

Kultur als medienwissenschaftlicher Grundbegriff

Autor(en): **Romano, Gaetano**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Medienwissenschaft Schweiz = Science des mass média Suisse**

Band (Jahr): - **(1999)**

Heft 2

PDF erstellt am: **14.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-790746>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Kultur als medienwissenschaftlicher Grundbegriff

Es scheint für die Sozialwissenschaften im allgemeinen, für die Medienwissenschaften im besonderen, eine ganz ausgemachte Sache zu sein, dass es Kultur gibt. Kultur lässt sich als selbstverständlich vorhandener Gegenstand behandeln, den folglich etwa die "Schweiz" natürlich hat – denn wer möchte schon bestreiten wollen, die Schweiz habe eine Kultur? Dass die Schweiz dann allerdings eine Kultur der Multikulturalität, also auch die dazugehörigen Problemen interkultureller Kommunikation (alles immer noch innerhalb der gleichen Kultur) hat, mag allenfalls das Bild etwas komplizieren – aber dann muss eben das nationale Mediensystem dafür Sorge tragen, dass die nationale Kultur der Interkulturalität vermittelt werden kann: und so den Auftrag erfüllen, die schweizerische Gesellschaft kulturell zu integrieren. Denn wie anders sonst liesse sich eine Gesellschaft integrieren – wenn nicht über die Vermittlung einer homogenen Kultur, auch wenn diese homogene Kultur, genauer betrachtet, offenbar nicht homogen, sondern pluralistisch ist?

Unangenehmerweise ist aber in letzter Zeit auch die Existenz einer zunächst europäischen, dann globalen Kultur (beide zugleich per se Kulturen der Interkulturalität) entdeckt worden, gegen die das nationale Mediensystem zur Verteidigung der nationalen Kultur (der Interkulturalität) aufgerufen sein müsste. Doch das nationale Mediensystem sollte keineswegs nur die nationale Kultur der Interkulturalität gegen die globale Kultur der Interkulturalität verteidigen. Das nationale Mediensystem, vertreten am ehesten wohl durch den "service public", sollte auch nicht vergessen, die Hochkultur zu verteidigen – also qualitativ hochstehende Programme anzubieten. Dummerweise muss dabei die Hochkultur gegen Phänomene verteidigt werden, die inzwischen auch zur Kultur aufgewertet worden sind – nämlich die Populärkultur. Und dies alles im Wissen, dass weder Hochkultur noch Populärkultur heute, im Zeichen der Globalisierung, allzuviel mit nationaler Kultur zu tun haben – ausgenommen die nationale Populärkultur, also die "ethnische" Volkskultur (aber welche: die der Kantone, die der Sprachregionen, die der Nation? Und warum nicht die der Gemeinden?).

All diese Entwicklungen und terminologischen Komplezierungen lassen denn doch den Verdacht aufkommen, dass es vielleicht keine so ausgemachte Sache sein kann, ob es Kultur gibt – oder zumindest: sie in der Form gibt, wie es der Begriff Kultur, den etwa die Medienwissenschaften verwenden, suggeriert. Und vielleicht sind die Probleme, die die Sozialwissenschaften im allgemeinen, die Medienwissenschaften im besonderen, damit haben, durch ihren Begriff von Kultur hindurch diesen Entwicklungen zu folgen, gar keine kulturellen Probleme der Welt, sondern "nur": Probleme ihres Begriffs von Kultur. Dieser Verdacht wird nochmals eindringlicher, wenn man zu beobachten versucht, wie *extensiv* der Kulturbegriff inzwischen nicht nur in professionellen (also auch: wissenschaftlichen), sondern auch in alltagsweltlichen Kontexten *operativ verwendet* wird: Ob Schichten oder Milieus, natürliche oder formalisierte Sprachen, archaische Stämme oder die moderne Gesellschaft, politische Systeme oder Ethnien, Massenmedien oder Trommeln, IBM oder Coca Cola, Artefakte jeder Art und jeder Zeit, egal ob Pfeilspitzen, Computer oder Zahnbürsten – all

dies und noch vieles mehr lässt sich im Schema der Kultur und der Kulturdifferenz bezeichnen. Dass die Sozialwissenschaften durchaus Schwierigkeiten bekunden, ihren Begriff von Kultur der Flexibilität nachwachsen zu lassen, mit der der Begriff operativ, in der Gesellschaft, verwendet wird, leuchtet, so betrachtet, bald einmal ein. Denn wenn sie es über allerlei – mehr oder weniger ausgeklügelte – Definitionsstrategien doch tun, wird lediglich, durch die Definitionen hindurch, die Reichweite des Begriffs so weit ausgedehnt, dass er innerhalb des Sozialen kaum mehr Grenzen auszumachen erlaubt: er wird zur Duplikation des Begriffs des Sozialen – aber wozu dann einen Begriff (Kultur) definieren wollen, den es, und theorietechnisch wesentlich ausgereifter, bereits gibt (das Soziale)? Trotzdem fällt es offenbar schwer, wissenschaftsintern auf den Kulturbegriff zu verzichten. Wohl, weil es ganz plausibel klingt, zu sagen, eine Gesellschaft werde über eine gemeinsame Kultur integriert, während es doch etwas eigenwillig klingen könnte, die Gesellschaft als durch sich selbst integriert verstehen zu müssen.

Nun kann aber der eigentümliche Klang der zweiten Variante kein Argument gegen ihre Berechtigung sein – denn dass sie eigentümlich klingt, liegt am Eigenschwung sozialwissenschaftlicher Traditionen, die die Verwendung von "Kultur" als Integrations- und Bindemittel von Gesellschaft nahelegen. Ich werde entsprechend im weiteren *gegen* diese Tradition zu argumentieren versuchen – also tatsächlich behaupten, die Gesellschaft integriere sich selbst. Mit einer "Gesellschaft, die sich selbst integriert", ist aber nun eine ganz andere Gesellschaft gemeint, als mit jener "Gesellschaft, die über eine gemeinsame Kultur integriert wird". Die eine, "sich selbst integrierende Gesellschaft", ist ein Kommunikationssystem, das über Sozialevolution Medien entwickelt, die die Annahme bzw. Ablehnung von Kommunikation einschränken – *diese* Gesellschaft ist eine seit langem schon "globale", funktional differenzierte Gesellschaft, die über symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien integriert wird. Die andere, kulturell integrierte Gesellschaft, ist hingegen im wesentlichen die *nationale* Gesellschaft – also ein Begriff von Gesellschaft, der sich auf das Territorium und die (homogenen) kulturellen Werte der Nation festlegt.

Interessanterweise haben beide Modellierungen die gleiche Wurzel: in erster Linie Talcott Parsons Aneignung des soziologischen Klassikererbes. *Medienwissenschaftlich* (und durchaus auch allgemeiner sozialwissenschaftlich) wurde aber fast ausschliesslich, und wie vermittelt auch immer, der wertezentralistische Kulturbegriff von Parsons rezipiert: und die dazugehörige Vorstellung, *Gesellschaften* (im Plural: also verstanden als *nationale* Gesellschaften) würden durch kulturellen Wertekonsens integriert (oder etwa durch Multikulturalität bedroht). Ein Kulturbegriff, den Parsons (in seinen wertezentralistischen Konnotationen) bei Durkheim entlehnt und der sich so auch bestens mit kulturanthropologischen Modellierungen *homogener* Kultur vertragen konnte. *Dieser* Kulturbegriff ist heute, so ausgiebig verwendet er immer noch werden mag, kaum mehr anschlussfähig: im Zeitalter der Globalisierungsdebatten, angesichts der Art und Weise, wie eine globale Gesellschaft konnexionistisch über Netzwerke (dank "alter Massenmedien" und "Neuer Medien") *dezentral* kommuniziert, lässt sich nicht länger an einem wertezentralistischen Kulturbegriff festhalten. Er ist aber auch deswegen nicht mehr anschlussfähig, weil die *faktische Verwendung* des Kulturbegriffs *in der Gesellschaft* diesem engen Begriff von Kultur längst entwachsen ist. Und schliesslich sind auch Definitionsstrategien nicht mehr plausibel, die Kultur als *kategorialen Gegenstand* auffassen: als eine ontologische Weltregion gewissermassen, die sich einer anderen entgegensetzen lässt – also Kultur vs. Natur etwa. Wie könnte aber ein theorietechnisch brauchbarer Kulturbegriff, der sich also auch als medienwissenschaftlicher Grundbegriff eignen müsste, dann noch aussehen? Angesichts dieser Problemlage, muss wohl ein Versuch, auf diese Frage eine Antwort finden zu wollen, zunächst den Weg der *grundbegrifflichen* Reflexion einschlagen.

Ich werde *zunächst* also die medienwissenschaftlich immer noch gängige Verwendung von Kultur als gesellschaftliches Integrationsinstrument an der wichtigsten (selten allerdings deklarierten) Quelle selbst kritisieren: an Parsons kultur deterministischer Modellierung der Integration von Gesellschaften über kulturellen Wertekonsens (I). Sodann werde ich, am Leitfaden einer Kritik von Definitionsstrategien, die Kultur als Gegenstand auffassen, einen Kulturbegriff vorstellen, der sich in erster Linie an seiner faktischen Verwendung in der Gesellschaft orientiert: also Kultur weder als Wertekonsens, noch als Gegenstand, vielmehr als historischen Reflexionsbegriff der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft modelliert (II). *Schliesslich* sollen die sozial wie medienwissenschaftlich denkbaren Anschlüsse an dieses Verständnis von Kultur kurz angedeutet werden: ein so verstandener Kulturbegriff hätte insbesondere den Vorteil, nicht in Kontrast geraten zu müssen zur immer deutlicher sich als globale Gesellschaft thematisierenden Kommunikationsgesellschaft – und zugleich die Spannweite der faktischen Verwendung des Kulturbegriffs in der modernen Gesellschaft erklären zu können (III, IV).

Parsons leitet seinen Begriff von Kultur aus jenem des Handelns ab. Genauer: er begreift Kultur als eines der Teilsysteme des allgemeineren Handlungssystems. Die Teilsysteme des Handlungssystems sind nach dem bekannten Vierfelderschema, dem AGIL-Schema, disponiert: Kultursystem, Gesellschaftssystem, Persönlichkeitssystem, Verhaltenssystem (Organismus). Das kulturelle Teilsystem führt dem Handlungssystem Wertorientierung zu und sorgt für die Erhaltung kultureller Muster (pattern-maintenance, Strukturhaltung); das Gesellschaftssystem führt dem Handlungssystem Normorientierungen zu und sorgt für Integration; das Persönlichkeitssystem führt dem Handlungssystem Zielorientierungen zu und sorgt für Zielerreichung; das Verhaltenssystem schliesslich führt dem Handlungssystem Mittel- und Ressourcenorientierungen zu und sorgt für Anpassung. Die Logik des Vierfelderschemas verdeckt allerdings einen nicht unwesentlichen Aspekt der Parsonianischen Theoriearchitektur. Denn die verschiedenen Teilsysteme sind keineswegs als gleichberechtigte Aspekte des Handlungssystems angelegt. Sie beziehen sich vielmehr aufeinander im Schema einer kybernetischen Kontrollhierarchie.¹ Eine kybernetische Kontrollhierarchie, die auf die beiden Pole energieintensiver Abläufe in physikalischen Aggregaten einerseits, energiearmer Steuerung von Informationsflüssen andererseits verteilt ist. Und die hierarchische Beziehung wird so hergestellt, dass das niedrigere System dem höheren System zwar an aufgewendeter Energie überlegen ist, das höhere aber dem niedrigeren an Information und Steuerungsleistung. Dies bedeutet, auf die Hierarchie der Teilsysteme übertragen: das Verhaltenssystem als das niedrigste System – weil am nächsten an der physikalischen Umwelt, denn es muss ja für Anpassung an die physikalisch-chemische Natur sorgen – braucht viel Energie, ist aber den höheren Systemen jeweils an Information und Steuerungsleistung unterlegen: also in aufsteigender Reihenfolge dem Persönlichkeitssystem, dem Gesellschaftssystem und schliesslich, zuoberst, dem Kultursystem. In dieser kybernetischen Kontrollhierarchie kommt somit dem am weitesten weg von der Materialität des Daseins plazierten System, dem Kultursystem, die Rolle der die Hierarchie von oben kontrollierenden Steuerungspols zu. In ein einfaches Schema umgesetzt: das Kultursystem stellt Wertebindungen, also die steuernden Kontrollwerte des Handlungssystems, zur Verfügung; Wertebindungen, die dann in Normen des Gesellschaftssystems umgesetzt werden und dessen Integration ermöglichen; die dann durch das Persönlichkeitssystem internalisiert werden und dort seine mentalen Dispositionen, im Sinne von Zielorientierungen, bestimmen; die dann die Grundlage abgeben für Verhalten, das die Anpassung an die physikalisch-chemische Natur ermöglicht.

Leicht zu sehen, dass diese Kontrollhierarchie ausgeprägt *kultur deterministisch* angelegt ist.² Die Kontrollwerte des Systems, die kulturellen Werte, bestimmen die ganze kybernetische Hierarchie, von oben nach unten. Kultur

sorgt, über die Bindung an Werte, für die Integration der Gesellschaft durch Normen, für die mentale Strukturierung der Personen und damit für die Anpassung an die natürliche Umwelt über Verhalten. Kultur sorgt reihum für alles, kurz gesagt: Kultur integriert, normiert, strukturiert mental und determiniert das Verhalten.

Die Abrundung dieser kulturdeterministischen Kontrollhierarchie nimmt Parsons in seinem Spätwerk vor. Und zwar, indem er die Hierarchie sowohl oben wie auch unten durch entsprechende Umwelten (später Bezugssysteme) ergänzt.³ Die Umwelt, die unten an die Hierarchie angrenzt, wurde bereits erwähnt: die physikalisch-chemische Natur. Die Umwelt, die oben, also an das Kultursystem, angrenzt, ist übernatürlicher Art – im besonderen Religion. Es ist "the 'ultimate reality' which poses 'problems of meaning' in the sense sociologists associate above all with the work of Max Weber."⁴ Problems of meaning – also der Webersche Sinnbegriff. Was damit genau gemeint ist, wird Parsons etwas später auf den Punkt bringen, indem er diese übernatürliche Umwelt zum letzten Bezugssystem der "human condition" überhaupt aufwertet: er wird dieses letzte Bezugssystem das "telische System" nennen, also die finalen Strukturen der human condition überhaupt.⁵ Und gemeint ist: Sinnvermittlung durch Religion, also jene Orientierungen, die der Zufälligkeit der Welt Ordnung geben und Sicherheit in Bezug auf die Finalität des Daseins (der Welt und des Subjekts) vermitteln. Parsons meint, wie Weber auch, Sinnvermittlung durch religiöse Transzendenz.

In dieser Bedeutung, meist aber ohne expliziten Bezug auf Religion, wird der Sinnbegriff vielfach in die späteren Variationen des Parsonsonianischen Kulturbegriffs eingefügt – unter Beibehaltung meist auch der kulturdeterministischen Modellierung. Für medienwissenschaftliche Belange ist etwa Saxers Durchsicht von 164 Definitionen des Kulturbegriffs instruktiv, die vielfach direkt oder über Seitenwege oder auch Vorläufer den Parsonsonianischen Kulturbegriff variieren. Kultur wäre demnach, in Saxers Zusammenfassung, "jenes gesellschaftliche Teilsystem, das für die mentale Strukturierung der Gesellschaftsmitglieder verantwortlich ist, indem es die verhaltenssteuernden Orientierungsmodelle hervorbringt. Ihr Hauptobjekt ist dementsprechend Sinn, zu verstehen als eine Strategie der Reduktion der Zufälligkeit und widersprüchlichen Vielfalt der Erfahrungswelt und der möglichen Verhaltensweisen auf identifizierbare, vorbildhafte Muster."⁶

In dieser Zusammenfassung tauchen, etwas variiert, alle Elemente der Parsonsonianischen Modellierung auf – kritisiert man das Ausgangsmodell, lassen sich auch die Schwächen seiner Variationen hervorheben. Diese Kritik ist nun an sich seit längerem bekannt. Denn Parsons transferiert hier drei bereits ausgiebig kritisierte Argumentationshorizonte des 19. Jahrhunderts in die "main stream sociology" des 20. Jahrhunderts – und von dort in gängige medienwissenschaftliche Modellierungen von Kultur. Diese drei Argumentationshorizonte sind: erstens ein an finaler, letztlich transzendenter, Lebensorientierung

ausgerichteter Sinnbegriff – hier ist Max Weber das Vorbild; zweitens den Wertbegriff der deutschen Wertphilosophie, adaptiert mit Bezug auf das weberianische (neokantianische) Schema von Wert und Wertverwirklichung – in allerdings, entgegen Webers Absichten, ausgeprägt idealistischer Wendung; drittens den Wertezentralismus der Durkheimschen Soziologie, der in den Begriff des kulturellen Wertekonsenses als Integrationsvoraussetzung von Gesellschaften, also in eine *Homogenisierung des Kulturbegriffs* und eine *Nationalisierung des Gesellschaftsbegriffs*, einmündet.

1. *Zum Sinnbegriff:* Der Einbau des Weberschen Sinnbegriffes in Parsons Kultursystem richtet den Parsonsonianischen Kulturbegriff im wesentlichen auf Transzendenz und Finalität hin aus. Sinnvermittlung wäre hier letzte Lebensorientierung, verstanden als Vermittlung von Sicherheit in die Zukunft hinein, also letztlich religiöse Transzendenz (oder ersatzweise die modernen Ideologien). Dies aber sind Themen, die aus dem 19. Jahrhundert ins 20. hineinreichen – es sind Themen des Zeitalters der Ideologien einerseits, des Kulturpessimismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts andererseits. Ein Kulturpessimismus, der auf den Verlust der ehemaligen Zentralität religiös-moralischer Integration der Gesellschaft im Zuge funktionaler Differenzierung (vor allem: Wirtschaft und Politik bzw. der bürokratische Staatsapparat – das stählerne Gehäuse der Hörigkeit) reagiert. Man muss nicht einmal bestreiten, dass es so auch geht; es genügt, darauf aufmerksam zu machen, dass es eben empirisch ohne weiteres auch anders geht – dass also die Parsonsonianische Engführung des Kulturbegriffs auf einen an Transzendenz interessierten Sinnbegriff bereits empirisch nicht mehr einleuchten kann. Denn immerhin sind die aktuellen Debatten doch eher auf Konzepte wie das "Ende der Ideologien", das "Ende der meta-récits" der Moderne hin orientiert. Und sehr wirkmächtige Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft – etwa: "Risikogesellschaft" – deuten doch an, dass man sich in bezug auf die Zukunft auf ziemlich viel Unsicherheit einzustellen beginnt.⁷ Die moderne Gesellschaft kann damit offensichtlich durchaus leben, ohne auf die Idee verfallen zu müssen, eine kulturlose Gesellschaft geworden zu sein: nur weil keine Sinnvermittlung als transzendente oder ideologische Sicherung der Finalität des Lebens und der Gesellschaft mehr möglich scheint – ausser wenn man denn kulturpessimistisch sein möchte.⁸ Wenn man also trotzdem noch am Sinnbegriff des 19. Jahrhunderts zur Definition des Kulturbegriffs anschliessen will, muss man wissen, worauf man sich einlässt: man legt sich auf ein Sinn- und damit Kulturkonzept fest, das letztlich auf transzendente Finalität, sei es in religiöser, sei es in ideologisch-säkularer Fassung, festgelegt ist. Und dies dürfte heute kaum mehr anschlussfähig sein.⁹

2. *Zum idealistischen Wertbegriff:* Parsons entnimmt, vermittelt über Weber, den Wertbegriff der deutschen Wertphilosophie. Diese wiederum reagiert auf den Zerfall des absoluten Idealismus: also insbesondere auf die Unmöglichkeit, die mittelalterliche Einheit des Wahren und

des Guten nun im Absoluten denken zu können. Das zugrundeliegende Thema lässt sich in soziologischen Begriffen etwas anders fassen: es ging darum, nach dem Zerfall der religiös-moralischen Integration der mittelalterlichen Gesellschaft die Möglichkeit zu denken, der Moral auch die Integration der modernen Gesellschaft anzuvertrauen. Die Wertphilosophie selbst stellt dabei an den Platz des Wahren das Sein, verstanden nun als pure Faktizität, und an die Stelle des Guten den Wert. Und im Ganzen die Formel: faktisch Seiendes *ist*, Werte hingegen *gelten* (nur). Damit ist das Problem der "Realitätskraft" von Werten, oder eher soziologisch: ihrer "Integrationskraft", natürlich nicht gelöst. Denn jetzt muss es darum gehen, zu begründen, dass Werte, auch wenn sie *faktisch* nicht *sind*, trotzdem *faktisch gelten* – sich also real verwirklichen, auch wenn sie nicht "eigentlich" "*wirklich*" sind. Aus dem Paradox, etwas, das nicht *ist*, trotzdem als *irgendwie Seiendes* fassen zu müssen, hat sich die Wertontologie nicht lösen können.¹⁰ Weber nun nimmt das Thema, soziologisch gewendet, im neukantianischen (also eher an den erkenntnistheoretischen Implikationen des Wertbegriffs orientierten) Schema der Beziehung zwischen Werten und Werteverwirklichung auf, empirisch ausgeführt in seinen religionssoziologischen Studien – und antwortet damit auf die zeitgenössischen Debatten zwischen Idealismus und Materialismus, Ideen und Interessen. Max Weber selbst gelangt allerdings zu einem ernüchternden Resultat: die moderne Gesellschaft, komprimiert auf die paradigmatischen "Maschinen" Wirtschaft und Staat, bedarf einer moralischen Grundlegung nicht mehr. Anders gesagt: sind die Werte zur Maschine *verwirklicht*, braucht es keine Werte mehr.¹¹

Parsons sieht das anders – trotzdem aber an Weber anschliessend. Zunächst wird das weberianische Schema von Wert und Wertverwirklichung idealisiert und auf einen einfachen Determinismus umgestellt: kulturelle Werte integrieren die Gesellschaft. Dann übernimmt Parsons auch das Schema selbst, auf das Webers Religionssoziologie lediglich antwortet: die Gegenüberstellung von Idealismus und Materialismus, von Geistigem und Materiellem.¹² Denn Parsons Kontrollhierarchie ist, wie immer auch kybernetisch verkleidet, doch recht unvermittelt auf die beiden Pole dieser Unterscheidung hin disponiert: ganz oben übernimmt die Kultur die Rolle des informationsintensiven geistigen Steuerungszentrums, ganz unten übernimmt das Verhaltenssystem die Bewältigung der Materialität des Daseins.

Legt man die kybernetische Einkleidung beiseite, taucht hinter der Kontrollhierarchie die Unterscheidung von Geist und Materie auf – die gleichen Konnotationen, die dann, in dieser Traditionslinie, auch in die Entgegensetzung von Kulturalismus und Strukturalismus einbezogen worden sind. Sei es über Parsons, sei es über ein Parsonsianisch inspiriertes "relire" seiner Quellen, hat dies die Assoziation des Kulturbegriffs mit allem, was als irgendwie besonders ideell, als besonders geisthaltig erscheint, verfestigt: etwa Religion, Moral, Prestige, gerne auch Kunst, Familie, Individualismus, etc. – eingefasst in

den Begriff der Werte, gelegentlich auch unter Beziehung von "Normen".¹³ Auf der anderen Seite findet sich alles, was irgendwie besonders materiell erscheint: im besonderen Geld, auch Macht, die Positionsstruktur der Gesellschaft, die sich ja vor allem dadurch auszeichnet, dass sie wiederum Geld und Macht abwirft – im allgemeinen das Institutionengefüge der Gesellschaft, das die objektiven Beschränkungen subjektiver Handlungsorientierung zur Verfügung stellt. Dieses Schema muss im übrigen nicht nur kulturdeterministisch gelesen werden; es lässt sich auch strukturdeterministisch verwenden – oder aber die beiden Seiten lassen sich stärker autonomisieren und, etwa "dialektisch", wieder aufeinanderbeziehen.¹⁴

Doch dieses Schema – Geist/Materie, Ideelles/Materielles – ist deutlich zu tief im 19. Jahrhundert verankert. Es ist ein Leitschema, das nicht zuletzt dem Kulturpessimismus des fin de siècle des 19. Jahrhunderts zu verdanken ist. Es reagiert auf die Schockerfahrung des Zerfalls religiös-moralischer Integration der Gesellschaft im Zuge der Durchsetzung funktionaler Differenzierung, abgelesen an den paradigmatischen Funktionssystemen Wirtschaft und Staat bzw. Politik. Und dies, indem dann Religion und Moral als Modernisierungsverlierer dem Geistig-Ideellen, Wirtschaft und Staatsapparat als Modernisierungsgewinner dem Materiellen zugerechnet werden (kurzum: Säkularisierung). Die Probleme dieses Schemas liegen allerdings noch um einiges tiefer: denn es ist der Subjekt-Objekt-Philosophie verpflichtet – und ihren inzwischen als unlösbar einstuftbaren Schwierigkeiten.

Im Schema der Werte und der Werteverwirklichung versucht Parsons die Frage anzugehen, wie gemeinsame (also intersubjektiv geteilte) Wertorientierungen (Kultur) sich in der Form einer institutionellen Ordnung (soziale Ordnung: Gesellschaft) niederschlagen. Dieser Versuch scheitert bereits im Ansatz: denn Parsons voluntaristischer (an den Wertorientierungen von Subjekten orientierter) Handlungsbegriff kann weder erklären, wie *gemeinsame* (intersubjektive) Wertorientierungen zustandekommen, noch wie genau diese Wertorientierungen auf die objektiven Bestandteile von Handlungssituationen abgestimmt werden könnten – Parsons muss die Faktizität einer bereits existierenden Sozialordnung schlicht voraussetzen, ohne sie in ihrem Zustandekommen erklären zu können.¹⁵ Inzwischen kann man wissen (dank der "kommunikationstheoretischen Wende der Sozialwissenschaften"), dass diese Probleme innerhalb des Subjekt-Objekt-Paradigmas nicht lösbar sind: es führt kein Weg von der Subjektivität zur Intersubjektivität und von dort zur sozialen Ordnung.¹⁶ Dazu bedarf es des Begriffs der Kommunikation. Dann aber gründen Gesellschaften nicht länger in Wertekonsens, sondern sie müssen (in Anschluss also, um bei den soziologischen Klassikern zu bleiben, an Mead, und nicht an Durkheim) etwa als sich selbst, durch Sozialrevolution, konditionierende Kommunikationssysteme modelliert werden.¹⁷ Dies schliesst die Relevanz gesellschaftlicher Selbstkonditionierung durch Moral und Werte durchaus nicht aus – aber sicherlich lässt sich ausschliessen, in Moral und Werten die Basis gesellschaftlicher In-

tegration *überhaupt* zu sehen. Dies lässt sich im übrigen auch ohne Rekurs auf die kommunikationstheoretische Wende der Sozialwissenschaften ausführen – orientiert an den Problemen der Quelle, der Parsons in erster Linie die idealistische Wendung des weberianischen Schemas von Wert und Wertverwirklichung entnimmt: Emile Durkheim.

Durkheims Problemstellung entspricht der Max Webers: wie lässt sich, nach dem Zerfall der religiös-moralischen Integration der mittelalterlichen Gesellschaft, die Möglichkeit moralischer Integration auch in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft vorstellen. Als Leitparadigma für funktionale Differenzierung dient wiederum die "wirtschaftliche Beziehung" – die Arbeitsteilung also, abgelesen am Funktionssystem Ökonomie. Aber anders als Weber hält Durkheim daran fest, dass auch die "Arbeitsteilung" über eine "eigenständige Moralität" verfüge, die aus der Arbeitsteilung selbst herauswache – die bekannte organische Solidarität.¹⁸ Nun kann Durkheim das Problem nicht lösen, das sich beim Versuch stellt, die Integration einer funktional *differenzierten* Gesellschaft durch eine *gemeinsame*, also *unitäre*, Moral vorzustellen. Parsons nimmt die Problemstellung auf und beantwortet sie mit dem Begriff der *Wertegeneralisierung*: die Moral reagiert auf Differenzierung durch Generalisierung – und die generalisierten, gemeinsamen Werte stellen dann die Integrationsvoraussetzung der funktional differenzierten Gesellschaft dar. Aber damit müsste sich Parsons ein anderes Problem einhandeln: nämlich begründen zu müssen, wie denn so weit verallgemeinerte Werte überhaupt noch für gesellschaftliche Integration zuständig sein könnten – was Parsons durchaus *nicht* tut. Er unterstellt lediglich den Automatismus zwischen kulturellen Werten und gesellschaftlicher Wertverwirklichung. Tatsächlich aber ist nicht so ohne weiteres einsehbar, wie so weit verallgemeinerte Werte noch eine besondere integrationstechnische Bedeutung haben sollten. *Generalisierte* Werte sind nicht mehr als sehr allgemeine Gesichtspunkte des Vorziehens oder Ablehnens von Zuständen – also lediglich sehr allgemeine Präferenzgesichtspunkte. Und darüber, wie diese Zustände *verwirklicht* werden sollen, sagen sie eben nichts mehr aus. Nehmen wir etwa den Wert der Gleichheit: darauf kann man sich einigen. Doch wenn es um seine Verwirklichung geht: was soll's dann sein – nur formale oder aber materiale Gleichheit? Und wieviel Ungleichheit verträgt eigentlich der Wert der Gleichheit?

Dies muss nun nicht bedeuten, Werte seien funktionslos. Aber sie können allenfalls dazu dienen, Konsens gewissermassen vorzuzondieren. Werte eignen sich allenfalls zur Strukturierung genügend verdichteter Sozialbeziehungen – also zur Strukturierung von face-to-face-Interaktionskontexten. Wo nicht-interaktive Kommunikation dominiert (etwa in massenmedial vermittelten politischen Diskursen), dient der (im übrigen ausgiebig praktizierte) Rückbezug auf Werte bekanntlich in erster Linie dazu, Konsens im Allgemeinen zu *simulieren*: um Dissens im Wesentlichen zu *kaschieren* – Werte sind dann kaum mehr als das freie Wechselgeld des politischen Diskurses.

An solch fragile Gebilde die Integration der modernen, funktional differenzierten Weltgesellschaft delegieren zu wollen, scheint inzwischen theorietechnisch zu gewagt – denn die Weltgesellschaft kann sicherlich nicht mehr im Schema "dichter" Sozialbeziehungen, also von face-to-face-Interaktion, gelesen werden.

Es bleibt schliesslich der dritte, problematischste, weil lange genug folgenreichste Argumentationshorizont zu kommentieren: der *Wertepluralismus* der Durkheimschen Soziologie.

3. *Zum Wertepluralismus*: Durkheim ging es ja darum, zu begründen, wie eine funktional *differenzierte* Gesellschaft trotzdem noch durch eine *unitäre*, also *homogene* Moral zusammengehalten werden könne. Es ging ihm darum, gesellschaftliche Integration von einem Wertezentrum her zu konzipieren, das die *dezentrale* Operationslogik von Funktionssystemen eben von einem unitären *Zentrum* her zusammenhalten kann. Das *historische* Vorbild dazu lieferte die Religion, das Ende des 19. Jahrhunderts *aktuelle* Vorbild lieferte hingegen das, was gerne auch als Nachfolgesemantik der Religion bezeichnet wird: die Nation. Über den Parsonsianischen Begriff des kulturellen Wertekonsenses wird nun – wie Tenbruck sehr gut zeigt¹⁹ – genau diese Konnotation in die main stream-Soziologie des 20. Jahrhunderts transferiert. Der soziologische Gesellschaftsbegriff selbst wird an die Semantik der Nation angeglichen – was sich dann in der gängigen *Plural*-verwendung des Begriffs "Gesellschaft" niedergeschlagen hat: *Gesellschaften*, (meist nur implizit) dann verstanden als nationale Gesellschaften. Bezieht man nun einen nationalisierten Gesellschaftsbegriff auf seine Basis, also den kulturellen Wertekonsens, zurück, erhält auch der Kulturbegriff, in einer eigenwilligen feedback-Schleife, die Konnotation einer primär nationalen oder auch ethnischen Kultur – was sich schliesslich auch gut mit kulturanthropologischen, an der Vorstellung der Homogenität von Kultur orientierten Modellierungen des Kulturbegriffs verträgt.²⁰ Aus dieser eigenwilligen feedback-Schleife zwischen der Vorstellung von der Integrationskraft kulturellen Wertekonsenses und einem auf die Nation eingeführten Gesellschaftsbegriff beginnen die Sozialwissenschaften erst in jüngerer Zeit aufzuwachen. Der Begriff, der dieses Erwachen markiert, ist jener der Globalisierung. Man beginnt darauf aufmerksam zu werden, dass gesellschaftliche Integration, angesichts einer längst globalisierten Operationslogik von Funktionssystemen (insbesondere auch: des *massenmedialen*), angesichts der Art und Weise, wie die Weltgesellschaft inzwischen *dezentral* und konnexionistisch über Netzwerke kommuniziert, wohl kaum mehr plausibel in *wertzentralistischen* Begriffen gedacht werden kann.²¹ Diese implizite Nationalisierung des Gesellschaftsbegriffs einerseits, Homogenisierung des Kulturbegriffs andererseits in der Durkheim-Parsons Traditionslinie muss als eigentliches terminologisches Unglück bezeichnet werden – nicht zuletzt auch in bezug auf medienwissenschaftliche Fragestellungen. Es hat dazu geführt, allzu lange das System der Massenmedien als *nationales* System zu betrachten – und den

nationalen Massenmedien entsprechend einen (nur schon wirkungstheoretisch betrachtet) unrealistischen, wertezentralistisch an die Nation gerichteten kulturellen Integrationsauftrag zuzumuten. Doch die Massenmedien können wohl kaum mehr (das ist dann allerdings aber auch nicht wenig) als kulturelles agenda setting zu betreiben – wenn nur klar wäre, was denn Kultur nun genau sein könnte.

Angesichts dieser Probleme, ist vor allem erstaunlich, wie zäh sich wertezentralistische, politikzentrierte Konzepte gesellschaftlicher Integration durch kulturellen Wertekonsens im Wissenschaftsbetrieb erhalten konnten. Dies dürfte wohl vor allem mit dem Eigenschwung von Traditionen zusammenhängen – Traditionen, die die Beobachtung einer sicherlich nicht erst seit den Globalisierungsdebatten sich formierenden, funktional differenzierten Weltgesellschaft lange genug behindert haben. Traditionen aber auch, die in dem Masse, wie die Themen der Weltgesellschaft und der Globalisierung, der Globalisierung des massenmedialen Systems und der neuesten kommunikationstechnologischen Revolution vorangetrieben werden, zunehmend mehr an Plausibilität verlieren. Angesichts dieser Entwicklungen, scheint ein Anschluss an den wertezentralistischen wie subjektphilosophischen Kulturbegriff in der Durkheim-Parsons-Traditionslinie nicht mehr möglich. Es bedarf eines Kulturbegriffs, der kompatibel ist mit der funktionalen Differenzierung einer dezentral kommunizierenden Weltgesellschaft: einer Weltgesellschaft, die gerade nicht über "Kultur" (verstanden als Wertekonsens) integriert wird, deren Integration vielmehr durch die Strukturen der funktionalen Differenzierung selbst, durch die Operationslogik globaler Funktionssysteme, durch symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien geleistet wird. In dieser Situation ist ein wertezentralistisch modellierter Kulturbegriff nicht mehr operationsfähig – und jedenfalls auch nicht mehr in der Lage, sich der Komplexität der faktischen Verwendung des Kulturbegriffs in der modernen, funktional differenzierten Weltgesellschaft anzunähern. Wie aber könnte dann noch ein theorietechnisch plausibler Kulturbegriff aussehen? Vielleicht folgendermassen, präsentiert in (lockerer) Auseinandersetzung mit einer anderen, immer noch gängigen, Definitionsstrategie von "Kultur": Kultur als Gegenstand, den man von anderen Gegenständen absetzen kann – Kultur und Natur.

II

Wollte man sich an den Gegenstandsfeldern orientieren, die der Kulturbegriff operativ zu unterscheiden vermag, müsste man, nur schon die einleitend genannten Beispiele aufnehmend, genauso sehr Gegenstandsfelder wie Schichten und Milieus (Ober-, Mittel-, Unterschichtkultur; Eliten- und Populärkultur; Subkulturen allerlei Art), "natürliche" oder artifizielle Symbole (Sprachkultur), Gesellschaftsformationen (Kultur der Moderne, archaische Kulturen), Funktionssysteme (politische Kultur, Wissenschaftskultur, massenmediale Kultur), segmentäre Differenzierungen (nationale Kultur, Ethnokulturen), Organi-

sationssysteme (Organisationskultur) bis hin zur Totalität menschlicher Artefakte (etwa: Alltagskultur) umspannen. Hier ansetzend, bliebe nur der Weg der Addition offen. Ein Weg, der (um zu einem allgemeinen Begriff von Kultur gelangen zu können) alles "spezifisch Menschliche" als *Kultur* zusammenfassen – und etwa der *Natur* gegenüberstellen müsste.²² Wollte man also mit "Kultur" ein Gegenstandsfeld im Unterschied zu anderen Gegenstandsfeldern bezeichnen, also gewissermassen eine ontologische Weltregion (die Kultur) von einer anderen (die Natur) absetzen, würde man den Begriff auf ein Allgemeinheitsniveau zwingen, wo er letztlich zu viel Diskriminationsfähigkeit verliert – ihm also genau das genommen wird, was er offenbar durchaus zu leisten in der Lage ist: Unterschiede zu bezeichnen. Denn wenn alles, ausser der Natur, Kultur ist: was nützt dann *diese* Unterscheidung noch, ausser dass man nun weiss, dass die Natur etwas anderes als die Kultur ist?

Doch bemerkenswerterweise kann man den Begriff "Kultur" auch noch ganz anders verwenden. Man kann ihn nämlich ohne weiteres auf die (neokantianische) Unterscheidung von Kultur und Natur selbst wieder anwenden. Dies, indem etwa darauf hingewiesen wird: dass jede Naturbetrachtung doch wohl wiederum an einen kulturell bedingten Begriff von Natur gebunden ist, genauso wie die Betrachtung von Kultur wiederum auf einen "kulturbedingten Standpunkt" zurückbezogen werden kann – und schon löst sich die Unterscheidung von Kultur/Natur im Kulturbegriff selbst wieder auf, und zwar auf beiden Seiten der Unterscheidung. Das Resultat dieser Operation ist – zumindest auf den ersten Blick – *Relativismus*. Die relativistischen Implikationen dieser der Subjekt-Objekt-Philosophie verpflichteten Unterscheidung lassen sich nun entweder in Richtung auf Historisierung der "sozialwissenschaftlichen Begriffsapparate" verschieben (Max Weber)²³, oder aber in das "transzendente Subjekt" zurückverlegen: in die "transzendentalen (inzwischen nur noch transzendentallogischen²⁴) Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis". Oder man geht den Weg, den die neuere Erkenntnistheorie (Popper, Lakatos²⁵), an die Erträge der analytischen Sprachphilosophie anschliessend, vorgezeichnet und der sozialwissenschaftliche Konstruktivismus inzwischen weitergeführt hat: die Konstitution von "Objekten" wie "Subjekten" (und insbesondere: von "Intersubjektivität") findet – für Sozialsysteme – über *Kommunikation* statt. "Objekte" (also auch: "natürliche" Objekte) sind, für Sozialsysteme, *kommunikativ erzeugte* Objekte, und das "Erkennen" dieser Objekte ist nicht dem (allenfalls transzendentallogisch disziplinierten) Belieben der "Subjekte" überlassen, sondern referiert wiederum auf *kommunikativ erzeugte Begriffe*, die die Beobachtung *kommunikativ erzeugter* "Objekte" erlauben – in den Grenzen und den Möglichkeiten, die die Evolution von Sozialsystemen (also von Kommunikationssystemen) zur Verfügung stellt. Diese, an die kommunikationstheoretische Wende der Sozialwissenschaften anschliessende, Auflösung des Relativismusproblems vermag *Konstruktivismus* mit einer *nicht-relativistischen* Modellierung von Sozialevolution zu vereinbaren²⁶: vermag also, kommuni-

kationstheoretisch gewendet, die Probleme der Rickert-schen, subjektphilosophischen Unterscheidung von Kultur/Natur aufzulösen. Dieser konstruktivistische Diskurs orientiert sich nun allerdings an einem *wissenschaftlichen* Duktus. Er stellt einen spezialistischen Begriffsapparat zur Verfügung, der aber nun zu beobachten erlaubt, wie die *moderne Gesellschaft ihrerseits* auf eine *analoge* Problemlage reagiert – zusammen mit den Sozialwissenschaften. Auf die Problemlage nämlich, dass sich im Kontext einer modernen Gesellschaft kein *absoluter* Bezugspunkt von Beobachtung mehr feststellen lässt: an die Stelle eines univoken, unangreifbaren Bezugspunktes tritt die *Pluralität von Beobachtungsperspektiven*, also Kontingenz – und das Risiko des Relativismus. Zur Thematisierung dieser Kontingenz von Beobachtungsperspektiven wie auch zur Bewältigung der implizierten Relativismusrisiken richtet – so die These – die moderne Gesellschaft selbst (gewissermassen operativ also, als *historischen* Begriff) das Schema der "Kultur" ein.

Tatsächlich bezeichnet Kultur, nun auf die operative Verwendung achtend, keineswegs Gegenstandsfelder, also etwa die beobachtete "Natur", oder die jeweils beobachtete "Kultur". Er bezeichnet vielmehr die Art und Weise, *wie* die Betrachtung von Gegenstandsfeldern vonstatten geht, nämlich *kulturell bedingt* – also *wie* wird das, was beobachtet wird, beobachtet. Es geht, anders gesagt, nicht um Beobachtung erster Ordnung: was wird beobachtet (etwa die Natur), sondern es geht um Beobachtung zweiter Ordnung, um reflexive Beobachtung von Beobachtungen – *wie* wird das Gegenstandsfeld "Natur" beobachtet, oder das Gegenstandsfeld "Schichten", oder "Gesellschaftsformationen", oder "Organisationssysteme", oder "Zahnbürsten". Und dann werden Gegenstände nicht mehr als Gegenstände an sich, sondern als konstruierte, nämlich *kulturell konstruierte*, beobachtet.

Sollte dies zutreffen, dann hätten wir es tatsächlich mit einem ausgesprochen modernen Begriff zu tun: mit einem Begriff, der als höchst flexibler Reflexionsbegriff von Beobachtungen eingerichtet ist. Mit einem Schema also, das als flexible Anweisung zur laufenden Konstruktion und Dekonstruktion von Beobachtungen, zur laufenden Konstruktion und Dekonstruktion von auf Gegenstandsfelder bezogenen "Identitäten" verstanden werden könnte. Es mag ungewöhnlich scheinen, das Thema "der Begriff von Kultur" auf diese Weise anpacken zu wollen. Denn es impliziert, den Begriff "Kultur" aus dem Operationsbereich von Beobachtungen erster Ordnung, wo es um die Ordnung der Welt in Gegenstandsfelder, in unterscheidbare Identitäten geht (also: es *gibt* Kultur), in den Operationsbereich der Beobachtungen zweiter Ordnung umzulegen: wo es um Beobachtung von Beobachtern, also um Reflexion der Beobachtung erster Ordnung geht (also: Kultur als Beobachtungsschema).²⁷ So ungewöhnlich der Vorschlag auf den ersten Blick erscheinen mag: er würde zumindest erklären helfen, weswegen es bisher den Sozialwissenschaften so schwer gefallen ist, sich auf einen theorietechnisch brauchbaren Kulturbegriff im allgemeinen, einen gegenstandsbezogenen Begriff von

Kultur im besonderen zu einigen. Dies könnte daran liegen, dass der Begriff selbst sich gegen gegenstandsbezogene Definitionsstrategien sperrt: denn er kann, nahezu umstandslos, gleich wieder eingesetzt werden, um solche Definitionsstrategien reflexiv – als kulturell bedingt zu beobachten. Dies würde, anders gesagt, die eigenwillige, so oft und so ausführlich beklagte analytische "Unfassbarkeit" des Begriffs zu einem guten Teil erklären.²⁸

Es lassen sich allerdings noch eine Reihe weiterer Indizien anführen, die dieser Herangehensweise an den Begriff Kultur weitere Plausibilität zuführen könnten. *Erstens* handelt es sich beim Kulturbegriff tatsächlich um einen spezifisch modernen Begriff: begriffshistorisch erhält er seine uns inzwischen vertrauten Bedeutungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.²⁹ Er scheint damit eine genuin moderne Erfahrung auf den Begriff zu bringen. Und man könnte vermuten, dass mit dieser genuin modernen Erfahrung nichts anderes gemeint ist denn die Umstellung weg vom mittelalterlichen Essenzenkosmos, die Umstellung weg vom Interesse an hierarchischer, klassifikatorischer Ordnung der Gegenstandswelt hin zur Beobachtung der *Kontingenz* der Wahl der Standpunkte, von denen aus die Welt beobachtet wird. Eine Umstellung, die sich in einer ganzen Reihe weiterer Begriffe dieser Zeit ankündigt: etwa im Begriff der Historisierung und der auch hier implizierten Relativismusdebatten. Und es ist dies nicht zuletzt auch der Kern der aktuellen Debatten zu Postmodernität und Multikulturalität – wieder inklusive Relativismusrisiko.

Diese Vermutung wird nochmals plausibler, wenn man, zweitens, berücksichtigt, wie der Begriff "Kultur" operativ verwendet wird. Er wird tatsächlich nicht verwendet, um die Gegenstandswelt zu klassifizieren, vielmehr um sie gewissermassen zu *verdoppeln*.³⁰ Alles, was ist, also jede die Gegenstandswelt strukturierende Identität, lässt sich noch ein zweites Mal im Schema der Kultur betrachten. Eine Zahnbürste ist zunächst einmal eine Zahnbürste, so wie die Entscheidung einer Organisation zunächst einmal die Entscheidung einer Organisation ist. Doch sowohl die Zahnbürste wie auch die Entscheidung lässt sich verdoppeln, indem alles ein zweites Mal im Schema der Kultur beobachtet wird: nun als Kulturphänomen, als Ausdruck einer spezifischen Alltagskultur, als Ausdruck einer spezifischen Organisationskultur. Dass es sich um eine interessante Verdoppelung der Identitäten der Gegenstandswelt handelt, ist leicht daran zu ersehen, dass durch die Verdoppelung zum Kulturausdruck der Gebrauchswert der im Kulturschema beobachteten Identitäten keineswegs eingeschränkt wird: man kann eine Zahnbürste weiterhin einfach brauchen, man kann Entscheidungen in einer Organisation weiterhin einfach treffen. Man kann sie lediglich nun auch ein zweites Mal, im Doppel, als Kulturprodukt beobachten: sich also der Frage aussetzen, wie dieser Gegenstand gewissermassen zustandekommt, *wie* die beobachtete Identität jeweils, eben kulturell bedingt, konstruiert wird. Kultur wäre demnach also wieder: ein Reflexionsschema zweiter Ordnung, das lediglich

dazu auffordert, zu beobachten, wie beobachtet wird, wie also die Identitäten der Gegenstandswelt zustandekommen. Im Kulturdoppel erscheinen Identitäten als konstruierte Identitäten, und werden damit auch: dekonstruierbar. Allerdings ohne, dass dem Kulturschema auch gleich zu entnehmen wäre, *wie* genau und *ob* überhaupt sie dekonstruiert werden sollten. Kultur problematisiert Identitäten, ohne anzugeben, wie die Problematisierung aufgelöst werden soll: es geht um *Relativierung probehalber* – probehalber, weil nicht verlangt wird, sich den *Risiken* der Relativierung gleich auch noch *tatsächlich* aussetzen zu müssen. Relativität wird thematisierbar, ohne dass sich die Operationen der Gesellschaft selbst damit auch schon in grenzenlosen Relativismus auflösen müssten.

Dieser Problematisierungseffekt des Kulturbegriffs, als gewissermassen ungerichtete Aufforderung zur Dekonstruktion von Konstruktionen, ergibt sich allerdings nicht allein durch Verdoppelung von Identitäten zu Kulturprodukten. Es kommt noch ein weiteres Merkmal des modernen Kulturbegriffs hinzu, das diesen Problematisierungseffekt erst nachhaltig umsetzt. Denn *drittens* führt die Beobachtung von Beobachtungen im Schema der Kultur immer auch auf den *Kulturvergleich*. Der Kulturbegriff ist ein *Vergleichsschema*: ob implizit oder explizit, verweist die Rede von einer Kultur immer darauf, dass eine Kultur spezifisch ist – nur im Vergleich mit einer anderen Kultur. Kultur wäre demnach ein Reflexionschema, das nicht nur die Identitäten der Gegenstandswelt verdoppelt und dadurch als konstruierte problematisiert: der Kulturbegriff setzt die problematisierten Identitäten zugleich auch dem Vergleich aus – und problematisiert sie dadurch erst recht. Im Vergleich mit anderen Konstruktionen wird die Dekonstruktion aller Phänomene ermöglicht – aber ungerichtet, also mit jeweils völlig offenen Rekonstruktionshorizonten. Der Kulturbegriff würde sich demnach gerade nicht sonderlich dazu eignen, Identitäten festzuschreiben – er eignet wesentlich besser dazu, Identitäten zu problematisieren und in Richtung auf zunehmende Abstraktion, also in Richtung auf "Universalismus" zu zwingen. Dies ist an sich keineswegs ein erstaunlicher Befund. Er passt auch gut zu einer Feststellung von Jörg Fisch, der in seiner Geschichte des Kulturbegriffs etwa zum Resultat gelangt, historisch (also als historischer Begriff) habe sich der moderne "Kulturbegriff" letztlich immer in Richtung auf die Betonung von Pluralismus, Relativismus und Universalismus hinbewegt³¹ – also genau in die Gegenrichtung einer *Fixierung* von (etwa nationalen) Identitäten. Kultur ist offenbar ein Problematisierungsschema (Pluralismus, Relativismus) von Identität, das als Vergleichsschema zum "Universalismus" drängt. Und letzteres wird durchaus erwartbar, wenn man bedenkt, dass der Vergleich eine dreistellige Operation ist. Sie setzt nicht nur die Unterscheidung des Vergleichenen voraus. Es muss "auch noch ein Vergleichsgesichtspunkt gewählt werden ..., der die Selbigkeit des Verschiedenen, also Ähnlichkeit trotz Differenz garantiert." Und dieser Vergleichsgesichtspunkt erinnert daran, dass in der Verschiedenheit etwas Dasselbe sein muss – auf einem höheren Abstraktionsniveau. Der Vergleich

regt eben "zur Reflexion an, sodann, wenn man darin geübt ist, zur immer weitergehenden Abstraktion und schliesslich zur Anerkennung der unvermeidbaren Kontingenz der Vergleichsgesichtspunkte"³². So betrachtet, könnte klar werden, weswegen der Befund von Fisch die universalistischen, aber auch die pluralistischen und relativistischen Konnotationen des modernen Kulturbegriffs als die dominierenden heraushebt. Der Kulturbegriff ist ein Reflexionsschema zweiter Ordnung. Er zieht gewissermassen in die moderne Gesellschaft eine ganz besondere Kommunikationsebene ein, die es der modernen Gesellschaft erlaubt, über sich selbst und die Welt im reflexiven Modus zweiter Ordnung zu kommunizieren³³: auf einer Ebene also, auf der die Identitäten der Gegenstandswelt als konstruiert erscheinen, im Vergleich problematisiert, und dadurch dekonstruierbar und rekonstruierbar werden. Und dies mit genügend offenen Konstruktions- und Dekonstruktionshorizonten, um die Kontingenzerfahrungen dieses Kommunikationsmodus zweiter Ordnung laufend erneuern zu können: Pluralismus, Historisierung, Relativismus, Universalismus wären dann Umschreibungen der Leistungen dieses Kommunikationsmodus "Kultur". Ein Kommunikationsmodus zweiter Ordnung, der zugleich nichts daran ändert, dass man auch im Kommunikationsmodus erster Ordnung weiter kommunizieren kann: man kann weiter operieren, als ob nichts wäre – also weiterhin Zahnbürsten brauchen oder Entscheidungen treffen, ohne dies als kulturell bedingt reflektieren zu müssen, also ohne den mitgesetzten Relativismus zwingend ernst nehmen zu müssen. Es genügt offenbar, wenn die moderne Gesellschaft nun *zusätzlich* die Möglichkeit bereitstellt, auch im Modus zweiter Ordnung zu kommunizieren – im Kulturschema.

Nimmt man die aufgelisteten Indizien zusammen, so lässt sich doch eine gewisse Plausibilität für die auf den ersten Blick ungewöhnliche Entscheidung, den Begriff "Kultur" aus dem Operationsbereich von Beobachtungen erster Ordnung in den Operationsbereich der Beobachtungen zweiter Ordnung umzulegen, gewinnen: also dafür, nicht den Weg über eine gegenstandsbezogene Definition zu gehen (es *gibt* Kultur), sondern im *Kulturbegriff* ein spezifisch modernes Reflexionsschema zweiter Ordnung zu sehen. Man müsste nun aber auch zeigen können, *was* genau durch das Kulturschema hindurch auf das *wie* seines Zustandekommens beobachtbar wird. Die These lautet hier: im Schema der Kultur werden jene Semantiken beobachtet, die die sozialstrukturelle Umstellung von Stratifikation auf funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft begleitet haben: beobachtet werden in erster Linie die Semantiken, die an die Strukturen einer funktional differenzierten Weltgesellschaft anzuschliessen vermögen.

III

Semantiken lassen sich als das *soziale Gedächtnis* von Kommunikationssystemen begreifen: sie identifizieren bewahrenswerten Sinn, den man dann als Wissen weiterbehandeln, festhalten, erinnern oder wieder dem Vergessen überlassen kann. *Semantiken* dienen zugleich der

Beobachtung und Beschreibung der Strukturen von Kommunikationssystemen³⁴: also etwa die Strukturierung der Sozialsysteme in Gesellschaftssystem, Organisationssysteme, Interaktionssysteme; die Strukturen funktionaler Differenzierung des Gesellschaftssystems selbst – die Funktionssysteme Ökonomie, Politik (inklusive seiner territorialen Segmentierung), Massenmedien, Kunst, Religion, Recht, Familie, Wissenschaft, etc. Das Kulturschema dient nun nicht dazu, unmittelbar Sozialstrukturen, sondern eben Semantiken, das soziale Gedächtnis von Sozialsystemen also, im Modus zweiter Ordnung zu beobachten. Kultur ist insofern nicht das soziale Gedächtnis selbst, sondern es ist ein offenes *Reflexionsschema* zweiter Ordnung *des* sozialen Gedächtnisses von Sozialsystemen. Wieso diese etwas komplexe Staffelung der Argumentation?

Semantiken, also Wissensformen, von Sozialsystemen werden normalerweise *operativ* eingesetzt, versehen gewissermassen mit einem automatischen Realitätsindex. Anders gesagt: Semantiken werden normalerweise nicht als *Beschreibungen* der Welt, also etwa von Sozialstrukturen, verstanden, sondern sie *sind* die Welt. Empirisch lässt sich entsprechend leicht zeigen, wie sich immer wieder charakteristische Divergenzen zwischen sozialstruktureller und semantischer Evolution einstellen. Am Beispiel der frühmodernen Gesellschaft: diese hat sich teilweise bis ins späte 18. Jahrhundert hinein noch als geburtsständische Gesellschaft, also als stratifizierte Gesellschaft beschrieben – und diese Beschreibung in die Form bestimmbarer Semantiken gebracht. Semantiken, die sich keineswegs als *Beschreibungen* der Gesellschaft selbst beobachtet haben, sondern schlicht als *die* Gesellschaft *operativ* wirksam waren. Von der Sozialstruktur her betrachtet (also von einem Beobachter, der sich der Unterscheidung von Sozialstruktur und Semantik bedient), hatte die Gesellschaft aber längst begonnen, sich von Stratifikation auf funktionale Differenzierung umzustellen: Ökonomie, Massenmedien, Politik, Kunst, Wissenschaft, etc. Dass angesichts dieser sozialstrukturellen Evolution eine geburtsständische Beschreibung der Gesellschaft immer mehr an Plausibilität einzubüssen beginnen musste, wurde allerdings erst gesehen, als klar wurde, dass Semantik und Sozialstruktur durchaus asynchron laufen können – was dann heisst, dass Semantiken nicht mehr widerstandslos funktionieren, und deswegen auch als obsolet geworden auffallen können. Doch erst wenn sie nicht mehr funktionieren, erst am *Widerstand* werden sie als obsolete Beschreibung *der*, und nicht als *die* Gesellschaft sichtbar – oft reichlich spät, wenn man etwa an die französische Revolution denkt. Dort wird bruchartig semantisch nachvollzogen, was sich sozialstrukturell längst angebahnt hatte. Aber solange Semantiken funktionieren, also plausibel sind, kann man sie zwar kritisieren anhand anderer Semantiken, anderer Unterscheidungen – aber die, aus welchen Gründen auch immer, funktionierenden Semantiken behalten den Realitätsindex für sich, und noch so "gute" Ideen, etwa Gleichheit und Menschenrechte usw., setzen sich nicht durch – sind sozialstrukturell nicht anschlussfähig, zumindest nicht, bis ihre

Zeit kommt, wenn sie denn kommt. Semantiken sind, kurz gesagt, durchaus zäh – vermeiden es also, so lange es eben geht, sich als grundsätzlich kontingente Konstruktionen zum Thema zu machen, haben mithin die Form *operativen* Wissens, mit mitlaufendem Realitätsindex. Und genau dieser Realitätsindex wird im Beobachtungsschema zweiter Ordnung "Kultur" ausser kraft gesetzt. Aber auf ganz besondere Weise: nämlich praktisch, d. h. genauer: *operativ* (zunächst wenigstens), folgenlos. Im Kulturschema werden Semantiken (das Alltagswissen, wie man eine Zahnbürste braucht, oder das Organisationswissen, wie man strategieorientierte Entscheidungen fällt) verdoppelt und damit als *konstruiertes*, eben kulturell bedingtes, Wissen markiert: Alltagskultur, Organisationskultur. Diese Verdoppelung *operativ* verfügbarer Semantiken zum Kulturausdruck erfolgt wiederum ohne, dass dies die Operativität der Semantiken beeinträchtigen müsste – die Relativierung durch Kulturalisierung ist risikolos. Denn das Kulturschema ist ein offenes, ungerichtetes Reflexionsschema: es problematisiert nicht direkt, also durch Bezeichnung konkreter Alternativen. Es stellt also die Operativität der Semantik nicht dadurch in Frage, dass es *unmittelbar* Alternativen aufdrängen würde – es bereitet lediglich das Feld vor für die *Möglichkeit* von alternativen Semantiken. Doch solange nicht konkrete Alternativen mitbezeichnet werden, bleibt es bei der Möglichkeit. Der Kulturbegriff verdoppelt die Semantik, lässt sie dadurch als kulturell konstruiert erscheinen, und setzt sie dem Vergleich aus – und präsentiert sie im Vergleich nochmals deutlicher als konstruiert, weil offensichtlich kontingent, potentiell auch anders möglich. Aber auch der Vergleich selbst ist offen: denn der Kulturbegriff gibt wiederum keine konkreten Anweisungen, wie und mit welchen Folgen verglichen werden soll. Verdoppelung und Vergleich im Kulturschema markieren lediglich Konstruiertheit, Kontingenz und Relativität, motivieren zu Abstraktion und Dekonstruktion mit völlig offenen Rekonstruktionshorizonten – und dies alles *risikolos*, ohne die Operativität von Semantiken durch relativistische Bedenken zwingenderweise mit einschränken zu müssen. Alles kann so weitergehen wie zuvor. Man gewinnt den Eindruck, als sei das Kulturschema nicht mehr, aber auch nicht weniger, als ein Reflexionsschema, das das soziale Gedächtnis moderner Sozialsysteme *probehalber flexibilisiert*, gewissermassen zu *experimenteller Vorschusskreativität* anregt, ohne seine Operativität zu beeinträchtigen – um es fit zu halten für den Fall, dass sich dann doch eine Veränderung aufdrängen würde, im Falle der Obsoleszenz von Semantiken und entsprechendem Bedarf für Alternativen.

Sollte dem so sein, dann wäre der Kulturbegriff tatsächlich ein überaus moderner Begriff: ein Begriff, der der modernen Gesellschaft die Möglichkeit gibt, in der Form eines offenen Kommunikationsmodus zweiter Ordnung über sich selbst und die Welt in der Form von Konstruiertheit und Kontingenz kommunizieren zu können, ohne sich immer auch noch mit der Frage beschäftigen zu müssen, was dann konkret anders gemacht werden müsste – er erlaubt, auf eine knappe Formel gebracht, *Relativität und*

Stabilität der funktional differenzierten Gesellschaft *gleichzeitig* zu steigern. Das Raffinement dieser Lösung wäre dann geradezu beeindruckend: die moderne Gesellschaft kann sich so auf immens mehr *Kontingenz* und mehr *Relativität* einlassen als jede Gesellschaft zuvor – und genau dadurch die *Kontinuierbarkeit* ihrer Operationen steigern. Denn es wird ein Überschuss an Alternativen laufend produziert – die bereitstehen für den Fall, dass Bedarf für Alternativen tatsächlich besteht. Und Bedarf meint: dass verfügbare Alternativen operativ realisiert werden können, weil sie strukturell anschlussfähig geworden sind.

Diese Fassung des Kulturbegriffs hätte zumindest den Vorteil, noch mit zwei weiteren, bedeutungsvollen Kulturdefinitionstraditionen kompatibel zu sein: der mehr französischen Tradition, die Kultur mit sozialem Gedächtnis in Zusammenhang bringt³⁵, und mit der phänomenologischen Tradition der Thematisierung des Kulturbegriffs.³⁶ Aber vor allem hätte diese Fassung des Kulturbegriffs den Vorteil, kompatibel zu sein mit der Komplexität der Verwendung des Kulturbegriffs in der modernen Gesellschaft. Denn jedes Sozialsystem, von Interaktionssystemen über Organisationssysteme hin zum Gesellschaftssystem und seinen Funktionssystemen, bringt operativ nutzbare Unterscheidungen in die Form bewahrenswerten Wissens, also von Semantiken – die dann im Kulturschema weiterbehandelt werden können.

Man kann so auf Stratifikation verweisendes Distinktionswissen im Schema des Vergleichs von Eliten- und Populärkultur beobachten, und, mit dem Abbau von Stratifikation im Zuge der Umstellung auf funktionale Differenzierung, die Dekonstruktion des Schemas hin zu lifestyles und Milieus, also Subkulturen, begleiten.³⁷

Man kann die moderne Gesellschaft selbst als spezifische Kulturform beobachten und etwa mit exotisch-archaischen Kulturen vergleichen. Und aus dem Vergleich lassen sich gar kulturkritische Impulse gegen die Kultur der modernen Gesellschaft gewinnen, indem etwa die unverkrampfte Natürlichkeit archaischer Gesellschaften wohlthuend von der dauergestressten Selbstkontrolle des modernen Lebens absetzbar wird – ohne gleich aber deswegen gezwungen zu werden, wieder mit Pfeil und Bogen auf die Jagd gehen zu müssen.

Man kann aber auch die Semantiken der Nation und der Ethnizität im Schema der Kultur beobachten. Damit lässt sich Nation und Ethnie erst richtig aufwerten, nobilitieren gewissermassen. Sogar der Konflikt zwischen Nationen erhält einen besonderen Zuschnitt, wenn er als Kulturkonflikt beobachtet wird. Denn während man keine Mühe bekundet, sich den Kampf zwischen verschiedenen Nationen vorzustellen (dafür sind Nationen ja da), erinnert die Rede vom Kulturkonflikt vor allem daran, dass von "irgendwie gleichberechtigten" Kulturen die Rede ist, die eigentlich sich in ihrer Verschiedenheit respektieren müssten. Und dies dürfte mit den universalistischen Konnotationen des Kulturbegriffs zu tun haben, die wiederum

ein Effekt sind der Offenheit des Vergleichsschema selbst. Die gleichen Konnotationen, die sich auch in der Rede von Multikulturalität und Interkulturalität finden.

Aber genausogut kann man nun Interaktionsrituale, also Interaktionssemantiken, als kulturell bedingt beobachten. Oder das Wissen von Organisationssystemen in einer offenen Form des Vergleichs behandelbar gestalten – also in die Form der Organisationskultur bringen und im Vergleich auf Flexibilität, Anpassungsfähigkeit und Effizienz trimmen. Oder das territorial segmentierte Funktionssystem Politik entlang seiner territorialen Segmentierung auf den Vergleich politischer Kulturen bringen.³⁸ Man kann sogar historische Gesellschaften, die sich selber nie im Schema des modernen Kulturbegriffs beobachtet haben, nun als Kulturen beobachten – die griechische etwa; oder statt historischer gleich regionale Vergleiche anstellen, und die europäische Kultur der asiatischen gegenüberstellen. Und all die vielen Artefakte menschlichen Daseins sind dann etwa im Schema der Alltagskultur zugänglich und vergleichbar. All dies (und Vieles mehr) geht, wenn man Kultur im dargelegten Sinn als historischen Reflexionsbegriff der modernen Gesellschaft konzeptualisiert. Sind nun aber auch spezifischer medienwissenschaftliche Anschlüsse an diesen Kulturbegriff möglich?

IV

Durchaus – aber mit welchen Resultaten, würde sich natürlich erst noch (in empirischer Praxis) weisen müssen. Zunächst (und zumindest) könnte aber plausibel geworden sein, an welchen sozialwissenschaftlichen Kulturbegriff medienwissenschaftlich *nicht* mehr angeschlossen werden kann: an einen wertezentralistischen Begriff von Kultur, modelliert – in der Durkheim-Parsons-Traditionslinie – als Integrationsinstrument von Gesellschaft.

Gerade aus medienwissenschaftlicher Perspektive muss diese, die Homogenisierung des Kulturbegriffs (Wertekonsens) und die Nationalisierung des Gesellschaftsbegriffs implizierende, Tradition inzwischen besonders unplausibel erscheinen: angesichts der neueren kommunikationstechnologischen Revolution, angesichts der Dezentralität globaler Kommunikationsprozesse, angesichts der Art und Weise, wie seit langem schon global operierende Funktionssysteme sich einem Integrationsbegriff entzogen haben, der im Kern der längst vergangenen Kleinräumigkeit von Interaktionsgemeinschaften abgeschaut ist. Angesichts dieser Entwicklungen, scheint es wesentlich plausibler anzunehmen, Gesellschaften würden nicht über einen wertezentralistischen Kulturbegriff integriert, sondern über jene symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, die das Grundgerüst der funktionalen Differenzierung der *Weltgesellschaft* definieren – die Weltgesellschaft integriert sich tatsächlich selbst. Integration nun aber verstanden als Selbstbeschränkung der Freiheitsgrade von Kommunikationssystemen – also als Beschränkung der Möglichkeiten, Kommunikationen anzunehmen oder abzulehnen.³⁹ Solche Formen der Selbstkonditionierung

von Sozialsystemen entstehen durch Sozialevolution – eine Sozialevolution, die sich schon lange (man betrachte nur die Operationslogik des globalen Wirtschaftssystems) von den Voraussetzungen entfernt hat, in der Integration durch gemeinsame kulturelle Werte noch plausiblerweise wirksam sein konnte: die kleinräumige, face-to-face interagierende, territorial überschaubare Gemeinschaft – eine Voraussetzung, die selbst der "Kleinstaat" Schweiz allenfalls *imaginieren*⁴⁰, aber sicher nicht faktisch erfüllen kann.

Schliesslich, aber nicht zuletzt, gilt es auch daran zu erinnern, dass – wiederum insbesondere medienwissenschaftlich betrachtet – die Modellierung von Kultur als Integrationsinstrument bereits *wirkungstheoretisch* ja höchst problematisch ist: sollte tatsächlich begründet werden müssen, dass die Massenmedien in der Lage sind, über die Vermittlung von Kultur die Gesellschaft zu integrieren, müsste wenigstens klar sein – welches die "Effekte" massenmedialer Kommunikation denn überhaupt sind. Darüber besteht bekanntlich medienwissenschaftlich alles andere als Einigkeit – und dies nun schon seit mindestens achtzig Jahren.

Angesichts dieser Problemlagen, könnte sich der Versuch lohnen, in medienwissenschaftliche Analysen einen ganz anders gelagerten Kulturbegriff einzugeben. Geht man davon aus, dass das soziale Gedächtnis des Kommunikationssystems in erster Linie (wo es um die Verfügbarkeit gemeinsamer Themen der Kommunikation geht) von den *Massenmedien* reproduziert wird, erscheint es naheliegend, zu beobachten, wie die Massenmedien durch das Kulturschema hindurch das Wissen der globalen Wissens- und Informationsgesellschaft in immer rascherer Kadenz andauernd in die Form offener Vergleiche bringen. Vergleiche, die etwa Globalität und Lokalität in der Form des Kulturunterschieds handhabbar gestalten, mit hoher Flexibilität und hoher Plausibilität, also Anschlussfähigkeit, der etablierten Unterscheidungen im Anwendungsfall – und dadurch die Ausbildung der Strukturen einer funktional differenzierten Weltgesellschaft wesentlich stärker begleitet haben und weiter begleiten werden, als es ein an der Nation orientierter Kulturbegriff lange genug suggerieren konnte. Dann könnte die Flexibilität, mit der sich der moderne Kulturbegriff in den Massenmedien auf die andauernde Suche *neuer* Grenzen (jeweils immer wieder gebracht in die Form des Kulturunterschieds) begibt, zum besten Indikator für die zunehmende Festigung einer globalen, durch neue Kommunikationstechnologien immer dichter vernetzten modernen Gesellschaft entwickeln – und zum Indikator für die Probleme, die diesen Prozess auch seit langem schon begleitet haben und weiter begleiten werden.

Prof. Dr. Gaetano Romano ist Professor am ISSCom – Istituto di scienze sociali della comunicazione Università della Svizzera italiana, Via Ospedale 13, 6900 Lugano, E-mail: Gaetano.Romano@lu.unisi.ch

Literatur

- Alexander, J. C., St. Seidman (eds.), Culture and society. Contemporary Debates, Cambridge 1990.
- Anderson, B., Imagined Communities, London/New York 1991.
- Archer, M., Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory, Cambridge 1988.
- Assmann, J., T. Hölscher, Kultur und Gedächtnis, Ffm 1988.
- Durkheim, E., Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt/M. 1992.
- Fisch, J., Stichwort: Zivilisation, Kultur, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. 7, Stuttgart: Klett 1992, p. 679ff.
- Ganz-Blättler, U., Schichten, Lagen, Webmuster. Überlegungen zur Stratifikation von Kultur, in: Saxer, U., (Hg.), Medien-Kulturkommunikation, Sonderheft Publizistik, 2/1998, p. 175ff.
- Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981.
- Hoffmann-Nowotny, H.-J., Begrüssungsansprachen, in: Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988, hg. v. M. Haller, H.-J. Hoffmann-Nowotny, W. Zapf, Frankfurt/M./N.Y. 1989.
- Jarren, O., U. Sarcinelli, U. Saxer (Hg.), Politische Kommunikation. Ein Handbuch, Opladen 1998.
- Lakatos, I., The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers, voll. I–II, Cambridge 1978.
- Luhmann, N., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt/M. 1997.
- Luhmann, N., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 1, Frankfurt/M. 1993.
- Luhmann, N., Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 4, Frankfurt/M. 1994.
- Merz-Benz, P.-U., Die Bedingung der Möglichkeit von Differenz. Das transzendentallogische Missverständnis in der Systemtheorie Niklas Luhmanns, in: Merz-Benz, P.-U., G. Wagner (Hg.), Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns, Konstanz 2000.
- Parsons, T., Action Theory and the Human Condition, N.Y. 1978.
- Parsons, T., N. J. Smelser, Economy and Society, London/N.Y. 1956.
- Parsons, T., Social Systems and the Evolution of Action Theory, N.Y. 1977.
- Parsons, T., Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs/N.J. 1966.
- Parsons, T., The Structure of Social Action. A Study in Social theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers, New York 1949.
- Popper, K. R., Logik der Forschung, Tübingen 1972.
- Rickert, H., Der Gegenstand der Erkenntnis, Tübingen 1915.

- Rickert, H., Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Freiburg i. B. 1899.
- Saxer, U., Zur Theorie von Medien-Kulturkommunikation, in: Saxer, U., (Hg.), Medien-Kulturkommunikation, Sonderheft Publizistik, 2/1998.
- Saxer, U., (Hg.), Medien-Kulturkommunikation, Sonderheft Publizistik, 2/1998.
- Schnädelbach, H., Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt/M. 1983.
- Schütz, A., Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, Philosophische Rundschau, 1957, p. 81–107, Heft 2.
- Tenbruck, F. H., Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie, Zeitschrift für Soziologie, Jg. 10, Heft 4, 1981.
- Theunissen, M., Der Andere, Berlin 1965.
- Weber, M., Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1988.
- Weber, M., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988.
- Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988.
- Wimmer, A., Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs, KZfSS, H.3, 1996.

Anmerkungen

- ¹ Dies wird insbesondere deutlich in: Parsons, T., *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs/N.J. 1966, p. 25.
- ² Dies durchaus auch in der Selbsteinschätzung von Parsons. Vgl. Parsons, T., *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs/N.J. 1966, p. 113.
- ³ Insbesondere etwa: Parsons, T., *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, N.Y. 1977; Parsons, T., *Action Theory and the Human Condition*, N.Y. 1978.
- ⁴ Parsons, T., *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, N.Y. 1977, p. 181.
- ⁵ Parsons, T., *Action Theory and the Human Condition*, N.Y. 1978.
- ⁶ Saxer, U., Zur Theorie von Medien-Kulturkommunikation, in: Saxer, U., (Hg.), *Medien-Kulturkommunikation, Sonderheft Publizistik*, 2/1998, p. 10.
- ⁷ Denn Risiko ist ja, kurz gesagt, alles, was schief laufen kann. Und es kann alles deswegen schief laufen, ist also riskant, weil man die Zukunft offenbar nicht auf Nummer sicher hat.
- ⁸ Also etwa die Webersche These vom Sinnverlust in eine modernisierte Fassung bringen möchte. Vgl. dazu etwa: Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981.
- ⁹ Der Sinnbegriff ist im übrigen in der modernen Kybernetik zweiter Ordnung und auch in der neueren Systemtheorie von seinen transzendenten Konnotationen bereinigt worden. Sinn wird 'lediglich' als operative Voraussetzung psychischer und sozialer Systeme definiert, und grenzt entsprechend von Organismen und Maschinen ab. Psychische und soziale Systeme können
- gar nicht anders als im Medium Sinn zu operieren – auch wenn sie Unsinn produzieren, also Sinn negieren. Und das hat im übrigen auch die moderne Kunst längst entdeckt: es käme wohl niemandem in den "Sinn", die moderne Kunst als kulturlos zu bezeichnen, nur weil sie entdeckt hat, dass die Produktion von Unsinn auch eine Kunstform ist – weil eben auch Unsinn, als Negation von Sinn, Sinn macht. Sinn ist insofern eine basale Operationsanforderung von psychischen und sozialen Systemen – ohne transzendente Konnotationen.
- ¹⁰ Zur Wertontologie vgl. den Überblick in: Schnädelbach, H., *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/M. 1983.
- ¹¹ Die Abschlussbemerkung seiner Protestantismus-Studie lautet denn auch: "Nur wie 'ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte', sollte nach BAXTERS Ansicht die Sorge um die äusseren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel liess das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äusseren Güter dieser Welt zunehmende und schliesslich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist – ob endgültig, wer weiss es? – aus diesem Gehäuse entwichen. Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr." Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, p. 203f.
- ¹² In Webers bekanntester Fassung: "Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die 'Weltbilder', welche durch 'Ideen' geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte." Weber, M., Einleitung zu "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche", in: Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, p. 252.
- ¹³ Und ausführlich analysiert etwa in den Theorien des Wertewandels, behaftet dann mit der an sich ja etwas kuriosen Implikation, etwa den Materialismus selbst als Wert auffassen zu müssen, um dann den Wandel vom Materialismus zum Postmaterialismus begründen zu können.
- ¹⁴ Wie sehr dieses Schema, inklusive Variationen (Idealismus/Materialismus, Ideelles/Materielles, ideell/mechanistisch, culture/real social action, etc.), noch nachwirkt, findet sich gut belegt im Einleitungsbeitrag von Jeffrey C. Alexander zu: Alexander, J. C., St. Seidman (eds.), *Culture and Society. Contemporary Debates*, Cambridge 1990. Präzise zusammengefasst auch in der Begrüssungsansprache von H.-J. Hoffmann-Nowotny zur Tagung "Kultur und Gesellschaft": "Dann liegt es nahe, 'Gesellschaft' als *Struktur* eines sozialen Systems zu verstehen, auf die wir mit Begriffen wie Stand, Klasse, Schicht, oder Ungleichheit, Macht, Herrschaft etc. verweisen. ... 'Kultur' meint *symbolische* Repräsentationen, auf die wir mit Begriffen wie Wert, Norm, Institution, Ideologie, Recht, Religion, Vorstellungen,

Wahrnehmungsmuster etc. Bezug nehmen." (H.-J. Hoffmann-Nowotny, Begrüßungsansprachen, in: Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988, hg. v. M. Haller, H.-J. Hoffmann-Nowotny, W. Zapf, Frankfurt/M./N.Y. 1989, p. 12f.).

¹⁵ Die Probleme seines voluntaristischen Handlungsbegriffs werden deutlich in: Parsons, T., *The Structure of Social Action. A Study in Social theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York 1949. Vgl. dazu auch die Darstellung in Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981, Bd. 2, p. 295ff. Entsprechend modelliert Parsons später Wertekonsens schlicht als *bereits geleistet*: in der systemtheoretischen Fassung seiner Theorie. Das Referenzwerk dieser Modellierung ist: Parsons, T., N. J. Smelser, *Economy and Society*, London/N.Y. 1956.

¹⁶ S. etwa bereits Schütz, A., *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, *Philosophische Rundschau*, 1957, p. 81-107, Heft 2. Vgl. auch Theunissen, M., *Der Andere*, Berlin 1965, insb. p. 102-155. In explizit "kommunikationstheoretischer" Absicht: Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1981. Ganz anders, aber in der gleichen Absicht: Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997.

¹⁷ So etwa Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997.

¹⁸ Ausgeführt vor allem in: Durkheim, E., *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1992.

¹⁹ Tenbruck, F. H., *Emile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie*, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 10, Heft 4, 1981.

²⁰ Vgl. zur Kritik der an Homogenität interessierten kulturanthropologischen Fassungen des Kulturbegriffs: Wimmer, A., *Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs*, *KZfSS*, H.3, 1996.

²¹ Es macht allerdings recht wenig Sinn, dabei mit Unterscheidungen wie Gesellschaft einerseits, gesamtgesellschaftliche Prozesse andererseits operieren zu wollen. Der Versuch, die Gesellschaft von der Gesamtgesellschaft zu unterscheiden, ist in etwa gleich plausibel wie der Versuch, die Torte von der Gesamttorte unterscheiden zu wollen – jeder Bäcker, bei dem eine so differenzierte Bestellung eintreffen würde, müsste darob in's Grübeln geraten. Dass dies im Wissenschaftsbetrieb immer noch nicht so ohne weiteres auffällt, liegt wohl daran, dass durch die Tradition hindurch allzulange der Begriff der Gesellschaft schlicht mit Nation gleichgesetzt wurde.

²² So klassischerweise Rickert, H., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg i. B.: Mohr 1899. Die Erscheinungen konstituieren sich unter Kategorien des Verstandes und unter allgemeinen Gesetzen zu "Natur", während sich "Kultur" durch die Beziehung von Tatsachen auf Werte ergibt. Die Probleme dieser Unterscheidung und der Anschlussunterscheidungen (Tatsachen und Werte, empirisches Sein und transzendente Geltung, etc.), sind ausgiebig diskutiert und

problematisiert worden. Dies gilt auch für den Versuch Rickerts, einen Ausweg aus den wertphilosophischen Widersprüchen über den Begriff des "transzendentalen Sollens" (Rickert, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen: Siebeck 1915) zu suchen: hinter dem Begriff verbirgt sich, entgegen Rickerts Absicht, am Ende doch wieder nicht viel mehr als eine einfache Ontologie des idealen Seins. Der neuere Stand der Erkenntnistheorie schliesst entsprechend nicht mehr an der neokantianischen Unterscheidung von Kultur und Natur (und mitgemeint: von Natur- und Geisteswissenschaften) an, sondern folgt, im Anschluss an die analytische Sprachphilosophie, eher der Linie, die von Popper, Kuhn, Lakatos einerseits hin zu den aktuellen Konstruktivismusdebatten andererseits führt. Dies allerdings ändert wenig daran, dass, wo von Kultur die Rede ist, trotzdem gerne an Rickert (meist allerdings lediglich implizit) angeschlossen wird.

²³ In einer durchaus poetisch geratenen Fassung (Weber, M., *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1988, p. 214): "Aber irgendwann wechselt die Farbe: die Bedeutung der unreflektiert verwerteten Gesichtspunkte wird unsicher, der Weg verliert sich in der Dämmerung. Das Licht der grossen Kulturprobleme ist weiter gezogen. Dann rüstet sich auch die Wissenschaft, ihren Standort und ihren Begriffsapparat zu wechseln und aus der Höhe des Gedankens auf den Strom des Geschehens zu blicken. Sie zieht jenen Gestirnen nach, welche allein ihrer Arbeit Sinn und Richtung zu weisen vermögen: '... Der neue Trieb erwacht, Ich eile fort, ihr ew'ges Licht zu trinken, Vor mir den Tag und hinter mir die Nacht, Den Himmel über mir und unter mir die Wellen.' "

²⁴ Merz-Benz, P.-U., *Die Bedingung der Möglichkeit von Differenz. Das transzendentallogische Missverständnis in der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, in: Merz-Benz, P.-U., G. Wagner (Hg.), *Die Logik der Systeme. Zur Kritik der systemtheoretischen Soziologie Niklas Luhmanns*, Konstanz 2000. Die transzendentallogische Kritik an der Modellierung des Systembegriffs leuchtet allerdings durchaus nicht ein, und zwar in erster Linie nach wie vor *empirisch*. Denn woher genau sollen die, die Erkenntnis des Subjekts disziplinierenden, transzendentallogischen Bedingungen der Erkenntnis kommen? Da gibt es wohl nur zwei Antworten: sie sind selbst Resultat der Sozialevolution von Kommunikationssystemen, also empirisch gegeben, und nicht transzendentallogisch voraussetzbar – oder dann muss man eine Denkfigur bemühen, die selbst überempirischer Natur ist. Da allerdings stehen nur Möglichkeiten zur Auswahl, die sich eben empirisch nicht überprüfen lassen.

²⁵ Popper, K. R., *Logik der Forschung*, Tübingen 1972; Lakatos, I., *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers*, voll. I-II, Cambridge 1978.

²⁶ Insofern sind die gerade medienwissenschaftlich sehr intensiv geführten Debatten rund um die relativistischen Implikationen des Konstruktivismus mehr als irreführend (s. etwa die Beiträge von H. Boverter, S. Weischenberg, U. Saxer, in: *Communicatio Socialis*,

- Nr. 25, H. 2, 1992). Die Kritik mag auf einen *subjektivistischen* Konstruktivismus durchaus zutreffen. Sie zielt aber vollständig am Thema vorbei, wenn mit Konstruktivismus ein am Kommunikationsbegriff ansetzender, die Selbstkonditionierung von Sozialsystemen fokussierender gesellschaftstheoretischer Ansatz gemeint sein soll (etwa Luhmanns "operativer Konstruktivismus"). Und immerhin deckt sich dieser Konstruktivismus weitestgehend mit dem aktuellen Stand der Wissenschaftstheorie – gerade auch, was die Naturwissenschaften anbelangt (Popper, insbesondere Lakatos). Den Naturwissenschaften wird aber wohl niemand mangelnden "Realitätssinn" und grenzenlosen Relativismus vorhalten wollen.
- ²⁷ Dies, einem Vorschlag von N. Luhmann folgend. Vgl. Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1994, p. 31ff.
- ²⁸ Bemerkungen zur "Unklarheit" und "Vagheit" des Kulturbegriffs gehören zu den Dauerklagen der Sozialwissenschaften. Etwa, interessiert an den mediensoziologischen Potentialen des Kulturbegriffs, im einleitenden Beitrag Saxer, U., *Zur Theorie von Medien-Kulturkommunikation*, in: Saxer, U., (Hg.), *Medien-Kulturkommunikation*, Sonderheft Publizistik, 2/1998, p. 9. Er spricht von geradezu "notorischer Unklarheit". Oder Archer, M., *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge 1988, p. 1: "the notion of culture remains inordinately vague despite little dispute that it is indeed a core concept."
- ²⁹ Vgl. etwa Fisch, J., Stichwort: Zivilisation, Kultur, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. Bd. 7, Stuttgart: Klett 1992, p. 679ff.
- ³⁰ Vgl. dazu Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1994.
- ³¹ Fisch, J., Stichwort: Zivilisation, Kultur, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Bd. Bd. 7, Stuttgart: Klett 1992, p. 679ff.
- ³² Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1994, p. 38.
- ³³ Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1994, p. 42.
- ³⁴ Und natürlich der Umwelt von Kommunikationssystemen, also "Natur", psychische Systeme, etc.: ich lasse diesen Fall einfachheitshalber beiseite: denn auch die Beobachtung der Umwelt von Kommunikationssystemen erfolgt auf der Basis von Semantiken der Kommunikationssysteme – sofern man (wie hier) von dieser Systemreferenz her ansetzt. Zur Unterscheidung von Sozialstruktur und Semantik vgl. Luhmann, N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1993, p. 9ff.
- ³⁵ Vgl. dazu: Assmann, J., T. Hölscher, *Kultur und Gedächtnis*, Ffm 1988.
- ³⁶ Allerdings unter Umgehung der subjektphilosophischen Implikationen dieser Tradition.
- ³⁷ Etwa: Saxer, U., *Zur Theorie von Medien-Kulturkommunikation*, in: Saxer, U., (Hg.), *Medien-Kulturkommunikation*, Sonderheft Publizistik, 2/1998; Ganzblättler, U., *Schichten, Lagen, Webmuster. Überlegungen zur Stratifikation von Kultur*, in: Saxer, U., (Hg.), *Medien-Kulturkommunikation*, Sonderheft Publizistik, 2/1998, p. 175ff.
- ³⁸ Mit Bezug auf Massenmedien: Jarren, O., U. Sarcinelli, U. Saxer (Hg.), *Politische Kommunikation. Ein Handbuch*, Opladen 1998.
- ³⁹ Vgl. zu diesem Integrationsbegriff: Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997, insb. 190ff.
- ⁴⁰ Ganz im Sinne (abgesehen von der Verengung des Arguments auf Sprache) von Anderson, B., *Imagined Communities*, London/New York 1991.