

Kommunikationskultur, Kulturalismus und die Diskursivierung der Kultur, in: Yousefi, Hamid Reza, Klaus Fischer, Reginer Kather und Peter Gerdson (Hg.): Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen und interdisziplinäre Dimensionen. Nordhausen: Bautz 2008, 261-284 (Vorabdruckfassung)

Zusammenfassung:

**Hubert Knoblauch**

### **Kommunikationskultur**

#### **Kommunikation, Kulturalismus und die Diskursivierung der Kultur**

„Kultur“ gewinnt eine immer größere Bedeutung nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in der Gesellschaft. Der Beitrag skizziert zunächst den Begriff der Kultur aus der Perspektive der Soziologie und Sozialwissenschaften. In der gegenwärtigen Diskussion lässt sich hier eine Verallgemeinerung des Kulturbegriffes, der unter dem Begriff des Kulturalismus gefasst und vom „Soziologismus“ unterscheiden werden kann. Dabei sollte genauer zwischen einem subjektivistischen und einem kollektivistischen Kulturalismus unterschieden werden. Um die damit verbundenen Probleme zu überwinden, entwickelt der Beitrag eine Theorie der Kultur, die sowohl das Soziale wie das Kulturelle und das Kollektive wie das Subjektive miteinander verbindet. Als Bindeglied dient dabei die Kommunikation, die als Grundlage der Kultur dient. In einem weiteren Abschnitt werden dann die grundlegenden Aspekte der Kommunikation – Zeichenhaftigkeit, Sozialität und Performanz – als Dimensionen der Kultur entwickelt. Abschließend wird dann die These der Diskursivierung der Kultur vorgestellt: Die Kultur verflüssigt sich zur Kommunikation, und zugleich wird sie selbst zu einem Inhalt der Kommunikation der Akteure.

Hubert Knoblauch, geb. 1959 in Friedrichshafen; studierte an den Universitäten Brighton und Konstanz; seit 2002 Professor für Allgemeine Soziologie an der Technischen Universität Berlin. Forschungsschwerpunkte: Wissen, Kommunikation, Religion, Qualitative Methoden. Monographien u.a.: Kommunikationskultur. (1995), Religionssoziologie (1999), Wissenssoziologie (2005).

**Hubert Knoblauch**

### **Kommunikationskultur, Kulturalismus und die Diskursivierung der Kultur**

Einleitung: Die Wende zum Kulturalismus

Wer heute über Kultur redet, kann kaum übersehen, dass Kultur zu einem Schlüsselthema der gegenwärtigen Geistes- und Sozialwissenschaften geworden ist. Neue Bände zum Thema überschlagen sich, und der gesamte Wissenschaftsbereich wird immer häufiger zusammenfassend als „Kulturwissenschaft“ bezeichnet. Neue Studiengänge, die Kultur mit den unterschiedlichsten Aspekten verknüpfen, sprießen aus dem Boden, und sogar die Ökonomie entdeckt die Kultur als einen wertschaffenden Bereich, den manche sogar als entscheidend für die zukünftige wirtschaftliche Entwicklung von Städten, Regionen und ganzen Volkswirtschaften ansehen.

Die neue Welle der Kulturbefürwortung könnte den Eindruck erwecken, Kultur sei eine neue Entdeckung. Doch auch wenn im englischsprachigen Bereich von einem „cultural turn“ gesprochen wird, so ist die Kultur seit langem Gegenstand der sozialwissenschaftlichen Forschung. In der Soziologie kennen wir eine intensive Beschäftigung mit der Kultur schon seit den Klassikern der Soziologie, insbesondere Max Weber, Georg Simmel und Alfred Weber. Dieses Interesse findet in der „Kultursoziologie“ einen dauerhaften und vielfach institutionalisierten Ausdruck. Und auch der Ethnologie gilt die Kultur als bedeutender Gegenstand: Insbesondere die amerikanische Ethnologie versteht sich schon früh ausdrücklich als „Cultural Anthropology“, als Kulturanthropologie, die sich mit den veränderlichen menschlichen Vorstellungen, Verhaltensweisen und deren Produkten

beschäftigt.<sup>1</sup> Denn die Ethnologie hat es mit dem Vergleich der Kulturen zu tun. Deswegen bedarf sie auch eines allgemeinen Begriffes der Kultur, der nicht auf ihre westlichen Ausprägungen beschränkt ist. So definiert Tylor Kultur oder Civilisation ethnologisch als „Inbegriff von Wissen, Glauben, Kunst, Moral, Gesetz, Sitte und allen übrigen Fähigkeiten und Gewohnheiten, welche der Mensch als Glied der Gesellschaft sich angeeignet hat. Der Zustand der Kultur in den mannigfachen Gesellschaftsformen der Menschen ist, soweit er sich auf Grundlage allgemeiner Principien erforschen lässt, ein Gegenstand, welcher für das Studium der Gesetze menschlichen Denkens und Handelns wohl geeignet ist.“<sup>2</sup> Anstelle von Begriffen wie etwa Rasse wurden die Unterschiede zwischen verschiedenen Gesellschaften zunehmend auf „Kultur“ zurückgeführt.<sup>3</sup> Besonders für den Funktionalismus ist die Kultur von besonderer Bedeutung. Denn Malinowski zufolge erfüllt jeder Aspekt der Kultur eine besondere Funktion in der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, wie Ernährung, Fortpflanzung. „Jeder Kultur ist ihre Vollständigkeit und Selbstgenügsamkeit eigen, weil sie dem Gesamtbereich der grundlegenden, zweckbestimmten und integrierenden Bedürfnisse genügt.“<sup>4</sup> Es sind besonders die Institutionen, die als kollektive Lösungen für die individuellen Bedürfnisse angesehen werden. Die amerikanische „Kultur-und-Persönlichkeits“-Schule richtet ihr Augenmerk auf das Gesamt der Kultur: Neben einer besonderen Sprache, Glaubensvorstellungen und Sitten wiesen Kulturen einen eigenen und einheitlichen Stil auf, ein Kulturmuster („cultural pattern“), das entsprechend auch die einzelnen Persönlichkeiten prägte. Lévi-Strauss und der französische Strukturalismus koppelten die Vorstellung der Kultur dann von der Persönlichkeit ab. Für ihn ist jede Kultur ein System symbolischer Regeln, das Sprache, Ehebeziehungen, ökonomische Verhältnisse, Kunst, Wissenschaft und Religion bestimmt. Die Systeme verschiedener Kulturen sind für ihn Varianten oder Ausdrucksformen einer kollektiven und umfassenden menschlichen Kultur.

Vor dem Hintergrund dieser intensiven und langfristigen Beschäftigung der Sozialwissenschaften mit der Kultur muss man fragen, wie es sein kann, dass die Kultur in jüngerer Zeit (wieder) in aller Munde ist. Was ist neu an der jüngeren Beschäftigung mit der Kultur?

Zweifellos hat die Konjunktur der Kultur – wie alle Konjunktoren – etwas mit Mode zu tun, die auch in der Wissenschaft in dem Maße eine Rolle spielt, wie ökonomische Prinzipien sich in ihr ausbreiten. Allerdings ist der gegenwärtige Diskurs über Kultur nicht nur ein Modephänomen. Offenkundig ist die globale Kommunikation ein Hintergrund für die Popularität des Kulturbegriffes. Es scheint, als müsse man nicht mehr mühevoll zu den weißen Flecken der Landkarte reisen, um die Vielfalt kennen zu lernen. Die Migration aus vielen Kulturen in den Westen, die weltweite Kommunikation und der Tourismus vermitteln den Eindruck, als sei das kulturvergleichende Programm zu einer Aufgabe alltäglichen Handelns geworden.

Dabei hat sich auch der Begriff der eigenen Kultur verändert. Dies zeigt sich beispielhaft an der rasanten Anerkennung der „Cultural Studies“. Dieser Forschungsansatz war ursprünglich in dem verankert, was man die britische Fassung der Volkskunde bezeichnen könnte. Durch die Verlagerung ihres Blicks von der ländlich agrarischen „Folklore“ auf die populäre Massenkultur der städtischen Industriegesellschaft erweiterte sie auch ihr Forschungsfeld auf sehr moderne Phänomene, die unseren Alltag prägen: Massenwaren, Freizeitverhalten und vor allem auch die Medien und ihre Produkte gerieten in den Blick der Cultural Studies. Indem sie sich damit sowohl auf das Gebiet der künstlerischen Produkte (und ihrer Rezeption) wie auch auf das der modernen Gesellschaft begab, begannen die Cultural Studies den ausgegrenzten Bereich der Hochschuldisziplinen zu überschreiten und eine Klammer zu bilden, die von dem Gegenstandsbereich der Kunst- und Musikwissenschaft bis hin zur Sozialstrukturforschung reichte. Der Begriff, der diese Klammer bildete, lautet „Kultur“. Auch wenn die Cultural Studies lediglich eine, wenn auch im angelsächsischen Raum beachtliche Richtung der sozialwissenschaftlichen Kulturforschung darstellen, deutet sich hier die veränderte Rolle des Kulturbegriffs an. War Kultur nämlich lange als ein bei- oder nebengeordneter Bereich der Gesellschaft (etwa als von der Gesellschaft unterschiedenes „Kultursystem“) angesehen worden, so dehnt sich der Begriff nun aus auf alle sinnhaften Aspekte der menschlichen Lebenswelt – und damit auf alles, was Menschen überhaupt bewusst wissen können. Der Begriff der Kultur nimmt damit eine

<sup>1</sup> Vgl. dazu Marschall, Wolfgang: Einleitung, in: Klassiker der Kulturanthropologie. München: Beck 1990, 7-17, S. 7.

<sup>2</sup> Tylor, Edward Burnett 1873, Die Anfänge der Kultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Band 1. Leipzig (EA 1871), S. 1.

<sup>3</sup> Cuche, Denys : La notion de culture dans les sciences sociales. Paris : La Decouverte, 2004.

<sup>4</sup> Malinowski, Bronislaw: Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, 79.

ähnliche Breite an, die einst dem Begriff des Geistes anhaftete und in der Bezeichnung der „Geisteswissenschaften“ zum Ausdruck kommt. In der Tat werden heute viele Fragen, die einst als geisteswissenschaftlich galten, im Rahmen der „Kulturwissenschaft“ verhandelt.

Die kulturalistische Wende hat also mit einer Ausweitung und Verallgemeinerung des Kulturbegriffes zu tun, die sich sowohl auf die eigene Kultur bezieht wie auch andere Kulturen mit einbezieht. Diese Ausweitung des Kulturbegriffes wirkt sich auf das Verhältnis von Kultur und Gesellschaft aus, das ich im folgenden Absatz mit den Schlagwörtern „Kulturalismus“ und „Soziologismus“ behandeln möchte. Daran anschließend skizziere ich eine Theorie der Kultur, die sowohl das Soziale wie das Kulturelle miteinander verbindet. Als Bindeglied dient dabei die Kommunikation, die, wie ich im folgenden Abschnitt zeigen möchte, auch die Unterschiede und Ähnlichkeiten von Kulturen zu erklären hilft. Schließlich möchte ich auf das besondere Merkmal der gegenwärtigen Kultur eingehen, vor allem auf die Mediatisierung und die Diskursivierung der Kultur.

### Soziologismus und Kulturalismus

Die kulturalistische Wende in der Soziologie fasst vieles von dem, was wir herkömmlich als Gesellschaft bezeichneten, nun als Kultur. Dabei handelt es sich keineswegs nur um die bloße Ersetzung eines Begriffes. Vielmehr weist der Wechsel der Begriffe darauf hin, dass auch die sozialen Gebilde keine einfachen Strukturen sind, sondern selbst Bedeutungen tragen – also sinnhaft sind. So plausibel diese Aussage klingt, dass Strukturen selbst sinnhafte Phänomene sind, gilt Kultur in der soziologischen, besonders der systemtheoretischen Tradition etwa von Parsons (aber auch in ökonomisch orientierten Handlungstheorien), kategorisch als etwas von der Gesellschaft Unterschiedenes. Wenn auch Kultur – etwa als Wertesystem gefasst – für die Gesellschaft eine höchst grundlegende Funktion (der Integration) erfülle und damit gleichbedeutend sei mit den anderen basalen Systemen, so wird sie doch der Gesellschaft (wie auch der Persönlichkeit und dem Organismus) gegenübergestellt. Diese Vorstellung, die Kultur als Gegenstück und Korrelat der Gesellschaft versteht, könnte man auch als *Soziologismus* bezeichnen. Erst vor dem Hintergrund dieses Soziologismus kann man denn auch verstehen, dass der *Kulturalismus* als neue Bewegung verstanden werden kann.

Dass das Soziale selbst sinnhaft ist, wird allerdings gerade in der Tradition der deutschen „verstehenden“ Soziologie nach Max Weber keineswegs als besonders neu gelten dürfen. Allerdings sollte man beachten, dass die Sinnhaftigkeit des Sozialen in der Weberschen Tradition wesentlich vom Subjekt getragen wird. Webers Ausgangsthese ist ja, dass Handeln jeweils mit einem *subjektiven* Sinn verbunden wird, und es ist dieser subjektive Sinn, aus dem die Kultur als Sinnreich der Gesellschaft gleichsam generiert wird. Kultur wird als Produkt menschlichen Handelns rekonstruiert: Der Mensch schafft sich seine eigene Wirklichkeit, indem er mit anderen handelt und dieses Handeln (etwa in Institutionen) auf Dauer stellt.<sup>5</sup> Und weil Handeln wesentlich sinnhaft ist, ist auch die menschliche Wirklichkeit wesentlich eine Welt des (sozial vermittelten) Sinns.<sup>6</sup>

Während der Begriff des Geistes zwar eine soziale Eigenständigkeit gewinnt, gründet diese doch in der Subjektivität. Dagegen betont der gegenwärtige Kulturalismus das, was ich hier mangels einer besseren Bezeichnung die Kollektivität des Sinnes nennen möchte. Sinn ist keineswegs ans Subjektive gebunden, stellt sich das Subjekt doch selbst als eine kulturelle Konstruktion heraus. Um also die neue Bewegung zu verstehen, sollten wir einen *subjektivistischen Kulturalismus* vom *kollektivistischen Kulturalismus* unterscheiden.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Vgl. dazu Berger, Peter und Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt am Main: Fischer 1969.

<sup>6</sup> Schon diese knappe Bestimmung lässt erkennen, dass die Allgemeinheit dieses konstruktivistischen Kulturalismus auch aktuelle Gegenpositionen kennt. So kann man etwa in Naturwissenschaften zahlreiche evolutionstheoretische, genetische und in den letzten Jahren vor allem neurologische Versuche beobachten, den menschlichen Geist auf organische Prozesse zu reduzieren. Die Ausweitung des Kulturbegriffes darf sicherlich als eine Antwort auf die Ausbreitung solcher naturalistischer Ansätze angesehen werden (und vice versa).

<sup>7</sup> Zur (etwas überzogenen) Gegenüberstellung zwischen subjektivistischen und „kulturalistischen“ Handlungstheorien vgl. Reckwitz, Andreas (2004): Die Entwicklung des Vokabulars der Handlungstheorien: Von den zweck- und normorientierten Modellen zu den Kultur- und Praxistheorien, in: Manfred Gabriel (Hg.), Paradigmen der akteurszentrierten Soziologie. Wiesbaden: VS, 303-328. Anstelle des „kollektiven“ könnte man diese Vorstellung auf Lazarus' Begriff des objektiven Geistes zurückführen, der jedoch heute missverständlich klinge. Vgl. Lazarus, Moritz: Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft. Hamburg: Meiner 2003 (1851).

Die Kollektivität des Kulturellen wird auf unterschiedliche Weise gefasst: In der strukturalistischen Tradition noch als überindividuelle „Struktur“ verstanden, wird das Kollektive des Sinns im Poststrukturalismus als „Diskurs“ oder als „Praxis“ bezeichnet. Diese Kategorien sind der Soziologie keineswegs fremd, die ja schon seit Durkheims „kollektivem“ Bewusstsein, Halbwachs’ „kollektivem“ Gedächtnis oder Berger und Luckmanns „gesellschaftlichem Wissensvorrat“ solche Kollektivgebilde des Sinns im Auge hatten. Aus der Sicht des gegenwärtigen Kulturalismus führen all diese Begriffe jedoch in die Irre: Durkheims „kollektives Bewusstsein“ (und damit auch Halbwachs’ kollektives Gedächtnis) bleibt von der Struktur der Gesellschaft (bzw. der „sozialen Morphologie“, wie Durkheim sie nennt) getrennt: Kultur ist also auch hier etwas von der Gesellschaft Unterschiedenes. Berger und Luckmanns gesellschaftlicher Wissensvorrat dagegen ist zwar nicht scharf von der Gesellschaft abgetrennt, verknüpft aber Kultur sehr eng mit dem Subjekt: das gesellschaftliche „Wissen“ wird auch bei ihnen im subjektiven Sinn verankert, wobei sie das subjektive Bewusstsein als den bedeutendsten Generator von Sinn ansehen.

Der kollektive Kulturalismus dagegen betrachtet die Kultur als das allumfassende Gebilde, das die Wirklichkeit vermittelt. Der Kulturalismus geht davon aus, dass Kultur die Voraussetzung ist, um Menschen als Menschen und Natur als Natur zu erkennen. Die Naturwissenschaft erscheint aus dieser Perspektive lediglich als eine besondere „Wissenskultur“, die ihren Gegenstand vermöge ihrer besonderen Praktiken und Paradigmen konstruiert. Doch auch der Mensch ist für den Kulturalismus lediglich ein soziohistorisches Konstrukt, das in der Moderne vor allem von anthropologischen Diskursen konstruiert wurde, während das Individuum oder das Subjekt Erzeugnisse rechtlicher, philosophischer und – dank der Individualisierungsthese – auch soziologischer Diskurse ist. (Damit ist die Soziologie selbst durchaus auch ein Gegenstand der kulturwissenschaftlichen Betrachtung.)

Dass das Soziale und auch die Natur Sinnphänomene sind, mag man durchaus einräumen. Allerdings fragt man sich, welche Rolle dann die gesellschaftlichen Strukturen – Institutionen, Klassen und Macht spielen – und vor allem, wie sie aus der kulturalistischen Sicht analytisch bestimmt werden können. Zudem erscheint auch die Opposition zum Subjekt höchst problematisch: Ist der Einzelne nur ein Epiphänomen des Ganzen, eine Art Besonderung der Kultur? Was geschähe denn mit einer Kultur, die keine bewussten Träger mehr hat (eine Frage, die ja durchaus realistisch getestet werden kann)? Das Übergehen des Subjekts hat auch einen gewissen metaphysischen Charakter des Kulturalismus zur Folge: So erscheint der „Diskurs“ (oder die „Praxis“) als ein übermächtiger Dynamo, der alles antreibt, was Menschen tun – und damit leicht jede analytische Schärfe verliert: Was bezeichnet das Wort noch, wenn es alles bezeichnet? Und auch die dritte Frage sollte nicht vergessen werden: Wie kann die These der Kollektivität gegen naturalistische Argumente aufrechterhalten werden, die Kultur als Epiphänomen evolutionärer, genetischer oder neurologischer Prozesse ansieht. Wie kann die Verbindung zwischen Organismus und Kultur selbst kulturell erklärt werden?

#### Die Geburt der Kultur aus dem Geiste der Sozialität

Um diese Fragen zu beantworten, möchte ich ein Modell skizzieren, das Kultur als Teil der menschlichen Sozialität versteht und zugleich die Verbindung zwischen Subjekt und Kultur bestehen lässt. Dieses Modell basiert einerseits auf der phänomenologischen Theorie der Intersubjektivität, wie sie von Alfred Schütz entworfen wurde, andererseits auf der pragmatischen Kommunikationstheorie von George Herbert Mead, die den Ausgangspunkt des symbolischen Interaktionismus bildet.<sup>8</sup> Beide Ansätze fragen nach den Voraussetzungen des Kollektiven sowohl in logischer wie in genetischer Hinsicht: was ist begrifflich vorausgesetzt, wenn wir von Kultur reden? Wie können wir die „Entstehung“ von Kultur erklären?<sup>9</sup>

Um eine solche Erklärung vornehmen zu können, müssen wir nicht schon das voraussetzen, was wir erklären wollen. Wir müssen also einen Zustand annehmen, der ohne die Annahme der Kulturalität und Sozialität auskommt. Begrifflich wird das Fehlen der Kulturalität in der Regel durch den Bezug auf den Naturzustand geleistet. Mit Blick auf das (kulturelle) sinnhafte Handeln übernimmt der Begriff des „Verhaltens“ diese Funktion: Idealtypisch ist *Verhalten* vom Organismus gesteuertes Tun. Diese Unterscheidung wurde lange auch als „Grenze“ zwischen menschlichem Handeln und tierischem

<sup>8</sup> Beide Namen stehen hier Stellvertreter für Denkrichtungen, zu denen ich eine Reihe anderer Autoren – von Cooley bis Goffman auf der einen Seite und von Husserl bis Luckmann auf der anderen – zähle.

<sup>9</sup> Beide Autoren behandeln auch die methodologischen Voraussetzungen, um diese Fragen zu stellen - im Falle Meads unter dem Titel des sozialen Behaviorismus, im Falle Schütz’ im Rahmen der Phänomenologie der Lebenswelt.

Verhalten angesehen, das den Ausgangspunkt der Analysen Meads darstellt. Auch wenn sicherlich schwer zu bestimmen ist, wo diese Grenze empirisch zu ziehen ist (bei Mäusen? bei Bienen? bei Würmern?<sup>10</sup>), so ist die Unterscheidung doch nicht nur für die Frage nach der Kulturalität, sondern auch für die nach der Sozialität analytisch recht trennscharf, zumal Verhalten im ersten Falle als durch nicht-reflexive, „instinktive“ Reiz-Reaktionsmuster, im anderen Falle als durch reflexiven Sinn gesteuert angesehen wird. Denn wenn wir von Reiz-Reaktionsmustern, Instinktregulierungen oder genetischen Selektionsmechanismen ausgehen, dann träfe auch für das Sozialverhalten zu, dass es im Kern festgelegt wäre und sich damit nur seiner Funktion (z.B. Fortpflanzung) vom nicht-sozialen Verhalten unterscheidet.

Wie schon Mead betont, gilt diese feste Regelung schon für bestimmte Tiere nicht. Vielmehr entwickeln sie in der *Interaktionsbeziehung* miteinander eigene Symbole (einen Begriff, den er im Anschluss an Wilhelm Wundts Begriff der Gesten verwendet): Zwar lösen Reize der einen Seite Instinktreaktionen auf der anderen hervor. Doch kann jede Reaktion wieder eine Modifikation der Handlungsanfänge zur Folge haben, die wiederum Einfluss auf die Reaktion nimmt. Vor allem aber kann es zu Verzögerungen der Reaktionen kommen, wie dies schon im Falle tierischer Ritualisierungen (im ethologischen Sinne) zutrifft: Der Hund etwa, der dem Biss durch eine Unterwerfungsgeste zuvorkommt, antizipiert den Biss ebenso wie seine Auslassung. Die darin enthaltene Auftrennung von Reiz und Reaktion kann fortgeführt werden: Das Verhalten orientiert sich nicht mehr an einem Reiz, dessen Reaktion es ist; vielmehr steht anstelle des Reizes ein Stellvertreter: Die Hand deutet den Schlag nur an, weil sie antizipiert, dass der Geschlagene sich (ebenso antizipierend) in Demutsgesten ergibt.<sup>11</sup> Sobald die Reize oder Reaktionen nicht mehr selbst ausgeführt werden, sondern angedeutet oder durch Stellvertreter ersetzt werden, redet Mead von einer „Geste“ bzw. einem Symbol: Der Beginn eines Aktes ist der Stimulus eines anderen Aktes, während der Beginn dieses Aktes wiederum ein Stimulus für den ersten sein kann, seine Handlung anzupassen. Dies kann in Form zirkulärer Reaktionen geschehen, also durch Reiz-Reaktionsketten bzw., wie Mead es nennt, „conversation of gestures“: Auf den Ausdruck des Zornes von A folgt der Ausdruck des Zornes von B, der wieder führt zum Schlag As, der sich gegen B richtet, der wiederum den Schlag Bs zur Folge hat.

Bekanntlich bildet bei Mead das *Symbol* die Grundlage der Sprache. Im Unterschied zu den kontextspezifischen Gesten müssen Symbole generalisiert, also unabhängig von den spezifischen Kontexten, verwendet werden können. Diese Generalisierung eröffnet auch den Weg von der Interaktionsbeziehung in die Gesellschaft mit ihren „generalisierten Anderen“ und den auf Anonyme verallgemeinerten Handlungsanforderungen. Kultur und Gesellschaft aber beginnt nicht erst mit dieser Verallgemeinerung, sondern ist in dem skizzierten Vorgang schon enthalten bzw. vorausgesetzt.

Die Rolle des Symbols ist unübersehbar, etabliert es doch ein Verweisungsverhältnis zwischen dem Verhalten und dem, wofür das Verhalten (das wir nun eigentlich schon Handeln nennen sollten) steht. Ein solches Verweisungsverhältnis setzt schon Denken in einem elementaren Sinn voraus, so dass Mead hier nicht zufällig den Ursprung des Geistes verankert:<sup>12</sup> Der Geist besteht im Kern in einer für mindestens zwei gemeinsamen Bedeutung.

Allerdings ist die Bezeichnung „gemeinsam“ etwas irreführend. Wie Mead nämlich selbst betont, unterscheidet sich die Geste innerhalb der Interaktionsbeziehung durch eine Rollenverteilung: Die Geste von Ego wird in Antizipation von Alter egos Antwort vollzogen: Ich täusche den Schlag nur vor, Alter weicht nur symbolisch aus. Mead spricht hier von einer Rollenübernahme, die im Grunde nur die Antizipation des Verhaltens von Alter ego durch mein Verhalten bezeichnet. Damit diese Antizipation möglich ist, bedarf es einer gewissen Form der Intersubjektivität, die sich in der Interaktion einspielt: Die Akteure müssen die Austauschbarkeit des Standpunkte (wie Schütz sie

<sup>10</sup> Lehrman, Daniel S.: Eine Kritik an Konrad Lorenz' Theorie des Instinktverhaltens, in: Klaus S. Scherer u. a. (Hg.): Psychobiologie. München: dtv 1987, 46-59.

<sup>11</sup> Es ist sicherlich erwähnenswert, dass diese Antizipationen auch bei Tieren so ritualisiert werden können, dass sich daraus auch bei Tieren „spielerisches“ Handeln ergibt. Darauf hat schon Gregory Bateson mit seinem Begriff der „Rahmung“ hingewiesen. A theory of play and fantasy, in: Bruner, Jerome S. u. a. (Hg.): Play. Its Development and Evolution. Harmondsworth: Penguin 1976, 119-130.

<sup>12</sup> Wie es phylogenetisch zu diesem Ersetzungsverhältnis kommt, ist sicherlich fraglich. Sehr plausibel erscheint mir, dass der Funktionsverlust und die Befreiung der Hand in der Phase der Aufrichtung des Menschen dabei eine große Rolle spielte. Vgl. Leroi-Gourhan, Michel (1981): Hand und Wort. Die Entwicklung von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

nennt<sup>13</sup>) mit vollziehen können: Automatisch ziehe ich bei der Schlagantäuschung Alters mit der rechten Innenhand meine linke Backe weg. Damit verbunden ist die Reziprozität der Perspektiven: Während Alter seinen Schlag andeutet, sieht er, dass ich sehe, dass er den Schlag andeutet – und nur deswegen kann die Geste auch als Geste verstanden werden. Rollenübernahme, Austauschbarkeit der Standpunkte und Reziprozität der Perspektiven<sup>14</sup> bilden die Grundfesten der Intersubjektivität, die das Symbol erst als Symbol verstehen lassen, also als ein Ereignis in der gemeinsamen Umwelt. In genetischer Perspektive könnte man sagen: Intersubjektivität und Symbole sind „gleichursprünglich“. Kommunikation zielt aber nicht nur auf Andere. Schon Cooley hatte betont, dass beim Austausch der Gesten nicht nur die Wahrnehmung der Gesten der Anderen, sondern auch die des eigenen Körpers und seiner Ausdrucksweisen ein Problem darstellt: Wir sehen ja immer nur einen kleinen Teil unseres Körpers, riechen den gegessenen Knoblauch nicht oder hören unsere Stimme anders. Gelöst wird dieses Problem auf der Grundlage der Rollenübernahme, der Austauschbarkeit der Standpunkte und der Reziprozität der Perspektiven durch den „looking glass effect“: Wir lernen, unsere eigenen Gesten durch die Augen der Anderen wahrzunehmen: Meine Fratze löst Angst aus, mein Lächeln löst Freude aus. Vor diesem Hintergrund ist verständlich, dass sich unsere Identität deswegen in sozialen Zusammenhängen ausbildet: Wir lernen, wer wir sind, im Umgang mit anderen, und dieser Umgang bestimmt wesentlich unser Selbstbild.

Allerdings sollte man dieses Selbst nicht als bloßes Ergebnis der Kommunikation ansehen, denn die Beteiligung an der Kommunikation setzt – im wörtlichen Sinne – einen eigenen Standpunkt voraus: Die Rollenübernahme, die Idealisierung der Austauschbarkeit und die Handlung kann nur von einem räumlich individuierten, körperlichen Standpunkt vollzogen werden. Zudem muss es diesen Vollzug leisten – eine Leistung, die dem subjektiven Bewusstsein zugeschrieben werden kann. Das Subjekt bezeichnet also nicht schon ein bürgerliches autonomes Individuum. Das Subjekt ist aber auch nicht nur eine „agency“, ein Handlungsvermögen, denn es doch mit einem besonderen Körper individuiert und mit einem Bewusstsein ausgestattet, das die für das Prozessieren der Intersubjektivität notwendigen Leistungen (Idealisierungen der Austauschbarkeit, Reziprozität, Rollenübernahme sowie die darin vorausgesetzten Typisierungen von Erfahrungen und die Fähigkeit zum Handeln) erbringen kann.

Die Voraussetzung der Kultur ist also nicht eine immer schon angenommene Großgruppe, sondern die Sozialität der Dyade. In der Logik des körperlichen Zusammenspiels der Einzelnen schon entfaltet sich eine Eigenständigkeit des Sozialen als Wechselseitigkeit, die das Subjekt als dessen Voraussetzung und Gegenüber zur Folge hat. Dies alles gelingt nur als Interaktion, die Ausdruck und Symbol als (durch Wechselseitigkeit ermöglichte) gemeinsame Objekte hervorbringt. Kultur als Bedeutung und Kultur als soziales Gebilde sind deswegen ebenso zwei Seiten derselben Medaille wie Sozialität und Subjektivität. Will man diese „Medaille“, also das Bindeglied, benennen, bietet sich ein Begriff an, den schon Mead vorschlägt und den auch Schütz zunehmend in den Mittelpunkt seiner Soziologie stellt: *Kommunikation*.<sup>15</sup> Kommunikation bezeichnet das Ausdrucksverhalten, das eine Bedeutung produziert, an der sich die Beteiligten als Handelnde orientieren können. Kommunikation ist also der Generator von Kultur und Gesellschaft. Im Unterschied zum systemtheoretischen Konzept der Kommunikation sollten wir sie keineswegs vom Subjekt abkoppeln. Kommunikation ist vielmehr gerade die Koppelung von Subjekt und Sozialität, wird doch das Subjekt nur konstituiert, sofern es kommuniziert. Sie ist aber auch die Kopplung von Bedeutung und sozialer Interaktion, ist doch das, was den einzelnen überschreitet, immer auch das Alter ego der Interaktion. Die in der Interaktion aufleuchtende Transzendenz des Sinnes ist also immer auch die Transzendenz des Anderen.<sup>16</sup> Was das

---

<sup>13</sup> Schütz, Alfred (1971), Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft, in: Gesammelte Aufsätze I. Den Haag: Nijhoff, 331-411.

<sup>14</sup> Schütz nennt hier auch noch die Reziprozität der Motive, die in Meads „conversation of gestures“ enthalten sei. Dies kann ich hier jedoch nicht ausführen. Vgl. dazu Knoblauch, Hubert: Communication, contexts and culture. A communicative constructivist approach to intercultural communication, in: Aldo di Luzio, Susanne Günthner und Franca Orletti (Hg.), Culture in Communication. Analyses of Intercultural Situations. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, S. 3-33.

<sup>15</sup> Vgl. Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978; Schütz, Alfred: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Alfred Schütz Werkausgabe Band V: Theorie der Lebenswelt 2). Konstanz: Universitätsverlag 2003.

<sup>16</sup> Die Transzendenz bildet eine eigene Sinndimension, die für die Entfaltung der Kultur berücksichtigt werden müsste. Das kann auf dem knappen Raum hier nicht geschehen. Deswegen muss ich auf einen anderen Text

Subjekt überschreitet, ist nicht nur das in der Interaktionsbeziehung auftretende Andere als Akteur, sondern auch der vom Anderen mit kommunizierte Sinn.

#### Die Entfaltung und Mediatisierung der Kultur

Kultur gründet auf der dreistelligen Relation zwischen Ego, Alter ego und dem Symbol. Verstanden als Kommunikation ist diese Relation nicht statisch, sondern ein Prozess, der von realzeitlichen Verhaltensabläufen getragen wird. Aus diesem Grunde rede ich auch von einer Kommunikationskultur, die im wechselseitigen sozialen Handeln durch die Verwendung von Zeichen geschaffen wird.<sup>17</sup> Mit dem Begriff der Kommunikationskultur soll damit auf den Zusammenhang von Sozialem und Kultur, von Subjekt und Bedeutung im Handeln hingewiesen werden. Denn der Begriff der Kommunikation hält nicht nur die klassischen Merkmale der Kultur – Lebensstil, materielle Kultur, Institutionen, Sitten und Gebräuche – zusammen.

Aus dieser Perspektive erscheint es nicht angemessen, die über Interaktionsbeziehungen hinausgehenden Sozialstrukturen und Kulturen als unterschiedliche Systeme anzusehen. Freilich kann es sich für spezifische Fragen als hilfreich erweisen, die Ausbildung von Symbolen zu Symbolsystemen abgetrennt von den sozialen Handlungen und sozialen Strukturen zu beschreiben, in denen sie entstehen. Und es kann ebenso aufschlussreich sein, die Ausdifferenzierung sozialer Strukturen wie einen objektiven evolutionären Vorgang darzustellen. Solche einseitigen Betrachtungen führen zwar zu einzelnen Beobachtungen, zwingen aber immer wieder dazu, das Übersehene zu berücksichtigen. Dies erst erzeugt die theoretischen Gegenbewegungen etwa zwischen soziologistischen und kulturalistischen oder subjekt- und handlungstheoretischen oder kollektivistischen Betrachtungen. Für ein angemessenes Verständnis von Kultur und Gesellschaft scheint mir deswegen eine integrale Betrachtung angemessen.

Freilich sollte man bedenken, dass wir uns bislang noch auf die mikroskopische Ebene der Interaktion beschränkt haben. Wenn man danach fragt, wie aus der Kommunikation in der Interaktionssituation Kultur abgeleitet werden kann, dann spielen die Dimensionen der Kommunikation eine entscheidende Rolle, die in der basalen Skizze schon angelegt sind: Der Ausdruck tritt in der Kommunikationskultur als Zeichen oder Symbol auf, die Wechselseitigkeit der Interaktion als Sozialität und die Verhaltensförmigkeit als Performanz. Ich werde diese drei Aspekte ausführen und dabei in der Kürze wenigstens andeuten, wie wir Kultur damit fassen können.

Zum einen spielt das *Zeichen* bzw. das *Symbol* eine tragende Rolle. Dabei sollte man Zeichen nicht sogleich als Teile von ganzen Zeichensystemen ansehen. In der Kommunikationskultur kann zunächst jede Form der Objektivation als Zeichen dienen. Zeichenhafte Objektivationen beginnen, wie schon erwähnt, bei Gesten und körperlichen Ausdrucksformen, die zeitlich ephemere sind. Sie umfassen aber auch zeitlich dauerhaftere Gegenstände jeder Art: Zur Kommunikationskultur zählen alle Dinge, die menschlich gestaltet wurden, wie das Haar und der Haarschnitt, die angezogene Kleidung oder die mitgeführten Objekte. Es ist es keineswegs notwendig relevant, ob diese Objekte vom Menschen gestaltet wurden oder nicht. Damit sie Teil der Kommunikationskultur werden, genügt es schon, wenn sie in den kommunikativen Abläufen relevant gemacht werden und wenn sie einen Sinn haben. Dieser Sinn liegt, wie Soeffner immer wieder betont<sup>18</sup>, wie ein Kleid über den Dingen und macht sie erst für uns als Sinnobjekte verfügbar – ein Kleid, das keineswegs nur aus Sprache geknüpft ist.

Wie der Strukturalismus schon betont hat, spielen Objektivierungen eine tragende Rolle für Zeichen. Die sinnhafte Verweisungsfunktion setzt materiale Träger voraus. Deswegen spielt auch die Materialität (d.h. ihre für die Kommunikation relevant gemachte Sinnlichkeit) eine große Rolle für die Prozesse der Kommunikation. Gegenstände und Gebilde, die uns dauerhaft sichtbar umgeben, sind von anderer Materialität als etwa die flüchtigen Objekte mündlicher Rede.

Die Unterschiedlichkeit der Materialität von Kommunikation wurde vor allen Dingen im Rahmen der heute sehr populären Medientheorien diskutiert. Dabei wurde die These vertreten, dass die kulturelle Entwicklung sehr wesentlich von der Entwicklung der Medien bestimmt werde, die wiederum die

---

verweisen: Knoblauch, Hubert: Kultur, die soziale Konstruktion, das Fremde und das Andere, in: Jochen Dreher und Peter Stegmaier (Hg.): Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen. Bielefeld: transcript, 21-42.

<sup>17</sup> Ausführlicher in: Knoblauch, Hubert: Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte. Konstanz: UVK 1995.

<sup>18</sup> Soeffner, Hans-Georg: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen. Weilerswist: Velbrück 2000.

gesellschaftliche Struktur prägen: Den lokalen mündlichen Kulturen folgten die lokal verteilten, schriftlich koordinierten Gesellschaften, wie sie etwa durch die alten Hochkulturen repräsentiert werden. Die Erfindung des Buchdrucks führe dann eine moderne individualistische Gesellschaft mit kapitalistischer Struktur herbei.<sup>19</sup> Entsprechend führten die Massenmedien zur Entstehung von Massenkultur – eine Entwicklung, die von den interaktiven Medien derzeit in eine Richtung abgewandelt, die man noch nicht genau bestimmen könne.

In der Tat ist die Betrachtung der Medien für den Wandel der Kommunikationskultur von tragender Bedeutung, doch sollte man dabei berücksichtigen, dass (a) die jeweils neuen Medien keineswegs die alten ersetzen (auch in der Ägide von Fernsehpredigten und Internet-Chats gibt es noch Tischgemeinschaften, Gottesdienstversammlungen oder Seminardiskussionen); und dass (b) die Medien keineswegs die gesamte Materialität der Kommunikation erschöpfen: Auch Kleidungsmoden oder Architekturstile zählen zur materiellen Kultur wie technische Artefakte, Kinder-Spielzeuge oder Fotoalben. Vor allem aber sollte man sich (c) im Klaren sein, dass die Medien lediglich deswegen zur Vermittlung dienen, weil sie sich kulturell etablierter Zeichen bedienen können: Dazu gehören nicht nur die Zeichensysteme der Schriftsprache oder der Mathematik, sondern auch die Konventionen des Films, der Musik oder gar der Heiratsregeln.<sup>20</sup> Diese Beispiele machen auch deutlich, dass Zeichen bzw. kulturelle Symbole keineswegs notwendig ein geschlossenes System oder eine „Struktur“ bilden, wie dies etwa bei der Sprache der Fall ist. So ist die Kleidung zwar sicherlich bedeutungsvoll, ein geschlossenes „System der Mode“ jedoch schwerlich zu behaupten.<sup>21</sup> Die Bedeutung einzelner Zeichenträger kann auch durch das Verhältnis zu anderen Objekten bestimmt werden – etwa von Wörtern zu sozialräumlichen Gebilden (Gotteshäuser, Seminarräume, Kunstateliers). In der Tat hat die „poststrukturalistische“ Diskurstheorie argumentiert, dass die Struktur von Zeichensystemen miteinander zu einem umfassenden Diskurs verknüpft ist, der das, was als Wirklichkeit gilt, umfassend und für alle einzelnen verpflichtend definiert. So versucht etwa Foucault zu zeigen, wie die Disziplinierung des Individuums durch sprachliche Diskurse, aber auch durch architektonische Dispositive (wie etwa das Panoptikon) erzeugt wird.<sup>22</sup>

Erscheint damit die Kultur als ein vom Subjekt abgetrennter Bereich von Bedeutungen, die von einer eigenständigen Dynamik der Diskurse angetrieben werden, so führt der Weg der jüngeren Theorien wieder zu den kommunikativen Handlungen und ihren Akteuren zurück: Der Diskurs, so wird betont, ist mit einer symbolischen oder signifikativen Praxis verknüpft. Diese Praxis wird auch als *Performanz* bezeichnet. Es geht also weniger um eine Handlungswahl oder -entscheidung, sondern (anschließend an den Aspekt des körperlichen Ausdrucksverhaltens) um einen zeitlichen, räumlichen und körperlich-dinglichen praktischen Vollzug. Der Begriff der Performanz oder performativen Praxis bezieht sich auf die tatsächliche Durchführung alltäglicher kommunikativer Handlungen. Dabei beschränkt er sich keineswegs nur auf sprachliche Rahmungen, sondern achtet auf die Multimodalität menschlicher Kommunikation. Performance "is whatever happens to a text in context"<sup>23</sup> – wobei Text alles Zeichenhafte umfasst.

Die Entfaltung der Sozialität aus der Interaktion bedarf aus soziologischer Sicht keiner langen Ausführungen, setzt sich die „Sozialstruktur“ doch definitorisch aus den Beziehungen zwischen Menschen zusammen – in ihren besonderen kulturellen und gesellschaftlichen Formen: ob wir es mit einem verwandtschaftlich geregelten Familienverband (etwa der Vater-Kind-Beziehung), mit einer anonymen und über formale Rollen geregelten bürokratischen Beziehung (etwa des militärischen Vorgesetzten zu seinem Untergebenen) oder mit einer informellen, aber rein zeichenhaften Interaktionsbeziehung im Internet zu tun haben, ist dabei unerheblich. Diese Entfaltung der sozialen Dimension ist etwa anhand der Veränderungen von der „Gemeinschaft“ zur „Gesellschaft“ sehr breit erörtert worden.

Performanz, Zeichenhaftigkeit und die Sozialität bilden die drei entscheidenden Dimensionen, auf denen Kultur sich über die Interaktions-Situation hinaus entfaltet. Dabei sollte ich zum einen betonen,

<sup>19</sup> Ausführlicher dazu vgl. Knoblauch, Hubert: Wissenssoziologie. Konstanz: UTB 2005, 325-334.

<sup>20</sup> Für die Struktur von Verwandtschaftssystemen vgl. Lévi-Strauss, Claude: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

<sup>21</sup> Barthes, Roland, Barthes, Roland (1967): *Système de la mode*. Paris: Seuil

<sup>22</sup> Vgl. Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

<sup>23</sup> Bauman, Richard und Briggs, Charles L.: Poetics and performance as critical perspectives in language and social life, in: *Annual Review of Anthropology* 19 (1990), 59-88, 66.



dass die Metapher der Entfaltung keineswegs als eine Entwicklungsgeschichte verstanden werden darf. Wie ich unten noch zeigen werde, darf sie auch nicht als raum-zeitliche Ausdehnung der „mikroskopischen“ Interaktion ins „Makrosoziale“ angesehen werden. Vielmehr geht es um eine begriffliche Extension, die dann notwendig ist, wenn man die Kultur in der Dyade verankert, in der Sozialität und Subjektivität ineinander aufgehen.

Die drei Dimensionen dürfen deswegen auch nicht als voneinander isoliert angesehen werden. So stellt die soziale Dimension keineswegs nur eine „Form“ dar, die mit kulturellen Inhalten gefüllt wäre. Vielmehr unterscheiden sich ja die sozialen Interaktionen von durch bloßes Verhalten geregelten Beziehungen durch ihre besondere Sinnhaftigkeit. Auch auf der Dimension der Zeichenhaftigkeit zeigen sich parallel zur Entfaltung der Sozialdimension eine Ausweitung von Ausdruck und Objektivierungen zu ganzen kulturellen Bereichen und Zeichensystemen. Die Ausbildung von Tanz, Musik, Plastik und Malerei zeigen die Verselbständigung der Objektivierungen an. Dabei darf jedoch auch die Strukturierung der Zeichen jedoch nicht als abgekoppelt von der Sozialdimension angesehen werden. Beide Dimensionen werden vielmehr durch die Formierung einzelner Expertentraditionen (Schriftgelehrte, Grammatiker, Schmiede, Künstler etc.) vermittelt, die zugleich „Träger“ der Zeichen sind und in dem Maße als besonders wahrgenommen werden, wie sie besondere Zeichen gestalten. Dabei ist die „Systemhaftigkeit“ der Zeichen direkt an die soziale Ausdifferenzierung der Experten gebunden – ein Prozess, den wir gemeinhin als Institutionalisierung bezeichnen.

Schließlich kommt die Verbindung zwischen den beiden Dimensionen der Zeichenhaftigkeit und der Sozialität nicht durch ein abstraktes Prinzip zustande, sondern durch das, was wir als performative Praxis bezeichnet haben, also die sozialweltliche Performanz sozialer Interaktionen. Auch diese performative Praxis entfaltet sich auf eine besondere Weise. Die Entfaltung der performativen Praxis kann man als *Mediatisierung* bezeichnen: Unmittelbare soziale Praxis von Angesicht zu Angesicht weitet sich zu einer mittelbaren Performanz aus – eine Ausweitung, die pathetisch mit einer medialen Revolution verglichen wurde.<sup>24</sup> In der Tat treten technische Medien als wichtige Träger der Mediatisierung auf, und so kann man den Wechsel von der Mündlichkeit zu Schriftlichkeit oder vom Buchdruck zum Fernsehen als Erklärung für kulturelle und soziale Veränderungen betrachten. Wie schon erwähnt, sollte man die Mediatisierung keineswegs auf die Medien reduzieren, die als Medien nur deswegen ihre Wirkung entfalten können, weil sie in menschliche Kommunikationspraktiken eingebettet sind: Das Wort will gehört, das Buch gelesen, der Film angeschaut werden – von der Produktion ganz zu schweigen. Die medialen Veränderungen werden auch deswegen häufig zu einer „Medienmetaphysik“ verkürzt, weil diese Praxis schlicht übergangen wird.

Zweifellos ist diese Praxis auch schwerer zu beobachten, kommunizieren die Akteure doch nicht mehr notwendig von Angesicht zu Angesicht. Damit wird auch die Produktion abgetrennt von der Rezeption, und zwischen beiden entwickeln sich Medienrhetoriken, Rezeptionsästhetiken oder Mischformen der Performanz, wie etwa Medienevents oder hybride Performanzen.<sup>25</sup> Gerade aber diese Auftrennung ist damit auch ein Hinweis auf die Entfaltung der Performanz. Dabei sollte man die Entfaltung der Performanz keineswegs auf die mediale Vermittlung beschränken. Sie bleibt vielmehr auch mit den anderen beiden Dimensionen verknüpft: Wie Sennett gezeigt hat, ändert sich die performative Struktur auch durch die massenhafte Anonymisierung der Beteiligten etwa im Zuge der Urbanisierung.<sup>26</sup> Damit gerinnt die Face-to-face-Interaktion zu einem eigenständigen und von der Medienkommunikation unterschiedenen performativen Ritual, das Goffman sehr trefflich mit dem Theaterspiel verglich.<sup>27</sup>

Schließlich ist die Entfaltung der Mediatisierung auch sehr entscheidend an die Ausbildung von Zeichenstrukturen geknüpft. Nicht nur „funktionieren“ Medien lediglich dann, wenn sie sich bestimmter und bekannter Zeichensysteme bedienen (die von den Medien als Objekten und Zeichen unterschieden werden müssen, wie die „Medienmetaphysik“ gerne übersieht): Zeitungen fordern die Lesefähigkeit, Radio die standardisierte Hochsprache, Fernsehen muss Bilder und gesprochene Worte „kodieren“. Durch die Praxis der Mediennutzung entwickeln sich dann auch besondere Zeichen und Bedeutungen, die nicht nur „im“ Medium enthalten sind, sondern auch als Zeichen für die praktizierenden Nutzer des Mediums dienen. Techniken, aber auch Inhalte dienen dann als

<sup>24</sup> McLuhan, Marshall: *Understanding Media. The Extensions of Man*. New York: MIT Press 1964

<sup>25</sup> Auslander, Philip: *Liveness. Performance in a Mediatized Culture*. London: Routledge 1999.

<sup>26</sup> Sennett, Richard: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt: Fischer 1991.

<sup>27</sup> Goffman, Erving: *Wir alle spielen Theater*. München: Piper 1983.

„Embleme“ für soziale Gruppen, soziale Milieus und Lebensstile. Beispiele dafür sind etwa die von Hitzler betonte Rolle der Musik in der Konstitution von „Szenen“ oder die von Bourdieu betonte Rolle der Kunst in der Distinktion sozialer Milieus.<sup>28</sup> Bourdieu war es auch, der auf die Güter selbst als Träger sozialer Bedeutungen und Mittel sozialer Distinktion hingewiesen hat. In der Tat werden Konsumgüter immer häufiger als soziale Zeichen eingesetzt.<sup>29</sup> Zwar erscheint es fraglich, ob sie den systemhaften Charakter einer Struktur annehmen. Genauso fraglich ist ja auch, ob denn die Gesellschaft in einer „Struktur“ aufgeht, doch steht außer Frage, dass der Konsum von Gütern eine Vermittlung zwischen anonymisierten sozialen Beziehungen und Sinnstruktur herstellt – eine Vermittlung, die in der Praxis des Konsums geleistet wird.<sup>30</sup>

#### Vielschichtigkeit und die Diskursivierung der Kultur

Die Entfaltung muss natürlich in sehr abstrakten Begrifflichkeiten gefasst sein, weil diese eine Unmenge an langfristigen Vorgängen und verschiedenartigen Phänomenen umfassen können müssen. Zugleich sollen sie aber auch andeuten, wie die in der Interaktion enthaltenen Aspekte zur Generierung dessen genutzt werden kann, was wir selbst auf der globalen Ebene als Kultur bezeichnen. Allerdings sollte das Modell nicht als ein genetisches Modell verstanden werden – und schon gar nicht als Entwicklungsmodell. Solche Entwicklungsmodelle der Kulturen verfahren häufig dreigliedrig: Auf der elementarsten Stufe beginnen sie mit der „archaischen Kultur“ der Hordengesellschaften, an der mittleren Position steht die Hochkultur und schließlich enden sie mit der modernen Gesellschaft. Zwar sind solche Typologien in der Kulturosoziologie und -geschichte sehr beliebt, doch wollte ich hier ausdrücklich den Eindruck vermeiden, dass die Entfaltung historisch oder evolutionär als (mehr oder weniger notwendig) aufeinander folgend wahrgenommen wird. Es geht hier also nicht um die Abfolge von „primitiven“ zu „fortgeschrittenen“ Kulturen, von „Folk-Societies“ zu „zivilisierten“ oder von archaischen zu hochmodernen Gesellschaften.<sup>31</sup>

Dafür sprechen mehrere Gründe. Solche Entwicklungsmodelle unterstellen zum einen ethnozentrisch, dass die gegenwärtige Zeit und die eigene Gesellschaft das Telos der Geschichte ist. Sie gehen, zweitens, von einer Linearität aus, die weder historisch noch ethnologisch begründet werden kann. Die Typologie den Charakter einer zunehmenden Komplexität – etwa von Zeichen zu Zeichensystemen. Allerdings, so möchte ich einwenden, bedeutet die Ausbildung oder Entfaltung komplexerer Formen von Zeichen keineswegs den Wegfall der weniger komplexen Formen. Denn auch die Mediatisierung und Anonymisierung führt nicht zum ersatzlosen Wegfall der unmittelbaren Interaktion. Ganz im Gegenteil könnte man vermuten, dass die Zunahme vermittelter Kommunikation die Bedeutung der unmittelbaren Interaktion erhöht – ein Umstand, der etwa an der erhöhten Emotionalisierung signifikanter Anderer in der vermittelten Interaktion etwa der Email-Kommunikation ihren Ausdruck findet. Kommunikativ ist dieser Ausdruck unübersehbar: die Kommunikation auch in unmittelbaren Begegnungen kann deutlich expressivere und individualisiertere Züge annehmen, als dies etwa noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war.<sup>32</sup> Daran zeigt sich auch, dass die Ausdrucksformen nicht nur erhalten bleiben, sondern in ihrer Bedeutung sogar verstärken: Performanz im Sinne einer Darstellung des Selbst samt seiner Gefühle wird zu einer wesentlichen Leistung des Subjekts nicht nur im Raum der Öffentlichkeit, sondern auch in den professionellen Funktionssystemen. Wer im Beruf Erfolg haben will, weiß sich richtig und d.h. auch seine Gefühle zur rechten Zeit (von der „Coolness“ der Planung bis zur Ekstase des Erfolgs“erlebnisses“) darzustellen.<sup>33</sup>

Ein Entwicklungsschema ist, viertens, auch deswegen nicht angebracht, weil es die „früheren“ Formen zumeist zu sehr zu „elementaren“ Formen vereinfacht. Aus ethnologischen Studien der „einfachsten“

---

<sup>28</sup> Hitzler, Ronald, Thomas Bucher und Arne Niederbacher (2001): *Leben in Szenen. Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute*. Opladen: Westdeutscher Verlag. Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

<sup>29</sup> Lury, Celia: *Consumer Culture*. London: Polity 1996.

<sup>30</sup> Das bringt Paul Willis auf den Begriff der symbolischen Arbeit: *Common Culture. Symbolic work at play in the everyday cultures of the young*. Buckingham: Open University Press 1990.

<sup>31</sup> Vgl. z.B. Redfield, Robert: *The Primitive World and Its Transformations*. Ithaca: Cornell University Press 1933.

<sup>32</sup> Man beachte nur die Verhaltenheit der Interaktion, die Goffman in den 1950er und 1960er Jahren beschreibt. Vgl. Goffman, Erving: *Behavior in Public Places*. New York: Free Press 1963.

<sup>33</sup> Eine beispielhafte frühe Untersuchung dieser „Gefühlsarbeit“ bietet Hochschild, Arlie Russell: *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: UCP 1983.

bekannten Kulturen wissen wir etwa, dass diese keineswegs in sich abgeschlossen sind, sondern vielmehr Wissen über andere Kulturen haben. So stehen etwa die von Turnbull untersuchten, in der unmittelbaren Nachkriegszeit noch hordenartigen Pygmäen in einem engen Kontakt (ja in einem Arbeitsverhältnis) mit ganz anderen in diesem Fall „Nicht-Pygmäen“-Kulturen.<sup>34</sup> Dabei sollte man das Kultur-Verhältnis keineswegs notwendig nach dem Muster der „Fremdheit“ fassen, die das Eigene und das Andere kategorisch unterscheidet und damit Kultur nur durch Kontraste definiert. Vielmehr können die angrenzenden Kulturen auch als Teile desselben verstanden werden, wie dies bei Stammesgesellschaften der Fall ist: So betrachten sich die verschiedenen Clane der Nuer als Teil eines umfassenderen Systems, in das selbst die benachbarten Dinka einbezogen werden.<sup>35</sup> Solche „archaischen“ soziale Strukturen finden sich auch in mittelalterlichen Dörfern – in denen zugleich die Hochkultur etwa in Gestalt eines Priesters oder der päpstlichen Inquisition präsent sein kann.<sup>36</sup> Das gilt übrigens auch für performative Aspekte: So ist der christliche Gottesdienst zwar eine lokale Performanz, die jedoch mit sehr allgemeinen Zeichen operiert, und folgte man den unscharfen Begriffen der Medientheorie, könnte die christliche Predigt als eine frühe Form des Massenmediums bezeichnet werden. Mit anderen Worten: Auch die vermeintlich „lokalen“ Kulturen sind keineswegs begrenzt, und zwar nicht nur in der jüngeren Zeit. Auch die Paläoanthropologie gibt Hinweise darauf, dass auch die frühesten Menschenkulturen in einem mehr oder weniger engen Kontakt miteinander standen.<sup>37</sup>

Kultur also ist generell ein vielschichtiges, genauer: ein vieldimensionales Phänomen. Das soll jedoch nicht bedeuten, dass die Gegenwartskultur keine Besonderheiten aufwiese. Zwar sollte deutlich geworden sein, dass sich die hier skizzierte Entfaltung der Kultur keineswegs schlicht auf der Raum- und Zeitachse verfolgen lässt, wie dies jüngere Theorien der Globalisierung nahelegen: Weder die raum-zeitliche Entbettung noch die Kontraktion des Raumes oder die Beschleunigung der Zeit ist ein so einzigartiges Merkmal der jüngeren Zeit.<sup>38</sup> Dennoch darf man die globalisierende Entwicklung keineswegs übersehen. Diese Entwicklung kann jedoch in doppelter Hinsicht als Entfaltung der Kommunikationskultur betrachtet werden: Kraft der Mediatisierung weitet sich die Kommunikation als Strukturierungsprinzip der modernen Gesellschaft aus, so dass die Teilnahme an der Kommunikation die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft bestimmt. Wie Luhmann schon sehr treffend bemerkte<sup>39</sup>, ist Kommunikation jedoch nicht grundsätzlich an räumliche, zeitliche oder soziale Grenzen gebunden. Die Mediatisierung schafft so nicht nur den Raum für eine Weltgesellschaft, sondern auch für eine „transkulturelle Kommunikation“<sup>40</sup> und eine Weltkultur.<sup>41</sup> Erweist sich damit die Kommunikation als die treibende Kraft der Kultur, so muss zum Abschluss auf den zweiten Aspekt der globalen Entfaltung der Kommunikationskultur hingewiesen werden, den man die Diskursivierung der Kultur bezeichnen kann. Um diesen Begriff zu erläutern, kann man an die vieldiskutierte These Huntingtons erinnern, Kulturen seien (durch Religionen definierte) großräumige und geschlossene Einheiten.<sup>42</sup> Die weltweite Diskussion nämlich machte deutlich, dass „Kultur“ keineswegs nur ein theoretischer Begriff ist, sondern auch ein Instrument des öffentlichen Diskurses und der politischen Akteure. Dies gilt nicht nur für Huntington. Auch die wissenschaftliche Definition von Kultur durch „gemeinsame Werte“ bleibt ja politisch nicht unschuldig, sondern wird aktiv von politischen Akteuren übernommen (und zwar unabhängig davon, ob von „liberalen“ oder „fundamentalistischen“ Werten gesprochen wird). Die „Diskursivierung“ der Kultur besteht also darin, dass „Kultur“ von den Akteuren selbst als praktischer Begriff aufgenommen und vor dem Hintergrund ihrer Interessen handlungsleitend wird. Dies gilt nicht nur für die westliche vergleichende

<sup>34</sup> Turnbull, Colin: *The Forest People*. New York: Touchstone 1968.

<sup>35</sup> Evans-Pritchard, Edward E.: *The Nuer. A Description of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: OUP 1969 (1940).

<sup>36</sup> Vgl. dazu Le Roy Ladurie, Emmanuel: *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris : PUF 1975.

<sup>37</sup> Gamble, Clive: *Human Evolution: The last one million years*, in: Tim Ingold: *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London und New York: Routledge 1994, 79-108.

<sup>38</sup> Man könnte hier eine Reihe von Namen nennen. Am bekanntesten dürfte sein: Giddens, Anthony: *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

<sup>39</sup> Luhmann, Niklas: *Die Weltgesellschaft*, in: *Soziologische Aufklärung 2*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1975, 51-71.

<sup>40</sup> Hepp, Andreas: *Transkulturelle Kommunikation*. Konstanz: UTB 2005.

<sup>41</sup> Meyer, John W.: *Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

<sup>42</sup> Huntington, Samuel (1997), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York.

Kulturanthropologie, die als ein Herrschaftsinstrument für die politische und geistige Kolonialisierung nichtwestlicher Gesellschaften dient. Es gilt auch für andere nicht-hegemoniale Formen der „eigenen“ Kultur, wie etwa die „weibliche Kultur“ oder die Kultur ethnischer Minderheiten.<sup>43</sup> Die Diskursivierung der Kultur betrifft auch die Übernahme des Kulturbegriffes etwa in die politische Planung (nicht nur als „Kulturpolitik“, sondern auch in der Konstruktion der „Wissensgesellschaft“<sup>44</sup>) oder in das Management der Volks- und Betriebswirtschaft. Die Diskursivierung der Kultur tritt auch bei denjenigen auf, die nicht an den Hebeln der Macht sitzen, sei es als Teilkultur, als „kollektive“ bzw. kulturelle Identität oder als „Gedächtnis“.

Damit trägt diese Diskursivierung zur Schaffung der Differenzen bei, die als Voraussetzung der Diskursivierung angesehen werden. Ob es sich um die Konstruktion der Nationalstaaten aus ihrer „Kultur“ heraus handelt, die Schaffung der vielfachen neuen ethnischen Identitäten oder einer „islamischen Kultur“: die „Differenzen“ und Fragmentierungen erscheinen als ein Ergebnis erfolgreicher, d.h. sozial erfolgreicher, also mit Macht versehener Definitionen. Auch die Frage nach der interkulturellen Kommunikation, die daraus entsteht, übergeht dabei meist den Umstand, dass sie sich genau so wenig außerhalb der Kultur bewegt wie die „Interkulturen“ und Hybridisierungen, sondern selbst ein Ergebnis der Diskursivierung der Kultur ist.

Die moderne Kultur scheint tatsächlich, wie Robertson vorschlägt, in einen Nexus von Partikularisierung und Universalisierung eingespannt.<sup>45</sup> Allerdings handelt es sich dabei keineswegs nur um die Inhalte der Kultur, die einmal partikular, das andere Mal universal sind, sondern auch um die Entfaltung der Kommunikation, die den Diskurs für alle zugänglich und möglich macht. Damit löst sich Gesellschaft tatsächlich in Kommunikation auf: Aus den festen Strukturen einer normativ geregelten Praxis wird ein flüssiger Diskurs über die Kultur der (jeweils) eigenen und anderen.

---

<sup>43</sup> Bhabha, Homi K. 1994, *The Location of Culture*. London/ New York.

<sup>44</sup> Vgl. Hornidge, Anna-Katharina: *Knowledge Society. Vision and Social Construction of Reality in Germany and Singapore*. Münster: LIT 2007.

<sup>45</sup> Robertson, Robert: *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London 1992.