

Kritische Kulturtheorie

Programmatische und methodologische Überlegungen

1.

„Kultur“ ist im letzten Jahrzehnt zu einem Schlüsselbegriff humanwissenschaftlicher (und auch politischer) Debatten avanciert. Dabei läßt sich allerdings feststellen, daß die Theoriebildung oftmals einen eher diffusen Begriff von Kultur veranschlagt und daß die Kulturtheorie daher noch weit davon entfernt ist, über ein adäquates methodisches Instrumentarium zu verfügen. Es dominieren empirisch-deskriptive Theorien, die den Kulturbegriff so abstrakt-inhaltsleer fassen, daß er nur noch für die symbolisch-semiotische Konstruiertheit von Lebenswelt überhaupt steht¹ oder zuletzt semantisch mit „Zivilisation“ im allgemeinen zusammenfällt.² Für Zwecke konkreter Kultur- und Zivilisationskritik ist ein derart undifferenzierter Kulturbegriff nicht mehr zu gebrauchen. Ja, nicht einmal systematische Beschreibung leistet er noch, da schon Klassifikationsversuche von Kulturtypen unter den Verdacht politischer Unkorrektheit gestellt werden. Der Verzicht auf systematisierende Kritik erzeugt denn auch den Eindruck von Beliebigkeit, den die meisten aktuellen sogenannten kulturwissenschaftlichen Arbeiten vermitteln.

Nun kommt die Dominanz solchermaßen relieflos gewordener Kulturbegriffe andererseits nicht von ungefähr: Kriterien für Kulturvergleiche und Kulturkritik scheinen heute weitgehend verloren. Das hat seinen ganz sachlichen

¹Vgl. Adam Kuper: Culture. The Anthropologist's Account. Cambridge (Mass.), London 1999, S. 227.

²Vgl. Hartmut Böhme, Peter Matussek, Lothar Müller: Orientierung Kulturwissenschaft. Reinbek 2000, S. 104.

Grund in der Auflösung eines substantialistischen Begriffs von der menschlichen Natur im Laufe der Moderne von Rousseau bis Sartre.³ Der Verlust anthropologischer Gewißheiten rückt einerseits den Kulturbegriff überhaupt erst ins Zentrum humanwissenschaftlicher Reflexionen: „So etwas wie eine von Kultur unabhängige menschliche Natur gibt es nicht“⁴. Andererseits wird der Kulturbegriff überhaupt erst zu einem regulativen Begriff menschlicher Selbstvergewisserung, wenn die radikale Kontingenz menschlicher Kulturleistungen einsehbar wird: „Kultur [als Begriff] wird erst in der modernen Gesellschaft möglich, die sich erstmals als strukturell kontingent und zugleich nur noch so reflektieren kann“⁵. Aus struktureller und prozessualer Kontingenz aber lassen sich keine überzeitlichen und überörtlichen Kulturideale ableiten und damit auch keine Kriterien für Kulturkritik. Der Begriff der „Kulturen“ wird zum unsynthetisierbaren Pluraletantum und droht, kaum autonom geworden, sich selbst zu dekonstruieren bzw. in den Begriff der Gesellschaft aufzulösen.

Die ältere Kulturkritik des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wollte sich damit nicht abfinden. Insbesondere in Deutschland wurde ein emphatischer Kultur- und Bildungsbegriff, dessen wichtigstes inhaltliches Element die Freiheit von lebenspraktischen Zwecken war, in Opposition zu einem instrumentell verstandenen Zivilisationsbegriff gesetzt.⁶ Aus der historischen Distanz erscheinen dabei im Nachhinein die konservative und die postmarxistische Ausprägung der Kulturkritik nur mehr als Varianten derselben Denkbewegung: Beide wurzeln im Deutschen Idealismus und glauben, in dessen neuhumanistischem Personbegriff noch gültige Kriterien für ihre Kritik zu

³Vgl. Paul Geyer: Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau. Tübingen 1997. Weiterhin ders.: Sartres Weg aus der Postmoderne in die Moderne: Literarische Konfigurationen von Subjektivität in *La Nausée* und *Les Mots*. In: Von Rousseau zum Hypertext. Subjektivität in Theorie und Literatur der Moderne. Hrsg. v. Paul Geyer und Claudia Jünke. Würzburg 2001, S. 221–250.

⁴Clifford Geertz: Kulturbegriff und Menschenbild. In: Ders.: *Das Schwein des Häuptlings*. Beiträge zur historischen Anthropologie. Berlin 1992, S. 5682, hier S. 75.

⁵Niklas Luhmann: Kultur als historischer Begriff. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1995, Band 4, S. 31–54, hier S. 51.

⁶Vgl. Georg Bollenbeck: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt a. M., Leipzig 1994.

besitzen.⁷ Nun war diese ältere Kulturkritik nicht von vornherein weltfremd. Der Deutsche Idealismus ist eine philosophisch-künstlerische Reaktion auf die sich beschleunigende Entwicklungsdynamik der neuzeitlich-abendländischen Gesellschaft und auf den damit verbundenen Prozeß der Ausdifferenzierung der Sphären kultureller Sinnstiftung und zivilisatorisch-technischer Zweckrationalität.⁸ Die am Deutschen Idealismus orientierte Kultur- bzw. Zivilisationskritik richtete sich dabei insbesondere gegen das Ausgreifen des zivilisatorisch-technischen Grundprinzips des Tausch- und Wertäquivalents auf den Bereich kultureller und personaler Werte.⁹

Weltfremd wurde der emphatische Kulturbegriff der älteren Kultur- bzw. Zivilisationskritik, wenn er den Schein überzeitlicher und überzivilisatorischer Transzendenz annahm. Seine kritische Energie wurde dann so abstrakt, daß sie sich zur Affirmation der herrschenden Verhältnisse umfunktionieren ließ. Ganz handfeste materielle Interessen verhüllten sich mit dem kulturellen Prinzip der Interesselosigkeit. Auf diese Weise konnte dieser ältere Kulturbegriff schließlich sogar kulturimperialistischen Zwecken dienstbar gemacht werden und büßte so endgültig seine ursprünglich kritische Komponente ein. In denjenigen europäischen Kulturen und Sprachen, die keine so prononcierte Dichotomie eines Kultur- und eines Zivilisationsbegriffs ausgeprägt haben wie die deutsche, verlief der Prozeß der Ideologisierung der Sphäre des Kulturellen ganz analog¹⁰, ja vielleicht aufgrund der begrifflichen Undifferenziertheit sogar noch wirksamer. Und postmarxistische Ideologiekritiker bewegten sich

⁷Vgl. Georg Simmel: Philosophie des Geldes. Frankfurt a. M. 1989; Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit. München 1979; Alfred Weber: Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins. München 1953; Max Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie. In: Ders.: Kritische Theorie. Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt a. M. 1968, Band 2, S. 137–225; Herbert Marcuse: Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: Ders.: Schriften. Frankfurt a. M. 1979, Band 3, S. 186–226; Theodor W. Adorno, Max Horkheimer: Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug. In: Dies.: Dialektik der Aufklärung. Neuausgabe Frankfurt a. M. 1969, S. 108–150.

⁸Vgl. Max Weber: Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. Weinheim 1993.

⁹Vgl. Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart 1961, S. 87.

¹⁰Vgl. Norbert Elias: Zur Soziogenese der Begriffe „Zivilisation“ und „Kultur“. In: Ders.: Über den Prozeß der Zivilisation. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1997, Band 1, S. 89–153; Terry Eagleton: Was ist Kultur? München 2001, S. 7–47.

so lange begrifflich in einem *circulus vitiosus*, wie sie mehr oder weniger explizit das neuhumanistische Menschenbild des bürgerlichen 19. Jahrhunderts zum Kriterium ihrer Kritik erhoben.

Vor diesem Hintergrund schien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Kulturwissenschaft auf seriöse Weise nur noch durch die vorläufige Ausmerzungen aller vergleichenden Wertkriterien und Klassifikationsmerkmale aus dem Kulturbegriff betrieben werden zu können. Die amerikanische Kulturanthropologie und die englischen „Cultural Studies“ spielten hier die Vorreiterrolle.¹¹ Kritik wurde nur noch an dogmatischen Begriffen von (Hoch-)Kultur geübt. Dahinter stand als Maximalziel die Hoffnung, auf dem Wege des vorurteilsfreien Vergleichs den Idealtypus einer globalisierten Weltkultur vorwegzunehmen, die die ‚guten‘ Elemente aller Welt-, Pop- und Subkulturen in sich verschmelzen würde und gleichwohl Raum für kulturelle Differenz böte. Als Minimalziel galt ein wenigstens gewaltfreies Nebeneinander vieler, gleichberechtigter und gleichwertiger Kulturen.

Diese Hoffnungen trugen. Heute werden wir Zeugen eines machtvollen Globalisierungsprozesses, der kulturelle Differenzen einebnet oder zur Folklore degradiert. Die Ironie der Geschichte aber liegt darin, daß die sich herausbildende Global-‚Kultur‘ nur die Light-Version der abendländischen Kultur ist, und zwar in Form einer Indienstnahme des Kulturellen durchs Rationelle, deren beider Ausdifferenzierungsprozeß Kennzeichen der neuzeitlich-europäischen Gesellschaft war. In der alten Terminologie der deutschen Begriffsdifferenz von „Kultur“ und „Zivilisation“ könnte man die Herausbildung dieser postmodernen Light-Kultur auch als?–?zum Teil sentimental und kompensatorisch verbrämte – Reduktion der Kultur auf die Zivilisation beschreiben. Die aktuelle Sprachlosigkeit der Kulturwissenschaften vor diesem Phänomen aber rührt daher, daß ihr Kulturbegriff genau diese Begriffsdifferenz aufgelöst oder ausgeblendet hat¹² (vgl. Abschnitt 7).

¹¹Vgl. George E. Marcus, Michael M. J. Fischer: *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, London (2)1999; Renate Schlesier: Artikel „Kulturanthropologie“. In: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Hrsg. v. M. Landfester et al. Stuttgart, Weimar 2000, Band 14, S. 1131–1147.

¹²Vgl. Kuper: *Culture*.

2.

Die Ausdifferenzierung und Spezialisierung der Wissenschaften ist nicht rückgängig zu machen. Der Doppelbegriff „Geistes- und Sozialwissenschaften“ verweist implizit auf das Scheitern von Diltheys großangelegtem Versuch, dem letzten wohl, die Einheit der Geisteswissenschaften um den Preis der deutlichen Abspaltung von den Naturwissenschaften zu begründen.

Die einflußreiche „Denkschrift“ (*Geisteswissenschaften heute*¹³) gab den Anstoß für eine Modernisierung der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften. Seither kursieren Schlagworte wie „Orientierungswissenschaften“, „interkulturelle Bildung“, „Anthropologisierung“, „kulturelles Gedächtnis“, um die wichtigsten zu nennen. Zweifellos schuf man damit den Anschluß an internationale Entwicklungen und faßte zusammen, was vereinzelt immer schon betrieben wurde.

Forderungen nach Interdisziplinarität und Orientierung bleiben allerdings ein leeres Programm, wenn es keine Theorie für die Einheit des Verschiedenen gibt, eine Theorie, die den Methodenpluralismus sowie die empirische und deskriptive Vielfalt der Einzelforschungen überschreitet und erst dann orientieren könnte. Da der Ausweg in Weltanschauungen als Großtheorien, die Themenhoheit und Sinnstiftungshegemonie beanspruchen, verboten sein sollte, und man heute wissen kann, daß sich ein Begriff vom Ganzen der Gesellschaft oder Kultur wissenschaftlich nicht begründen läßt – was nicht ausschließt, daß es nicht faszinierende „poetische“ Entwürfe wie zum Beispiel Heideggers Seinsphilosophie geben kann, bleiben Versuche, wertbildende Orientierungsbegriffe zu finden, ja nur das gleichsam rein negative Geschäft der

¹³Vgl. Wolfgang Frühwald et al.: *Geisteswissenschaften heute*. Frankfurt a. M. 1991. Zur Orientierung empfiehlt sich auch Böhme et al.: *Orientierung Kulturwissenschaft*. In beiden Büchern gibt es reichhaltige Bibliographien. Das relativ elaborierte Programm für eine Kulturwissenschaft von Böhme u. a. bleibt weitgehend deskriptiven Forschungen verbunden, auch wenn von einem kulturkritischen Verhalten die Rede ist. Aber das bezieht sich nur auf die Analyse der „Abhängigkeit kultureller Phänomene von veränderbaren Bedingungen“ (ebd., S. 104). Weiter als bis zu einem Kulturvergleich kommt diese Kulturwissenschaft nicht – was freilich andererseits viel ist, weil so methodisch der Blick für das Fremde und die anderen selbstverständlich wird. Und man kommt von daher schwerlich zu fundamentalistischen Weltanschauungen. Aber der Teufel steckt natürlich in den „veränderbaren Bedingungen“. Wie denn, was denn, warum denn: verändern?

Kritik zu betreiben, relativ beliebig und dezisionistisch. Wir sagen bewußt: relativ, weil in einem weiten Rahmen positive Werte anerkannt werden, wie sie zum Beispiel in den Menschen- und Grundrechten formuliert sind, die dann bei Problemen zu kritischen Fragen Anlaß geben. Das heißt schon in der Frage, wie ich meine Forschungen in den Kulturwissenschaften orientieren und wie mehr als ein Sammelsurium von interdisziplinären Ansätzen und Forschungen entstehen soll, lassen uns alle „Denkschriften“ und „Programme“ im Stich. (Der Fall der „dialektischen“ Kritischen Theorie müßte gesondert betrachtet werden.)

Vielleicht sollte man einmal grundsätzlich fragen: Wie funktioniert Sinngebung? Und noch grundsätzlicher: *Was ist der Sinn von Sinn*, insofern nach der *Denkschrift* die Wendung zur Kulturwissenschaft den Geisteswissenschaftlern Sinnorientierung aufgetragen hat. Was macht man, wenn man sich am Sinn orientiert und vor allem: Wie macht man das?

Schon in der Fragestellung zeigt sich der zumindest latente Einfluß der Systemtheorie, denn „Sinn“ steht im Mittelpunkt sozialer Systeme, die als sinn-erzeugend aufgefaßt werden. Der Begriff „Sinn“ ersetzt dabei ältere Konzepte der Ideen- und Mentalitätsgeschichte. Man kann operational erklären, wie Sinn entsteht; man hatte aber Schwierigkeiten zu erklären, wie Ideen oder Mentalitäten entstehen. Sinn, rein formal erklärt, ist die Aktualisierung einer bestimmten Kommunikation im Horizont ihrer möglichen Alternativen. Der Sinn von Sinn liegt dann in der Reduktion von Komplexität und der Bewältigung von Kontingenz. In der Semantik hat sich der geordnete, oft verwendete, typisierte Sinn niedergeschlagen und kann so wiederverwendet werden. Man kommt von hier schnell zum Begriff des kulturellen Wissens. Was hat man also gewonnen?

Erstens die Einsicht, daß kultureller Sinn in nicht kausal determinierter Abhängigkeit von der sozialen Entwicklung autopoietisch und durch starken Selektionsdruck entsteht, also nicht von einzelnen Individuen intentional gemacht werden kann. Es ist weniger entscheidend, wer einen bestimmten Text formuliert hat, sondern *wie* er Anschlußkommunikation gefunden hat, das heißt, welche Relevanz er als Deutungsmuster für die soziale Kommunikation

hatte und hat, auf welchen gesellschaftlichen Problemdruck diese Deutungsmuster reagieren und inwiefern vorhandene Semantiken variiert werden. Das markiert das Forschungsfeld der im weitesten Sinn wissens-, kultur- und literatursoziologischen Arbeiten im Anschluß an Luhmanns Studien zu *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Das bedeutet, daß nach wie vor Texte gelesen, deren Ideen herausgearbeitet *und* als Korrelat soziostruktureller Veränderungen dargestellt werden. Das setzt eine elaborierte, hinreichend sensible und komplexe Gesellschaftstheorie voraus, wie sie in derjenigen Niklas Luhmanns vorliegt, die „Aussagen über Trägergruppen oder Schichten zu Aussagen über Systemdifferenzierung und Evolution“¹⁴ transformiert. Zum eigenen Vorgehen erschiene uns ideal „eine Verbindung und wechselseitige Komplementierung von ‚mikroskopischen‘ dichten Kultur-Beschreibungen und systemtheoretisch fundierter Gesellschaftsanalyse.“¹⁵

Zweitens die Möglichkeit zur Reflexion von möglichen Alternativen – und hier kommen normative Aspekte ins Spiel. Diese Möglichkeit möchten wir ergreifen, und der Frage nach dem Sinn von Kultur eine Richtung weisen, die uns jedenfalls nicht die gängige zu sein scheint. Die gängige wäre die Wendung zur Frage nach einer allgemeinen Wertorientierung, indem man etwa versuchte, wertvolle Kultur oder Kulturgüter zu bestimmen, wobei man unter Werten immer auch eine moralische oder ethische Komponente impliziert, die in abendländisch-christlicher Tradition Lust, Lachen und Körperlichkeit aus den höheren Werten ausschließt. Wir möchten dafür plädieren, traditionell niedere kulturelle Werte in höhere zu transformieren. Unsere Wendung wäre: Kultureller Sinn liegt im Erzeugen von Lust, Freude, Lebendigkeit und betrifft den „ganzen Menschen“, das heißt den Körper oder Leib gerade so wie die Psyche, den Menschen als er selbst *und* als Teil eines sozialen

¹⁴Vorwort zu Niklas Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Frankfurt a. M. 1980, Band 1. Zu Programmatik und Methode verweise ich auf den einführenden Aufsatz ebd.: *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, S. 9–71.

¹⁵Rudolf Helmstetter: *Der gordische Knoten von Kultur & Gesellschaft*. In: *Widerstände der Systemtheorie. Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann*. Hrsg. v. Albrecht Koschorke und Cornelia Vismann. Berlin 1999, S.77–96, hier S. 79. In *Ansätzen* habe ich das in meinem Buch, Hans-Georg Pott: *Literarische Bildung. Zur Geschichte der Individualität*. München 1995, versucht. Aber auch das Buch des Historikers Ewald Frie: *Friedrich August Ludwig von der Marwitz. 1777–1837. Biographie eines Preußen*. Paderborn 2001, wird diesem Ansatz gerecht.

Anderen, insofern der Mensch wesentlich ein soziales Wesen ist, dessen „Bildung“ traditionell als ein dialogisch-dialektischer Prozeß zwischen Ich, Du und Welt begriffen wurde. Was im Prinzip richtig ist, nur daß „Bildung“ im Übergang von der körpergeprägten Adelskultur zur bürgerlich-literarischen Kultur gleichsam des Leibes verlustig ging und Bildung auf Sprache und Literatur konzentrierte – heute vielleicht auf „Medien“ insgesamt. Es ist sehr die Frage, ob die heutige kulturelle Präsenz von Mode und Erotik nicht auch nur ein Medienphänomen ist und ob nicht die Inszenierungen des Körpers allesamt medial transformiert sind, so daß Bildung jedenfalls nicht meinen Leib unmittelbar betrifft. Leibeserziehung ist Sport und damit ein Sonderbereich oder Hygiene, aber nicht geselliges, lebendiges, kultiviertes Präsentieren des „ganzen Menschen“. Dabei wäre von der Kulturtheorie und Kulturkritik des Deutschen Idealismus auszugehen oder daran anzuknüpfen, vor allem von Schillers *Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in denen die Idee des „ganzen Menschen“ ausgebildet wird.¹⁶

3.

Wenn man von der Gesellschaftstheorie Luhmanns ausgeht, muß man einige Prämissen akzeptieren, in denen im übrigen die wesentlichen Fortschritte in der Theoriebildung zu sehen sind. Als Grundaxiom eines solchen Programms gilt die strikte Trennung von Bewußtsein und Kommunikation.

Die Tragweite dieser Voraussetzung läßt sich mit einem Blick auf Dilthey verdeutlichen. Sein Versuch einer Grundlegung für die Geisteswissenschaften („Das Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben, wird in diesem Werke unter dem Namen der Geisteswissenschaft zusammengefasst.“¹⁷) scheidert gerade im

¹⁶Vgl. Hans-Georg Pott: *Die Schöne Freiheit*. München 1980, sowie ders.: *Schiller und Hölderlin*, Frankfurt a. M. et al. 2002. Vgl. auch ganz ähnlich (mit Berufung auf Gregory Bateson) Dirk Baecker: Artikel „Kultur“. In: *Ästhetische Grundbegriffe*. Stuttgart, Weimar 2001, Band 3, S. 510–556, insbesondere die Einleitung S. 510f.

¹⁷Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. In: *Ders.: Gesammelte Schriften I*. Göttingen (6)1966, S. XVII.

Ausgang von den Tatsachen des Bewußtseins und vom inneren Erlebnis. Die Einheit der Geisteswissenschaften, die Dilthey um den Preis der Ausgrenzung der Naturwissenschaften begründen will, liegt in den „Tatsachen des Bewußtseins“ und der „inneren Erfahrung“, die Zusammenhang und Geltung der Phänomene garantieren sollen.¹⁸ Im Unterschied zu einer transzendenten Begründung soll es um die Fülle der äußeren Wirklichkeit gehen, gegeben in einem inneren Selbst als der „ganzen Menschennatur“. Der Mensch ist gedacht als wollendes, fühlendes und vorstellendes Wesen, und Entwicklungsgeschichte, Sprache und Erfahrung sollen zur Erkenntnis seiner Welt und seines Selbst verhelfen.

Seit Marx, Nietzsche und Freud ist es nicht länger möglich, die Einheit der Geisteswissenschaften im Selbstbewußtsein zu begründen, wie Dilthey es versteht: „Unangerührt noch von Untersuchungen über den Ursprung des Geistigen, findet der Mensch in seinem Selbstbewußtsein eine Souveränität des Willens, eine Verantwortlichkeit der Handlungen, ein Vermögen, alles dem Gedanken zu unterwerfen und allem innerhalb der Burgfreiheit seiner Person zu widerstehen, durch welche er sich von der ganzen Natur absondert. [...] Und da für ihn nur das besteht, was Tatsache seines Bewußtseins ist, so liegt in dieser selbständig in ihm wirkenden geistigen Welt jeder Wert, jeder Zweck des Lebens, in der Herstellung geistiger Tatbestände jedes Ziel seiner Handlungen.“¹⁹

Man möchte Dilthey zum Vorläufer des radikalen Konstruktivismus erklären, allerdings betrachtet er Anthropologie und Psychologie als die Basiswissenschaften aller Erkenntnis des geschichtlichen Lebens und hält die Soziologie für ungeeignet für eine solche – man darf vermuten: weil sie ihm zu nahe ist und weil er hier ein Konkurrenzunternehmen fürchtet.²⁰ Er hätte mit

¹⁸Vgl. ebd., S. 4.

¹⁹Ebd., S. 6.

²⁰Vgl. den Zusatz zum ersten Buch „Soziologie“ (ebd., S. 430–423). Auf diesen wenigen Seiten wird die ganze Tragik von Diltheys Unternehmen deutlich, eine Tragik wie sie in ähnlicher Weise Goethes Farbenlehre umschwebt. Die Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften war nicht mehr durch einen konkurrierenden Gesamtentwurf einzufangen. Dilthey schuf den letzten, scheiternden Versuch dieser Art. Seither gibt es nur noch Einheiten im Plural! Jedenfalls hat Dilthey eine erstaunlich „moderne“ Einsicht in das Wesen der Systemdifferenzierung der Gesellschaft. „Das einzelne Individuum ist ein Kreuzungspunkt einer Mehrheit von Systemen, welche sich im Verlauf der fortschreitenden Kultur immer feiner spezialisieren.“ (Ebd., S. 51.)

der Soziologie aber auch den Bereich des Bewußtseins verlassen müssen, und er hatte nur den Begriff des Geistes zu Verfügung. Das hätte ihn zu Hegel zurückgeführt, andererseits konnte er einen Begriff von Handlung nicht entwickeln, der ihn zur Soziologie geführt hätte. Wie auch immer: Hier zeigt sich jedenfalls deutlich das Problem.

Für die Erkenntnis der Individuen, vor allem für die Erkenntnis des Zusammenhangs von Charakter, Motiv und Handlung, werden von Dilthey die Gestalten der Dichter empfohlen. Hier findet sich eine Ahnung von einem Bereich der Latenz der Motive, die dem klaren Bewußtsein nicht zugänglich sind. Aber das Terrain des Unbewußten wird nicht berührt. Pauschal kann man sagen, daß der Weg eines anderen Ansatzes über eine Kritik am impliziten Subjektbegriff verläuft.²¹ Es gibt kein Zurück: weder zum Transzendentalismus noch zu irgendeiner Art von Bewußtseinsphilosophie. Der Weg führt, um es mit Namen einfach zu benennen, zu Max Weber und Niklas Luhmann.

Es fällt im übrigen auf, wie wenig in den Kulturtheorien von Organisationen die Rede ist. Organisationen vermitteln aber gerade zwischen Interaktionen und Funktionssystemen der Gesellschaft, in ihnen wird Kultur sozusagen greifbar. Erwartungsstrukturen, Enttäuschungsabwicklung und Institutionalisierungschancen müßten Beobachtungsfelder einer politischen Kulturtheorie sein oder werden, wie sie Luhmann in seinem frühen Aufsatz über die „Weltgesellschaft“ skizziert, ohne den Kulturbegriff zu benötigen. Er stellt dort fest, daß zwei Systemprinzipien der aufkommenden „Weltgesellschaft“ immer wichtiger werden: nämlich Organisation auf der einen Seite und der Bereich des Intim-Privaten und der Individualität auf der anderen.²² In dieser Richtung müßte eine innovative Kulturtheorie weiter entfaltet werden.

²¹Vgl. Hans-Georg Pott: Das Subjekt bei Niklas Luhmann. In: Kritische Theorie des Subjekts. Hrsg. v. Paul Geyer. Würzburg 2001, S. 65–76.

²²Vgl. Niklas Luhmann: Die Weltgesellschaft. In: Ders.: Soziologische Aufklärung. Opladen 1975, Band 2, S. 51–71, hier S. 62.

4.

Braucht man den Begriff „Kultur“ überhaupt, oder kann man ihn einsparen zugunsten von Gesellschaft? Die moderne Gesellschaft ist ein nach Funktionssystemen und Medien differenziertes Kommunikationsgeschehen. Wo ist da der Ort der Kultur? Wo findet Kultur überhaupt statt? Ist Kultur einfach eine „euphorische Doublette von Gesellschaft“²³? Diese Fragen können hier nicht ausführlich diskutiert werden. Hier nur soviel: Was immer man unter Kultur versteht und verstehen will, Kultur ist – mit Jacob Burckhardt – bewußter Geist, Reflexion, Vergleichung, Kritik, also alles dasjenige, was die Beobachtung zweiter Ordnung voraussetzt, Beobachtung des naiven Tuns der Menschen, „reflektiertes Können“²⁴. Das entspricht dem auf andere Weise aus dem Naturbegriff hergeleiteten Kulturbegriff Kants: „Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*.“²⁵

Um uns nicht systemtheoretischer Einseitigkeit zu verdächtigen, möchten wir an Burckhardts Ausführungen zur Kultur in den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* erinnern. Die Weltgeschichte wird von den „drei Potenzen“ Staat, Religion und Kultur bestimmt. Von letzterer heißt es: „Ihre äußerliche Gesamtform aber gegenüber von Staat und Religion ist die Gesellschaft im weitesten Sinne.“²⁶ Kultur ist per se gesellschaftliche Kritik von Staat und Religion. „Sie wirkt unaufhörlich modifizierend und zersetzend auf die beiden stabilen Lebenseinrichtungen ein, – ausgenommen insofern sie dieselben völlig dienstbar gemacht und zu ihren Zwecken eingegrenzt haben.“²⁷ Darin enthalten ist Burckhardts Verdikt gegen jeglichen Totalitarismus und Fundamentalismus. Er kritisiert das Übergewicht und den Einfluß von Staat und Religion auf die Kultur. Sie soll ein Gegenpol sein zur Macht, die für ihn an sich böse ist. „Und nun ist die Macht an sich böse, gleichviel wer sie ausübe. Sie ist kein Beharren, sondern eine Gier und eo ipso unerfüllbar,

²³Helmstetter: Der gordische Knoten, S. 89.

²⁴Jacob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen. Stuttgart 1978, S. 57.

²⁵Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Frankfurt a. M. 1974, S. 390 (Kursivierung im Original gesperrt). Vgl. dazu auch die Ausführungen von Baecker: „Kultur“, S. 520f.

²⁶Burckhardt: Betrachtungen, S. 57.

²⁷Ebd.

daher in sich unglücklich und muß also andere unglücklich machen.“²⁸ Im Gegensatz dazu liegt in den bedeutenden Kulturformen der Geselligkeit ²⁹ – sowie in Tausch und Handel – eine Tendenz zur Glückseligkeit und zum Frieden. „Die Kultur an und für sich hätte die Neigung, sich mitzuteilen und auszugleichen“³⁰. Kultivierte Kommunikation, so können wir sagen, ist gesellig-friedliche Kommunikation, nicht etwa konsensuelle. Man kann aus der geselligen Salonkonversation lernen, wie man mit Meinungsverschiedenheiten umgeht. Es hat den Anschein, daß es im wesentlichen immer (noch) um die Zähmung von Gewalt geht. Übertragen auf die heutige Gesellschaft und unter dem Blickwinkel der systemtheoretischen Gesellschaftstheorie ergibt sich für die Frage nach dem Ort der Kultur – nach Burckhardt „alle Geselligkeit, alle Techniken, Künste, Dichtungen und Wissenschaften“ – eine präzisere Festlegung: Wenn das Gesellschaftssystem in Funktionssysteme gegliedert ist, so muß man davon ausgehen, daß es kein integratives Konzept von Kultur geben kann, das auf einer Einheitsvorstellung von Gesellschaft beruht. Man könnte nach der „Kultur“ der verschiedenen Funktionssysteme fragen, also etwa nach der Kultur des Wirtschaftssystems oder der des Wissenschaftssystems oder nach der politischen Kultur usw. Und auch nach der Kultur der Kunst. Kultivierte Kunst wäre dann „Weltkunst“ (vgl. Abschnitt 6). Es bleibt dann natürlich die funktional nicht zugeordnete oder mehrdeutig zuzuordnende Kommunikation übrig – „Kommunikation au trottoir sozusagen oder etwas hochtrabend: ‚lebensweltliche‘ Kommunikation“³¹. Die Kommunikation „au trottoir“ ist natürlich noch keine Kultur und jedenfalls nicht immer kultiviert. Aber es gibt kultivierte Formen lebensweltlicher Kommunikation, die sich in den sozial bedingten Formen der Geselligkeit kultiviert haben.

²⁸Ebd., S. 97.

²⁹Vgl. ebd., S. 64ff.

³⁰Ebd., S. 85f.

³¹Niklas Luhmann: Ökologische Kommunikation. Opladen (3)1990, S. 75.

5.

Geht man von Max Webers Bestimmung von Kultur aus: „ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens“³² –, so ergeben sich gravierende Fragen. Was ist der Mensch? Was ist der Standpunkt des Menschen? Natürlich ist die Beantwortung dieser Fragen wiederum theorieabhängig.

Aus der Sicht der Informationstheorie zum Beispiel ist Kultur soziale Information. „Information, communication, and control“ sind nach Beniger die „key concepts“ des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Die Erzeugung, Speicherung, das Prozessieren und die Kommunikation von Informationen dienen der Effizienz der Kontrolle. „Because brains and sociality are the two most obvious variables associated with culture, it seems plausible that cultural programming arose out of the need to process specifically *social* information. This would suggest one reason for the rise of cultural over genetic programming: coevolution of the complexity of inputs and processors.“³³ „Cultural programming“ wirkt auf „brains“ und „sociality“. Es wäre zu fragen, in welcher Weise Techniken der Informationsverarbeitung (die „Medien“) die Sphären des vormaligen Geistes, die Kultur, ersetzen oder verändern. Genau hier zeigt sich überdeutlich die Notwendigkeit von Kulturkritik auch als Ideologiekritik des Kulturbegriffs selbst. Auch „höherer Sinn“ wurde und wird zur Kontrolle, zur Herrschaft und Manipulation gebraucht und mißbraucht. Was den Bereich der Weltbilder und Sinnkonzepte, der Ideologien und Mentalitäten angeht, so lassen sie sich allesamt in einem Konzept der Macht und Machtausübung und der (oft vergeblichen) Zähmung von Gewalt einordnen. Stanley Milgram hat aufgrund der Erkenntnisse aus seinen berühmten Experimenten der menschlichen Kultur den Vorwurf gemacht, sie habe völlig darin versagt, innere Hemmungen für gewalttätige Handlungen einzubauen, deren Ursprung in einer Autorität liegt. Und er hat auf die Funktion hingewiesen,

³²Max Weber: Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1988, S. 146–214, hier S. 180.

³³James R. Beniger: *The Control Revolution. Technological and Economic Origins of the Information Society*. Cambridge (Mass.) 1986, S. 76.

die der Artikulierung der rechtfertigenden Ideologie zukommt. „Wenn man die Art kontrolliert, in der jemand seine Welt interpretiert, hat man bereits einen großen Schritt in Richtung auf die Kontrolle seines Verhaltens getan.“³⁴ Daraus ergibt sich die Frage, welche Rolle zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Ideologien spielen und was – nach ihrem angeblichen Ende – ihre Funktion übernommen hat. Man denkt hier natürlich sofort an die neuen Medien. Wie und auf welche Weise üben sie Kontrollfunktionen aus?

Im Unterschied zu Burckhardts Auffassung, Macht sei an sich böse, möchten wir betonen, daß Macht (Herrschaft) ebensowenig wie Zweckrationalität (Kontrolle) a priori gut oder böse ist – vielmehr schlicht notwendig. Zu kritisieren ist hingegen die Verschleierung von Machtinteressen im Dienste nicht legitimer Herrschaft (vgl. Abschnitt 7).

6.

Kultur und Kulturkritik haben noch keinen Akt der Barbarei verhindert. Fatal wäre es, wenn man unter Kultur einen abgehobenen Bereich markierte, der mit Macht, Technologie, Wirtschaft nicht mehr vermittelt wird. Eine solche Kulturkritik wäre belanglos. Es geht immer um Gesellschaft und das heißt auch um Politik. Nichts erscheint uns fataler und ideologischer als der deutsche Sonderweg der Entgegensetzung von Geist und Politik, deutscher Kultur und amerikanischer Zivilisation, für den Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* das prominenteste Beispiel sind. Technische Zivilisation und sinnstiftende Kultur wären zu vermitteln und nicht gegeneinander auszuspielen. Keine Verbesserung menschlicher Lebenspraxis ist denkbar ohne relativen materiellen Wohlstand.

Nochmals die Frage: Wo findet kulturelle Sinnstiftung innerhalb unserer „entzauberten“ Welt statt? Wo wirkt die technisch-zweckrationale Zivilisation nicht vollständig bestimmend? Doch im Bereich der Künste, der Wissenschaften (mit Fragezeichen – vielleicht nur in einer kritischen Kulturwissenschaft) und in unorganisierten oder nur suborganisierten Bereichen der Gesellschaft;

³⁴Stanley Milgram: Das Milgram-Experiment. Reinbek 1982, S. 10.

Bereiche, die wiederum vor allem in der Literatur aber auch in den bildenden Künsten beobachtet werden. In den Künsten finden sich immer noch die anspruchsvollsten Formen der Gesellschaftskritik. Ebenso ist die Arbeit am kulturellen Gedächtnis eine ihrer Formen und zum Teil auch Voraussetzungen. Damit leisten potentiell auch die historischen Wissenschaften ihren Beitrag zur Kulturkritik. Eine Präferenz für „Hochkultur“ ist unvermeidlich. Das bedeutet, formal betrachtet: hohe Komplexität, Reflexivität, Perspektivität. Geringe Komplexität und geringe Reflexivität tendieren zur Affirmation des Bestehenden und zeigen weniger Alternativen auf.

Der Kunst und also den Künsten kommt nach wie vor eine grundlegende Bedeutung zu. Und das – so muß man sagen – aus strukturellen Gründen. In seinem Aufsatz über *Weltkunst* legt Luhmann dar, daß und wie erst die moderne Kunst Weltkunst sein kann.³⁵ Das hängt mit der Welt- und Gesellschaftsbeschreibung zusammen, mit der das Gesellschaftssystem (und also auch das Kunstsystem) auf den Wandel seiner Strukturen reagiert.

Es geht in der Weltkunst – um es kurz zu sagen – nicht mehr um einen wie immer gearteten Bezug zur Welt, der gleichwohl zustande kommt, sondern um Selbstbezug. Die Welt ist dann das, was übrigbleibt, wenn Form geschaffen worden ist. „Wir verstehen unter ‚Weltkunst‘ nicht eine Kunst, die die Welt auf überlegene Weise repräsentiert, sondern eine Kunst, die die Welt beim Beobachtetwerden beobachtet und dabei auf Unterscheidungen achtet, von denen abhängt, was gesehen und was nicht gesehen werden kann.“³⁶

Die Kunst hat daher ein ambivalentes Verhältnis zur Realität. „Sie spaltet die Realität durch ihre Form, so daß im Effekt zwischen zwei Seiten unterschieden werden kann: zwischen der realen Realität und der fiktionalen Realität. Indem der realen Realität eine fiktionale gegenübergestellt wird, erzeugt die Kunst auf *beiden* Seiten ihrer Form einen Zustand, der vorher nicht da war oder jedenfalls nicht beobachtet werden konnte. Die reale Realität wird zum normalen Alltag, zum Bereich der vertrauten Erwartungen. Die fiktionale

³⁵Vgl. Niklas Luhmann: *Weltkunst*. In: Ders., Frederick D. Bunsen, Dirk Baecker: *Unbeobachtbare Welt. Über Kunst und Architektur*. Bielefeld 1990.

³⁶Ebd., S. 40.

Realität wird zum Bereich der Reflexion anderer (unvertrauter, überraschender, nur artifiziell zu gewinnender) Ordnungsmöglichkeiten.“³⁷

Insgesamt geht es im kulturellen Feld – um es pauschal zu sagen – um den Wandel von einem kosmologischen zu einem funktionalistisch-konstruktivistischen Weltbild, das hier nur mit dem Schlagwort der „Kontingenz“ bezeichnet werden soll, und um den Modus des Beobachtens von Beobachtungen. „Aussagen über die Welt können nun nicht mehr als ein Hinüberkopieren von Sachverhalten ins Bewusstsein verstanden werden. [...] Es kommt darauf an, welche Differenz es macht, wenn Welt beobachtet wird; und das kann man nicht an der Welt, sondern nur an Beobachtern beobachten.“³⁸ Die Welt ist dann das Unbeobachtbare schlechthin.

7.

Eine kritische Kulturtheorie enthält sich eigener Wertungen dieser Prozesse, eröffnet aber durch ihre Analysen Vergleichsmöglichkeiten und erschließt Alternativen im Sinne des Begriffs des „Anti-Antirelativismus“, den Clifford Geertz in die Diskussion gebracht, aber noch nicht ausreichend expliziert hat. Geertz meinte damit, daß jemand, der substantialistische Wertkriterien ablehnt, deshalb noch nicht in maßstabslosen postmodernen Kulturrelativismus verfallen müsse. Mit Hilfe der kritischen Kulturtheorie kann dies nun präzisiert werden: Kritische Kulturtheorie wird konkret praktisch, wenn sie die Bedingungen untersucht, unter denen Wertmaßstäbe erzeugt werden, wenn sie deren Funktionen analysiert und dabei *offene* oder *verschleierte* Widersprüche zwischen der Sphäre der Zivilisation und der Kultur aufdeckt. Offene Widersprüche betreffen Dysfunktionalitäten, die das soziale Zusammen- und Überleben gefährden. Auf die Aufdeckung verschleierter Widersprüche als Aufgabe einer Kulturkritik hat wiederum Max Weber hingewiesen: „die wissenschaftliche Behandlung der Werturteile möchte nun die gewollten Zwecke

³⁷Ebd., S. 13.

³⁸Ebd., S. 8.

und die ihnen zugrunde liegenden Ideale nicht nur verstehen und nacherleben lassen, sondern vor allem auch kritisch beurteilen lehren. Diese Kritik [...] kann verhelfen zur Selbstbesinnung auf die letzten Wertmaßstäbe, von denen der Wollende unbewußt ausgeht oder – um konsequent zu sein – ausgehen müßte.“³⁹

Kritische Kulturtheorie wird zur Ideologiekritik, wenn sie die Funktion der expliziten kulturellen Werte und Ideale einer Gesellschaft überprüft und mit den impliziten kulturellen oder zivilisatorischen Werten vergleicht (z. B. die verschleierte Indienstnahme kultureller Wertbegriffe für ökonomische oder herrschaftliche Interessen). Kritische Kulturtheorie wird praktisch auch, wenn sie naturalistische Fehlschlüsse zu vermeiden hilft, die die Normativität des Faktischen behaupten. In beiden Fällen kritisiert eine kritische Kulturtheorie nicht die Interessen, die sich hinter diesen logischen Subreptionen verbergen, sie kritisiert nur die logischen Subreptionen selbst, ermöglicht dadurch überhaupt erst konkrete Wertediskussionen und erschließt Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten.

Geht Kulturkritik über diese Art der Kritik hinaus, so wird sie konkret wertsetzend und muß dies explizit machen. George Marcus und Michael Fischer haben in ihrem Standardwerk *Anthropology as Cultural Critique*⁴⁰ verdeckte, nicht explizierte Wertungen als Grundmuster kulturanthropologischen Argumentierens beschrieben. Entsprechend werden z. B. im Umkreis der Postcolonial Studies oder der Gender Studies vielfach implizit Werturteile vorausgesetzt, die einem diffusen westlichen Liberalismusverständnis entstammen. Eine Kulturtheorie kann Macht- und Herrschaftsfreiheit oder Emanzipation als obersten Wert setzen oder aber verlangen, daß der Mensch nicht im zivilisatorischen Funktionieren allein aufgehen, sondern Kulturideen ausbilden solle, die das rein Zivilisatorische transzendieren: Aber dies sind Setzungen auf der Basis eines bestimmten Menschenbildes, die explizit gemacht werden müssen.

³⁹Weber: Die Objektivität, S. 151.

⁴⁰Vgl. Michael Fischer, George Marcus: *Anthropology as Cultural Critique*. S. 111–136 (Kap. 5).

Das bedeutet nun freilich nicht, daß reflektierte Kulturideale nicht auch heute noch indirekt kulturkritische Funktion übernehmen könnten. Zwar können Kulturideale keine überzeitliche und überörtliche Geltung mehr beanspruchen. Andererseits aber schafft der reale, zivilisatorische Globalisierungsprozeß im Schatten der wertneutralen Kulturwissenschaften machtvoll Fakten und fordert implizit auch globale kulturelle Geltung ein. Und so könnte es schon als sinnvoll erscheinen, die heutigen ‚kulturellen‘ Tendenzen im Spiegel der Ideale zu analysieren, die verschiedene Kulturen in verschiedenen Epochen ausgebildet haben. Eine kritische Kulturtheorie wird daher, neben dem Aufdecken offener oder verschleierter Widersprüche und naturalistischer Fehlschlüsse im Komplex Kultur/Zivilisation, auch die Aufgabe haben, angesichts der Eindimensionalität der sich abzeichnenden Weltzivilisation den kritischen Sinn für das kulturell Denkbare und Menschen-Mögliche wieder zu schärfen. Unterscheiden, vergleichen und bewerten sind die wichtigsten methodischen Verfahren. Die Betrachtung anderer und fremder Kulturen gehört ebenso dazu wie der Bezug auf alte und neue Ideale und Utopien.

8.

Eine wichtige Gegenwartsfrage ist, welchen Wandel die Gesellschaften dieser Welt, wie immer in Staaten und Nationen politisch organisiert, durchlaufen und ob funktionale Differenzierung der Gesellschaftstyp ist, der sich global durchsetzt. Das hätte dann auch Konsequenzen für die jeweiligen Kulturen und die Kunst der verschiedenen Länder. Interkulturelle Forschung müßte hier ansetzen: fragen, wie „fremde“ Gesellschaften auf der ideologischen und kulturellen Ebene auf sich selbst reagieren. Wie wird gesellschaftlicher Wandel, wenn er geschieht, in den jeweiligen (zum Beispiel religiösen) Selbstbeschreibungen verarbeitet? In *Jenseits der Barbarei* schreibt Niklas Luhmann: „Mit einer gewissen Nostalgie können wir jetzt an die Barbaren zurückdenken oder an die anderen Völker, die Heiden, die Wilden. Ihnen blieb ihre eigene soziale Ordnung überlassen. Wir hatten nichts damit zu tun. Es stand uns frei, sie zu bekehren oder zu versklaven oder sie im Tausch zu übervorteilen. Und es waren unsere Begriffe, europäische Begriffe, wenn wir von *humanitas*,

von *ius gentium*, von Menschheit oder von Menschenrechten sprachen. Das alles wird der Situation, in der die moderne Gesellschaft sich heute findet, nicht mehr gerecht – ganz zu schweigen von Begriffen wie *societas civilis* oder *communitas*, die wir wie Sauerkraut aus unseren Kellern holen, um es aufgewärmt zu genießen.“⁴¹

Was nun? Was tun? Was bleibt von unseren Vorstellungen von Kultur, Bildung und Freiheit, was bleibt von unseren Vorstellungen von Humanität angesichts der Tatsache, daß andere woanders andere Vorstellungen von „Werten“ haben, wir andererseits uns aber nicht auf uns zurückziehen und die Augen vor dem Massenelend der Menschen auf dieser Welt verschließen können – zumal sich die „anderen“ nicht mehr so ohne weiteres ausbeuten und „zivilisieren“ lassen, ja sogar vor unseren Türen und Toren stehen und Einlaß begehren. Zuerst braucht man eine angemessene Theorie der Weltgesellschaft, die in Umrissen vorliegt. Dieser folgend möchten wir mit Luhmann vorschlagen, von der Leitdifferenz Inklusion/Exklusion auszugehen und die alten Leitunterscheidungen zu ersetzen wie: das Eigene und das Fremde, das Zivilisierte und das Primitive, die erste und die dritte Welt usw. Denn wenn funktionale Differenzierung der Gesellschaftstypus ist, der sich weltweit ungeachtet der Organisation des politischen Systems heute hegemonial durchsetzt – was nicht zu verwechseln ist mit dem Kapitalismus als hegemoniales Weltsystem: er ist eben nur ein Programm des Funktionssystems Wirtschaft, zur Zeit das einzige allerdings –, so bedeutet das, daß humanistische Wert- und Wunschvorstellungen der Integration *aller* Menschen in die Gesellschaft einfach nicht realisierbar sind, weil Funktionssysteme gerade durch Ausschließung von Personen operieren; denn sie differenzieren nach funktionseigenen Kriterien: Alle können sich bewerben, aber nur wenige können aufgenommen werden. Genauer: Die prinzipielle Vollinklusion der Gesellschaft wird durch Selektionsmechanismen auf Organisationsebene kompensiert. Daher die Bedeutung der Beobachtung von Organisationen (vgl. Abschnitt 3). Das hat Konsequenzen für den Zugang zu anderen Funktionssystemen. Keine Ausbildung, keine Arbeit, kein Einkommen, kein gleichberechtigter Zugang zur

⁴¹Niklas Luhmann: *Jenseits der Barbarei*. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Band 4, S. 138–150, hier S. 150.

Politik, zum Rechtssystem usw. Man muß dann dem Begriff Humanität einen Sinn geben, der jedenfalls nicht eine Einheit von Identität und Integration beinhaltet. Immerhin hat schon Adorno gesagt, das Ideal der Kultur als absolute Integration finde seine logische Vollendung im Völkermord.

Die Antwort auf die Frage, wie heute (Kultur-)Kritik überhaupt möglich sei, ergibt sich unseres Erachtens von selbst aus der Einsicht, daß Kultur zwar das Produkt menschlichen Handelns, aber nicht das Ergebnis menschlicher Planung ist. Dem entsprechen Theorien selbstorganisierender Systeme. Da im historischen Prozeß „nicht der Gehalt von Ideen, sondern allenfalls die Kontingenz von Ideen kausal wirken kann“, da „man also nicht eine ‚downward causation‘ annehmen sollte der Art, daß die Idee aus der Kultur in die Köpfe und von dort in die Hände und Zungen fährt“, sollte man davon ausgehen, daß „die Möglichkeit, anders zu sein, Aktivitäten stimuliert, aus denen dann der Erfolg systematisierbare Gehalte auswählt.“⁴² Was bleibt also anderes, als aufzuzeigen, daß dasjenige, was ist, auch anders sein könnte. Ob besser oder schlechter – wer will das sagen?

⁴²Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik 1, S. 8.