

System und Kultur

Warum sich Systemiker mit Kultur beschäftigen sollten¹

Tom Levold

Zusammenfassung

Nach einigen grundlegenden Bemerkungen zum Kulturbegriff werden einige Konzepte der Kulturtheorie vorgestellt, die sich seit dem 18. Jahrhundert entwickelt haben. Für den gegenwärtigen Kulturdiskurs sind dabei vor allem bedeutungsorientierte Kulturkonzepte relevant. Anschließend wird der Kulturbegriff in Niklas Luhmanns Systemtheorie mit einem praxeologischen Kulturbegriff kontrastiert, um die Frage zu untersuchen, ob sich daraus ein Potenzial für eine systemische Praxeologie ableiten lässt. Abschließend wird postuliert, dass eine therapeutische Praxis als interkulturelle Begegnung gelingen kann, wenn sie Kultur als spannungsreiche Trias von symbolischer Ordnung, Diskurs und Praxis begreift.

Schlagwörter: Kultur – Systemtheorie – Praxeologie – Diskurs

Summary

System and culture: Why family therapists should deal with culture

After basic remarks regarding the notion of culture some concepts of culture theory which have emerged since the 18th century will be presented. Most relevant for the current culture discourse are meaning based cultural concepts. The notion of culture in Niklas Luhmann's systems theory will be contrasted with a praxeological concept to clarify chances to unfold a potential for a systemic praxeology. In conclusion it is helpful for therapeutic practice to acknowledge culture as a tense trinity of symbolic order, discourse and practice.

Key words: culture – systems theory – praxeology – discourse

1 Dieser Beitrag beruht auf einem Vortrag des Autors auf der DGSF-Jahrestagung 2012 in Freiburg, die unter dem Titel »Dialog der Kulturen – Kultur des Dialogs« vom 3.–6. Oktober 2012 stattfand.

1 Einführung

Der Titel dieses Beitrags hat insofern einen provokativen Klang, als unterstellt werden darf, dass die systemische Szene gerade aufgrund ihres auch theoretisch fundamentalen Interesses für Unterschiede in besonderer Weise dem Unbekannten im Allgemeinen, den verschiedensten Kulturen im Besonderen gegenüber eine aufgeschlossene und wohlwollende Haltung aufbringt. Allerdings geht es in diesem Text weniger um die positive – womöglich exotisierend-romantisierende – Haltung dem Fremden gegenüber als um den Stellenwert des Kulturbegriffs im systemischen Diskurs.

Ein erster Überblick über fast 3.000 Artikel aus den letzten 20 Jahrgängen der einschlägigen deutschsprachigen Fachzeitschriften (Familiendynamik, Kontext, Zeitschrift für systemische Therapie und Beratung, systema und systeme) ergibt einen interessanten Befund. Sucht man nach den Stichwörtern Kultur, kulturell etc. in den Titeln dieser Beiträge, wird man in 28 von 2933 Beiträgen fündig, also in etwas unter 1 %².

Auch die Suche nach alternativen Suchbegriffen (*ethno* u. Ä.) ändert die Größenordnung nicht. Eine wohlwollende Lesart könnte sein: Systemiker sind von Natur aus so für das Kulturthema sensibilisiert, dass es keiner expliziten Auseinandersetzung damit bedarf. Interessanterweise sieht das auch bei einer explizit kultursensitiven Zeitschrift wie der »Family Process«, die mittlerweile alle Abstracts nicht nur in englischer Sprache, sondern auch in Chinesisch und Spanisch veröffentlicht, mit 50 von 2.400 Artikeln (2,1 %) nicht grundlegend anders aus, auch wenn hier die Quote immerhin doppelt so groß ist wie im deutschsprachigen Bereich. Es lässt sich daher annehmen, dass kulturell relevante Inhalte weniger explizit zum Thema gemacht werden als implizit in den veröffentlichten Texten und Fallbeispielen zum Ausdruck kommen.

2 Der Begriff der Kultur

Der Begriff Kultur entstammt dem Lateinischen, das Griechische verfügt über kein entsprechendes Wort. *Cultus* und *cultura* verwiesen ursprünglich auf die Pflege und Bebauung der Felder, die Sorge für die Tiere und später allgemein die Nutzung von Natur zum Lebensunterhalt des Menschen. Das wird dann auch auf die Pflege des Geistes und der Seele angewandt. Auf diese Weise nimmt der Begriff auch den Bereich der Bildung und der Sorge des Menschen um sich selbst in sich auf, ebenso wie die Pflege und Verehrung von Göttern und übernatürlichen Dingen, was sich im Begriff des Kultus auch heute noch wiederfindet (vgl. Neufend, 2010). Eine eindeutige begriffliche Fassung von Kultur erweist sich als

2 Familiendynamik: 4 von 948 = 0,42 %; Kontext: 8 von 582 = 1,4 %; ZSTB: 7 von 734 = 0,9 %; systema: 5 von 394 = 1,2 %; systeme: 4 von 275 = 1,4 %.

aussichtslos: Trommsdorf konstatiert über hundert verschiedene Definitionsversuche, was für die Unschärfe des Begriffes spricht (2000). Vor diesem Hintergrund bietet sich am ehesten eine kurze historische Skizze an.

Erst im 17. und 18. Jahrhundert entwickelt sich so etwas wie ein kulturtheoretischer Diskurs, als die Begegnung mit fremden Kulturen nicht mehr nur ausgewählten Individuen vorbehalten ist, sondern zunehmend zum Thema einer interessierten Öffentlichkeit wird. Erste Berichte von Reisen in andere Kulturen erscheinen in den Zeitungen und wissenschaftlichen Journalen, was überhaupt erst die Voraussetzung dafür darstellt, dass auch der eigene gesellschaftliche Kontext als Kultur betrachtet werden kann.

Einer Aufgliederung des Kultursoziologen Andreas Reckwitz zufolge lassen sich vier unterschiedliche Kulturkonzepte benennen, die sich seit dem Beginn der Moderne ausdifferenziert haben, nämlich der normative, der holistische, der differenztheoretische und der bedeutungsorientierte Kulturbegriff (2005). Auch wenn der aktuelle Kulturdiskurs nur bedingt auf diese Konzepte zurückgreift, sind viele Aspekte dieser Modelle in der Alltagswelt, beispielsweise in den Massenmedien, immer noch präsent.

Der historisch früheste *normative Kulturbegriff* ermöglicht erstmals, eigene und fremde Gepflogenheiten systematisch miteinander in ein reflektiertes Verhältnis zu setzen. Zuvor wurde das Fremde eher in einem Kontext *asymmetrischer Gegenbegriffe* (Koselleck, 2010) wahrgenommen, die nur zwischen vertraut und fremd, Christen und Heiden oder zwischen Zivilisierten und Barbaren unterschieden. Auch wenn nun so etwas wie kulturelle Eigenständigkeit anderer Völker erkennbar wird, setzt dieser Kulturbegriff vor allem auf die Überlegenheit der eigenen Kultur (der bürgerlichen Frühmoderne) über die vermeintlich unterentwickelten Völker. Die Leitunterscheidung zwischen kultiviert und unkultiviert fällt dabei immer zugunsten der eigenen Kultur aus. Allerdings spielt sie auch innerhalb des eigenen Kulturkreises eine Rolle, etwa in der Unterscheidung von (kultivierter) Stadt und (unkultiviertem) Land. Damit wird »Kultur« auch zu einer politischen Kategorie, zu einer »normativ prämierte[n], ausgezeichnete[n] Lebensweise« (Reckwitz, 2005), die über (bloße) Zivilisation hinausreicht: Immanuel Kant koppelt Kultur an moralische Überlegenheit, während er unter Zivilität basale »Techniken des Anständigen« (ebd.) versteht.

Interessanterweise verkehrt sich diese Verwendung des Kultur- und Zivilisationsbegriffs im französischen und angelsächsischen Sprachraum. In Frankreich ist Kultur ein schwacher Begriff, der eher dem Land zugeordnet ist, während das bürgerliche Stadtleben mit seinen urbanen Verkehrsformen »zivilisiert« ist (*civitas* = Stadt; vgl. Dill, 2011). Der Zivilisationsbegriff gewinnt in der englischen und französischen Sprache einen höheren Stellenwert als der der Kultur und wird zur Folie der Rechtfertigung kolonialistischer und rassistischer Eroberung »unzivilisierter Völker« (ebd., S. 138 ff.). Umgekehrt führt das erwachende Nationalbewusstsein in Deutschland zu einer nationalistischen Überhöhung des Kulturbegriffs, der nun die nationale Identität garantieren und politische wie öko-

nomische Rückständigkeiten kompensieren soll. Diese Unterschiede kulminieren im Ersten Weltkrieg darin, dass die deutsche Propaganda den Zivilisationsbegriff als Ausdruck oberflächlicher Dekadenz denunziert, während Kultur innere Werte, »Tiefe« und Wahrhaftigkeit verkörpert. Die Gegenpropaganda sieht die Deutschen dagegen als unzivilisierte Barbaren und »Hunnen« (vgl. Kim, 2004, S. 112). Erst mit dem wissenschaftlichen Erfolg der Ethnologie und Cultural Anthropology im 20. Jahrhundert haben sich diese semantischen Konflikte aufgelöst.

3 Unterschiedliche Konzeptualisierungen von Kultur

Das *holistische Kulturkonzept* nimmt erstmals Kulturen in ihrer Eigenlogik wahr. Johann Gottfried Herder (1744–1803), der als Ahnherr der Kulturanthropologie angesehen werden kann, ging davon aus, dass der Mensch nicht zur Kultur erzogen werden müsse, sondern sich als Kulturwesen immer schon im Zustand der Kultur befinde. Daraus resultiert die Anerkennung kultureller Verschiedenheit »im Sinne einer historisch bedingten Geltung von Werten und Wissen« (Srubar, 2009, S. 185). Der Historisierung und Kontextualisierung des Kulturbegriffs bei Herder korrespondiert ein Respekt vor der Diversität menschlicher Lebensformen, die auch in einer antikolonialistischen Haltung zum Ausdruck kommt.

Die Idee der Aufklärung, das damit verbundene romantische Interesse für einzelne Völker und Gemeinschaften und der Wunsch nach einer verbindenden nationalen Identität führen Herder dazu, den Kulturbegriff eng an den Begriff des Volkes zu binden und damit ethnisch zu fundieren (vgl. Reckwitz, 2004a, S. 5). Kulturen werden als Totalitäten (und damit im Plural) gedacht, die durch einheitliche Regeln und Vorschriften, durch Sprache und Tradition zusammengehalten werden. Für Herder ist das Volk »nicht mehr eine soziale Gruppe inner- oder unterhalb der Nation, sondern die Nation selbst« (R. Koselleck, 1992: Volk, Nation, Nationalismus, Masse, zit. nach Neufend, 2010, S. 14).

Dieser Kulturrelativismus markiert in gewisser Weise den Ausgangspunkt der modernen Ethnologie als Studium fremder Völker zu Beginn des 20. Jahrhunderts und stellt auch heute noch im interkulturellen Diskurs ein bedeutsames Motiv dar. Fremdheit ist aus dieser Sicht das zwangsläufige Ergebnis wechselseitiger interkultureller Beobachtung und damit etwas Selbstverständliches.

Im Zeitalter der Globalisierung und seiner großen politisch und wirtschaftlich begründeten Migrationsbewegungen stellt sich die Tatsache einer wachsenden innergesellschaftlichen Pluralität zunehmend als Problem dar, das nicht mehr ohne Weiteres durch die Etablierung und Durchsetzung einer hegemonialen »Leitkultur« gelöst werden kann und damit zum Gegenstand politischer, sozialer und religiöser Konflikte wird. Die sogenannte *Multi-Kulti-Gesellschaft* lässt sich als Chiffre verstehen, unter der diese Frage in den Medien verhandelt wird. Der Begriff des *Multikulturalismus* wurde in den 1970er Jahren vom kanadischen

Philosophen Charles Taylor geprägt, übrigens vor dem Hintergrund heftiger Auseinandersetzungen zwischen den englischsprachigen und den französischsprachigen Kanadiern, die fast zu einer Spaltung des Landes geführt hätten. Nicht mehr das Volk ist hier die Bezugsgröße, sondern die Kulturen *innerhalb* eines bestimmten Volkes. Die Theorie der Anerkennung, die Taylor entwirft (1997), postuliert ein explizites Recht auf kulturelle Differenz innerhalb aller Bereiche einer Gesellschaft, verbunden mit der Ablehnung jeglicher kultureller Hegemonie. An die Stelle einer Leitkultur tritt ein System wechselseitiger Anerkennung, einer *einheitlichen Verschiedenheit* kultureller Gruppen im Sinne eines »ethnischen Mosaiks«.

Die Sprengkraft dieses Ansatzes liegt in seiner antiuniversalistischen Konzeption, die die Idee universaler normativer Prinzipien verneint, da die jeweiligen Kulturen innerhalb einer Gesellschaft ein Recht auf ihre eigenen Regeln und Wertvorstellungen beanspruchen können. Die Konzeption universaler Menschenrechte ist mit diesem Konzept von Multikulturalismus nicht unbedingt zu vereinbaren, was zwangsläufig zu Spannungen führen muss, wie die Beschneidungsdebatte des Jahres 2012 eindrucksvoll gezeigt hat. Insofern die Differenzen zwischen unterschiedlichen kulturellen Sinnhorizonten aus der Perspektive des Multikulturalismus als Differenz zwischen Gemeinschaften innerhalb einer Gesellschaft erscheinen, schimmert auch hier wieder das holistische Konzept Herders durch, dass nämlich die Gemeinschaft als Ganzes Repräsentant von Kultur sei und nicht der Einzelne mit seiner konkreten Lebenspraxis.

Das *differenztheoretische Kulturmodell* gibt die Idee von Kultur als Ausdruck einer einheitlichen Lebensweise einer Gemeinschaft oder einer Ethnie (zumindest für die moderne Gesellschaft) auf – zugunsten der Konzeption eines »sozial ausdifferenzierte[n] Teilsystem[s] der modernen Gesellschaft, das sich auf intellektuelle und ästhetische Weltdeutungen spezialisiert« (Reckwitz, 2004a, S. 6). Protagonist dieses soziologischen Kulturbegriffs ist der Systemtheoretiker und Soziologe Talcott Parsons. Da er die Handlung als Basiselement sozialer Systeme ansieht, stellt sich für ihn die Frage nach der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung: Wenn Millionen von Menschen handeln, an welchen gemeinsamen Normen orientieren sie sich? Wie tragen sie zur Integration und Bestandssicherung des Gesellschaftssystems bei? Das kulturelle Subsystem, welches er klar vom sozialen Handlungssystem unterscheidet (vgl. Parsons, 1989), sorgt bei Parsons dafür, grundlegende Strukturen und Wertmuster aufrechtzuerhalten. In seinem berühmten AGIL-Schema – Adaptation/Verhaltenssystem; Goal-Attainment/persönliches System; Latent Pattern Maintenance/kulturelles System und Integration/soziales System (vgl. Parsons, 1991), das heute allerdings keine große Rolle mehr spielt, übernimmt das kulturelle System die Latent Pattern Maintenance, das heißt die Aufrechterhaltung latenter Muster von Werten, Normen und Symbolen, die nicht unbedingt expliziert werden müssen.

Schließlich tritt in den 1970er Jahren mit dem sozialwissenschaftlichen *Cultural Turn* die Gruppe der *bedeutungsorientierten Kulturkonzepte* auf den Plan. Kultur

wird jetzt nicht mehr an ein Kollektivsubjekt oder ein Gesamtsystem gekoppelt, sondern als spezifische Wissensordnung verstanden, als symbolischer Kode und System von Unterscheidungen, die einen Sinnhorizont für die Konstruktion und Organisation von Wirklichkeit abgeben. Innerhalb dieser konstruktivistischen Konzeption unterscheidet Reckwitz drei unterschiedliche Strömungen. Als *mentalistsches Kulturkonzept* bezeichnet er den Versuch des Strukturalismus (etwa in der Linguistik Saussures oder der Ethnologie Lévi-Strauss'), eine Art Universalgrammatik des Sozialen zu finden. Die symbolische Ordnung wird hier als übersubjektive, unbewusste Struktur gedacht, als eine Tiefenschicht, als deren Ausdruck sich manifeste kulturelle Regeln der Verwandtschaft, des Jagens und Kochens usw. ableiten lassen (vgl. Lévi-Strauss, 2009; Lévi-Strauss, 2000).

Dieser Strang von Kulturtheorie spielt heute kaum noch eine Rolle, im Vordergrund stehen *textualistische* und *praxeologische Konzepte*. Als textualistisch bezeichnet Reckwitz eine typische Form postmoderner, poststrukturalistischer Theoriebildung, die die symbolische Konstruktion von Wirklichkeit nicht mehr auf der Ebene individueller oder kollektiver Subjekte oder Akteure untersucht, sondern in kulturell hervorgebrachten Materialien, vorfindbaren Texten, Diskursen und Zeichensequenzen, in denen sich offenbart, was wir Kultur nennen können. Kultur wird hier als Text oder Sprachspiel, als narrative Hervorbringung entziffert. Kulturwandel versteht sich hier als Veränderung von Narrativen. Foucaults Untersuchungen über die Inkorporierung gesellschaftlicher Strukturen in die individuelle Praxis vermittelt narrativer Diskurse (Jäger, 2004), die poststrukturalistische Zeichentheorie Roland Barthes' (Quadflieg, 2006), Clifford Geertz und seine »dichte Beschreibung« kultureller Strukturen (1997), aber auch Niklas Luhmann lassen sich dieser textualistischen Variante zurechnen – auch Luhmann versteht unter Kommunikation primär Sprache bzw. Text.

Diesem textualistischen Konzept steht ein *praxeologisches Kulturverständnis* gegenüber. Die Wissensordnung der Kultur zeigt sich hier auf der Ebene körperlich verankerter, sozialer Praktiken im Umgang mit Objekten und Artefakten. Diese Praktiken müssen dabei keinen »hochkulturellen« Stellenwert aufweisen, sondern umfassen auch ganz elementare Körperkoordinationen, etwa das Zähneputzen (mit Holzstückchen, elektrischen Zahnbürsten etc.) oder geschlechtsspezifische Bewegungsmuster, die von klein auf implizit angeeignet werden. In diesem Sinne ist die Benutzung von Objekten und Artefakten usw. immer schon kulturell präformiert und hat daher sozialen Charakter: »Wenn man als ›kleinste Einheit‹ des Sozialen nicht ein Normensystem oder ein Symbolsystem, nicht ›Diskurs‹ oder ›Kommunikation‹ und auch nicht die ›Interaktion‹, sondern die ›Praktik‹ annimmt, dann ist diese kleinste Einheit des Sozialen in einem routinisierten ›nexus of doings and sayings‹ (Schatzki) zu suchen, welches durch ein implizites Verstehen zusammengehalten wird. Genau dies ist eine ›soziale Praktik‹: eine Praktik der Verhandlung, eine Praktik des Umgangs mit einem Werkzeug, eine Praktik im Umgang mit dem eigenen Körper etc. Für die Praxistheorie hat ein solcher Komplex aus regelmäßigen Verhaltensakten und

praktischem Verstehen keine rein ›ideelle‹, sondern in einem spezifischen Sinne von vornherein eine ›materielle‹ Struktur« (Reckwitz, 2003, S. 290).

Die praxeologische Kulturtheorie interessiert sich konsequenterweise mehr für das »know how«, also das »Wissen wie«, und weniger für das »knowing that«, das »Wissen was«. Die Frage, wie man ein Moped benutzt, reicht weit über die Ausführungen in einem Handbuch oder die Straßenverkehrsordnungen hinaus und kann nur durch die Beobachtung unterschiedlicher Praktiken geklärt werden (man vergleiche nur dazu passende Bilder aus Asien und Westeuropa). Mit diesen Praktiken sind jeweils affektive und motivationale Zustände fest verkoppelt und damit selbst auch kulturell geformt. Die kontinuierliche Ausübung solcher Praktiken hat zum Ergebnis, was Bourdieu »Habitus« nannte (Krais u. Gebauer, 2002), eine Verkörperlichung von Lebenspraxis und einer damit einhergehenden Verinnerlichung sozialer Dispositionen, die von außen identifizierbar ist und aus der wir nicht ohne Weiteres ausbrechen können. Natürlich lässt sich auch die Beobachtung und Analyse solcher Praktiken selbst als kulturelle Praxis verstehen und untersuchen, sie ist insofern zwangsläufig selbstrückbezüglich.

Wie kann man in Bezug auf das Thema »Dialog der Kulturen« kulturelle Differenzen verstehen? In den textualistischen Ansätzen haben wir es mit Differenzen zwischen sprachlich verfassten Systemen, einer potenziellen »Inkommensurabilität der Sprachspiele« (Reckwitz, 2005) zu tun, die es schwer machen, fremdartige Wirklichkeitskonstruktionen zu erfassen. Aus einer praxeologischen Perspektive stellen sich kulturelle Differenzen aber nicht als Unterschiede zwischen ontologischen oder mentalen Entitäten dar, sondern markieren eher Sinn- und Aktivitätselemente verschiedener räumlicher und zeitlicher Herkunft, auf die die jeweiligen individuellen und kollektiven Praktiken zurückgreifen: »Das einzelne Subjekt kann an verschiedenen Komplexen sozialer Praxis partizipieren, die vor dem Hintergrund unterschiedlicher, im Extrem in ihren Grundlagen inkommensurabler Sinnhorizonte vollzogen werden« (Reckwitz, 2001, S. 187).

Wird Kultur in klassischer Betrachtung mit einem relativ homogenen Sinnhorizont in Verbindung gebracht, orientiert sich der Praxisbegriff gerade an der Überschreitung dieser Sinn Grenzen durch die selektive Nutzung von Elementen unterschiedlicher kultureller Herkunft. Dadurch entsteht etwas wie eine *Kreolisierung* von Kulturen, die in der Kulturtheorie auch unter den Begriffen *Bricolage* oder *Hybridisierung* geführt wird (Reckwitz, 2003, S. 286; Barker, 2004, S. 17). Im Zeitalter der Globalisierung ist dies ein fortschreitender und sich beschleunigender Prozess. Menschen machen in ganz unterschiedlichen Kontexten kulturelle Erfahrungen, welche sie zu einer individuellen Praxis synthetisieren und verdichten. Sie handhaben Objekte, Artefakte, Symbole und Praktiken aus unterschiedlichsten sozialen und kulturellen Kontexten und basteln daraus für sich eigene Sinnbezüge, die nicht in dem aufgehen, was wir klassischerweise unter einer Kulturordnung verstehen. Das kann in den Diskursen der Massenmedien zu Verstörung führen, etwa wenn mit Empörung vermerkt wird, dass islamistische Terroristen selbstverständlich (und höchst kompetent) Handys und anderes

Equipment eines modernen Lifestyle benutzen, um ihre mittelalterliche Ideologie durchzusetzen.

Bringt man diese unterschiedlichen Perspektiven zusammen, ließe sich sagen, dass wir es im Kontext kultureller Begegnungen immer mit einer wechselseitigen Kontextualisierung von symbolischen Ordnungen (also spezifischen Beständen an Regeln, Sichtweisen, Normen und Werten), einer Praxis, die diese Sinn Grenzen individuell überschreitet und unterschiedliche Elemente miteinander kombiniert, und den Diskursen zu tun haben, in denen sowohl die Ordnung des Wissens als auch ihre Kreolisierung in der Praxis beobachtet, reflektiert und transformiert wird. Dabei ist wichtig zu berücksichtigen, dass der Diskurs über Kultur zwar selbst kulturelle Praxis ist, aber eben nur offenbart, wie über Praxis oder Sinnorientierung gesprochen, nicht aber, wie diese selbst vollzogen wird (s. u.). Die Balance von symbolischer Ordnung, Praxis und Diskurs halte ich für bedeutsam, will man kulturelle Differenzen verstehen können.

4 Niklas Luhmann und der Kulturbegriff

Luhmann pflegt ein ausgesprochen skeptisches Verhältnis zum Kulturbegriff, da sich für ihn »die Spannweite, die der Begriff ausfüllen sollte, als zu groß erwiesen« hat (1995, S. 31). Häufig wird seine Bemerkung kolportiert, Kultur sei »einer der schlimmsten Begriffe, die je gebildet worden sind« (1997b, S. 398), allerdings ging es hier eher um seine Eignung für eine Selbstbeschreibung des Kunstsystems, das sich historisch ja gern mit (Hoch-)Kultur in eins setzte. In »Soziale Systeme« von 1984 taucht der Begriff nur am Rande auf, und zwar als Bezeichnung für »eine Art Vorrat möglicher Themen, die für rasche und rasch verständliche Aufnahme in konkreten kommunikativen Prozessen bereitstehen. Wir nennen diesen Themenvorrat Kultur und, wenn er eigens für Kommunikationszwecke aufbewahrt wird, Semantik« (1984, S. 224). Die Semantik einer Gesellschaft besteht für Luhmann in der Gesamtheit von Formen, die für die Selektion von Sinn durch Typisierung und Generalisierung (etwa durch Interpretation, Zuordnungen, Normalisierung etc.) zur Verfügung steht (1998, S. 18 f.). Die elaborierte Form dieser Semantik als »ernste, bewahrenswerte Kommunikation«, die überhaupt erst den »take off einer besonderen Ideenevolution ermöglicht«, ist für ihn »gepflegte Semantik« (S. 19) und eindeutig auf Textualität im weiteren und Schriftlichkeit im engeren Sinne bezogen: als verfasste und gespeicherte Selbstbeschreibung von Gesellschaft, die jederzeit in Diskursen selektiv, das heißt kontingent, aufgegriffen und anschlussfähig gemacht (oder aber eben auch: vergessen) werden kann.

In einem späten Aufsatz über »Kultur als historischer Begriff« hat Luhmann diese Idee dahingehend präzisiert, dass Kultur als »Gedächtnis sozialer Systeme, vor allem des Gesellschaftssystems« fungiert (1995, S. 47). Damit soll die Frage beantwortet werden können, wie sich soziale Systeme, die ja aus Kommunika-

tionen, mithin Ereignissen, bestehen, auf Dauer stellen, also zum Beispiel Gewohnheiten, Tradition und Strukturen ausbilden können. Ohne ein (semantisches) Gedächtnis ist das nicht zu denken, welches der Kommunikation erlaubt, auf Vergangenes Bezug zu nehmen und für Wiederholungen und Variation zu sorgen.

Im Unterschied zu Parsons legt Luhmann darauf Wert, Kultur ebenso wenig wie Sprache als eigenes System zu betrachten, da weder Sprache noch Kultur über eine eigene Operationsweise verfügten, während soziale Systeme auf Kommunikation, psychische Systeme auf Gedanken und Organismen auf körperliche Prozesse als Systemoperationen zurückgreifen. Wie wir sehen, ist in diesem Modell für einen Begriff der *Kultur als körperlich verankerte Praxis* kein Platz. Körperliches wird von Luhmann allenfalls als *Anlass* für Wahrnehmung im psychischen und Kommunikation im sozialen System gesehen, einen eigenständigen Status als soziales Phänomen hat Körperlichkeit bei ihm nicht. Die strukturelle Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen, zwischen Bewusstsein und Kommunikation vollzieht sich, weil beide Systeme Sinn prozessieren, durch Sprache.

In diesem Zusammenhang stellt Kultur den Verweisungszusammenhang dar, der Anschlüsse für die strukturelle Kopplung zwischen den Systemen bereithält. Neben der Generierung sozialer Strukturen durch wiederholte und variierte Kommunikation (im Sinne einer »soziokulturellen Evolution«; Luhmann, 1984, S. 150) lässt sich Kultur gewissermaßen als eine Art semantischer Struktur beschreiben, in der soziale Systeme sich selbst beobachten und reflexiv werden können (ein neuzeitliches Phänomen und Grund, warum »Kultur« als Begriff für Luhmann erst im 18. Jahrhundert auftreten konnte; vgl. Luhmann, 1995, S. 41). Diesem Zusammenhang hat Luhmann seine vierbändige Aufsatzsammlung über »Gesellschaftsstrukturen und Semantik« gewidmet.

Die Theorieanordnung bei Luhmann beruht auf einer Logik der Trennung, eine praxeologische Kulturtheorie dagegen eher auf einer Logik der Grenzüberschreitung: »Während Luhmanns Theorie des Sozialen auf einer grundbegrifflichen Separierung von sozialen, psychischen, organischen und mechanischen Systemen, damit auf einer Situierung des Sozialen außerhalb der Körper, des Bewusstseins und der Artefakte basiert, ist für das ›praxeologische‹ Denken der Kulturtheorien eine Situierung des Sozialen und der Kultur in den Bewusstseinen, Körpern und Artefakten, mithin eine Grenzüberschreitung zwischen dem Kulturell-Symbolischen und den scheinbar asozialen Sphären des Körpers, der Psyche und der Materialität zentral« (Reckwitz, 2004b, S. 215 f.).

Damit wird das Motiv theoretischer Reinheit mit dem Anspruch einer exklusiven Bestimmung der sozialen Sphäre aufgegeben: Das Soziale, das Materielle, das Psychische und das Körperliche bedienen sich alle aus dem gleichen Fundus und verbinden sich auch dort. Mit der Actor-Network-Theory Bruno Latours (Latour, 2010), die in den letzten Jahren eine zunehmende Bedeutung erlangt hat, wird – übrigens in der Tradition des lange vergessenen französischen

Soziologen und Durkheim-Konkurrenten Gabriel Tarde (1843–1904; vgl. Tarde, 2012) – dem Umstand der *Verbindung* zwischen Entitäten selbst ein sozialer Charakter zugewiesen, anstatt das Soziale in der *Art der Elemente* zu suchen, die miteinander verbunden werden, also etwa Kommunikation (oder Handlungen). Netzwerke bestehen hier nicht aus Kommunikationen, auch nicht aus Akteuren allein, sondern ebenso aus materiellen Objekten und Artefakten: Das Soziale ist daher nichts Humanspezifisches, sondern darin zu finden, dass sich Dinge und Menschen miteinander zu Konstellationen mit einem eigenen Sinnhorizont verbinden.

Eine solche Vorstellung passt gut zu einem Konzept von Kultur, das auch nichtdiskursive Praktiken einschließt und Praktiken im Umgang mit materiellen Objekten ebenso wie »Praktiken des Selbst« (Foucault), etwa die *einsame Praxis* ohne Kommunikation, als soziale Formen und damit als kulturelle Phänomene begreift.

Wenn man Psychotherapie nicht nur als psychische oder soziale Domäne begreift, sondern auch die Verankerung psychischer und sozialer Probleme in konkreten körperlich situierten, habitualisierten Praktiken einbezieht, stellt sich die Frage, ob die skizzierte Differenz von Systemtheorie und praxeologischer Kulturtheorie aufgelöst oder zumindest entschärft werden kann.

Der Soziologe Alois Hahn macht hierzu den Vorschlag, den systemtheoretischen Medienbegriff zu erweitern, um die Logik der Trennung bei Luhmann zu lockern (Hahn, 2004). Psychische und soziale Systeme sind hier zwar operational getrennt, aber auch durch Interpenetration miteinander als wechselseitige Umwelten verbunden. Versteht man Medien als das »Material, aus dem sich die Interpenetrationen zwischen den Systemen formen« (S. 51), stellt sich die Frage, inwiefern nur Sprache (wie für Luhmann) als solches Medium in Frage kommt und nicht etwa auch Kultur, »insofern sie die intersystemischen Synchronisationsmöglichkeiten bereithält, [...] welche auf den beiden Seiten der Kopplungsfront fundamental verschiedene Anschlüsse eröffnet« (Hahn, 2004, S. 53). Und: »Was für die Sprache gilt, gilt für Kultur a fortiori. Sie ist nicht auf Kommunikation engzuführen, sondern ein Medium zumindest für Bewusstsein und soziales System. Als Gedächtnis im weiteren Sinne wäre sie gerade auch für den Organismus ein Speicher für wiederverwendbare Habitus« (S. 55 f.).

Kulturen als Medium schaffen aus dieser Perspektive ebenso wie Sprachen (der Plural ist hier für beide Begriffe angebracht) einen Rahmen für Musterstabilität und Musterveränderung. Interaktion und Bedeutungsgebung greifen auf Sprache, Narrative und semantische Codes, auf Gesten und Praktiken, auf räumliche Koordination von Menschen und Systemen und die Handhabung ihrer materialen Umgebung zurück – all dies kann die Strukturen von Systemen stabilisieren und bestätigen, aber andererseits in bestimmten Konstellationen auch Kristallisationspunkt für lokale, regionale oder globale Veränderungen werden.

Für Therapie- und Beratungsprozesse ist eine entscheidende Frage, inwieweit eine bestimmte Kultur individuelle und kollektive Verhaltens- und Denkmuster

stabilisiert und inwiefern Veränderungen innerhalb eines kulturellen Kontextes und durch interkulturelle Begegnung (von Beratern und Klienten) möglich sind.

Ein postmoderner Ansatz, der die Psychotherapie gewissermaßen als texturalistisches Verfahren betrachtet, achtet in erster Linie auf das Gesprochene: Wie wird über Probleme geredet, welche Narrative werden benutzt, wie ändern sich die Narrative im Verlauf der Therapie usw. Auch wenn wir die Grenzen der Sprache in der therapeutischen Kommunikation nicht hintergehen können, sind wir jedoch immer mit einer Differenz von individuellem Problemempfinden und Problemerkählungen konfrontiert (Levold, 1997, S. 25 f.). Therapeutische Arbeit bezieht sich auf diese Differenz ebenso wie auf diejenige zwischen Diskurs (Problemerkählungen) und (problematischer) Praxis. Viele Problemerkählungen haben noch gar nicht den Weg zu einer Problemerkählung gefunden, sondern sind individuell-körperlich wie sozial-interaktionell »repräsentiert«, ihre kulturelle Fundierung spielt dabei jeweils eine wichtige Rolle.

5 Kultur in der systemischen Therapie

Im konstruktivistisch-systemischen Diskurs gibt es wie schon erwähnt wenig Ansätze, die sich explizit auf kulturtheoretische Fragen beziehen. Immerhin hat sich dieser Diskurs, der in den 1980er Jahren noch sehr stark kognitivistisch ausgerichtet war, in den vergangenen Jahren auch für affektive und motivationale Aspekte geöffnet. Eine konsequente Auseinandersetzung mit körperbezogenen (»embodiment«) und praxeologischen Konzepten steht allerdings noch aus.

An dieser Stelle lohnt ein Blick auf die Arbeiten von Celia Falicov, die als klinische Psychologin in San Diego arbeitet und als Südamerikanerin selbst einen »Migrationshintergrund« hat. Auch Hegemann und Oestereich beziehen sich in ihrer »Einführung in die interkulturelle systemische Beratung und Therapie« gleich zu Beginn mit einem Zitat³ auf sie, in dem Kultur »als ein für uns alle geltender Hintergrund von etablierten und über Generationen überlieferten *Sichtweisen, Werten, Ansichten und Haltungen* [definiert wird], welche einerseits unser ganzes Denken, Fühlen und Handeln beeinflussen, die wir andererseits aber in individueller wie auch kollektiver Weise übernehmen, modifizieren und weiterentwickeln, und zwar in Abhängigkeit von unserer Teilhabe an unterschiedlichen Kontexten« (Hervorh. TL; Hegemann u. Oestereich, 2009, S. 12).

In dieser Version wird mit der damit vollzogenen definitiven Einengung auf *Sichtweisen und Werten, Ansichten und Haltungen* Kultur in erster Linie als ein intellektuelles Sinnsystem betrachtet, der Bezug auf Praxis als Kernbestandteil

3 Schaut man im Original bei Falicov nach (1995, S. 375), stellt sich heraus, dass es sich nicht um ein direktes Zitat handelt, sondern um eine relativ freie Wiedergabe der Autoren.

von Kultur ist hier nicht zu finden (auch wenn er im weiteren Verlauf des Buches implizit an der einen oder anderen Stelle auftaucht).

Falicov selbst setzt aber andere theoretische Akzente. Sie schreibt nämlich von »shared world views, meanings and adaptive behaviors« (1995, S. 375). Und »adaptive behaviors« können durchaus als kulturelle Praktiken verstanden werden. Die erwähnte »multiplicity of contexts« ist dabei elementarer Bestandteil ihrer Definition von Kultur, diesen Kontexten entnehmen wir die unterschiedlichen Sinnelemente für unsere Handlungsweisen und Praktiken, abhängig davon, ob wir aus einem ländlichen, städtischen oder vorstädtischen Kontext kommen, welche Sprache wir sprechen, wie alt wir sind, welches Geschlecht wir angenommen haben, aus welcher sozialen Gruppe, Schicht oder Klasse wir stammen, wie unsere Familienkonfiguration aussieht, Rasse, Ethnizität, Religion, Nationalität usw. (Falicov, 1995, S. 375). Bei all diesen kulturellen oder milieuspezifischen Kontexten ist nicht mehr so etwas wie kulturelle Einheitlichkeit innerhalb bestimmter Gruppen zu erwarten. Was Falicov in der Konsequenz »Syncretism, or the blending of cultural influences« nennt, ist nichts anderes als das Bricolage-Konzept der Mischung kultureller Praktiken in »overlapping zones of difference and similarity« (S. 376).

In einer weiteren Arbeit vertieft Falicov diese Perspektive, indem sie über die sozialkonstruktionistische Betonung der Narration hinaus für eine »Epistemologie der Praxis« plädiert. Sie schlägt in Anlehnung an den lateinamerikanischen Ethnologen Renato Rosaldo vor, anstelle von »rigid borderlines« zwischen den Kulturen von »cultural borderlands« als fruchtbaren Grenzgebieten zu sprechen, in denen sich diese Mischungen vollziehen (1998).

Kulturelle Kompetenz bedeutet für sie daher mehr als den Erwerb hinreichenden Wissens über andere kulturelle Kontexte oder eine angemessene und respektvolle Begegnung mit »fremden Kulturen«. Besonders wichtig ist die Anerkennung der Tatsache, dass wir selber immer schon in allen unseren Gedanken, Gefühlen und Handlungen kulturell situiert und strukturiert sind. Aus dieser Erkenntnis heraus Unterschiede ebenso wie Ähnlichkeiten im Vergleich mit der Lebenspraxis unserer Klienten erkennen und in der therapeutischen Kommunikation thematisieren zu können, macht den Kern kultureller Kompetenz aus. Auf diese Weise »verschiebt sich die kulturelle Linse von der Peripherie zum Zentrum und wird zum Mainstream des Denkens, das immer präsent sein sollte, wenn man etwas über Familien und Familientherapie lernt« (Übers. TL; Falicov, 1995, S. 386).

6 Kultureller Wertewandel und therapeutische Praxis

Wenn wir bei der Betrachtung von Kulturen unsere Aufmerksamkeit auf den Aspekt der symbolischen Ordnung richten, stellt sich zwangsläufig die Frage nach den vorhandenen Werten, ihren Traditionen, Konflikten und Veränderungspro-

zessen. Letztere sind in allen kulturellen Zusammenhängen und sozialen Milieus zu beobachten – in unterschiedlichem Ausmaß und in unterschiedlicher Geschwindigkeit. Die Globalisierung und die damit einhergehende globale Echtzeitkommunikation aufgrund der weltweiten Verbreitung elektronischer Medien dient als beschleunigender Treibsatz für diese Entwicklung.

In den westlichen Ländern kommt im »Individualisierungsdiskurs« eine der gravierenden Veränderungen im Wertesystem der letzten Jahrzehnte zum Ausdruck. Er beschreibt den Wechsel von kollektiver zu individueller Orientierung und treibt ihn gleichermaßen voran. Ein solcher Wechsel, der grundlegende Veränderungen der Menschen in Beziehung zu sich selbst sowie ihrer näheren und weiteren Umwelt bedingt, geht zwangsläufig mit Wertekonflikten einher, nicht nur zwischen Vertretern unterschiedlicher Wertvorstellungen, sondern auch mit intrapsychischen Wertekonflikten bei den Akteuren, die auch hier ihre »Werte-Bricolage« zusammenbasteln müssen. Wertekonflikte bringen ein Orientierungsproblem mit sich, sind aber nicht einfach zu lösen, da die Werte selbst keine Regeln enthalten für den Fall möglicher Wertekonflikte. Es gibt keine transitive oder hierarchische Ordnung von Werten: »Je mehr Werte, desto weniger ist ihnen zu entnehmen, wie zu entscheiden ist« (Luhmann, 1997a, S. 799 f.). Hinzu kommt, und das sieht man gerade häufig in Beratungsprozessen, dass die meisten Wertekonflikte nicht in der Abwägung von Gut und Böse liegen, sondern in der Bewältigung ethischer Dilemmata, bei denen wir uns zwischen Optionen mit vergleichbarem ethischen Stellenwert entscheiden müssen, etwa individuelle versus kollektive Werte, Autonomie versus Loyalität zur Familie oder Gemeinschaft, unterschiedliche Werte in Herkunfts- und Gegenwartskultur usw.

Gerade in der systemtherapeutischen Arbeit mit Paaren und Familien zeigen sich die Konflikte, die sich aus diesem Wertewandel in emotional nahen Beziehungen (etwa in Bezug auf Erziehungsfragen, Sexualität, Berufs- und Hausarbeit, Umgang mit der außerfamiliären Umwelt) ergeben können, besonders deutlich.

Auch hier ist zu differenzieren zwischen der symbolischen (Wert-)Ordnung einerseits, dem Diskurs über diese Werte andererseits und schließlich der individuellen Praxis aller Beteiligten. Im Diskurs können die Akteure – zum Beispiel unter dem Aspekt der Selbstinszenierung oder Imagepflege im Sinne Goffmans – ihre Wertorientierung ganz anders zum Ausdruck bringen als in ihrer alltäglichen Praxis oder als die symbolische Ordnung es verlangt. Dabei entstehen jeweils ganz unterschiedliche Mischungs- und Reibungsverhältnisse. Im therapeutischen Kontext wird die Situation um so komplexer, je mehr Personen auf ihr individuelles Dreieck aus Wissen, Diskurs und Praxis als Hintergrundfolie für ihr kommunikatives Handeln Bezug nehmen und sich wechselseitig dabei beobachten. Diese Dynamik wirkt rekursiv auf die Wissensordnung der Beteiligten ebenso zurück wie auf ihre Praxis bzw. deren kommunikative Inszenierung.

Therapie wird, wenn sie diese Triade im Blick hat, nicht erst im Kontakt zu Angehörigen »fremder« Kulturen zur interkulturellen Begegnung. Das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Kulturen lässt sich vor diesem Hintergrund gera-

dezu als konstitutiv für den therapeutischen Prozess verstehen. So wie die großen sozialen Funktionssysteme der Gesellschaft (Wirtschaft, Recht, Erziehung usw.) über eine eigene Kultur verfügen (vgl. Stichweh, 2010, S. 197), ist das auch bei den vielen verschiedenen von Falicov erwähnten Kontexten und Milieus der Fall, bis hin zu einzelnen Familien.

In der systemtherapeutischen Praxis treffen zwangsläufig vielfältige Varianten milieu- und kulturspezifischer Muster aufeinander, seien es Unterschiede innerhalb der Paarbeziehungen, Unterschiede zwischen Herkunfts- und Gegenwartsfamilie oder schließlich auch die kulturellen Unterschiede oder Ähnlichkeiten zwischen Therapeuten und Klienten, die womöglich sehr verschiedene Problemwahrnehmungen und Lösungsvorstellungen haben. Interkulturelle Begegnung findet also nicht erst statt, wenn Klienten einer fremden Ethnie angehören.

Eine Engführung des Kulturbegriffs auf eine vermeintlich einheitliche symbolische Struktur von Sichtweisen, Werten und Haltungen, die das Handeln der Akteure in gewisser Weise festlegt, ist daher gerade für therapeutische Kontexte problematisch. Gerade aus der Unkenntnis anderer kultureller Kontexte könnte ein zu großer Respekt vor anderen Kulturen (ebenso wie deren Geringschätzung) dazu führen, dass die inneren Widersprüche und Konflikte innerhalb dieser Kontexte nicht ausreichend in den Blick genommen werden und so der Zugang zu einer individuell kontrastierenden sozialen Praxis der Klienten verstellt wird. Gerade hier sollte man auf die Unterscheidung zwischen dem Respekt vor Personen und der Respektlosigkeit gegenüber Ideen, Überzeugungen und Gewissheiten achten, die Gianfranco Cecchin eingeführt hat (Cecchin et al., 2010). Die therapeutische Arbeit im Spannungsfeld von symbolischer Ordnung, Diskurs und Praxis kann in unterschiedliche Richtungen laufen: auf eine stärkere Anpassung der individuellen Praktiken und diskursiven Äußerungen an einen kulturell oder milieuspezifisch vorgegeben Rahmen ebenso wie zu einer Entwicklung, die deren Diskrepanz zu den Vorgaben der eigenen (Herkunfts-)Kultur verstärkt. Entscheidend dabei dürfte sein, ob es für alle Beteiligten des Problemsystems gelingen kann, sowohl für sich selbst als auch im Umgang miteinander die Elemente dieser Triade so auszubalancieren, dass soziale Konflikte handhabbarer werden und individuelles Leiden vermindert wird.

Im Dreieck von symbolischer Ordnung, Diskurs und Praxis übernehmen Therapeuten in bestimmten Situationen eine Aufgabe als »Werte-Dealer« (Aponte, 1985), nämlich dann, wenn kulturelle Konflikte zu Störungen oder Dysfunktionen in der Beziehung führen, wenn die Werte eines Paares nicht kompatibel sind mit ihrer Beziehungspraxis, wenn die Partner keine gemeinsamen Wertvorstellungen für das zukünftige Zusammenleben zur Verfügung haben – was natürlich bei interkulturellen Konflikten ein paradigmatisches Thema ist – oder wenn es offensichtliche Wertekonflikte zwischen Therapeuten und Klienten gibt. Kultur ist jedenfalls kein Sonderthema für spezialisierte Beratungsstellen, sondern in der therapeutischen Begegnung auch dort immer präsent, wo man es nicht auf den ersten Blick vermutet.

Literatur

- Aponte, H. J. (1985). The Negotiation of Values in Therapy. *Family Process*, 24 (3), 323–338.
- Barker, C. (2004). *The Sage Dictionary of Cultural Studies*. London u. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Cecchin, G., Lane, G., Ray W. A. (2010). *Respektlosigkeit. Provokative Strategien für Therapeuten*. Heidelberg: Carl Auer.
- Dill, H.-O. (2011). Kultur vs. Zivilisation – Genesis zweier anthropologischer Grundbegriffe. *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften zu Berlin*, 131–158.
- Falicov, C. J. (1995). Training to Think Culturally: A Multidimensional Comparative Framework. *Family Process*, 34 (4), 373–388.
- Falicov, C. J. (1998). From Rigid Borderlines to Fertile Borderlands: Reconfiguring Family Therapy. *Journal of Marital and Family Therapy*, 24 (2), 157–163.
- Geertz, C. (1997). *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hahn, A. (2004). Ist Kultur ein Medium? In G. Burkart, G. Runkel (Hrsg.), *Luhmann und die Kulturtheorie* (S. 40–57). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegemann, T., Oestereich, C. (2009). *Einführung in die interkulturelle systemische Beratung und Therapie*. Heidelberg: Carl Auer.
- Jäger, U. (2004). *Der Körper, der Leib und die Soziologie: Entwurf einer Theorie der Inkorporierung*. Königstein: Ulrike Helmer.
- Kim, D.-K. (2004). Herders Diskurs über Kultur. *DOGILMUNHAK. Koreanische Zeitschrift für Germanistik*, 45 (2), 110–125.
- Koppetsch, C., Burkart, G. (1999). *Die Illusion der Emanzipation. Zur Wirksamkeit latenter Geschlechtsnormen im Milieuvergleich*. Konstanz: Universitätsverlag.
- Koselleck, R. (2010). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krais, B., Gebauer, G. (2002). *Habitus*. Bielefeld. transcript Verlag.
- Latour, B. (2010). *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1. Aufl., Nachdr.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, C. (2009). *Das Rohe und das Gekochte* (1. Aufl., 8. Nachdr.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Levoid, T. (1997). Problemsystem und Problembesitz: die Diskurse der sexuellen Gewalt und die institutionelle Praxis des Kinderschutzes. Teil I. *System Familie*, 10 (1), 21–30.
- Luhmann, N. (1984). *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1995). Kultur als historischer Begriff. In N. Luhmann (Hrsg.), *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 4* (S. 31–54). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1997a). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1997b). *Die Kunst der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1998). Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. In N. Luh-

- mann (Hrsg.), *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Bd. 1* (S. 9–71). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Neufeld, J. (2010). *Von der Einheit zur Differenz. Der Kulturbegriff der modernen Gesellschaft aus der Perspektive der Luhmannschen Systemtheorie*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- Parsons, T. (1989). *A Tentative Outline of American Values*. *Theory Culture Society*, 6 (4), 577–612.
- Parsons, T. (1991). *The Social System* (new ed.). London: Routledge.
- Quadflieg, D. (2006). Roland Barthes: Mythologie der Massenkultur und Argonaut der Semiologie. In S. Moebius, D. Quadflieg (Hrsg.), *Kultur. Theorien der Gegenwart* (S. 17–29). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Reckwitz, A. (2001). *Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff: Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen*. *Berliner Journal für Soziologie*, 11 (2), 179–200.
- Reckwitz, A. (2003). *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive*. *Zeitschrift für Soziologie*, 32 (4), 282–301.
- Reckwitz, A. (2004a). *Die Kontingenzzperspektive der ›Kultur‹. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm*. In F. Jaeger, J. Rüsen (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. III: Themen und Tendenzen* (S. 1–20). Stuttgart u. Weimar: JB Metzler.
- Reckwitz, A. (2004b). *Die Logik der Grenzerhaltung und die Logik der Grenzüberschreitungen: Niklas Luhmann und die Kulturtheorien*. In G. Burkart, G. Runkel (Hrsg.), *Luhmann und die Kulturtheorie* (S. 213–140). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Reckwitz, A. (2005). *Kulturelle Differenzen aus praxeologischer Perspektive: Kulturelle Globalisierung jenseits von Modernisierungstheorie und Kulturessentialismus*. In I. Srubar, J. Renn, U. Wenzel (Hrsg.), *Konstitution und Vergleichbarkeit von Kulturen* (S. 92–111). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Srubar, I. (2009). *Kultur und Semantik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Stichweh, R. (2010). *Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tarde, G. (2012). *Monadology and Sociology*. Melbourne: re.press.
- Taylor, C. (1997). *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Trommsdorf, G. (2000). *Internationale Kultur? Kulturpsychologische Aspekte der Globalisierung*. In I. Gogolin, B. Nauck (Hrsg.), *Migration, gesellschaftliche Differenzierung und Bildung* (S. 387–414). Opladen: Leske + Budrich.

Korrespondenzadresse: Tom Levoid, Eiler Str. 16, 51107 Köln; E-Mail: tom@levoid.de