

Colli, Christian

Research Report

Mit der Kultur gegen die Kultur: Chancen und Grenzen des Kulturbegriffs bei Niklas Luhmann

Duisburger Beiträge zur soziologischen Forschung, No. 6/2004

Provided in Cooperation with:

Institute of Sociology (IfS), University of Duisburg-Essen

Suggested Citation: Colli, Christian (2004) : Mit der Kultur gegen die Kultur: Chancen und Grenzen des Kulturbegriffs bei Niklas Luhmann, Duisburger Beiträge zur soziologischen Forschung, No. 6/2004, Universität Duisburg-Essen, Institut für Soziologie, Duisburg

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/121825>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.

**DUISBURGER BEITRÄGE zur SOZIOLOGISCHEN
FORSCHUNG**

No. 6/2004

**Mit der Kultur gegen die Kultur.
Chancen und Grenzen des Kulturbegriffs
bei Niklas Luhmann**

von
Christian Colli

Herausgeber der „Duisburger Beiträge zur soziologischen Forschung“ ist das Institut für Soziologie.
Kontaktadresse:

Universität Duisburg-Essen
Standort Duisburg
Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
Institut für Soziologie
e-mail: sigurd.matz@uni-duisburg.de
Lotharstraße 65
D – 47057 Duisburg

Ein Verzeichnis aller bisher erschienenen Beiträge befindet sich im Anhang.
ISSN 0949-8516 (Duisburger Beiträge zur soziologischen Forschung)

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Luhmanns Verbannung der Kultur	3
3. Medium und Form	6
4. Eine Veranstaltung der Beobachtung zweiter Ordnung	11
4.1. Sinn	15
4.2. Gedächtnis	20
4.3. Semantik	26
4.4. Selbstbeschreibung	32
5. Resümee	40
6. Literaturverzeichnis	44

„Um Luhmanns Rekonzeptualisierung in ihren Konsequenzen für „Kultur“ als Gegenstandsbereich der Kulturwissenschaften zu beurteilen, müßte man alle Tasten und Register auf der Theorie-Orgel Luhmanns überblicken“ (Helmstetter 1999: 86).

1. Einleitung

Als Niklas Luhmann 1997 in den Räumen der Berliner Siemens AG über das Verhältnis von Kultur und Unternehmen sprechen sollte, schickte er ohne Umschweife voraus, dass er Probleme mit der Kultur habe. Sie sei *„kein eigenes System und komme zu oft vor“*, wird er von Harry Nutt (1998: 3) in einem Artikel der »taz« anlässlich seines Todes am 6. November 1998 zitiert.

Was macht es demnach trotzdem interessant, sich dem Kulturbegriff mit einer Theorie zu nähern, welche maßgeblich von einem Soziologen geprägt wurde, der Kultur darüber hinaus als *„einen der schlimmsten Begriffe, die je gebildet worden sind“* (Luhmann 1995c: 398), bezeichnet hat? Welches Angebot kann die Systemtheorie Luhmannscher Prägung der Debatte um den Kulturbegriff bieten? Welche Thesen bietet Luhmanns Theorie dem kultursoziologischen Diskurs, und welchen Stellenwert nehmen seine Überlegungen dort ein? Vor allem aber: wie kann die Systemtheorie nach Luhmann mit dessen Erbe und seinem schwierigen Verhältnis zur Kultur umgehen? Wohin hat Luhmann die Kultur verjagt, bzw. ist ihm diese Austreibung überhaupt gelungen?

Es gilt in diesem Zusammenhang zu klären, ob eine Theorie der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung ihrerseits auf einen Kulturbegriff verzichten kann. Denn trotz seiner offensichtlichen Ressentiments gegenüber der Kultur, stellt Luhmann fest, dass *„Wissenssoziologen sich eigentlich fragen könnten, weshalb dieser Begriff als ein historischer Begriff in die Welt gesetzt worden ist und was damit erreicht werden sollte“* (Luhmann 1995a: 8). Zu seinem Aufsatz »Kultur als historischer Begriff« (Luhmann 1995b) bemerkt Luhmann im Vorwort, dass dort *„nur eine knappe Skizze vorgestellt wird und daß man der Frage weiter nachgehen sollte, was eigentlich geschieht, wenn wichtige Bereiche gesellschaftlicher Kommunikation, inclusive Religion und Philosophie, als Kultur registriert werden“* (Luhmann 1995a: 8). Dieser Aufforderung wird hier nachgekommen, indem der von der Theorie Luhmanns angebotene Weg terminologisch und perspektivisch konsequent verfolgt wird. Denn, so lautet die hier arbeitsleitende These: auch Luhmann kommt in seiner Beschreibung der Gesellschaft und ihrer Funktionssysteme von Wirtschaft, Politik, Religion, Kunst, Erziehung, Wissenschaft und Recht nicht um eine zumindest indirekte Berücksichtigung dessen, was auch mit »Kultur« zu benennen ist herum. Es wird gezeigt werden, dass »Kultur« als eine Art Sammelbegriff für

jenes Phänomen gelten kann, für das Luhmann in seinem Theoriedesign mindestens die hier vorgestellten Begrifflichkeiten von »Sinn«, »Semantik«, »Gedächtnis« und »Selbstbeschreibung« benötigt, um ihr auch ohne explizite Nennung ihres Namens analytisch gerecht zu werden.

Zur Herleitung und theoretischen Untermauerung dieser »Substitutionsthese« bedarf es zuvor jedoch einer Darlegung der Luhmannschen Vorstellung verschieden möglicher Beobachtungsperspektiven. Statt einen weiteren Beschreibungsversuch dessen, was Kultur ist anzubieten, konzentriert sich der vorliegende Aufsatz deshalb auf die Beschreibung ihrer Funktion, also auf die Frage, wie Kultur funktioniert. Oder genauer: wie ihre Funktionsweise beobachtet werden kann und – für uns primär interessant – wie Niklas Luhmann sie beobachtet.

Der mögliche erste Eindruck einer vermeintlichen Übersichtlichkeit in der Ausarbeitung eines Luhmannschen Kulturbegriffs aufgrund dessen präferierter Umgehung seiner Nennung täuscht. Denn das eng an Kommunikation gebundene Phänomen der Kultur schleicht sich, getarnt in den Mänteln der hier vorgestellten Synonyme, durch die Hintertür des soziologischen Konzertsaals wieder auf die Luhmannsche Bühne. Und der Dirigent weiß, warum er diese Tür offen lässt, wenn er beschreibt, der Kulturbegriff bleibe *„undefiniert oder kontrovers definiert. Er lebt nur davon, daß ein Vorschlag, auf ihn zu verzichten, wenig Erfolgsaussichten hätte, solange keine Nachfolgebegrifflichkeit mitangeboten wird. [...] Ob man auf den Kulturbegriff verzichten kann, wird man erst entscheiden können, wenn eine ausgearbeitete Theorie der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung vorliegt“* (Luhmann 1999b: 881f). Diese Theorie könnte nach eigenem Anspruch nun mit seinem opus magnum, der »Gesellschaft der Gesellschaft« (1999b) vorliegen, und es muss die Aufgabe der modernen Luhmann-Forschung sein, zu untersuchen, ob die oben gestellte Frage inzwischen beantwortet werden kann.

2. Luhmanns Verbannung der Kultur

Es wäre zu vorwitzig zu unterstellen, Luhmann wäre nach Amerika gegangen, um von dort ohne Kultur wieder zurückzukehren, aber in einem übertragenen Sinne trifft dies zumindest auf sein theoretisches Verhältnis zur Kultur zu. Inspiriert von einem Harvard-Aufenthalt und dem dortigen Studium bei Talcott Parsons und dessen handlungstheoretischer Systemtheorie, entwickelt sein Schüler Luhmann schnell seine eigene Variante einer Systemtheorie.¹ Während Parsons organische, psychische, soziale und kulturelle Systeme analytisch als Subsysteme seines allgemeinen Handlungssystems voneinander trennte, und der Kultur somit einen eigenen Systemcharakter zugestand, macht Luhmann diese Unterscheidung in Bezug auf Kultur wieder rückgängig und gibt Parsons' Zuschreibung einer strukturellen Ordnungs- und Orientierungsfunktion der Kultur für das menschliche Handeln zumindest vordergründig auf. Von den symbolischen Grundlagen des Handelns bei Parsons bis zur Gesamtheit der menschlichen Artefakte rangierend, habe sich „*die Spannweite, die der Begriff ausfüllen sollte, als zu groß erwiesen*“ führt Luhmann (1995b: 31) seine Bedenken bezüglich eines Differenzierungsgewinns an. Wo Parsons der Kultur noch ein eigens Subsystem innerhalb seines Handlungssystems zugestand, behauptet Luhmann dagegen, sein systemtheoretischer Ansatz biete den Vorteil, „*den unklaren Begriff der »Kultur« entbehrlich zu machen*“ (Luhmann 1999b: 109Fn).²

Systeme beobachten ihre Umwelt, um Orientierung zu gewinnen und sich mithilfe erfolgreicher Antizipation adäquaten Verhaltens, in bestimmten Situationen entsprechende Vorteile verschaffen zu können. Woher weiß man, wie man sich bei einem zufälligen Treffen im Supermarkt oder auf einer Familienfeier grüßt, welche Kleidung man bei einer Beerdigung oder einer Party trägt und welches Verhalten während einer Vorlesung oder einer Sportveranstaltung angemessen ist? Parsons griff an dieser Stelle auf Kultur zurück, jenes »shared symbolic system«, das Menschen in den jeweiligen Situationen ihre optionalen Möglichkeiten zur

¹ Als biographische Randnotiz sei bemerkt, dass der zu diesem Zeitpunkt bereits studierte Jurist Luhmann, in der öffentlichen Verwaltung des niedersächsischen Kultusministeriums arbeitete, wo ein Stipendienangebot für Harvard zur Weiterleitung über seinen Schreibtisch lief. Luhmann selbst bewarb sich sogleich erfolgreich für den geförderten Studienaufenthalt, um daraufhin 1960 für ein Jahr in die USA zu gehen.

² Luhmann berücksichtigt die offenbar gesamtgesellschaftlich positiven Assoziationen mit dem Kulturbegriff, ohne sie affirmativ für seine Perspektive zu übernehmen. Im Kontext einer Diskussion über das Verhältnis Mensch/Maschine bemerkt er, dass es die spezielle Eigenart sozialer – und nicht psychischer! – Systeme zu sein scheint, die für Computer strukturell unerreichbar bleibt, und folgert demnach: „*Die Zuflucht der Humanisten wäre dann nicht das Bewusstsein oder die Subjektivität des Menschen, sondern die Autopoiesis der Kommunikation, oder, um es ihnen schmackhaft vorzulegen: die Kultur*“ (Luhmann 2000b: 377). An anderer Stelle im gleichen Buch betont er jedoch, dass ihm daran gelegen ist, dem Kulturbegriff diese rein positive Konnotation zu nehmen (vgl. ebd.: 241).

weiteren Orientierung anbietet. Die dort abrufbaren Werte, Normen und Rollen übernehmen für Parsons eine zentrale Funktion bei der Ordnung des Handelns in sozialen Systemen. Bei Parsons, so hält Dirk Baecker in diesem Zusammenhang fest, löst „Kultur [...] das Problem der doppelten Kontingenz, indem in der Situation und für die Situation Symbole aufgerufen werden, die die Situation für alle beteiligten Handlungen anschlussfähig zu bestimmen vermögen“ (Baecker 2001: 143). Doch macht er auch sofort zurecht darauf aufmerksam, dass der Haken an dieser Lösung des Problems darin besteht, dass Parsons somit „normative Vorgaben vorgängig zum Auftreten einer Situation postuliert und damit das Problem nicht eigentlich löst, sondern externalisiert“ (ebd.: 144). Wenn Parsons` Symbole der Kultur nämlich einen Mechanismus repräsentieren, der über korrektes versus inkorrektes Verhalten entscheidet, operiert sein Kultursystem entlang einer Moral, die von ihm, Parsons selbst, in das System implementiert wurde. Parsons` Vorschlag hing damit zusammen, so bemerkt Luhmann hierzu, „dass Parsons Kultur und soziale Systeme unterscheidet und Kultur in eine hierarchisch übergeordnete Position bringt, also von der Annahme ausgeht, dass soziale Systeme ohne ein kulturelles Regulativ, ohne gemeinsame Anerkennung von Werten oder Normen, das ist nicht sehr deutlich unterschieden, nicht möglich sind. [...] Sprache, Kultur, Werte, Normen liegen in diesem Denkmodell dicht beieinander und haben für das nächstuntere Teilsystem, nämlich das soziale System, die Funktion, doppelte Kontingenz zu regulieren“ (Luhmann 2002b: 318f).

Luhmann hat gute Gründe, sich mit seiner deskriptiven Methode von einem Rückgriff auf »Werte« zu distanzieren. Vielmehr gilt es, Werte immer in ihrer jeweiligen Kopplung an bestimmte Interessen zu betrachten.³ Wertpräntionen werden artikuliert, so schlussfolgert Luhmann sinngemäß, um Gesichtspunkte des Bevorzugens bestimmter Optionen herauszustellen. „Werte beschäftigen das Gedächtnis des Systems, indem sie Bevorzugung und Zurücksetzung auffallen lassen. Ihre positiv/negativ-Struktur dient nicht dazu, Werte in ihrer Geltung zu testen und gegebenenfalls eine Ablehnung des betreffenden Wertes zu provozieren. Sie dient ausschließlich dazu, die Zurückstellung oder Benachteiligung von anerkannten Wertgesichtspunkten im Gedächtnis des Systems festzuhalten“ (Luhmann 2000c: 178). An der Möglichkeitsvielfalt der verschiedenen Interessen, die an solche Werte gebunden werden können, wird jedoch auch deren Kontingenz deutlich.⁴ Werte werden je nach individuellem Bedarf von dem System in einer hierarchischen Ordnung sortiert. In der Bevorzugung zurückgestellte Werte können, wenn es der Durchsetzung von Interessen dient, bei Bedarf in der

³ Siehe hierzu z.B. Luhmann (2000c: 177ff).

⁴ Das heißt, dass Werte sobald sie mit Interessen aufgeladen werden, immer auch ein in den Folgen unabsehbares Konfliktpotenzial in die Kommunikation miteinführen; vielleicht ein Grund, warum speziell in der Politik der rhetorische Umgang mit Werten ohne Bindungen an konkrete Inhalte gepflegt wird.

Kommunikation erneut nach vorne gespielt werden. „*Das Wertschema testet sich selbst laufend an der Frage, ob es den Interessenlagen noch entspricht*“ (ebd.: 180). Denn es geht nicht um ein statisches Wertekonzept, sondern um deren Zirkulation in der Gesellschaft. Wo immer Bedarf besteht, sich an etwas festzuklammern – und Orientierungsbedarf scheint eine der wenigen anthropologischen Konstanten – wird versucht, dieser Bewegung entgegen zu steuern, indem Werte als gültig behauptet werden. In den Worten Baeckers: „*Kultur implementiert sich auf der Ebene des Streites über die Werte, nicht auf der Ebene der Werte*“ (Baecker 1996: 1).

Luhmann lässt die Chance ungenutzt, hier einen deutlichen analytischen Vorsprung gegenüber Parsons zu markieren, indem die Dynamik des Kulturphänomens in ihrer Berücksichtigung als theoretischer Gewinn, mit dem statischen Kulturmodell Parsons` kontrastiert wird. Dass die Verbannung eines eigenständigen Kultursystems aus der Theorie das, was Kultur an Orientierung leistet, nicht verschwinden lässt, weiß Luhmann selbstverständlich auch. Zu wichtig ist ihre Rolle bei der Lösung von Komplexitäts- und Orientierungszusammenhängen in sozialen Situationen. So bemerkt Wil Martens in seiner Auseinandersetzung mit den Verhältnissen Parsons` und Luhmanns zur Kultur, zu diesem Problem: „*Weil Luhmanns Theoriearchitektur kein eigenständiges Kultursystem vorsieht, kann er die Beziehung von sozialen Systemen und Strukturen auf die Kulturmuster aber nicht explizit als solche denken. Er ist gezwungen, die Muster als soziale Phänomene in seine Theorie einzuführen und nennt sie soziale Strukturen*“ (Martens 1999: 114). Womit Martens den entscheidenden Punkt in aller Deutlichkeit anspricht: Kultur muss, will sie nicht fahrlässig ignoriert werden, als etwas per definitionem *Soziales* in die Theorie wiedereingeführt werden. In der Luhmannschen Übersetzung heißt das für uns, dass Kultur als etwas *alle* Kommunikationen Begleitendes, wenn nicht Durchdringendes verstanden werden muss. Martens glaubt sogar, „*in dieser Hinsicht von einer modifizierten und verdeckten Neuauflage des Parsonsschen, kulturzentrierten Theorieprogramms*“ (ebd.: 78) bei Luhmann reden zu können. Und Andreas Reckwitz provoziert in dem gleichen Zusammenhang mit der These, dass Luhmann „*in seinem Konstruktivismus [...] mithin Kulturtheoretiker*“ (Reckwitz 2003: 64) sei. Die Konsequenzen dieser enttarnten Engführung von Kultur und Sozialität müssen demzufolge für eine Kommunikationstheorie enorm sein. Eine Identifizierung der betreffenden Themen, die wir mit »Sinn«, »Semantik«, »Gedächtnis« und »Selbstbeschreibung« bereits genannt haben, kommt demnach einer Decodierung der von Luhmann chiffrierten Kultur gleich.

3. Medium und Form

Die hier vorgeschlagene Anwendung der Medium/Form-Unterscheidung versteht sich einerseits als konsequente Fortführung des von Luhmann eingeführten terminologischen Instrumentariums, das heißt: sie möchte die Systemtheorie auf ihre bisher ungenutzt gebliebenen Möglichkeiten aufmerksam machen und diese weiterentwickeln. Andererseits formuliert das in der Rezeption bisher scheinbar unterschätzte Paradigma von Medium und Form indirekt ein Angebot, das auch außerhalb der Systemtheorie Anklang finden könnte, sofern die dortigen Ansprüche auf einen eindeutig zu definierenden Kulturbegriff aufgegeben und zu Gunsten einer abstrakteren Näherungsweise rekonzeptualisiert werden. Denn offenbar erfordert der Kulturbegriff eine mehrdimensionale Betrachtungsweise, will man der paradox ausgerichteten Komplexität seines Gegenstandes gerecht werden und ihn dabei trotzdem kommunikabel halten.

Grundsätzlich werden Medium und Form bei Luhmann dadurch unterschieden, dass beide die gleichen Elemente enthalten, diese jedoch im Medium unbenannt, voneinander unabhängig und abstrakt bleiben, während sie sich, wenn miteinander verbunden, zu beobachtbaren Formen verdichten. *„Ein Medium besteht in lose gekoppelten Elementen, eine Form fügt dieselben Elemente dagegen zu strikter Kopplung zusammen“* (Luhmann 1999b: 198). Ihre Unterscheidung ist ein Konstrukt, ein internes Produkt des jeweiligen Systems, für das es keine Entsprechungen in der Umwelt gibt. Sowohl für Medien als auch für Formen gilt darum bei Luhmann zunächst: *„Es gibt sie nicht »an sich«“* (Luhmann 1995c: 166). Erst die jeweilige Beobachtungsperspektive unterscheidet einen Gegenstand als Medium oder Form.⁵ Und paradox ist diese Differenzierung insofern, *„als sie vorsieht, daß die Unterscheidung in sich selbst wieder eintritt, in sich selbst auf einer ihrer Seiten wiedervorkommt“* (ebd.: 169). Diese Figur eines »re-entry« erlaubt Luhmann eine Paradoxieentfaltung, indem das Unterschiedene als verschieden und doch gleich behandelt werden kann.

Das *„Medium ist nur Medium im Hinblick auf Form [...] Es hält Formbarkeit bereit. Und ebenso ist eine Form immer Form in einem Medium, also an ihr selbst sichtbare Selektion“* (Luhmann 1999a: 303). Erst die Medium/Form-Unterscheidung übersetzt die unberechenbar vielfältigen Anschlussmöglichkeiten in *„eine systemintern handhabbare Differenz und transformiert sie damit in eine Rahmenbedingung für die Autopoiesis des Systems“* (Luhmann 1999b: 197). Was wiederum Grundvoraussetzung für weitere, die Autopoiesis fortsetzende Anschlussfähigkeit ist, da *„nicht das mediale Substrat, sondern nur die Formen im System*

⁵ Dies nicht im Sinne einer qualitativen oder normativ orientierten Über- und Unterordnung, sondern zur Veranschaulichung einer jeweils kleinteiligeren Auflösung der Formen in ihren jeweiligen Medien.

operativ anschlussfähig sind. Mit den formlosen, lose gekoppelten Elementen kann das System nichts anfangen“ (ebd.: 201).

Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass die *feste* Kopplung der Elemente nicht etwa Ausdruck einer höheren Stabilität der Formen gegenüber dem Medium ist. Im Gegenteil: *„die Stabilität liegt gerade nicht in den Formen. Stabil ist etwas, was lose gekoppelt ist, was keine Form hat“* (Luhmann 2002b: 228). Es ist demnach das Medium, das im Gegensatz zu den Formen durch eine größere Beständigkeit gekennzeichnet ist, die prinzipiell auch nicht dadurch gefährdet ist, dass seine Formen wieder zerfallen und vergessen werden können. Doch ist dies *„kein einfaches Konzept von stabil und instabil oder dauerhaft und vergänglich, sondern ein Mischverhältnis von loser Kopplung, die zu festen Formen gebunden werden kann, aber nur auf Zeit, mehr oder weniger lange, je nachdem, wie die Systeme operieren, und jeweils immer selektiv gebunden werden, sodass die Möglichkeiten des Mediums nie in eine [!] Form gebunden werden können“* (ebd.). Die Irreversibilität der Zeit, an die jede Operation verbindlich gebunden ist, verhindert, dass ein jeweiliger Zustand in seiner Einzigartigkeit wiederholt werden könnte. So sind, um einen hierfür zu verwendenden Begriff vorzuschlagen, auch Formen nur jeweils aktuell konstruierte »Scheinidentitäten«, die das System für seine Autopoiesis benötigt, um sie im Anschluss an ihre Verwendung in sich zusammenfallen lassen zu können. Das Kommunikationsmedium selbst produziert und schluckt seine Formen. Genau genommen, müsste man beim Zusammenspiel von Medium und Form demnach *„von Koppeln und Entkoppeln sprechen – von einer nur momentanen Integration, die Form gibt, sich aber wieder auflösen lässt. Das Medium wird gebunden – und wieder freigegeben. Ohne Medium keine Form und ohne Form kein Medium, und in der Zeit ist es möglich, diese Differenz ständig zu reproduzieren“* (Luhmann 1999b: 199). Es ist dieser Austausch, diese dynamische Bewegung innerhalb eines nichtfixierbaren und höchstens durch die Grenzen des Kommunikablen limitierten Bereichs, der den groben Rahmen für das Feld der Kultur skizziert. Es muss uns demnach um jene *Einheit der Differenz* von Medium und Form gehen, die in jeder operativen Verwendung erhalten bleibt und durch sie reproduziert wird. Das Gesamtphänomen von Kultur lässt sich nicht anhand statischer Figuren erfassen, sondern es *„kommt dabei auf die Differenz selbst an, und nicht auf die jeweils in der Operation verdichtete Form“* (ebd.: 198).

Wenn wir diese Einheit der Differenz von Medium und Form auf das Kulturphänomen anwenden, rekonstruieren wir damit gewissermaßen einen Trick, den die Kultur, seitdem sie sich als solche behauptet, auf sich selbst anwendet. Sie tut dies, indem sie sich selbst unterscheidet,

indem sie eine interne Differenz markiert und mit verschiedenen Abstraktionsebenen operiert.⁶ Auf einer unmittelbar erleb- und erfahrbaren Ebene der Beobachtung kann die Kultur Formen ihrer selbst erkennen. Dies können prinzipiell alle kommunizierbaren Ideen sein, etwa sprachliche Ausdrucksformen, Essens- und Kochgewohnheiten, Begrüßungsrituale, religiöse Bekenntnisse, musikalische Darbietungen, Filme, Fortbewegungsmittel, Frisuren, Wohnungseinrichtungen u.v.a.m. Es bietet sich an, diese Formen als *Ausdrucksformen* der Kultur zu bezeichnen. Die interne Differenzierung der Kultur, die sich damit die Gelegenheit gibt, sich selbst anhand ihrer Formen zu beobachten, wird von Luhmann in seiner Analyse der Kultur übergangen. Statt auf jene *Einheit* der Differenz von Medium und Form, konzentriert er sich primär auf die Funktion des *Kulturbegriffs*, und damit nur auf eine semantische Form des somit unterbestimmt bleibenden Mediums.

Da Luhmann der Kultur in seiner Theorie keine eigenständige, also kulturspezifische Operationsform zugesteht, bleibt für die Frage nach ihrem *Wie* und *Wo* nur eine begründbar zu verfolgende Spur: als gesellschaftliches Phänomen muss sie in enger Bindung mit der Kommunikation stehen. Und zwar so eng, dass es einer mehrdimensional unterscheidenden Analyse bedarf, will man nicht in der endlosen Schleife von Kultur als Kommunikation von Kultur gefangen werden. Luhmann erkennt das Problem, wenn er schreibt: „*Im Zusammenwirken aller Kommunikationsmedien [...] kondensiert das, was man mit einem Gesamtausdruck Kultur nennen könnte*“ (ebd.: 409), und im Zuge seiner daran anschließenden Überlegungen fortfährt, dass dies „*eine gewisse Skepsis im Hinblick auf die Möglichkeiten einer Theorie der Kultur*“ (ebd.: 410) bei ihm hinterlässt. Gleichwohl ist kulturelle Praxis aus systemtheoretischer Perspektive durchaus zu beschreiben, als jene Kommunikation, die sich selbst thematisiert, die ihre Selbstreflexion impliziert. Dies muss Luhmann Schwierigkeiten in der Unterscheidung von Kultur und Kommunikation bereiten, da seine Kommunikationstheorie voraussetzt, dass jede Kommunikation im rekursiven Zugriff auf andere Kommunikation an diese anschließt, womit jeder sozialen Operation dieses selbstreflexive Moment quasi bereits von vornherein unterstellt wird. Man kann vermuten, dass Luhmann eine zusätzliche Kulturberücksichtigung als theoretisches Problem sieht, von welchem er sich keinen weiteren analytischen Gewinn erhofft, und es deshalb präferiert umgeht. Das heißt, es fehlen zunächst Differenzierungsmöglichkeiten, die Kultur als etwas von Kommunikation Abhängiges, aber trotzdem Eigenständiges darzustellen vermögen. Die Frage, wo die Kultur in der operativen

⁶ Siehe hierzu auch Dirk Baecker, der in einem bisher wenig bekannten Aufsatz im Rahmen seiner Kulturanalyse zu vergleichbaren Schlussfolgerungen kommt, wenn er dort schreibt, es sei daher wichtig, „*die Differenzierungsfähigkeit der Kultur nicht mehr im Unterschied zu einem Gegenbegriff, sondern als interne Differenz zu beschreiben*“ (Baecker 2002a: 14).

Praxis der Gesellschaft zu finden ist – und, genauso relevant: *wo nicht!* – bleibt demnach von Luhmann weitestgehend unbeantwortet, da eine ihr angemessene Berücksichtigung als kommunikationsbegleitendes Reflexionsmoment, der ursprünglichen »Vertreibung« aus seinem Theoriedesign zu widersprechen droht.

Erst der hier unterbreitete Vorschlag erlaubt es, *jede* gesellschaftliche Operation als von Kultur durchdrungen zu behaupten und sie trotzdem voneinander unterscheiden zu können. Eine Kommunikation, egal ob ein geschriebener Satz, eine der jeweiligen Situation angepasste Mimik, oder eine bestimmte Art sich zu kleiden, wird erst dadurch zur Kulturkommunikation, dass sie als solche thematisiert, also von etwas Anderem unterschieden wird. In der Folge ist Kultur – wenn sie gesucht wird – auch überall zu finden, was gleichzeitig das Dilemma ihrer Darstellung bedeutet. Das Medium bleibt abstrakt und formlos, was eine theoretische Darstellung mit der Paradoxie konfrontiert, das Unbeobachtbare beobachtbar machen zu müssen. Denn ihre andere Seite, das, was wir nur provisorisch mit »Nicht-Kultur« bezeichnen können, muss eine sich selbst widersprechende Behauptung bleiben.⁷ Der kulturfreie Raum bleibt für die Kultur und deren Frage nach sich und ihrem Gegenteil unerreichbar. Luhmann erkennt dieses Problem und macht sich beinahe ein wenig lustig über das „*Gleichheit und Verschiedenheit in derselben Operation*“ (Luhmann 1996b: 309) reproduzierende Kulturmedium, wenn er ihm attestiert, es ermögliche dadurch, gleich „*ganz davon abzusehen, ob etwas gleich oder verschieden ist. Es verhindert auch jeden Wertvorrang des Gleichen gegenüber dem Verschiedenen oder umgekehrt. Jede gegenteilige Behauptung dekonstruiert sich schon dadurch, daß sie aufgestellt wird – etwa wenn jemand die Gleichheit der Menschen behauptet, um etwas gegen die Ungleichheit zu unternehmen*“ (ebd.: 309).⁸ Und doch weiß Luhmann, dass genau dies der gesellschaftlichen Praxis im Umgang mit Kultur entspricht. Gerade weil sie ihre andere Seite nicht sehen kann, zwingt sich die Kultur ständig zu internen Unterscheidungen, um sich überhaupt entlang ihrer Formen thematisieren zu können. Andere kulturelle Ausdrucksformen werden als »Nicht- oder Gegenkultur« behauptet, um die eigene Kultur im Vergleich als solche postulieren zu können. Der Anspruch auf eine Selbstverortung unter dem positiv konnotierten »Gütesiegel der Kultur«, führt dabei immer auch ein erhebliches Konfliktpotenzial mit sich.⁹ Dies kann von der Wissenschaft zwar beobachtet, aber seinerseits wiederum nur als eine von

⁷ Trotzdem benötigt die Kommunikation dieses Paradoxon. Ähnlich der Null in der Mathematik, die dort nicht als Zahl gilt, für das Rechnen aber unentbehrlich ist, rechnet die Kulturkommunikation mit einer Nicht-Kultur und vollzieht damit die Bewegung eines »re-entry«, eines Wiedereintritts der Form in die Form.

⁸ Dies gilt beispielsweise auch für die Forderung, bestimmte Stellen in Organisationen müssten mit Frauen besetzt werden, weil das Geschlecht keine Rolle spielen dürfe (vgl. Nassehi 2003: 247).

⁹ Siehe hierzu etwa Huntington (1996), der im Zuge der zunehmenden Globalisierung einen anstehenden Kampf der von ihm identifizierten sieben Kulturen heraufbeschwört. Der verwendete Plural zeigt Huntingtons Fokus auf verschiedene Formen der Kultur an, ohne dass er sich mit der Paradoxie des Mediums als solchem auseinandersetzt.

vielen möglichen Formen des kulturellen Umgangs mit anderen kulturellen Formen notiert werden.

Luhmann übersieht hier jedoch offenbar die Möglichkeit, Kultur von Kultur unterscheiden zu können, ohne sich damit zwangsläufig einer wertenden Klassifizierung anschließen zu müssen. Damit verpasst er die Chance, eines der größten Dilemmata der Systemtheorie mit den Mitteln seiner eigenen Theorie analytisch zu entfalten. Als Differenztheorie gibt es für die Systemtheorie prinzipiell nichts Schlimmeres, als einen Gegenstand nicht unterscheiden zu können. Jedoch konfrontiert sie sich mit der Identifizierung sogenannter differenzloser Begriffe, welche diese Bezeichnung daher gewinnen, dass die Systemtheorie keine für sie gültigen Gegenbegriffe benennen kann.¹⁰

Konventionelle Versuche eines Definierens von Kultur über deren Negation sind immer daran gescheitert, dass die Grenzen von Kultur und Nicht-Kultur zu unscharf bleiben mussten. Die Luhmannsche Systemtheorie zeigt, dass das Miteinbeziehen einer vermeintlichen Nicht-Kultur in den Vergleich, diese bereits zu einem Teil der Kultur macht, wenn man anerkennt, dass Kultur nur über die Voraussetzung einer Formen vergleichenden Praxis bestehen kann. Dazu Luhmann: *„Kultur entsteht, wenn wir diesem Wink folgen, immer dann, wenn der Blick zu anderen Formen und anderen Möglichkeiten abschweift, und eben das belastet die Kultur mit dem Geburtsfehler der Kontingenz“* (Luhmann 1995b: 48). Denn dies bedeutet in der Konsequenz, dass demnach *alles* zur Kultur werden kann, was als solche bezeichnen- und auch bestreitbar ist. Sobald eine Form auch nur dem Verdacht der Kultur ausgesetzt ist, ist sie bereits Spiegel des Mediums, da eben jener Verdacht seinerseits nur mittels vergleichender Beobachtung respektive Kultur erweckt werden kann. *„Der Vergleich erfordert Vergleichsgesichtspunkte, die ihrerseits kulturell lokalisiert werden, so daß das Syndrom der »Kultur« sich auf sich selbst gründet“* (Luhmann 2000a: 310). Diese Paradoxie kann und muss nicht zum Verschwinden gebracht werden, aber sie lässt sich mit Hilfe der Medium/Form-Unterscheidung darstellen, was für die Theorie – und nicht nur für die Systemtheorie! – als Gewinn verbucht werden darf.¹¹ Auf die neu formulierte Frage nach der Funktionsweise von Kultur ergeben sich Antworten, die anders ausfallen müssen, als jene der Tradition. Und ihre Formen erfordern eine neue Leseart, die sich immer wieder ihrer Fragestellung nach dem *Wie* von Kultur erinnern muss.

¹⁰ Armin Nassehi spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Kenneth Burke auch von sogenannten »God Terms« (vgl. Nassehi 2000: 46). Zur These der Kultur als einem differenzlosen Begriff siehe auch Baecker (2002a).

¹¹ Als ein Merkmal von Kultur ist deshalb die Gleichzeitigkeit von einander wechselseitig bedingenden und ausschließenden Formen zu nennen, was uns die unmittelbare Nähe, wenn nicht Kongruenz von Paradoxon und Kultur anzeigt. Dirk Baecker geht soweit zu sagen, *„die Paradoxie [...] ist das Betriebssystem, die Infrastruktur, die Basis der Kultur“* (Baecker 2002b: 27).

4. Eine Veranstaltung der Beobachtung zweiter Ordnung

Luhmanns Versuch der Verbannung von Kultur aus der Systemtheorie kann, so haben wir bereits gezeigt, nur ein Scheinmanöver sein. Und es ist Luhmann selbst, der uns auf die Spur führt, die Kultur mithilfe der Kultur zu entdecken, wenn er in seinem einzigen, sich explizit mit dem Kulturbegriff als solchem auseinandersetzen Aufsatz »Kultur als historischer Begriff« schreibt: *„Kultur ist eine Perspektive für die Beobachtung von Beobachtern“* (Luhmann 1995b: 54). Dies macht für uns zunächst eine genauere Betrachtung – um nicht zu sagen Beobachtung! – seiner Rekonstruktion von Beobachtung notwendig. Die Konfrontation der Luhmannschen Kulturanalyse mit ihren eigenen Voraussetzungen ermöglicht uns einen Blickwinkel auf Kultur, welcher sich mit seinen eigenen Chancen und Grenzen konfrontiert. *„Auf einen letztmöglichen Begriff hin gesteigert, ist Kultur alles, was der Entfaltung von Paradoxien dient, auf die ein Beobachter stößt, wenn er nach der Einheit der Unterscheidung fragt, die er benutzt“* (Luhmann 1992: 200).¹²

Luhmann datiert die Etablierung einer reflexiven Kommunikation, die ihre Beobachtungen als kontingente Unterscheidungen versteht und artikuliert, auf die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Gesellschaft entdeckt im Zuge der Erweiterung ihres Beobachtungshorizonts zunehmend ihr Interesse am Vergleich regionaler und historischer Unterschiede.¹³ Im Rahmen der damals aufkommenden Popularität einer bis dato nicht gekannten Pflege vergleichender Interessen, erfindet die Gesellschaft den modernen Kulturbegriff, um ihren neuen Vergleichsmodus zu dokumentieren.¹⁴ *„Was man [...] beobachten kann, ist, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein neuer Begriff von »Kultur« aufkommt und sich rasch auf alle von Menschen geschaffenen Artefakte und Texte ausdehnt. Bis dahin hatte man unter Kultur die Pflege von ... verstanden – etwa agricultura oder cultura animi“* (Luhmann 2000a: 310). Jetzt aber wird Kultur ein selbständiger Phänomenbereich und beschreibt den bewussten Übergang der Gesellschaft in einen reflexiven Beobachtungsmodus, den sie mit der Erfindung des Kulturbegriffs dokumentiert. *„Dieser Begriff faßt seit seiner Entstehung am Ende des 18.*

¹² Der nach Kultur fragende Beobachter verdeutlicht diese Paradoxie, wenn er den kulturellen Akt der Selbstreflexion in der Frage selbst aktualisiert. Mit der Kultur zur Kultur; oder, in den Worten Baeckers: *„kulturelle Kompetenz zielt auf ein Wissen um ein Nichtwissen“* (Baecker 2002c: 151). Luhmanns Theorie berücksichtigt diese kulturelle Kompetenz mit der betonten Notwendigkeit des »blinden Flecks« und dessen Verschiebung durch Wissenszuwachs (vgl. Luhmann 2002b: 146f).

¹³ Baecker (2001) sieht in der scheinbar ganz harmlosen intellektuellen Geste, irgendetwas *interessant* zu finden, die Initialzündung für die kulturelle Praxis des Vergleichens. *„Die Formel selbst: „Wie interessant!“, leitet die Praxis des Vergleichs, der Reflexion und der Selbstkritik ein, auf die die moderne Kultur gegründet ist und von der die moderne Kultur sich nie wieder erholen sollte“* (ebd. : 49).

¹⁴ Siehe u.a. Luhmann (1995b: 35ff; 1996a: 154; 1996b: 293; 2000a: 310f; 2002b: 160).

Jahrhunderts reflexive und vergleichende Komponenten zusammen. Kultur weiß und sagt von sich selbst bis in alle Einzelheiten hinein, daß sie Kultur ist“ (Luhmann 1996a: 154). Wir werden das Moment der Selbstreflexion mit Luhmann und dessen Anlehnung an Heinz von Foersters Methode einer Kybernetik zweiter Ordnung, die »Beobachtung zweiter Ordnung« nennen.¹⁵ Diese stellt in der folgenden Analyse sowohl das theoretische Fundament als auch das Gerüst am Bau der Kultur.

„Seit es Kultur gibt, muß man deshalb zwischen Beobachtung erster und zweiter Ordnung unterscheiden“ (Luhmann 2000a: 311). Die Beobachtung erster Ordnung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie Was-Fragen behandelt und unmittelbare, im Moment ihrer Aktualisierung unreflektierte Antworten darauf bietet. Es wird eine bezeichnende Unterscheidung getroffen, die kein Bewusstsein von der Art und Weise hat, wie sie dies tut. Eine Reflexion, welche die andere, die unbezeichnete Seite der unterschiedenen Form einschließt, ist der Beobachtung erster Ordnung nicht möglich. Auf der Beobachtungsebene erster Ordnung werden unhinterfragte Seins-Aussagen getroffen, die ihren eigenen Beobachtungsmodus nicht als solchen reflektieren können. „Der Beobachter erster Ordnung konzentriert sich auf das, was er beobachtet, und erlebt bzw. handelt in einem Horizont relativ geringer Information“ (Luhmann 1995c: 103).

Die Beobachtung zweiter Ordnung dagegen, ist ein Beobachten von Beobachtern. Es geht in ihrem Fall also um Wie-Fragen und die Reflexion, wie beobachtet wird und wie sich das Beobachtete für den Beobachter darstellt. Die Beobachtung zweiter Ordnung macht sichtbar, dass die Beobachtung erster Ordnung nur deshalb das sichtbar macht, was sie sichtbar macht, weil ihr eine bestimmte Unterscheidung zugrunde liegt. Auf ontologische Letztsicherheiten wird zu Gunsten eines relativierenden und Vergleichbarkeit betonenden Beobachtungsmodus verzichtet. Auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung erscheint alles als kontingent. „Man muß dann einen Beobachter mitbeobachten, wenn man verstehen will (und erst jetzt geht es bei allem Kulturgut um »Verstehen«), warum und für wen etwas so ist, wie es ist“ (Luhmann 2000a: 311). Die gesellschaftlichen Auswirkungen eines sich durchsetzenden Beobachtungsmodus zweiter Ordnung sind enorm: „Von dort aus kann man dann die gesamte Welt im Modus der Kontingenz, der anderen Möglichkeiten, beobachtet zu werden, rekonstruieren“ (Luhmann 2002b: 157). Die mit Kultur benannte „Verdoppelung aller Artefakte“ (Luhmann 1996b: 300) durch die Beobachtung zweiter Ordnung, beschreibt eine Welt der bis dahin ungekannten Möglichkeiten. Denn „die Welt des Möglichen ist eine Erfindung des Beobachters zweiter Ordnung, die für den Beobachter erster Ordnung notwendig latent bleibt“ (Luhmann 1995c:

¹⁵ Vgl. Luhmann (1999a: 93ff; ebd.: 121).

104). Betroffen von dieser modalen Umstellung sind alle gesellschaftlichen Bereiche, denn *„Kultur ist eine Wiederbeschreibung der Beschreibungen, die das tägliche Leben orientieren“* (Luhmann 2000a: 311). Und Orientierung bot bis dahin primär die Religion, die mit dem neuen gesellschaftlichen Kontingenzbewusstsein nunmehr als letzte Referenz auf der Suche nach Wahrheit in Frage gestellt werden kann. *„Die Artikulation und Formulierung von Kultur ersetzt die weltinvarianten Wesensformen auf der Basis vergleichender Beobachtungen – durch Reflexion“* (Luhmann 1995b: 49).

„Während »Säkularisierung« die Betroffenheit der Religion durch zunehmend nichtreligiöse Orientierung der modernen Gesellschaft meinte, geht es bei »Kultur« darum, daß eine Religion dem Vergleich mit anderen ausgesetzt wird und dabei die Souveränität in der Bestimmung der Vergleichsgesichtspunkte aufgeben muß“ (Luhmann 2000a: 312).¹⁶ Aber wer oder was kann diesen Vergleichsgesichtspunkt stattdessen einnehmen, wenn nicht die Kultur selbst? Immerhin spricht Luhmann dieser zu, als *„Leitwährung für intellektuellen Austausch“* [und] *„Dachbegriff für vergleichende Analysen“* (Luhmann 1996b: 295) zu fungieren.

Eine solche Analyse des aller Kultur zugrundeliegenden Vergleichens zeigt uns, dass jeder Vergleich einen Vergleichsgesichtspunkt voraussetzt, der demnach *nicht* selbst in den Vergleich einbezogen, der also nicht mitverglichen wird. Dieser ausgeschlossene dritte Wert eines unbeobachteten Beobachters, dessen Stelle in der Religionskommunikation von »Gott« übernommen wird, benötigt in der funktional differenzierten Gesellschaft einen neuen Namen, dessen Kontingenzplatz zumindest vorerst, so haben wir gezeigt, mit »Kultur« selbst besetzt werden kann. *„Der Vergleich erfordert Vergleichsgesichtspunkte, die ihrerseits kulturell lokalisiert werden, so daß das Syndrom der »Kultur« sich auf sich selbst gründet“* (Luhmann 2000a: 310), beschreibt Luhmann jene Zirkularität, die das Phänomen Kultur seit jeher begleitet, und uns auch in dem vorliegenden Text mit ihrer eigenen Voraussetzung konfrontiert.

¹⁶ Ein Effekt dieser Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche und ihrer spezifischen Funktionen ist, dass das sich ausbildende Funktionssystem der Religion eher mehr statt weniger Religiosität zu ermöglichen scheint. Zwar fungiert Religion *„nicht länger als gesamtgesellschaftliche Instanz der Sinngebung“* (Luhmann 1996b: 291), kann jedoch in *ihrem (!) Bereich „mit jeder nur möglichen Intensität und Bedeutungsschwere“* (ebd.: 292) verfolgt werden. Steigerung und Reduktion bedingen einander wechselseitig, was für alle Funktionssysteme gilt, im Bereich der Religion aber am Beispiel von Fundamentalismen besonders gut beobachtbar ist. Wenn die Gesellschaft Religion seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Kultur betrachtet, muss das nicht bedeuten, dass die Religion diese Reflexion auf sich selbst überträgt. Die Folge eines solchen Widerstandes, sind Versuche des Insistierens auf einen möglichst konsequent durchzuhaltenden Beobachtungsmodus erster Ordnung. Wer für den »Heiligen Krieg« sterben möchte, ist i.d.R. weder vom Wirtschaftssystem (mit Zahlung) noch vom Wissenschaftssystem (mit Theorieangeboten über Wahrheiten) oder von irgend einem anderen perspektivischen Alternativangebot zu überzeugen. Die gegenteilige, und hier nur sehr verkürzt zu nennende These, dass dies etwa bei gewaltbereiten islamistischen Bewegungen durch eine Förderung derer Inklusion am kapitalistischen Wirtschaftssystem des Westens dennoch gelingen könnte, vertritt etwa Norbert Bolz (2002) in einer systemtheoretisch flankierten, aber nicht konsequenten Argumentation.

Jedenfalls gilt, dass „*je differenzierter der Vergleich ausfällt, um so deutlicher wird, daß die eigene Kultur nicht auf allen Dimensionen als überlegen gelten kann. Kultur motiviert kritische Selbstreflexion*“ (Luhmann 1999b: 958). Der eintretende Effekt eines so vorher nicht gekannten Kontingenzbewusstseins, entspricht dem von Luhmann postulierten Anfang vom Ende einer alteuropäischen Ontologie, was auf eine prinzipiell wohlgesonnene Rezeptivität seinerseits gegenüber dem Kulturthema schließen lassen müsste. Doch Luhmann nimmt diese Chance nicht wahr, „*kultiviert [stattdessen] meist eine kühle Distanziertheit gegenüber „Kultur“*“ (Helmstetter 1999: 79). Statt sich also mit dem Kulturbegriff als solchem zu bewaffnen, lenkt Luhmann den Blick auf die Beobachtung der Beobachtung von Kultur.¹⁷

Unsere Möglichkeit zur Reflexion, zur Relativierung von Beobachterperspektiven, zeigt uns, dass die Welt eine Konstruktionsleistung der sie beobachtenden Systeme ist. Und da die Welt für das Beobachtersystem aus sich und seiner Umwelt, die Umwelt gleichzeitig aus vielen anderen Beobachtersystemen besteht, gibt es so viele Realitätskonstruktionen, wie es Systeme gibt. „*Im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung garantiert der beobachtete Beobachter die Realität seines Beobachtens (erster oder zweiter Ordnung). Auf den Durchgriff auf eine dahinterliegende, unbeobachtbare Realität, die so ist, wie sie ist, kann, ja muß man verzichten*“ (Luhmann 1999b: 767). Dieses Reflexivwerden der Beobachtung entspricht einer Verdoppelung ihrer selbst, was uns zu Luhmanns Feststellung führt, dass Kultur demnach den Sinn einer Beobachtung erster Ordnung dupliziert und auf eine Beobachtungsebene zweiter Ordnung hinüberkopiert.¹⁸

Womit wir den Kreis erneut geschlossen haben; erst *durch* Kultur wird etwas *zur* Kultur. Die Beobachtung zweiter Ordnung ist die Beobachtungsperspektive, die Kultur überhaupt erst als solche erkennbar macht. Indem sie Gegenstände respektive Formen dem Vergleich aussetzt und sie auf eine Metaebene stellt. Und auch wenn Luhmann sich darüber insofern lustig macht, als dass er sagt, „*Archäologen würden gewiß auch Mausefallen selbst als Kultur ansehen*“ (Luhmann 1984: 224Fn), ist es doch tatsächlich so, dass demzufolge *alles* zur Kultur werden kann, was sich auf der Beobachtungsebene zweiter Ordnung dem Vergleich ausgesetzt sieht.

Wenn wir den Beobachtungsmodus zweiter Ordnung als das kulturelle Moment unterstellen, welches Kultur als solche für den Beobachter anzuzeigen vermag, wird deutlich: „*Die paradoxe Wirkung des Beobachtungsschemas Kultur liegt in dem Versuch der Kontingenzbewältigung durch Betonung von Kontingenz*“ (Nassehi 2003: 235). Wir müssen diesen Kreis demnach analytisch durchbrechen, um zeigen zu können, wie er funktioniert; wie sich dieses Paradoxon

¹⁷ Womit sich die Theorie auf der Ebene einer Beobachtung dritter Ordnung befindet. Sie beobachtet die Beobachtungen von Beobachtungen. Dies ließe sich theoretisch steigern, fällt aber immer wieder auch auf eine Beobachtungsebene erster Ordnung zurück, weshalb analytisch für uns nur die signifikanten Unterschiede erster und zweiter Ordnung interessant sind.

¹⁸ Vgl. Luhmann (2000a: 311).

eines eigentümlichen Steigerungsverhältnisses von Kontingenzbetonung und –bewältigung nicht blockiert, sondern entfaltet.

4.1. Sinn

Luhmanns auf einen operativen Konstruktivismus aufbauende Systemtheorie betont durchgehend die auf Sinnhaftigkeit ausgerichtete Operationsweise *aller* Gedanken und Kommunikationen. *„Das allgemeinste Medium, das psychische und soziale Systeme ermöglicht und für sie unhintergebar ist, kann mit dem Begriff »Sinn« bezeichnet werden“* (Luhmann 1995c: 173). Diese Feststellung richtet sich vor allem gegen eine Tradition, die glaubte, dass es ausreiche, Sinn von Bewusstsein her zu definieren. Zudem ist der Sinnbegriff auch analytisch nur schwer von den darzulegenden Annahmen der Systemtheorie loszulösen, *„weil davon auszugehen ist, daß weder die Theorie noch die Gesellschaft selbst das überschreiten kann, was als Sinn immer schon vorausgesetzt sein muß. Denn ohne von Sinn Gebrauch zu machen, kann keine gesellschaftliche Operation anlaufen“* (Luhmann 1999b: 44).¹⁹

Sinn ermöglicht ein Prozessieren von Information nach Maßgabe von Differenzen, die nicht in der Umwelt vorgegeben, sondern autopoietisch aus Sinn selbst produziert werden. *„Sinn ist demnach ein Produkt der Operationen, die Sinn benutzen, und nicht etwa eine Weltqualität, die sich einer Schöpfung, einer Stiftung, einem Ursprung verdankt“* (ebd.: 44).

„Sinn in diesem Verständnis hat Realität nur im aktuellen Vollzug und ist daher stets gegenwärtig. Es gibt keinen Sinn ohne Bezug auf gegenwärtig erlebten oder gehandelten Sinn“ (Luhmann 1980b: 18).

Wenn wir uns hier erlauben, den Sinn- durch den Kulturbegriff zu ersetzen, kommen wir zu dem Schluss, dass auch die Bestimmung dessen, was als Kultur gilt, immer durch die gegenwärtige Kultur, den gegenwärtig verfügbaren Sinn, bestimmt wird. Wenn wir also von alten und vergangenen Kulturen sprechen, heißt das nicht, dass diese sich zu ihrer Zeit auch schon als solche bezeichnet haben müssen. Eine Kommunikation über Kultur setzt zunächst die Einführung eines Kulturbegriffs voraus, einer sich bewähren müssenden semantischen Form, die von der laufenden Kommunikation als notwendig oder zumindest anschlussfähig erachtet und

¹⁹ Schon für Max Weber (1988) galt: *„Kultur ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“* (ebd.: 180), was sich systemtheoretisch übersetzt so liest, dass ein Beobachtersystem einem Beobachtungsgegenstand mit seiner jeweiligen und auf Vergleich basierenden Konstruktionsleistung einen individuell gültigen Sinn zurechnet, der mit den Sinnzuweisungen der restlichen Welt nicht kongruent sein muss – und auch gar nicht sein kann.

aufgenommen wird. Erst unsere gegenwärtige moderne Kultur, die die reflexive Möglichkeit zur Kommunikation über Kultur vorsieht, kann sich diese Umstände vergegenwärtigen.

Die Paradoxie des jede Operation begleitenden Sinns, spiegelt sich dann in der Feststellung, dass das Sinnmedium zwar Anschlussfähigkeit generiert, aber immer auch endlose Verweisungsüberschüsse auf andere sinnvolle Möglichkeiten appräsentiert. Anschluss ist immer auch Ausschluss. Jedes System, so beschreibt Luhmann dieses Paradoxon, *„braucht also Sinn, um Sinn ausschließen und Sinn anschließen zu können“* (Luhmann 2000a: 147). Und: *„In der Terminologie von Heinz von Foerster heißt das: Sinn kann nur durch »nichttriviale Maschinen realisiert werden, die ihren eigenen Output als Input verwenden und dadurch mathematisch unberechenbar werden“* (Luhmann 1995c: 175Fn).

Es ist diese Unberechenbarkeit, die die Problematik einer angemessenen Beschreibbarkeit der Funktionsweise komplexer Systeme anzeigt. Eine analytische Komplexitätsreduktion, wie Luhmann sie etwa in der Ausdifferenzierung verschiedener Systemreferenzen vornimmt, kann in Bezug auf Sinn alleine nicht weiterhelfen, da Sinn sich nicht von den jeweiligen Systemoperationen, also auch nicht von seiner eigenen Beschreibung, trennen lässt. Allerdings scheint Sinn im Zusammenwirken mit anderen Parametern gewisse Erkennungsmerkmale zu produzieren, die Luhmann von »Identitäten« sprechen lässt.²⁰ Solche Identitäten können, so haben wir aus den konstruktivistischen Grundannahmen gelernt, nicht in der Systemumwelt vorgefunden, sondern nur systemintern konstruiert werden, sie sind das Resultat von Informationsverarbeitung. *„Identitäten »bestehen« nicht, sie haben nur die Funktion, Rekursionen zu ordnen, so daß man bei allem Prozessieren von Sinn auf etwas wiederholt Verwendbares zurück- und vorgeifen kann“* (Luhmann 1999b: 46f).

Wir werden die Antwort auf die Frage, welche Sinnformen das Gedächtnis sich zur eigenen Orientierung bereitstellt, an späterer Stelle dieses Textes unter dem Begriff des gleichnamigen Kapitels zur »Semantik« kennen lernen. Es soll gezeigt werden, wie die verschiedenen Formen dabei das unsichtbar bleibende Medium bestätigen, weshalb es uns nicht um deren singuläre Darstellung allein, sondern um das komplexe Korrelationsverhältnis untereinander gehen muss. Eine alleinige Ersetzung des Kulturbegriffs durch den Semantikbegriff beispielsweise, hielte auch Will Martens (1999) für *„eine unglückliche Reduktion“* (ebd.: 83), wenn er bemerkt, der Versuch einer Neubestimmung des Kulturbegriffs müsse vielmehr *„auf den ganzen Bereich sinnhafter Muster bezogen sein“* (ebd.). An dieser Stelle genügt es uns deshalb festzuhalten, dass jenes »Sinnkondensat«²¹ der Semantik zwar ein dynamisches, aber relativ stabiles Produkt der Kommunikation bezeichnet, welches zwar als Orientierungspunkt Abweichungen erlaubt, diese

²⁰ Vgl. Luhmann (1971: 48).

²¹ Vgl. Luhmann (1995b: 46).

dann aber immerhin als Abweichung von etwas Bezeichenbarem bezeichnenbar macht. Sinn benötigt demnach konstruierte Identitäten, um sich beobachten und weiteren Sinn anschließen zu können. Die Kultur evoluiert entlang ihrer Formen, und deren Wahl bleibt jeweils von Zufällen und Bewährungen abhängig. *„Daher formuliert sie ein Problem der »Identität«, das sie für sich selbst nicht lösen kann – und eben deshalb problematisiert“* (Luhmann 1995b: 42).

Die rekursive Operationsweise autopoietischer Systeme kennt im strengen Sinne keinen Anfang und kein Ende. *„Es gibt im Medium des Sinns keine Endlichkeit ohne Unendlichkeit“* (Luhmann 1995c: 175). Und doch müssen wir für die Analyse diesen Kreis durchbrechen. Dafür berufen wir uns mit Luhmann auf George Spencer Brown und die vorausgesetzte Notwendigkeit einer ersten zu treffenden Unterscheidung. Luhmann beruft sich auf dessen Formenkalkül, wenn er beschreibt, es sei im selbstkonstituierten Medium Sinn *„unerlässlich, Operationen an Unterscheidungen zu orientieren. Nur so läßt sich die für Rekursionen erforderliche Selektivität erzeugen. Sinn besagt, daß an allem, was aktuell bezeichnet wird, Verweisungen auf andere Möglichkeiten mitgemeint und miterfaßt sind. Jeder bestimmte Sinn meint also sich selbst und anderes“* (Luhmann 1999b: 48). Das heißt also, dass jede Unterscheidung gerade auch die Relevanz des sie mitkonstituierenden Nichtbezeichneten betont. *„Die Zwei-Seiten-Form funktioniert gewissermaßen als Weltrepräsentationsersatz“* (Luhmann 1995c: 174). Jedoch gibt sie keine Antwort darauf, zugunsten welcher Seite einer Form die Entscheidung fällt und warum.

Die Systemtheorie bekommt *„ihre Gegenstände niemals als Einheit oder gar als Totalität zu Gesicht, sondern stets nur als Differenzen, genauer als Einheiten von Differenzen von Einheit und Differenz“* (Krause 2001: 83). Auch der Sinnbegriff wird von Luhmann als Einheit von Differenzen verschiedener Dimensionen betrachtet. Wir unterscheiden daher mit Luhmann drei Sinndimensionen: die sachliche, zeitliche und soziale Dimension von Sinn, welche jeweils gleichzeitig in jeder Systemoperation aktualisiert werden. Die »Sachdimension« von Sinn beruht auf der Unterscheidung dessen, was Gegenstand einer Beobachtung ist; also *dies* und nicht *jenes*. Dabei kann es sich um Themen, Inhalte oder Gegenstände handeln. Die Sachdimension ermöglicht die bezeichnende Unterscheidung verschiedener Beobachtungsgegenstände. Die »Zeitdimension« macht Sinn darüber hinaus auch datierbar, indem zwischen verschiedenen Zeithorizonten unterschieden wird. Die Konstruktion von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ermöglicht Zuordnungen in vorher/nachher, jetzt/später etc. Durch die selektive Verknüpfung temporalisierter Elemente wird Komplexität gleichzeitig reduziert und erhöht. Die Zeitdimension steht im Autopoiesis-Konzept für Evolution. Die »Sozialdimension« schließlich meint die Berücksichtigung der Unterscheidung von Alter und Ego bzw. System und Umwelt. *„Sie ermöglicht, an allem Sinn unterschiedliche Perspektiven und damit die Möglichkeit zur*

Unterscheidung von Konsens und Dissens zu konstatieren“ (Bardmann/Lamprecht 1999: »Sinn« im CD-ROM-Glossar). Die Sozialdimension steht im Autopoiesis-Konzept für Kommunikation. Sach-, Zeit- und Sozialdimension können nicht isoliert auftreten, sie stehen unter einem Kombinationszwang, der sich nur zu Zwecken der Analyse auseinander differenzieren lässt. Dazu bemerkt Luhmann, dass *„die Unterscheidbarkeit der drei Sinndimensionen und das Ausmaß ihrer Differenzierung gegeneinander selbst das Ergebnis soziokultureller Evolution ist, also mit der Gesellschaftsstruktur variiert“* (Luhmann 1984: 127). Den merkwürdigen Ausdruck der »Soziokulturalität«, den wir unserer These zufolge unter dem Verdacht der Tautologie betrachten müssen, nehmen wir en passant mit auf unserem Weg zur Antwort auf die weiterhin ungeklärte Frage, wie es im Sinnmedium zu Selektionen kommt.

Zwar kann man *„Sinn als Form bezeichnen, indem man Sinn von Unsinn unterscheidet und ein Kreuzen der Grenze ermöglicht; aber das kann nur in der Weise geschehen, daß die Unterscheidung Sinn/Unsinn im Moment ihrer Verwendung Sinn annimmt und damit Sinn als Medium aller Formbildung reproduziert“* (Luhmann 1999b: 52). Und weiter: *„Auch »Unsinn« kann daher nur im Medium Sinn, nur als Form von Sinn gedacht und kommuniziert werden“* (ebd.: 49). Sinn ist somit eine Kategorie, die ihre eigene Negierbarkeit ausschließt, indem sie sie einschließt: Sinn kann nur im Medium des Sinns negiert werden. Wir nehmen Sinn daher als einen differenzlosen Begriff an, was bedeutet, dass kein gültiger Gegenbegriff benannt werden kann, mit dessen Hilfe man sich über den Umweg einer Negation der eigentlichen Definition nähern könnte.²²

Wir erinnern uns an eingangs angeführte Feststellung zur Funktion von Sinn und wiederholen mit Luhmann: *„Das Phänomen Sinn erscheint in der Form eines Überschusses von Verweisungen auf andere Möglichkeiten des Erlebens und Handelns“* (Luhmann 1984: 93). Das bedeutet erst einmal, dass die Gesamtheit der verwiesenen Möglichkeiten größer ist, als faktisch im nächsten Zuge aktualisiert werden kann.²³ Das heißt, es muss im nächsten Schritt eine Entscheidung zugunsten einer Unterscheidung und gegen alles andere stattfinden. *„Aktualisierter Sinn ist ausnahmslos selektiv zustande gekommen und verweist ausnahmslos auf weitere Selektion. Man kann deshalb sagen, daß Sinn durch die Unterscheidung von Aktualität und Potentialität [...] konstituiert wird“* (Luhmann 1995c: 174). Wodurch wir wieder auf die abstrakte Figur des »re-entry« stoßen, einen Wiedereintritt der Form in die Form. Das Überschreiten der Grenze zwischen Aktualität und Potentialität erfordert dabei *„im aktuellen*

²² Dabei ist der Definitionsbegriff selbst von vornherein mit der Verheißung des Definitiven vorbelastet, was die Kulturwissenschaften mit ihrer *„Krise der Repräsentation“* (Nassehi 2003: 236) konfrontiert.

²³ Die These vom »Sinnverlust« als Problem der Moderne, so bemerkt Dirk Baecker in diesem Zusammenhang, meint somit vielfach auch nicht etwa einen Mangel an Sinn, *„sondern seine unvermittelte Überfülle auf Seiten des Bewußtseins ebenso wie auf Seiten der Gesellschaft“* (Baecker 2001: 169).

Operieren immer eine spezifische Bezeichnung der zu ergreifenden Möglichkeit [...], also eine Bezeichnung, die nur selektiv und nur kontingent, nur durch Beiseiteschieben aller anderen Möglichkeiten erfolgen kann“ (ebd.: 225). Da aber Sinn kein quantitativ verbrauchbares Medium ist, bieten sich aus der vermeintlichen Einschränkung jedoch auch wieder neue Optionen. Gerade die Kunst spielt mit solchen Konfrontationen der Betrachter mit Sinnhorizonten. So versteht das Autopoiesis-Konzept auch *„die Strukturierung des eigenen Bewusstseins, des eigenen Gedächtnisses und der eigenen Präferenzen [als] das Ergebnis einer individuellen Systemgeschichte, [...] die nicht zuletzt etwas mit dem kulturellen Angebot zu tun hat, Konformität oder Abweichung zu aktualisieren“* (Luhmann 2002b: 137). Und dieses kulturelle Angebot beschreibt genau das Bifurkationsproblem notwendiger Entscheidungen, das genau genommen gar keines ist, da jedes System es mithilfe von Sinn respektive Kultur löst, egal wie. Anything goes, aber, und das ist hierbei unbedingt verbindlich mitzukommunizieren: nur wenn es die jeweilige Systemstruktur zulässt!²⁴

Sinn, so können wir festhalten, reproduziert sich systemintern aus Sinn. Externe Bewertungen haben keinerlei Einfluss auf Sinnqualitäten; sie können höchstens ihrerseits als Sinnformen angenommen und systemintern nach eigenen Sinnvorgaben verarbeitet werden. *„Und und und, man könnte mit dem Konzept des Sinns in unendliche Verweisungen und Weiterungen abdriften“* (ebd.: 332). Durch die ungelöst bleibende Frage, wie es im Sinnmedium zur Selektion für eine Option und gegen andere kommt, gerät Luhmann in ernsthafte Verlegenheit, wenn er in einer seiner ansonsten von rhetorischer Brillanz gekennzeichneten Bielefelder Vorlesungen im Wintersemester 1991/92 in ungewohnter Ungenauigkeit postuliert: *„irgendwie [!] funktioniert das hochselektive Herausziehen von Invarianten, von Sinnmomenten, die für den konkreten Zweck, für die Operation ausreichen“* (ebd.). Und weiter: *„Irgendwie [!!] werden Sinnkontexte durch ihre Wiederbelebung kondensiert“* (ebd.). Die offensichtlichen Schwierigkeiten Luhmanns lassen ihn formulieren, die Frage wäre jetzt, *„ob man dieses Kondensieren und Confirmieren auf einen Begriff reduzieren kann“* (ebd.) Und weiter sagt er: *„Ich tendiere dazu, bis mir eine einheitliche Formel einfällt – das wäre natürlich eine schöne Vereinfachung –, mit einem komplexen Spannungsverhältnis zwischen Kondensieren und Confirmieren zu arbeiten“* (ebd.). Offenbar fehlt Luhmann hier der nötige Abstand zu seiner eigenen Konstruktion, die, würde er einen Schritt zurück treten, ihm die Antwort geradezu auf

²⁴ Auch Dirk Baecker erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass die Formel »anything goes« von ihrem Autor, Paul Feyerabend (1980), nicht als fröhliche Einladung in die Spaßgesellschaft verstanden worden war, *„sondern als Heuristik von Komplexität. Das „anarchistische“ Moment von Forschung, Kunst und Praxis, für das sie wirbt, hat seinen Anhaltspunkt nicht in der „freien“ Gesellschaft, die es zu erreichen gilt, sondern in der Diagnose, Beschreibung und Darstellung jener Strukturen der Gesellschaft, die gesehen und verstanden werden müssen, bevor sie in Optionen überführt, also mit anderen möglichen Strukturen verglichen werden können“* (Baecker 2002a: 13Fn).

dem Tablett präsentieren würde. Tatsächlich sieht Luhmann jedoch das Medium vor lauter Formen nicht, was Helmstetter die berechtigte Vermutung aufstellen lässt: *„Vielleicht ist Luhmanns Systemtheorie selbst zu sehr Kultur, Vergleichstechnik, Füllhorn für Unterscheidungen, und wird so zu einer Art theoretisch disziplinierter oder kultivierter Doppelgängerin von Kultur“* (1999: 93).

4.2. Gedächtnis

Wir schließen im Folgenden an Luhmanns These an, Kultur sei *„das Gedächtnis sozialer Systeme, vor allem des Gesellschaftssystems. Kultur ist anders gesagt, die Sinnform der Rekursivität sozialer Kommunikation“* (Luhmann 1995b: 47).²⁵

In seiner Vorliebe für die Umkehrung vermeintlicher Selbstverständlichkeiten präsentiert Luhmann die Form des Gedächtnisses als paradoxe Einheit der Differenz von Erinnern und Vergessen. Damit fordert er zugleich die Verabschiedung von einem Alltagsverständnis ein, welches Gedächtnis oftmals nur auf ein sich bewusst erinnerndes Bewusstsein reduziert: *„Gedächtnis darf nicht wie eine besondere Vorratskammer begriffen werden, in der man Überfluß ablegt und bei Bedarf wieder herausholt“* (Luhmann 2000c: 186). Dass das Erinnern neben dem Vergessen nur *eine*, jedoch nicht die primäre Funktion von Gedächtnis ist, ist zwar inzwischen eine sich auch außerhalb der Systemtheorie zunehmend durchsetzende These. Jedoch ändert dies nichts daran, dass auch das Vergessen eine erinnerte (!) Form ist, deren andere Seite ihren »blinden Fleck« repräsentiert. Das System kann zwar wissen, dass es nicht wissen kann, was es nicht weiß, aber es lässt sich nichts daran ändern; selbst wenn eine Reflexionsschleife einklinkt und das Nicht-Wissen durch erinnertes Wissen ersetzen möchte. Erneut ein infinites Regress, von dem Luhmann sagt, sein Eindruck wäre, *„dass wir eine typische Attitude der Modernität zu sehen bekommen, wenn wir dies als ein Zirkulieren des blinden Flecks, als eine Etablierung der rekursiven Autopoiesis auf der Ebene der Beobachtung zweiter Ordnung beschreiben“* (Luhmann: 2002b: 160).

Zunächst einmal muss sich jedes System an sich selbst erinnern können, um sich von seiner Umwelt unterscheiden zu können. Laut Luhmann ist daher *„das Gedächtnis an jeder Operation des Systems beteiligt, denn anders könnte die Operation sich selbst nicht als systemzugehörig beobachten“* (Luhmann 2000c: 186). Die für autopoietische Systembildung konstitutive Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz wird dadurch ermöglicht, dass das System sich

²⁵ Die Plausibilität dieser Annahme stützend, bemerkt Baecker (2002a) in diesem Zusammenhang, es sei *„kein Zufall, daß die gegenwärtigen Spitzenleistungen der Kulturtheorie immer auch Elemente einer Gedächtnistheorie enthalten, wenn nicht sogar schlicht und ergreifend als Gedächtnistheorie formuliert sind“* (ebd.: 18).

und seiner Umwelt eine Realität unterstellt, die es als »Wissen« erinnern kann. Dieses Wissen – oder was dafür gehalten wird – stellt das anschlussfähige Korrelat für weitere Operationen dar. *„Gedächtnis kontrolliert den Widerstand der Operationen des Systems gegen die Operationen des Systems. Es hält mit seinen Konsistenzprüfungen das fest, was dem System nach Bearbeitung dieses inneren, selbstorganisierten Widerstandes als »Realität« [...] erscheint“* (Luhmann 1999b: 581). Das System ist ständig bemüht, solche relativ stabilen Identitäten zu konstruieren. Nur erinnertes Wissen hat für das System einen anschlussfähigen Wert. Und nur was einen anschlussfähigen Wert markiert, wird nicht vergessen. Der rekursive Zugriff auf Vorangegangenes macht ein wenigstens kurzfristiges Erinnern an die zeitnah realisierten Operationen zwingend notwendig. Ansonsten wäre das System orientierungslos, hätte keine sich als anschlussfähig anbietenden Optionen präsent.²⁶ Einen derartigen Konstruktionsmodus mithilfe von Gedächtnis spricht Luhmann nicht nur neurobiologischen oder psychischen, sondern, wie gezeigt, auch sozialen Systemen zu: *„Alleine dadurch, daß jede Kommunikation bestimmten Sinn aktualisiert, wird soziales Gedächtnis reproduziert; es wird vorausgesetzt, daß die Kommunikation mit dem Sinn etwas anfangen kann, ihn gewissermaßen schon kennt, und es wird zugleich durch wiederholten Gebrauch derselben Referenzen bewirkt, daß dies auch in zukünftigen Fällen so ist“* (ebd.: 584). Das Gedächtnis kondensiert Routinen, relativ stabile Formen, die beim Auftreten bestimmter Auslösesignale wiederholt werden können. Aus dieser Wiederholung bilden sich Strukturen, mit denen das Gedächtnis sich entlastet, um mit dynamischen Umweltbedingungen umgehen zu können. *„Jede Gesellschaft ist auf ein eigenes, selbstproduziertes, an allen Operationen mitwirkendes Gedächtnis angewiesen; denn keine Gesellschaft könnte den Fortgang der eigenen Operationen davon abhängig machen, daß zunächst mal klargestellt wird (und wie denn, wenn nicht durch Kommunikation?), was den Beteiligten neurophysiologisch und psychisch als bekannt, als vertraut bzw. als Tatsache der Vergangenheit gegeben ist“* (ebd.: 584f).

Das Wissen garantiert dem System nicht nur wiederholte Verwendbarkeit der erinnerten Formen, also Redundanz, sondern ermöglicht auch das Erkennen von Variationen, Neuheiten und Überraschungen. Dafür muss das Gedächtnis alle anlaufenden Operationen im Hinblick auf Konsistenz mit dem prüfen, was es bis dahin als vermeintliche Realität konstruiert hat. Im Falle sozialer Systeme kann dieser Vergleich auch als kulturelle Praxis schlechthin bezeichnet werden. Denn Wissen, so Luhmann, *„ist immer ein sozial validiertes Verhältnis von Organismus bzw.*

²⁶ Was genau genommen auch bereits schon wieder einen operativen Anschluss bedeuten würde. Das Gedankenexperiment zeigt: Autopoietische Reproduktion schließt Nicht-Anschluss aufgrund unterbrochener Erinnerung aus; kann diesen höchstens als Themenwechsel oder als das außerhalb des Systems wahrgenommene Ende eines Systems beschreiben.

psychischem System und Umwelt. Wer den Begriff der Kultur schätzt, könnte auch sagen: Wissen erfordert kulturelle Kohärenz und sei nicht isoliert validierbar“ (Luhmann 2002a: 98). Und obwohl Wissen um vermeintliche Realität somit ständiger Veränderung ausgesetzt ist, bleibt eine Identitäten behauptende Kraft in jeder Realitätskonstruktion bestehen: die Beobachtung erster Ordnung. Denn der Fortgang der Autopoiesis ist auf diese systemintern erarbeiteten Sinnformen angewiesen, um Reflexionsschleifen durchbrechen zu können. „Es wäre viel zu aufwendig, wollte man sich bei jeder Inanspruchnahme von Wissen bewußt machen, daß man es weiß. Solche Reflexionsschleifen werden nur eingeschaltet, wenn man auf Widerstand trifft und Zweifel am Realitätsbezug des Wissens aufstoßen“ (ebd.: 99). Dies geschieht jedoch nicht so selten, wie Luhmann uns hier scheinbar glauben lassen möchte. Die »Erinnern-Seite« des Gedächtnisses stellt dem System die beiden Beobachtungsebenen erster und zweiter Ordnung jederzeit zur Verfügung. Deren dynamisches Wechselverhältnis in der Auseinandersetzung um behauptete Formen und den Zweifel an ihnen, ist als Beleg für die allgegenwärtig Einheit der Differenz von Kultur zu werten, wie sie durch das Gedächtnis präsentiert wird.²⁷

„Ohne Gedächtnis würde die Differenz von Operation und Beobachtung kollabieren, das System könnte nicht einmal zwischen Vergangenheit und Zukunft unterscheiden, weil es die Zeithorizonte nicht mit Inhalt füllen, also auch nicht Übereinstimmung (Kontinuität) und Verschiedenheit (Diskontinuität) feststellen und auseinander halten könnte“ (Luhmann 2000b: 419). Gedächtnis verwaltet demnach nicht nur den Unterschied von Selbst- und Fremdreferenz, sondern auch von Vergangenheit und Zukunft. Wobei „das Gedächtnis Zeit zur eigenen Entwirrung überhaupt erst konstituiert“ (Luhmann 1995b: 45). Wie kommt es zu einer derart paradox angelegten Konstruktionsschleife von Gedächtnis? Mit dem Reflexivwerden der Gesellschaft und ihrer modalen Umorientierung von Gleichheit auf Vergleichbarkeit, findet in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch eine Veränderung in der Bewertung von Zeit statt. An der Gegenwart wird nun deren ereignisförmige Aktualität betont. Die damit einhergehende neuartige Form der Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft stellt auch an das Gedächtnis andere Anforderungen als zuvor. Luhmann hält fest: „das schon Bekannte, auf das man sich früher verlassen hatte, muß auf die Differenz von Vergangenheit und Zukunft umgerechnet werden“ (Luhmann 1999b: 1070). Die Vertrautheit der Welt aus der Perspektive

²⁷ Elena Esposito (2002) bestätigt in ihrer weitergeführten Ausarbeitung der Luhmann-These vom Gedächtnis als Kultur der Gesellschaft, dass alles über das Gedächtnis Sagbare, sich auch als Paradoxie formulieren lässt: „Das Gedächtnis ist gleichzeitig Vergangenheit und Gegenwart, subjektiv und objektiv, persönlich und unkontrollierbar, Erinnerung und Vergessen – und in jedem Fall bildet die eine Seite der Unterscheidung die Bedingung für die Existenz der entgegengesetzten“ (ebd.: 11). Gleiches Paradoxienspiel wird auch von Dirk Baecker (2001) betrieben, wenn er Kultur beschreibt, als „ein Gedächtnis, das die Vergangenheit beobachtet, kontingent setzt und mit anderen Möglichkeiten ihrer selbst konfrontiert. Die Kultur bestätigt das Programm – und setzt es in Klammern, verunsichert es, löst es auf oder wandelt es ab“ (ebd.: 157).

der Beobachtung erster Ordnung wird aufgegeben und „*muß temporalisiert werden, damit man prüfen kann, ob eine Reaktualisierung angebracht ist oder nicht*“ (ebd.: 1071). Dies geschieht, indem Neues mit Bewährtem verglichen und auf seine Brauchbarkeit geprüft wird. „*Tatsächlich wirkt das Gedächtnis an allen Operationen des Systems mit und zieht gleichsam laufend das ab, was für Wiederverwendung in Betracht kommt*“ (Luhmann 2000c: 173).

Der Kultur gesteht Luhmann demnach zu, Brauchbares auf die »Erinnern- Seite« der Gedächtnisform zu sortieren. Leider lässt er jedoch unbeantwortet, was die eigentlichen Entscheidungskriterien innerhalb eines solchen Selektionsprozesses sein könnten. Das laufende Reimprägnieren von kommunikativ brauchbarem Sinn bedeutet demnach auch noch keine verlässliche Vorhersagemöglichkeit zukünftiger Operationen, denn „*wenn das System selbstreferentiell operiert, explodiert, rein mathematisch gesehen, der Raum der eigenen Anschlußmöglichkeiten ins Unberechenbare, und das System wird für sich selbst und für andere Beobachter unprognostizierbar*“ (ebd.:170). Der operative Möglichkeitenüberschuss erfordert ständig fortlaufende Entscheidungen zugunsten einer Option und gegen alle anderen. Diese Handhabung einer nur noch abstrakt abzubildenden Komplexität, verläuft über die Konstruktion von Erinnerungsstrukturen, die „*nur für momentanen Gebrauch zur Bewahrung von Selektivität und zur Einschränkung der Anschlußfähigkeit*“ (Luhmann 1999b: 44) von dem System verwendet werden. Alle Orientierung ist von Moment zu Moment reaktualisierte Konstruktion. Nur die jeweilige und im nächsten Augenblick bereits wieder vergangene Gegenwart bestimmt den aktuell verfügbaren Möglichkeitenhorizont, an den das System anschließen kann. Selbst die Erinnerung kann nur jeweils gegenwärtig stattfinden. Und die Gegenwart meint nichts anderes, als die vom Gedächtnis konstruierte Unterscheidung von Vergangenheit und Zukunft. „*Die Gegenwart, in der das System sein Medium auf Formen bringen muß, ist dann beides, nämlich Resultat einer unabänderlichen Vergangenheit und eine Ausgangslage, die kontingente Selektionen [...] ermöglicht*“ (Luhmann 2002a: 84f). Das Gedächtnis kann weder in seiner Zukunft operieren, noch in die eigene Vergangenheit herabtauchen, um dort Gefundenes in die Gegenwart herauf zu holen. Jede neu zu treffende Entscheidung beruht deshalb ausschließlich auf der jeweils gegenwärtig konstruierten Vorgeschichte des Systems.²⁸ Das System kann „*nur von seinem gegenwärtigen, durch es selbst herbeigeführten Zustand ausgehen, um etwas von da aus Naheliegendes zu wählen. Dafür braucht es Gedächtnis und außerdem Sinnformen, die darauf eingestellt sind, daß alles, was gewählt wird, auch anders möglich wäre*“ (ebd.: 84). Die Etablierung eines solchen Kontingenzbewusstseins in der Gesellschaft hat jedoch auch

²⁸ Dass das Gedächtnis insofern „*mit einer rekonstruierten, wenn nicht erfundenen Vergangenheit*“ (Luhmann 2000c: 172) arbeitet, ist eine interessante, wenn auch für uns nur sekundär relevante Randnotiz, die den theorieimmanenten Annahmen eines prinzipiellen Konstruktivismus entspricht.

weitreichende Konsequenzen für den Umgang mit dieser Unbestimmtheit. Ein Nebeneffekt der gesellschaftlichen Reflexion der Zeitdimension ist, dass sie eine neue Angst in Bezug auf die eigene Unsicherheit pflegt. *„Wir haben bereits eine Kultur der Ziele suchenden Besorgnis, um nicht zu sagen: der gepflegten Angst. Ob wir es einmal zu einer Kultur der nichtüberzeugten Verständigung bringen werden, muß im Moment offen bleiben“* (Luhmann 1992: 202). Es darf aber zumindest die Vermutung aufgestellt werden, dass eine solche, ihre eigene Kontingenz ständig explizit machende Kultur, immer nur einen Teil des Gesamtphänomens ausmachen können wird, da die Kultur ja gerade durch ihren inneren Widerstreit gekennzeichnet zu sein scheint. Das heißt, dass gewissermaßen mit der Kultur, mit ihren Unsicherheit absorbierenden Formen, gegen die Kultur, gegen das Medium, welches alles vergleicht und in seiner Identität bezweifelt, operiert wird.²⁹

Die konstatierte Bedingung der Gegenwart als haarfeine Trennlinie zwischen den Zeithorizonten lässt Luhmann schlussfolgern: *„Da man in der Gegenwart nur wenig Zeit hat, dürfte die Hauptfunktion des Gedächtnisses im Vergessen liegen“* (Luhmann 2000c: 172). Zwar ist der quantitative Anteil der zu unterscheidenden Datenflut auf der Seite des Vergessens tatsächlich größer; jedoch sind die beiden Seiten »Erinnern« und »Vergessen« für das Funktionieren von Gedächtnis *gleichbedeutend* wichtig, da die Form von Gedächtnis in der Einheit der Differenz von Erinnern und Vergessen liegt. Die eigentliche Leistung des Gedächtnisses liegt deshalb in einer an Sinn orientierten, und operative Anschlussfähigkeit gewährleistenden *Sortierfunktion* zwischen relevanten, also als erinnerungswürdig eingestuften Informationen einerseits, und für irrelevant befundenen Daten andererseits. In dieser Theorie des Gedächtnisses geht es um die stets gegenwärtig zu erneuernde Koordination von Vergangenheit und Zukunft, und *„handelt es sich nicht einfach um Bewahrung des einmal Gelernten: In einer turbulenten Welt würde ein solches Gedächtnis wenig Überlebenschancen bieten“* (Luhmann 2000b: 442). Denn würde das Gedächtnis mehr erinnern als vergessen, würde es innerhalb kürzester Zeit an einer Art Stau leiden; verursacht durch einen »information-overkill«, der seinerseits nur durch Selektion, durch Diskriminieren von Erinnern und Vergessen aufgelöst werden könnte. Damit es zu einer solchen Selbstblockierung gar nicht erst kommen kann, nötigt sich das Gedächtnis mithilfe seiner eigenen Strukturen dazu, *„ständig zu vergessen, um Kapazitäten für die Neuaufnahme von Informationen freizubekommen“* (Luhmann 1995b: 45).

²⁹ Wo Kontingenz behauptet wird, kann die ontologische Gegenthese niemals weit entfernt sein. Und beide sind sie nur Formen, die das unsichtbar bleibende Medium bestätigen. Kultur braucht und *ist* das Spannungsfeld der Diversität divergenter Formen ihrer selbst.

Das Erinnern an bestimmte Formen bleibt also immer die Ausnahme von der vergessenden Regel: *„Durch Markierung des Geläufigen wird das im Sprung von Operation zu Operation an sich zu erwartende (und nahezu vollständig funktionierende) Vergessen verhindert und das aus Anlässen aktivierte Re-imprägnieren zugleich an Lernvorgänge gebunden“* (Luhmann 1996a: 76). Und so entsteht Geschichte als Produkt einer Gedächtnisleistung, die das meiste selektiv vergisst. Die dadurch geschaffene Entwirrung respektive Ordnung, *„erneuert sich selbst als Gedächtnis (die Modernen sagen: als »Kultur«) nur dann, wenn und nur insoweit als, die Operationen, die die Gesellschaft reproduzieren, Anlaß geben, das Systemgedächtnis zu reimprägnieren“* (Luhmann 1995a: 7). Man kann auch sagen, dass sich jedes System in diesem Sinne fortlaufend weiterbildet. Und Bildung, verstanden als Vorzeigewissen, ermöglicht wiederum den *„Zugang zu einer Gesprächskultur“* (Luhmann 2002a: 100), die die Einheit der Differenz von Wissen und Nichtwissen, von Erinnern und Vergessen, also kurz: Gedächtnis respektive Kultur ihrerseits thematisieren kann. Es entspricht dabei der Kultur der Kultur, Raum für Variationen zu lassen, die auf ihre Anschlussfähigkeit geprüft und je nach Eignung erinnert oder wieder vergessen werden. *„Gedächtnis konstruiert Wiederholungen, also Redundanz, mit fortgesetzter Offenheit für Aktuelles, mit ständig erneuerter Irritabilität“* (Luhmann 1996a: 76). Und das Wechselspiel von Variationen redundanter Formen ist es, welches das System in Gang hält.

Welche kulturellen Formen sich innerhalb sozialer Systeme oder gar gesamtgesellschaftlich durchsetzen werden, ist aktuell jeweils nicht zu entscheiden, sondern zeigt sich immer erst in der Retrospektive. Die »Eigenwerte« eines Systems, z.B. die einer behaupteten Unternehmenskultur oder eines positivistischen Rechts, können erst als solche bezeichnet werden, wenn sie von etwas anderem differenziert wurden, das heißt, prinzipiell auch via Vergleich in Frage gestellt werden können. Somit müssen sich die vom System als Identitäten behandelten Eigenwerte ständig als solche behaupten, indem sie in der Kommunikation reaktualisiert werden. Eine Unternehmenskultur muss ihr Unternehmen ständig an sich selbst erinnern; Gesetze müssen sich einer ständigen Prüfung und Bewährung aussetzen. Als Medium scheint das Gedächtnis redundant gegenüber der Varietät seiner Formen. Gleichzeitig gilt: *„Redundanz gibt es nur, wenn es auch Varietät gibt, und die moderne Form der Kultur zeigt, wie sich die zwei Seiten gleichzeitig steigern. Eine Priorität des Vergessens bedeutet auch den gleichzeitigen Zuwachs von Redundanz und Varietät“* (Esposito 2002: 185). Die Quintessenz Luhmanns diesbezüglicher Überlegungen fasst Luhmann-Schülerin Esposito pointiert so zusammen: *„Der Begriff der Kultur zeigt [...] einen Zeitpunkt an, in dem die Reflexion über Semantik selbst reflexiv wird und der Bedarf nach einem Begriff entsteht, der es ermöglicht, sich selbst gegen andere Semantiken*

zu kontrastieren; auf das Gedächtnis bezogen wird dadurch ein Zeitpunkt angezeigt, in dem das Gedächtnis Theorien über das Gedächtnis einbezieht“ (Esposito 2002: 23f).

Wenn eine Kultur durch eine vorherrschende Semantik repräsentiert wird, fällt eine Abweichung ihres Gebrauchs dem beobachtenden System durch die produzierte Asymmetrie, durch die Differenz zu der etablierten Erwartung auf. Gleichzeitig weiß das System um diese immer auch möglichen Variationen und kann diese Einheit von Redundanz und Varietät sozialer Strukturen spätestens mit der Einführung des Kulturbegriffs auch benennen. Denn die Kultur selbst versteht sich nicht als die Ultima Ratio, als beste aller Möglichkeiten, sondern als Bezeichnung für den Sortiermechanismus, den die gesellschaftliche Kommunikation des 18. Jahrhunderts einführt, „um ihr Gedächtnis umzustrukturieren und es den Erfordernissen der modernen, hochkomplexen, eigendynamischen Gesellschaft anzupassen“ (Luhmann 1999b: 587). Kultur ist dann das, die eigenen Postulate bezweifelnde, die eigenen Konstrukte dekonstruierende, die eigenen Kommentare kommentierende und ihre Kritik kritisierende, asymmetrisierende Gedächtnis der Gesellschaft.

Luhmann selbst betont somit die in allen gesellschaftlichen Operationen zwingend notwendig mitgeführte Kultur. Seine Vorbehalte gegenüber ihr sind demnach also offensichtlich nicht in einem Zweifel an ihrer Existenz, sondern vielmehr in der alle Sozialität durchdringenden Omnipräsenz von Kultur begründet. Dirk Baecker stellt daraufhin die Vermutung auf, dass Luhmann das Gefühl gehabt habe, „sich mit der eigenen Theorie in einer merkwürdigen Konkurrenzsituation zur Kultur zu befinden“ (Baecker 2001: 147). Luhmanns Gleichsetzung vom Gedächtnis der Gesellschaft als deren Kultur und der sich daraus ergebenden Ableitung, dass keine Kommunikation ohne sie begleitende Kultur möglich ist, scheint Baeckers Mutmaßung zu stützen. Es scheint keinen Platz in Luhmanns Theoriekonstruktion zu geben, der der Kultur gerecht wird. Vielleicht benötigt er deswegen gleich mehrere Begrifflichkeiten, um eine explizite Nennung der Kultur zu umgehen. Der im Folgenden behandelte Semantikbegriff ist einer von ihnen.

4.3. Semantik

Nur durch wiederholte Bewährung einer Behauptung in der Kommunikation kann diese dort als validiert betrachtet und als relativ stabiles »Wissen« angenommen werden.³⁰ Wiederholungen

³⁰ Im Zusammenhang mit der Frage nach operationsfähigen Konzepten, schlägt Luhmann die Möglichkeit eines Wissensbegriffs vor, „dessen Grund nichts anderes ist als das Gelingen eines solchen Manövers der Auflösung von Paradoxien durch Unterscheidungen, nach deren Einheit man, solange sie unmittelbar einleuchten, nicht fragen

lassen ihrerseits Strukturen erkennbar werden, die als geronnene Sinnmuster Erwartbarkeiten des weiteren Anschlusses generieren. *„Von daher empfiehlt es sich, den Erwartungsbegriff als Grundlage für die Definition von Strukturen zu nehmen. Strukturen sind Erwartungen in Bezug auf die Anschlussfähigkeit von Operationen“* (Luhmann 2002b: 103). Was als vielfach bewährte Wiederholung beobachtet wird, lässt die begründete Vermutung zu, dass es sich dabei auch in der erneuten Reaktualisierung um ein brauchbares Skript für die entsprechende Situation handeln wird. Um solche Übereinstimmungen zu erkennen, muss das System relativ stabile Formen unterstellen können, denn die *„Bedingungen der Wiederholbarkeit müssen als Bedingungen der Selbigkeit, als Bedingung der Wiedererkennbarkeit und Wiederverwendbarkeit Desselben spezifiziert werden“* (Luhmann 1991: 108). Das heißt, dass Themen aus Gründen ihrer kommunikativen Praktikabilität als Identitäten behandelt werden. Derartige Formen bezeichnen wir mit Luhmann als Semantik. Er definiert diese auch als *„in der Sprache nochmals kondensierte Ausdrucksweisen, besondere Namen oder Worte, Redensarten, Situationsdefinitionen und Rezepte, Sprichwörter und Erzählungen, mit denen bewahrenswerte Kommunikation zur Wiederverwendung aufbewahrt wird“* (Luhmann 1999b: 643).

Eine soziologische Beschreibung davon, wie Selektionen mithilfe von als identisch gehandhabten Wissensformen zustande kommen, muss ihrerseits mit vorausgesetzten Identitäten arbeiten. Denn die *„Selektion geht auf Faktoren zurück, die das bloße Vorkommen einer Variation in eine semantische Karriere überführen“* (Luhmann 1980b: 48). Wenn Luhmann von semantischen Karrieremöglichkeiten spricht, so meint er damit, dass sich bestimmte kommunikative Ereignisse gegenüber anderen stärker durchsetzen, dass die Selektion sich zu ihren Gunsten entscheidet. Nicht jeder neue Aufsatz kann mit einer rechtfertigenden Darlegung seiner benutzten Sprache und der dazugehörigen Grammatik einsteigen. Für uns, wie für alle beobachtenden Systeme, muss es deshalb *„bei allem Identischsetzen immer nur darum gehen, die Unterscheidungen zu unterscheiden, die ein Beobachter benutzt. Es geht anders gesagt, um Wiederholungen, um kondensierende und konfirmierende Praxis, die immer mit Bezug auf die Systeme zu beschreiben ist, die sie operativ durchführen“* (Luhmann 1999b: 878). Und da soziale Systeme in Form von Kommunikationen operieren, muss soziales Wissen kommunikativ wiederholbar sein, also seinerseits auf die Kommunikation strukturierend zurückwirken. Was bedeutet, dass Themenmodifikationen bei Bewährung ihrer Anschlussfähigkeit ihrerseits zu strukturierenden Kommunikationsmustern werden können und als solche an sie geknüpfte Erwartbarkeiten reproduzieren.

muß“ (Luhmann 1995d: 176). Und die Aufgabe der Wissenssoziologie könnte es demnach sein, so Luhmann weiter; *„die Bedingungen zu erforschen, unter denen bestimmte Unterscheidungen mehr einleuchten als andere“* (ebd.: 176). Genau diesen Bedingungen, denen wir unterstellen, dass sie kultureller Art sind, sind wir hier auf der Spur.

Semantik bezeichnet demnach also Strukturen der Verknüpfung von Kommunikationen mit Kommunikationen, welche in bestimmten sozialen Situationen mit vorgefertigten Skripten an diese Situation angeschlossen werden können. So entstehen kommunikative Verdichtungen um bestimmte Themen, die ihrerseits an Skripte anschließen, die sich in der Vergangenheit bewährt haben. Luhmann spricht von einem „*Vorrat möglicher Themen, die für rasche und rasch verständliche Aufnahme in konkreten kommunikativen Prozessen bereitstehen*“ (Luhmann 1984: 224).

Bei der operativen Vernetzung von Kommunikationen kondensieren für einen Beobachter Präferenzen für bestimmte Themen. Manche erweisen sich als anschlussfähiger als andere, die, wenn sie für das System keinen weiteren Strukturaufbaugewinn versprechen, dem Vergessen überlassen werden. „*Das Gedächtnis legt, indem es bestimmte Sinnkondensate favorisiert und wiederholt, sich auf einen bestimmten Charakter fest*“ (Luhmann 1995b: 46). Dadurch wird auch das System seinerseits in der Umwelt als Identität behandelt, ganz so, als wisse man dann, womit man es zu tun hat, wenn man von *der* Partei oder *der* Politik spricht. Die Irritabilität eines Systems für Kommunikationsanfragen von außen, hängt von seinen jeweiligen Sinnstrukturen ab, aus denen es sich gleichsam formt und von seiner Umwelt abgrenzt. Welche Strukturen in dem System dominant sind, das heißt, welche Themen dort vorherrschen, kann von außen per definitionem nicht gesteuert werden.

Das System alleine disponiert über relevante versus irrelevante Themen und behält die Erstgenannten zum weiteren Anschluss mit Hilfe von Gedächtnis in Erinnerung; oftmals auch mit dem Hilfsmittel geschriebener Texte. Die Systemtheorie spricht dann von „*Fixierungen von Sinn für wiederholten Gebrauch*“ (Krause 2001: 199), und meint damit das Themenmaterial, das soziale Systeme sich als vermeintliches Wissen zur Verfügung stellen, um es in konkreten kommunikativen Prozessen abrufen zu können. Luhmann konkretisiert: „*Wir nennen diesen Themenvorrat Kultur und, wenn er eigens für Kommunikationszwecke aufbewahrt wird, Semantik*“ (Luhmann 1984: 224) – und zeigt damit die hohe Deckungsgleichheit von Kultur und Semantik an, welche nicht zuletzt dieser expliziten Nennung ihr eigenes Kapitel in diesem Aufsatz verdankt.

Und Luhmann gibt uns allen Grund, seinen Semantikbegriff aus der Nähe zu betrachten. Denn wenn die von ihm unscharf angedeutete Unterscheidung von Themenvorräten allgemein, hier mit Kultur benannt, und solchen Themenvorräten, die Semantik heißen sollen, sich nicht halten lässt, ist auch die Differenz von Kultur und Semantik nicht länger zu begründen. Was wir als Beobachter seiner Überlegungen zur Semantik mit einer Suche nach Kultur bezeichnen können, nennt Luhmann seinen Versuch einer Beschreibung des für ihn offenbaren

Vermittlungserfordernisses zwischen Interaktion und Sprache. Zu seinen diesbezüglichen Ausführungen merkt er an, dass es sich dabei um eine terminologische Vereinfachung handle, die aber Fragen nach „*dem Verhältnis von Kultur (bzw. enger: Semantik) und Systemstrukturen in der gesellschaftlichen Entwicklung*“ (ebd.: 225) ermögliche. Luhmanns Selbstkorrektur an dieser Stelle, das Abstellen von Kultur auf Semantik, ist einer der offenkundigsten Hinweise auf seinen unsicheren Umgang mit der Kultur innerhalb dieser, wie er selbst sagt, „*komplexen theoretischen Ableitung*“ (ebd.). Seine unscharfen Differenzierungen in diesem Zusammenhang, stellen für die Rezipienten des frühen Luhmanns keinesfalls eine Vereinfachung dar. Vielmehr verwirrt Luhmann hier noch mit seiner Begrifflichkeit von der »gepflegten Semantik«, der er zuschreibt, eine „*ernste, bewahrenswerte Variante der Vertextung*“ (Luhmann 1980b: 19) zu sein, die darüber hinaus die Funktion habe, „*die Grenzen des sprachlichen Ausdrucks und die Risiken der Formulierung zu kontrollieren*“ (ebd.).

Die »gepflegte Semantik«, läuft dabei schon in ihrer Begrifflichkeit Gefahr, ihrerseits nur das zu kondensieren, was als *ernsthaft* und *bewahrenswert* bezeichnet wird und damit nicht mehr stringent an der systemtheoretischen Prämisse der normativitätsfreien Beschreibung orientiert zu sein. Zwar wird das Adjektiv »gepflegt« in späteren Schriften Luhmanns nicht mehr an den Semantikbegriff gekoppelt, doch gibt er den Hinweis auf eine Art Höherwertigkeit der Semantik gegenüber anderen Kommunikationsstrukturen nicht vollständig auf. Stattdessen wiederholt er zunächst seine diesbezüglichen Ausführungen in einer formgenauen Passung zum Kulturbegriff, wenn er schreibt: „*Ernsthafte, bewahrenswerte Semantik ist mithin Teil der Kultur, nämlich das, was uns die Begriffs- und Ideengeschichte überliefert*“ (Luhmann 1984: 224).

In neuerer systemtheoretischer Terminologie können wir formulieren, dass Luhmann auf der Suche nach der wechselseitigen Relevanz gesellschaftlich artikulierter Sinnstrukturen auf den Semantikbegriff stößt, ohne zu erkennen, dass dieser nicht nur eine, sondern *alle* kulturellen Formen zu umfassen vermag. Es genügt demnach eine einfache Umstellung des Semantikbegriffs auf seine Pluralversion, um die zu Semantiken kondensierten Ausdrucksweisen der Kommunikation als festgebundene Elemente des Mediums Kultur beschreiben zu können. Für unsere Problemstellung bedeutet dies: Semantiken sind kulturelle Erscheinungsformen, die das Medium präsentieren, aber nicht identisch mit ihm sind.

Der Pluralität verschiedener Semantiken versucht Luhmann auch schon in frühem Stadium seiner Theorieentwicklung Rechnung zu tragen, wenn er im Zuge seiner Beschreibung der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung eine „*Verlagerung der ernst gemeinten, wichtigen Semantik in die Funktionssysteme und deren Systemorientierung*“ (Luhmann 1980: 55) konstatiert. In der Folge werde gesamtgesellschaftlich, so Luhmann weiter, „*die Vorstellung,*

gepflegte Semantik sei weltbezogenes Wissen, gesprengt“ (ebd.), was immerhin ein Zugeständnis an die Vielfältigkeit semantischer – bzw. in unserer Leseart: kultureller! – Erscheinungsformen darstellt. Trotzdem bleiben, da Luhmann die Möglichkeit eines Mediums der Kultur noch nicht berücksichtigt, auch viele ihrer Formen zunächst fahrlässig vernachlässigt. Helmstetter konkludiert in Hinblick auf Luhmanns Vorhaben, einer großen und auf Weltgesellschaft ausgerichteten Theorie: „*Solche Phänomene sind für Luhmann nicht begriffswürdig (sie bleiben ganz einfach unterhalb der Abstraktionsebene, die seine Theorie der Gesellschaft anpeilt, und außerhalb seines Interesses)*“ (Helmstetter 1999: 83). Dabei ist es eigentlich die fehlende Anwendung einer weiteren Abstraktionsebene auf Kultur, eben die der Medium/Form-Unterscheidung, die Luhmann hier die Möglichkeiten der Identifikation kultureller Erscheinungsformen übersehen lässt.

Luhmanns Interesse gilt vielmehr den auf Weltgesellschaft zu beziehenden Funktionsweisen von Kommunikation allgemein. Denn statt spezifischen Kommunikationsformen in noch spezifischeren Systemen, die als Ausdruck ihrer jeweiligen Kultur gewertet werden können, ist ihm für das Zustandekommen von Sozialität zunächst nur wichtig, dass überhaupt kommuniziert wird. Nehmen wir aber seine Deutung von Kultur als einer „*Wiederbeschreibung der Beschreibungen, die das tägliche Leben orientieren*“ (Luhmann 2000a: 311) ernst, besagt diese, dass Kultur ihrerseits ein soziales Phänomen ist, an dem, wenn man es sichtbar machen kann, kommunikative Orientierung abgelesen werden kann. Somit spricht Kultur eine Schlüsselfrage der Soziologie – auch der Luhmanns! – an, die an ihrer Bedeutung für die Disziplin eigentlich keinen Zweifel lassen dürfte.

Die enge Kopplung von Sozialität respektive an Sinn orientierter Kommunikation und Kultur als irgendwie und irgendwo dazwischen geschaltetem Regulativ, erfordert jedoch eine analytische Trennschärfe, die Luhmann ohne die Anwendung einer Unterscheidung eines allgemeinen Kulturmediums und seinen konkreten, festgebundenen und beobachtbaren Formen, wiederholt in Verlegenheit bringt, wenn er z.B. schreibt: „*Kultur ist kein notwendig normativer Sinngehalt, wohl aber eine Sinnfestlegung (Reduktion), die es ermöglicht, in themenbezogener Kommunikation passende und nichtpassende Beiträge oder auch korrekten bzw. inkorrekten Themengebrauch zu unterscheiden*“ (Luhmann 1984: 224f). Offenbar wird der Kultur also von Luhmann eine jede Unterscheidung dirigierende Funktion zugesprochen, deren Ergebnis sich in Form von Semantik zeigt, die ihrerseits ein Teil der Kultur, eine Kulturform ist. Jedoch deutet Luhmann hier an, dass das ausschlaggebende Moment für eine zu treffende Unterscheidung nicht in der Kultur selbst gefunden werden kann, sondern deren Formen erst retrospektiv als das

„kulturgeschichtliche Material, das wir hier Semantik nennen“ (Luhmann 1980a: 7) bezeichnet werden kann.

Die von Luhmann anfangs mit den Adjektiven »gepflegt«, und in späteren Schriften mit »bewahrenswert« *veredelte* Semantik, kann unter dem Gesichtspunkt ihres Ausgesetztseins an eine Beobachtung zweiter Ordnung auch erst in der retrospektiven Betrachtung von konstruierten Sinnzusammenhängen als solche bezeichnet werden. Die Kultur selbst ist es, die ihre jeweiligen Formen hervorbringt. Damit wird Luhmann aus dem Verdacht seines normativen Moments bei der Benennung von kondensierten Sinnstrukturen wieder befreit. Offenbar geht es ihm nicht um eine, der Operation quasi im ersten Schritt vorausgeschaltete und a priori gültige qualitative Unterscheidung, sondern um den Versuch, thematische Verdichtungen, Kondensate der Kommunikation zu benennen, die aufgrund ihrer bewährten Wiederholung auf sich aufmerksam machen können. Wobei dieser Versuch aufgrund der in die Benennung miteingeflossenen Interpretation des Autors als unglücklich gewertet werden muss.

Eine übergreifende Semantik kann demnach trotz der Potenzialität, Kommunikationsvorgänge in Richtung auf Wahrscheinliches und Bewährtes steuern zu können, nur *ein* Teil der Kultur sein. Kultur bedeutet immer auch die Möglichkeit, zu akzeptieren oder abzuweichen, auch die andere Seite der angebotenen Form betonen und präferieren zu können. Es bleibt deshalb eine schwierige Frage, was das ausschlaggebende Moment für eine bestimmte Entscheidung innerhalb eines »kulturellen« Kontextes ist, denn: „*Die Kraft der Selektion liegt nicht in einer kausalgesetzlichen Mechanik, auch nicht im design oder in der Kontrolle der Komplexität; sie ergibt sich daraus, daß es um an sich unwahrscheinliche Ordnungsmuster geht, die trotzdem, aber nur unter Bedingungen, wahrscheinlich funktionieren*“ (Luhmann 1984: 588). Eine Bewährung des Operierens mit unterstellten Identitäten geht ihrerseits in die Struktur thematischer Verdichtungen ein und verlängert diese in der Zeitdimension.

In den Worten Luhmanns wiederholt, liest sich das beschriebene Prozessieren von Kultur so: Die in und durch Gesellschaft „*unaufhörlich stimulierte Kommunikation wird dann im Meer der sinnhaft angezeigten Möglichkeiten Verständigungsinseln bilden, die als Kultur im weitesten Sinne das Sicheinlassen auf, und das Beenden von, Interaktion erleichtern. Kulturformen, später vor allem die Kommunikationstechniken der Schrift und des Buchdruckes, sind nicht mehr interaktionsspezifisch festgelegt und ermöglichen gerade dadurch, daß sich in der Gesellschaft sinnspezifische Interaktionssysteme ausdifferenzieren*“ (ebd.: 568).

Bisher haben wir sinngemäß mit Luhmann festhalten können, dass die Spezifikationsmöglichkeiten der Sprache den „*Aufbau hochkomplexer Kommunikationsstrukturen, also einerseits das Komplexwerden und Wiederabschleifen*

sprachlicher Regeln selbst und andererseits den Aufbau sozialer Semantiken für die situative Reaktivierung wichtiger Kommunikationsmöglichkeiten“ (Luhmann 1999b: 110) erlaubt. Dieses komplexe Zusammenspiel beschreibt Luhmann treffend als einen *„doppelseitigen Prozeß des Kondensierens und Konfirmierens“* (Luhmann 1991: 109), der einen Effekt hervorbringt, der die Welt für den prozessierenden Beobachter einerseits durch das Arbeiten mit Identitäten als vertraut erscheinen lässt: Man redet von Kultur, also weiß man, worum es geht. Andererseits entzieht sich das als Identität behandelte Wissen um den Gegenstand einem genau definierten Zugriff: Man redet von Kultur, kann aber die vielfältigen, unterschiedlichen Beiträge zu diesem Thema unmöglich alle überblicken und berücksichtigen. Man weiß, worüber man redet und man weiß es doch nicht. *„Das semantische „Material“ des rekursiven, wiederholend-konfirmierenden Prozesses wird unscharf, füllt sich mit Verweisungen auf anderes, zwingt alles weitere Operieren zur Selektivität – aber garantiert auf genau diese Weise auch, daß es weitergeht“* (ebd.). Damit ist die Struktur der Autopoiesis um einen weiteren Aspekt erweitert beschrieben. Offenbar braucht das System dieses Moment prozessierter Unsicherheit als Motor für sein fortlaufendes Operieren. Die endgültige und definitive Identität aller Identitäten zu finden, wäre für jedes Kommunikationssystem das operative Ende. Somit könnte Kultur mit ihrer offen gelassenen Definitionsunschärfe das Öl dieses Motors sein. Sie umfasst die Einheit der Differenz von Konsens und Dissens; auch was ihre eigene Beschreibung betrifft. Deshalb kann konkludiert werden, dass die Definition von Kultur in ihrer Undefinierbarkeit gesucht werden kann, wie auch das Konzept operativer Geschlossenheit aufzeigt: Es lassen sich keine unhinterfragbaren Identitäten im Sinne von letzten Wahrheiten zeitlos in der Kommunikation behaupten. Das Wissen um die Kontingenz aller Identitäten zeigt uns die Paradoxie und ihre gleichzeitige Entfaltung in der alltäglichen Kommunikation. Schließlich funktionieren Gespräche über Kultur ja doch irgendwie immer wieder. Und zum Glück so schlecht, dass man sich immer wieder darüber unterhalten kann.

4.4. Selbstbeschreibung

Die Gedächtnistheorie Luhmanns erlaubt uns im Folgenden, *„Selbstbeschreibungen als eine Art Reproduktion des Systemgedächtnisses“* (Luhmann 2000b: 442) in Form eines Textes oder funktionaler Äquivalente eines Textes zu begreifen, mit denen das System sich identifiziert. Die hier vorgestellte These ist demnach auch eine konsequente Fortführung des bisher Gesagten und lautet, dass in Selbstbeschreibungen das kondensiert, was ein System mithilfe seines Gedächtnisses und an Sinn orientierter Semantik als Kulturformen hervorbringt. Stehen die

Selbstbeschreibungen von Systemen also tatsächlich synonym für deren Kultur? Unter den hier zu zeigenden Bedingungen einer weiteren Differenzierung von Kultur, könnte dies zumindest für Selbstbeschreibungen gelten, die berücksichtigen, dass ihre Perspektive nur eine unter vielen ist. Das heißt, die Selbstbeschreibung eines Systems muss, will sie ihrem eigenen Anspruch genügen, der Tatsache Rechnung tragen, dass sie die Figur eines »re-entry« vollziehen muss, indem sie sich in sich selbst beschreibt. Die Selbstbeschreibung, mit der sich das System selbst zum Thema macht, also reflexiv wird, wird immer auch die systemeigene Beschreibung anderer Systeme beinhalten. *„Kultur kann durchaus so verstanden werden, daß die Selbstbeschreibung die Beschreibung der Welt, in der sie stattfindet [also auch Umwelt in Form anderer Systeme], keineswegs ausschließt, vielmehr über die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz gerade einbezieht“* (Luhmann 1999b: 881). Das System selbst muss die Beobachtung seines Beobachtens und die Beschreibung seiner Beschreibungen leisten. Für soziale Systeme gilt dabei, dass ihre Selbstbeschreibungen fast zwangsläufig mehrere Lösungen generieren. *„Das System tendiert zur »Hyperkomplexität«, zu einer Mehrheit von Auffassungen seiner eigenen Komplexität“* (ebd.: 876).

Jede Selbstbeschreibung muss demnach ihre kontingente und perspektivisch bedingte Ausschnitthaftigkeit thematisieren, wodurch sie immer auch auf die andere Seite der Zwei-Seiten-Form, auf den »unmarked space« aufmerksam macht. *„Eine Selbstbeschreibung kann gar nicht anders als: etwas bezeichnen und anderes im Unbezeichneten lassen. Sie legitimiert und delegitimiert sich selbst in einem Zuge. Dies kann zwar noch bemerkt, aber nicht »aufgehoben« werden; denn das Bemerken ist nur noch autologisch möglich, es vollzieht selbst die Differenz, die es bemerkt“* (ebd.: 871). Das sich selbst beschreibende System findet sich somit immer auf der einen Seite der Differenz, die es selbst erzeugt hat, und kann demnach nie einen Anspruch auf Vollständigkeit seiner Selbstbeschreibung gewährleisten. *„Eine Selbstbeschreibung kann die Intransparenz des Systems für sich selbst nicht beseitigen“* (Luhmann 2000b: 417), sondern ihren »blinden Fleck« bestenfalls akzeptieren und durch die Berücksichtigung auch anders möglicher Selbstbeschreibungen verschieben.

„Alle Produkte von Selbstbeschreibungen müssen, auch wenn sie dem auf semantischer Ebene widersprechen, als kontingent behandelt werden; und vor allem: als selektiv und völlig unfähig, die Gesamtheit dessen, was im System vor sich geht, im Systemgedächtnis aufzubewahren und zu repräsentieren“ (Luhmann 1995c: 394). Worin besteht demnach die Funktion von Selbstbeschreibungen? Zunächst einmal bestätigt sich das System mit der Möglichkeit zur Selbstbeschreibung seine eigene Existenz, indem es die Unterscheidung von Selbstreferenz und Fremdreferenz aktualisiert. Auf der Ebene der Systemtheorie Luhmanns wird

„Selbstbeobachtung zur notwendigen Komponente autopoietischer Reproduktion“ (Luhmann 1984: 64) erklärt, durch die Elemente gleicher Art einander überhaupt erst erkennen und aneinander anschließen können. Diese Grundannahme des Autopoiesis-Konzepts meint, dass *„operatives Unterscheiden [...] nur auf der Ebene der Elemente möglich [ist], und dies nur so, daß der Beobachter über eine Beschreibung verfügt, die die Selbstreferenz der Elemente mitvollzieht und dadurch ihre Zugehörigkeit zum System in Differenz zur Umwelt erkennbar werden läßt“* (ebd.: 548). In prozessierender Selbstbeobachtung verarbeitet das System Informationen zu Selbstbeschreibungen, indem es das fixiert, über was *im* System kommuniziert wird. Durch diesen operativen Vollzug der System/Umwelt-Unterscheidung thematisiert bzw. behauptet das System seine eigene Identität; es asymmetrisiert sich selbst. In Abgrenzung zu seiner Umwelt rechnet es sich selbst bestimmten Themen zu und *„reflektiert seine eigene Einheit als Bezugspunkt für Beobachtungen, als Ordnungsgesichtspunkt für ein laufendes Referieren“* (Luhmann 1999b: 880), welches sich zu strukturbeschreibenden Texten verdichtet. Diese Texte erlauben dem System eine, bei weiterem Ausbau zunehmend deutliche Kontrastierung seiner eigenen Strukturen und denen der beobachteten Umwelt. *„Die Selbstbeschreibung ist [...] ein Prozeß, der sich selbst artikulieren und modifizieren kann und der dafür eine Semantik entwickelt, mit der das System bewußt operieren kann“* (Luhmann 1984: 361). Möchte man die Kultur eines Systems kennen lernen, so können wir hieraus schlussfolgern, muss man sich seine spezifischen operativen Unterscheidungen ansehen, mit denen es sich selbst beobachtet und beschreibt.

Wenn wir den Zusammenhang von Gesellschaft und Kultur herausstellen wollen, müssen wir uns den spezifischen Semantiken der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung widmen, welcher Luhmann zuschreibt, einen Begriff der Kultur erfunden zu haben, um sich selbst einen Namen zu geben. *„Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts besetzt der Begriff der Kultur den Platz, an dem Selbstbeschreibungen reflektiert werden. Kultur im modernen Sinne ist immer die als Kultur reflektierte Kultur, also eine im System beobachtete Beschreibung“* (Luhmann 1999b: 880). Die Selbstbeschreibung selbst wird zum Thema der Selbstbeschreibung, und die Gesellschaft kann sich als ein sich selbst beschreibendes System beschreiben, das um die Pluralität ihrer Selbstbeschreibungen weiß. *„Kultur ist nach all dem ein Doppel, sie dupliziert alles, was ist. Dabei formuliert sie ein Problem der Identität, das sie für sich selbst nicht lösen kann – und eben deshalb problematisiert“* (Luhmann 1995b: 41f). Mit der analog zur Einführung des Kulturbegriffs stattfindenden modalen Umstellung von Gleichheit auf Vergleichbarkeit, muss die *„Logik des Beobachtens und Beschreibens [...] dann von monokontexturalen auf polykontexturale Strukturen umgestellt werden“* (Luhmann 1999b: 1094). Die individuell präferierten Referenzen,

Ideen und Orientierungen machen gesamtgesellschaftlich konvergierende Ideen zunehmend unwahrscheinlich – was seinerseits wiederum als Idee evoluierten könnte.³¹ So stellt auch Luhmann die Frage, ob sich *„das, was auf diese Weise semantisch zusammengekommen ist, als alltagsfähige, operative Selbstbeschreibung der Gesellschaft“* (Luhmann 1984: 586f) eigne, um der Antwort selbst vorausgreifend anzuschließen, dass diese, *„wenn sie nicht eindeutig »nein« lautet, jedenfalls skeptisch ausfallen“* (ebd.: 587) müsse.

Die moderne Gesellschaft beschreibt sich in Krisen-Slogans³² vom scheinbaren »Sinnverlust«, dem vermeintlichen »Werteverfall«, der eigenen »Unregierbarkeit« und Ähnlichem, um ein Verständnisproblem ihrer eigenen Konstitution als immerhin *erkanntes* Problem handhaben zu können. Nämlich, dass *„keine Gesellschaft sich selbst mit ihren eigenen Operationen erreichen kann. Die Gesellschaft hat keine Adresse“* (Luhmann 1999b: 866). Um diese Problematik als anschlussfähig in der Kommunikation zu halten, erfindet die Gesellschaft ständig neue Selbstbezeichnungen, um sich trotz Polykontextualität und Komplexitätszuwachs begrifflich zu fassen. Informations-, Wissens-, Konsum-, Spaß-, Dienstleistungs- und Mediengesellschaft, sind nur einige der Namen, mit denen sich die Gesellschaft in den letzten Jahren etikettiert hat. *„Gesellschaften brauchen offenbar diese Selbstbeschreibungen, um sich ihrer gegenwärtigen Form zu vergewissern“*, bemerken Marcus S. Kleiner und Hermann Strasser (2003: 10) und referieren damit an die an jeden Sinn gekoppelte Zeitdimension, der sich auch jede Selbstbeobachtung fügen muss. Kultur ist durch ihre Dynamik gekennzeichnet, ändert sich im Kontext der Sach-, Zeit- und Sozialdimensionen fortlaufend entsprechend den aktuellen Anforderungen und Möglichkeiten. Trotzdem wird, wenn von Kultur gesprochen wird, meist von einer zumindest relativen Stabilität ausgegangen. Luhmann bemerkt dazu: *„Um [...] Sinn zeitübergreifend konzentrieren zu können, müssen Selbstbeschreibungstexte sich selbst einschließen, also autologisch konzipiert sein. Das wird jedoch zumeist nicht offen gesagt, sondern in kategorischen Formulierungen oder in schlichten Tatsachenfeststellungen versteckt, um Gegenmeinungen gar nicht erst aufkommen zu lassen“* (Luhmann 2000b: 423). Das heißt, kulturelle Identitäten werden in geradezu ontologischer Manier behauptet, um ihre eigene Störanfälligkeit wenigstens über einen gewissen Zeitraum negieren zu können. Die Kommunikation bietet sich somit eine zumindest temporär gültige Orientierungshilfe. Man kann

³¹ Was im Prinzip schon überall dort geschieht, wo von gesellschaftlicher Polykontextualität gesprochen wird, um die Heterogenität der Beobachtungsperspektiven und ihrer Entscheidungsprämissen zu beschreiben.

„Polykontextualität steht somit für den Verzicht auf die Unterstellung einer Einheit für alle Beobachtungen bzw. einer Möglichkeit ihrer Letztabsicherung“ (Krause 2001: 185).

³² Vgl. Luhmann (1984: 587). Luhmann geht sogar so weit zu sagen: *„Die Krise, das »ist« die Gesellschaft“* (zitiert nach Baecker 2003: 139).

vermuten, dass in diesem Rekurren der Kultur auf ontologische Hilfsmittel ein Grund für Luhmanns Skepsis bezüglich ihrer Brauchbarkeit innerhalb seiner Systemtheorie liegt.

Wir konstatieren hier ein gesellschaftliches Operieren mit vermeintlichen Identitäten, welche u.a. in Form von Selbstbeschreibungsemanationen auftreten. Neu an dieser Perspektive ist nun, dass die sich selbst voraussetzende Kultur ihrerseits die Beobachtung zweiter Ordnung als ihre mögliche Identität unterstellt, was bedeutet, dass es möglich wird, zwei Ebenen der Kultur zu identifizieren. Zum einen haben wir es mit einer alles kontingent setzenden Vergleichsperspektive zu tun; zum anderen muss diese Perspektive ihre eigene Identität behaupten und löst diese paradoxe Figur vorerst, indem sie sich den Namen Kultur gibt. Diese Lösung ist jedoch nur immer bis zu dem Moment wirksam, bis sie sich selbst als kontingent erkennt, also die Kultur von der Kultur in ihrer Identität in Frage gestellt wird. Dies geschieht in der Kommunikation ständig. Jede neue Identitätsbehauptung ruft dabei ihre zweifelnde Gegenmeinung hervor und muss sich dazu des Rückgriffs auf gleichzeitig schon wieder kontingent gestellte Identitäten bedienen. Gerade das zeichnet Kultur aus: sie erscheint als ein dynamisches Wechselspiel des sich über Formen bestätigenden Mediums mit ihrer gleichzeitigen Bedingung von Beobachtbarkeit und Unbeobachtbarkeit.

Wenn Luhmann behauptet, dass das Verständnis dessen, was mit Selbstbeschreibung gemeint ist, durch den Begriff der Kultur verhindert wird,³³ soll hier das Gegenteil gezeigt werden, nämlich, dass die Kultur dazu in der Lage ist, ihre eigene Paradoxie zu entfalten, indem sie sich auf zwei Ebenen identifiziert: auf der des Mediums und der seiner Formen, die einander wechselseitig bedingen. Wir haben es hier mit einem Wiedereintritt, mit einem »re-entry« der Kultur in ihre Formen zu tun, denn als Unterscheidung von loser und fester Kopplung ist das Medium selbst eine Form, deren besonderer Sinn darin besteht, dass sie in sich selbst hineinkopiert werden kann. *„Die Doppelverwendung des Formbegriffs soll festhalten, daß es sich dabei um eine auflösungsbedürftige Paradoxie handelt, nämlich um die Beobachtung, daß die in sich hineinkopierte Form dieselbe und nicht dieselbe ist, je nachdem, ob man dieses Hineincopieren als identische und als nicht-identische Reproduktion sieht. Und gemeint ist mit re-entry immer beides“* (Luhmann 2000c: 31f). In der Folge kann sich die Kultur selbst immer wieder zum Thema machen, ohne Letztantworten im Sinne einer endgültigen singulären Identität angeben zu müssen. Ein als Kultur behauptetes Thema ist Kultur und ist es gleichzeitig nicht. Die Medium/Form-Unterscheidung ermöglicht, dass beides richtig ist. Was wir beobachten, sind die *Erscheinungsformen* einer Kultur, deren Medium unsichtbar bleibt, sich aber darüber bestätigt, dass es sich in seinen verschiedenen Formen beobachten und beschreiben kann. *„Die*

³³ Siehe Luhmann (1995c: 397f).

Selbstbeschreibung errichtet eine Grenze innerhalb der Grenze, einen »frame« im »frame« des Systems; aber genau diese Differenz führt dazu, dass Selbstbeschreibungen irritierbar bleiben und von innen heraus dynamisch werden“ (Luhmann 1995c: 401). Dabei kann das System um den Status seiner störanfälligen und simplifizierenden³⁴ Selbstbeschreibung wissen, denn „alle textförmigen Selbstbeschreibungen sind hochgradig verletzlich, suggerieren geradezu Zweitgedanken, und diese Verletzlichkeit kann durch Differenzierung von offiziöser und zynischer, von markierender und durchschauender Kommunikation aufgefangen werden“ (Luhmann 2000b: 437).

Wenn Luhmann behauptet, dass mit dem Kulturbegriff nur eine relativierende Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Kultur möglich wird, die auf Individuen oder Gruppen zugerechnet wird, hat er damit Recht und Unrecht gleichermaßen.³⁵ Perspektiven behandeln ja bekanntlich immer beobachtungsabhängige Relationen. Und die Verwendung der Bezeichnungen von entweder Medium oder Form, sind, wie gezeigt, auch immer perspektivenabhängig. So weit stimmt Luhmanns Einschätzung der mit dem Kulturbegriff bezeichneten Möglichkeiten; sie ist jedoch unvollständig. Denn was er in seiner wenig optimistischen Einschätzung analytischer Zusatzgewinne scheinbar vollkommen übersieht, oder zumindest unterschätzt, ist die damit erklimmene Höhe einer *Einsicht in die Einsicht* der Perspektivenabhängigkeit. Die Kultur ist durch Selbstthematisierung zu einer Reflexionssteigerung fähig, die sie auf einer Metaebene als Form und Medium ihrer selbst gleichzeitig erscheinen lässt.

Mit dieser schwierigen, da erneut auf eine Paradoxie hinauslaufenden theoretischen Herleitung, ist es uns möglich, die von Luhmann identifizierten sozialen Systeme so zu beschreiben, dass wir deren Selbstbeschreibungen als konstitutiv für ihre Operationsstrukturen und umgekehrt berücksichtigen. Dabei können diese Beobachtungen und Beschreibungen von uns nicht einfach wiederholt werden. *„Sie sind, wenn beobachtet, in der Wiederholung als Beobachtete bereits wieder andere, müssen aber, um andere sein zu können, Identität präbendieren. Identitäten können also nur im Wechsel des Beschreibungskontextes kondensieren; sie können sich nur behaupten, wenn sie im Vollsinn mit sich selbst nicht identisch sind“* (Luhmann 2000c: 321).

Als gesellschaftsbeschreibende Theorie ist die Soziologie sich ihrer reflexiven Rolle innerhalb dieses größten aller Sozialsysteme, der aus *allen* Kommunikationen bestehenden Gesellschaft, selbstverständlich bewusst, und muss demnach ebenso berücksichtigen, dass sie selbst zu einem Teil des von ihr zu beschreibenden Gegenstandes wird. Die Systemtheorie

³⁴ Vgl. Luhmann (2000b: 418).

³⁵ Vgl. Luhmann (1995c: 398).

versucht dem gerecht zu werden, indem sie die Gesellschaft in verschiedene Teilsysteme differenziert und dabei berücksichtigt, dass sie selbst aus einem dieser Systeme, nämlich dem Wissenschaftssystem, beobachtet. Der vorliegende Aufsatz behauptet, dass es der Kultur der Gesellschaft entspricht, über ihren Kulturbegriff divergierende Definitionen zu produzieren, deren kleinster gemeinsamer Nenner in einer Akzeptanz der Medium/Form-Unterscheidung liegen könnte. Selbstbeschreibungen sind dieser These zufolge solche Kulturformen, die das Medium bestätigen, da sie sich gewissermaßen erst aus dessen Möglichkeiten generieren. Wenn wir aus der Wissenschaft heraus die Welt, ihre Systeme und Subsysteme beschreiben, wird in den Beschreibungsformen die kulturelle Identität des Wissenschaftssystems gewissermaßen analog mitgeführt, wird die pluralistische Selbstbeschreibung des wahrheitssuchenden Wissenschaftssystems mit den uns möglichen Ausdrucksformen synchronisiert und reproduziert, wie wir aufgrund der selbstreferentiellen Funktionsweise der Autopoiesis wissen können. Denn wie Luhmann sagt, *„sind auch Weltbeschreibungen immer Ausformulierungen der Fremdreferenz spezifischer Systeme und folglich abhängig davon, wie über Selbstreferenz disponiert wird“* (Luhmann 1999b: 754). Mit anderen Worten: wie ein System seine Umwelt beschreibt, sagt meist mehr über das betreffende System als über dessen Umwelt aus.

Mit dem Übergang zu funktionaler Differenzierung stellt sich die Gesellschaft auf ihre zunehmende Komplexität ein, indem sie diese einerseits durch exklusive Problembetreuung der zuständigen Funktionssysteme in Ausschnitten reduziert, dabei aber gleichzeitig weiteren Komplexitätsaufbau in der spezialisierten Bearbeitung eben dieser Problemstellungen ermöglicht. *„In der Praxis entsteht damit ein Bedarf für Entscheidungsregeln, die festlegen, unter welchen Bedingungen der Wert bzw. der Gegenwert richtig bzw. falsch zugeordnet ist. Wir nennen solche Regeln Programme“* (Luhmann 1999b: 750). Diese stehen in einem komplementären Verhältnis zu den binären Präferenzcodes; Beispiele für Programme sind etwa Gesetzestexte im Bereich des Rechts, Theorien/Methoden in der Wissenschaft, Budgetierungen in der Wirtschaft oder parteispezifisch formulierte Ziele im Politiksystem. Mithilfe von Programmen ist es möglich, weitere Systemdifferenzierung auszubilden. Es formen sich Organisationen um Programme, welche die Kontingenz der an einem Präferenzcode orientierten Entscheidungsmöglichkeiten berücksichtigen und in ihrer Vielfalt aufzeigen. So wird im Politiksystem nach wie vor versucht, mithilfe von Macht kollektiv bindende Entscheidungen durchzusetzen. Verschiedene Parteienorganisationen versuchen anhand ihrer Programme, den zu diesem Zweck realisierbaren Möglichkeitenbereich abzubilden. Wirtschaftsorganisationen operieren strikt nach ihrem Präferenzcode von »Zahlung/Nichtzahlung« und beschreiben sich entlang ihrer jeweiligen Programme in ihrer strategischen Ausrichtung.

Programme sind demnach Selbstbeschreibungstexte von Organisationen, mit deren Hilfe sie sich als identisch darstellen. Und zwar sowohl nach innen als auch nach außen. Interessanterweise rekurren Organisationen bei der Benennung von sowohl intern als auch extern beobachteten Programmen gerne auf den Kulturbegriff. Es entspricht der Kultur von Organisationen, sich mit an ihren Programmen ausgerichteten Selbstbeschreibungen zu versehen, denen man den Namen »Organisationskultur« gibt. *„Organisationen benutzen ihre Selbstbeschreibungen, um ihre individuelle Besonderheit in einer Terminologie herauszustellen, die, wie man hofft, allgemeine Anerkennung findet“* (Luhmann 2000b: 438). Es kann sich demnach wohl keine Organisation leisten, auf die Behauptung einer eigenen Organisationskultur zu verzichten, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, dann nicht wissen zu können, womit sie es bei sich selbst zu tun hat. Selbstbeschreibungen, Programme, Organisationskulturen definieren die Grenzen ihres Systems über an ihnen orientierte Entscheidungen; aktualisieren mit jeder Operation erneut die Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz, um sich ihre Identität zu bestätigen. Denn Organisationen haben keinen Körper, sie bestehen aus Texten, aus in allen Operationen mitkommunizierter und sich reproduzierender Organisationskultur. Die Funktionsweise von Organisationskultur entspricht dabei Luhmanns Beschreibung der Programme und deren *„Funktion, die Verantwortung im Maße der Vorgaben auf den Programmierer zu verschieben; und zugleich mit der Verantwortungsverschiebung einen Modus rationaler Begründung zur Verfügung zu stellen. Auf diese Weise wird Rationalität an Entlastung von Verantwortung gekoppelt“* (ebd.: 173). Wobei der »Programmierer« offenbar zunächst im Dunkel bleibt, eventuell an Personen aus Vorstands- und Führungsetagen festgemacht wird. Mit den Mitteln der Systemtheorie können wir jedoch wissen, dass, da die Organisation sich, wie jedes soziale System, ausschließlich aus Kommunikationen konstituiert, bei dem »Programmierer« nur um die Organisation selbst handeln kann. Und noch eine Ableitung weiter, kommen wir wiederum zu dem Schluss, dass soziale Systeme sich ihre Kulturen demnach selbst schaffen.³⁶ Egal in welche Richtung wir die herangezogenen Gleichungen auflösen, das Ergebnis wird immer auf die Paradoxie einer sich selbst voraussetzenden Kultur hinauslaufen, die erst im Wechsel ihrer Formen sichtbar wird. Und diese Formen werden von jedem sozialen System zur Unterscheidung von Selbst- und Fremdreferenz benötigt, weshalb es Erinnerungsmechanismen an die eigenen Formen installiert: Gottesdienste, Begrüßungsrituale, Gerichtsverhandlungen, Kunstaussstellungen, politische Wahlen oder

³⁶ Siehe hierzu auch Dirk Baecker (2001), der unter Berufung auf die Studien des Kultursemiotikers Juri Lotmann zu vergleichbaren Ergebnissen kommt, wenn er Kultur als Programme managendes Gedächtnis beschreibt: *„Die Kultur bestätigt das Programm – und setzt es in Klammern, verunsichert es, löst es auf oder wandelt es ab“* (ebd.: 157).

Pferderennen sind Beispiele für Formen des Umgangs mit der Erinnerung an die eigene Kultur. Luhmann bestätigt die hier vorgestellte These der Nähe von Kultur und Selbstbeschreibung, wenn er schreibt, die Funktion von Selbstbeschreibungstexten liege darin, *„die laufend anfallenden Selbstreferenzen zu raffern, zu bündeln, zu zentrieren, um damit deutlich zu machen, dass es immer um dasselbe „Selbst“, immer um ein mit sich identisches System geht“* (ebd.: 421). Und weiter sogar: *„Die Selbstbeschreibung dient dem System als „offizielle Gedenkkultur““* beruft sich Luhmann (ebd.: 421f) auf eine Formulierung von Renate Lachmann.³⁷ Die Kultur braucht diese semantischen Formen, um sich anhand ihrer Beobachtungen beschreiben und fortsetzen zu können. Die immer wieder aufs Neue an ihre eigenen Antworten anschließende Selektionsfrage, bleibt dabei nur in einer ihrerseits zirkulären Art zu beschreiben. Könnten wir an die Kultur die Frage adressieren, wie sie das Selektionsproblem löst, müsste die Antwort in etwa lauten, dass sie nicht wissen könne, wie sie darüber denkt, solange sie nicht gehört hat, was sie dazu zu sagen habe.

5. Resümee

Unabhängig von seiner Definitions(un)genauigkeit geht die gesellschaftliche Kommunikation scheinbar unbeschwert und großzügig mit der Anwendung des Kulturbegriffs um. In verschiedensten Kontexten wird er bemüht, um Beobachtungsgegenstände zu bezeichnen, die oftmals unter dem Namen von Bindestrich-Kulturen anschlussfähige Semantiken für die Autopoiesis sozialer Systeme stellen. Wir konnten zeigen, dass solche identitätssuggestierenden Konstrukte offenbar notwendig sind, um andernfalls unendlich wiederholende Reflexionsschleifen erfolgreich durchbrechen zu können. Erst eine Wissenschaft, die auf der Suche nach Wahrheiten auch ihre eigene Reflexivität reflektieren muss, stößt bei der Analyse von Kultur auf deren eigene Voraussetzung – und wundert sich. Denn sie muss entgegen ihrer fortschrittlich orientierten Zukunftsausrichtung wieder einen Schritt zurücktreten, um zu erkennen, dass sie in einen Spiegel schaut, der nicht etwa die Sicht auf eine dahinter liegende »Letztwahrheit« verstellt, sondern neue, zirkuläre Fragen bietet, die der Komplexität von Welt in ihrer Beschreibung gerechter werden als teleologische Final-Antworten. »Wozu Kultur?« ist demnach keine Frage, die eine explizite Antwort einfordert, sondern diese bereits durch ihre Aktualisierung impliziert: Denn nur wo im Kulturmodus der Beobachtung zweiter Ordnung verglichen wird, kann überhaupt nach dem »Wozu« von Kultur gefragt werden.

³⁷ Vgl. Lachmann (1990: 10).

Wir können den Mantel der Kultur nicht an der Garderobe abgeben und uns vom Logenplatz der Soziologie aus als unbefangene Beobachter des Theaterstücks »Gesellschaft« verstehen. Als Teil der Gesellschaft ist auch die soziologische Kommunikation immer von Kultur begleitet und kann diesem Umstand nur insofern versuchen gerecht zu werden, als dass sie ihn in ihrer Selbstbeschreibung mitkommuniziert, ihre ausschnittshafte Perspektive explizit betont und ihren blinden Fleck nicht als Makel, sondern als komplexitätsadäquate Einsicht in Grenzen vertritt. Dies leistet die Systemtheorie von Niklas Luhmann. Statt sich jedoch auf eine bescheidene Demutsgeste vor der eigenen Unzulänglichkeit zu limitieren, muss die Theorie Profil beweisen, muss trotz ihrer kontinuierlichen Kontingenzbetonung ihre Vorteile gegenüber anderen Perspektiven herausstreichen, wenn sie fortgesetzte Anschlussfähigkeit innerhalb des Wissenschaftssystems für sich beanspruchen möchte. Gerade wissenschaftlichen Theorien, das wusste auch Niklas Luhmann nur zu genau, ist dabei eigen, dass sie irgendwann überholt werden. Doch bis sie zu Klassikern werden, deren Wert nur noch historisch gewürdigt wird, müssen sie zum Nachdenken anregen, sollen sie Fragen bei ihrem Publikum aufwerfen, die ohne die Theorie nicht gestellt worden wären. Theorie soll und muss provozieren, will sie die Kommunikation erreichen.

„*Man publiziert – nicht um zu belehren, sondern um beobachtet zu werden*“ reflektiert Luhmann (1992: 83) die eigene Position. Und dass seiner Theorie die gewünschte Aufmerksamkeit zuteil wird, bestätigen die zahlreichen wissenschaftlichen Texte, die sich fortgesetzt mit seinem Theorienachlass beschäftigen. Auch die hier vorgestellte Arbeit hat versucht, einen kleinen Ausschnitt aus Luhmanns Theorielandschaft aufzubereiten, indem eine seiner vielen Provokationen aufgegriffen und auf ihre Durchhaltefähigkeit gegenüber den eigenen Postulaten geprüft wurde. Dazu wurden vier Begriffe identifiziert, denen nachgewiesen werden konnte, dass sie im Theoriedesign Luhmanns synonym für den Kulturbegriff verwendet werden. Dabei zeigte sich, dass trotz eindeutiger Zugeständnisse Luhmanns an deren Substitutionsfunktion, keiner dieser Begriffe *alleine* das Kulturphänomen inhaltlich abzudecken imstande ist. Als Begründung hierfür konnte anhand der Medium/Form-Unterscheidung gezeigt werden, dass auch der Kulturbegriff mehrere Ebenen seiner selbst abbildet; es somit keine Eins-zu-eins-Entsprechung seiner Abstraktion in konkreten kulturellen Erscheinungsformen geben kann. Vielmehr geht es offenbar um ein Zusammenspiel, ein reziprokes Verhältnis jener hier benannten Begrifflichkeiten, für die der Kulturbegriff als eine Art Sammelbegriff dienen kann. Neben »Sinn«, »Gedächtnis«, »Semantik« und »Selbstbeschreibung«, denen meist ohne schwierige Beweisführung nachzuweisen war, dass Luhmann ihnen ihre Vertretungsrolle für Kultur sogar unmittelbar attestiert, ließen sich noch weitere Begrifflichkeiten in Luhmanns

Theoriedesign identifizieren, denen ein vergleichbares Potenzial im Hinblick auf die hier vorgestellte Substitutionsthese unterstellt werden könnte. Die »Kontingenz«, die »Paradoxie« sowie der Begriff des »re-entry« scheinen in den Luhmannschen Beschreibungen ebenfalls das abzubilden, wofür auch die Kultur in ihrer paradoxen Einheit von Medium und Formen steht. An dieser Stelle muss es uns vorerst genügen, eindeutige Belege dafür gefunden und aufgezeigt zu haben, dass Luhmann die Kultur nicht ignorieren kann, dass er im Gegenteil, sogar mehrere Begrifflichkeiten benötigt, um ihrer sozialen Wirkungskraft auch ohne explizite Nennung des Namens gerecht zu werden. Zukünftige Analysen werden an den hier angebotenen Ansatz fortführend anschließen können.

Luhmann verpasst es jedenfalls, die Kultur in ihrer Mehrdimensionalität zu entfalten. Sein Gegenvorschlag, gänzlich auf den Begriff zu verzichten, findet keine positive Resonanz beim Publikum. Selbst stringent an seiner Theorie arbeitende Luhmann-Schüler, wie Dirk Baecker (2001) oder Elena Esposito (2002), sind darum bemüht, diese hinterlassene Lücke im Luhmannwerk zu schließen und den Kulturbegriff doch noch in die Systemtheorie zu reintegrieren. Mit gutem Grund, so behauptet auch die vorliegende Arbeit. Sowohl komplexitätsreduzierend als auch –steigernd, birgt der Kulturbegriff, je nach Anforderung Potenzial in beide Richtungen. Damit bietet er sich als omnipotentes Anschlusskondensat in der Kommunikation an. Was festgehalten werden kann, ist, dass Kultur als ein dynamisches Phänomen erscheint, angetrieben durch einen inneren Widerstreit, der zu jeder These die Antithese, zu jeder Überzeugung den Zweifel und zu jeder Konstruktion deren Dekonstruktion anbietet bzw. aufdrängt. »Gleichheit« und »Konsens« können zwar als Programm – etwa politisch – in der Kommunikation transportiert werden; auch das ist dann eine mögliche Artikulationsform der Kultur. Jedoch zielt die Kultur immer auf Differenzen; sie kann sich überhaupt erst über artikulierte Differenzen als Kultur behaupten. Harmonie kann demnach offenbar nicht das Gold in der Zentralbank der Kultur sein.

Die innere Zerrissenheit der Kultur ist Antrieb für höchste kreative Leistungen im Spannungsfeld ihrer Unterscheidungen. Ihrem Beobachtungsmodus verdanken wir die Fähigkeit zum Genuss des Erkennens feinsten Unterschiede in Kunst, Wissenschaft, Unterhaltung u.v.a.m. *„Aber Kultur leidet zugleich an gebrochenem Herzen, reflektiert ihre Reflexion und registriert, was an Naivität verloren gegangen und nie wieder hervorzubringen ist“* (Luhmann 1995c: 341f). Dabei wird sich die Gesellschaft mit ihrer ambivalenten Eigenschaft arrangieren müssen, wie König Midas durch die Welt zu laufen und dabei ungefragt alles zur Kultur werden zu lassen, womit sie in Berührung kommt. Vielleicht ist dies eine der großen zukünftigen Herausforderungen aller gesellschaftlichen Funktionssysteme: den Umgang mit der eigenen

Kultur auf eine reflexive Ebene zu heben, die Einsicht in den Konstruktionscharakter von Einsicht bieten kann. Ob dadurch etwas besser würde? Wer vermag das zu sagen? Die Systemtheorie jedenfalls nicht; das ist weder ihr Ziel noch ihre Aufgabe. Stattdessen provoziert Luhmann zu Fragen, aus denen heraus die Kultur des Umgangs mit der Kultur für einen aufmerksamen Beobachter in Ausschnitten ersichtlich werden kann. Jedenfalls dann, wenn er auch aus den Momenten ihres kurzen Aufflackerns ein Bild zu konstruieren imstande ist. Denn nur im Wechsel ihrer beobachtbaren Formen bestätigt sich das abstrakt bleibende Medium.

Dass im Ergebnis auch Luhmann mit der Kultur gegen die Kultur argumentiert, ist ein hier konstatiertes Paradoxon, an dem der »Beschuldigte« vermutlich sogar Gefallen gefunden haben könnte, entstammt die These doch in ihrer Zirkularität der Diktion seiner eigenen Theoriesprache. Trotzdem kann auch die systemtheoretische Rezeption der Luhmannschen Kulturberücksichtigung nicht darüber hinwegsehen, dass alles zirkuläre Argumentieren, alle Präferenz der Systemtheorie für das Entfalten statt Vermeiden von Paradoxien und die Betonung der Kontingenz aller Unterscheidungen, Fragen nach einem dirigierenden Sinn oder orientierenden Letztmoment für gesellschaftliches Miteinander ins Leere laufen lassen. Das mag auf den ersten Blick für jene enttäuschend sein, die einen archimedischen Punkt der Erkenntnis beanspruchen, welcher sie eindeutige Antworten erwarten lässt. Mit Luhmanns gesuchter Verabschiedung von der Ontologie gibt es für ihn jedoch nicht mehr *die* alleingültige Antwort, sondern derer immer so viele, wie es auch mögliche Perspektiven gibt. Dass diese einander widersprechen können, ja oftmals sogar müssen, ist Voraussetzung und belegendes Zeugnis für die niemals stillstehende Autopoiesis von Gesellschaft. Für eine Gesellschaft, die sich offenbar die Frage erlauben kann, ob sie einen Begriff der Kultur weiträumig umfahren sollte, obwohl sie diese längst auf dem Beifahrersitz neben sich hat. Und mehr noch: die ihr den Tank gefüllt hat, die sie durch ihre Theorielandschaften fahren lässt. Der vermeintliche Trost für die Enttäuschten: Aus dem Inneren des abgeschlossenen Kofferraums hören wir auch aus Luhmanns Fahrzeug noch ein leises Klopfen der Ontologie. Ein Widerspruch? Vielleicht. Ein »re-entry«? Vermutlich. Kultur? Ganz bestimmt!

Wenn der hier vorgeschlagene Ansatz einer differenzierten Würdigung des Kultur-Themas nach Luhmann zunächst mehr Fragen als Antworten aufwirft, so liegt das nicht nur an dem hier begrenzten Rahmen, sondern an dem Erfordernis einer neuen Leseart des Verhältnisses von Fragen und Antworten. Der Systemtheoretiker weiß: der Versuch einer Erklärung von Kultur ist bereits Kultur, aber: „*Wer sich vorschnell festlegt, verstößt gegen eine Kultur des Kulturbegriffs, die eher auf Suchhaltungen und Empfindlichkeiten für Nuancen Wert legt als auf zugreifende theoretische Gesten*“ (Baecker 2001: 7).

6. Literaturverzeichnis:

- Baecker, Dirk (1996): Rezensionen zu Heiner Mühlmann: Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie. www.brock.uni-wuppertal.de/Schriften/Habil/Rezens1.html, S. 1-4 [22.05.2003]
- Baecker, Dirk (2001): Wozu Kultur?, 2., erw. Aufl., Berlin: Kulturverlag Kadmos
- Baecker, Dirk (2002a): Die Form der Kultur.
<http://homepage.mac.com/baecker/Filessharing1.html>, S. 1-21 [25.07.2003]
- Baecker, Dirk (2002b): Kultur und Schrecklichkeit. In: Bazon Brock/Gerlinde Koschik (Hg.): Krieg und Kunst. München: Fink, S. 19-37
- Baecker, Dirk (2002c): Wie steht es mit dem Willen Allahs? In: ders.: Wozu Systeme? Berlin: Kulturverlag Kadmos, S. 126-169
- Baecker, Dirk (2003): Kommunikation und Kultur als Ressourcen der Unbestimmtheit. In: Organisation und Management. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 134-140
- Bardmann, Theodor M./Lamprecht, Alexander (1999): Systemtheorie verstehen. Eine multimediale Einführung in systemisches Denken. CD-ROM mit Lehrbuch. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag
- Bolz, Norbert (2002): Das konsumistische Manifest. München: Fink
- Esposito, Elena (2002): Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Feyerabend, Paul (1980): Erkenntnis für freie Menschen. Veränderte Ausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Helmstetter, Rudolf (1999): Der gordische Knoten von Kultur & Gesellschaft und Luhmanns Rasiermesser. Fragen eines fluchenden Ruderers. In: Albrecht Koschorke/Cornelia Vismann (Hg.): Widerstände der Systemtheorie. Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann. Berlin: Akademie Verlag, S. 77-95
- Huntington, Samuel P. (1996): Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München; Wien: Europaverlag
- Kleiner, Marcus S./Strasser, Hermann (Hg.) (2003): Globalisierungswelten. Kultur und Gesellschaft in einer entfesselten Welt. Köln: Halem
- Krause, Detlef (2001): Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann. 3., neu bearb. und erw. Aufl., Stuttgart: Lucius und Lucius
- Lachmann, Renate (1990): Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Luhmann, Niklas (1971): Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann (Hg.): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 25-100
- Luhmann, Niklas (1980a): Vorwort. In: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-8
- Luhmann, Niklas (1980b): Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. In: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-71
- Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1991): Die Wissenschaft der Gesellschaft, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1992): Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Luhmann, Niklas (1995a): Vorwort. In: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-8
- Luhmann, Niklas (1995b): Kultur als historischer Begriff. In: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 31-54
- Luhmann, Niklas (1995c): Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1995d): Die Soziologie des Wissens. Probleme ihre theoretischen Konstruktion. In: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 151-180
- Luhmann, Niklas (1996a): Die Realität der Massenmedien. 2., erw. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag
- Luhmann, Niklas (1996b): Religion als Kultur. In: Otto Kallscheuer (Hg.): Das Europa der Religionen. Frankfurt am Main, S. 291-315
- Luhmann, Niklas (1999a): Die Wirtschaft der Gesellschaft. 3. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (1999b): Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bde., 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (2000a): Die Religion der Gesellschaft. Hg. v. André Kieserling, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (2000b): Organisation und Entscheidung. Opladen: Westdeutscher Verlag

- Luhmann, Niklas (2000c): Die Politik der Gesellschaft. Hg. von André Kieserling, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (2002a): Das Erziehungssystem der Gesellschaft. Hg. v. Dieter Lenzen, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (2002b): Einführung in die Systemtheorie. Hg. v. Dirk Baecker, Heidelberg: Carl-Auer-Syteme
- Martens, Wil (1999): Die kulturelle und soziale Ordnung des Handelns: Eine Analyse der Beiträge Parsons` und Luhmanns. In: Rainer Greshoff/Georg Kneer (Hg.): Struktur und Ereignis in theorievergleichender Perspektive. Ein diskursives Buchprojekt. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 71-117
- Nassehi, Armin (2000): Tempus fugit? 'Zeit' als differenzloser Begriff in Luhmanns Theorie sozialer Systeme. In: Helga Gripp-Hagelstange (Hg.): Niklas Luhmanns Denken. Interdisziplinäre Einflüsse und Wirkungen. Konstanz: UVK, S. 23-52
- Nassehi, Armin (2003): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Nutt, Harry (1998): Ein-Mann-Unternehmen im Dienste der Erkenntnis. In: die tageszeitung, v. 12.11.1998, S. 3
- Reckwitz, Andreas (2003): Die Grenzen des Sozialen und die Grenze der Moderne. Niklas Luhmann, die Kulturtheorien und ihre normativen Motive. In: Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung, Jg. 12, H. 4, S. 61-79
- Weber, Max (1988): Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 7. Aufl., Tübingen, S.146-214