

Das Paradox der "Kultur": jenseits einer Konsensustheorie der Kultur

Eder, Klaus

Postprint / Postprint

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Eder, K. (1994). Das Paradox der "Kultur": jenseits einer Konsensustheorie der Kultur. *Paragrana : internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*, 3(1), 148-173. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-15026>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

DAS PARADOX DER "KULTUR".
JENSEITS EINER KONSENSUSTHEORIE DER KULTUR

Klaus Eder

Inhaltsverzeichnis

1 Kultur und soziale Integration.....	2
2 Theorie.....	5
2.1 Zur Kritik der traditionellen Theorie kultureller Systeme	5
2.2 Von der Kulturtheorie zurück zur Gesellschaftstheorie.....	8
3 Integration durch Kultur?	12
3.1 Soziale Integration diesseits von Normen und Werten.....	12
3.2 Die normative Wende von rational choice-Theorien: Jon Elster.....	15
3.3 Eine Typologie kultureller Lebensformen	16
3.4 Zwischenresümee.....	19
4 Die Funktion von Kultur. Zur Präzisierung der Problemstellung.....	20
4.1 Wie wirkt Kultur?	20
4.2 Kultur und massenmediale Kommunikation.....	22
4.3 Integration durch Dissens?	25
Literatur	26

1 Kultur und soziale Integration

Kultur verbindet. Diese Annahme gehört zu den unbefragten Annahmen der traditionellen soziologischen Theorie. Sie reicht von der Aufklärungsphilosophie über Weber und Parsons bis in die aktuellen Diskussionen einer erneuerten (bzw. zu erneuernden) Gesellschaftstheorie.¹ Kultur ist der Inbegriff eines kollektiv Geteilten, eines "Gemeinsamen". Diese Überzeugung reicht aber weiter in die Gesellschaft hinein als nur in ihre theoretischen Repräsentationen. Kultur ist auch ein Politikum, denn Kultur integriert, was sonst auseinanderzufallen droht. Nationale Kultur, politische Kultur sind Formeln für Versuche, die Idee kultureller Integration politisch zu wenden.² Hierher gehören die historischen Versuche der Nationenbildung und heute der Versuch, ethnisch heterogene Gesellschaften zu integrieren. Zu den wenigen bislang geglückten Beispiele gehören, neben den imperialen Großreichen der Vergangenheit, die USA. Die mißglückten Beispiele einer über sozialistische Ideologien integrierten multikulturellen Gesellschaft reichen von Jugoslawien bis zur Sowjetunion. Westeuropa unternimmt ein Experiment, das soziale Integration über ökonomische und politische Systemintegration versucht. Kultur ist schließlich auch etwas, mit dem sich Menschen identifizieren, etwas, das sie zum Anker ihrer Identität machen. Kultur als Mittel kollektiver Identitätsbildung macht Kultur zu mehr als einem politischen Produkt; sie wird in den Köpfen der Gesellschaftsmitglieder unmittelbar verankert. Kultur erreicht damit die Ebene des Alltagshandelns. Kulturelle Repräsentationen, sei es auf der Ebene theoretischer (oder kognitiver), normativer (oder moralischer) und affektiver (emotionaler) Repräsentationen, verbinden soziale Akteure. In allen diesen Hinsichten erscheint Kultur als etwas, das integriert. Und darauf gründet die zentrale Annahme der traditionellen Gesellschaftstheorie, daß Kultur soziale Integration ermöglicht.

Meine These ist, daß Kultur das Gegenteil von dem tut, was ihr die traditionelle Gesellschaftstheorie ansinnt. Was eine Gesellschaft integriert, ist gerade nicht Kultur. Im Gegenteil, *Kultur entzweit*. Kultur hat nur die Funktion, Handlungsorientierungen mit Bedeutung zu versehen. Und über Bedeutungen läßt sich -

1 Die Utopie der Aufklärung bestand bekanntlich darin zu glauben, daß durch egalitäre und diskursive Kommunikation von freien Bürgern eine gemeinsame Kultur entsteht, der alle gleichermaßen zustimmen können. Diese Idee hält sich durch bis in den Entwurf einer Gesellschaftstheorie bei Habermas (1981). Zur historischen Exemplifizierung dieser Idee und ihrer Grenzen vgl. meine Arbeit zur Entstehung der politischen Moderne (Eder 1985).

2 Diese Soziologisierung des Kulturbegriffs ist nicht ein Effekt eines methodologischen Relativismus, sondern ein Effekt der Tatsache, daß Kultur politische Gebrauchswesen kennt - einschließlich der Selbstrechtfertigungen politischer Systeme als "Demokratie" oder gar als partizipatorischer politischer Kulturen.

wie jeder weiß - trefflich streiten.³ Die These lautet also, daß Kultur Streit erzeugt, daß Kultur sozial desintegrativ ist. Eine Zuspitzung dieser These ist, daß wir es dann, wenn Kultur zu integrativen Zwecken benutzt wird, mit pathogenen Formen sozialer Integration zu tun haben. Wenn die Gemeinsamkeit von Kultur eine Illusion ist, dann kann sie - so die Vermutung - nur als Ideologie funktionieren. Und Ideologien sind bekanntlich kulturelle Systeme, die gerade nicht von allen geteilt würden, wenn sie rational denken würden. Eine gemeinsam geteilte Kultur ist also immer eine systematisch verzerrte Repräsentation der Welt. Oder wie ein berühmter Nationalismusforscher einmal anmerkte: "Getting one's history wrong is part of being nation".

Daß Kultur entzweit, zeigt die Geschichte moderner Nationenbildung und des modernen Nationalismus. Der klassische Fall sind die Religionskriege (und es verwundert ein bißchen, daß Parsons in der Auseinandersetzung mit Hobbes die These der sozialintegrativen Funktion der Kultur entwickelt). Kultur entzweit aber nicht nur auf der Ebene der politischen Realität.⁴ Sie entzweit auch auf der Ebene der alltäglichen Wahrnehmungs- und Erfahrungsmuster. Dies widerspricht nicht der Tatsache, daß Akteure in der Tat solche Muster teilen. Gemeinsam geteilte "cognitive maps", etwa die Konfrontation mit Bildern des Raums, in dem eine Gesellschaft lebt (Landkarten, die per Massenmedien und Schulbücher verbreitet werden) stellen Gemeinsamkeit her; gerade dies aber macht ihre Verletzlichkeit aus: Nur gegen das, was andere kollektiv glauben, lohnt es sich zu streiten. Privatmeinungen lassen sich als "verrückte" Meinungen aus der Kultur problemlos ausschließen. Kollektiv geteilte Meinungen dagegen liefern erst das Medium für mögliche Auseinandersetzungen, worüber sie auch immer geführt werden mögen.⁵

Das erklärungsbedürftige Phänomen ist dann, wie *trotz* Kultur soziale Integration möglich ist. Ich werde, um darauf eine Antwort zu finden, mit der Annahme arbeiten, daß es nicht die Identifikation mit einer Kultur, sondern daß es soziale Beziehungen sind, die soziale Integration ermöglichen. Soziale Beziehungen

3 Kultur hat schon immer diese Funktion gehabt. Nur haben die vormodernen Gesellschaften die Kultur systematisch daran gehindert, diese Funktion zu erfüllen. Kultureller Widerspruch organisierte sich daher in einer spezifischen Form: als Orthodoxie oder Heterodoxie.

4 Ein Beispiel sind die Fiktionen einer gemeinsam geteilten Kultur, auf denen Ehesysteme aufbauen. Vgl. dazu die Studien von Hahn (1988).

5 In diesem Zusammenhang wichtig sind die Arbeiten von Miller, der den Versuch unternimmt, die dissenserzeugende Kraft von Kultur zum Ausgangspunkt einer Gesellschaftstheorie zu machen, die zugleich ihren Ausgangspunkt bei Habermas nicht verleugnen muß. Der vorliegende Essay ist in diesem Diskussionszusammenhang zu situieren. Vgl. Miller (1987, 1991).

setzen Kultur als Medium voraus in dem Maße, wie diese Beziehungen als kommunikative Beziehungen zwischen Akteuren organisiert sind. Wogegen ich dann argumentieren muß, ist die Reduktion von Kommunikation auf Kultur, ist die *kulturalistische Reduktion der soziologischen Theorie*.⁶ Eine solche Annahme verändert den Blick auf das Phänomen "Kultur". Sie befreit ihn von allzu vagen funktionalistischen Unterstellungen und führt uns dazu, genauer zu fragen, warum Kultur gebraucht wird, wer sie gebraucht, wie sie definiert wird und wer sie definiert.

Analytisch setzt ein solcher Blick auf Kultur voraus, die Ebene kulturell geteilter Vorstellungen und die Ebene sozial integrierter Beziehungen scharf zu trennen. Ich folge hier dem von Archer (1988) postulierten Dualismus in der soziologischen Analyse kultureller Phänomene. Diesen Dualismus von kultureller Logik und sozialen Beziehungsmustern möchte ich übersetzen als Differenz von Semantiken und ihrer Kommunikation. Es gibt zwar Verknüpfungen zwischen beiden Ebenen. So enthalten Semantiken immer auch kommunikative Intentionen, was mit der pragmatischen Funktion von sprachlichen Äußerungen bzw. kulturellen Codes zu tun hat. Und so sind kommunikative Beziehungen immer zugleich auf das Medium semantischer Bestände angewiesen, das zentrale Argument einer Theorie kommunikativen Handelns (Habermas 1981).

Diese theoretischen Überlegungen sollen an einer Kritik traditioneller Theorien kultureller Systeme entwickelt, dann begrifflich expliziert und schließlich auf ihren methodologischen Status hin bestimmt werden. Im folgenden werde ich zunächst die Soziologie der Kultur theoriegeschichtlich verorten und werde dabei - einen Vorschlag von Wuthnow (siehe seinen Beitrag in diesem Band) aufnehmend - von der "postklassischen" Theorie der Kultur reden und diese von der klassischen und der neoklassischen Tradition abzugrenzen suchen.

⁶ Diese Tendenz deutet sich in der Renaissance einer eher konservativen Kulturosoziologie an, die das gesellschaftlich Böse gegen das kulturell Gute ausspielt. Am deutlichsten ist dies bei Tenbruck (1979, 1989), einem der wichtigsten deutschen Vertreter einer "Kulturosoziologie".

2 Theoriegeschichtliche Verortung

2.1 ZUR KRITIK DER TRADITIONELLEN THEORIE KULTURELLER SYSTEME

Die *klassische Tradition* der Gesellschaftstheorie (die in der heiligen Trinität von Marx, Weber und Durkheim kodifiziert wurde) geht von der Annahme aus, daß Kultur soziale Integration ermöglicht. Dies wird über gemeinsam geteilte Normen oder Werte, also "Kultur", erklärt. Kodifiziert wurde das Bild der Kultur als eines integrativen Mechanismus in der Sozialtheorie von Parsons.⁷ Das kulturelle System erhält bei Parsons in der Kontrollhierarchie gesellschaftlicher Subsysteme den obersten Platz: es entscheidet letztlich über den Grad der Integration einer Gesellschaft.

Was setzt nun Kultur in die Lage, soziale Integration zu gewährleisten? Parsons' Lösung war bekanntlich die Theorie der Sozialisation: die in Sozialisationsprozessen eingeübte Kultur ermöglicht soziale Integration. Jeder weiß, wie er seine Erwartungen auf den anderen einzustellen hat mittels gemeinsam geteilter Normen und Werte. Habermas hat diese Theorie noch um ein systematisches Element erweitert: in Normen und Werten ist ein immanenter Zwang zu gegenseitiger Anerkennung eingebaut (qua Geltungsansprüchen), die kommunikatives (und nicht nur strategisches) Handeln ermöglichen (Habermas 1981). Beide, Parsons und Habermas, arbeiten hier mit Idealisierungen von sozialen Situationen. Parsons arbeitet mit der Unterstellung gelingender Sozialisationsprozesse; das ist aber letztlich eine empirische Frage. Parsons' Theorie wäre dann die Theorie eines Spezialfalls sozialer Ordnung und damit eine spezielle Theorie sozialer Integration (eine in verschiedenen Formulierungen oft vorgetragene Kritik). Habermas' Idealisierungen sind weitreichender. Sie unterstellen nicht nur die prinzipielle Möglichkeit, sondern auch die prinzipielle Notwendigkeit kommunikativ organisierter Konsensbildung. Wer sich auf Normen und Werte einläßt, geht damit spezifische Zwänge in der Art und Weise ein, wie er sich auf den anderen beziehen muß. Nachdem sich jeder in Welten von Normen und Werten bewegt, entkommt diesem Zwang auch keiner - außer um den Preis pathogener Strukturen sozialer Handlungssysteme.

Die klassische Theorie gibt der Kultur zwar einen zentralen Platz in der Theoriekonstruktion, behält aber die Differenz von realer Welt und kulturell konstituier-

⁷ Eine exzellente Kritik von Parsons findet sich in Schmid (im Druck). Siehe auch die Parsons-Diskussion in Band 4 von Jeffrey Alexanders "Theoretical Logic in Sociology" (Alexander, 1983). Die in diesem Zusammenhang relevanten Arbeiten von Parsons sind zu finden in Parsons (1954, 1961, 1978).

ter Welt bei. Sie reduziert nicht Gesellschaft auf Kultur. Die *neoklassische Tradition* hat die Kulturorientierung soziologischer Theorie radikalisiert, indem sie diesen Dualismus aufgegeben hat. Stattdessen hat sie die soziologische Theorie auf einen "symbolischen Realismus" gegründet. Die Idee der Gesellschaft als einer sozialen Konstruktion, untersucht in Weltbildern, Deutungsmustern, Mythen, Relevanzstrukturen etc., also Gesellschaft als Text, kennzeichnet diese soziologischen Theorien als bedeutungsorientierte Kulturtheorien. Sie haben sich in der Soziologie über den symbolischen Interaktionismus und die Neohermeneutik etabliert.⁸ Die Rekonstruktion von *Bedeutung* wird in der neoklassischen Tradition zum Königsweg empirischer Analyse. Diese neoklassische Position hat - und das unterscheidet sie auch disziplinär von der klassischen Tradition - so etwas wie eine kanonisierte Fassung in zwei von der Sozial- und Kulturanthropologie kommenden Autoren erhalten: in Leach, hier insbesondere in seinem lehrbuchartigen Text "Kultur und Kommunikation"⁹ sowie in Geertz, insbesondere in seinen methodologischen, auf der Regel der "dichten Beschreibung" beruhenden, Arbeiten.¹⁰ Hier finden wir das, was Phänomenologen, Interaktionisten, Ethnomethodologen und Neohermeneutiker tun, systematisch theoretisch wie methodisch expliziert.

Diese neoklassische Position hat einige Stärken: sie thematisiert, wie insbesondere die kulturanthropologisch inspirierten Arbeiten zeigen, *kontextspezifische* Bedeutungssysteme. Sie betont auch die *konstruktive Rolle* individueller Akteure in der sozialen Konstruktion von Realität. Doch die Reduktion von Gesellschaft auf Text markiert auch ihre Schwächen. Sozialstruktur spielt kaum mehr eine Rolle; und damit werden interkulturelle Differenzen nicht mehr als Konflikte sichtbar. Im Kulturalismus der neoklassischen Theorie verschwindet die Gesellschaft; eine Lektüre von "Habits of the Heart" (Bellah et al. 1985) ist in dieser Hinsicht aufschlußreich. Die Vorstellung, daß Gesellschaft ein permanentes Produzieren von Text ist, übersieht nicht notwendig die sozialstrukturelle Lagerung von Akteuren (die läßt sich als "Kontext" problemlos einführen); sie blockiert aber die Vorstellung von Reproduktionsbedingungen, die im Prozeß der Produktion von Texten immer mitproduziert (bzw. mitreproduziert) werden. Dieses Argument hat zwei unterschiedliche Aspekte. Reproduktionsbedingungen können zu tun haben mit der Eigenlogik des Textes, die Anschlußbedingungen für weite-

8 Siehe dazu im einzelnen die Arbeit von Wuthnow, in diesem Heft.

9 Siehe Leach (1976). Anwendungen dieser Perspektive finden sich insbesondere auf biblische Texte (Leach & Aycock 1983).

10 Die klassischen Arbeiten finden sich in Geertz (1973). Eine kritische Diskussion findet sich in Schneider (1987), insbesondere hinsichtlich der Annahme über den Textcharakter von Kultur, wie sie Geertz vertritt.

re Textproduktion definiert. Oder sie können mit sozialen Strukturen zu tun haben, die im Prozeß der Konstruktion von Texten entstehen und die Bedingungen für weitere Kommunikation festlegen. Beide Argumente implizieren den Rekurs auf ein Drittes zwischen objektiver Sozialstruktur und Kultur, nämlich *Kommunikation*.

Kommunikation ist das Medium der Reproduktion von Texten. Kommunikation ist immer an Texte gebunden, die Kommunizierbarkeit bestimmen: Kommunikation ist ohne Regeln, die im Text selbst zu suchen sind, nicht möglich. Der Text als Medium von Kommunikation erlegt kommunikativen Prozessen eine Struktur auf, die die Koordination von Kommunikationen (im Plural!) ermöglichen. Es regeln sich Gewohnheiten, Ideologien, Weltbilder ein, die ihrerseits eine kollektive Natur erhalten und wie soziale Fakten weitere Kommunikation bestimmen. Habermas beschreibt diese Strukturmomente als kollektiv geltende Geltungsansprüche, die in Texte eingebaut werden. Semiologen verweisen auf spezifische narrative Muster, die in Kommunikationen eingeübt werden und das Verstehen weiterer Kommunikationen ermöglichen und restringieren.¹¹ Zugleich entsteht im Prozeß der über Texte vermittelten Koordination von Kommunikationen eine emergente soziale Strukturierung des Kommunikationsprozesses: Der Bezug auf bestehende Texte trennt und verbindet zugleich. Kultur - wie die Ausgangsthese sagt - bindet nicht nur zusammen; sie entzweit auch. In diesem doppelten Effekt bilden sich Kommunikationsverhältnisse aus, die ihre eigene Logik entwickeln - wir nennen diese emergenten Formeigenschaften von Kommunikationsverhältnissen "Institutionen", sprachlich geregelte Muster kommunikativen Handelns, die festlegen, wer zusammen und wer gegeneinander handelt. Der Kommunikationsbegriff ist - so die These - der Schlüssel zu einer *postklassischen Theorie der Gesellschaft*.

¹¹ Beide Argumente verweisen auf unterschiedliche Paradigmen menschlicher Kommunikation, die als rationalistisches Kommunikationsparadigma und als narrativistisches Kommunikationsparadigma einander entgegengesetzt werden können. Dazu ein interessanter Beitrag von Fisher (1984). Die dahinter liegende Kontroverse zwischen Aufklärung und Romantik soll hier nur angedeutet werden.

2.2 VON DER KULTURTHEORIE ZURÜCK ZUR GESELLSCHAFTSTHEORIE

Konstitutiv für Ansätze zu einer "postklassischen" Theorie der Gesellschaft ist der Versuch, die Reduktion von Gesellschaft auf Text zu vermeiden, ohne zugleich zur klassischen Differenz von Sozialstruktur und Kultur zurückzukehren.¹² So argumentiert Wuthnow (1987, sowie in diesem Band) gegen die neoklassische Wende der Soziologie mit der These, daß Kultur etwas ist, das in Szene gesetzt wird; es gibt keine kulturellen Repräsentationen der Gesellschaft, die nicht zugleich die Funktion haben, in bestimmter Weise zu repräsentieren. Es gibt Rituale, in denen Kultur als Repräsentation inszeniert wird. Wuthnow spricht denn auch von einem *dramaturgischen* Begriff von Kultur. Kultur ist immer ein Stück Theater, in dem Texte gespielt werden.¹³ Im Begriff des "Dramaturgischen" ist damit die doppelte Rolle von Kultur gefaßt: die Textabhängigkeit von Kommunikation im Drama und die Inszenierung von Texten durch Akteure im Theater. Allerdings haben beide Elemente in der soziologischen Diskussion unterschiedliche Behandlung und Bedeutung erlangt. Dabei ist es naheliegend zu erwarten, daß der Aspekt des Theaters und des Theaterspielens im Vordergrund gestanden hat mit einer Tendenz, den Text, der dem Theaterspielen zugrundeliegt, zu vergessen.

Die Probleme einer auf Textanalyse reduzierten Soziologie hat Swidler (1986, sowie in diesem Band) am Beispiel der Protestantismusthese von Weber treffend benannt. Warum - so fragt Swidler - sollen Handlungsnormen oder -ziele, die von Ideen (etwa der Prädestination) erzeugt wurden, weiterwirken, wenn diese Ideen, wie die Prädestinationslehre, nicht mehr gelten? Wenn calvinistische Ideen das protestantische Ethos formen, warum soll dann das Ethos die es erzeugenden Ideen überleben? Das kann nicht an den Ideen der Calvinisten liegen. Was andauert, sind offensichtlich nicht die Ideen, sondern die Art und Weise, wie Handeln organisiert ist! Kultur ist nicht eine Entität, die Handeln orientiert, sondern ein Instrument (a tool-kit), das benutzt wird, um Handlungsstrategien zu konstruieren. In diesem Argumentationszusammenhang ist zwar der Kommuni-

12 Zu einer Diskussion dieser Differenz siehe die Beiträge in Haferkamp (1989, deutsch 1990).

13 Dieser dramaturgische (oder dramatischer) Begriff von Kultur ist in der soziologischen Theoriegeschichte minoritär geblieben. Seine Vertreter waren eher Außenseiter der akademischen Soziologie geblieben. Ein früher Repräsentant ist sicherlich Simmel, und seine Renaissance ist Ausdruck einer gestiegenen Sensibilität für die symbolischen Dimensionen gesellschaftlichen Lebens. Die theoretische entscheidende Figur aber ist Kenneth Burke, der eine Tradition in der Soziologie begründet hat, die von Goffman über Gusfield hin zur neueren sozialen Semiotik (Hodge & Kress 1988) reicht. Vgl. dazu die von Gusfield herausgegebene Sammlung von Texten von Kenneth Burke (1990).

kationsbegriff nicht zentralgestellt; doch ist die handlungstheoretische Grundlegung einer Kulturtheorie ein Schritt in diese Richtung; denn wie anders sollte über kulturelle Muster vermitteltes und konstituiertes soziales Handeln möglich sein als über die Kommunikation kulturellen Sinns? Andererseits führt der Versuch, Kultur im Sinne von tool-kits zu verstehen, zur Reduktion von Kultur auf Mittel für beliebige Handlungszwecke, mit dem Effekt, daß der sozialstrukturelle Reduktionismus nun durch einen handlungstheoretischen ersetzt wird.

Ähnlich wie Swidler - und sich dabei einem kombinierten handlungstheoretischen und sozialstrukturellem Reduktionismus annähernd - argumentiert auch Bourdieu (1980, 1982, 1989). Er versteht Kultur als soziale Gebrauchsweisen von symbolischen Elementen wie Geschmackssymbolen, Statussymbolen oder Wertsymbolen und führt in diesem Zusammenhang einen wichtigen Begriff ein: nämlich den Begriff der *Strategie*. Anstatt von der Kultur zu sprechen, spricht Bourdieu von gruppenspezifischen Strategien des Umgangs mit Kultur.¹⁴ Bourdieu versteht Kultur als soziale Gebrauchsweisen von symbolischen Elementen wie Geschmackssymbolen, Statussymbolen oder Wertsymbolen. Der Begriff der Strategie bleibt dabei soziologisch gehaltvoll: es geht nicht um die Reduktion von Strategien auf eine psychologisch abgemagerte Vorstellung eines rational kalkulierenden einsamen Individuums, sondern um die Vorstellung eines gemäß seiner sozialen Position und seiner kulturell spezifischen Handlungslogik handelnden Individuums, das in unserer Wahrnehmung so handelt, als ob es sich an Vorteilen orientiert. Dies mag in der subjektiven Motivation völlig anders sein; für den Beobachter läßt sich aber auf dem Hintergrund mannigfacher Interpretationen dieses wie auch immer motivierte Handeln als rational motiviert (Minimierung von Nachteilen/Maximierung von Vorteilen) darstellen.

Auch der jüngste Theorieansatz, die "cultural theory" (Thompson et al., 1990),

14 Bourdieu versucht zu zeigen, wie unterschiedliche Klassen unterschiedliche Strategien benutzen und nennt diese klassenspezifischen Strategien "Habitus" (Bourdieu 1980, 1982). Diese Habitus nehmen an Zahl zu, je mehr sich Bourdieu gezwungen sieht, Klassen nach Klassenfraktionen (fraktionsspezifische Strategien) zu differenzieren (das berühmteste Beispiel: das Kleinbürgertum und der ihm charakteristische zwanghafte Geschmack, der nichts als die Imitation eines vermeintlich herrschenden bürgerlichen Geschmacks ist und deren fraktionsspezifische Varianten). Das Problem, in das Bourdieu gerät, ist die theoretische Haltlosigkeit seines Strategiebegriffs. Er ist weniger Utilitarist (das gängige Mißverständnis), sondern Empirist. Es gibt so viele Habitus, wie es verschiedene Gruppen gibt. Theoretisch führt das in die Nähe eines Reduktionismus auf eine Homogenitätssoziologie. Dies deshalb, weil Bourdieu an der Idee festhält, soziokulturell homogene Klassen identifizieren zu können (mit dem Ergebnis, daß diese Klassen immer spezifischer bestimmt werden müssen - eine Folgerung, die Bourdieu mit der Bemerkung abtut, daß er keine Theorie besitze, sondern nur empirische Einsichten). Das ist eine schöne, aber nicht zufriedenstellende Antwort.

fügt dieser Perspektive prinzipiell nicht Neues hinzu. Die "cultural theory" ist als Explikation des sozial- und kulturanthropologischen Ansatzes von Mary Douglas, als soziologische Ausformulierung der "grid-group-Hypothese" formuliert worden. Diese Theorie versucht zu verstehen, wie soziale Interaktionsstrukturen mit symbolischen Elementen (einem "kulturellen Bias", wie Thompson et al. formulieren) zusammenhängen.¹⁵ Die Hauptregel der kulturellen Methode - so diese cultural theory - lautet: *Kulturen sind Lebensformen*. Eine Lebensform ist eine bestimmte Verknüpfung sozialer Strukturen (group/grid) mit einem kulturellen Bias. Das Ziel ist zeigen, daß diese Biases durch spezifische Interaktionsstrukturen erzeugt und reproduziert werden. Es hängt von der Strukturierung des Kommunikationsflusses in einer Gruppe/Gemeinschaft ab, welchem kulturellen Bias sie folgen.

Dieser argumentative Schritt läßt sich weitertreiben mit der Annahme, daß es keine Kultur gibt, die nicht zugleich eine bestimmte Lebensform rechtfertigt. Kultur ist also nicht das Einheitsmoment in der Vielheit sozialer Gruppen und Gemeinschaften. Mit der Formel "kultureller Bias"¹⁶ wird zugleich signalisiert, daß Kultur als Einheit eine Fiktion ist. Die "cultural theory" geht davon aus, daß Kultur mit unterschiedlichen Lebensformen variiert, daß Kultur also nicht Homogenität, sondern Heterogenität verkörpert. Sie sucht zu heterogenisieren, was der etablierte soziologische Blick homogenisiert. Kultur ist der Inbegriff möglicher "kultureller Biases" (im Plural!). Was die "cultural theory" zu den vorgeannten postklassischen Positionen hinzufügt, ist die Problematisierung des sozialintegrativen Charakters von Kultur. Wuthnow und Swidler betreiben zwar die Auflösung der klassischen und neoklassischen Gesellschaftstheorie; die cul-

15 Bourdieu versucht zu zeigen, wie unterschiedliche Klassen unterschiedliche Strategien benutzen und nennt diese klassenspezifischen Strategien "Habitus". Diese Habitusse nehmen an Zahl zu, je mehr sich Bourdieu gezwungen sieht, Klassen nach Klassenfraktionen (fraktionsspezifische Strategien) zu differenzieren (das berühmteste Beispiel: das Kleinbürgertum und der ihm charakteristische zwanghafte Geschmack, der nichts als die Imitation eines vermeintlich herrschenden bürgerlichen Geschmacks ist und deren fraktionsspezifische Varianten). Das Problem, in das Bourdieu gerät, ist die theoretische Haltlosigkeit seines Strategiebegriffs. Er ist weniger Utilitarist (das gängige Mißverständnis), sondern Empirist. Es gibt sovieler Habitusse, wie es verschiedene Gruppen gibt. Theoretisch bleibt diese Idee unkontrolliert. Sie führt immer in die Nähe eines ganz bestimmten soziologischen Reduktionismus: nämlich des Reduktionismus auf eine Homogenitätssoziologie. Dies deshalb, weil Bourdieu an der Idee festhält, soziokulturell homogene Klassen oder Gruppen identifizieren zu können (mit dem Ergebnis, daß diese Klassen immer spezifischer bestimmt werden müssen - eine Folgerung, die Bourdieu mit der Bemerkung abtut, daß er keine Theorie besitze, sondern nur empirische Einsichten). Das ist eine schöne, aber nicht zufriedenstellende Antwort.

16 Ein solcher Bias ist etwa die "egalitaristische" oder die "individualistische" Kultur. Siehe dazu unten Teil 3.3.

tural theory benennt die Konsequenzen dieser Auflösung.

In all diesen Ansätzen bleibt allerdings ein Moment unbeachtet: Die Eigenlogik des Textes, mit dessen Hilfe diese Akteure agieren, ist weitgehend eine black box.¹⁷ Kultur ist - das ist der entscheidende theoretische Schritt in diesen Überlegungen - ein notwendiges Element sozialen Handelns. Diese Notwendigkeit reduziert sich jedoch auf ihren quasi-instrumentellen Charakter, auf ihre Rolle als "tool-kit". Im Sinne einer Entzauberung eines elitären Kulturbegriffs mag diese Perspektive ihre Rechtfertigung finden. Doch sie ersetzt nicht die Analyse der spezifischen Wirkung unterschiedlicher Kulturen. Der Text selbst hat Wirkungen - und damit sind Soziologen gefordert, sich auf eine Realität einzulassen, die über die Realität sozialen Handelns hinausweist: auf die strukturelle Gewalt eines Textes, auf das soziale Faktum Text.

Worin aber besteht diese in Kultur eingebaute strukturelle Gewalt? Die postklassische Theorie geht davon aus, daß Kultur, sei es im Prozeß der Dramatisierung und rituellen Inszenierung (Wuthnow), sei es im Prozeß der Mobilisierung als tool-kit (Swidler), Handlungsfähigkeiten von Individuen, Gruppen oder gar Gesellschaften bestimmt. Kultur wird zum Medium von kooperativen oder konfliktuellen Beziehungen. Sie hat aber keine genuin prägende Kraft in den entstehenden sozialen Beziehungssystemen mehr. Macht- und Kooperationsbeziehungen zwischen Akteuren sind dann nur mehr denkbar als entweder kontingente emergente Eigenschaften von Handlungsverkettungen oder als manifeste Erscheinungen von latenten Makrostrukturen einer (wie auch immer charakterisierten) Gesellschaft. Meine These ist einmal, daß Kultur in solchen Konzeptionen unterschätzt wird. Kultur ist ein Medium, das selbst zur Machtbildung beiträgt.¹⁸ Desweiteren gehe ich von der Annahme aus, daß in Gesellschaften, in denen Kommunikation und Kultur dank technologischer Innovationen die zentrale Rolle von Arbeit und Produktion zu übernehmen beginnen, die in Kultur eingebaute strukturelle Gewalt zum Organisationsprinzip gesellschaftlicher Macht wird. Und dafür bedarf es einiger Amendments zur Programmatik einer postklassischen Theorie der Gesellschaft.

17 Wuthnow macht aus dieser Not eine Tugend, indem er das Problem der Bedeutung für überholt erklärt. Zu einer Kritik dieses radikalen "beyond meaning" vgl. insbesondere Griswold (1987).

18 Das ist traditionellerweise im Begriff der "Ideologie" mitgedacht worden, aber kaum auf seine sozialen Implikationen hin durchdacht worden. Deshalb wird dieser Begriff im folgenden weitgehend vermieden.

3 Integration durch Kultur?

3.1 SOZIALE INTEGRATION DIESSEITS VON NORMEN UND WERTEN

Diese postklassischen Überlegungen legen es nahe, die klassische Annahme, daß Kultur soziale Integration ermögliche, aufzugeben. Wir können zwar weiterhin daran festhalten, daß Kultur es ermöglicht, zusammen zu handeln ("doing things together" hat Howard Becker (1986) das genannt); doch gilt dies - solange dies im Sinne von kooperativem Zusammenhandeln gemeint ist - immer nur für hoch selektive "Gemeinschaften", und selbst deren Fähigkeit der Stabilität über Zeit ist bekanntlich beschränkt (nichts geht kämpferischer auseinander als Ehen!). Kultur tut auch das Gegenteil von dem, was ihr die traditionelle Theorie insinuiert hat: sie stellt die Bedingungen dafür her, sich zu streiten, Widersprüche zu erzeugen und Inkommensurabilitäten¹⁹ zwischen Kulturen herzustellen.

Kultur - so das Paradox - schließt zusammen und trennt zugleich. Sie integriert nicht nur Lebenswelten. Im Gegenteil; sie erzeugt erst die Inkommensurabilität von Lebenswelten. Kultur konstituiert geradezu Inkommensurabilität. Die moderne Gesellschaft zwingt uns - entgegen allen Erwartungen einer sich universalisierenden Kultur - eine solche Konzeptualisierung geradezu auf in einer Welt, die zunehmend mit der Erfahrung real existierender inkommensurabler kultureller Welten konfrontiert ist. Eine soziologische Theorie hat die Heterogenität des Sozialen zu fassen, hat zu heterogenisieren, was eine integrationistische Theorie bislang homogenisiert hat. Wir geraten fast in ein Paradox: Je mehr wir uns auf kulturelle Analyse einlassen, umso weniger "kulturalistisch" (im Sinne der traditionellen Theorie) können wir die Theoriebildung anlegen.²⁰

Die soziologische Tradition hat sich mit einer ganz bestimmten Weichenstellung die Lösung dieses Problems selbst verbaut: mit der von Marx und Durkheim ü-

19 Der Begriff der Inkommensurabilität erscheint hier zentral, deutet er doch an, daß Verschiedenheit erst dadurch, daß sie kulturell definiert wird, zur unüberbrückbaren Verschiedenheit, zu Inkommensurabilität wird. Und doch läßt sich zugleich die Inkommensurabilität benennen. Ob allerdings die Möglichkeit des Diskurses über Inkommensurabilität ausreicht, von der integrierenden und vermittelnden Funktion von Kultur als deren konstitutivem Element auszugehen, ist zumindest nicht unmittelbar einsichtig.

20 Das hat auch methodische Implikationen, die hier nicht weiter ausgeführt werden können. Nur soviel: Wir können Gesellschaft nicht mehr nur in Form homogenisierender Meßverfahren untersuchen, etwa in Gradualismen, Randverteilungen etc (wir wissen, daß die Kultur, die in der Umfrageforschung erhoben wird, eine soziale Konstruktion ist, die homogenisiert!). Ich möchte dagegen einen kulturtheoretischen Ansatz setzen, der zu einem anderen Verfahren zwingt: zu heterogenisierenden Unterscheidungen, zu Schwellen, zu qualitativen Sprüngen.

ber Weber und Parsons vermittelten Utilitarismuskritik. Diese Kritik hat die traditionelle soziologische Theorie dazu verführt, soziale Integration der Kultur zu überantworten und damit Kultur in der soziologischen Theorie nicht nur zu überschätzen (Parsons' Kritik am Utilitarismus), sondern auch noch falsch einzuschätzen. Um diese Weichenstellung zu verstehen, muß man die Alternative durchdenken, die Parsons verdammt hat, nämlich die utilitaristische Erklärung der Entstehung sozialer Ordnung.²¹

Die Parsonssche Utilitarismuskritik hat behauptet, daß der Utilitarismus das Problem der sozialen Ordnung, also soziale Integration, nicht angemessen fassen könne. Die Gegenoffensive des Utilitarismus - und sie ist eindrucksvoll - behauptet, daß sie dieses Problem viel besser lösen kann.²² Soziale Integration wird - so die *ceteris paribus* überzeugende Argumentation - dadurch möglich, daß sich Akteure aus Eigeninteresse an kooperativen Spielen beteiligen, daß sie aus Eigeninteressen rational handeln (und sich dabei Kooperation als die bessere Alternative erweist). Diese Annahme ist zwar vielfältig aufgeweicht worden.²³ Um die rationalistische (im Sinne von *rational choice*) These noch einmal zuzuspitzen: Soziale Integration ist dann möglich, wenn sich Akteure nicht an Normen und Werten orientieren, wenn sie sich einfach nicht-moralisch verhalten, sich an dem orientieren, was ihnen Vorteile verspricht.

Die Vorstellung, daß Akteure über ihre normativen und evaluativen Bindungen hinwegsehen könnten, hat es Verführerisches an sich. Sie eröffnet uns nämlich die Vorstellung einer friedvollen Welt, in der die Maximierung von Eigeninteressen gerade dazu zwingt, sich kooperativ (in Grenzen) zu verhalten. Wer sein Eigeninteresse verfolgt, der geht eben nur bestimmte Risiken ein (wie jener Genueser Handelskaufmann, der nur eine bestimmte Anzahl von Schiffen auf große Reise schickt, und gerade keine Kriegsschiffe, die mögliche Absicherung, etwa Versicherungen, unmöglich machen). Rational ist es, nur solche Dinge zu tun, die man versichern kann. Und das ermöglicht die soziale Integration von Akteuren jenseits von prekären normativen Verpflichtungen auf unterschiedlichen Ebenen der Realität.

Diese Annahme stellt die klassische (und neoklassische) soziologische Theorie

21 Das bedeutet nicht, für ökonomische Theorie zu plädieren - im Gegenteil; sie ist interessant als Versuch, ohne Kultur auszukommen. Mich interessiert, in welche Probleme man mit dieser Theoriestrategie gerät und welche Vorteile sie bietet, wenn wir diese Probleme neutralisieren.

22 Zuletzt und eindrucksvoll Jon Elster (1989).

23 So hat Elster die Stärke des Utilitarismus gerade dadurch gezeigt, daß er seine Grenzen thematisiert hat. Eine kurze und hervorragende Diskussion (unter dem Titel: *When it's rational to be irrational*) liefert Alan Ryan (1991).

auf den Kopf. Wir brauchen keine Kultur, um soziale Integration zu ermöglichen. Sie ergibt sich aus dem eigeninteressierten Zusammenhandeln von selbst. Bedeutet das, nun Theorien der rationalen Wahl zum grundbegrifflichen Rahmen soziologischer Theoriebildung zu machen? Ich glaube nicht, und zwar aus einem ganz einfachen Grunde: weil Akteure sich eben immer auf Kultur beziehen. Dennoch erscheint mir die Auseinandersetzung mit der Annahme nicht-moralischer Handlungsorientierungen außerordentlich ergiebig zu sein, zwingt sie uns doch dazu, zu überlegen, wie soziale Integration unter kontrafaktischen Bedingungen kulturfreien (d.h. norm- und wertfreien) Handelns möglich ist. So wie man sich vorstellen kann, wie Menschen unter permanentem Begründungsdruck (Geltungsansprüchen!) Entscheidungen treffen (das Habermassche Modell), so kann man sich vorstellen, wie Menschen unter bloßer Berücksichtigung ihrer Eigeninteressen handeln.

Dieses idealisierte rationale (utilitarische) Handeln hat eine eigentümliche Beschaffenheit, die ich als die *irenische Funktion des homo oeconomicus* bezeichnen möchte. In dem Maße, wie Akteure sich nicht über Normen und Werte verständigen müssen, sind sie zu kooperativen Arrangements fähig. Normen und Werte ermöglichen solche nicht; im Gegenteil: sie erschweren sie. Es gibt nichts Langwierigeres als Einigungsversuche über Normen und Werte. Vermutlich ist sogar die Entstehung der Moderne jener historische Glücksfall insofern, als er Zeiträume bedeutete, in denen (für kurze Zeit zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert für eine genügend große Anzahl von Akteuren) soziale Bedingungen gegeben waren, die dieses ökonomische Modell real werden ließen.²⁴ Spätestens gegen Ende des 18. Jahrhunderts kam die Moral dazu, und dann war es mit den sozialintegrativen Effekten der Entstehung der Moderne vorbei. Eigentlich mußte die Moderne bereits zu Ende sein, wenn Moral nichts als diese polemogene Funktion hätte. Doch die Akteure geben rationales Handeln nicht auf; und das zähmt die desintegrativen Effekte von Moral. Doch was hilft es uns, durch Idealisierungen rationalen Handelns soziale Integration zu erklären und zugleich die Effekte von Normen und Werten wegzudefinieren? Wir müssen präziser die Rolle von Kultur in sozialen Beziehungen bestimmen. Und gerade die Diskussion um die Rolle von Normen in der ökonomischen Theorie kann, ohne eine Lösung anzubieten, doch helfen, das Theorieproblem zu lokalisieren.

24 Hier eröffnen sich neue Perspektiven für eine kultursoziologische Analyse der Entstehung der Moderne. Es ist zumindest zu überlegen, inwieweit die moderne Aufklärung die irenischen Effekte einer utilitarisch gedachten Ordnung zur Voraussetzung hat, um die eigenen polemogenen Effekte zu zähmen. Man könnte dann untersuchen, inwieweit die unterschiedliche Entfaltung einer utilitarischen Motiven entspringenden Ordnung das Gelingen bzw. Nicht-Gelingen der Zähmung der polemogenen Funktion aufklärerischer Moral bestimmt hat. Zu einer moraltheoretischen Lektüre des Modernisierungsprozesses vgl. Eder (1985).

3.2 DIE NORMATIVE WENDE VON RATIONAL CHOICE-THEORIEN: JON ELSTER

Der Utilitarismus kann sich nur solange als allgemeine Theorie halten, wie er zeigen kann, daß Normen und Werte aus Eigeninteresse befolgt werden. Und genau an diesem Problem setzen neuere Entwicklungen an, die uns wieder zum Problem der Kultur zurückführen (aber nicht mehr zur klassischen oder neoklassischen Theorie!). Ich will zur Illustration die jüngste Wende von Jon Elster, nämlich seine Diskussion der Rolle von Normen in Aushandlungsprozessen, heranziehen. Elster stellt (für den parsonianisch erzogenen Soziologen ist das keine Überraschung) fest, daß Normen neben Interessen offensichtlich auch eine Rolle spielen. Gerade an Hand von Lohnverhandlungen kommt Elster zu der Schlußfolgerung, daß Gerechtigkeitsnormen eine Rolle spielen, und zwar auch dann, wenn sie nicht mehr mit dem Eigeninteresse in Einklang gebracht werden können (Elster 1989).²⁵

Formal lassen sich vier Modi der Beziehung zwischen Eigeninteressen und Normen bzw. Werten denken:

1. Normen und Werte füllen den Bereich aus, der von nicht-normativen und nicht-evaluativen Regulationsmechanismen sozialen Handelns (etwa dem Markt) offen gelassen wird; Kultur ist dann der indeterminierte Raum jenseits der Sphäre von Eigeninteressen; sie hat nur mit moralischem Handeln zu tun, also mit Handlungen, die mit Geltungsansprüchen (um mit Habermas zu sprechen) verbunden sind.
2. Normen und Werte sind eine Form der Rationalisierung von individuellen oder Gruppeninteressen. Sie werden von niemandem ernst genommen und für Eigeninteressen in intentionaler Weise instrumentalisiert. Diese Erklärung der Funktion von Kultur ist die Position eines vulgärmarxistischen oder vulgärutilitaristischen Dogmatismus.
3. Normen und Werte werden von den Akteuren ernst genommen; die Akteure glauben, daß sie Normen und Werten folgen; aber unbewußt regieren Interessen das Handeln. Diese Vorstellung von Kultur ist Grundlage einer weit verbreitete Form der Ideologiekritik (etwa der Gramscischen Theorie kultu-

25 Wir können diese Kritik noch weitertreiben, wenn wir nicht nur Gerechtigkeitsgesichtspunkte, sondern Gesichtspunkte der Liebe als mögliche Erklärungsmuster für Handeln heranziehen (dazu jetzt Boltanski, 1990). Auch hier gilt: Liebesmotivierte Handlungen könne zu einem guten Teil durch Eigeninteressen bestimmt sein; und doch bleibt auch hier ein Rest, das brute fact der selbstlosen Liebe.

reller Hegemonie).

4. Normen und Werte können, obwohl sie Interessen widersprechen, Handeln motivieren. Sie sind teilweise erklärbar aus Interessen, aber letztlich nicht auf sie reduzierbar. Es gibt einen Rest, der nicht aufgeht.

Mit der erstgenannten Position wird im Grunde nur Pazifismus betrieben. Sie akzeptiert sowohl Parsons wie den von ihm attackierten Utilitarismus. Es gibt vermutlich kaum einen Bereich von Normen und Werten, der der strategischen Verwendung entgeht; und es gibt kaum Interessen, die sich in einem normfreien Raum bewegen. Die beiden mittleren Positionen sind entweder self-defeating oder unbeweisbar. Bleibt die vierte Position: daß beide Faktoren eine Rolle spielen, und daß Normen zum Teil durch Eigeninteressen bestimmt sind (nämlich dann, wenn Normen *auch* im eigenen Interesse sein können). Doch es bleibt ein Rest: nämlich jener Rest, der nicht mehr durch Eigeninteressen motiviert wird, sondern von moralisch motivierten Einigungsprozessen zwischen Akteuren, von der intersubjektiven Anerkennung von Geltungsansprüchen in Habermasscher Terminologie abhängig ist.

Dieses Argument impliziert, daß wir nicht ohne Kultur auskommen und deshalb mit der polemogenen Funktion von Kultur systematisch rechnen müssen. Sobald normative Orientierungen das Handeln motivieren, kommen Mechanismen ins Spiel, die die Bedingungen sozialen Handelns verändern. Damit ist der Gegenstand einer Kulturosoziologie gegeben sowie ihre Aufgabe, nämlich den Beitrag kultureller Formen zur Reproduktion sozialer Verhältnisse im einzelnen zu bestimmen.

3.3 EINE TYPOLOGIE KULTURELLER LEBENSFORMEN

Was wir brauchen, ist eine Theorie über eine **endliche** Anzahl von kulturellen Lebensformen sowie eine Theorie über die Kombinationsmöglichkeiten dieser kulturellen Lebensformen und des damit verbundenen Integrations- bzw. Konfliktpotentials.²⁶ Die mainstream-Soziologie bietet uns einige Elemente einer Theorie kultureller Lebensformen im Gewand von evolutions- und entwicklungstheoretischen Zusatzannahmen zu allgemeinen Theorien an. Die bekanntesten Annahmen sind Modelle der Vergesellschaftung: Hierarchie und Markt. Ein weniger gebräuchliches ist das des Egalitarismus (meist auf primitive oder utopische Zustände hin projiziert). In der Modernisierungstheorie wird mit Dichotomien von traditional und modern oder Hierarchie und Markt gearbeitet. In der soziologischen Systemtheorie kehren diese Unterscheidungen in der Dichotomie von stratifikatorischer und funktionaler Differenzierung wieder.²⁷ Entscheidend ist, daß in diesen Theorien diese Dichotomien evolutionstheoretisch aufgelöst und verarbeitet werden: es geht vom einem zum anderen. Wir wissen inzwischen - aus den Forschungen über einfache Gesellschaften wie aus der Entwicklungsländerforschung - daß solche Vorstellungen einer Entwicklung von Typus 1 (stratifikatorisch etc.) zu Typ 2 (funktional etc.) unzureichend sind (das schönste Beispiel heute: das Problem des Übergangs vom Sozialismus zum Kapitalismus). Es ist fruchtbarer, nach unterschiedlichen Kombinationen zu suchen. Der amerikanische Exzeptionalismus besteht etwa in einer Kombination von Egalitarismus und Markt-Individualismus, mit dem Ziel, Hierarchie zu unterlaufen. In Großbritannien haben sich im Gegensatz dazu Hierarchie und Markt-Individualismus zusammengetan, um weitgehend Egalitarismus auszuschließen. Gesellschaften entwickeln sich offensichtlich nicht von Modell 1 zu Modell 2, sondern bestehen aus Kombinationen unterschiedlicher Lebensformen.

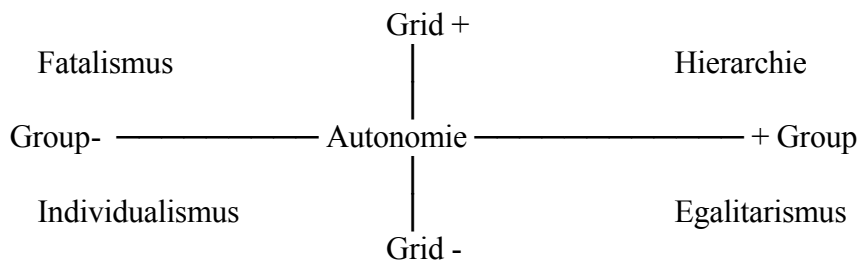
Aber es ist nicht nur das ein Problem: Diese Modelle sind einfach nicht erschöpfend - und das ist vermutlich das gravierendere Problem. Es gibt Lebensformen, die mit diesen Modellen gar nicht ins theoretische Blickfeld kommen. Sie tauchen in der herrschenden Theorie, wenn sie überhaupt auftauchen, nur mehr unter dem Titel "Gegenkulturen" auf. Auf der anderen Seite sollte der Blick auf die Gegenkulturen auch nicht verführen: Es gibt weniger gegenkulturelle Strategien als es manche Hermeneuten vermuten. Es gibt weniger Kulturen, als es Nationen

26 Zum Problembereich "Kombinationsmöglichkeiten" finden wir kaum Ansätze; das hat damit zu tun, daß das integrationstheoretische Vorurteil auch noch die neueren Kulturtheorien dominiert. Allerdings können diese Theorien als Stufen zu einer Theorie interkultureller Macht- und Kooperationsverhältnisse gesehen werden. Dazu unten (Teil IV) einige Überlegungen.

27 Vgl. dazu die Arbeiten von Dumont (1967, 1977) sowie von Luhmann (1980, 1981).

gibt; es gibt weniger Kulturen, als es Subkulturen Clubs, Organisationen usw. gibt. Damit habe ich schon angedeutet, worauf die von mir anvisierte soziologische Theorie der Kultur hinausläuft: auf eine theoretische Formulierung einer endlichen Anzahl von Lebensformen.²⁸

Eine Möglichkeit zu einer systematischen Ableitung möglicher Kulturen oder Lebensformen findet sich in der von Mary Douglas formulierte grid-group-Theorie.²⁹ "Grid" ist die Intensität, in der das Leben eines Individuums von außen kontrolliert wird. "Group" ist das Ausmaß, in dem das Leben eines Individuums in eine Gruppe integriert ist, d.h. das Ausmaß der Außenabgrenzung einer Gruppe. Daraus ergibt sich die folgende Kombinatorik, der unterschiedliche kulturelle Lebensformen zugeordnet werden:



Starke Gruppengrenzen und minimale Vorschriften produzieren egalitäre Lebensformen. Starke Gruppengrenzen und bindende Vorschriften hierarchische Lebensformen. Wenn Individuen weder durch Gruppengrenzen noch durch vorgeschriebene Rollenmuster bestimmt werden, dann haben wir individualistische Lebensformen (wo alles dem Aushandeln überlassen werden kann). Wo sich jemand bindenden Vorschriften gegenüber sieht und von Gruppenmitgliedschaft ausgeschlossen ist, finden wir fatalistische Lebensformen. Und für einige wenige Individuen gibt es eine fünfte Möglichkeit: sich von Vorschriften und Gruppenmitgliedschaft zurückzuziehen und ein Einsiedlerleben zu führen; das ist dann die autonomistische Lebensform.

Eine solche Theorie behauptet also, daß es unterschiedliche Formen dafür gibt,

²⁸ Damit verlasse ich die Position eines generalisierten Universalismus und Evolutionismus, ohne mich der Position eines Relativismus anzunähern. Es handelt sich um die Position eines systematisch begrenzten Relativismus. Hier schließe ich unmittelbar an die "cultural theory" an.

²⁹ Diese Theorie ist - wie oben angedeutet - als soziologische Kulturtheorie von Thompson, Wildavsky und anderen weiter ausgearbeitet worden.

wie Menschen ihr Leben gestalten.³⁰ Entgegen der ökonomischen Annahme, daß es nur eine, nämlich universelle, Form von Handlungsrationalität gäbe, landen wir bei einer "weichen" universalistischen Annahme. Sie ist universalistisch, weil sie akzeptiert, daß Lebensformen begründet werden müssen, wenn sie sich reproduzieren wollen; sie ist weich insofern, als sie anerkennt, daß diese Lebensformen inkommensurabel sind, daß wir mit Vielfalt rechnen müssen. Die Einheit in der Vielfalt ist die - und das ist die zentrale theoretische Idee - Begrenztheit der Möglichkeiten inkommensurabler Lebensformen, ist die Begrenztheit der Pluralität inkommensurabler Kulturen.

Der Rekurs auf Kultur jenseits bloßer Eigeninteressen führt uns also zunächst in die Mannigfaltigkeit unterschiedlicher und potentiell inkommensurabler Lebensformen. Die Vorstellung, daß Kultur soziale Integration ermöglicht, ist damit weitgehend relativiert. Soziale Integration ist eine sehr spezielle und unwahrscheinliche Funktion. Die konstitutive Funktion von Kultur ist die Herstellung von Unterschieden und Grenzen. Und das zwingt uns dazu, die Grundannahmen einer soziologischen Theorie der Kultur zu überdenken. Wir können nicht mehr mit einfachen funktionalistischen Unterstellungen arbeiten; ebensowenig hilft uns die Vorstellung einer Dialektik weiter. Worauf wir stoßen, ist eine Doppeldeutigkeit des Kulturellen. Dies ist das Paradoxon der Kultur: In dem Maße, wie Kultur soziale Integration möglich macht, trennt sie; und in dem Maße, wie sie trennt, integriert sie. Die Auflösung des Paradoxons wird uns wieder zum Schlüsselbegriff einer soziologischen Theorie der Kultur zurückführen: zum Begriff der Kommunikation.

30 Mit einer solchen Theorien können wir auch auf überlieferte Dichotomien verzichten, etwa die berühmte Dichotomie von System und Lebenswelt; denn Systeme sind nicht anderes als - wiederum endliche - Kombinationen von Lebensformen, sind dynamische Interdependenzen von Lebensformen auf unterschiedlichen Niveaus gesellschaftlicher Komplexität. Ich will nun nicht in dieses Gebiet allgemeiner Soziologie abdriften, sondern zurückkehren zur Frage, wozu eine solche Kulturtheorie denn gut ist, was sie leistet bzw. was sie leisten kann. Und das bringt mich zu meinem dritten Teil: nämlich der Frage nach der soziologischen Analyse der Kultur des Ökologismus.

3.4 ZWISCHENRESÜMEE

Die Kritik der klassischen und neoklassischen Theorie hat zur Umkehrung einer impliziten und expliziten Annahme dieser Tradition geführt, zur These, daß Kultur mehr trennt als eint, daß Auseinandersetzungen um Normen und Werte (wir können das auch moralische Auseinandersetzungen nennen) eher entzweien als verbinden (und die Opfer sind nicht nur Parsons, sondern auch die marxistisch inspirierte Theorie der "dominant ideology" bis hin zur These von der sozialen Kontrolle durch Massenmedien³¹). Wir können also folgern, daß Kultur eine Rolle spielt, aber nicht die, die ihr von der klassischen/neoklassischen Tradition angedacht wurde.

In der Traditionslinie eines sich erneuernden Utilitarismus habe ich im Hinblick auf die Frage, ob Kultur denn nun sozial integriere, argumentiert, daß dann, wenn wir moralfrei handeln würden, wenn wir nichts anderem als unseren Eigeninteressen folgen würden, sich soziale Integration im Sinne von Kooperation notwendig ergeben würde. Offensichtlich stimmt das nur unter gut definierten Randbedingungen (besser: Situationsdefinitionen), die zumindest partiell unabhängig von den Eigeninteressen der Beteiligten sind. So wird in dieser Traditionslinie etwa zunehmend deutlich gemacht, daß reale Aushandlungsprozesse ohne Normen nicht verstanden werden können, und daß das ein brute fact sei, den wir - for the time being, wie Elster sagt - einfach hinnehmen müssen. Das heißt letztlich nichts anderes, als daß Kultur ein brute fact sei, ohne den die Koordination von Handlungen sozialer Akteure nicht angemessen gefaßt werden kann.

Damit sind wir an einer eigenartigen "conjoncture", an einem Zusammentreffen zweier konkurrierender Theorietraditionen, jenseits der neoklassischen Theorie wie jenseits des Neoutilitarismus in der Soziologie, angelangt. Die eine Tradition führt uns zur Relativierung, die andere zur Betonung der Rolle von Kultur in der Erklärung des sozialen. Die Frage ist nur: wie? Und das ist der Punkt, an dem eine postklassische soziologische Theorie explizieren muß, was sie nun anders macht. Ich werde das kurz sowohl theoriebezogen als auch gegenstandsbezogen versuchen.

31 Die Literatur zu diesem Bereich ist unübersehbar. Als einige markante Beispiele seien erwähnt Stuart Hall (1982, 1986, 1988) sowie Noam Chomsky (1989).

4 Die Funktion von Kultur. Zur Präzisierung der Problemstellung

4.1 WIE WIRKT KULTUR?

Die Kulturosoziologie, die ich im Auge habe, geht also in Offensive gegen diejenigen in der Soziologie, die sich die Frage stellen, ob Kultur überhaupt noch als ein ernsthafter Gegenstand der Soziologie gelten soll, ob das nicht der Pudding ist, den man nicht an die Wand nageln kann, wie Kaase (1983) das einmal ausgedrückt hat. Die Antwort ist aber nicht: zurück von der ungebildeten Gesellschaft der nur auf ihren Vorteil Bedachten hin zur Wissenschaft über gebildete Menschen. Sie geht auch in die Offensive gegen diejenigen, die - wie etwa Tenbruck das tut - den Schluß ziehen, daß Soziologie eigentlich keine Wissenschaft sei, und die deshalb - wie etwa Tenbruck - in altmodischer Weise für eine "Kulturwissenschaft vom Menschen" plädieren (Tenbruck 1979). Der Weg zwischen Pudding und ernster Sorge um den Menschen ist der einer genaueren Bestimmung, einer analytisch klareren Fassung der Art und Weise, welche Effekte Kultur auf Handeln hat, wie culture und agency, um eine Formel von Margaret Archer aufzunehmen, zusammenhängen. Worum es geht - und jetzt formuliere ich konstruktive Argumente - ist zu klären, wie Kultur in Praxisformen verankert wird.

Zunächst: Nicht jedes kulturelle Bedeutungselement ist wichtig. Damit ist die soziologisch interessante Frage bereits gestellt: Was sind die Bedingungen, daß Kultur wie ein Zündfunken wirkt? Ich möchte zu dem gelangen, was Dan Sperber die *Epidemiologie von kulturellen Repräsentationen* genannt hat (Sperber & Wilson 1986). Um die Rolle von Kultur zu erklären, muß man die Frage stellen: Warum sind einige kulturelle Repräsentationen griffiger, "more catching" als andere? Es interessiert mich, wie und warum bestimmte Elemente dieses Diskurses Wirkung haben. Die bloße Existenz von kulturellen Repräsentationen ist unzureichender Grund, um ihre Wirksamkeit zu bestimmen; es müssen zusätzliche Elemente hinzukommen, nämlich Aussagen über Filter- und Selektionsmechanismen. Man kann sie in Texten selber suchen; doch das unterstellt einen Kulturbegriff, der das brute fact von kulturellen Faktoren absolut setzt und damit auf Positionen des traditionellen Kulturalismus zurückfällt (ich denke hier an den Strukturalismus in Literatur, Text- und Mythenwissenschaft). Die grundlegende Annahme ist, daß alle Kultur kommuniziert werden muß, um soziale Wirkungen zu haben. Postklassische Theorie heißt also, Kultur im Sinne von kommunikativen Akten und Ereignissen (als dramaturgisch inszenierte, als ernsthaft betriebene) Kommunikationen zu begreifen. Dies ist auch die Erklärung für die Bedeutung von Kultur als Konfliktgenerator, als Entzweigungsmechanismus: Kommu-

nikation findet nicht über das statt, worüber man sich eh einig ist, sondern darüber, was strittig ist. Kultur im Sinne von Entzweiung ist also ein Mechanismus des In-Gang-Setzens und des Auf-Dauer-Stellens von Kommunikation.

Ein gutes Beispiel dafür ist das Forschungsfeld der "Risikokommunikation".³² Die traditionellen Ansätze der Risikoakzeptanzforschung gingen davon aus, daß eine angemessene kognitive Darstellung, moralische Begründung und affektive Symbolisierung von Risiken, also die Produktion einer entsprechenden Risikokultur, ein Mittel ist, die Risikobereitschaft in der Gesellschaft zu normalisieren (also Angschwelle abzubauen, Politikentscheidungen zu rationalisieren, die Externalitäten von solchen Entscheidungen zu verringern etc.). Das implizierte auch einen bestimmten Typus von Risikokommunikation (vertrauenbildende Kommunikation etc.). Das Ergebnis war kontraproduktiv: In dem Maße, wie Akzeptanzgesichtspunkte kommuniziert wurden, erhöhte sich das damit verbundene Konfliktpotential. Was entstand, war eine Risikokommunikation, die sich verselbständigte: die Schäfer in Sellafield glaubten den Wissenschaftlern nicht mehr (Wynne 1982, 1988), die Gegenexperten wurden geradezu auf den Plan gerufen, und es entstand - bzw. es ist im Entstehen begriffen - eine Medienkrieg über die Definition von Risiken. In dieser Risikokommunikation geht es nun nicht nur um Prinzipien, sondern zuallerst um Strategien von Akteuren mit unterschiedlichen Interessen. Und hier helfen uns Modelle der Interaktion strategisch handelnder kollektiver Akteure in der Tat weiter (selbst Protestgruppen mobilisieren Ressourcen und entwickeln Kommunikationsstrategien!). Doch zugleich geht die Risikokommunikation nicht ganz in diesen Strategien auf: es gibt das berühmte brute fact, kulturelle Deutungen, die sich hinter dem Rücken von strategisch handelnden Akteuren durchsetzen.

32 Dazu Peters (1991), Plough & Krimsky (1987), Covello & Winterfeldt & Slovic (1986) sowie Covello & Slovic & Winterfeldt (1988). Die kulturfreie Risikokommunikation setzt auf die rationale Einsicht von Individuen in Fakten. Sie funktioniert nur nicht. Die kulturtheoretisch reflektierte Risikokommunikation setzt der technischen Rationalität eine kulturelle Rationalität entgegen, die mit den Wahrnehmungen, Ängsten und Bedürfnissen von sozialen Akteuren zu tun hat. Letztere ist bekanntlich konfliktgenerierend, und zwar gerade dadurch, daß sie auf kulturelle Mobilisierung von Kollektiven angewiesen ist. Das heißt aber nicht, daß sie notwendig dysfunktional ist. Siehe dazu weiter unten.

4.2 KULTUR UND MASSENMEDIALE KOMMUNIKATION **FEHLER! TEXTMARKE NICHT DEFINIERT.**

Dieses Beispiel zeigt bereits, daß wir für die Theorieentwicklung genauere Analysen von Prozessen der Kommunikation kultureller Symbole brauchen (und zwar Analysen, die sich nicht auf Mikrobereiche, als soziale Interaktionen, beschränken). Auf der Gegenstandsebene liegt es nahe, sich genauer die Rolle von Kommunikationsmedien anzusehen, die kulturelle Repräsentationen kommunizieren. Wie wirken diese kulturellen Objekte? Wie wirksam sind Symbole in der massenmedialen Kommunikation? Gibt es unmittelbare Wirkungen von Kultur? Führt TV zur Kriminalisierung der Gesellschaft? Macht Werbung die Menschen materialistischer? Neutralisieren Frauenromane feministische Intentionen? Trug Richard Wagner zum Aufstieg des Faschismus bei? War Habermas eine der Ursachen für den Terrorismus der 70er Jahre? Das sind naive Fragen, aber sie sind relevante Fragen (Sollen wir Werbung, etwa Zigarettenreklame, verbieten? Sollen wir nicht mehr Wagner spielen? Sollen wir Habermas Lehrverbot erteilen? Sollen wir rechtsradikale Schriften verbieten?). Und diese Fragen wiederum ziehen weitere Fragen nach sich, die kulturelle Muster mobilisieren: Darf die Redefreiheit eingeschränkt werden? Muß Pornographie aus moralischen Gründen verboten werden? Und solche Fragen werden wiederum über Kommunikationsmedien kommuniziert und provozieren wiederum weitere Kommunikation. Kommunikation über Kommunikation - vermutlich jener Mechanismus, der das Reproduktionstempo moderner Gesellschaften, verstanden als Kommunikationssysteme, sichert.

Gerade Medienkommunikation bietet eine Möglichkeit, die Dramaturgisierung der Kultur, ihre kommunikativen Verwendungsweisen und Gebrauchsweisen zu untersuchen. Schudson (1989) hat Dimensionen unterschieden, in denen die Wirksamkeit von kulturellen Symbolen beschrieben werden kann. Er unterscheidet im wesentlichen fünf Dimensionen:

1. "retrievability in space and time", etwa Newsletters/Konferenzen oder Kalender, die als Strategien gesehen werden können, kulturelle Objekte physisch präsent zu machen und kognitiv erinnerbar zu halten;
2. "rhetorical force", wie sie Kommunikation von oben nach unten, zwischen Machtlosen und Machthabern, kennzeichnet;
3. "resonance", also die Rückkopplung von Kommunikationen mit der "öffentlichen Meinung", etwa Mobilisierungswellen zu wechselnden Themen wie Friedensprotesten und Ökoprotesten;
4. "institutional retention", etwa durch moderne Banken, die die Kommunikation von kulturellen Symbolen durch Sponsorship und Finanzierung kultureller

Aktivitäten sicherstellen.

5. "resolution", also der Grad der Dichte bzw. Eindeutigkeit von Symbolen, die jeweils unterschiedliche Grade der Inklusion oder Exklusion von unterschiedlichen Gesichtspunkten regeln.

Die Kommunikation kultureller Symbole (ob sie nun normative Gesichtspunkte, Werte, Geschmacksurteile oder objektive Realität repräsentieren, ist eine sekundäre Frage) erlaubt die Präsentation von Identität und Differenz und macht sie zu einer sozialen Tatsache. Der Rekurs auf Kultur trennt und verbindet; im Medium kultureller Symbole werden soziale Beziehungen hergestellt, deren Strukturen sich nicht mehr aus den Eigeninteressen der Beteiligten erklären lassen. Diese Eigeninteressen spielen zwar in dem Maße, wie sich Akteure der Wirksamkeit von Symbolen bewußt sind und diese auch noch strategisch einzusetzen wissen, auch eine Rolle; doch ist der strategische Gebrauch von kulturellen Symbolen unterdeterminiert.³³ Akteure haben keine Kontrolle über die Wirksamkeit von Symbolen. Symbole wirken auch kraft der in ihnen tradierten und eingelassenen Bedeutungen.³⁴ Das, was in der individualistischen Handlungstheorie und Gesellschaftstheorie als "nicht-intendierte" Handlungskonsequenz bezeichnet wird, ist als solche nur eine black box. Diese black box aber ist nichts anderes als die in Symbolen und Symbolsystemen eingelassene Bedeutung. Insofern ist die Wuthnowsche Aufforderung, über die Rekonstruktion von Bedeutung hinauszugehen, dann mißverständlich, wenn sie impliziert, statt auf Bedeutungsanalysen sich auf dramatische Analysen zu konzentrieren. Wir brauchen beides, die Rekonstruktion von kollektiv geltenden Bedeutungen, die in Symbole und Symbolsysteme eingelassen sind, sowie Analysen ihres Gebrauchs. Erst so werden wir in der Lage sein, die in diese kulturell immer schon eingelassene Macht und die im Gebrauch dieser Symbole hinzugefügte Macht als Strukturierungsprinzip von sozialen Beziehungen zu identifizieren.

33 Aufschlußreich ist das Eingeständnis der professionellen Spezialisten für den Einsatz kultureller Symbole, nämlich der Werbefachleute, daß auch sie nicht genau wissen, wie Symbole wirken. Sie wissen, daß sie wirken; sie wissen sogar, daß sie zu 50% wirken; aber sie wissen nicht, welche 50% der in der Werbung benutzten Symbole wirksam sind. Vgl. Schudson (1984).

34 Ein charakteristisches Beispiel ist die Bedeutung nationaler Symbole, die in der Regel weder von individuellen Akteuren und noch weniger von interagierenden Akteuren kontrolliert werden können, wie die jüngsten Eruptionen nationaler Gefühle und Auseinandersetzungen zeigen. Man kann Kultur auch als kollektives Gedächtnis sehen, in dem kollektive Erfahrungen gespeichert worden sind, und die Macht von Symbolen darin sehen, daß sie - unter bestimmten sozialen Bedingungen - die Bedeutungen freisetzen und das Handeln der Akteure zu determinieren beginnen.

Damit wird eine Kommunikationstheorie der Kultur - zunächst im Gegensatz zu den Intentionen von Habermas' Theorie kommunikativen Handelns - zu einer Theorie der Produktion und Reproduktion von Macht durch Kommunikation. Doch dieser Gegensatz bleibt oberflächlich. Es handelt sich eher um eine komplementäre Perspektive. Denn symbolisch vermittelte Kommunikation ermöglicht beides: Produktion von Differenz, Konflikt und Formen des reflexiven Umgangs mit Differenz und Konflikt. Das postklassische Theorieprogramm wäre also eines, in dem Kommunikation im Zentrum steht, in dem aber die machtssteigernde Funktion von Kommunikation auf der Ebene der Symbole und des Gebrauchs von Symbolen der Ausgangspunkt der Theoriekonstruktion ist. Die in Kommunikation eingebaute "List der Vernunft", die den Ausgangspunkt von Habermas' Überlegungen zu einer Theorie kommunikativen Handelns bildet, ist bereits eine "second-order"-Theorie. Postklassik heißt einfach, dieser "second-order"-Theorie, die eine Theorie der reflexiven Funktion von Kommunikation ist, die Basis ihres vorreflexiven Zustands zu liefern, die konkrete Realität der in symbolisch vermittelter Kommunikation wirksamen Macht.³⁵

Das postklassische Theorieprogramm geht über bloße Korrekturen an den traditionellen neoklassischen und neoutilitaristischen Theorien hinaus. Weder der Versuch, die Neoklassik mit Theorien der kulturellen Hegemonie von politischen Kulturen (oder Teilkulturen) aufzubessern, noch der Versuch, die neoutilitaristischen Theorien durch neue Elemente nichtstrategischer Wertorientierungen (oder gar moralischer Argumentationen) aufzubessern, kommen dort an, wo die entscheidenden Fragen weiterer Theoriebildung liegen.³⁶

35 Diese Fundierung ist auch nicht dadurch eingelöst, daß man der kommunikativen Welt die systemische Welt entgegenstellt. Im Gegenteil, die manichäische Aufteilung der sozialen Welt in kommunikativ und nicht-kommunikativ verstellt geradezu den Blick auf die kommunikativ-reflexiven Elemente in der Ökonomie und Politik ebenso wie sie die in der kommunikativen Lebenswelt wirksamen Machtmechanismen unsichtbar macht.

36 Diese vermute ich in der sozialen Konstruktion und Reproduktion von kulturellen Symbolen in öffentlichen Kommunikationsprozessen. Das würde implizieren, am Ausgangspunkt der Habermaschen Überlegungen zu Funktion und Struktur der Öffentlichkeit zurückzugehen und von dort aus weiterzudenken. Als ein Versuch siehe Eder (1989).

4.3 INTEGRATION DURCH DISSENS?

Offen ist die Frage geblieben, wie Kommunikation integrieren kann, wenn dies weder internalisierte Wertsysteme, noch kulturelle Machthaber noch die Eigeninteressen von Akteuren leisten. Ist eine solche Kommunikationskultur überhaupt institutionalisierbar? Eine Antwort in dieser Richtung hat Alain Touraine formuliert mit dem Vorschlag, den Begriff der Gesellschaft aufzugeben und durch den Begriff historischer Handlungssysteme zu ersetzen. Die Gründe dafür sind die wachsende Bedeutung von sozialen Bewegungen, die wachsende Funktionslosigkeit nationaler Grenzen von Gesellschaften und die historische Obsoleszenz der bürgerlichen Gesellschaft als der gesellschaftlichen Organisationsform (Touraine 1990). Das allgemeine Problem hinter diesen Vorschlägen ist, ob eine Gesellschaft als soziale Ordnung oder als dynamischer Interaktionszusammenhang zu denken ist, oder genauer: ob Dissens, Auseinandersetzung zum organisierenden Prinzip gesellschaftlicher Produktion und Reproduktion werden können. Es geht - in Abwandlung einer alten Formulierung von Schelsky (1965) - darum zu überlegen, *ob Dauerkommunikation in der Gesellschaft institutionalisierbar ist*. Es geht um die Vorstellung der Gesellschaft als eines sich selbst durch Kommunikation stabilisierenden Handlungssystems.

Es bleibt uns nur die Idee eines Kommunikationszusammenhangs, die Institutionalisierung von Dauerkommunikation. Soziologen können dann untersuchen, wie Kommunikation in Szene gesetzt wird, wie Gegenstrategien entworfen werden, wie sich diese Gegenstrategien mit kulturellen Interpretationen verbinden. Die einzige Chance, der polemogenen Funktion von Kultur zu entgehen, ist die, kulturelle Gehalte zu verflüssigen, ihre Änderungsgeschwindigkeit zu erhöhen. Das würde es Interessen erlauben, sich immer wieder in Kultur einzuklinken, Normen mit Eigeninteressen zu verbinden; und es würde es erlauben, falsche oder dysfunktionale kulturelle Muster einfach abzuändern. Die Temporalisierung der Kultur wäre die Lösung. Und die Dynamik moderner Sozialbewegungen und die Dynamik ihrer Interaktion mit kollektiven Akteuren in der modernen Gesellschaft hat bereits begonnen, diese Verflüssigung in Gang zu setzen. Die Soziologen müssen nur die Augen - mit besseren theoretischen Konzepten und methodischen Techniken - aufmachen, ihren Tatsachenblick neu einstellen.

Literatur

- Archer, M. S. (1988). *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Becker, H. S. (1986). Culture: A Sociological View. In H. S. Becker (Ed.), *Doing Things Together* (pp. 11-24). Evanston, Ill: Northwestern University Press.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1985). *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1982). *La distinction. Critique sociale du jugement* (2nd ed.). Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7, 14-25.
- Burke, K. (1990). *On Symbols and Society. Edited and with an Introduction by Joseph R. Gusfield*. Chicago, Ill: University of Chicago Press.
- Chomsky, N. (1989). *Necessary Illusions. Thought Control in Democratic Societies*. London: Pluto Press.
- Dumont, L. (1967). *Homo Hierarchicus*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dumont, L. (1977). *Homo Aequalis*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eder, K. (1985). *Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eder, K. (1989). Politik und Kultur. Zur kultursoziologischen Analyse politischer Partizipation. In A. Honneth & Th. McCarthy & C. Offe & A. Wellmer (Eds.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag* (pp. 563-592). Frankfurt: Suhrkamp.
- Elster, J. (1989). *Solomonic Judgments: Studies in the Limitations of Rationality*. New York: Cambridge University Press.
- Elster, J. (1989). *The Cement of Society. A Study of Social Order*. New York: Cambridge University Press.
- Fisher, W. R. (1984). Narration as a human communication paradigm: the case of public moral argument. *Communication Monographs*, 51, 1-22.
- Hodge, R., & Kress, G. (1988). *Social Semiotics*. Cambridge: Polity Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Griswold, W. (1987). A methodological framework for the sociology of culture. *Sociological Methods and Research*. Newbury Park, CA: Sage, 14, 1-35.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hahn, A. (1988). Biographie und Lebenslauf. In H. Georg Brose & B. Hildenbrand (Eds.), *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende* (pp. 91-106). Opladen: Leske + Budrich.
- Hahn, A. (1988). Verständigung als Strategie. In M. Haller & H.J. Hoffmann-Nowotny & W. Zapf (Eds.), *Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich 1988* (pp. 346-359). Frankfurt: Campus.
- Hall, S. (1982). The rediscovery of "ideology": return of the repressed in media studies. In M. Gurevitch & T. Bennett & J. Curran & J. Woolacott (Eds.), *Culture, Society and the Media* (pp. 56-90). London: Methuen.
- Hall, S. (1986). Cultural studies: two paradigms. In R. Collins & J. Curran & N. Garnham & P. Scannell & P. Schlesinger & C. Spark (Eds.), *Media, Culture & Society. A Critical Reader* (pp. 33-48). London: Sage.
- Hall, S. (1986). Popular-demokratischer oder autoritärer Populismus. In H. Dubiel (Ed.), *Popu-*

- lismus und Aufklärung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hall, S. (1988). The toad in the garden: Thatcher among the theorists. In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 35-57). Urbana, Ill: University of Illinois Press.
- Hodge, R., & Kress, G. (1988). *Social Semiotics*. Cambridge: Polity Press.
- Kaase, M. (1983). Sinn oder Unsinn des Konzepts "Politische Kultur" für die vergleichende Politikforschung, oder auch: Der Versuch, einen Pudding an die Wand zu nageln. In M. Kaase & H.D. Klingemann (Eds.), *Wahlen und politisches System* (pp. 144-171). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Leach, E. (1976). *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, E., & Aycock, D. A. (Eds.). (1983). *Structuralist Interpretation of Biblical Myths*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luhmann, N. (1980). *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft (1. Band)*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1981). *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft (2. Band)*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Miller, M. (1987). Culture and collective argumentation. *Argumentation*, 1, 127-154.
- Miller, M. (1991). *Rationaler Dissens - zur gesellschaftlichen Funktion sozialer Konflikte*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Parsons, T. (1954). *The Social System*. New York: Free Press.
- Parsons, T. (1961). Culture and the social system: introduction. In T. Parsons & E. A. Shils & K. D. Naegle & J. R. Pitts (Eds.), *Theories of Society: II* (pp. 963-993). New York: Free Press.
- Parsons, T. (1978). *Action Theory and the Human Condition*. New York: Free Press.
- Peters, H. P. (1991). Durch Risikokommunikation zur Technikakzeptanz? Die Konstruktion von Risiko"wirklichkeiten" durch Experten, Gegenexperten und Öffentlichkeit. In J. Krüger & S. Ruß-Mohl (Eds.), *Technikakzeptanz, Medien und Kommunikationsrisiken* (pp. 11-66). Berlin: Sigma.
- Plough, A., & Krimsky, S. (1987). The emergence of risk communication studies: social and political context. *Science, Technology & Human Values*, 12, 4-10.
- Ryan, A. (1991, October 10). When it's rational to be irrational. *New York Review of Books*, pp. 19-22.
- Schelsky, H. (1965). *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*. Köln/Düsseldorf: Eugen Diederichs.
- Schneider, M. A. (1987). Culture-as-text in the work of Clifford Geertz. *Theory and Society*, 16, 809-839.
- Schudson, M. (1984). *Advertising, the Uneasy Persuasion. Its Dubious Impact on American Society*. New York, NY: Basic Books.
- Schudson, M. (1989). How culture works. Perspectives from media studies in the efficacy of symbols. *Theory and Society*, 18, 153-180.
- Sperber, D., & Wilson, D. (1986). *Relevance: Communication and Cognition*. London: Blackwell.
- Swidler, A. (1986). Culture in action: symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51, 273-286.
- Tenbruck, F. H. (1979). Die Aufgaben der Kulturosoziologie. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 31, 399-421.
- Tenbruck, F. H. (1989). Social structure and culture - a tenable differentiation? In H. Haferkamp

- (Ed.), *Social Structure and Culture* (pp. 15-36). Berlin: Walter de Gruyter.
- Thompson, M., Ellis, R., & Wildavsky, A. (1990). *Cultural Theory, or, Why All That is Permanent is Bias*. Boulder, CO: Westview Press.
- Touraine, A. (1990). *Two Interpretations of Social Change*. Unpublished manuscript.
- Wuthnow, R. (1987). *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Wynne, B. (1982). *Rationality and Ritual: The Windscale Inquiry and Nuclear Decisions in Britain*. Chalfont St. Giles, Bucks: The British Society for the History of Science.
- Wynne, B. (1988). Technology as cultural process. In E. Baark & U. Svedin (Eds.), *Man, Nature & Technology. Essays on the Role of Ideological Perceptions* (pp. 80-104). London: Macmillan.