Weltgesellschaft, in: ders., Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, 2. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verl., 1982, S. 51-71.

⁶² Siehe zur Begrifflichkeit der Geltungsansprüche Jürgen Habermas, Die Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, Bd. 1, S. 410 ff.

⁶³ So, mit Berufung auf Nietzsche, Roland Robertson, Globalization: Social Theory and Global Culture, London: Sage, 1992, S. 33.

Man sieht die Lebensform "ächzen" unter ihrer inzwischen fünffachen Determination durch die Kontexte des Vergleichs (immer auch: des Unvergleichbaren), des Gedächtnisses (Erinnerung und Vergessen), der Evolution (und ihrer zirkulären Bestimmung von Variation, Selektion und Retention) sowie der Weltgesellschaft (als Horizont eines Wiedereintritts der Unterscheidung zwischen kognitiven und normativen Erwartungen in die Form der Gesellschaft), ganz zu schweigen von der mitlaufenden Reflexion auf die unbestimmte Außenseite der Form, aber nur so und angesichts einer mit sechs Variablen (inklusive unbestimmter Außenseite) immer noch relativ simplen Form beginnt man beobachten zu können, was in jeder einzelnen Situation als Kultur gelten kann und als Kultur Bestand hat.

Wir formulieren diesen Begriff einer modernen Kontingenzkultur als Begriff zur Beschreibung des Eigenwerts der Reproduktion dieser Kultur in der Weltgesellschaft,⁶⁴ das heißt wir arbeiten wie Meyer mit einem Verständnis von loser Kopplung, das das Kondensieren der Weltkultur zu diesem Eigenwert in ein Verhältnis zum gleichzeitig festzustellenden Chaos, das heißt zur Unvorhersehbarkeit, Nichtlinearität und Nichttrivialität des Gesamtsystems der Weltgesellschaft setzt. Aber anders als Meyer plädieren wir dafür, dieses Chaos nicht etwa auszublenden und sich gleichsam von selbst erledigen zu lassen, sondern in der Form selbst mit in den Blick zu nehmen und für eine Quelle von Innovation zu halten.⁶⁵

Daraus resultiert dann nicht zuletzt auch ein Verständnis von Kulturreflexion im Unterschied zur Kulturkritik. Glaubte die Kulturkritik, getragen von einem angesichts der Unmöglichkeit dieses Unterfangens mehr oder minder unglücklichen und allenfalls destruktiv übermütigen Bewusstsein,⁶⁶ dass es zu jeder Kultur ein Außen gibt, von der aus sie insgesamt in den Blick genommen, als Einheit beschrieben und dann auch kritisiert (im Sinne von: abgelehnt) werden kann, so geht die Kulturreflexion davon aus, dass jede Beschreibung der Kultur innerhalb der Kultur stattfindet und somit auf den, der die Beschreibung anfertigt, ebenso zutrifft wie auf den, von dem die Beschreibung handelt. Das rückt die Kulturreflexion vor allem dann, wenn Kultur nicht mehr antik als Pflege und Sorge, sondern modern als Vergleich und Kontingenzzumutung verstanden wird, in die Verantwortung, mit diesem Vergleich und dieser Kontingenzzumutung so dosiert umzugehen, wie es der jeweiligen sozialen Situation angemessen erscheint. Diese Angemessenheit bemisst sich nicht nur an den Ansprüchen eines kulturellen Vergleichs, sondern auch an den Ansprüchen der gesellschaftlichen Reproduktion, die weniger leicht zu bestimmen sind, sondern meist im Latenzbereich der Gesellschaft liegen.

Den Test auf das erforderliche Maß an Dosierung und damit auf die mögliche Reichweite der Kulturreflexion kann man jederzeit selber machen, indem man sich fragt, was man mit einer Beobachtungsformel wie dem Ausruf "Wie interessant!" jeweils gewinnt und jeweils verliert.⁶⁷ Mit dieser Formel kann man stören und ehren. Wo sie ehrt, hat man es mit einem bereits kulturell gefassten Selbstverständnis zu tun, wo sie stört, mit der Lösung eines Problems der gesellschaftlichen Reproduktion. Die Kulturreflexion steht deswegen mit einem Bein in der munteren

⁶⁴ Zum Begriff des Eigenwerts: Heinz von Foerster, Epistemologie der Kommunikation, in: ders., Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke, hrsg. von Siegfried J. Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 269-281.

⁶⁵ So auch Kunihiro Kaneko, Chaos as a Source of Complexity and Diversity in Evolution, in: Artificial Life 1 (1994), S. 163-177; und vgl. Edgar Morin, Complexity, in: International Social Science Journal 26 (1974), S. 555-582.

⁶⁶ Im Sinne von Walter Benjamin, Der destruktive Charakter, in: ders., Illuminationen: Ausgewählte Schriften, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961, S. 310-312.

⁶⁷ Siehe hierzu Baecker, Wozu Kultur? A.a.O. (Anm. 4), S. 46 ff.

Neugier der Kulturwissenschaften an allem und jedem und mit dem anderen Bein im philosophischen Bewusstsein um die Klugheit des Schweigens, beziehungsweise, traditionell formuliert: des Takts.⁶⁸ Zählt man das eine zum anderen und hält beides dennoch auseinander, bekommt man es mit einer soziologischen Theorie der Gesellschaft zu tun, die mit gutem Grund in der Wissenschaft entwickelt und so formuliert wird, dass sie nicht umstandslos und überall zum Einsatz kommen kann. Denn sie rechnet mit einer Weltgesellschaft, die die Kontingenz zumutungen der Weltkultur ebenso sehr auf Abstand halten wie pflegen muss.

Die Weltkultur der Weltgesellschaft lässt sich vielleicht am besten als eine Ressource der Unverständlichkeit verstehen.⁶⁹ Sie muss zur Verfügung stehen, um allzu rasches Verstehen dort zu blockieren, wo kommunikative Anschlüsse andernfalls nicht zu gewinnen sind. Sie muss aber auch in Grenzen gehalten, gleichsam durch die Zumutung der Annahme von Selbstverständlichkeiten gerahmt werden, um auch dort eine Kommunikation zu ermöglichen, wo diese die dafür hinreichenden Suggestionen an Verständlichkeit jeweils erst ausprobieren muss.

⁶⁸ Siehe zum philosophischen Respekt vor der Differenz von Kontingenz und Beliebigkeit Dirk Rustemeyer, *Sinnformen: Konstellationen von Sinn, Subjekt, Zeit und Moral*, Hamburg: Meiner, 2001.

⁶⁹ Durchaus im romantischen Sinne, siehe Friedrich Schlegel, *Über die Unverständlichkeit*, in: ders., *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler et al., Bd. 2, hrsg. von Hans Eichner, Paderborn: Schöningh, 1967, S. 363-372.

Literaturverzeichnis:

Adorno, Theodor W., Kulturkritik und Gesellschaft, in: ders., Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1955, S. 7-31.

Alchian, Armen A., Uncertainty, Evolution, and Economic Theory, in: Journal of Political Economy 58 (1950), S. 211-221.

Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, 2. Aufl., London: Verso, 1991.

Aristoteles, Politik. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, mit einer Einleitung von Günther Bien, Hamburg: Meiner, 1981.

Assmann, Aleida, Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München: Beck, 1999.

Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: Beck, 1997.

Baecker, Dirk, Art. Kultur, in: Karlheinz Barck, Martin Fontius, Dieter Schlenstedt, Burkhard Steinwachs und Friedrich Wolfzettel (Hrsg.), Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden, Bd. 3, Stuttgart: Metzler, 2001, S. 510-556.

Baecker, Dirk, Studien zur nächsten Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

Baecker, Dirk, Wozu Kultur? 2., erw. Aufl., Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2001.

Bateson, Gregory, Culture Contact and Schismogenesis, in: ders., Steps to an Ecology of Mind, Reprint Chicago: Chicago UP, 2000, S. 61-72.

Becker, Howard S., Culture: A Sociological View, in: Yale Review 71 (1982), S. 513-527.

Benjamin, Walter, Der destruktive Charakter, in: ders., Illuminationen: Ausgewählte Schriften, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961, S. 310-312.

Bennett, Milton J. (Hrsg.), *Basic Concepts of Intercultural Communication: Selected Readings*, Yarmouth, Me.: Intercultural Press, 1998.

Blumenberg, Hans, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben: Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart: Reclam, 1981, S. 7-54.

Brunsson, Nils, *The Organization of Hypocrisy: Talk, Decision and Actions in Organizations*, Chichester: Wiley, 1989.

Campbell, Donald T., *Variation and Selective Retention in Socio-Cultural Evolution*, in: *General Systems* 14 (1969), S. 69-85.

Cavell, Stanley, *Declining Decline: Wittgenstein as a Philosopher of Culture*, in: ders., *This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein*, Albuquerque, NM: Living Batch, 1989, S. 29-75.

Crozier, Michel, und Erhard Friedberg, *L'acteur et le système: Les contraintes de l'action collective*, Paris: Le Seuil, 1977.

Derrida, Jacques, *L'autre cap*, Paris: Minuit, 1991.

Douglas, Mary, *A Typology of Cultures*, in: Max Haller, Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny und Wolfgang Zapf (Hrsg.), *Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags*, Zürich 1988, Frankfurt: Campus, 1989, S. 85-97.

Eagleton, Terry, *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell, 2000.

Eckermann, Johann Peter, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, hrsg. von Otto Schönberger, Stuttgart: Reclam, 1994.

Esposito, Elena, *Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen*, in: Hans Ulrich Gumbrecht und K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 35-57.

Esposito, Elena, *Soziales Vergessen: Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

Fisch, Jörg, *Art. Zivilisation, Kultur*, in: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7, Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, S. 679-774.

Foucault, Michel, "Il faut défendre la société": Cours au Collège de France, 1976, Paris: Gallimard, 1997.

Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge: Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

Foucault, Michel, Sexualität und Wahrheit. 3 Bde. Aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977 und 1986.

Freud, Sigmund, Das Unbehagen in der Kultur, in: ders., Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften, Frankfurt am Main: Fischer, 1994, S. 29-108.

Freud, Sigmund, Die Traumdeutung, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverl., 1991.

Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 6. Aufl., Tübingen: Mohr, 1990.

Geertz, Clifford, Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Aus dem Englischen von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.

Geertz, Clifford, Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel, in: ders., Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Aus dem Englischen von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, S. 96-132.

Habermas, Jürgen, Die Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

Hall, Stuart, Cultural Studies and its Theoretical Legacies, in: Lawrence Grossberg, Cary Nelson und Paula A. Treichler (Hrsg.), Cultural Studies, London: Routledge, 1992, S. 277-294.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Heidegger, Martin, Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Frankfurt am Main: Klostermann, 1983.

Herder, Johann Gottfried, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts, hrsg. von Hans Dietrich Irmischer, Stuttgart: Reclam, 1990.

Hobsbawm, Eric, und Terence Ranger (Hrsg.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge UP, 1984.

Horkheimer, Max, und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer, 1969.

Jullien, François, *Über die Wirksamkeit*. Aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin: Merve, 1999.

Kaneko, Kunihiro, *Chaos as a Source of Complexity and Diversity in Evolution*, in: *Artificial Life* 1 (1994), S. 163-177.

Kauffman, Louis H., *Network Synthesis and Varela's Calculus*, in: *International Journal of General Systems* 4 (1978), S. 179-187.

Kaufmann, Jean-Claude, *Schmutzige Wäsche: Zur ehelichen Konstruktion von Alltag*, dt. Übers., Konstanz: Universitätsverlag, 1994.

Kroeber, A. L., und Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Reprint New York: Vintage Books, 1963.

Krücken, Georg, *Der "world-polity"-Ansatz in der Globalisierungsdiskussion*. Nachwort in: John W. Meyer, *Weltkultur: Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*. Hrsg. von Georg Krücken, aus dem Amerikanischen von Barbara Kuchler, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, S. 299-318.

Latour, Bruno, *On Actor-Network Theory: A Few Clarifications*, in: *Soziale Welt* 47 (1996), S. 369-381.

Leach, Edmund, *Kultur und Kommunikation: Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Aus dem Englischen von Eberhard Bubser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.

Leroi-Gourhan, André, *Le Geste et la Parole*, Paris: Albin Michel, 1964-65.

Leroi-Gourhan, André, *L'Homme et la Matière*, Paris: Albin Michel, 1943.

Lévi-Strauss, Claude, *Strukturelle Anthropologie I*. Aus dem Französischen von Hans Naumann, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

Lotman, Yuri M., und B. A. Uspensky, On the Semiotic Mechanism of Culture, in: *New Literary History* 9 (1978), S. 211-232.

Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Luhmann, Niklas, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

Luhmann, Niklas, *Die Politik der Gesellschaft*, hrsg. von André Kieserling, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Luhmann, Niklas, *Die Weltgesellschaft*, in: ders., *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, 2. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verl., 1982, S. 51-71.

Luhmann, Niklas, *Kultur als historischer Begriff*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, S. 31-54.

Luhmann, Niklas, *Religion als Kultur*, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), *Das Europa der Religionen*, Frankfurt: S. Fischer, 1996, S. 291-315 und 337-340.

Luhmann, Niklas, *Wie lassen sich latente Strukturen beobachten?* In: Paul Watzlawick und Peter Krieg (Hrsg.), *Das Auge des Betrachters: Beiträge zum Konstruktivismus. Festschrift für Heinz von Foerster*, München: Piper, 1991, S. 61-74.

Luhmann, Niklas, *Zeit und Gedächtnis*, in: *Soziale Systeme: Zeitschrift für soziologische Theorie* 2 (1996), S. 307-330.

Macho, Thomas, *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*, in: Jan Assmann, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie: Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, 89-120.

Magerski, Christine, *Die Wirkungsmacht des Symbolischen: Von Cassirers Philosophie der symbolischen Formen zu Bourdieus Soziologie der symbolischen Formen*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 34, 2005, S. 112-127.

Malinowski, Bronislaw, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze. Aus dem Englischen von Fritz Levi*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

Matthew Arnold, *Culture and Anarchy, with Friendship's Garland and Some Literary Essays*, hrsg. von R. H. Super, Ann Arbor, Mich.: Michigan UP, 1965.

Maturana, Humberto R., Was ist Erkennen? Aus dem Englischen von Hans Günter Holl, München: Piper, 1994.

Maturana, Humberto, und Francisco Varela, Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens. Aus dem Spanischen von Kurt Ludewig, Bern: Scherz, 1987.

Merton, Robert K., Manifest and Latent Functions, in: ders., Social Theory and Social Structure, revised and enlarged edition, New York-London: Free Pr., 1968, S. 73-138.

Meyer, John W., Weltkultur: Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen. Hrsg. von Georg Krücken, aus dem Amerikanischen von Barbara Kuchler, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

Morin, Edgar, Complexity, in: International Social Science Journal 26 (1974), S. 555-582.

Mühlmann, Heiner, Die Natur der Kulturen: Entwurf einer kulturgenetischen Theorie, Wien: Springer, 1996.

Parsons, Talcott, Culture and Social System Revisited, in: Louis Schneider und Charles M. Bonjean (Hrsg.), The Idea of Culture in the Social Sciences, Cambridge: Cambridge UP, 1973, S. 33-46.

Parsons, Talcott, und A. L. Kroeber, The Concepts of Culture and of Social System, in: American Sociological Review 23 (1958), S. 582-583.

Perpeet, Wilhelm, "Kulturphilosophie", in: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976), S. 42-99.

Perpeet, Wilhelm, Zur Wortbedeutung von "Kultur", in: Helmut Brackert und Fritz Wefelmeyer (Hrsg.), Naturplan und Verfallskritik: Zu Begriff und Geschichte der Kultur, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, S. 21-28.

Platon, Politeia, in: Sämtliche Werke. Übers. von Friedrich Schleiermacher, neu hrsg. von Ursula Wolf, Bd. 2, 2. Aufl., Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 2000, S. 195-537.

Plessner, Helmuth, Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie, 2., um Vorwort, Nachtrag und Register erw. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 1965.

Robertson, Roland, Globalization: Social Theory and Global Culture, London: Sage, 1992.

Rousseau, Jean-Jacques, Schriften zur Kulturkritik, eingeleit., übers. und hrsg. von Kurt Weigand, Hamburg: Meiner, 1983.

Rustemeyer, Dirk, Sinnformen: Konstellationen von Sinn, Subjekt, Zeit und Moral, Hamburg: Meiner, 2001.

Schlegel, Friedrich, Über die Unverständlichkeit, in: ders., Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801). Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler et al., Bd. 2, hrsg. von Hans Eichner, Paderborn: Schöningh, 1967, S. 363-372.

Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 7. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot, 2002.

Siemons, Mark, Markt und Mao, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 8. Mai 2006, S. 37.

Simmel, Georg, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: ders., Philosophische Kultur: Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays, Berlin: Wagenbach, 1983, S. 183-207.

Spencer-Brown, George, Laws of Form: Gesetze der Form. Aus dem Englischen von Thomas Wolf, Lübeck: Bohmeier, 1997.

Thurn, Hans Peter, Abbau von Kultur: Dekulturation, in: Friedhelm Neidhardt, M. Rainer Lepsius und Johannes Weiß (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27, Opladen: Westdeutscher Verl., 1986, S. 379-396.

Thurn, Hans Peter, Kulturbegründer und Weltzerstörer: Der Mensch im Zwiespalt seiner Möglichkeiten, Stuttgart: Metzler, 1990.

Varela, Francisco J., Ethisches Können. Aus dem Englischen von Robin Cackett, Frankfurt am Main: Campus, 1994.

von Foerster, Heinz, Epistemologie der Kommunikation, in: ders., Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke, hrsg. von Siegfried J. Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 269-281.

von Foerster, Heinz, Gegenstände: greifbare Symbole für (Eigen-)Verhalten, in: ders., Wissen und Gewissen: Versuch einer Brücke. Hrsg. von Siegfried J. Schmidt, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 103-115.

von Foerster, Heinz, Kybernetik, Berlin: Merve, 1993; Niklas Luhmann, Erkenntnis als Konstruktion, Bern: Benteli, 1988.

Waugh, Linda R., Marked and Unmarked: A Choice between Unequals in Semiotic Structure, in: Semiotica 38 (1982), S. 299-318.

Weber, Max , Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr, 1988, S. 146-214.

Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen, in: ders., Schriften 1, 4. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, S. 279-544.