



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

Interkulturelle Philosophie und die Systemtheorie

Niklas Luhmanns

Verfasser

Rüdiger Reisenberger

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Oktober 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296 295

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuer: Ao. Univ.-Prof. Dr. Franz Martin Wimmer

Danksagung:

An meine Eltern, die mich mit aller Kraft und ihrem Können in so vielen Bereichen unterstützt haben. Meinen Lehrern und Lehrerinnen, Freundinnen und Freunden für Hilfe, Verständnis, Geduld und Rücksicht.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Einleitung	8
I. Interkulturelle Philosophie	11
1 Bestimmungen.....	13
2 Voraussetzungen	15
3 Ziele	17
4 Inhalte.....	24
5 Theorie und Praxis	29
6 Kultur	34
Übersicht / Tabelle.....	39
II. Niklas Luhmann: Systemtheorie.....	40
1 Abgrenzung von der Tradition	42
2 Vorläufer der Theorie	44
3 Anspruch der Theorie.....	47
4 Beobachten als Unterscheiden - Erkenntnistheoretische Konsequenzen	49
5 Operationale Geschlossenheit, Autopoiesis, Strukturelle Kopplung	51
6 Psychische und Soziale Systeme	59
7 Codierung, Sprache, Semantik	72
8 Schrift und symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien	79
III Kontrastierung	90
1 Methodische Anmerkungen	93
2 Kultur: Begriffsgeschichte	96
3 Kultur bei Luhmann	107
4 Globalisation: Weltkultur oder Weltgesellschaft?	114
5 Universalismus	121
Nachwort	138
Bibliografie	139
Anhang.....	155
Abkürzungen	155
Zusammenfassung	156
Abstract	157
Resumen	158
Comprehensio	159
Lebenslauf.....	160

Vorwort

„Ich kenne mich nicht aus“¹ - so beschreibt Wittgenstein in seinen Untersuchungen unter §123 die Form eines philosophischen Problems. Der Weg der Philosophie beginnt mit einer Verwirrung, und der Philosophinnen und Philosophen Arbeit - um es vorwegzunehmen - besteht dann im „Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck“².

Nun, die große Verwirrung ist leicht umrissen³: Sie beginnt schon in der Schule und stellt sich als ein fortlaufendes Spalten und Vermehren von Möglichkeiten dar. Vor allem im Bereich der Erziehung und der Bildung macht diese zunehmende Differenzierung laufend Entscheidungen notwendig. Die Wahl eines oder höchstens einiger konkreter Studienfächer geht auf Kosten aller anderen. Wer den Horizont aller Wissensgebiete im Auge zu behalten sucht, stößt schnell an seine Grenzen. Nicht zuletzt deshalb, da jedes Eindringen in ein neues Wissensgebiet wieder völlig neue Horizonte eröffnet. Auch vor der Philosophie, der man einmal eine alles Wissen integrierende Funktion zugeschrieben hatte, hat das Phänomen nicht Halt gemacht: Ontologie, Phänomenologie, Hermeneutik, Existenzphilosophie, Differenzphilosophie, analytische Philosophie, Sprach-, Kultur-, Medienphilosophie, Pragmatismus, Dekonstruktivismus, Poststrukturalismus – um nur eine Auswahl ihrer vielen Namen zu nennen, die auch nur eine Einführung in Philosophie als ein schwieriges Unterfangen erscheinen lassen⁴. Um dieser über die Grenzen der Philosophie hinaus ragenden

¹ Wittgenstein 1988: 302

² Wittgenstein 1988: 303

³ Anschaulich illustriert in Windhager 2006. 21ff

⁴ Und das auch schon ohne Berücksichtigung der interkulturellen und postmodernen Perspektive: „Eine Einführung in die Philosophie zu geben, ist heute ein schwieriges

Verwirrung wenigstens einen Namen zu geben, wurde der Begriff »postmodern« geprägt⁵. So gesehen ist »Postmoderne« ein Name für das Sich-Nicht-Auskennen und wird damit laut Wittgenstein selbst: zur »Form eines philosophischen Problems« das die Frage stellt: Wie ist mit dem Verlust der Hoffnung auf Überblick umzugehen? Verschiedene Möglichkeiten bieten sich an: Die Postmoderne einfach ignorieren und sich, vielleicht auch auf die Postmoderne selbst, spezialisieren; mit der Postmoderne Leben lernen, sich mit ihr arrangieren; affirmativ das Nicht-Auskennen-Können wollen und lieben lernen um sich in Verwirrung lustvoll zu verlieren; solch ein Verhalten lächerlich machen, dagegen protestieren und mobilisieren und neue Möglichkeiten des Verstehens ausrufen; Postmoderne als gegeben akzeptieren und als Grundlage jeden weiteren Schritts implementieren. Oder aber auch: mal dies, mal das. Wie auch immer die Wahl ausfällt, sie fördert selbst das, wofür oder wogegen sie sich wendet: Es werden neue Unterscheidungen getroffen werden und neue Disziplinen, neue Philosophien, neue Wissenschaften entstehen. Der folgende Weg will zwei Bereiche zusammentragen, die selbst in der einen und anderen Weise eine postmoderne Umgangsform darstellen; und will man *Zusammentragen* und *Weg* metaphorisch verstehen, so ließe sich die vorliegende Arbeit als eine Wanderung durch sehr unterschiedliches Terrain darstellen:

Unternehmen. Scheint doch die Philosophie, die *ich als Phänomen vornehmlich der europäischen Kultur betrachte*, gegenwärtig an einem Punkt ihrer Entwicklung gekommen zu sein [...] Die Differenzierung der Fragestellungen und Methoden ist soweit vorangetrieben worden, daß [...] die Kommunikation zwischen Philosophen verschiedener Richtungen sehr erschwert ist, wenn nicht gar unmöglich wurde [...]. Nimmt man noch den Anspruch des *post-modernen Denkens* hinzu, grundsätzlich anders als bislang philosophieren zu sollen, dann scheint es geradezu unmöglich, eine Einführung in die Philosophie zu geben. [H.v.RR.]“ in: Mader 1992:

⁵ vgl. Lyotard 1994, Welsch 1994

Das kleine Tal, in dem ich mein Zelt aufgeschlagen habe, ist noch nicht allzu dicht besiedelt. Es grenzt daran das eindrucksvolle Massiv mit Namen »Luhmanns Systemtheorie«, deren steile Felswände sich konsequent ihren Weg in luftarme Höhen bahnen⁶. Andererseits schweift der Blick über die labyrinthische verstreute Landschaft der interkulturellen Philosophie, voll von Überraschungen und versteckten Hainen, Sümpfen, Wäldern, Wüsten, Stränden, Flüssen, Seen und Ozeanen⁷ - die nicht auf einen Gipfel in die Höhe steuern sondern sich in ihrer Weite letztlich über den gesamten Globus erstrecken. Meine Aufgabe wird es nun sein, abwechselnd die Hochgebirgs-Klettereien der abstrakten Theorie Luhmanns und die Streifzüge durch das abwechslungsreiche Areal des Interkulturellen zu absolvieren, um dort seltene Gebirgsblüten, hier das Gemeinsame einer Vielfalt zu suchen, zu sammeln und zu einem verdaulichen Arrangement zu vereinen.

⁶ Es gibt eine Vorlage zur metaphorischen Betrachtung der Luhmannschen Theorie als Hochgebirge: „Normalerweise beteilige ich mich an der Konstruktion von Theorien auf höchstem Abstraktionsniveau sehr selten. Mit geht es in dieser Hinsicht wie dem Bewohner eines Alpendorfes, der sich darauf beschränkt, vom Tal aus den ewigen Schnee der Gipfel zu bewundern“ in: Hahn 1987: 155:

⁷ Diese Methapher für interkulturelle Philosophie soll diese jedoch nicht in den Bereich des Exotischen stellen.

Einleitung

Es geht im Folgenden um den Vergleich, die Konfrontation oder auch nur die Begegnung zweier relativ junger, sehr unterschiedlicher wissenschaftlicher bzw. philosophischer Denkwege: Einerseits eine soziologische Universaltheorie aus der Hand eines einzelnen Menschen, andererseits das gebündelte philosophische Interesse einer wachsenden Gruppe von Philosophinnen und Philosophen mit ausgeprägter interkultureller Sensibilität und Aufmerksamkeit. Die Bezeichnung »Denkwege« zeigt schon eine grundsätzliche Schwierigkeit dieses Vorhabens – nämlich eine gewisse Schieflage in Bezug auf das zu Vergleichende: Denn es ist weder von zwei *Theorien*, noch zwei *Philosophien* oder zwei *Wissenschaften*, also nicht von zwei Gegenständen derselben Art die Rede. Es werden Äpfel mit Birnen verglichen, es kann sich nicht um einen formal-logischen Vergleich handeln. Erst die Vereinfachung beider Objekte zu Traditionen oder schlicht: »Denkunternehmungen« bringt sie auf dieselbe Ebene; als Obst ist der Vergleich von Äpfel und Birnen legitim. Die Systemtheorie Luhmanns, die sich zwar selbst klar und in Abgrenzung von Philosophie als *soziologische Theorie* deklariert – kann auch in Hinblick auf ihren philosophischen Gehalt untersucht werden⁸. Auf der anderen Seite erhebt interkulturelles Philosophieren den Anspruch zu Lösungen von Problemen der Gegenwart ihren Beitrag zu leisten und beschäftigt sich dabei mit Themen, die auch Thema der Systemtheorie sind - auch wenn sich diese eher auf deren Beschreibung denn auf ihre Lösungen einlässt. Letztendlich kommen rein »technisch« gesehen beide Seiten auf einer Ebene von Wissenschaftlichkeit in ihrer jeweiligen Erscheinungsform und Zugänglichkeit als wissenschaftlicher Text zu liegen. Wie oben erläutert wird Philosophie jedoch auch institutionell nicht als eine Einheit oder klar umrissene Wissenschaft erkennbar. Im Gegenteil: Sie kann mit vielen Zungen sprechen und mit einigen davon ihre Zugehörigkeit zur Wissenschaft selbst in Frage stellen. Sie erscheint gegliedert in verschiedene

⁸ Vgl. Pfeiffer 1998

Fachgebiete, Methoden, Arbeitsweisen bzw. »Diskurse«. Diese sind zum Teil nur schwer miteinander zu vermitteln, da es zu ihrem jeweiligen Verständnis oft der Kenntnis eines spezifischen Jargons, einer Fachsprache bedarf. Ganz ähnlich wie im gesamten Bereich der Wissenschaft die fortschreitende Differenzierung von Disziplinen und Fragestellungen zu einer Spezialisierung von Fachsprachen geführt hat, in denen ein und derselbe Begriff in ganz unterschiedlicher Weise benutzt werden kann. Dieser Tendenz versuchen interdisziplinäre Ansätze entgegen zu wirken, die sich zwar oft als produktive Konfrontation erweisen mögen, jedoch selten zu einem dauerhaften, sinnvollen »Dialog der Theorien« führen⁹. Zudem tendieren solche Projekte - wenn sie erfolgreich sind - meist dazu, selbst zu einer neuen Disziplin zu werden¹⁰. Der interdisziplinäre Ansatz bleibt der Form nach zwar bestehen, praktisch werden jedoch ganz konkrete Ausschnitte bzw. Fächer aus den jeweiligen Wissenschaften bearbeitet, die in keiner Weise die gesamte interne Komplexität der einzelnen Disziplinen repräsentieren (mitsamt aller Kontroversen).

Mit diesem Wissen um die Vielfalt von diskursiven Umgangsformen, die alle ihre Vorzüge und Nachteile haben, wird es zunehmend schwer sich einer konkreten *Schule* oder *Richtung* anzuschließen. Dies mit allen Nachteilen, die das Ausbleiben einer Spezialisierung auf ein Fach oder eine Methode mit sich bringen mag; etwa eine Verdammung zur - wenn auch vielfachen - Durchschnittlichkeit. Im Sinne einer Professionalisierung scheinen das Abfallen von manchem Interesse unvermeidbar, und die Konzentration auf wenigstens eine überschaubare Gruppe davon notwendig. Aber warum sollte genau dieser oder jener Denkrichtung oder -Schule der Vorrang gegeben werden? Es ist zu beobachten, wie sich so genannte *Spezialisten* immer schwerer dabei tun, von den Prämissen und Grundannahmen ihres jeweiligen Wissens abzusehen, wie sie zunehmend blind werden für andere Perspektiven - gefangen im Nebel der unerreichbaren Höhen ihres Tiefenstudiums. Sie wissen nicht mehr, dass sie Spezialisten sind. Warum soll dann so ein Gang in schwieriges Terrain überhaupt unternommen, warum

9 vgl. Menne 1984: 121 - „Das interdisziplinäre Gespräch ist heute bereits sehr schwierig geworden.[H.i.O.]“

10 Man denke etwa an »Cognitive Science«

soll die Entscheidung für das Studium *einer* Wissenschaft, Theorie oder Philosophie getroffen werden? Nur aufgrund der pragmatischen Notwendigkeit sich zu entscheiden? Nur weil das schnelleren »Erfolg« verspricht? Es ist dies jedoch ein Konflikt, der sich nur dem und der stellt, der oder die schon diesen Weg begonnen hat. Wer so fragt, ist schon längst unterwegs. Bleiben wir bei der Metapher von Theorie, Philosophie oder Wissenschaft als Landschaft: Nur von einer Aussichtswarte, von einem Hügel oder Berg aus, oder von einer offenen und weiten Ebene kommen die anderen Möglichkeiten erst in den Blick. Wenn auch irgendwo begonnen werden muss, solange man die Augen offen hat dafür, und sich erinnert dass es auch andere Möglichkeiten gibt, können sogar so dicht strukturierte und geschlossene Landschaften bewandert werden, die gar keinen Ausblick auf etwas anderes als sich selbst gewähren. Morgen ist auch noch ein Tag – und wohin die Reise, das Interesse dann wandern wird, bleibt offen - und auch wenn kein Mensch allein jeden Winkel der Welt bewandern kann, so mögen sie dennoch fast alle von Menschen bewandert werden können.

Dieser Konflikt weist sowohl Parallelen auf mit der Situation, in der sich der oder die interkulturell Philosophierende befindet: Den Blick und das Ohr offen haltend für eine Vielheit, bei gleichzeitiger Unmöglichkeit, sich mit allen Kulturen gleichermaßen zu beschäftigen; als auch mit der Systemtheorie, die der Sehnsucht nach Überblick und Ordnung nachgibt, sich dieses Bedürfnis nach zumindest fachinterner Universalität jedoch mit der Einsicht der eigenen Kontingenz erkaufte. Diese paradoxe Ausgangslage zwischen Anspruch, Wunsch und Ziel beider Denkwege im Vergleich zu ihren Ergebnissen und Einsichten lässt Ähnlichkeit erkennen und mag als erster Hinweis darauf gelten, dass ein Vergleich durchaus Ergebnisse hervorzubringen vermag. Bei der für diesen Vergleichszweck nun folgenden Darstellung der interkulturellen Philosophie (I.Kapitel) wird eine thematische Vorgangsweise bevorzugt und dabei versucht, von den Positionen der einzelnen Vertreterinnen und Vertreter so gut dies möglich ist zu abstrahieren. Darauf folgt eine Darstellung der Systemtheorie Luhmanns (II.Kapitel), die in so kurzem Rahmen keine andere als eine verkürzte sein kann und als Einführung den Zweck hat für den abschließenden punktuellen Vergleich vorzubereiten (III.Kapitel).

I. Interkulturelle Philosophie

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, einen Überblick über »interkulturelle Philosophie« zu schaffen, d.h. über jene Publikationen, die unter diesem Titel im deutschsprachigen Raum erschienen sind. Da interkulturelle Philosophie einen laufenden Diskurs darstellt und insofern ein unabgeschlossener Prozess ist, existieren keine Kriterien zur eindeutigen Definition derselben¹¹. Es treten in ihr sogar Positionen auf, die genau darin übereinstimmen, dass eine solche Definition dem Vorhaben gar nicht zugute käme bzw. ihr widerspräche, da es um das Hören und Zulassen von einzelnen, ganz verschiedenen Stimmen und Positionen ginge. Trotzdem, jedoch ohne die Hoffnung und dem Ziel zu einer endgültigen Definition zu gelangen, werde ich eine Darstellung der interkulturellen Philosophie versuchen, die soweit möglich von den einzelnen Vertretern abstrahierend auf eine allgemeine Darstellung zielt. Dabei soll nicht - wie andernorts bereits geschehen¹² - nach der Art einer Aufzählung eine Reihe von Persönlichkeiten und deren Zugang zur interkulturellen Philosophie vorgestellt, sondern möglichst quer dazu, ausgehend von einer Kerngruppe von Personen, interkulturelle Philosophie nach Fragen der Bestimmung, Ziele, Inhalte, Theorie und Praxis »geordnet« werden. Dort, wo es nötig und sinnvoll ist, werden diese mit Positionen aus einer erweiterten Gruppe ergänzt. Dieses Vorgehen eignet sich meines Erachtens deswegen, da erstens unter den verschiedenen Personen ohnedies ein dichtes Netz an gegenseitigen Bezugnahmen besteht, eine Wiederholung von ähnlichen oder gleichen Meinungen also unvermeidlich wäre; zweitens wird durch ein solches Vorgehen die Vielfalt der Zugangs- und Sichtweisen deutlicher, sowie auch die Widersprüchlichkeit gewisser Stellungnahmen; drittens kann eine solche Analyse am ehesten dazu beitragen, eine allgemeine Darstellung des

¹¹ Das spiegelt sich schon in der Frage der Schreibweise wieder: *interkulturelle* oder *Interkulturelle* Philosophie, *interkulturelle Philosophie* oder ein solches *Philosophieren*. Aus Gründen der Einheitlichkeit wird im Folgenden durchgehend die Schreibweise *interkulturelle Philosophie* verwendet.

¹² Vgl. Kimmerle 2002, Gmainer-Pranzl 2007 u.a.

Projekts »interkulturelle Philosophie« zur Diskussion zu stellen, da sie Uneindeutigkeit zulässt und Widersprüche nicht ausgeblendet sondern als für das Projekt konstituierend in Erscheinung treten lässt. Aufgrund der Konzentration auf die theoretischen Aspekte einer Kerngruppe von Denkern und deren Bemühungen um eine Bestimmung der interkulturellen Philosophie, kommt es tendenziell zu einer Ausblendung der eher praktischen, angewandten Arbeiten und konkreter, inhaltlicher Auseinandersetzungen¹³. Die Praxis des interkulturellen Philosophierens kommt »nur theoretisch« vor; der Status dieser Darstellung selbst als »interkulturell philosophisch« steht somit in Frage. Ziel dieser Analyse ist eine Darstellung interkultureller Philosophie, welche sich aus den wesentlichen und wiederkehrenden Motiven zusammensetzt und die zudem geeignet erscheint mit dem Theorie-Modell Niklas Luhmanns konfrontiert zu werden

Ausgehend von fünf bisher erschienenen Einführungen in interkulturelle Philosophie¹⁴ bildet sich die Kerngruppe im deutschsprachigen Raum aus den Autoren: Raúl Fornet-Betancourt, Heinz Kimmerle, Ram Adhar Mall, Gregor Paul und Franz Martin Wimmer. Neben diesen ist eine erweiterte Gruppe von Autoren und Autorinnen zu nennen, mit zum Teil spezifischen Interessen und Sichtweisen¹⁵, denen weitere Texte mit einführendem Charakter zu verdanken sind¹⁶. Die Kriterien nach denen interkulturelle Philosophie im Folgenden untersucht werden soll, sind sehr allgemein gehalten: Nach einer kurzen Begriffsbestimmung – der Frage »Was ist interkulturelle Philosophie?« (1) betreffen sie den Ursprung und die Motivation, die Begründung, die Bedingungen und Voraussetzungen (2) sowie die Ziele, Projekte und Ambitionen (3) der interkulturellen Philosophie; weiters ihre konkreten Inhalte und Themen (4) sowie Vorstellungen und Vorschläge in Bezug auf das

¹³ Hinweise auf solche finden sich jedoch in den Fußnoten vor allem in Kapitel I.4

¹⁴ Kimmerle 2002, Wimmer 2004, Mall 1995(a), Paul 2008

¹⁵ Jens Badura, Arno Baruzzi, Claudia Bickmann, Andreas Cesana, Randall Collins, Klaus Fischer, Dirk Hengst, Rafael Ángel Herra, Werner Loh, Kai Kresse, Oliver Marchart, Jan D.Reinhardt, Frithjof Rodi, Jens E. Sennewald, Hans Rainer Sepp, Yasuhiko Tomida, Elke Wachendorff

¹⁶ Cesana 2007, Fornet-Betancourt 2006, Fornet-Betancourt 1998, Gmainer-Pranzl 2007, Hengst 2003, Holenstein 2007, Hoogland 1996, Kimmerle 1996, Mall / Lohmar 1993, Mall 1989, Schneider 1997, Senghaas 2007, Wimmer 1996(c), Wimmer 1998, Wimmer 2000, Wimmer 2002, Wimmer 2006(b), Wimmer 2008, Yousefi / Mall 2005, Yousefi 2006(a),

»wie?«, also Theorie und Praxis interkulturellen Philosophierens (5). Die genannten Bereiche von (1) bis (5) weisen Überschneidungen auf, Wiederholung von bereits Gesagtem wird nicht vermeidbar sein. Abgesehen von einer Darstellung der Ziele (3) innerhalb der Kerngruppe sollen die Positionen möglichst unabhängig von ihrem jeweiligen Autor dargestellt und die Angabe der Urheberschaft auf den Bereich der Fußnoten beschränkt werden. Der folgende versteht sich als Vorbereitung auf den eigentlichen Vergleich und befasst sich mit einer Auswahl von Unterscheidungen in Bezug auf den Begriff »Kultur« (6) wie sie im Bereich der interkulturellen Philosophie getroffen werden, auf die insbesondere im Kapitel III zurückgegriffen werden wird. Eine die Struktur dieses Kapitels zusammenfassende tabellarischen Übersicht schließt dieses Kapitel ab und soll dem Zweck einer leichteren Orientierung bei Querverweisen dienen, die sich ebenfalls vor allem in Kapitel III häufen werden.

1 Bestimmungen

Unter Berücksichtungen einer Mehrzahl von Perspektiven ist die Bestimmung der interkulturellen Philosophie und die Beurteilung ihres gegenwärtigen Status alles andere als klar, eindeutig und definitiv. Sie deckt vielmehr ein breites Spektrum ab von sehr *konkreten* (a) – wie jüngst als „prononciert argumentative Disziplin“¹⁷ – hin zu eher *vagen*, „metatheoretischen“¹⁸ Bestimmungen (b); und entweder, weil dies von Gegenstand und Zielen gefordert wird: Als philosophische Grundüberzeugung und Einstellung, als Denkrichtung¹⁹ als Denk- und Lebensweg²⁰, als Haltung²¹ oder gar Attitüde²², oder als vorläufiger und zu überwindender Zustand der interkulturellen Philosophie, etwa wenn sie als „Terra Incognita“²³, als im Pionierstatus

Yoursefi 2006(b), Yousefi 2007

¹⁷ vgl. Paul 2008: 11

¹⁸ vgl. Gürses 1998: 64

¹⁹ vgl. Mall 2005: 127f

²⁰ vgl. Mall in Hengst 2003: 64f

²¹ vgl. Wachendorff 2007

²² vgl. Mall in Hengst 2005: 60

²³ Fornet-Betancourt 1997: 101f

befindlich²⁴, in den Kinderschuhen steckend²⁵ bzw. als Suche²⁶ beschrieben wird. So legt auch eine ganze Reihe von Bestimmungen Wert auf den (permanent) *prozesshaften* Charakter²⁷ (c) der interkulturellen Philosophie, wie etwa ihre Bestimmung als „Transformation“ der Philosophie, ständiger Durchgang, Übergang, Prozess²⁸, als eher Praxis denn Theorie²⁹ als Dialog³⁰ oder „Polylog“³¹. Bei allen genannten Autoren finden sich auch Hinweise auf erstrebenswerte Verhaltensweisen der Philosophinnen und Philosophen selbst, sei dies in Form von Regelkatalogen und Handlungsanweisungen³² oder im Bereich der Bestimmung des dialogischen Verhaltens im interkulturellen Kontext³³. Der provisorische Status dieser vorläufigen Bestimmungen wird in der Regel mit dem Hinweis auf die darauf folgenden Ausführungen gerechtfertigt und anhand einer Erläuterung der Bedingungen, Inhalte, Ziele und Aufgaben, Methode und Praxis und den damit einhergehenden Problemen verständlich gemacht.

²⁴ vgl. Kimmerle 2002: 9-11

²⁵ vgl. Mall 1995(a): 11

²⁶ vgl. Mall 1995(a): 53

²⁷ vgl. Bernreuter 2003

²⁸ oder auch „Durchgang“, „Transfiguration“ vgl. Fornet-Betancourt 1997: 175

²⁹ vgl. Fornet-Betancourt 1997: 14/15

³⁰ vgl. Kimmerle 2002: 80f

³¹ vgl. Wimmer 2004: 66f

³² vgl. die "Daumenregeln" in: Holenstein 1998: 288; bzw.

"Minimalregel" in: Wimmer 2004: 67

³³ vgl. Kimmerle 2000: 199; bzw. die Forderung nach einer klaren Ausdrucksweise in: Paul 2008: 29

2 Voraussetzungen

Die *Voraussetzungen und Bedingungen* interkultureller Philosophie betreffen einerseits die sie betreibenden Personen (b), andererseits die heute bestehende Situation der Welt (a).

a.: Letztere kann mit dem Begriff »Globalisierung«, also die politische, soziale und ökonomische Verflechtung der Welt betreffend, bezeichnet werden. Für die Ermöglichung interkultureller Philosophie spielen dabei vor allem die *erhöhte Mobilität* (i), sowie die neuen *Kommunikationsmedien* (ii) eine entscheidende Rolle³⁴. Gleichzeitig wird die mit dem krassen ökonomischen Gefälle einhergehende *Ungleichheit als Hindernis* problematisiert (iii), und eine „Revision der Spielregeln“ der politischen, militärischen und ökonomischen Faktoren als „vorherige Aufgabe“ gefordert³⁵. Den Aspekt der Notwendigkeit einer *Weltgemeinschaft* (iv) unterstreichend wird das neue „Paradigma der Ökologie angesprochen“³⁶, mit mehr Bezug auf das philosophische Tagesgeschäft ist von der „de facto globalen hermeneutischen Situation“ die Rede³⁷. In allen Fällen wird die Unausweichlichkeit dieser Situation als faktische Gegebenheit der Gegenwart und Herausforderung der Philosophie betont, etwa als Symptom für die „Anfangszeit einer globalen Kultur“³⁸.

b.: Für die Akteure des interkulturellen Philosophierens werden verschiedene mentale Fähigkeiten sowie intellektuelle Einsichten gefordert bzw. vorausgesetzt. Darunter zählen sehr allgemein gehaltene Forderungen wie das „sich Zeit nehmen“ für den Dialog³⁹ sowie die gegenseitige *Anerkennung als Gleiche*⁴⁰ (i), einschließlich entsprechender *Selbstkritik*. Über die

³⁴ Mit Bezug auf M. McLuhan vgl. Kimmerle 2000: 197

³⁵ vgl. Fonet-Betancourt 1998: 10-11

³⁶ vgl. Fonet-Betancourt 1997: 102

³⁷ Mall 1995(a):53

³⁸ vgl. vor allem These 1 und These 2 in: Wimmer 2003: 11f

³⁹ vgl. Fonet-Betancourt 1997: 102

⁴⁰ vgl. Wimmer 2004: 57f

geforderte Distanz zur eigenen ebenso wie zur fremden Kultur⁴¹ (ii), das Erkennen und *Anerkennen diverser kultureller Paradigmen*⁴² und der Kulturalität jeder Philosophie in ihrer Einbettung in einen *kulturellen Kontext*⁴³ (iii). Als Voraussetzung der Verständigung wird die Einsicht, dass „richtiges Denken“⁴⁴ allorts gegeben sei sowie die Forderung der Akzeptanz der Existenz *einer universalen Logik*⁴⁵ genannt (iv). Je nach Lesart kann diese Forderung entweder als in einem gewissen Kontrast stehend zu den als Voraussetzung gehandelten Verzicht auf universell gültige Bestimmungen⁴⁶ sowie der erwähnten Charakterisierung der interkulturellen Philosophie als offener Prozess gesehen werden, innerhalb dessen erst die gemeinsamen Grundlagen erarbeitet werden sollen⁴⁷; andererseits wird argumentiert, sie sei die basale Voraussetzung genau dieser gemeinsamen Arbeit und jedes gegenseitigen Verstehens⁴⁸. Egal worin die Begründung gesehen und wie sie formuliert wird (Logik oder Überlappung⁴⁹), es herrscht dennoch Einigkeit, dass ein Verstehen zwischen Kulturen prinzipiell möglich ist, d.h. der totale Kultur-Relativismus zurückgewiesen wird, und nur die Frage bleibt, bis zu welchem Grad das Verstehens und Übereinkommen reicht⁵⁰. Aus diesem Konflikt ließe sich jedenfalls eine weitere Kompetenz ableiten, die sich zum Teil erst im Laufe des interkulturellen Philosophierens entwickeln kann und als erlaborierte Form der Selbstkritik betrachtet werden kann: Ausgehend von einer „erkenntnistheoretischen Bescheidenheit“⁵¹ die erweiterte Offenheit und „Übung im Umgang mit dem Fremden“ in Form der *Bereitschaft sich selbst im Prozess zu verändern*, zu transformieren, gestalten zu lassen⁵² (v).

⁴¹ vgl. Mall 1995(a): 10

⁴² vgl. Mall 1995(a): 11

⁴³ vgl. Wimmer 2004: 152

⁴⁴ Wimmer 2004: 163

⁴⁵ vgl. Paul 2008: 54f

⁴⁶ vgl. Kimmerle 2000: 199

⁴⁷ vgl. Fornet-Betancourt 1997: 103f „[Die Verweigerung] mit einem einzigen theoretisch-konzeptionellen Modell zu arbeiten, das als alleiniges interpretatives Paradigma dient.“

⁴⁸ vgl. Paul 2008: 50

⁴⁹ vgl. Mall 1995(a): 46f

⁵⁰ „Konsens ist [...] eher eine Lebensform“ Mall in: Yousefi / Mall 2005:116-117

⁵¹ Mall 1995(a): 19

⁵² vgl. mit Berufung auf Panikkar und der Darstellung des Dialogs als „zweidimensionaler Prozess“ in: Fornet-Betancourt 1998: 158-159

3 Ziele

Stellungnahmen in Bezug auf Ziele, Aufgaben und Funktionen der interkulturellen Philosophie lassen sich grob in drei Bereiche gliedern: zum ersten die *Besonderheiten der interkulturellen Philosophie* im Gegensatz zur »herkömmlichen« - oft von einer eurozentrischen Perspektive begleiteten - Philosophie, einschließlich der Vorstellungen in Bezug auf Ergebnisse und Wirkungen, sowie Formen der interkulturellen *und* philosophischen Begegnungen (a); zum anderen den Bereich betreffend das *Verhältnis zur gegenwärtigen Welt* bzw. dem Globus⁵³ - die Menschheit als Ganzes (b). Schließlich in Bezug auf die Vergangenheit und die *Philosophiegeschichtsschreibung*⁵⁴ (c). Vor allem die ersten beiden Bereiche setzten ein Verständnis von Philosophie als »Wirk-Mittel« voraus, deren »Wirk-Kraft« über die einzelnen in Kommunikation verbundenen Philosophinnen und Philosophen auf andere Menschen und schließlich auf soziale, politische und wirtschaftliche Verhältnisse ausgreifen kann⁵⁵; die Auseinandersetzung mit der »althergebrachten« Philosophie schließt neben dem Philosophie-Verständnis unter anderen auch fachinterne Fragen und Kritik an bestehenden akademischen Strukturen und Verhältnissen ein.

a.: Mit einer Ausnahme⁵⁶ will interkulturelle Philosophie nicht eine (weitere) philosophische Disziplin unter anderen sein⁵⁷, sondern stellt die Frage neu: »Was ist Philosophie?«. Dieses umfassende Philosophie-Verständnis schließt nicht nur bestehende Disziplinen ein, sondern ist theoretisch offen für und auf der Suche nach »neuen« philosophischen Fragen und Ansätzen. Betreffend die prinzipielle Notwendigkeit von Interkulturalität in der Philosophie sind sich

⁵³ Es sei hier auf die begriffliche Unterscheidungen von Globus und Mundus, sowie Mondialisierung vs. Globalisierung hingewiesen die in verschiedenen Beiträgen ausgeführt und verwendet wird in: Badura 2006

⁵⁴ vgl. I.4

⁵⁵ Eine solche Position wird insbesondere von Raúl Fornet-Betancourt im Zusammenhang mit der Geschichte und Philosophie Lateinamerikas vertreten. Vgl. Fornet-Betancourt 1997

⁵⁶ Gregor Paul grenzt sie von Nicht-Philosophie ebenso wie von anderen philosophischen Disziplinen ab, vgl. Paul 2008: 13

⁵⁷ So etwa in einer Liste »Was interkulturelle Philosophie nicht ist« vgl. Mall in Yousefi / Mall 2005: 126, ähnlich in 1995: 6

die Autoren der »Kerngruppe« jedoch einig. In allen drei Bereichen treten dabei zwei Argumentationsrichtungen auf, die auf verschiedene Art und Weise mit einander verbunden werden wollen: Einerseits eine Abkehr, Ablehnung und Kritik einer überkommenen (jedoch noch wirksamen) eurozentrischen Perspektive⁵⁸, die es zu überwinden gilt, um dem Spezifischen und der Vielfalt der Kulturen Rechnung zu tragen, sie aus einer kolonial bevormundeten Situation zu lösen und den Raum zu ihrer selbstbestimmten Entfaltung zu öffnen (i); andererseits die Konzentration auf das Gemeinsame und Verbindende, die Betonung und das Ausfindig-Machen der Möglichkeiten des gegenseitigen Verstehens und Begegnens; negativ formuliert: die Ablehnung von kultur-relativistischen und separatistischen Ansätzen, die die Einzigartigkeit der Kulturen überbetont und den Bereich des Universellen zu sehr einschränken würde (ii). Das übergeordnete Ziel besteht demnach in einer Vermittlung dieser beiden Pole (iii): Der Anerkennung und Achtung der kulturell bedingten Spezifika und Eigenständigkeiten verschiedener philosophischer Traditionen *als solche* - d.h. als Philosophie, mit der *gleichzeitigen* Akzeptanz und der Suche nach dem Universellen »dahinter«, ohne dabei mit ersterer in Konflikt zu geraten – d.h. ohne eine endgültige, vorschnelle Definition vorwegzunehmen oder zu erwarten. Sowohl die Gewichtung bzw. Relevanz dieser beiden Pole, als auch der diese vermittelnde Bereich wird von den verschiedenen Personen sehr unterschiedlich interpretiert⁵⁹:

Raúl Fornet-Betancourt: Mit Gewicht auf (i) - die Eigenständigkeit und Berufung auf die eigene, spezifische Kultur wird etwa der „kulturelle Ungehorsam“⁶⁰ als Funktion (und Voraussetzung) der interkulturellen Philosophie genannt, der nicht nur das Recht einer jeden Kultur auf die eigene Sicht der Welt betont, sondern auch das Recht jedes Individuums innerhalb dieser Kultur die Grenzen derselben als überschreitbar zu erleben (sie nicht als »Schicksal« begreifen zu müssen) und mit diesem

⁵⁸ vgl. dazu etwa „Geschichtliche Wurzeln des Eurozentrismus“ in: Holenstein 1985: 109ff

⁵⁹ Daher wird im Folgenden von der eingangs erwähnten Regel, möglichst von den einzelnen Vertretern und Vertreterinnen zu abstrahieren, abgewichen und die Positionen stellvertretend mit den jeweiligen Namen in Verbindung gebracht.

⁶⁰ Fornet-Betancourt 1998: 16

Kulturverständnis der Philosophie den Weg zu öffnen in Richtung auf einen „gemeinsamen Konvergenzpunkt, also [einen] Bereich, der kulturell von keiner Kulturtradition beherrscht oder kolonisiert wird“⁶¹ (iii). Dem liegt ein Philosophie-Verständnis zugrunde, das sich einerseits bewusst auf die kulturellen Wurzeln beruft⁶², diese aber dynamisch und als überschreitbar versteht⁶³ und so zu einer praktischen, gegenwartsbezogenen Zielsetzung neuer Perspektiven für Sprechen und Handeln⁶⁴ gelangt; jenseits von (ii) - in Zurückweisung reiner „Textkritik“⁶⁵ und entgegen einem „systematische[n] Charakter [der sich] als definitive Lösung ansieht, um das philosophische Wissen von der »Krankheit« der Kontingenz zu heilen“⁶⁶.

Ram Adhar Mall: Mehr Gewicht auf das allgemeine Universelle (ii) legt die Rede⁶⁷ von der „orthaften Ortlosigkeit“ einer universalen Wahrheit⁶⁸, die niemandes Besitz alleine ist und keine Tradition, Sprache oder Kultur privilegiert⁶⁹ und der Philosophie eine „Heimatlosigkeit“ attestiert, die jedoch nicht als Schwäche sondern als Stärke ausgelegt wird⁷⁰ wird. Mit der These der kulturellen „Überlappung“⁷¹ und methodisch durch eine „interkulturelle Hermeneutik“⁷² ermöglicht, wird die Suche nach solchen Überlappungen als Ziel genannt, und damit das Universale (ii) betont als die Grundlage für das übergeordnete Ziel des philosophischen und des kulturellen Friedens⁷³. Der „Brückenschlag“ (iii) liegt hier in einer Bestimmung der Philosophie als eine, die immer schon interkulturell⁷⁴ und „zweifelsohne [...] universal [ist, jedoch] keine Verabsolutierung einer philosophischen Konvention bejahen [kann].“⁷⁵. Der Spagat, einerseits den einzelnen Kulturen ihre philosophische Eigenständigkeit zu sichern, ohne dabei aber andererseits das Ziel des

⁶¹ Fornet-Betancourt 1997: 103

⁶² vgl. Fornet-Betancourt 1997: 12-14

⁶³ vgl. Fornet-Betancourt 1998: 152

⁶⁴ vgl. Fornet-Betancourt 1997: 159f

⁶⁵ Fornet-Betancourt 1997: 127

⁶⁶ Fornet-Betancourt 1997: 223

⁶⁷ mit Berufung auf Karl Jaspers im Sinne einer *philosophia perennis* vgl. Mall 1995(a)

⁶⁸ Mall 1995(a): 5

⁶⁹ vgl. Mall 1995(a): 16

⁷⁰ vgl. Mall in Yousefi / Mall 2005: 108

⁷¹ vgl. Mall 1995(a): 45f

⁷² vgl. Mall 1995(a): 97-100

⁷³ vgl. Mall 1995(a): 16

⁷⁴ vgl. Mall in Hengst 2003: 57f

Gemeinsamen aus dem Augen zu verlieren, begründet die offene und vage Definition der interkulturellen Philosophie als „Lebensform“⁷⁶ und „Haltung“⁷⁷ und betont die Wichtigkeit des Verstehens anderer Kulturen eher im Sinne einer persönlichen „Horizontenerweiterung“ als lohnend, als im Sinne des Ausschlusses von Gegenargumenten⁷⁸ und dem Auffinden konkreter Definitionen.

Heinz Kimmerle: Eine der Differenzphilosophie verpflichteten Position⁷⁹ setzt noch stärker auf diese Offenheit, den „Pionierstatus“⁸⁰ der interkulturellen Philosophie, das „bleibende Element des Nicht-Verstehens“⁸¹ ebenso einschließend, wie die Bereitschaft, die eigene Meinung als falsch und modifizierbar zu betrachten mit Konzentration auf das, was mir der/die Andere zu sagen hat⁸² (i). Ziel von solchen Dialogen ist es, Übereinstimmungen *und* Unterschiede aufzuzeigen⁸³ ohne dabei zwingend zu universell gültigen Bestimmungen zu gelangen⁸⁴ (iii). Dabei kommt der vorausgesetzte Universalismus als ein eher „gefühlsmäßiger“⁸⁵ denn theoretischer im interkulturellen Dialog zum Tragen (ii) und anerkennt „keine Instanz außerhalb der Dialoge, etwa eine prozedurale Rationalität“⁸⁶.

⁷⁵ Mall in Yousefi/Mall 2005: 126f

⁷⁶ Mall in Yousefi/Mall 2005: 116f

⁷⁷ Mall 1995(a): 7; vgl. I.1:a

⁷⁸ Mall in Yousefi/Mall 2005: 110

⁷⁹ Kimmerle 2000: 46f (mit grafischer Darstellung dieser Verbindung von Differenz- zur interkulturellen Philosophie: s.49)

⁸⁰ Kimmerle 2002: 9f

⁸¹ Kimmerle 2005: 109

⁸² Kimmerle 2000: 207

⁸³ Kimmerle 2000: 207

⁸⁴ Kimmerle 2000: 199

⁸⁵ Kimmerle 2000: 207

⁸⁶ Kimmerle 2000: 208

Gregor Paul: Im Kontrast dazu eine Position die - die Gültigkeit des Arguments und das Urteil als logische Form im Blick⁸⁷ - die Universalität einer basalen Logik betont⁸⁸ (ii), Philosophie als primär „argumentative Disziplin“⁸⁹ betrachtet und das Ziel interkultureller Philosophie in der Entwicklung und Auffindung philosophischer Universalien sieht⁹⁰. Mit Hilfe dieser können und sollen Unterschiede kultureller Konventionen erklärt und in der Folge Missverständnisse und Vorurteile ausgeräumt werden⁹¹ um „genau, unmissverständlich und in handhabbarer Weise anzugeben, wie Fehler zu vermeiden und Ziele zu realisieren sind“⁹². Der Schutz kultureller Besonderheiten (i) wird dem Ziel eines humanen Miteinanders untergeordnet und gilt nur, solange sie „Frieden und Menschlichkeit verpflichte[t sind]“. Der entsprechende Philosophie-Begriff ist Problem-orientiert, definiert sich durch Kritik, Argument und Begründung und stellt sich im Gegensatz zu Denken, Weisheit, Mythos und Religion⁹³. In dieser Beschränkung auf reine Argumentation und der geforderten Disziplin einer „klaren Ausdrucksweise“⁹⁴ und einem meta-philosophischen Philosophieverständnis als Kritik und Philosophie der Philosophie⁹⁵ ist das vermittelnde Moment (iii) zwischen der kulturellen Eigenart und dem Universalen verortet.

Franz Martin Wimmer: Philosophie verstanden als „Versuch, in grundlegenden Fragen zu Einsichten zu gelangen, diese angemessen auszudrücken und somit einer intersubjektiven Prüfung zugänglich zu machen“⁹⁶, der „in erster Linie mit sprachlichen Mitteln“⁹⁷ unternommen wird, stellt sich einerseits ebenso der Frage nach der Möglichkeit universaler Geltung und der Notwendigkeit grundsätzlicher Übereinkunft in Bezug auf

⁸⁷ Paul 2008: 73

⁸⁸ Paul 1998(b)

⁸⁹ Paul 2008: 11

⁹⁰ Paul 2008: 27f

⁹¹ Paul 2008: 28

⁹² Paul 2008: 7

⁹³ Paul 2008: 43f

⁹⁴ Paul 2008: 29

⁹⁵ Paul 2008: 16

⁹⁶ Wimmer 2004: 26

⁹⁷ Wimmer 2004: 49

Logik und „richtiges Denken“⁹⁸ (ii), setzt dabei jedoch auf die notwendige Beteiligung vieler verschiedener Kulturen als Voraussetzung für eine hinreichende Begründung von Antworten⁹⁹ (i). Dies soll zu einem Austausch in Anerkennung und zu einer Entkolonisierung philosophischer Begriffe führen¹⁰⁰, die sich von Extremformen von (i) wie: „Ethnophilosophie“, Separatismus, Partikularismus, und Relativismus ebenso abgrenzt wie vom anderen Extrem (ii): vorschnellem Universalismus¹⁰¹. Die dafür notwendige Kritik von Selbst- und Fremdwahrnehmung, Auflösung diesbezüglicher Stereotype und prinzipielle Offenheit interkultureller Philosophie¹⁰² fordert eine weitgehende kommunikative Auseinandersetzung verschiedener (bzw. idealer Weise: aller) Kulturen, die als „Polylog“¹⁰³ noch näher zu beschreiben sein wird (iii).

b.: Eine zweite Ebene der Zielsetzung geht über den methodischen und praktischen Bereich der philosophischen Tätigkeit hinaus und zielt auf die menschliche Gesellschaft im Ganzen, pointiert gesagt: auf eine »bessere Welt«. Parallel zu den genannten Positionen interkultureller Philosophie lassen sich wiederum zwei Stoßrichtungen voneinander unterscheiden, wobei auch hier die Vermittlung derselben angeregt wird. So ist einerseits von der „Überwindung von rassistischen, kulturalistischen und politischen Instrumentalisierungen des Kulturellen“¹⁰⁴ und der Entstehung und dem Ziel einer „Weltphilosophie“¹⁰⁵ zum Zwecke eines humanen Miteinander in „einer allumfassenden menschlichen Kultur“¹⁰⁶ bzw. etwas abgeschwächt von einer „extern universellen Kultur“¹⁰⁷ die Rede (ii); gleichzeitig und parallel dazu von

⁹⁸ mit Bezug auf Paul: Wimmer 2004: 163

⁹⁹ Die „Minimalregel“; Wimmer 2004: 67

¹⁰⁰ Wimmer 2004: 63

¹⁰¹ Wimmer 2004: 58

¹⁰² Zusammenfassung der Gesichtspunkte interkultureller Orientierung: Wimmer 2004: 134

¹⁰³ Vgl. I.5:c sowie: Wimmer 2004: 66f, Wimmer 2003: 25

¹⁰⁴ Paul 2008: 11

¹⁰⁵ "Die Weltphilosophie ist noch nicht, sie soll aber sein. Sie ist in erster Linie eine Haltung, die den engen Rahmen der nationalen, gar kontinentalen Philosophie ablehnt, ohne ihre eigene Leistung in der großen Gemeinschaft der Denker in der Welt zu schmälern." In: Mall / Hülsmann 1998: 98

¹⁰⁶ Paul 2008: 27

¹⁰⁷ „Die Gestalt dieser globalen Kultur liegt noch nicht fest, sie wird aus den geistigen und materiellen Quellen der Völker geformt, welche sie bilden. Zu diesem Formungsprozeß einen Teil beizutragen [...] ist eine wichtige Aufgabe gegenwärtiger Philosophie.“; in: Wimmer 2001: 57

der Abwehr *einer* identitätsbildenden Kultur¹⁰⁸ bzw. einer „planetarischen Zivilisation“ mit aggressivem, expansivem ökonomischem Charakter¹⁰⁹ (i). Die Verbindung zwischen diesen Richtungen (iii) wird als Aufgabe und Ziel in die Zukunft ausgelagert und soll durch die verschiedenen methodischen und praktischen Vorgehensweisen der interkulturellen Philosophie erreicht werden¹¹⁰. Es geht also darum, die „interkulturell transformierte Philosophie“ nicht als Selbstzweck, sondern zur Gestaltung einer interkulturell transformierten Welt zu fassen¹¹¹, auch um dem Verkommen der Philosophie als rein „akademische Beschäftigung ohne gesellschaftliche Relevanz“ vorzubeugen¹¹².

c.: Schließlich wird im Sinne einer globalen Geschichtsschreibung jenseits von kulturellen Zentrismen mit Blick auf die Vergangenheit das Projekt einer „Rekonfiguration der philosophischen Weltkarte“¹¹³, also eine Rekonstruktion einer global orientierten Philosophiegeschichte angestrebt¹¹⁴. Auch geht es um das Pendeln zwischen zwei Polen und die Vermittlung (iii) zwischen der Honorierung und Betonung der Eigenständigkeit der differenten Traditionen (i) sowie der Suche nach möglicher Universalität und Ermittlung einer allgemeinen Darstellung der Weltphilosophie als Einheit der Vielheit¹¹⁵ (ii).

¹⁰⁸ Mall 1995(a): 8

¹⁰⁹ Fornet-Betancourt 1996: 8-9

¹¹⁰ vgl. I.3

¹¹¹ Fornet-Betancourt 1998: 139

¹¹² Kimmerle 2002: 10

¹¹³ Fornet-Betancourt 1997: 140

¹¹⁴ vgl. Wimmer 2004: 50 sowie Arbeiten mit ebendieser Stoßrichtung: Collins 1998, Holenstein 2004 (Weltatlas der Philosophie)

¹¹⁵ vgl. I.4:a

4 Inhalte

Die *Inhalte und Themen* der interkulturellen Philosophie erstrecken sich prinzipiell über den gesamten Themenbereich der Philosophie¹¹⁶, die folgenden Ausführungen verstehen sich also keineswegs als vollständige Aufzählung derselben, sondern wollen einerseits thematische und inhaltliche Rahmenbedingungen sowie durch die Zielsetzung und Aufgabenstellung sich ergebende inhaltliche Schwerpunkte beleuchten.

a./b.: So wird häufig zwischen zwei großen Tätigkeitsfeldern der interkulturellen Philosophie unterschieden¹¹⁷: einerseits die *philosophie-historische* Aufgabe (a)¹¹⁸, vergangene philosophische Traditionen zu beschreiben – mitunter zu »entdecken« und als philosophisch relevant zu rekonstruieren, um so zu einer globalen Philosophiegeschichte zu gelangen – so etwa die Suche nach einer geeigneten, kulturell neutralen *Periodisierung*¹¹⁹ geschichtlicher »Epochen« (schon der Begriff ist europäisch). Andererseits zielt sie auf eine auf *Praxis, Dialog und Interaktion* bezogene Tätigkeit (b)¹²⁰, die sowohl die bestehenden und zu entstehende interkulturelle Tradition zu ihrem Thema haben, als auch diese als Mittel sieht, Probleme und Themen der Gegenwart aus vielen Perspektiven und in vielen Lichtern zu erhellen¹²¹.

¹¹⁶ in Bezug auf „philosophische Standardfragen“ der Ontologie, Erkenntnistheorie und der Ethik vgl.: Wimmer 2004: 26

¹¹⁷ Vergleiche etwa:

(a) global orientierte Geschichtsschreibung (b) „Polylog“; bei Wimmer 2004: 50

(a) Rekonfiguration der philosophischen Weltkarte (b) neue philosophische Rationalitätsform; bei Fornet-Betancourt 1997: 140

(a) theoretisch-philosophische Reflexion (b) praktische Arbeit (Vorlesung, Seminar, Öffentlichkeit); bei Mall 1995(a): 18

(a) Würdigung und Darstellung weniger bekannter Traditionen sowie reflexive Überlegung über Bedingung, Zweck und Aufgabe (b) „eigentliche“ Arbeit *interkulturell zu philosophieren*; bei Gürses 1998: 64

¹¹⁸ vgl. Jaspers 2006, Plott 1999, Wimmer 1999, Wimmer 2001

¹¹⁹ vgl. Plott 1999

¹²⁰ zu interkultureller Kommunikation und Verständigung vgl.: Göller 2000, Holenstein 1994, Loenhoff 1992, Stenger 1997

¹²¹ vgl. zum Thema Friede: Beck / Schmirber 1995, Senghaas 2004; zum Thema Gewalt: Herra 1997, Fooladvand 2007, Sepp 1997; zu Rolle von Musik: Luckner 2006; von Kunst: Sennewald 2006; von Technik: Hubig / Poser 2006

c.: Fragen nach und die Suche nach Definitionen von *Kultur*¹²² und *Kultürlichkeit* sowie *Interkulturalität* werden in beiden Tätigkeitsfeldern aufgeworfen¹²³, was mitunter zu Abgrenzungsschwierigkeiten von kulturtheoretischen Disziplinen führt. Andererseits kommen konkrete Kulturen, Regionen¹²⁴, Traditionen in den Blick. Welche das konkret sind, entscheidet vornehmlich die Interessenslage der jeweiligen Autoren. Eine weitere damit einhergehende Frage nach dem Fremden¹²⁵, sowie wie konkrete Kulturen bestimmt und von anderen abgegrenzt werden¹²⁶, was schon in der Gegenwart einen Fragenkomplex aufmacht¹²⁷ und in der historischen Forschung dementsprechend weitere Fragen aufwirft¹²⁸. Aufgrund der zentralen Stellung des Kulturbegriffs im Kontext der interkulturellen Philosophie wird unten in einem eigenen Abschnitt darauf gesondert eingegangen.

d.: Ein anderer Themenkomplex betrifft den *Begriff von Philosophie* selbst¹²⁹. Wie bereits erwähnt, wird im Kontext der interkulturellen Philosophie die Frage nach der Definition von Philosophie immer wieder neu gestellt. Es gilt dabei einerseits Offenheit und Ablehnung eines rein auf die griechisch-okzidentale Tradition abgestimmten Begriffs anzustreben¹³⁰; andererseits Kriterien anzugeben, die philosophisches Denken deutlich als solches auszeichnen und gegenüber anderen Denkunternehmungen abgrenzen¹³¹. Das betrifft auch die Berufung auf eine sich außerhalb der menschlichen Reflexion befindliche Autorität, also unter anderen die Abgrenzung philosophischer von theologischen und religiösen Vorstellungen¹³². Nicht

¹²² vgl. Holenstein 2006

¹²³ vgl. I.7

¹²⁴ zu Afrika vgl.: Kimmerle 1993, Kimmerle 2005, Oruka 1988; zu Lateinamerika: Fornet-Betancourt 1997; zu China: Paul 1987; zu Indien: Mall 1995(b)

¹²⁵ vgl. Hellmann 1998, Münkler / Meßlinger / Ladwig 1998, Waldenfels 1997, Waldenfels 1998

¹²⁶ Gregor Paul etwa schränkt für interkulturelle Philosophie ein auf (wenige) „grosskulturelle Erscheinungen“ die geografisch, sprachlich und/oder zeitlich weit auseinander liegen – vgl.: Paul 2008: 44f

¹²⁷ Man denke allein an die verschiedenen Kategorien mit denen Kulturen benannt werden: durch Religion, Sprache, Region. Vergleiche dazu: Wimmer 2004: 50

¹²⁸ etwa das Problem einer geeigneter „Periodisierung“ vgl. Plott 1999

¹²⁹ vgl. Plessner 2006, Wimmer 1999

¹³⁰ vgl. I.1

¹³¹ vgl. Wimmer 2004: 25f

¹³² vgl. Wimmer 2004: 161, Wimmer 1997

zuletzt geht es dabei auch um die Frage der institutionellen Verankerung und der Position der interkulturellen Philosophie innerhalb des akademischen Betriebs¹³³. Denn hat man die Perspektive der interkulturellen Philosophie vor Augen *entweder* ein philosophisches Fach unter vielen zu sein, *oder* als *allgemeine Grundhaltung* für Philosophie zu gelten, so widerspräche der eine Weg den gesetztem Ziel keine philosophische Disziplin unter vielen zu sein¹³⁴, der andere führte mit der Erreichung des Ziels einer Weltphilosophie zur »positiven« Auflösung der interkulturellen Philosophie in derselben.

e.: Ein weiteres Thema ist jenes der Möglichkeiten und Grenzen der *Übersetzung* und Übertragung von Texten und Begriffen zwischen unterschiedlichen *Sprachen*; auch hier kann unterschieden werden in eine allgemeine (sprachtheoretische) Ebene sowie jene der Auseinandersetzung mit konkreten Fällen, Sprachen, Begriffen. Bei diesem Thema kommt es mitunter zu der Auffassung, dass eine vollständige, fehlerfreie Eins-zu-Eins-Übersetzungen zwar theoretisch unmöglich ist – etwa weil Übersetzen immer Verändern impliziert¹³⁵ - aber praktisch sehr wohl möglich bzw. ständig in Form von Übertragungen und Übersetzungen durchgeführt wird und auch unvermeidbar und notwendig ist¹³⁶. In diesem Zusammenhang wird etwa von *Interpretamenten*¹³⁷ gesprochen, wenn es um das Auffinden von Entsprechungen für »schwierige« Begriffe (wie z.B. »Philosophie«) in verschiedenen Sprachen geht. Einen besonderen Themenbereich in dem ähnliche Fragen aufkommen betrifft die Auseinandersetzung mit rein *oral tradierten philosophischen Traditionen*¹³⁸, die unter anderem in der Auseinandersetzung mit afrikanischen Philosophien zu einem wichtigen Thema wurden.

f./g.: Im Zusammenhang damit und mit der Kulturalität jeder Philosophie¹³⁹

¹³³ Also etwa um die Frage, ob interkulturelle Philosophie ein (weiteres) Fach der Philosophie sei oder nicht, vgl. I.3 sowie: Wimmer 1996(b)

¹³⁴ vgl. I.3

¹³⁵ Ram Adhar Mall in: Yousefi / Mall 2005: 113

¹³⁶ In Bezug auf die Übertragung einzelner Begriffe ist Pannikars Konzept der „homöomorphen Äquivalenten“ aufschlussreich; vgl.: Panikkar 1998; sowie: Chen 2004

¹³⁷ Panikkar 1998, Chen 2004, Taborsky 2004

¹³⁸ vgl. Kimmerle 2005, Oruka 1988, Chini 2004

¹³⁹ vgl. Wimmer 2004: 49f

kann die Problematik der *Authentizität* genannt werden (f): Es geht dabei um die Frage wer eine bestimmte Kultur oder Philosophie authentisch vertreten darf oder kann, wenn von einer faktisch globalisierten Informationslage ausgegangen werden kann. Anders gefragt: Ist z.B. ein indischer Philosoph oder eine indische Philosophin noch authentisch, wenn er oder sie beispielsweise europäische Philosophen und Philosophinnen kennt, zitiert oder gar als Lehrer oder Lehrerin anerkennt?¹⁴⁰ Ebenso wird damit die Frage nach der Möglichkeit einer *authentischen Rezeption* von Philosophie und die damit einhergehende Frage der (kulturellen) *Identität* zum Thema (g)¹⁴¹; Welchen Einfluss hat die Rezeption der Philosophie anderer Kulturen auf die Philosophie und die Identität der sie betreibenden Philosophen und Philosophinnen? Wiederum anders gefragt: Ist jener Nietzsche der lateinamerikanischen Rezeption noch der »echte« Nietzsche?¹⁴² Ist eine japanische Philosophie, die sich eingehend mit der europäischen Tradition befasst und sich von ihr beeinflussen lässt, noch japanisch? Die verneinende Antwort auf solche Fragen bringt die entsprechenden Personen in eine sehr schwierige Lage, in der entweder der Wert ihrer philosophischen Überlegungen auf dem Spiel steht oder aber ihr kulturelles Selbstverständnis. Dementsprechend steht die Sinnhaftigkeit solcher Fragen selbst aus einer interkulturellen Perspektive in Frage. Sie können einerseits *innerhalb* einer Kultur als Diskurs zwischen *Modernisten* und *Traditionalisten*, andererseits von den jeweiligen Fachwissenschaften anderer Kulturen *von außen* immer wieder neu gestellt werden¹⁴³.

h.: Damit steht das Thema von *Universalismus*¹⁴⁴ versus Partikularität¹⁴⁵, Relativismus¹⁴⁶, Separatismus im Zusammenhang. Es wird sowohl auf einer theoretischen Ebene der Bestimmung interkultureller Philosophie virulent,

¹⁴⁰ vgl. Wimmer 2006(a)

¹⁴¹ Einen Versuch abstrahierender und generalisierender Identitätstypen schlägt Wimmer vor (retrospektive, prospektive, momentive, pluripolare, repetitive und perenne Identität) in: Wimmer 2003: 92ff

¹⁴² vgl. Wimmer 2006(a)

¹⁴³ vgl. Wimmer 2006(a)

¹⁴⁴ vgl. III.4, sowie Bickmann 2007, Sepp 2006

¹⁴⁵ vgl. Mall 2006, sowie am Beispiel lateinamerikanischer Philosophie: Fornet-Betancourt 1997

¹⁴⁶ vgl. Stelzer 2007

etwa wenn es um das Thema der *Universalität logischer Schlüsse*¹⁴⁷ geht, die Möglichkeit der Übersetzung und des Verstehens über kulturelle und sprachliche Grenzen hinweg oder eben auch bei Fragen nach Authentizität und Rezeption (g); als auch praktisch, so etwa in konkreten Auseinandersetzungen innerhalb von Dialogen, etwa wenn von „Pluriversität“¹⁴⁸ als Begegnung von verschiedenen Universalitäten die Rede ist bzw. wenn gegen eine Fassung von Ethnophilosophie argumentiert wird, die die Möglichkeit interkultureller Philosophie in Frage stellen würde¹⁴⁹. Zusammenfassend kann man sagen¹⁵⁰: Universalismus als expansive Unternehmung (neo-)kolonialer Prägung wird abgelehnt¹⁵¹, gleichzeitig in verschiedener Ausprägung als Bedingung der Möglichkeit interkultureller Philosophie angenommen, d.h. dass trotz und *gleichzeitig* mit der Auffindung von Sprach-, Übersetzungs- und Verständnisbarrieren niemals von einer Unüberwindbarkeit derselben auszugehen sei.

i.: Nicht zuletzt sei das Thema der *Abgrenzung* der interkulturellen Philosophie von anderen Disziplinen, Denktraditionen und philosophischen Strömungen genannt¹⁵²; sowie *Anlehnungen* und »freundschaftliche« Verbindungen zu solchen. Dies wird etwa im Falle von *religiösen* und *spirituellen* Fragen aufgrund der Überschneidung mit philosophischen Themen besonders wichtig¹⁵³. Als weiteres Beispiel sei die Abgrenzung¹⁵⁴ von komparativer Philosophie, der die interkulturelle Philosophie »entwächst« im Sinne einer Erweiterung und Überschreitung deren Vorgangsweise. Diese führte nämlich oft durch kultur-dualistische Gegenüberstellungen von (vor allem östlichen und westlichen) Traditionen zu unzulässigen Polarisierungen

¹⁴⁷ vgl. I.3 sowie: Paul 1998(a), Paul 1998(b)

¹⁴⁸ vgl. Fornet-Betancourt 1997: 140

¹⁴⁹ vgl. Wimmer 2004: 58f

¹⁵⁰ zur Darstellung verschiedener Positionen vgl. I.3

¹⁵¹ vgl. Wimmer 2004: 54f

¹⁵² So grenzt etwa Gregor Paul ab von: Religion, Theologie, Politologie, Soziologie, Rechtswissenschaften, Geschichtswissenschaften, Recht, Politik, Physik, Chemie, Biologie, Mathematik, Metamathematik und Logik-Theorien in: Paul 2008: 13f

¹⁵³ Zur Abgrenzung von Diffusionisten, Evolutionisten, Kulturrelativisten in den Kulturwissenschaften vgl.: Wimmer 2004: 156, zu jener von Religion vgl.: Wimmer 2004: 161

¹⁵⁴ auch hier mit einer Ausnahme: Gregor Paul sieht den Unterschied als wenig gravierend und behandelt die beiden „im folgenden synonym“ ab: Paul 2008: 22, Heinz Kimmerle vermisst eine deutliche Abgrenzung von vergleichender und interkultureller Philosophie bei Ram Adhar Mall in: Kimmerle 2002: 11

(»des Ostens« und »des Westens«) und den damit einhergehenden Vereinfachungen, Verkürzungen und Reduktionen von komplexen „Traditionsgeflechten“ auf einige wenige Aspekte derselben¹⁵⁵. Schließlich fallen unter diesen Bereich der Umgang mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen und deren Erkenntnissen, wie etwa jenen der Soziologie, Anthropologie und der Kulturwissenschaften.

5 Theorie und Praxis

Die *Theorie und die Praxis* interkultureller Philosophie sind aufgrund ihrer genannten Bestimmungen und Voraussetzungen¹⁵⁶ schwer voneinander zu trennen. Leichter ist dies, sofern man sich auf einzelne Inhalte beschränkt, und nicht auf die Gesamtheit des interkulturellen Philosophierens abzielt. So mag etwa eine konkrete Theorie in Bezug auf die interkulturelle Neufassung der Philosophiegeschichte durchaus gelingen, ansonsten könnte man aber formulieren: im Bereich der interkulturellen Philosophie ist Theorie oft Praxis. Und die „Theorie“ dieser Praxis kann in *Anlehnung an existierende philosophische Schulen* und Werke geschehen (a); zum anderen konzentriert sie sich auf die Suche und Formulierung *eines eigenständigen methodischen Rüst- und Werkzeugs* in Form von Regeln und Anleitungen (b); darunter fallen schließlich *auch theoretisch-ideale Konzeptionen von Dialogen* - der praktischen Situation und des Ablaufs von philosophisch-interkulturellen Gesprächen (c). Schließlich ist der Umgang mit, und das Registrieren, Beachten und *Verwenden von Ergebnissen anderer Disziplinen* zu nennen (d).

¹⁵⁵ sehr aufschlussreich aufgeschlüsselt in den Ausführungen zur „Entpolarisierungsregel“ in: Holenstein 1998: 304f

¹⁵⁶ vgl. I.1 und I.2

a.: Unter den *philosophischen Methoden, Schulen und Richtungen*, die im Bereich der interkulturellen Philosophie zur Anwendung kommen und für ihre jeweiligen Zwecke abgeändert und erweitert werden, zählen vor allem „das Andere“¹⁵⁷ einbeziehende Theorien wie die Hermeneutik¹⁵⁸ und die Differenzphilosophie¹⁵⁹, weiters die Phänomenologie, Existenzphilosophie¹⁶⁰ und Theorien der (Post-)Moderne. In Bezug auf Fragen des (Kultur-) Relativismus und der Sprachtheorie werden philosophische Positionen der analytischen Philosophie konsultiert. Schließlich beschäftigen sich viele Aufsätze mit den Werken einzelner Philosophen und Philosophinnen. Dass diese Richtungen oft aus dem europäischen Kontext stammen, widerspricht damit eigentlich der geforderten anti-eurozentrischen Perspektive¹⁶¹. Ist dies der Fall, wird dieser Vorwurf meist vorweggenommen, kommentiert und dementsprechend ergänzt mit der Direktive bei keiner Theorie stehen zu bleiben¹⁶² und auch außereuropäische Methoden zu untersuchen¹⁶³ und zu verwenden¹⁶⁴. Aufgrund größerer Klarheit durch Einschränkung des Themenbereichs wird für eher Problem-orientierte Ansätze plädiert¹⁶⁵. Systematische Ansätze werden begrüßt¹⁶⁶, unter gewissen Umständen jedoch auch abgelehnt¹⁶⁷.

¹⁵⁷ vgl. Waldenfels 1997

¹⁵⁸ „Die Hermeneutik [...] verfeinert unsere Sensibilität für die Unterschiede und stärkt unsere Fähigkeit, das Kommensurable frei von Ängsten zu ertragen. Denn es gilt: Nur wer das andere und die anderen verstehen will, hat das Recht, auch verstanden zu werden.“ In: Mall 1995(a): 100

weiters Wimmer 2004: 135f, in Bezug auf Anerkennung des Anderen: 51

¹⁵⁹ Kimmerle 2002: 10f, Kimmerle 2000: 46f/49

¹⁶⁰ mit Bezug auf J.P. Sartre: Fornet-Betancourt 1998: 162f

¹⁶¹ vgl. I.3:a

¹⁶² Das „Gepäck“ auf dem Weg sich verändern zu lassen und im Dialog den hermeneutischen, epistemologischen und methodischen Horizont zu erweitern empfiehlt: Fornet-Betancourt 1997: 140f

¹⁶³ so etwa in Bezug auf logische Methoden in China: Paul 1987

¹⁶⁴ So etwa mit Bezug auf die lateinamerikanische Befreiungsphilosophie und gleichzeitig deren Übersteigerung und Radikalisierung: Fornet-Betancourt 1997: 103f

¹⁶⁵ Paul 2008: 102

¹⁶⁶ betreffend Logik, Ethik und Ästhetik vgl. Paul 2008: 49-80

¹⁶⁷ Fornet-Betancourt 1997: 223 (vgl. Fußnote 51)

b.: Die *Thesen und Regeln* in Bezug auf *methodisches Vorgehen* betreffen einerseits sprachbezogene Aspekte, wie die Gemahnung an eine einfache, allgemein verständliche Formulierung und Ausdrucksweise¹⁶⁸ sowie die Berücksichtigung anderer Sprachen im Sinne eines kritischen Umgangs mit Übersetzungen sowie der Achtung der Eigenständigkeit von aus anderen Sprachen stammenden Begriffen¹⁶⁹ (i); weiters Aspekte der Interkulturalität: so etwa die „Minimalregel“¹⁷⁰, keine philosophische These für gut begründet zu erachten, an der nur eine Kultur beteiligt war, sowie Anleitungen zur Vermeidung kultureller Missverständnisse¹⁷¹ (ii); ein Teil davon betrifft den Bezug auf logische Strukturen: so etwa jener Hinweis bei Unverständnis nicht sofort auf Unlogik des Gegenübers zu schließen, sondern ein Missverständnis auf der eigenen Seite in Betracht zu ziehen, also universal gültige logische Muster des Denkens anzunehmen¹⁷² (iii). Auf der anderen Seite steht die Warnung vor einer übertriebenen Betonung der Vernunft als Grundlage der Begegnung¹⁷³, was ein Zulassen und Anerkennen etwa von Spiritualität und Mythos als mögliches kulturelles Umfeld philosophischer Gedanken einschließt (iv). Diese Gleichzeitigkeit von Offenheit und Verbindlichkeit stellt eine besondere Anforderung an die Beteiligten und den zwischen ihnen entstehenden Dialog:

c.: Interkulturelle *Dialoge* werden erstens bestimmt durch die Gleichheit und gegenseitige *Anerkennung* der Teilnehmer (i); zweitens durch die *Andersartigkeit* also Zugehörigkeit zu verschiedenen Kulturen derselben (ii); drittens durch die *Vielzahl* derselben (iii) - was zu der viel beachteten Bezeichnung von *Polylogen*¹⁷⁴ geführt hat, in denen viertens auf die

¹⁶⁸ besonderen Wert darauf legend und sich gegen Mystifizierung, Exotismus und Exotik aussprechend: Paul 2008: 31f

¹⁶⁹ Vergleiche mit der methodischen Grundregel 13(d) in: Paul 2008: 38

¹⁷⁰ Wimmer 2004: 67

mit Widerspruch von Paul in: Paul 2008: 23

¹⁷¹ sehr ausführlich in Form der „Duzend Daumenregeln“ in: Holenstein 1998: 288

¹⁷² Paul unterscheidet 12 verschiedene Prinzipien um dieser Annahme widersprechende Thesen („anderer“ oder „Anti“- Logiken) zu erklären und zu entkräften in: Paul 2008: 30

¹⁷³ vgl. Bernreuter 2006

¹⁷⁴ Eingeführt von Franz M. Wimmer in: Wimmer 1994, inklusive grafischer Darstellungen in: Wimmer 1996(a) sowie Wimmer 1996(b)

Gegenseitigkeit und Vollständigkeit¹⁷⁵ der jeweiligen Bezugnahmen zu achten ist (iv). In Bezug auf die innere Haltung sind sie von der *Erwartung* der Beteiligten geprägt, im Gegenüber *Neues*, ohne diesen für sie nicht Zugängliches zu *erfahren*¹⁷⁶ (v), bei gleichzeitig *offener Haltung in Bezug auf den Ausgang* und das Ergebnis¹⁷⁷, welches keine definitiven Antworten bergen und Fragen bestehen lassen kann (vi), sowie der Bereitschaft, *sich selbst beeinflussen zu lassen*¹⁷⁸ und die eigenen Ansichten und Methoden als veränderlich, modifizierbar und mitunter falsch zu erleben und zu erkennen (vii), bei gleichzeitiger Anerkennung des für alle Beteiligten bestehenden *Anrechts auf das Beibehalten innerer Überzeugungen*¹⁷⁹ (viii).

d.: Der Grad der Berücksichtigung und Bezugnahme von Ergebnissen, Methoden und Theorien *anderer als philosophischer Disziplinen* ist bei den Autoren unterschiedlich, wird jedoch prinzipiell eher positiv bewertet, solange sie ergänzend und untermauernd wirken. Insbesondere die Anthropologie, Kulturwissenschaften, Linguistik¹⁸⁰ und Sprachwissenschaften spielen eine prominente und unverzichtbare Rolle. Andere Disziplinen kommen in Sachfragen und speziellen Fragestellungen vor, die aufgrund der offenen Konzeption interkultureller Philosophie sehr breit gestreut sind.

An dieser Stelle wird noch einmal die relative Unbestimmtheit der interkulturellen Philosophie *als Theorie* ersichtlich und es sei jene häufig (jedoch meist nur mündlich) vorgebracht Kritik angemerkt¹⁸¹, nach der ihre Ziele, Aufgaben und Inhalte ohnedies in verschiedenen anderen Disziplinen und Richtungen der Wissenschaft und Philosophie aufgingen und zudem ihr

¹⁷⁵ vorbereitend dazu die Analyse und Unterscheidung von expansiven, integrativen, (multibel) separativen und für den Polylog voraussetzend: tentativem Zentrismus, in: Wimmer 2004: 15

¹⁷⁶ Kimmerle 2002: 12

¹⁷⁷ Kimmerle 2002: 12

¹⁷⁸ sich zu informieren, kennen zu lernen, Bescheid zu wissen ist nicht ausreichend, laut: Fornet-Betancourt 1998:158f

¹⁷⁹ Ram Adhar Mall spricht von einer „Gewissheit nach Innen“ und einer „Offenheit nach Aussen“ mit: Hengst 2003: 74f

¹⁸⁰ Elmar Holenstein entwickelt etwa seine „Zehn tentativen Thesen“ aus der Erfahrung der Sprachwissenschaften, in: Holenstein 1985: 124

¹⁸¹ so geschehen etwa von verschiedenen Teilnehmern des Luhmann-Kreises in Wien, am 1. Oktober 2008, zu einer schriftlichen und durchaus kritischen Auseinandersetzung und in Richtung Differenzphilosophie argumentierend vgl.: Gürses 1998

Gegenstand nicht klar zu fassen sei. Überschneidungen und Anlehnungen an andere Theorien und Philosophien werden auch nicht geleugnet¹⁸², ebenso wenig wird unbedingt auf die *Neuheit* der interkulturellen Philosophie gepocht wird¹⁸³. Aufgrund der bisherigen Ausführungen wurde jedoch zumindest klar, dass es keine Denktradition gibt, die die genannten Themen, Inhalte, Aufgaben und Ambitionen in ihrem *Zusammenhang* sieht und *vollständig* umfasst, dass interkulturelle Philosophie damit eine Plattform der philosophischen Weltbeobachtung darstellt, die Blicke und Perspektiven ermöglicht, die sonst nicht möglich wären; und überspitzt könnte man in Bezug auf die europäische Tradition entgegnen: Die Philosophie der Griechen enthielt ja auch schon in ihren Aufgaben, Zielen und Inhalten all die Wissenschaften die sich dann erst aus ihr entwickelt haben – man hätte doch bei *ihr* bleiben können! Was uns damit entgangen wäre, muss nicht erwähnt werden. Es ist aufgrund der Schwierigkeiten, interkulturelle Philosophie als eine *konkrete Disziplin* mit klar definierten Gegenstand¹⁸⁴ zu fassen jedoch anzunehmen, dass sie sich auch in Zukunft mit ähnlicher Kritik konfrontieren wird müssen. Ihre Zukunft innerhalb (oder außerhalb) akademischer Organisation mag ungewiss sein, was jedoch mittlerweile ersichtlich ist: Es *gibt* sie und *sie setzt sich fort*. Abgesehen davon gibt es einen konkreten *Gegenstand*: nämlich Philosophie und Philosophieren als kulturelles Ereignis in einer *Vielzahl* von historischen und gegenwärtigen Kulturen. Nur weil dieser Gegenstand nicht so leicht zu fassen ist (wie etwa Philosophie nur einer kulturellen Tradition) heißt das nicht, dass es die Bemühungen darum nicht wert wären, unternommen zu werden.

¹⁸² vgl. I.1

¹⁸³ vgl. Wimmer in Hengst 2003: 45, entgegen dazu eine Aufzählung, warum Interkulturelle Philosophie neu sei in: Fornet-Betancourt 1997: 103f

¹⁸⁴ trotz des Vorstoßes in diese Richtung von: Paul 2008: 11f

6 Kultur

Der Kulturbegriff nimmt einerseits eine zentrale Stellung in der interkulturellen Philosophie ein, gleichzeitig wird einer konkreten Definition desselben eher ausgewichen, ja der Begriff selbst problematisiert¹⁸⁵. Stattdessen kommt es zur Konzentration auf bestimmte Aspekte desselben, die in Abhängigkeit vom Thema für die jeweilige Auseinandersetzung von Relevanz erscheinen. Ohne die breite kulturtheoretische Auseinandersetzung zu diesem Begriff zu umfassen, sollen in der Form von einigen Unterscheidungen einerseits die verschiedenen Zugangsweisen und Probleme der interkulturellen Philosophie zum und mit dem Begriff Kultur dargestellt werden, andererseits geschieht dies zu dem Zweck einer Konfrontation mit den (ebenfalls in der Mehrzahl vorliegenden) Stellen, an denen Kultur bei Luhmann vorkommt (*III.3*):

a.: Die Unterscheidung von *Kultur als Begriff* und *Kultur als Phänomen* tritt vor allem auf im Zusammenhang mit der beschriebenen Zweiteilung in eher Theoretische und eher Praktische Betätigungsfelder¹⁸⁶. Für theoretische Belange und methodische Vorüberlegungen wird Kultur als historischer Begriff¹⁸⁷ und anhand der Verwendung in der Alltagssprache analysiert. Das dadurch gewonnene begriffliche »Rüstzeug« kann zwar als Hilfsmittel der praktischen Kulturbegegnung dienen, sich dabei jedoch als tauglich oder weniger tauglich erweisen. Die Begegnung mit Menschen und die unmittelbare Erfahrung des Anderen setzen die vorgefassten Konzepte einer praktischen Prüfung voraus und können sie selbst als kulturell bestimmt entlarven. So vielfältig wie es die Kulturen sind, sind auch die Begriffe von ihnen. Diese Erfahrung wird nicht nur in der interkulturellen Philosophie gemacht, sondern auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen, wie etwa der Anthropologie oder der Linguistik, und spiegeln sich wieder in der

¹⁸⁵ „Der Begriff Kultur gehört zu den belasteten und `amorphen' Erscheinungen des gesamteuropäischen Wortschatzes“: Gürses 1998: 63

¹⁸⁶ vgl. I.4

¹⁸⁷ Wimmer 2004:43f

vielfältigen Vielfalt der Bestimmung des Kulturbegriffs¹⁸⁸. Ganz abgesehen von der möglichen Thematisierung und Suche nach analogen Begrifflichkeiten in anderen Sprachen im Sinne von. So vielfältig wie es die Kulturen sind, sind auch die Begriffe derselben. Diese Vielfalt wird mitunter als „terminologisches Dilemma“ zum Problem und der Kulturbegriff selbst ob seiner Tauglichkeit hinterfragt¹⁸⁹. Daher ist auch ersichtlich, dass der hier anhand einiger Unterscheidungen gebotene Überblick über den Kulturbegriff unvollständig und fragmentarisch bleiben muss. Einerseits sind sich die getroffenen Unterscheidungen nicht unähnlich, andererseits können sie sich wechselseitig enthalten also je ineinander wieder getroffen werden. So kann etwa globale Kultur (d) mit (a) begriffsgeschichtlich wie in empirischer Hinsicht untersucht werden.

b.: Ähnlich zur vorangegangene Unterscheidung von Kultur als Begriff und als Phänomen ist die Unterscheidung „Kultur“ als *Singular*-Begriff und „Kulturen“ in ihrer *Mehrzahl*¹⁹⁰: Als theoretischer Begriff ist Ersterer notwendig allgemein gehalten und sucht letztlich nach den universalen Bestimmungen menschlichen Verhaltens, anhand derer erst die Verschiedenheiten erkennbar und beschreibbar werden. Zweiterer versucht sich in der Beschreibung von bestimmten Kulturen, und wenn er dabei nicht bei einer nominellen Aufzählung von Kulturen stehen bleibt, arbeitet er sich an deren konkreten Formen und Gegenüberstellungen ab, neigt also eher dazu, die Differenzen und Einzigartigkeiten zu betonen. Mitunter geht das so weit, universale Bestimmungen für unmöglich zu halten und Kulturen als separate, nebeneinander stehende Einheiten zu betrachten. Dieses ist für die Vorhaben interkultureller Philosophie natürlich ebenso ungeeignet wie das andere theoretische Extrem, das von unhinterfragbaren, universalen Annahmen »der Menschheit« ausgeht und kulturelle Unterschiede ignoriert. Das macht deutlich, dass es auch hier wieder um das Dazwischen und die Vermittlung und Vermeidung der Extreme geht: Dass die Aufgabe darin besteht, in einem

¹⁸⁸ vgl. Kroeber/Kluckhohn 1963

¹⁸⁹ „Nun haben wir es mit einem Dilemma zu tun: Die Wissenschaft braucht den Kulturbegriff, er ist aber konfus; also müssen wir ihn redefinieren, dies führt jedoch zur größeren Konfusion via Polysemantik.“, in: Gürses 1998: 64

¹⁹⁰ Wimmer 2004: 45

Hin und Her zwischen theoretischen, begrifflichen Überlegungen und praktischen, kommunikativen Erfahrungen einen Prozess auf beiden Seiten in Gang zu setzen. Dessen Ergebnis ist vorerst offen und kann bloß erwartet werden: Einmal als irgendwann in der Zukunft eintreffend (eine Einigung aller Kulturen auf *einen* Kulturbegriff), dann als permanent offen und niemals eintreffend - als reiner Antrieb des Diskurses; oder in der Einsicht, den Kulturbegriff generell fallen zu lassen und mit terminologischen Verschiebungen neu zu starten.

c.: Die Unterscheidung zwischen einem *engen* und einem *weiten* Begriff von Kultur betrifft zwei Typen¹⁹¹ der Verwendung des Begriffs. „Eng“ ist er wenn damit nur ein Teil von Verhaltensweisen einer Gesellschaft bzw. einer Kultur gemeint ist. Wenn etwa nur Kunst, Literatur, Bildung etc. zur Kultur gehört, nicht aber: Politik, Religion, Sport. Also etwa auch die Unterscheidung von *Hochkultur* und *Alltagskultur*. Ein weiter Kulturbegriff deckt entsprechend alle gesellschaftlichen Bereiche einer Tradition ab. So fällt Kultur als grundlegende Bestimmung des Menschen und jeder Philosophie ebenso unter einen weiten Kulturbegriff, wie jene als „ursprüngliche Universen“¹⁹². Ebenso der Schluss, aufgrund ihres faktischen Bestehens bis zum heutigen Tage, allen Kulturen das gleiche Alter zuzusprechen¹⁹³, also „die Weite“ des Begriffs auch zeitlich auszudehnen und den Beginn aller Kulturen in *einen* Anfang der Kultur zu legen. Auch hier können Grenzen problematisiert werden: etwa inwieweit nicht nur der gesellschaftliche Umgang mit Formen von Gewalt (etwa als legitimiert oder als Verbrechen) einbezogen werden, sondern diese Formen selbst als kulturell betrachtet werden. Dies ist wahrscheinlich sinnvoll, wenn man einen weiten Singular-Begriff vor Augen hat, der alle menschlichen Phänomene umfassen soll¹⁹⁴. Die Kombination eines weiten Kulturbegriffs mit dem Blick auf konkrete Kulturen kann problematisch werden, wenn damit in Richtung eines Kulturrelativismus

¹⁹¹ Wimmer 2004: 43

¹⁹² Fornet-Betancourt 1998:15

¹⁹³ Kimmerle 1996: 9

¹⁹⁴ so meint etwa Elmar Holenstein, dass es leichter sei, allgemeine Aussagen über die Menschheit als Ganzes zu treffen, als allgemeine Aussagen über eine konkrete Kultur, vgl.: Holenstein 1985: 247

argumentiert wird, also Autonomieforderungen damit verbunden werden und jede Einmischung (etwa in Bezug auf Beschneidung, Kinderhochzeiten, etc.) einer (noch zu entstehenden) transkulturellen Instanz von vorneherein unmöglich wird. Ein zu enger Kulturbegriff auf der anderen Seite, der etwa nur gewisse Zeremonien oder Teilbereiche des Verhaltens beschreibt, mag heuristische Funktionen haben, wird jedoch eher dazu dienen, kulturelle Unterschiede zu bezeichnen, denn interkultureller Philosophie eine begriffliche Grundlagen zu bieten.

d.: Die Unterscheidung von *globaler* und *regionaler* Kultur kann in Hinblick auf ihr gegenwärtiges sowie - entsprechend der Zielsetzungen¹⁹⁵ - ihr zukünftiges Sollen behandelt werden. In Bezug auf Globalität geht es einerseits um die Analyse und Qualitäten einer faktisch vorhandenen und sich ausbreitenden globalen Kultur¹⁹⁶, deren Chancen und Gefahren. Andererseits um die Vorstellung, wie dieser Prozess geleitet werden kann - um allen regionalen Kulturen gerecht zu werden, ihnen keine Gewalt anzutun - und wohin er führen soll, kann und wird. Wird die Unterscheidung eines allgemeinen Kulturbegriffs (a) auf diese Unterscheidung angewandt, wird erkennbar, dass regionale Kulturen die Tendenz zur „internen Universalität“ haben, also alle wesentlichen Bereiche des menschlichen Lebens abdecken, während die globale Kultur als „extern universell“ beschrieben werden kann¹⁹⁷. Der Konflikt von Regionalität und Globalität stellt nicht nur die Frage des Schutzes von regionalen Kulturen und deren Verhaltensformen, sondern auch jene nach der Zulässigkeit von Eingriffen in dieselben, etwa wenn eine konkrete Verhaltensweise dem friedlichen Ganzen widerspricht¹⁹⁸. Dieses »friedliche Ganze« setzt natürlich bereits eine Einigung auf den gemeinsamen Wert »des Friedens« und damit Ergebnisse eines erst zu führenden interkulturellen Polylogs, also optimaler Weise eines vollständigen und konsensuellen Diskurses aller Kulturen, voraus.

¹⁹⁵ vgl. I.3

¹⁹⁶ vgl. Wimmer 2003, Wimmer 2004: 47

¹⁹⁷ vgl. Wimmer 2003: 25

¹⁹⁸ wie oben unter (c) angedeutete Probleme des unterschiedlichen Unrechtsbewusstseins in Bezug auf Frauenrechte, Rechte von Kindern, etc.

e.: Die Unterscheidung zwischen *heterogener*¹⁹⁹ und *homogener* Auffassung von Kultur betrifft die Erscheinungsformen innerhalb einer je gefassten Kultur, also etwa die Beachtung von Subkulturen und Gegensätzen in ein und derselben Kultur²⁰⁰ entgegen der Vorstellung von Kulturen als homogene Einheiten, wie sie etwa in der von Husserl gebrachten metaphorischen Vorstellung von Kulturen als Kugeln²⁰¹. Je nachdem mit welchem der anderen Unterscheidungen gerade gearbeitet wird und was das Ziel der Argumentation ist, wird entsprechend die eine oder die andere Seite hervorgehoben werden. So macht es etwa bei einer Auseinandersetzung mit einem Singular-Begriff von Kultur (*b*) nur dann Sinn von Homogenität auszugehen, wenn man mit der Suche nach den gemeinsamen Nennern das Ziel kultureller Universalien im Auge hat; nicht jedoch wenn man die Verschiedenheit und Vielfalt des Phänomens im Auge hat²⁰².

f.: Den zeitlichen Verlauf und die Entwicklung von Kulturen betrifft die Unterscheidung von *statischen* (stabilen) und *dynamischen* (fragilen, prozesshaften) Kulturbegriff. Geht man von der Zielsetzung der interkulturellen Philosophie, der Überwindung von Perspektiven und der Entstehung einer Weltphilosophie aus²⁰³ wird eine Ablehnung eines statischen Kulturbegriffs notwendig sein. Die Dynamik der Kultur kann im Sinne eines Kampfes um Werte²⁰⁴, oder von Prozessen „in denen eine spezifische Aneignung der Welt, eine spezifische Form des »Umgangs« mit ihr und ihrer Organisation herausgebildet wird“²⁰⁵ begriffen werden. Auf der anderen Seite löst sich ohne einen Rekurs auf allgemeine, von zeitlich-dynamischen Veränderungen unabhängige Vorstellungen der Funktion von Kultur in allen Kulturen der Begriff selbst auf²⁰⁶.

¹⁹⁹ vgl. Holenstein 2006

²⁰⁰ Vgl. Holenstein 1985: 147

²⁰¹ Vgl. Holenstein 1998: 241

²⁰² auf Seite des heterogenen Kulturbegriffs vgl.: Paul 2008:18

²⁰³ vgl. I.3

²⁰⁴ Als „Kampf“ und „Konflikt“ der Traditionen, die jede Kultur als auch anders möglich, als kontingent beschreibt vgl. Fernet-Betancourt 1998: 16f

²⁰⁵ Fernet-Betancourt 1998: 15

²⁰⁶ vgl. Entgegen der Festlegung auf eine der beiden Seiten: Wimmer 2004: 43f

Übersicht / Tabelle

1 Bestimmung		a.: konkret	
		b.: vage	
		c.: prozesshaft	
2 Voraussetzungen	a.: Globalisierung	erhöhte Mobilität (i)	
		Kommunikationsmedien (ii)	
		Ungleichheit als Hindernis (iii)	
		Faktum einer Weltgemeinschaft (iv)	
b.: Akteure	Anerkennung als Gleiche (i)		
	Selbstkritik (ii)		
	Diversität kultureller Paradigmen und Kontexte (iii)		
	Ausgangspunkt universale Logik (iv)		
		Selbst-Transformation zulassen (v).	
3 Ziele	a.: Philosophie	} { Antizentrisch (i)	
	b.: Welt und Entwicklung		Universalismus (ii)
	c.: Philosophiegeschichte		Vermittlung (iii)
4 Inhalte	a.: philosophie-historische Aufgaben		
	b.: Praxis, Dialog und Interaktion		
	c.: Problembereich: Kultur und Kultürlichkeit		
	d.: Philosophie-Begriff		
	e.: Übersetzung und Sprachen		
	f.: Authentizität		
	g.: Rezeption und Identität		
	h.: Universalismus		
	i.: Relation zu Wissenschaften und Philosophien		
5 Theorie und Praxis	a.: Einbeziehen philosophischer Richtungen		
	b.: Thesen und Regeln	sprachbezogene Aspekte (i)	
		Vermeidung kultureller Missverständnisse (ii)	
		Annahme universal gültiger Muster (iii).	
	c.: Konzeptionen von Dialogen	Anerkennung der Teilnehmer (i)	
		Andersartigkeit der Kulturen (ii)	
		Vielzahl der Kulturen (iii)	
		Vollständigkeit u. Gegenseitigkeit der Bezugnahmen (iv)	
		Erwartung im Gegenüber Neues zu erfahren (v)	
		offener Haltung in Bezug Ausgang und Ergebnis (vi)	
		Bereitschaft zur Beeinflussung (vii)	
		Anerkennung u. Anrecht auf innere Überzeugung (viii)	
	d.: Einbeziehen anderer Disziplinen		
6 Kultur	a.: Begriff / Phänomen		
	b.: Kultur (Sg.) / Kulturen (Pl.)		
	c.: enger / weiter Kulturbegriff		
	d.: globale /regionale Kultur		
	e.: heterogener / homogener Kultur		
	f.: statischer / dynamischer Kulturbegriff		

II. Niklas Luhmann: Systemtheorie

Die Systemtheorie Niklas Luhmannscher Prägung²⁰⁷ ist eine hochabstrakte, soziologische Gesellschaftstheorie, die sich mit einem interdisziplinären Ansatz der Einsichten und Ergebnisse anderer Wissenschaften (Linguistik, Evolutionstheorie, Kybernetik, ...) bedient, um die zuvor festgestellte „Theoriekrise“²⁰⁸ der Soziologie zu überwinden und um zu einem »theorietauglichen« Begriff von Gesellschaft zu gelangen. „Ich hoffe, es verwirrt Sie nicht“ – wie Luhmann in Bezug auf den interdisziplinären Ansatz selbst sagt – „dass ich diese Theorien ständig ineinanderfüge, aber es ist Teil des Unternehmens zu versuchen, das, was intellektuell getrennt entwickelt worden ist, zusammenzufügen - natürlich unter dem Gesichtspunkt, was wir als Soziologen brauchen können und was nicht.“²⁰⁹ Dabei kommt es zu einer klaren Abgrenzung von der „klassischen Soziologie“²¹⁰, der Luhmann "Erkenntnisblockierungen"²¹¹ unterstellt, deren Ursache in einem Verhaften auf traditionellen "alteuropäischen"²¹² Grundunterscheidungen beruhen (Subjekt/Objekt, Denken/Sein, Erkenntnis/Gegenstand). Der postmoderne Charakter der Luhmannschen Theorie zeigt sich anhand der zentralen Stellung des Beobachter-Begriffs: Als Fortsetzung der „Klassik der Moderne“²¹³ und des Projekts der Aufklärung²¹⁴, die noch auf eine nicht konstruierte Welt gesetzt hat, wechselt Luhmann zu »Abklärung der Aufklärung« und zur Beobachtung von Beobachtern, also zur Beobachtung 2. Ordnung²¹⁵. Damit wird klar, dass es keinen privilegierten Standort der Beobachtung von Welt gibt, und in Folge dieser Einsicht erhebt Luhmann nicht den Anspruch die einzig wahre Lösung für eine Gesellschaftstheorie gefunden zu haben. Die Theorieentscheidungen werden nach anderen

²⁰⁷ Einen Überblick über die Gesamtheit systemtheoretischer Forschung mittels einer grafischen Systematik bietet: Windhager 2006

²⁰⁸ Luhmann 1987(a)(a): 7

²⁰⁹ Luhmann 2002: 233

²¹⁰ Luhmann 1998: 18

²¹¹ Luhmann 1998: 33

²¹² vgl. Luhmann 1998: 893ff

²¹³ Luhmann 2005(d): 5

²¹⁴ Luhmann 2005(d): 5; vgl. Luhmann 2000: 7f

²¹⁵ vgl. etwa Luhmann 2005(d): 6

Möglichkeiten hin diskutiert und argumentiert, bleiben aber transparent und damit die Möglichkeit offen, an bestimmten Stellen »anders abzubiegen« als Luhmann es tat. „Machen Sie es anders, aber mindestens ebenso gut“²¹⁶ - lautet seine Aufforderung.

Diese Transparenz der Theorie-Komposition kann in den folgenden, notwendig verkürzten Ausführungen im Detail jedoch nicht überall durchgehalten werden. Das Ziel besteht darin einen ausreichenden Überblick zu verschaffen, der die in Teil III. durchgeführte Gegenüberstellung zur interkulturellen Philosophie ermöglichen soll. Im Folgenden wird ausgehend von Luhmanns Abgrenzung von der „klassischen“²¹⁷ Soziologie (1) und einer kurzen »vogelperspektivischen« Darstellung der Theorie Talcott Parsons als Vorläufer einer soziologischen Systemtheorie (2) zuerst der Anspruch Luhmanns und seiner Theorie sozialer Systeme dargestellt (3). In den darauf folgenden Abschnitten wird der Versuch unternommen in die Begrifflichkeit der Systemtheorie und deren zentralen Themenstellung in einer möglichst allgemein verständlichen Form einzuführen. Aufgrund des Aufbaus der Theorie ist eine exakte Trennung der in den verschiedenen Abschnitten behandelten Begriffe jedoch nur schwer möglich. Mit Querverweisen und Wiederholungen ist also zu rechnen. Zudem werden immer wieder Beispiele und Metaphern verwendet, die bei Luhmann-Kennern möglicher Weise Anstoß erregen können, da sie Themenbereiche allzu sehr vereinfachen und auf konkrete Sachverhalte reduzieren und damit von der abstrakten Reichweite der Begrifflichkeit ablenken könnten. Auf der anderen Seite hoffe ich damit etwaige Leser, die bisher mit der Luhmannschen Theorie keinen Kontakt hatten, den Einstieg ein wenig zu erleichtern. Ich will jedoch auch anmerken, dass ich hier nur *mein* Verständnis, *meine* Lesart der Luhmannschen Theorie darstellen kann, und Verständnislücken bzw. von der Luhmann-Kenner-Perspektive vielleicht auch: Missverständnisse nicht ausschließen kann. Ich glaube jedoch, dass ich nicht alleine bin, wenn ich behaupte: anders ist es gar nicht möglich! Ebenso erscheint es mir im Rahmen dieser Arbeit schwierig und wenig sinnvoll die für Luhmanns Theorie

²¹⁶ Luhmann 1998: 1133

relevanten Begriffe *vollständig* und möglichst auch noch in ihrem zeitlichem Auf- und Abtauchen im Laufe seines Schaffens darzustellen. Den Einstieg in die Begrifflichkeit beginne ich beim »theorietechnischen Nukleus« des Beobachter-Begriffs (4) über die zentrale These der Geschlossenheit von Systemen und deren Kopplung mit der Umwelt (5) um dann etwas ausführlicher auf die Differenz von psychischen und sozialen Systemen einzugehen (6) und von dort aus mit einigen Ausführungen zum Sprachbegriff und zur Semantik (7) den Übergang zum letzten Abschnitt einzuleiten, der sich mit Schrift und anderen Kommunikationsmedien beschäftigt (8).

1 Abgrenzung von der Tradition

Begonnen mit der Idee eines »Gesellschaftsvertrags« über Konsenstheorien eines »Sozialvertrags« bis hin zur bloßen Legitimationstheorien der Ordnung durchsetzenden Institutionen bis hin zu den mittlerweile als »Klassiker« fungierenden, erlaborierten Theorien²¹⁸ hat die Soziologie keine sie als Wissenschaft fundierende und vereinende Theorie von Bestand geliefert, sondern stattdessen zu sich selbst fortsetzenden Kontroversen geführt: seien sie strukturalistisch/prozessualistisch, affirmativ/kritisch, Herrschafts-/Konfliktorientiert, oder schlicht konservativ/progressiv²¹⁹. Diese wurden schließlich selbst Teil dessen was sie zu beschreiben trachteten - zu gesellschaftlichen Phänomenen - ohne diesem Umstand (mit Ausnahmen) innerhalb der Theorie gerecht zu werden. Darin sieht Luhmann eine „Erkenntnisblockierung“²²⁰ deren Ursache in einer Reihe von hartnäckigen Ansichten wurzeln:

„(1) daß eine Gesellschaft aus konkreten Menschen und ihren Beziehungen bestehe; (2) daß Gesellschaft folglich durch Konsens der Menschen [...] integriert werde; (3) daß Gesellschaften regionale, territoriale Einheiten seien [...]; (4) und dass Gesellschaften wie Gruppen von Menschen oder wie Territorien von außen beobachtet werden können.“²²¹

²¹⁷ vgl. Luhmann 1993: 5f

²¹⁸ vgl. Luhmann 1998: 16ff

²¹⁹ vgl. Luhmann 1998: 20

²²⁰ Luhmann 1998: 24

²²¹ Luhmann 1998: 24f

Um jene „Schwelle zu nehmen, vor der die heute üblichen Theoriediskussionen in der Soziologie stagnieren“²²² verwirft Luhmann alle diese Grundannahmen. Gesellschaft bestehe nicht aus Menschen, sondern aus Kommunikation²²³. Dissens, Streit, Uneinigkeit und Krieg gehöre in die Beschreibung der Gesellschaft hinein und sind nicht die Negation, Kehrseite, die mangelhafte Annäherung der Realität an die »eigentliche«, konsensuelle Gesellschaftsordnung. Die Grenzen der Gesellschaft entspreche den Grenzen der Kommunikation, sei also nicht als räumliche Grenzen beobachtbar. Und daher finde jede Beschreibung der Gesellschaft selbstverständlich und notwendig innerhalb der Gesellschaft statt, sei also Teil ihres Gegenstandes, sodass es jeder Theorie der Gesellschaft anzuraten wäre dieser prinzipiellen Selbstbezüglichkeit gewahr zu sein²²⁴. All „diese Differenzen zum Fachüblichen machen vollauf verständlich, weshalb die Soziologie vor einer solchen Schwelle zurückstaut, schäumt und ohne klaren Duktus Komplexität ansammelt“²²⁵ und verschiedene Theorien und Methoden für verschiedene Bereiche der Soziologie zur Verfügung stelle. Dem entgegen gesetzte Versuche einer universellen, facheinheitlichen Theorie, eine neue „Supertheorie“²²⁶, eine Universaltheorie der Soziologie die alles Soziale, von Interaktionen zwischen einzelnen Menschen über Organisationen bis hin zu Themen wie Wirtschaft, Religion, Recht, etc. umfasst sind entsprechend selten.

²²² Luhmann 1987(a)(a): 10f

²²³ Die theoretische Entscheidung Menschen (mit Leib und Seele) nicht als Teil der Gesellschaft, sondern als Teil deren Umwelt darzustellen ist notwendig, denn "würde man den Menschen als Teil des Gesellschaftssystem ansehen, zwänge das dazu, die Theorie der Differenzierung als Theorie der Verteilung von Menschen anzulegen - sei es auf Schichten, sei es auf Nationen, Ethnien, Gruppen." Luhmann 1998: 29f

²²⁴ vgl. Luhmann 1998: 16f

²²⁵ Luhmann 1987(a)(a): 11

²²⁶ vgl. Luhmann 1987(a)(a): 19

2 Vorläufer der Theorie

Der Soziologe Talcott Parsons hat in Richtung einer systemtheoretischen Soziologie gearbeitet und Luhmann zielt auf eine modifizierte Fortführung seines Ansatzes. Bevor wir auf Luhmanns interdisziplinärer Ansatz weiter eingehen, der auf so verschiedene Theorieangebote wie etwa eine konstruktivistische Erkenntnistheorie, das Kalkül von George Spencer-Brown²²⁷, Konzepten aus der Kybernetik und der Evolutionstheorie sowie Maturana und Varelas Autopoiesis-Konzept²²⁸ zurückgreift, einige Worte zu Parsons: In Bezug auf dessen Umfeld des Strukturfunktionalismus oder Bestandsfunktionalismus der 40er und 50er Jahre in den USA betont Luhmann die Eigenständigkeit Parsons, gleichwohl er diesen theoretischen Richtungen mit „The Sozial System“ (1951) erst seine theoretische Rechtfertigung lieferte²²⁹. Die Einzigartigkeit und Faszination des Parsonsschen Ansatzes liegt für Luhmann wohl genau dort, wo auch seine spätere Kritik ansetzt: Die gesamte Arbeit Parsons ist durch ein immergleiches theoretisches Mittel geprägt, dass seinen grafischen Ausdruck in Form eine Kreuztabellierung mit zwei Achsen und vier dadurch entstehende Felder findet. Ohne hier genauer darauf eingehen zu können kann man diese Felder interpretieren als „einen logischen Raum von Möglichkeiten“²³⁰ der ein Schema vorgibt, nach dem er den jeweiligen Aspekt der Gesellschaft zu untersuchen hat. Wird ein Objekt damit untersucht, will jedes dieser vier Felder oder Boxen gefüllt werden und bringt damit mitunter unerwartete und neue Betrachtungsweisen auf den Gegenstand. Zudem kann das Schema selbst in jeden der vier Bereiche selbst wieder eingeführt werden und erzeugt also dementsprechend 16, 64, etc. Boxen. In gewisser Weise regt dieser »theoretische Mechanismus« also »wie von selbst« Fragen an und

²²⁷ vgl. Spencer-Brown 1969

²²⁸ vgl. Maturana/Varela 1984, Maturana 2000

²²⁹ hier und im folgenden paraphrasiert nach: Luhmann 2002: 18ff

erzeugt damit mitunter kreative Ansätze. Luhmann kritisiert jedoch die Vehemenz mit der Parsons auf dieses Schema beharrt, dessen Starrheit und auch die erkenntnistheoretischen Konsequenzen, die es impliziert:

„Und die Frage ist dann, was uns garantiert, dass alle diese Möglichkeiten auch tatsächlich benutzt werden, dass alle Plätze, die das Schema bereitstellt, auch in der Realität besetzt sind. [...] Für Parsons stellt sich diese Frage nicht, weil er davon ausgeht, dass immer dann, wenn Handlung zustande kommt, alle diese Boxen besetzt sein müssen. Das eben ist analytischer Realismus, das heißt Realismus in dem Sinne, dass Theorie zeigt, dass Handlung anders nicht möglich ist.“²³¹

Luhmanns Theorie wird sich also um eine andere erkenntnistheoretische Basis bemühen. Weiters scheint ihm

„[...] diese in gewisser Weise kleinformatige Selbstdisziplinierung der Arbeit an dieser Theorie eine Hauptschwierigkeit zu sein und vor allen Dingen die Schwierigkeit, die den Schülerkreis von Parsons behindert hat oder sehr stark reduziert hat, der vor der Anforderung stand, sich auf einzelne Boxen oder auf einzelne Spezialprobleme dieser Theorie zu konzentrieren oder andernfalls nicht mitmachen zu können.“²³²

Luhmann wird seine Lehren daraus ziehen²³³, die Faszination einerseits in Bezug auf die Eigendynamik eines solchen theoretischen Werkzeugs, andererseits in der zugrunde liegenden Idee eine Theorie von *genau einem* Ausgangspunkt zu gestalten, bleibt bestehen. Es gibt nämlich *eine* Bestimmung des »allerersten« Kästchen-Schemas, in dessen vier Bereichen erst durch Wiederholung des Schemas in sich selbst die Vielzahl der Kästchen und die Komplexität der Theorie zustande kommen. Es gibt also einen bisher verschwiegenen Ausgangspunkt der Parsonsschen Theorie, und Luhmann meint dazu:

²³⁰ Luhmann 2002: 26

²³¹ Luhmann 2002: 26

²³² Luhmann 2002: 39f

²³³ Nämlich Anschlussfähigkeit zu gewährleisten und unbedingten Geltungsanspruch der eigenen Theorie zu vermeiden; vgl. etwa Luhmann 1987(a)(a): 9

„Man kann das Gesamtwerk von Parsons als einen quasi endlosen Kommentar zu einem einzigen Satz begreifen, und dieser Satz heißt: 'Action is system', Handlung ist System“²³⁴.

Parsons Weg der wissenschaftlichen Beschreibung der Gesellschaft ist also eine Handlungstheorie. Wie wir sehen werden, geht Luhmann diesen Weg nicht, und ersetzt den Handlungsbegriff durch jenen der Kommunikation. Sehr wohl übernimmt Luhmann jedoch den zentralen Systembegriff, also Parsons Ansatz einer soziologischen Systemtheorie trotz einer dieser Idee alles andere als geneigten Stimmung in den 60er Jahren. Eine Reihe weiterer Konzepte, wie etwa jene der Kommunikationsmedien, der Interpenetration, und andere werden von Luhmann aufgegriffen ebenso wie die Haltung

„Parsons [, der] wie kein anderer Soziologe zu seiner Zeit nicht-soziologische Theorieleistungen integrieren [hat] können. Das gilt für die ökonomische Theorie, aber auch für Freud. Das gilt auch für die Input-Output-Sprache der Systemtheorie, für Aspekte der Linguistik, für Aspekte der Kybernetik und so weiter.“²³⁵

Ohne Luhmanns Leistung damit schmälern zu wollen, ist damit angedeutet, wie sehr sich dessen Theorie vorangegangenen wissenschaftlichen Anstrengungen verdankt und mit diesen vernetzt ist²³⁶, auch wenn sie bisweilen den Charakter eines monolithischen Einzelwerks erzeugen mag.

²³⁴ Luhmann 2002: 18

²³⁵ Luhmann 2002: 40

²³⁶ Das Wissenschaft auch nur so möglich ist, wird eine Konsequenz seiner eigenen denkerischen Anstrengungen sein.

3 Anspruch der Theorie

Noch ohne Genaueres über die Systemtheorie (im Folgenden immer jene Luhmanns) selbst zu sagen, kann ihr Anspruch, alle sozialen Phänomene in einer facheinheitlichen Theorie und mit der gleichen Terminologie zu beschreiben, als universeller Anspruch bezeichnet werden. Universalität bezieht sich dabei auf den Gegenstand, und nicht den Geltungsanspruch der Theorie:

„[Die Universaltheorie, facheinheitliche Theorie] reklamiert für sich selbst nie: Widerspiegelung der kompletten Realität des Gegenstandes. Auch nicht: Ausschließlichkeit des Wahrheitsanspruchs im Verhältnis zu anderen, konkurrierenden Theorieunternehmungen. Wohl aber: Universalität der Gegenstandserfassung in dem Sinne, daß sie als soziologische Theorie alles Soziale behandelt und nicht nur Ausschnitte (wie zum Beispiel Schichtung und Mobilität, Besonderheiten der modernen Gesellschaft, Interaktionsmuster, etc.)“²³⁷.

Denn stellt man für jeden dieser Bereiche eine eigene Theorie zur Verfügung kommt man bloß zu einer Reihe von Theorien und man könnte sogar weitergehen und fragen: warum nicht gleich eine Reihe von verschiedenen Wissenschaften? Obwohl bisher auch noch nicht viel über den Gegenstand gesagt wurde, als dass er alles Soziale umfassen soll, so ist doch klar, dass er auch jenes soziale Projekt mit Namen »Wissenschaft« - also auch und insbesondere die Soziologie - selbst enthalten muss. Die Theorie der Gesellschaft ist also selbst Teil ihres Gegenstandes. Diese prinzipielle Zirkularität muss im Theorien-Design berücksichtigt werden und hat zur Folge: Die Theorie wird selbstreflexiv, oder „mit einer Formulierung, die aus der logischen Analyse der Linguistik stammt, könnte man auch sagen, daß jede Gesellschaftstheorie eine `autologische` Komponente aufweisen muß“²³⁸.

²³⁷ Luhmann 1987(a)(a): 9

²³⁸ Luhmann 1998: 16

Diese Berücksichtigung der generell autologischen Struktur sozialen Forschens wird nicht nur bemerkt, sondern zum zentralen Konstruktions-Schema der gesamten Theorie Luhmanns: Er macht sich auf die Suche nach einem Anfang, der diese Selbstbezüglichkeit bereits in sich trägt, man könnte sagen: um sie nicht nur als »top down«-Bedingung sondern auch als »bottom up«-Bedingung zu installieren. Damit werden zugleich jene Faszinationen Luhmanns an Parsons Theorieentwurf bedient, denn die Lösung bietet ihm ein ähnliches, wenn auch weniger starres Vorgangs-Schema wie die Kreuztabellierung es für Parsons getan hat.

Dass die daraus resultierenden Lösungsvorschläge nicht immer leicht zu erklären sind, sagt nicht nur Luhmann selbst, sondern auch viele seiner Nachfolger, Nachfolgerinnen, Interpretinnen und Interpreten stellen das fest. Genau die zirkuläre Struktur um die es geht bedingt, dass es nicht *einen* Anfang gibt, bei dem man zu beginnen hätte. So wie man einen Kreis von jedem beliebigen Punkt zu zeichnen beginnen kann, so kann die Systemtheorie von verschiedenen Punkten, d.h. Begriffen erklärt werden, die alle miteinander in Beziehung stehen und sich gegenseitig bedingen. *Anfang* ist jedoch keiner dieser Begriffe und kommt dementsprechend auf der theoriearchitektonischen Ebene nicht vor. Man müsste alle begrifflichen Konzepte, aus denen die Theorie besteht gleichzeitig erklären, und das widerspricht der Linearität zumindest von sprachlichen Erklärungen. Bildlich gesprochen könnte man wieder den Kreis hernehmen und ihn als die Gesamtheit der Systemtheorie definieren, der diesmal nicht von einer Hand (mit Ansetzen des Stiftes als Anfang) gezeichnet wird, sondern von einem Stempel »auf einmal« gedruckt. D.h. die Begriffe der Theorie bauen nicht stufenweise aufeinander auf, sondern bedingen und enthalten sich gegenseitig, ähnlich wie jede Zelle eines Organismus alle Informationen der DNA in sich trägt. Um eine letzte Metapher zu bemühen - jeder Begriff der Systemtheorie ist »geschwängert« mit ihren anderen Begriffen.

4 Beobachten als Unterscheiden - Erkenntnistheoretische Konsequenzen

Wir kommen hier auf den Begriff des Beobachters²³⁹ zurück, der sich nicht nur mit einer dem Projekt Luhmanns entsprechenden Erkenntnistheorie²⁴⁰ verbinden lässt, sondern auch zu Luhmanns Begriff von »Begriff« überleitet: Begriffe seien - in einer Anlehnung an das Formenkalkül von George Spencer-Brown²⁴¹ - Unterscheidungen, und haben damit die Form einer Differenz. Die gesamte Theoriekonstruktion Luhmanns wird somit zu einer differenztheoretischen. Mit wenigen Ausnahmen²⁴² wird jeder Begriff immer in Bezug auf das damit Unterschiedene, auf die andere Seite seiner Form hin vorgestellt. Beobachten ist mithin ein zweifacher Vorgang, eine *Form* mit zwei Seiten: Unterscheiden und Bezeichnen. Das Bezeichnete meint die »Sache« die ich »vom Rest« unterscheiden will. Dieser »Rest« ist in der Terminologie von Spencer-Brown der „unmarked space“²⁴³. In dieser Form ist die andere Seite der Unterscheidung also völlig unbestimmt, weil sie alles ist, nur nicht das auf der anderen Seite bezeichnete. Damit fängt man begrifflich zumeist noch nicht viel an. Erst wenn auf der anderen Seite das *Gegenteil*, das *Andere*, die *Kehrseite* eben: der *Gegenbegriff* angeführt wird, lässt sich fortsetzungsreich damit denken. Es wird z.B. erst klar, was »gut« bedeuten soll, wenn aus *dem Alles* auf der anderen Seite genau »böse« herausgestrichen wird. Es wird quasi auf die andere Seite spaziert und aus dem unendlichen Möglichkeitsbereich eine Sache herausgefischt als (passendes) »Contra«. Dieser Vorgang heißt in der Terminologie von Spencer-Brown „crossing“²⁴⁴. Insofern sind Unterscheidungen, also Begriffe, die Anweisung, die Grenze zu überqueren. Diese Unterscheidungen, also

²³⁹ Da es sich bei diesem Begriff um einen abstrakten Begriff handelt der sich nicht nur auf Menschen beziehen kann, sondern etwa auch auf soziale Systeme, wäre es höchst missverständlich hier von »Beobachter und Beobachterin« zu sprechen. Es wird im Folgenden daher mit Absicht nur die (grammatisch) männliche Form verwendet.

²⁴⁰ Etwa als biologische Epistemologie nach Maturana, vgl. Luhmann 1987(a): 244, Luhmann zum Konstruktivismus vgl. Luhmann 2005(e)

²⁴¹ vgl. Luhmann 1998: 53

²⁴² Begriffe, die keine andere Seite kennen, wie z.B. „Sinn“ – denn auch das Sinnlose ist sinnvoll.

²⁴³ vgl. Luhmann 1998: 222, Reese-Schäfer 1999: 62f

Begriffe, können in der Folge beobachtet werden. Es kann z.B. beobachtet werden, was man mit der Unterscheidung gut/böse sieht, und damit kommt auch in den Blick, was man damit nicht sieht. Mit Heinz von Foerster kann man sagen: Der Beobachter sieht den „blinden Fleck“²⁴⁵ der Unterscheidung. Diese Beobachtung kann ihrerseits in einer Beobachtung 2. Ordnung beobachtet werden, um den blinden Fleck der vorangegangenen Beobachtung in den Blick zu kommen. Mit dieser Begrifflichkeit setzt Luhmann die erkenntnistheoretische Disposition seiner Theorie von der Moderne ab, die mit Mitteln »entlarvender Kritik« und »Aufklärung« zwar bereits zu der Frage nach den »Wahrheitskriterien« gelangt war, aber diese noch nicht mit der postmodernen Konsequenz einer „polykontexturalen“²⁴⁶ Beobachtung des Beobachters beantwortet hatte. Die Entscheidungsfrage zwischen einer idealistischen oder materialistischen Erkenntnistheorie stellt sich also nicht mehr, da das Beobachten mit Begriffen einerseits abstrakt und abgehoben ist, andererseits durch ein Netzwerk wechselnder und sich gegenseitig beobachtender Beobachter eine gewisse »Erdung« mit zumindest gesellschaftlicher Realität leistet.

„Die entsprechenden Begriffe dienen der Wissenschaft als Sonden, mit denen das theoretisch kontrollierte System sich der Realität anpaßt [...] Im Anschluß an Saussure, Kelly und andere könnte man auch formulieren: Begriffe formieren den Realitätskontakt der Wissenschaft [...] als Differenzerfahrung. Und Differenzerfahrung ist Bedingung der Möglichkeit von Informationsgewinn und Informationsverarbeitung.“²⁴⁷

Nimmt man eine Unterscheidung vorweg, mit der sich jedoch erst der nächste Abschnitt eingehender beschäftigt, kann man die resultierende epistemologische Position „operativen Konstruktivismus“²⁴⁸ nennen.

²⁴⁴ vgl. etwa Luhmann 1998: 54

²⁴⁵ vgl. Luhmann 1998: 538

²⁴⁶ Luhmann 2005(d): 6

²⁴⁷ Luhmann 1987(a): 13

²⁴⁸ vgl. durchaus problematisierend: Luhmann 1998: 558, in Bezug auf konstruktivistisches Wissenschaftsverständnis: Luhmann 1998: 1120

5 Operationale Geschlossenheit, Autopoiesis, Strukturelle Kopplung

In der nun folgenden Erläuterungen setze ich bei der bereits beschriebenen Zirkularität auf der »Makroebene« des Theorie-Anspruchs fort und suche nach dem Gegenstück auf der »Mikroebene« des Theorien-Design: Will man annehmen, dass sich trotz aller Komplexität die »Quintessenz« der Luhmannschen Theorie ähnlich des Parsonsschen »Action is system«²⁴⁹ in einem Satz ausdrücken lässt, dann kommt am ehesten die allgemeine Definition von Systemen in Frage: Ein System ist die Unterscheidung von System und Umwelt²⁵⁰. Im Vergleich zu Parsons Satz enthält Luhmanns Theorie nicht nur zwei, sondern drei Begriffe: System, Umwelt und Unterscheidung. In der Formulierung steckt einerseits bereits jene Zirkularität in Form von Selbstbezüglichkeit - das System kommt in sich selbst als eine Seite (s)einer Unterscheidung noch einmal vor - andererseits wird hier auch eine Richtung klar in der Luhmann sich von der alteuropäischen soziologischen Tradition entfernt: Seine Theorie baut nicht auf Einheit, sondern auf Differenz. Sie verabschiedet sich damit von ontologischen Betrachtungen, die Dinge noch als Einheiten wahrnehmen kann. System sei keine Einheit, sondern eine Differenz. Was ist aber eine Differenz, ein Unterschied? Hier bemüht Luhmann verschiedene Ansätze, einerseits die Kybernetik und das Konzept des Beobachters von Heinz von Foerster, andererseits George Spencer Browns Unterscheidungsbegriff.

Das Fazit, das Luhmann aus diesen fachfremden Theorieangeboten in seine Theorie übernimmt hat mit der Zeit zu tun. Für Luhmann ist die geläufige Einteilung der Zeit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft irreführend, denn sie vermittelt den Eindruck als existierten Vergangenheit und Zukunft »irgendwo da draußen«. Ohne darauf im Detail einzugehen, berührt das natürlich die philosophische Frage nach der Zeit. Die Systemtheorie geht hier nicht mit ontologischer Vorstellung konform sondern setzt auf

²⁴⁹ vgl. II.2

Konstruktivismus²⁵¹. Alles was über Zeit gesagt oder von Zeit gesehen werden kann, muss von jemandem gesagt oder gesehen werden, nämlich einem Beobachter. Wenn wir Vergangenheit und Zukunft nennen und denken, tun wir das jetzt in der Gegenwart. Es »gibt« nur die Gegenwart, in ihr »steckt« alle Vergangenheit und Zukunft, etwa als Kommunikation darüber. Das führt zu einer Temporalisierung und Dynamisierung der Theorie und erklärt damit auch die Unterschiede zu den Vorgängertheorien des Strukturalismus. Diese sind ja von gegebenen, statischen Strukturen ausgegangen. Bei Luhmann liegt der Akzent auf Operationalität. Systeme sind nicht etwas, sondern sie tun etwas, sie operieren. Ein System ist nicht einfach statisch gegeben, sondern setzt sich als Operation ständig fort, solange das System existiert. Systeme bestehen also aus Operationen, deren operatives Wirken unter anderem die Differenz von System und Umwelt – also das System – erzeugt²⁵². Nehmen wir noch einmal die Metapher des Kreises und definieren diesmal den Kreis als System, seine Linie markiert den Unterschied zur Umwelt. Stellen wir uns nun vor, dass der Kreis auf einem speziellen Löschpapier von unendlicher Saugkraft zu liegen kommt, also eigentlich sofort wieder verschwinden müsste. Das soll gewissermaßen die Vergänglichkeit, das Vergehen der Zeit, die Entropie symbolisieren. Nun wurde aber auch eine spezielle »Zauber-Tinte« verwendet, die wie von selbst immer mehr wird. Auf einem normalen Papier benutzt, würde ein Punkt ausreichen um das ganze Blatt alsbald vollständig zu schwärzen. Das symbolisiert gewissermaßen die Negentropie, die Tatsache, dass sich nicht alles entsprechend dem physikalischen Gesetz der Entropie in Richtung Kältetod auflöst, sondern im Gegenteil immer komplexere, energieaufwendigere Strukturen entwickelt: die Produktivität des Lebens und der Gesellschaft. Das Ergebnis dieser Kombination von spezieller Tinte und speziellen Papier ist, dass sich der Kreis ununterbrochen selbst neu zeichnet, und zwar von allen seinen Punkten aus gleichzeitig. Dort wo das unstillbare Löschpapier seine Tinte aufgesaugt hat, bildet sich schon wieder neue Tinte, so dass das Ergebnis aussieht wie ein ganz normaler Kreis auf ganz

²⁵⁰ vgl. Luhmann 1987(a): 22

²⁵¹ vgl. II.4 sowie: Luhmann 2005(e)

²⁵² vgl. Luhmann 1987(a): 25

normalem Papier. Das erklärt, wie man auf die Idee kommen kann, ihn als gegebene, statische Struktur zu interpretieren. Die Elemente des Systems sind abstrakte Größen, nämlich Operationen²⁵³. Diese Abstraktion hat zur Folge, dass entgegen herkömmlichen soziologischen Perspektiven die Grenze zwischen System und Umwelt jenseits von Raum und Zeit gezogen wird. Das System ist also selbst nichts anderes, als das fortlaufende Operieren zur Herstellung der Differenz, die es ist. Es ist nur dann ein System im Sinne der Systemtheorie wenn es all das zuwege bringt ohne Hilfe von Außen, ohne irgendeinen »Import« von Strukturen oder Informationen. Die Umwelt hat im System nichts verloren, das liefe der Definition zuwider. Man muss sich also von der Vorstellung verabschieden, dass Systeme, also auch: Psychen, Organismen, etc. in irgendeiner Art und Weise Informationen von außen in das System integrieren oder aufnehmen.

„Menschen sind zunächst auf der Basis von lebenden Zellen entwickelte lebende Organismen. Bereits Zellen sind als unerläßliche Grundsysteme des Lebens operationell geschlossen, das heißt 'autopoietisch' organisiert [...]. Dasselbe gilt für autopoietische Systeme höherer Ordnung, also Organismen, die durch ihre eigene Autopoiesis in der Lage sind, Zellen auszutauschen. Dieselbe Geschlossenheit läßt sich am Gehirn nachweisen. Das Gehirn kann zwar durch ein extrem geringes Maß an Außenkontakten gereizt werden, hat aber die eigene Operation nur für interne Zustandsveränderungen zur Verfügung und kann mit Nervenimpulsen keinen Umweltkontakt aufnehmen, weder als Input noch als Output. (Es gäbe in der Umwelt ja auch gar keine Nerven, die diese Impulse aufnehmen und weiterleiten könnten.)“²⁵⁴

Es gibt keinen »Transfer« zwischen System und Umwelt. Das ist ein zentraler Aspekt der Systemtheorie und fällt unter den Begriff der operativen oder operationalen Geschlossenheit von Systemen. Dieses entwickelt sich aus dem vom Biologen Humberto Maturana geprägten Konzept der „Autopoiesis“²⁵⁵. Übersetzt als »Selbst-Herstellung« meint dieses Konzept, dass nicht nur die Strukturen des Systems durch systeminterne Operationen hergestellt werden, sondern auch die Operationen durch das Netzwerk

²⁵³ vgl. Luhmann 1987(a): 78

²⁵⁴ Luhmann 2000(a): 112

²⁵⁵ vgl. Luhmann 1987(a): 60f

eigener Operationen²⁵⁶. Maturana entwickelt diesen Begriff zur Beschreibung der biochemischen Vorgänge in lebenden Zellen, Luhmann legt ihn auf die Soziologie um. Sowohl im Falle von lebenden Systemen als auch im Falle von Kommunikationssystemen meint operative Geschlossenheit dann genau jenen Prozess der Grenzziehung zur Umwelt allein durch systemeigene Operationen.

„Ein Lebewesen beispielsweise erzeugt diese Differenz, indem es lebt und fortfährt zu leben, solange es ihm gelingt. Ein soziales System erzeugt die Differenz zwischen System und Umwelt dadurch, dass es kommuniziert, dass Beziehungen zwischen unabhängigen Lebewesen hergestellt werden und in diesem diese Kommunikation einer eigenen Logik der Anschlussfähigkeit, des Weiterkommunizierens, einem eigenen Gedächtnis und so weiter folgt.“²⁵⁷

Gleichwohl räumt Luhmann ein, dass das Konzept der Autopoiesis selbst nicht viel erklärt:

„Die Autopoiesis des Lebens ist eine biochemische Einmalерfindung der Evolution; aber daraus folgt nicht, daß es Würmer und Menschen geben müsse. Und ebenso für den Fall der Kommunikation. Die autopoietische Operation der Kommunikation voraussetzende Kommunikation erzeugt Gesellschaft.“²⁵⁸

Parallel zur Evolutionstheorie gesagt „ist [damit] Gesellschaft konstituiert, aber das können dann immer noch Hottentotten, Zapoteken, Amerikaner oder irgendwelche anderen Kulturen sein.“²⁵⁹ Man erfährt gewissermaßen nichts Neues durch Autopoiesis, sondern nur dass es so ist, wie es ist. Man könnte sie fast als eine Formel für das Wunder des Lebens bezeichnen –

²⁵⁶ vgl. Luhmann 1998: 65f

²⁵⁷ Luhmann 2002: 92

Daher stellt Luhmann fest, dass für seine Zwecke der von Maturana für die Elemente des Zell-Systems benutzte Begriff »components« „insofern unklar [ist] weil er offen lässt, ob unter components‘ die Operationen oder die Strukturen zu verstehen sind. Für den Biologen mag diese Unterscheidung weniger wichtig seien, weil er es nicht mit dieser Fixierung auf nur ereignishafte Operationen zu tun hat, sondern mit chemischen Zuständen und mit der Veränderung chemischer Zustände in der Zelle, sodass er den Elementbegriff noch zustandshaft, wenn auch mit geringer Zeitdauer zu fassen versuchen kann. Im Bereich der Bewusstseinstheorie oder der Kommunikationstheorie hingegen drängt sich das Ereignishafte der nicht weiter auflösbaren Elemente auf. Ein Satz ist ein Satz; er wird gesagt, wenn er gesagt wird, und hinterher nicht mehr und vorher noch nicht. Ein Gedanke oder eine Wahrnehmung, wenn ich etwas sehe, ist in diesem Moment aktuell und hinterher nicht mehr und vorher auch nicht, sodass das Ereignishafte der Operationen deutlich wird.“

Luhmann 2002: 110

²⁵⁸ Luhmann 1998: 65

²⁵⁹ Luhmann 2002: 114

„die Autopoiesistheorie [ist] eine Metatheorie, ein Ansatz, der auf eigentümliche Weise wieder auf Was-Fragen antwortet: `Was ist Leben?, `Was ist Bewusstsein?` oder `Was ist das Soziale?` - `Was ist ein soziales System unabhängig davon, in welcher Ausprägung es vorliegt?` Auf diese Was-Fragen, auch das ist ein Gedanke Maturanas, antwortet der Begriff der Autopoiesis.“²⁶⁰

Radikal ist das Konzept also eher in Hinsicht auf die Abkehr von ontologischen Erkenntnistheorien und deren theoriotechnischen Folgen.

„Wenn man radikal formuliert, kann man sagen, dass Erkenntnis nur möglich ist, weil es keine Beziehungen, keine operativen Beziehungen zur Umwelt gibt. [...] Erkenntnis ist nicht nur möglich, *obwohl*, sondern *weil* das System operativ geschlossen ist. [H.i.O.]“²⁶¹

Das betrifft den bereits erwähnten erkenntnistheoretischen Status der Systemtheorie²⁶². Vorläufig interessiert jedoch die Frage, wie unter der Prämisse der operativen Geschlossenheit das vorstellbar ist, was klassische Evolutionstheorie als »Anpassung« an die Umwelt genannt hat, d.h. wie die Abstimmung oder wie auch immer zu nennende Verbindung zwischen System und Umwelt dann zu verstehen sind, etwa das man in seiner Umwelt bekannte Gesichter erkennen oder Informationen in der Zeitung lesen kann? Was hinter diesen scheinbar offensichtlichen Beobachtungen und deren Sprachgebrauch steht, fällt in der Systemtheorie unter den Begriff „strukturelle Kopplung“²⁶³ und behindert die operationale Geschlossenheit von Systemen nicht.

Wir haben gesehen, dass Autopoiesis nicht mehr als den Beginn von Leben oder auch Kommunikation markiert, jedoch nicht in einer Weise, wie ihn je ein Mensch beobachten könnte - es betrifft den Ursprung des Lebens, den Beginn der Evolution, also einen Zeitraum der erst die Möglichkeit der Entwicklung eines Beobachters generiert. Seitdem ist viel geschehen, und nichts davon war vorhersehbar. Vieles ist und war jedoch auszuschließen:

²⁶⁰ Luhmann 2002: 15

²⁶¹ Luhmann 2002: 93

²⁶² s.o. sowie vgl. Luhmann 2005(e)

Etwa Nashörner auf Storchenbeinen die nie das Gewicht des eigenen Körpers halten könnten. Es gibt eine Abstimmung der Lebensformen mit den Lebensbedingungen auf dem Planeten Erde, etwa der Schwerkraft, dem Vorhandensein von gewissen Elementen, etc²⁶⁴. Das gilt analog auch für Kommunikationssysteme, die an die Schall übertragenden Bedingungen der Luft angepasst ist. Die »Struktur der Welt« muss zur Struktur des Systems passen und es dem System ermöglichen durch interne Operationen Strukturen zu entwickeln und zu benutzen. Wie wir gesehen haben, ist eine dafür das Vergehen bzw. »Verbrauchen« von Zeit. Operationen laufen nacheinander ab und schließen zeitlich aneinander an. Im Falle von Kommunikationssystemen wären das etwa Sätze oder Kommunikationen, die aufeinander folgen, an einander anschließen also Bezug nehmen auf die vorangegangene Kommunikation. Strukturelle Kopplung jedoch

„[...] bezieht sich nicht auf die gesamte Umwelt, denn nicht alles, was es überhaupt gibt, ist mit dem System strukturell gekoppelt. Vielmehr sind die Kopplungen hochselektiv. Etwas ist eingeschlossen, und etwas anderes ist ausgeschlossen.“²⁶⁵

Denkt man etwa ganz abgesehen von den enorm komplexen physikalischen und chemischen Vorgängen und Prozessen, wie z.B. dem Wetter an Evolution und vergegenwärtigt man sich die Vielfalt der Arten und die Anzahl ihrer Exemplare, wird einerseits die unmöglich von irgendeinem System überschaubare Komplexität der Umwelt deutlich. Andererseits wird klar, dass sich in der Umwelt von Systemen ebenfalls Systeme befinden. Kein System könnte sich auf die Gesamtheit dieser Komplexität einstellen²⁶⁶. Die Umwelt ist zu viel für Systeme und muss daher so gut es geht durch Geschlossenheit des Systems ausgeblendet werden. Was übrig bleibt ist ein Rauschen, sind Störungen und Irritationen. Nachdem die operative Geschlossenheit das System von der Umwelt abkoppelt, schließt Strukturelle Kopplung aus diesen

²⁶³ vgl. etwa Luhmann 1998: 92ff

²⁶⁴ im Folgenden paraphrasiert nach: Luhmann 2002: 116ff

²⁶⁵ Luhmann 2002: 121

²⁶⁶ Und könnte es das, dann nur für einen kurzen Moment, da sich die Komplexität ja nicht statisch ist, sondern ereignishaft und sich von Moment zu Moment ändert, ein System das so »überangepasst« wäre also nicht lange existieren könnte. Denn die Umwelt trägt nichts zum Erhalt des Systems bei. Wenn sie tatsächlich auf ein System direkt einwirkt, dann destruktiv: Eine Steinlawine kann so laut sein, dass man sein eigenes Wort nicht hört und so hart, dass sie Körper zermalmt.

Irritationen der Umwelt wieder ganz bestimmte Strukturen ein, verfährt dabei aber hochselektiv, z.B. indem es nicht auf jede Temperaturänderung reagiert, sondern nur, wenn diese unter eine bestimmte Grenze fällt²⁶⁷.

„Die Reduktion von Komplexität, das Ausschließen einer Masse von Ereignissen in der Umwelt von möglichen Einwirkungen auf das System ist die Bedingung dafür, dass das System mit dem Weinigen, was es zulässt, etwas anfangen kann. Oder, ganz abstrakt formuliert: Reduktion von Komplexität ist Bedingung der Steigerung von Komplexität.“²⁶⁸

Denn je schmaler jener durch strukturelle Kopplung gewährleistete Ausschnitt zur Umwelt ist, desto komplexer können die anschließenden internen Strukturbildungen sein. So steigt etwa mit immer komplexeren Lebensformen auch die Abhängigkeit von immer spezifischeren Lebensbedingungen. Einer im Ozean treibender Einzeller *braucht* viel weniger komplexe Umweltbedingungen als wir Menschen. Wobei »Mensch« selbst schon nicht als ein System begriffen werden kann. Wir haben festgestellt, dass in der Umwelt des Systems Systeme existieren können; gleichfalls kann die Innenseite eines Systems zur Umwelt eines Systems im System, eines Subsystems oder auch mehrerer solcher werden²⁶⁹. Ein Beispiel wären psychische Systeme deren Umwelt das Hirn, also Nervensysteme sind, deren Umwelt wiederum das lebende System des menschlichen Körpers, also ein biologisches System ist. Es tritt also eine hierarchische Struktur von miteinander durch strukturelle Kopplung vermittelten Systemtypen auf. Nach unten könnte man die Kette mit chemischen, physikalischen und atomaren Umwelten fortsetzen, die dann aber keine Systeme, jedenfalls keine autopoietischen Systemen sein müssen. Damit wird auch klarer, was mit der Selektivität struktureller Kopplung gemeint ist: Ein Hirn ist gekoppelt an einen Körper, ohne dessen Blutkreislauf, Muskel- und Knochengerüst es höchstens einige Sekunden weiter operieren würde²⁷⁰. Versuche, Hirne von ihren

²⁶⁷ Oder indem es nur das und so sieht, hört, riecht, schmeckt und spürt, was und wie es eben sieht, hört, riecht, schmeckt und spürt – und nicht mehr und nicht anders.

²⁶⁸ Luhmann 2002: 121

²⁶⁹ vgl. Luhmann 1998: 60ff

²⁷⁰ Man kennt etwa Berichte aus der Zeit der französischen Revolution von Geköpften, die noch letzte Worte formulierten.

Körpern zu isolieren sind nur aus der Literatur bekannt²⁷¹, und gelängen sie, müsste ihre künstliche Umgebung ziemlich genau dem entsprechen, was ein lebendes System ist. Und auch wenn es daraufhin nicht zerfallen würde, sondern tatsächlich weiterbestünde, bleibt die Frage offen, ob es als Umwelt für ein psychisches System taugt, d.h. ob es ein Bewusstsein hätte. Und die Anforderung von sozialen Systemen an ihre Umwelt ist genau die Existenz von psychischen Systemen. Die operative Geschlossenheit widerspricht also nicht den Beobachtungen aus dem Alltagsverständnis, das Menschen als eine Einheit begreift. Systemtheoretisch betrachtet hat man es jedoch mit einem Konvolut von Systemen, die teils auf derselben Hierarchieebene, wie etwa Zellen, operieren und teils in geschachtelten Hierarchien als Subsysteme und Subsubsysteme. Wobei die kommunikativen Systeme bereits aus »der Einheit Mensch« ausscheren, da Menschen bzw. Psyphen deren Umwelt und nicht Teil des Systems sind. Die These, Gesellschaft bestehe nicht aus Menschen sondern aus Kommunikation, wurde ja schon eingangs erwähnt und dass in diesem Auseinanderfallen des Menschen in verschiedene Systeme viele Kritiken ihren Ausgangspunkt nehmen macht nicht wundern. Diesen möglichen Einwänden wie etwa der Angst vor dem Verlust einer *humanistischen* Gesellschaft, in die von menschlicher Seite keine Einflussnahme mehr möglich ist, sowie der kritischen Frage, wo denn eigentlich die Grenze zwischen dem System »Gesellschaft« und der Umwelt verläuft, hält Luhmann entgegen, dass diese Konzeption es gerade ermöglicht, die Grenzen der Gesellschaft nicht innerhalb von Raum und Zeit zu ziehen (was unter anderem den Abstraktionsgrad der Systemtheorie ausmacht), und dass

"[...] gerade durch diesen Verzicht [...] die Möglichkeit [gewonnen wird], normative und evaluative Standards im Umgang mit Menschen, zum Beispiel: Menschenrechte oder verständigungsorientierte Kommunikationsnormen im Sinne von Habermas, und schließlich: Einstellungen zu den Entwicklungsunterschieden einzelner Regionen, als Eigenleistung der Gesellschaft erkennen [zu können], statt sie als regulative Ideen oder als Komponenten des Begriffs von Kommunikation voraussetzen zu müssen"²⁷².

²⁷¹ So etwa bei H. P. Lovecraft (????-wird nachgeliefert)

²⁷² Luhmann 1998: 34

Auf der andern Seite kennt wohl jeder und jede die Erfahrung, sich nur schwer verständlich zu machen oder schlichtweg *gar nicht* verstanden zu werden, und wird bestätigen können, dass wir über keinen Mechanismus, keine Technik verfügen unsere Gedanken – quasi via Kabel, blue-tooth, oder sonst eine Übertragungstechnik²⁷³ – unserem Gegenüber zu vermitteln. Stattdessen reden wir in komplizierten Windungen, versuchen da oder dort etwas richtig zu stellen und fragen uns im Inneren, ob der Fehler in der eigenen mangelhaften Erklärung oder in der intellektuellen Schwäche der oder des anderen liegt. Warum die meisten Menschen dennoch (hoffentlich) meistens den Eindruck haben, dass sie verstehen, was die anderen denken, behandelt der nächste Abschnitt.

6 Psychische und Soziale Systeme

Im Folgenden ist zu zeigen, dass sich diese beiden Systemtypen – psychische und soziale Systeme - ko-evolutiv entwickelt haben und dabei eine höchst spezielle (hochselektive) strukturelle Kopplung ausgebildet haben. Wir haben gesehen, dass die strukturelle Kopplung von sozialen Systemen und psychischen Systemen jene besondere Selektivität aufweist, nämlich

„dass soziale Systeme nur an Bewusstsein und an nichts anderes gekoppelt sind, dass die Kommunikation vollständig unabhängig davon sein kann, was in der Welt passiert, wie sich Atome und Moleküle gebildet haben, wie die Winde wehen und wie die Stürme das Meer aufpeitschen oder auch wie die Buchstaben aussehen oder wie die Geräusche zu Wörtern geformt werden. All das spielt gar keine Rolle, sondern nur das, was über ein Bewusstsein vermittelt wird.“²⁷⁴

Bei der Frage nach dem Vermittelndem zwischen diesen beiden Systemtypen importiert Luhmann abermals Begriffe und Konzepte aus soziologiefremden Theorien und entwickelt sie weiter entsprechend den Anforderungen seiner Theorie: Einerseits ist das der Sinn-Begriff aus der Philosophie, dessen

²⁷³ wohlgemerkt nicht von Hirn zu Hirn, sondern von Bewusstsein zu Bewusstsein!

²⁷⁴ Luhmann 2002: 270

Besonderheit für Luhmann darin besteht, dass er keinen Gegenbegriff kennt, d.h. keine andere Seite der Unterscheidung. Denn etwas *sinnlos* zu nennen, hat selbst wieder Sinn. Andererseits ist das die Unterscheidung zwischen Medium und Form, deren Einführung in die Systemtheorie Luhmann zwar als problematisch bezeichnet²⁷⁵, in diesem Zusammenhang aber notwendig wird. Der Psychologe Fritz Heider führt den Medienbegriff in Bezug auf Wahrnehmungsmedien ein²⁷⁶, wie etwa Licht als das Medium für Sehen oder Luft als Medium für Hören, und stellt dabei als andere Seite der Unterscheidung das Ding, das wahrgenommen wird gegenüber. Luhmann, der die Unterscheidung auch auf Sprache anwenden will, setzt den Begriff Form an dessen Stelle.

„So wie das Wahrnehmen beim Sehen und Hören Licht und Luft benutzt, gerade weil es sie als Medium *nicht* sieht und *nicht* hört [...], benutzt auch Kommunikation Bewußtsein als Medium, gerade weil es das jeweils in Anspruch genommene Bewußtsein nicht thematisiert. Metaphorisch könnte man sagen: das beteiligte Bewußtsein bleibt für die Kommunikation unsichtbar. Wenn es sichtbar wird, beginnt es zu stören [H.i.O.]“²⁷⁷.

Die Vorstellung, dass das Medium für die Wahrnehmung Benutzbarkeit ermöglicht, geht von der Idee aus, dass es aus massenhaft vorkommenden „lose gekoppelten“²⁷⁸ Elementen besteht, die das Material für „feste Kopplungen“²⁷⁹ liefern. Etwa frei schwebende Luftpartikel, die durch das Auftreten von Schallwellen »fest« zu einem hörbaren Laut gekoppelt werden. Medien *sind* also nicht per se Medien, sie werden zu Medien *für* im Medium operierende Systeme. Mit der Umlegung des Konzepts auf Sprache werden etwa der gesamte Wortschatz und die grammatikalischen Regeln das Medium von Sprache, das die Bildung von Sätzen ermöglicht. Alle möglichen Sätze wiederum bilden ein Medium, in dem Sinn operieren kann, indem daraus sinnvolle Sätze formuliert werden.

²⁷⁵ vgl. etwa in Luhmann 2002: 225

²⁷⁶ vgl. Heider 1926

²⁷⁷ Luhmann 2000(a): 119

²⁷⁸ vgl. Luhmann 1998: 196

²⁷⁹ vgl. Luhmann 1998: 196

„Es gibt Licht und Luft als Wahrnehmungsmedien, in denen man Wörter bilden kann, schriftlich oder mündlich. Die Wörter sind wiederum [ein] Medium, mit dem man Sätze bilden, also sinnhafte Aussagen machen kann.“²⁸⁰

Man sieht dabei, dass die feste Kopplung relativ kurzlebig und instabil ist. Wenn ein Wort gesprochen ist, dann ist es schon wieder verhallt, ein gedachter Satz schnell wieder vergessen. Stabiler dagegen ist das Medium, denn auf jedes Wort kann wieder zugegriffen werden solange es im Wortschatz enthalten ist, Sätze können noch einmal gesagt werden. Offensichtlich ist die Stabilität der lose gekoppelten Version eines Wortes im Medium jedoch davon abhängig, dass es (zumindest alle Jahre) immer wieder verwendet wird, da ja denkbar ist, dass ein Wort vergessen wird und aus dem Wortschatz fällt.

„Das ist eine merkwürdige Mischung aus Dauerhaftigkeit des Möglichen auf der einen Seite und temporärer Formbildung, die zur Reproduktion der Möglichkeiten führt. Das ist kein einfaches Konzept von stabil und instabil oder dauerhaft und vergänglich, sondern ein Mischverhältnis von loser Kopplung, die zu festen Formen gebunden werden kann, aber nur auf Zeit, mehr oder weniger lange, je nachdem, wie die Systeme operieren, und jeweils immer selektiv gebunden werden, sodass die Möglichkeiten des Mediums nie in *eine* Form gebannt werden können. [H.i.O.]“²⁸¹

Wir können nie alle Wörter in einem Wort nennen, nie alle möglichen Sätze in einem Satz formulieren. Wir können bloß sagen »alle Wörter« und damit alle Wörter *meinen*, die beiden Wörter »alle« und »Wörter« sind aber selbstverständlich nicht das, was sie meinen, sondern nur zwei miteinander in bestimmter Weise kombinierte Wörter. Und offensichtlich macht diese Kombination Sinn, denn es gibt jemanden oder etwas (denn nicht nur psychische Systeme, auch Kommunikationssysteme operieren im Medium Sinn), der, die oder das meinen, verstehen oder damit operieren kann, was mit Wörtern, Ausdrücken und Sätzen gemeint ist - dem Sinn dahinter. Was zuvor über Medien gesagt wurde (dass sie nicht *per se* existieren sondern nur *für* Operationen) gilt also auch für Sinn:

²⁸⁰ Luhmann 2002: 227

²⁸¹ Luhmann 2002: 228

„Sinn gibt es ausschließlich als Sinn der ihn benutzenden Operationen, also auch nur in dem Moment, in dem er durch Operationen bestimmt wird, und weder vorher noch nachher. Sinn ist demnach ein *Produkt* der Operationen, die Sinn benutzen, und nicht etwa eine Weltqualität, die sich einer Schöpfung, einer Stiftung, einem Ursprung verdankt.“²⁸²

Sowohl psychische als auch soziale Systeme benutzen in ihren Operationen also Sinn. Soziale Systeme können zudem nur dann operieren, wenn psychische Systeme vorhanden sind, während psychische Systeme, also Bewusstsein, auch dann operieren kann, wenn gerade nicht kommuniziert wird; sie stehen also in einem asymmetrisches Verhältnis zueinander. Aber wenn es auch nicht abhängig davon ist, so lässt sich Bewusstsein von der Vorhandenheit von Kommunikation – auch wenn es selbst daran nicht beteiligt ist – doch in einem sehr hohen Maß beeinflussen. Damit ist der Umstand gemeint, dass es schwer fällt, nicht zuzuhören, wenn gesprochen wird, sogar dann, wenn man die Sprache nicht versteht²⁸³. Oder auch: das Sich-nicht-wehren-Können in Bezug auf das automatische Lesen von Texten, etwa auf Werbeplakaten, wenn man es lesen kann. Wir können nicht umhin, uns von Kommunikation reizen zu lassen, unsere Wahrnehmung scheint völlig darauf eingestellt zu sein. Bewusstseinssysteme und Kommunikationssysteme bestehen also zwar

„[...] völlig überschneidungsfrei nebeneinander. Sie bilden zugleich aber ein Verhältnis struktureller *Komplementarität*. Sie können ihre eigenen Strukturen jeweils nur selbst aktualisieren und spezifizieren, daher auch jeweils nur selbst ändern. Sie benutzen einander aber zugleich zu einer gegenseitigen Auslösung solcher Strukturänderungen. Kommunikationssysteme können sich überhaupt nur durch Bewußtseinssysteme reizen lassen; und Bewußtseinssysteme achten in hohem Maße präferentiell auf das, was in der extrem auffälligen Weise von Sprache kommuniziert wird. Unser Argument ist: daß die überschneidungsfreie Separierung der jeweils geschlossenen Systeme eine Voraussetzung ist für strukturelle Komplementarität, also für das gegenseitige Auslösen (aber eben nicht: Determinieren) der jeweils aktualisierten Strukturwahl.“²⁸⁴

²⁸² Luhmann 1998: 44

²⁸³ vgl. Luhmann 2002: 122ff

²⁸⁴ Luhmann 2000(a): 123

Um dieses gegenseitige Auslösen von Operationen verstehen zu können, kommen wir auf den Begriff des Beobachters zurück. Beide Arten von Systemen verfügen über die Möglichkeit selbstreferenzieller Beobachtungen. Mit Spencer-Brown kann hier von *re-entry* der Unterscheidung in die Unterscheidung gesprochen werden. Bewusstsein kann sich über den eigenen Zustand Gedanken machen und Gespräche können sich selbst zum Thema haben, etwa wenn gefragt wird: Warum besprechen wir das eigentlich? Wie sind wir eigentlich darauf gekommen, worüber wir gerade sprechen? Solche Beobachtungen unterscheiden also zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz. Das Beobachtete kann einmal dem Inneren des Systems, das andere mal der Umwelt zugerechnet werden - im Normalfall wird beobachtet, was die anderen tun und nicht nur der eigene Gefühlszustand; oder über etwas anderes gesprochen als über das Sprechen selbst. Wichtig dabei ist, dass diese Unterscheidung doppelt getroffen wird, hier von den psychischen Systemen, dort von sozialen Systemen.

Sehen wir uns zuerst die psychischen Systeme an: Um uns von dem bisher Gesagten unserem Alltagsverständnis von Bewusstsein nähern zu können, muss zuerst folgendes festgestellt werden: In der Umwelt von psychischen Systemen kommen (andere) psychische Systeme vor. Normalerweise sprechen wir davon, dass diese miteinander in Kontakt treten, dass sie miteinander kommunizieren. Die Systemtheorie und das Konzept der Autopoiesis zwingt uns dazu diese Kontaktaufnahmen in der Form von strukturellen Kopplungen zu begreifen. Wer den Kontakt mit Neugeborenen und Säuglingen kennt, tut sich vielleicht leichter die operative Geschlossenheit des Bewusstseins zu begreifen: Auch wenn man Bewusstsein im Verhalten erkennen mag, es ist nicht davon auszugehen, dass sprachliche Kommunikation so ankommt, wie man sie gemeint hat, selbst wenn man zufällig so etwas wie ein »ja« als Entgegnung etwa auf die Frage: »Ist die Wurzel von sechzehn vier?« zu hören vermeinte. Luhmanns Theorie ist keine Theorie der Entwicklung von Sprache und Bewusstsein beim Kinde, jedoch so wie es in der Soziologie unter dem Titel »Sozialisation« eine Reihe von Konzepten gibt, die beschreiben dass und wie Menschen sich

Schritt für Schritt in die Gesellschaft integrieren oder von ihr integriert werden, so stellt auch die Systemtheorie ein solches Konzept zur Verfügung. Das Beispiel des Säuglings illustriert, wie sich Bewusstsein als eigenes System in einer strukturellen Kopplung an das vorangestellte, ebenfalls autopoietische und operational geschlossene Nervensystem »Hirn«, im Laufe der Zeit immer komplexere Strukturen annimmt um irgendwann über ein Konzept von »Mama« und »Papa« ein noch allgemeineres Konzept »Mensch« zu entwickeln, das es letztlich ermöglicht nicht nur andere Menschen sondern auch sich selbst als Mitmensch der anderen Menschen zu begreifen. Psychische Systeme haben also nicht nur die Möglichkeit, in ihrer Umwelt psychische Systeme zu verorten, sondern sich selbst als in der Umwelt anderer psychischer Systeme vorkommend zu beobachten, also sich selbst als beobachtet zu beobachten. Wir haben hier aber weit vorgegriffen, denn all dies muss in Übereinstimmung mit dem bisher gesagten geschehen, also ausschließlich durch system-interne Operationen geschehen, auf deren Ebene wir zurückkehren: Im Falle von Bewusstsein sind die elementaren Operationen ereignishaft, d.h. sie Verschwinden bereits wieder im Moment ihres Auftauchens. Wenn ich etwas denke, habe ich es bereits gedacht und: habe bereits den nächsten Gedanken. Bewusstsein besteht mithin aus einer „dynamischen Stabilität“²⁸⁵ von aneinander anschließenden Gedanken.

„Die Elemente des Bewußtseins werden gewonnen als Modifikation der Elemente des Bewußtseins. Das Bewußtsein existiert als *Selbsttransformation*. Die Zeit wirkt auf solche Systeme nicht nur auf der Ebene der Strukturen ein in dem Sinne, daß die Strukturen flexibel und änderbar gehalten sein müssen, damit das System sich bei Bedarf geänderten Umweltbedingungen anpassen kann. Vielmehr ist die Zeit aller Anpassung voraus schon in der Form des ständigen Zerfalls der Elemente in das laufende System eingebaut. Das System ist dadurch gehalten, sich durch laufende Neubildung von Elementen irreversibel zu machen, also eine Geschichte zu akkumulieren [...] Man kann nicht genug betonen, daß damit der *Dauerzerfall* zur unerläßlichen *Mitursache des Systembestands* wird. Würde jeder Gedanke stehen bleiben, wäre die Ordnungskapazität des Systems in Minutenschnelle überfordert“²⁸⁶.

²⁸⁵ Luhmann 2000(b): 57

²⁸⁶ Luhmann 2000(b): 57

Gedanken können, ähnlich jener meditativen Entspannungs-Anweisung die Gedanken kommen und gehen zu lassen, unzusammenhängend aneinander anschließen, d.h. ohne dass sie sich aufeinander beziehen. Sie wechseln einander ab, ohne dabei auf irgendetwas zu zielen. Das kommt vor; ebenso aber auch, dass der nächste Gedanke an den gerade gedachten denkt, ihn bedenkt, durchdenkt. Wir können auch sagen: Ein beobachteter Gedanke wird zu einer *Vorstellung*, die ihrerseits durch Rekursion wieder (von einem nachfolgenden Gedanken) beobachtet werden kann.

„Sobald [nämlich] der Zusammenhang von Gedanken mehr sein soll als ihre bloße Abfolge, muß das System sich des Umwegs über ein Vorstellen von Vorstellungen (also über Selbstbeobachtung) bedienen. Nur dadurch nämlich gewinnt es eine Art von Kontrolle über sich selbst, weil es im Erfassen der Vorstellung den eigenen Anteil am Zustandekommen der Vorstellung isolieren und sich ihm besonders zuwenden kann. Im Vollzug der Beobachtung, Vorstellen der Vorstellung, hat der beobachtete Gedanke sich von dem beobachteten Gedanken jedoch bereits entfernt. Das Gerinnen zu einer Vorstellung setzt voraus, daß diese schon nicht mehr aktuelles Ereignis ist und daß die Autopoiesis des Bewußtseins, der Übergang zu einem anderen Gedanken, bereits gelungen ist.“²⁸⁷

Die so aufeinander bezogenen Vorstellungen bringen immer mehr bereits vergangene Elemente in den Blick des Bewusstseins, dessen Struktur dadurch angereichert durch bereits zerfallene und vergangene, nicht mehr existente Operationen; und in Hinblick auf Zeit

„[...] *prozessiert das Bewußtsein voran, indem es zurückblickt*. Es operiert gleichsam mit dem Rücken zur Zukunft, nicht proflexiv, sondern reflexiv. Es bewegt sich gegen die Zeit in die Vergangenheit, sieht sich selbst dabei ständig von hinten und an der Stelle, wo es schon gewesen ist; und deshalb kann nur seine Vergangenheit ihm mit gespeicherten Zielen und Erwartungen dazu verhelfen, an sich selbst vorbei die Zukunft zu erraten. Es verfolgt in sich selbst kein Ziel, sondern bemerkt, was ihm passiert [...] entdeckt aber dann im Rückblick gespeicherte Zukunftserwartungen. [H.i.O.]“²⁸⁸

²⁸⁷ Luhmann 2000(b): 62f

²⁸⁸ Luhmann 2000(b): 63

Die momentan laufende Operation des Bewusstseins beobachtet also – d.h. unterscheidet und bezeichnet – die Vorstellung mit der Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz und hat die Möglichkeit eine der beiden Seiten für Anschlussoperationen zu bezeichnen. Es pendelt also ständig zwischen diesen beiden Referenzen hin und her. Die Vorstellung »die Stadt brennt« kann entweder selbstreferenziell als eigenen Phantasie – ich stelle es mir nur vor – oder fremdreferenziell der Umwelt zugerechnet werden – die Vorstellung entspricht der Umwelt, die Stadt brennt wirklich. Obgleich natürlich auch diese fremdreferenzielle Vorstellung in der basalen Selbstreferenz des Bewusstseins bleibt, also innerhalb der operativen Geschlossenheit; denn sonst wäre es nicht möglich, sich zu irren und das als tatsächlich erlebte, der Umwelt zugeschriebene Brennen der Stadt in einer Folgebeobachtung als wodurch immer verursachte Halluzination, als Täuschung zu entlarven. In dem Moment in dem die Fremdreferenz einer Vorstellung bezeichnet wird kann also von der Welt geredet werden, als ob es sie gäbe, als ob sie nicht Konstrukt des Bewusstseins wäre. Jederzeit kann aber ein Zustand folgen, der mich an meiner bisherigen Vorstellung der Welt zweifeln lässt – es gibt das Christkind doch nicht!

„Es kann also keine stabile, endgültige Option für die Welt und gegen das Ich geben oder umgekehrt. Damit ist [aber] nicht ausgeschlossen, daß ein Weltbewußtsein und ein Ichbewußtsein entstehen als Horizonte des laufenden Oszillierens zwischen Fremdreferenz und Selbstreferenz [...] Dieser Sachverhalt der *bistabilen Doppelreferenz*, gewonnen durch das gedankliche Vorstellen eines Gedankens, schließt es wirksam aus, daß das Bewußtsein als Trivialmaschine funktionieren kann. [H.i.O.]“²⁸⁹

Mit der Unterscheidung von trivialer und nicht-trivialer Maschine macht Luhmann die prinzipielle Unberechenbarkeit von psychischen Systemen deutlich. Triviale Maschinen, wie etwa eine Schreibmaschine²⁹⁰, erzeugen auf die immergleichen Inputs – das Drücken der Taste »D« – die immergleichen Outputs – ein »D«.

²⁸⁹ Luhmann 2000(b): 67

²⁹⁰ Der Computer wäre natürlich auch ein Beispiel, jedoch insofern ein schlechtes, da er eine sehr komplexe triviale Maschine ist und dadurch für den ungeübten Benutzer oft den gegenteiligen Eindruck erzeugen kann. Das zeigt sich dann im häufig anthropologisierenden Umgang, etwa wenn man direkte Fragen an ihn richtet wie: Was macht du jetzt schon wieder?

„Nichttriviale Maschinen hingegen schalten immer ihren eigenen Zustand ein und stellen zwischendurch die Zwischenfragen, 'Wer bin ich?', 'Was habe ich eben getan?', 'In welcher Stimmung befinde ich mich?', 'Wie stark ist mein Interesse noch?' uns so weiter, um erst dann den Output zu erzeugen. Es ist eine Selbstreferenzielle Schleife eingebaut. In der älteren Terminologie hat man das so formuliert, dass man sagte, die Maschine benutzt ihren eigenen Output als Input.“²⁹¹

Auf der anderen Seite - wir nähern uns jetzt wieder sozialen Systemen - zeigt das Modell von trivialen und nicht-trivialen Maschinen auch eine wichtige Funktion von gesellschaftlichen Verhältnissen: Diese führen nämlich zu der Tendenz, dass Menschen sich (freiwillig) wie triviale Maschinen verhalten, obwohl sie das natürlich nicht müssten. Der Alltag wäre sehr viel anstrengender als er ohnedies schon ist, wenn auf jedes »Guten Tag!« irgendeine Antwort, z.B. »grün« oder »Sonnenfinsternis«, folgen würde und man in keiner Weise wenigstens irgendeine Richtung der Antwort *erwarten* könnte. Es gibt so genannte *erwartungsleitende Wahrscheinlichkeiten*²⁹² mit denen wir rechnen können, wenn wir uns auf Kommunikation einlassen.

„In der primären Differenz von Selbstreferenz und Fremdreferenz, und nur mit ihrer Hilfe, sammeln und verdichten sich fortsetzbare Erfahrungen. Wir wollen das Resultat ‚*Erwartungen*‘ nennen ohne Rücksicht darauf, ob es im Bewußtsein mit diesem Wort belegt ist und abgerufen werden kann oder nicht. [H.i.O.]“²⁹³

Während die Operationen von Bewusstsein also Beobachtungen/Vorstellungen/Gedanken sind, sind die Strukturen des Systems Erwartungen. Sie haben den Effekt, dass sie das Spektrum von möglichen Anschlüssen einschränken, d.h. aus einem unendlichen Möglichkeitsraum heraus eine beschränkte Anzahl an Möglichkeiten selektieren. Auf die Frage »wie geht es dir?« kann ich zwar auch negierend mit »furchtbar schlecht« antworten oder mit »so la la« oder gar nichts darauf sagen und nur vielsagend dreinschauen, aber auch das ist noch in einem erwartbaren Rahmen. Die Antwort »Blaubeeren sind himmlisch!« ist dagegen wirklich nicht mehr zu erwarten. Je nachdem wie differenziert das soziale System ist, werden diese Rahmen enger und enger. In einem Krankenhaus

²⁹¹ Luhmann 2002: 98

²⁹² vgl. Luhmann 1998: 190

²⁹³ Luhmann 2000(b): 63

z.B. kann man als angehende Ärztin oder Arzt auf dieselbe Frage der Vorgesetzten nur einmal mit: »mir geht's schlecht, weil das Leiden der Patienten nimmt mich so sehr mit« antworten, da die darauf folgende Entgegnung »Emotionen sind hier fehl am Platz« möglicherweise eine spontane Diskussion über Menschlichkeit und emotionale Kälte und vielleicht sogar über das Gesundheitssystem und die Arbeitsbedingungen in Krankenhäusern auslöst; genau deshalb und auf lange Sicht gesehen die Wiederholung einer negierenden Antwort in einer ähnlichen Situation jedoch unwahrscheinlicher, weniger erwartbar macht. Das weist schon darauf hin, in welcher Form wir die Luhmannsche Diktion »Menschen können nicht kommunizieren, nur Kommunikation kommuniziert«²⁹⁴ unserem Alltagsverständnis näher bringen können: Soziale Situationen bringen uns oft dazu, überhaupt nicht das zu sagen, was wir eigentlich denken oder fühlen; ganz abgesehen davon, dass wir das auch gar nicht könnten, wenn wir es wollten - man denke an die Schwierigkeiten der Kommunikation von Liebeserklärungen, oder generell: Kommunikation in Intimbeziehungen²⁹⁵.

Wir kommen hier auf die Seite der sozialen Systeme, also auf Kommunikation zu sprechen. Die Systemtheorie geht davon aus, dass Selbstreferenz oder »Reflexion« nicht nur bei Menschen auftritt, sondern ein sehr verbreitetes Phänomen zur Bildung von Systemen ist. Es wird schon von Biologen auf die Organisation von Zellen angewandt, und Luhmann wendet es auf soziale Systeme an. Deren Umwelt sind psychische Systeme die in ihren Operationen durch gesellschaftliche Verhältnisse eingeschränkt werden, dadurch aber intern viel höhere Komplexität zu Tage fördern. Verschiedene Höflichkeitsformen können sich dadurch entwickeln, dass in relativ erwartbarer Weise auf »guten Tag!« reagiert wird. Das Krankenhaus würde seine Funktion zumindest nicht in gewohnter Weise ausführen können, wenn Ärzte und Ärztinnen nur noch ihren eigenen Zustand reflektieren würden. In den hochkomplexen, so genannten funktional ausdifferenzierten Subsystemen der Gesellschaft werden die Möglichkeiten der Kommunikation noch weiter eingeschränkt, da sie auf *symbolisch generalisierte*

²⁹⁴ vgl. Luhmann 2000(c): 113

*Kommunikationsmedien*²⁹⁶ abgestellt werden, d.h. sie werden auf eine binäre Unterscheidung der Kommunikation, auf zwei Möglichkeiten reduziert: Im Falle des Wirtschaftssystems erspart man sich viel Reden über entsprechende Gegenleistung oder gleichwertige Tauschobjekte, indem man einfach Geld auf den Tisch legt. Die Kommunikation reduziert sich auf zahlen oder nicht zahlen, Geld fungiert also als Medium der Kommunikation und reduziert die Möglichkeiten so stark, dass für solche Kommunikationen nicht einmal unbedingt eine gemeinsame Sprache notwendig ist; auf der anderen Seite werden durch diese Vereinfachungen viel mehr Geschäfte getätigt, internationale Transaktionen, das globale Wirtschaftssystem ermöglicht. Soviel zu einem kurzen Seitenblick auf die weiteren Konsequenzen der Möglichkeiten von Kommunikation, wie sie sich durch die evolutionäre Entwicklung des Gesellschaftssystems ergeben haben²⁹⁷. Kehren wir aber zurück zu einfachen Interaktionssystemen. Der gesuchte Begriff von Kommunikation muss einer sein, „der jede Bezugnahme auf Bewußtsein oder Leben, also auf andere Ebenen der Realisation autopoietischer Systeme streng vermeidet.“²⁹⁸ Die »begriffliche Formel« und Definition von Kommunikation, die bei Luhmann immer an dieser Stelle steht lautet:

„[Kommunikation] kommt zustande durch eine Synthese von drei verschiedenen Selektionen – nämlich Selektion einer *Information*, Selektion der *Mitteilung* dieser Information und selektives *Verstehen* oder *Mißverstehen* dieser Mitteilung und ihrer Information.“²⁹⁹

²⁹⁵ vgl. hierzu ausführlich: Luhmann 1999(b)

²⁹⁶ vgl. Luhmann 1998: 316ff

²⁹⁷ Es sei noch einmal daran erinnert, dass die Form unserer Gesellschaft kontingent ist, also sich nicht notwendig so entwickeln musste, wie sie es tat; so wie aus der »Einmalerfindung« des Lebens nicht automatisch die Entwicklung von Ameisen, Faultieren und Menschen zwingend erfolgt.

²⁹⁸ Luhmann 2000(b): 114f; Luhmann merkt in a.a.O. dann „nur vorsorglich [noch an], daß dies natürlich nicht besagen soll, daß Kommunikation ohne Leben und ohne Bewußtsein möglich wäre. Sie ist auch ohne Kohlenstoff, ohne gemäßigte Temperaturen, ohne Erdmagnetismus, ohne atomare Festigung der Materie nicht möglich. Man kann angesichts der Komplexität der Welt nicht alle Bedingungen der Möglichkeit eines Sachverhalts in den Begriff dieses Sachverhalts aufnehmen; denn damit würde der Begriff jede Kontur und jede theoriebautechnische Verwendbarkeit verlieren“

²⁹⁹ Luhmann 2000(b): 115

Der erste Schritt betrifft noch das mitteilende Bewusstsein, das einen von vielen Gedanken in die Kommunikation einbringen will. Während eines Gespräches entscheide ich mich unter vielen Gedanken für den nächsten Mitzuteilenden, etwa: Ich habe Kopfweg. Der zweite Schritt betrifft die Mitteilung dieser Information, ich räuspere mich, warte eine Redepause des Gegenübers ab und sage: Ach, hab ich heute Kopfweg! Das ist alles noch keine Kommunikation und genau genommen weder Information noch Mitteilung. Das werden sie erst durch die dritte Bedingung, dass das Gegenüber nicht nur mich und meine sprachlichen Äußerungen wahrnimmt, sondern die Differenz zwischen der Information und der Mitteilung, d.h. einerseits die Tatsache, dass ich anscheinend Kopfweg habe (ich könnte lügen), andererseits die Tatsache, dass ich das auch sage. Wesentlich dabei ist die Unterscheidung von Wahrnehmung und Kommunikation. Obwohl Wahrnehmung bei Kommunikationen immer parallel mitläuft, bleibt sie

„zunächst ein psychisches Ereignis ohne kommunikative Existenz. Sie ist innerhalb des kommunikativen Geschehens nicht ohne weiteres anschlussfähig. Man kann das, was ein anderer wahrgenommen hat, nicht bestätigen und nicht widerlegen, nicht befragen und nicht beantworten. Es bleibt im Bewusstsein verschlossen und für das Kommunikationssystem ebenso wie für jedes andere Bewusstsein intransparent.“³⁰⁰

„[Erst] im Verstehen erfasst die Kommunikation einen Unterschied zwischen dem Informationswert ihres Inhalts und den Gründen, aus denen der Inhalt mitgeteilt wird. [...] Es muß, mit anderen Worten, vorausgesetzt werden können, daß die Information sich nicht von selbst versteht und daß zu ihrer Mitteilung ein besonderer Entschluß erforderlich ist.“³⁰¹

Wenn das verstanden ist, liegt Kommunikation vor, egal ob diese Differenz *richtig* verstanden wird³⁰². Etwa könnte »Ach, habe ich heute Kopfweg!« als Aufforderung verstanden werden, nicht so viel zu reden, oder als Hinweis auf das föhnige Wetter, oder als Frage nach einer Tablette, oder als Hinweis auf

³⁰⁰ Luhmann 2000(b): 115f

³⁰¹ Luhmann 2000(b): 115

³⁰² Es muss überhaupt kein *richtiges Verstehen* geben!

eine bestimmte Stimmung. Daher ist Missverstehen auch Verstehen, die Kommunikation setzt sich auch (und manchmal gerade) durch Missverstehen fort, auch wenn sie dabei vielleicht nicht die Richtung annimmt, die sich dieses oder jenes psychische System erwartet hatte.

„Was immer die Beteiligten in ihrem je eigenen selbstreferenziell-geschlossenen Bewußtsein davon halten mögen: das Kommunikationssystem erarbeitet sich ein eigenes Verstehen oder Mißverstehen und schafft zu diesem Zwecke Prozesse der Selbstbeobachtung und der Selbstkontrolle“³⁰³

Denn auch wenn kommuniziert wird: »ich verstehe nicht!« oder: »du verstehst mich nicht!« – durchläuft diese Kommunikation den dreiteiligen Selektionsprozess aus Information, Mitteilung und Verstehen. Natürlich kann Kommunikation abgelehnt werden, dass macht sie *riskant*, jedoch auch diese Ablehnung muss kommunikativ geschehen – im extremen Fall z.B.: »ich will nicht mit dir reden!«. Selbst mit so einem Versuch des expliziten Abbruchs der Kommunikation ist das Gespräch aber nicht unbedingt vorbei, ja, wird vielleicht dadurch erst so richtig angeheizt. Natürlich grenzt nicht jede Ablehnung an den Abbruch der Kommunikation, sie kann ja auch Formen haben wie: »Nein danke, ich trinke keinen Kaffee«.

„Die Zuspitzung auf die Alternative Annahme oder Ablehnung ist also nichts anderes als die Autopoiesis der Kommunikation selbst. Sie differenziert die Anschlußposition für die nächste Kommunikation, die nun entweder auf erreichten Konsens aufbauen oder dem Dissens nachgehen oder auch versuchen kann, das Problem zu cachieren und den heiklen Punkt künftig zu vermeiden.“³⁰⁴

Damit grenzt sich der systemtheoretische Kommunikationsbegriff von der Vorstellung ab, das *Ziel* der Kommunikation sei *Verständigung* oder *Konsens*³⁰⁵. Konsens kommt vor, er ist mithin so wichtig für Kommunikation wie Dissens. Beides ist anschlussfähig. Der Unterschied zu anderen Kommunikationsbegriffen liegt vor allem darin, dass er völlig von jeder Art der *Übertragung*, etwa zwischen Sender und Empfänger, abstrahiert.

³⁰³ Luhmann 2000(b): 116

³⁰⁴ Luhmann 2000(b): 120

³⁰⁵ vgl. etwa entgegen der Frankfurter Schule: Luhmann 2005(f)

„Es wird nichts übertragen. Es wird Redundanz erzeugt in dem Sinne, daß die Kommunikation ein Gedächtnis erzeugt, das von vielen auf sehr verschiedene Weise in Anspruch genommen werden kann. [...] Durch die Erfindung von Schrift und Buchdruck ist dies Systembildungsverfahren nochmals immens gesteigert worden, mit Konsequenzen für Sozialstruktur, Semantik, ja für Sprache selbst, die erst allmählich ins Blickfeld der Forschung treten.“³⁰⁶

Das leitet über zum nächsten Abschnitt:

7 Codierung, Sprache, Semantik

Sprache wird sowohl von psychischen als auch von sozialen Systemen benutzt, sie steht dazwischen, ist selbst kein System (etwa von Zeichen o.ä.) und ist ein Ergebnis der co-evolutiven strukturellen Kopplung dieser verschiedenen, je operational geschlossenen, autopoietischen Systemtypen. Man kann sie als Medium bezeichnen, ähnlich wie Sinn, auf das sowohl psychische als auch soziale Systeme zurückgreifen können³⁰⁷. Auf der Seite der psychischen Systeme führt das dazu, dass wir, auch, sprachlich denken können, sodass manchmal denken gar als inneres Selbstgespräch aufgefasst wird. Auf der Seite der Kommunikationssysteme führt das durch die Möglichkeit der Annahme oder Ablehnung dazu, dass jede Kommunikation in einer Ja- und einer Nein-Fassung aufgefasst werden kann, also zu einer *Duplizierung der Realität*³⁰⁸. Diese *binäre Codierung* von Sprache erleichtert bzw. ermöglicht, wie gesagt, die Autopoiesis des Kommunikationssystems. Bevor wir noch weiter in diese Terminologie einsteigen, möchte ich diesen Umstand der Codierung und die Tatsache, dass sie sich im Kommunikationssystem und nicht im Bewusstsein abspielt, noch an einem Beispiel illustrieren: Wenn zwei Menschen über ein Thema diskutieren und dabei einer oder eine die Ja-Fassung, der oder die andere die Nein-Fassung vertritt, dann müssen sie in der Kommunikation daran festhalten, wenn sie konsequent bleiben und nicht durch ein: »Ja, du hast eigentlich recht« die

³⁰⁶ Luhmann 2000(b): 117

³⁰⁷ vgl. Luhmann 1998: 205ff

³⁰⁸ vgl. Luhmann 2000(b): 120

Seite wechseln wollen. Nehmen wir aber an, dass beiden das Thema eigentlich völlig egal ist, oder: dass sie eigentlich wissen – wie in scholastischen Rethorik-Trainings – dass sie nicht recht, oder der oder die andere genau so recht oder unrecht hat; dass sie vielleicht sogar – etwa kommuniziert durch ein gegenseitiges verschmitztes Lächeln zwischendurch – wissen³⁰⁹, dass das Gegenüber das genauso sieht. Dann wird einerseits noch einmal deutlich, dass Dissens sogar zur Ausgangslage und eigentlichem Motor von Kommunikation werden kann, etwa wenn aus Spaß an der Debatte, aus Lust auf Kommunikation am Dissens festgehalten wird. Andererseits wird klar, dass das Kommunikationssystem nichts Gesagtes zurücknehmen kann, gegenüber Bewusstsein geschlossen ist, und nur durch anschließende Kommunikation sich auf Vorangegangene in der Form: „das war nicht so gemeint“ beziehen kann; das kriegt man zu spüren, wenn es etwas ernster zugeht und man an seiner (Ja- oder Nein-)Fassung festhält und festhalten will, obwohl man sich durch die Argumente des, in diesem Falle: Gegners, in Bedrängnis gesetzt fühlt. Das Bewusstsein mag dann zwar, während weiter gesprochen wird, rückwirkend erkennen und analysieren, dass es hier oder dort eine strategisch ungünstige Wendung gemacht hat, kann aber die Zeit nicht dorthin zurückdrehen um »anders abzubiegen«. Das macht auf eine weitere Asymmetrie des Verhältnisses von psychischen und sozialen Systemen aufmerksam: Bewusstsein ist viel schneller als Kommunikation, es „tanzt wie ein Irrlicht auf den Worten herum“³¹⁰. Wer sich selbst beim Sprechen zuhört und merkt wie „das herausgelassene Wort schon nicht mehr das ist, was gedacht und gemeint war“³¹¹ muss merken, wie sehr die psychische Selektivität eine völlig andere ist, als die soziale Selektivität.

³⁰⁹ Genauer: zu wissen meinen; denn das verschmitzte Lächeln fungiert dann als (nonverbale) Kommunikation, muss also dieselben Selektionen durchlaufen und demselben Risiko ausgeliefert.

³¹⁰ Luhmann 2000(c): 123

³¹¹ Luhmann 2000(c): 123

„Diese Überlegenheit des Bewußtseins über die Kommunikation [...] wird vollends klar, wenn man bedenkt, daß das Bewußtsein nicht nur mit Worten oder vagen Wort- und Satzideen, sondern nebenbei und oft vornehmlich mit Wahrnehmung und mit imaginativen Auf- und Abbau von Bildern beschäftigt ist. Selbst während des Redens beschäftigt sich das Bewußtsein unaufhörlich mit Wahrnehmungen [...]. Auch variiert von Individuum zu Individuum das Ausmaß, in dem man sich durch das eigene Reden von der wahrnehmenden Beobachtung anderer ablenken läßt, oder wie weit man trotz der Aufmerksamkeit für die Sequenz der Rede daneben noch Kapazität frei hat für das simultane Prozessieren von Wahrnehmungseindrücken.“³¹²

Man denke beispielsweise an die Schwierigkeiten sich auf ein Gespräch zu konzentrieren, wenn man von der physischen Attraktivität des Gegenübers allzu sehr abgelenkt ist; oder jene, eine Fernsehsendung weiter zu verfolgen, während der man angesprochen und in ein Gespräch verwickelt wird. Sprache kann, muss aber nicht unbedingt verwendet werden, wenn gedacht wird. Dieses Können hat es aber in sich und kann nur schwer (etwa durch eine Hirnverletzung) wieder rückgängig gemacht werden, auch weil die Vorteile zu schwer wiegen:

„[...] Sprache verhilft dazu, Gedanken als klare, unterscheidbare und verschiedenartige zu artikulieren und trotzdem noch Ordnung aufrechtzuerhalten. Sprache verhindert, daß bei zunehmender Komplexität (die man als evolutionär selektiert erklären kann) bewußtseinsintern ein Chaos entsteht. Und Sprache kanalisiert die Gedanken so, daß sie, gewissermaßen entlang von Sätzen, im Schnellzugriff verfügbar sind. Das Bewußtsein hilft sich mit zunehmender Komplexität mit Sprache und wird dann das Mittel nicht mehr los. Dies gilt speziell für die Selbstbeobachtung des Bewußtseins: für das Beobachtungsverhältnis zwischen Gedanken. Sprache erleichtert die unterscheidende Beobachtung von Gedanken, und vor allem: ein sprachbewußter Gedanke kann *sich selbst als beobachtbar darstellen*. [H.i.O.]“³¹³

Diese Vorteile sind Vorteile für das psychische System, Sprache bringt aber auch unverzichtbare Vorteile für soziale Systeme. Kommunikation ist, wie gesagt, auch nonverbal ohne Sprache möglich. Für soziale Systeme hat diese aber einen entscheidenden Nachteil:

³¹² Luhmann 2000(c): 123

³¹³ Luhmann 2000(b): 80f

„Dabei bleibt der Tatbestand der Kommunikation [nämlich] unscharf und mehrdeutig, und der Mitteilende kann, zur Rede gestellt, leugnen, die Mitteilung beabsichtigt zu haben; und eben deshalb wählt er nonverbale Kommunikation.“³¹⁴

Sprachliche Äußerungen haben hingegen eine unleugbare Eindeutigkeit – sie sind so auffällig, dass allen Anwesenden unterstellt werden kann, sie als solche wahrgenommen zu haben, und nicht etwa als ein zufälliges Naturgeräusch³¹⁵. Sprechen kann nur derjenige, der die Sprache als *Form* mit den beiden Seiten: *Laut* und *Sinn* handhaben kann³¹⁶. Dadurch, und vor allem durch die bereits erwähnte *Codierung* von Sprache in Ja- und Neid-Fassungen, kann sich sprachliche Kommunikation als System schließen, erst dadurch wird Autopoiesis ermöglicht. Dadurch entwickelt sich Sprache, wird komplexer, findet neue Wörter und neuen Wortgebrauch bereits vorhandener Wörter. Mit der Unterscheidung von Medium und Form gesagt, kann durch das Zurückgreifen auf das Medium Sprache durch Kommunikation

„[...] eine sehr große, nur lose gekoppelte Menge solcher Wörter [gebildet werden], die dann ihrerseits zu strikt gekoppelten Formen, nämlich Sätzen, verknüpft werden, wobei in der jeweiligen Kopplung das mediale Substrat nicht verbraucht, sondern durch Gebrauch jeweils erneuert wird. Jeder Satz besteht mithin aus beliebig verwendbaren Komponenten, wobei die laufende Satzbildung den Wortbestand einer Sprache regeneriert, Wortsinn kondensiert und konfirmiert, also anreichert, aber auch nie wiedergebrauchte Worte dem Vergessen überläßt.“³¹⁷

D.h. durch die Benutzung der Sprache in Kommunikation, die wie gesagt für psychische Systeme zu hohe Verlockung, man könnte sagen ein unwiderstehliches Suchtmittel darstellt, sammelt sich im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung ein immer größerer Pool an sinn-behafteten Wörtern und Wort-komplexen an. Das, was eine Gesellschaft oder Tradition in diesem Pool als besonders wichtig und erinnerungswürdig anerkennt, kann man *Semantik* nennen. Dieses Ansammeln von „bewahrenswerten Sinn“³¹⁸

³¹⁴ Luhmann 1998: 210

³¹⁵ Schwerhörigkeit oder Taubheit wäre die einzige Entschuldigung; und nur selten pfeift etwa ein Vogel so, dass es wie der Ruf des eigenen Namens, oder ein Satz klingt.

³¹⁶ Vgl. Luhmann 1998: 213

³¹⁷ Luhmann 1998: 219f

³¹⁸ Luhmann 1998: 313

geschieht schon in oralen Traditionen, wird mit der Erfindung der Schrift und später des Buchdrucks jedoch noch einmal enorm forciert. Während mündliche Kommunikation noch die Anwesenheit der Redenden und Hörenden erfordert – mit all den damit einhergehenden sozialen Erwartungen an die Teilnehmenden (die für die Kommunikation selbst als Störung auftreten können), ist das bei schriftlicher Kommunikation nicht mehr nötig.

„Während die [gesprochene] Sprache ganz allgemein ihre Form als Differenz von Laut und Sinn findet, ermöglicht die Schrift eine *Symbolisierung* genau dieser Differenz in einem *anderen* Wahrnehmungsmedium, im Medium der Optik.“³¹⁹

Dadurch entsteht eine neuartige Form der Operation, nämlich Lesen und Schreiben. Das hat letztendlich auch Einfluss auf die Raum- und Zeitvorstellungen³²⁰, erleichtert aber vor allem die Koordination von Kommunikation, da diese nicht mehr gleichzeitig geschehen muss.

„Denn Schrift läßt zwar den Zusammenhang der beiden Selektionen Information und Mitteilung intakt und eignet sich deshalb für Kommunikation. Aber sie ermöglicht eine Vertagung des Verstehens und dessen interaktionsfreie Realisation irgendwann, irgendwo durch irgendwen.“³²¹

Das erweitert einerseits die Möglichkeit von Anschlussfähigkeiten immens, andererseits verringert es die Möglichkeiten der Kontrolle, die im Gegenwarts-bezogenen Kontext der mündlichen Kommunikation als eine Art »Metakommunikation« automatisch mitgelaufen ist; und hat damit weitreichende Konsequenzen auf die evolutionäre Entwicklung der Gesellschaft³²². Darauf wird im nächsten Abschnitt genauer eingegangen, in Bezug auf die Semantik sei hier nur erwähnt, dass eine Tendenz, die auch in mündlichen Traditionen schon vorhanden war, durch Schrift noch verstärkt wird: Nämlich einerseits, dass sich verstärkt Spezial-Semantiken entwickeln können, die parallel bestehen und letztendlich die Voraussetzung bilden für die Differenzierung der Gesellschaft in Teilbereiche mit bestimmten

³¹⁹ Luhmann 1998: 255

³²⁰ Etwa die zirkuläre Vorstellungen der Zeit die von Wiederholungen geprägt sind, oder die Gegenüberstellung von räumlicher Nähe und »Nahzeit« in der Gegenwart zu einer Ferne, die räumliche Ferne und »Fernzeit« miteinander verschmelzen lässt.

³²¹ Luhmann 1998: 258

³²² Für eine Zusammenfassung der Auswirkung von Schrift vgl. Luhmann 1998: 289f

Funktionen - wie Recht, Politik, Wirtschaft, etc.³²³; andererseits, dass sowohl sehr schnell neue Semantiken entstehen, als auch alte Semantiken sehr lange bestehen und erhalten, gewissermaßen »konserviert« werden können. Das kann radikale Veränderungen der Gesellschaft ebenso beschleunigen wie es gesellschaftliche Entwicklungen zu blockieren vermag. (Man denke nur an die eingangs erwähnten »Erkenntnisblockierungen« der Soziologie aufgrund »alteuropäischer« Semantik im Wissenschaftssystem). Unter einem solchen Begriff von Semantik verwirklicht Luhmann eine Vielzahl von historischen Analysen einer großer Bandbreite von Themen und von einem Detailwissen der europäischen Tradition(en) geprägt sind³²⁴. Darin wird klar, wie Semantik die Verbindung zwischen kommunikativen Interaktionen und der Gesellschaft darstellt. Man könnte sagen die Art und Weise wie ein zeitreisender Historiker anhand der vorherrschenden Themen erkennen kann, in welcher Zeit, welcher Gesellschaft er sich befindet. Es geht also um Themen,

„[...]die für rasche und rasch verständliche Aufnahme in konkreten kommunikativen Prozessen bereitstehen. Wir nennen diese Themenvorrat *Kultur* und, wenn er eigens für Kommunikationszwecke aufbewahrt wird, *Semantik*. Ernsthafte, bewahrenswerte Semantik ist mithin ein Teil der Kultur, nämlich das, was uns die Begriffs- und Ideengeschichte überliefert.“³²⁵

So wie im Medium Sprache durch Verwendung Wörter kondensieren, kondensieren im Medium Sinn durch »gesellschaftliche Konversation« Themen, Begriffe, Ideen, „die es [ermöglichen] passende und nichtpassende Beiträge oder auch korrekten bzw. inkorrekten Themengebrauch zu unterscheiden.“³²⁶ Wir können von hier aus zum Ausgangspunkt dieser Überlegungen zurückkehren, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass eine Theorie der Gesellschaft nichts anderes ist, als eine Zusammenstellung von Themen zum Zweck der Selbstbeobachtung der Gesellschaft in der Gesellschaft. An die Zukunft der Soziologie stellt sich die Frage, ob die

³²³ vgl. II.8

³²⁴ vgl. Luhmann 1999(c), Luhmann 1998: 893ff, in Bezug auf Semantik von Intimbeziehungen: Luhmann 1999(b)

³²⁵ Luhmann 1987(a): 224

³²⁶ Luhmann 1987(a): 224f

gesamte Begrifflichkeit Luhmanns oder Teile daraus je zu einer Semantik kondensieren werden oder nicht. Gleichzeitig ließe sich daraus auch folgendes schließen: Dass nämlich unsere Gegenwart, die so genannte »Postmoderne« nur höchst unwahrscheinlich zu einer einheitlichen Semantik, zu *einer* Selbstbeschreibung gelangen wird. Es kann beim Erfolg der Systemtheorie nur um einen Erfolg *innerhalb* der Wissenschaften, innerhalb der Soziologie gehen (über mögliche Teil-Erfolge in der Philosophie und deren Zukunft müsste gesondert verhandelt werden). Es ist nicht davon auszugehen und widerspräche allem bisher gesagten, dass sich etwa religiöse, rechtliche oder Terminologien der Kunst durchgehend oder auch nur teilweise an das systemtheoretische Paradigma anpassten. Auch wenn Anregungen und Auseinandersetzungen in dieser Richtung nicht ausbleiben: Sie finden nicht in diesen so genannten funktional differenzierten Teilbereichen statt - die Thema des nächsten Abschnitts sein werden; und wenn eine *Semantik der Systemtheorie* dort aufträte, dann unter den dort herrschenden Bedingungen und mit den Möglichkeiten der Annahme *und* der Ablehnung. Eine gegenteilige Ansicht liefere ja wieder auf die eingangs bereits zurückgewiesene Idee zurück, mittels einer Theorie der Gesellschaft die Gesellschaft zu bessern, zu kritisieren und »kurieren« zu können. Eine versteckte Hoffnung diesbezüglich muss sich ein vom Luhmannschen Denken hoffnungslos infiziertes Bewusstsein natürlich nicht nehmen lassen.

8 Schrift und symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien

Die Entwicklung der Gesellschaft in ihre heutige, postmoderne Form, unterlief einem evolutionären Prozess, der von der Gegenwart aus durch historische Untersuchungen der Semantik rekonstruiert werden kann. Solche Rekonstruktionsversuche unterliegen natürlich den begrifflichen Mitteln der jeweiligen Zeit, der jeweiligen Semantik, und die Möglichkeit von später stattfindenden Richtigstellungen ist nie auszuschließen. Das reine Erfassen und historische Ordnen von Veränderungen ist jedoch noch keine Evolutionstheorie. Ebenso wenig wie es eine Aneinanderreihung der im Laufe der biologischen Evolution entstandenen Arten in ihrer Abfolge wäre. Das Wesentliche der Theorie besteht in der Bedingung ihrer Abfolge und den Möglichkeiten der Veränderung. Umgekehrt liefert eine solche Theorie, wie am Beispiel des Erklärungswerts der Autopoiesis klar wird, keine Voraussicht auf zukünftige Möglichkeiten. Das ist eine wesentliche Eigenart von Evolution: dass ihre Entwicklungen *kontingent* sind, weder Unmöglich noch Notwendig³²⁷;

„daß man es nicht wissen, nicht berechnen, nicht planen kann, ist diejenige Aussage die eine Theorie zur Evolutionstheorie auszeichnet.“³²⁸

Das Gesamtergebnis jener erstaunlichen Vielfalt der »Schöpfung« ist in ihrer Komplexität höchst unwahrscheinlich – man stelle sich etwa die Wahrscheinlichkeit ihrer spontanen Entstehung auf einem eben noch völlig leblosen und kahlen Planeten vor. Dennoch sind sowohl die biologische Artenvielfalt als auch die Existenz von verschiedenen Kulturen und gesellschaftlichen Errungenschaften selbstverständlich für uns, man kann also sagen,

„[...] daß Evolution geringe Entstehenswahrscheinlichkeit in hohe

³²⁷ vgl. Luhmann 1998: 413ff

³²⁸ Luhmann 1998: 426

Erhaltungswahrscheinlichkeit transformiert. Dies ist nur eine andere Formulierung der geläufigeren Frage, wie aus Entropie (trotz des Entropiesatzes) Negentropie entstehen kann. Es geht, mit nochmals anderen Worten, um die Morphogenese von Komplexität.“³²⁹

Die Aufgabe einer soziologischen Evolutionstheorie besteht also in der Entfaltung dieses Paradoxes: der Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen.

„Die Unwahrscheinlichkeit des Überlebens isolierter Individuen oder auch isolierter Familien wird transformiert in die (geringere) Unwahrscheinlichkeit ihrer strukturellen Koordination, *und damit beginnt die soziokulturelle Evolution*. Die Evolutionstheorie verlagert das Problem in die Zeit und versucht zu klären, wie es möglich ist, daß immer voraussetzungsreichere, immer unwahrscheinlichere Strukturen entstehen und als normal funktionieren. [H.i.O.]“³³⁰

Für die Systemtheorie setzt Luhmann auf eine entsprechende Adaption der Begriffe *Variation*, *Selektion* und *Restabilisierung*³³¹: Die unwahrscheinlichste Entwicklung der sprachlichen Kommunikation liegt vornehmlich in der bereits erwähnten Möglichkeit der Negation, der Duplizierung der Realität, der Ja- und Nein-Fassung jeglicher sprachlicher Äußerung. In Hinblick auf Evolution wird die Bedeutung dieser Errungenschaft klar, denn

„[...] die Variation kann in einer ungewöhnlichen Mitteilung liegen, aber auch, und vermutlich viel häufiger, im unerwarteten Nichtakzeptieren einer Mitteilung angesichts einer Situation, die dies als möglich oder als aussichtsreich motiviert. Sie muß aber auf jeden Fall sprachlich verständlich sein – und dies nicht nur im Hinblick auf den Sinn, der direkt negiert wird, sondern auch im Hinblick auf ein Wieso, Wozu, Was dann?“³³²

³²⁹ Luhmann 1998: 414f

³³⁰ Luhmann 1998: 414

³³¹ Für eine genauere Darstellung dieser Überleitung und der Herkunft dieser Begriffe aus den verschiedenen Evolutionstheorien vgl. Luhmann 1998: 413ff

³³² Luhmann 1998: 459

Variation entsteht also gewissermaßen »ganz regulär« aus den Elementen, den Operationen des Systems. Sie ist nichts gänzlich »Neues«, sondern sie weicht *bloß* von bereits stabilen Strukturen – vom »So-wie-Immer«³³³ – negierend oder in Frage stellend ab, aber *a/s* Kommunikation in Fortsetzung der Autopoiesis des Systems. Solche Variationen sind also keine Seltenheit sondern treten ständig auf;

„Der Begriff Variation gibt also noch keine Antwort auf die viel zu kompakt gestellte Frage, wie große, epochemachende Ideen oder Erfindungen zustandekommen. Die Evolution macht keine großen, abrupten Sprünge (auch wenn ihr Resultat bei rückblickender Betrachtung zuweilen so interpretiert werden kann). Sie setzt aber voraus, daß evolutionsträchtiges Material massenweise produziert wird und normalerweise unbenutzt wieder verschwindet.“³³⁴

Die Selektion betrifft einerseits dieses Wieder-verschwinden, andererseits

„[...] wählt [sie] an Hand abweichender Kommunikation solche Sinnbezüge aus, die Strukturaufbauwert versprechen, die sich für wiederholte Verwendung eignen, die erwartungsbildend und – kondensierend wirken können;“³³⁵

Die Variation betrifft also die Elemente des Systems, die Selektion die Struktur und die Restabilisierung betrifft deren Ergebnis, das *neue So-wie-Immer* - „den Zustand des evoluiierenden *Systems* nach einer erfolgten, sei es positiven, sei es negativen Selektion.“³³⁶ Als Restabilisierung kann man im historischen Rückblick dann die »Revolutionen« und »gesellschaftlichen Umwälzungen« bezeichnen:

„Man denke etwa an die Erstentwicklung von Landwirtschaft [oder] an die Vermeidung einer Agrarisierung (aus ökologischen oder anderen Gründen), die dann zur Entstehung von `Nomadenvölkern` am Rande von bereits politisch entwickelten Bauerngesellschaften führt.“

³³³ vgl. Luhmann 1998: 461

³³⁴ Luhmann 1998: 462

³³⁵ Luhmann 1998: 454

³³⁶ Luhmann 1998: 454

Man kann mit dieser Begrifflichkeit also die verschiedenen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung nachzeichnen. Luhmann unterscheidet dabei eine Abfolge von segmentären Gesellschaften, deren Errungenschaften in der gleichwertigen Gliederung von Teilsystemen (Familienverbänden, Stämmen, o.ä.) die gegenseitig füreinander Umwelten darstellen, über die Differenzierung von Zentrum und Peripherie (Städte und ihre Umgebung) hin zu stratifizierten Gesellschaftstypen, die sich durch eine hierarchische Unterscheidung von Bevölkerungsgruppen (Adel, Schichten, Kasten o.ä.) auszeichnen³³⁷. Wir interessieren uns hier aber vornehmlich für jenen Gesellschaftstyp mit dem Luhmann die gegenwärtige, moderne/postmoderne Gesellschaft charakterisiert: jenen der funktional differenzierten Gesellschaft. In dieser entfalten die beschriebenen Selektionsmechanismen nicht nur auf die Gesellschaftsform als Ganzes, sondern in verschiedenen Subsystemen der Gesellschaft ihre Wirkung. Das hat mit der Herausbildung spezieller Kommunikationsmedien zu tun, die die Wahrscheinlichkeit von unwahrscheinlichen Kommunikationen erhöhen, indem sie einen eigenen, binären Code einrichten. Der Begriff der Codierung ist bereits in Bezug auf das *Medium Sprache* eingeführt worden, als die Möglichkeit der Negation jeglicher positiven Aussage (Duplizierung der Realität). Schrift dupliziert als Zweit-Codierung dieses Ja/Nein-Schema und ermöglicht seine Verwendung außerhalb von direkten Interaktionssystemen.

„Damit werden Gesellschaftssystem und Interaktionssysteme stärker differenzierbar, es kommt zu einer immensen Erweiterung des Kommunikationspotentials in räumlicher und zeitlicher Hinsicht, zu neuartigen Äquivalenten für Gedächtnis“³³⁸

Mit Schrift, Druck und Funk entwickeln sich auf der Basis des Mediums Sprache *Verbreitungsmedien*. Luhmanns Definition des Medium-Begriffs dient in seiner allgemeinsten Formulierung dazu, Unwahrscheinliches in Wahrscheinliches zu transformieren. Während die durch das Medium Sprache *bewältigte* Unwahrscheinlichkeit im Nicht-Abreißen-Wollen des

³³⁷ vgl. Luhmann 1998: 634-742

Zustandekommens von kommunikativen Interaktionen liegt, bewältigen Verbreitungsmedien räumliche und zeitliche Distanzen³³⁹. Das hat jedoch eine Rückwirkung auf die Inhalte von Kommunikation, sie müssen in irgendeiner Weise standardisiert werden. Und durch das Fehlen der direkten Kontrolle, wie die Kommunikation ankommt, wird es noch schwieriger abzuschätzen, welche Kommunikationen Erfolg haben werden und welche nicht. Auf der Ebenen der sprachlichen Kommunikation haben sich als Reaktion auf diese Unsicherheit Rethorikschulen mit dem Ziel der Eloquenz und Durchsetzungsfähigkeit in Disputen entwickelt.³⁴⁰

„Bei mündlicher Kommunikation ist Sozialität gleichsam automatisch gesichert. Redende und Hörende hören dasselbe, und im Hören, was er sagt, schließt der Redende sich in die Hörergemeinschaft ein.“³⁴¹

Durch die *Symbolisierung* der mündlichen Kommunikation, d.h. der Differenz von Laut und Sinn, in das Wahrnehmungsmedium der Optik ändert sich diese Situation grundlegend: Es ist nicht mehr eindeutig und immer feststellbar, wer was wann sagt. Durch dieses Fehlen der Metakommunikation (die durch Verweise auf Verfasser, Absender, Adressat explizit eingeführt werden müssen) können die völlig neuen Operationen von Lesen und Schreiben durchgeführt werden. Aufgrund der dadurch entstehenden Zeitdistanz zwischen Mitteilung und Verstehen kann man schriftliche Kommunikation als Kommunikation nur im Rückblick begreifen, d.h. von ihrem Abschluss im Verstehen aus. Die Motive für das Schreiben treten in den Hintergrund, und wenn sie von Interesse sind müssen sie im Nachhinein rekonstruiert werden.

„Die Effekte der Schrift lassen sich [also] nicht aus der bloßen Vermehrung der Adressaten erklären, so wichtig dieser Aspekt ist. Sie liegen in einer Neuordnung von Zeit und Kultur. Vor allem steigert Schrift die Unsicherheit in Bezug auf das Verständnis des gemeinten Sinnes.“³⁴²

³³⁸ Luhmann 2005(c): 173

³³⁹ vgl. Luhmann 1998: 312ff

³⁴⁰ vgl. Luhmann 2000(b): 81

³⁴¹ Luhmann 1998: 250

³⁴² Luhmann 1998: 269

Es entsteht eine eigene Semantik des Schreibens, denn der Schreiber oder die Schreiberin muss das Verstehen des Lesers vorwegnehmen, erraten, vorauskonstruieren können denn „der schriftliche Text muss mit kritischeren Einstellungen, mit der Kenntnis anderer Texte und mit Zeit für Kritik rechnen. Er muß mit Lesern rechnen, die es besser wissen.“³⁴³ Das führt neben einer „Differenzierung und Raffinierung des Beobachtens“³⁴⁴ neben diversen anderen Effekten³⁴⁵ zur Symbolisierung von Abwesenden, d.h.

„daß Abwesendes wie Anwesendes für Operationen des Systems zugänglich wird. Darauf bauen Möglichkeiten der Beobachtung zweiter Ordnung auf, die von den Beschränkungen der sozialen Kontrolle unter Anwesenden freigestellt sind und Kritik in einem Umfange ermöglichen, der die Sozialstruktur und die Semantik der Gesellschaft tiefgreifenden Transformationen aussetzt.“³⁴⁶

Mit der Erfindung des Buchdrucks und der elektronischen Medien³⁴⁷, vertiefen sich diese Transformationen noch. Sie weisen dabei eine klare Tendenz auf: Die Ablösung von hierarchischen Ordnungen hin zu heterarchischen Ordnungen, d.h. der Auflösung von privilegierten Orten der Beobachtung von Gesellschaft (Herrschaftsresidenz) hin zu verschiedenen Plattformen der Beobachtung unter verschiedenen Perspektiven. Zensur stellt den Versuch dar, sich gegen diese Entwicklung zu stemmen. Ihr Misserfolg ist bekannt und

„[...] zwingt letztlich alle Hierarchien, auch die der Politik und des Rechts, sich mit einer prinzipiell heterarchisch kommunizierenden Gesellschaft anzufreunden. Seit dem 18. Jahrhundert feiert man diesen Zustand als Oberhoheit der »öffentlichen Meinung«.“³⁴⁸

³⁴³ Luhmann 1998: 276

³⁴⁴ Luhmann 1998: 278

³⁴⁵ vgl. zusammenfassen: Luhmann 1998: 289f

³⁴⁶ Luhmann 1998: 290

³⁴⁷ Auf die wir hier nicht genauer eingehen werden, vgl. dazu: Luhmann 1998: 291-311

³⁴⁸ Luhmann 1998: 312

Schrift und Buchdruck sind jedoch auch Grundvoraussetzungen für die Herausbildung symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien. Wie Verbreitungsmedien erhöhen diese die Wahrscheinlichkeit der Annahme von Kommunikationen. Die Unwahrscheinlichkeit betrifft hier jedoch nicht die Überwindung räumlicher und zeitlicher Distanzen wie im Falle der Verbreitungsmedien. Sondern sie betrifft die Annahme von immer spezielleren, differenzierten Kommunikationen deren Vorkommen Hand in Hand mit der zunehmend heterarchisch organisierten Gesellschaft geht. Es entstehen eigene, hochkomplexe Sozialsysteme als Subsysteme in der Gesellschaft die je bestimmte Funktionen mittels eines entsprechenden Mediums übernehmen, d.h. in diesen Bereichen für die Umkehrung von Unwahrscheinlichkeit in Wahrscheinlichkeit sorgen: Ohne die Politik und das Medium *Macht* ist die Annahme von Kommunikationen etwa in der Art: »Knie nieder«, »Finden Sie sich am Tag X in Gebäude/Ministerium Y ein« sehr unwahrscheinlich (vor allem da sie zugleich mit drohenden Sanktionen bis hin zu physischer Gewalt bei Nicht-Befolgung versehen sind). Ebenso wäre die Annahme der Kommunikation »Die Erde ist rund« ohne die Ausbildung eines Wissenschaftssystems mit ihrem Medium der *Wahrheit* höchst unwahrscheinlich. Mit der Aufforderung: »Gib mir dein Fahrrad, hier hast du dafür einen Zettel auf dem eine große Zahl steht« Erfolg zu haben ist ohne Medium *Geld* des Wirtschaftssystems undenkbar. In ihren konkreten Problembezügen unterscheiden sich die verschiedenen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien also merklich. Grundsätzlich ermöglichen sie der Gesellschaft einen immensen Komplexitätsschub, indem sie Probleme die in früheren Zeiten allein mit sprachlichen Mitteln verhandelt werden mussten (und deren Lösung daher zumeist einfach unterlassen wurde), eine eigene *binäre* Codierung anheim kommen lassen und sie damit *generalisieren*.

„Die Differenzierung der Medien schließt an eine Binarisierung an, die darauf beruht, daß zwei Möglichkeiten der Zurechnung denkbar sind: internale und externale Zurechnung. Da Kommunikation sich nur beobachten kann, wenn zwischen Information und Mitteilung unterschieden wird, kann der Akzent der Zurechnung entweder auf Information (Erleben) oder auf Mitteilung (Handlung) gelegt werden; und dies gilt für beide Seiten: für die, die eine Kommunikation initiiert, und für die, die daraufhin zu entscheiden hat. Wenn eine Selektion (von wem immer) dem System selbst zugerechnet wird, wollen wir von *Handlung* sprechen, wird sie der Umwelt zugerechnet, von *Erleben*. Entsprechend unterscheiden sich symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien danach, ob sie die beiden sozialen Positionen Ego und Alter als erlebend oder als handelnd voraussetzen.“³⁴⁹

Daraus ergeben sich verschiedene Konstellationen, die Luhmann an verschiedenen Stellen in Form einer Tabelle vereinfacht darstellt³⁵⁰:

	Ego's Erleben	Ego's Handeln
Alter's Erleben	Ae->Ee (Alter löst durch Kommunikation seines Erlebens ein entsprechendes Erleben von Ego aus); Wahrheit, Werte	Ae->Eh (Alters Erleben führt zu einem entsprechenden Handeln Egos); Liebe
Alter's Handeln	Ah->Ee (Alters Handeln wird von Ego nur erlebt); Eigentum/Geld Kunst	Ah->Eh (Alters Handeln veranlasst ein entsprechendes Handeln von Ego); Macht/Recht

³⁴⁹ Luhmann 1998: 335

³⁵⁰ u.a.: Luhmann 1998: 336, Luhmann 2005(c): 175

Wie man an diesem Schema erkennen kann, ergeben diese vier Typen der *Zurechnungskonstellation* mehr als nur vier mögliche Kommunikationsmedien, da zu ihrer Entstehung auch ein konkretes *Bezugsproblem* erforderlich ist. D.h. es gibt im Alltag eine Fülle von Situationen aller vier genannten Zurechnungskonstellationen, die völlig unproblematisch sind. So etwa im Falle, dass Alters Handeln von Ego schlicht erlebt wird, also einfach zugesehen wird, wie jemand etwas macht. Problematisch wird dieses Zusehen, wenn sich das Machen auf den Zugriff auf mangelhaft vorhandene Güter bezieht. Es besteht die Gefahr von Streit und es müssen, um nicht in einem ununterbrochenen Konflikt zu leben, Lösungen gefunden werden, die dieses Gewähren-Lassen ermöglichen. Im Falle von Macht ist das Bezugsproblem das gesellschaftliche Erfordernis von kollektiv bindenden Entscheidungen; im Falle von Wissenschaft jenes der Bereitstellung und der Durchsetzung von neuen, unerhörten Wissens (z.B.: »Asbest ist gefährlich«). Die Entstehung von solchen Medien kann jedoch neue Bezugsprobleme in einer anderen oder in derselben Zurechnungskonstellation zur Folge haben: So entwickelt sich etwa auf Basis von Macht und Politik und ihrer Codierung (Macht haben/keine Macht haben) eine *Zweitcodierung*³⁵¹, nämlich jene von Recht und Unrecht. Ähnlich haben sich durch die sich historisch wandelnden Erfordernisse im zuerst genannten Falle des Zugriffs auf knappe Güter zuerst das Medium *Eigentum* in Bezug auf unbewegliche Güter und darauf aufbauend *Geld* entwickelt. Das Beispiel der Kunst belegt andererseits die Möglichkeit der mehrfachen Besetzung von Bezugsproblemen in derselben Zurechnungskonstellation die nicht in direkter Abhängigkeit stehen. Wir sehen hier also, dass der Begriff der symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien in ein Terrain führt, bei dem die Kenntnis der Historie zur Rekonstruktion ihrer Entstehung entscheidend ist. Und das liegt daran, dass all diese Errungenschaften, diese spezifischen Ausprägungen sozialer Evolution ebenso wie die biologische *kontingent* sind – auch anders möglich, das Gegenteil von Notwendig und Unmöglich³⁵². Das setzt sie einem ständigen Bewährungsdruck aus und „das erklärt unter

³⁵¹ vgl. Luhmann 1998: 367

anderem die Geschichtlichkeit und Gesellschaftsabhängigkeit des Kontextes, in dem symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien entstehen.“³⁵³ D.h. es sind noch mehr solche Medien als jene in der Tabelle angeführten³⁵⁴, ebenso wie ihre Ablösung durch eine funktional äquivalente Lösung denkbar; und sie unterscheiden sich in ihrer tatsächlichen Ausprägung und Entwicklung. Deshalb lässt Luhmann in Bezug auf bestimmte Medien, etwa *Kunst* oder *Werte*, auch Vorsicht walten bei ihrer Bestimmung als symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien. Neben diesen gewissermaßen »undeutlichen« Ausprägungen treten auch »überdeutliche« Ausprägungen der Charakteristiken symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien auf, nämlich „wenn es zu Totalisierungen kommt, wenn also *alle* Prozesse eines bestimmten Medienbereichs [...] auf sich selbst anwendbar sind“³⁵⁵ und damit zu Folgeproblemen und unter Umständen zur Entwicklung von *Neben-Codes* führen kann: Das betrifft etwa in der Politik durch Anwendung von Macht auch auf die Machthaber durch Demokratie die Entwicklung des Neben-Codes informeller Macht; in der Wissenschaft die Entwicklung eines eigenen Bereichs der Wissenschaftstheorie, also zu einer Verunsicherung des Primär-Codes von wahr/unwahr mit der Folge der Etablierung eines Neben-Codes³⁵⁶ der »wissenschaftlichen Reputation«³⁵⁷. Ebenso können Neben-Codes in besonderen Situationen eingeführt werden, etwa wenn in Gefängnissen mit Zigaretten oder Briefmarken ein Ersatz für Geld etabliert wird. Ein weiterer Aspekt, der für die Beschreibung der Gesellschaft unverzichtbar ist, betrifft die Tatsache, dass die verschiedenen funktional differenzierten Subsysteme Recht, Politik, Wissenschaft, Wirtschaft, Religion, etc. jeweils gegenseitig als Umwelt auftreten, d.h. verschiedenen Formen der Kopplung ausbilden. Einerseits gibt es die Unmöglichkeit der Konvertibilität eines Medien-Codes in einen anderen, also etwa Geld, Macht oder Liebe für Wahrheitsbeweise zu nutzen, andererseits gibt es wohl Zusammenhänge und

³⁵² vgl. Luhmann 2005(c)

³⁵³ Luhmann 1998: 338

³⁵⁴ Die von Luhmann auch in Spezialmonografien behandelt werden, etwa in Bezug auf „Protest“: Luhmann 1996, auf „Massenmedien“: Luhmann 2004, auf „Intimbeziehung“: Luhmann 1999(b)

³⁵⁵ Luhmann 2005(c): 186

³⁵⁶ vgl. Luhmann 2005(c): 183

³⁵⁷ vgl. Luhmann 2005(c): 187

Einflussmöglichkeiten, etwa politischer oder ökonomischer Einfluss auf die Themenwahl wissenschaftlicher Forschung unter dem Gesichtspunkt der Förderung³⁵⁸. Es ist ersichtlich, dass wir uns in einem Bereich der Luhmannschen Theorieentwicklung befinden, der sich stark in verschiedene Richtungen weitet und ausführlichere Auseinandersetzungen fordert, als es der hier gegebenen Rahmen gewährleistet. In der hier getroffenen Auswahl lag der Schwerpunkt darin, für Nicht-Kenner Luhmanns einen Einblick in die grundsätzliche Theoriedisposition zu gewähren einen groben Überblick über die daraus resultierenden Möglichkeiten an Forschung zu gewährleisten. Dies auch zu dem Zweck, auf die nun in Teil III folgende Gegenüberstellung mit der interkulturellen Philosophie vorzubereiten und dabei einzelne Aspekte der Systemtheorie genauer zu beleuchten.

³⁵⁸ vgl. Luhmann 2005(c): 180ff

III Kontrastierung

Der Begriff »Kontrastierung« wird aufgrund der Unterschiedlichkeit der Vergleichsglieder, der »Schieflage« des Vergleichs und der damit verbunden Unmöglichkeit von einem logischen Vergleichs zu sprechen, vorgezogen. Sowohl interkulturelle Philosophie als auch Systemtheorie enthalten Vergleichsmethoden, sodass es sich also zugespitzt formuliert um einen Vergleich von Vergleichsmethoden handelt. Eine Festlegung auf eine Methode würde also ein Vergleichsglied bevorzugen. Dieser Problematik soll durch die Beschränkung auf einige Themenbereiche begegnet werden, die sowohl in der interkulturellen Philosophie als auch in der Systemtheorie relevant sind: Kultur, Kulturalität, Globalisierung und Universalismus. Mittels einer Art »Protomethodologie« - ein dem alltäglichen Sprachgebrauch recht naher, also relativ trivialer Begriff von Vergleich in Form von Hinweisen auf Ähnlichkeiten, Unvereinbarkeiten und Berührungspunkte – sollen anhand dieser Themen die beiden Vergleichsgliedern »kontrastiert« werden. Die Reduktion dieser Hinweise auf sechs Typen, die in Klammerausdrücken mittels römischer Ziffern (I-VI)³⁵⁹ dargestellt werden, ermöglicht es, den Vergleich gewissermaßen »auf dem Weg« durchzuführen und verhindert redundante Formulierung der Art: »An dieser Stelle kann auf eine Ähnlichkeit / Unvereinbarkeit / etc. von ... mit ... hingewiesen werden«. Der Begriff Kontrast lässt auch weniger als jener des Vergleichs konkrete Ergebnisse der Art *einer* Antwort auf *eine* Frage erwarten und weist damit auf die Offenheit der Ergebnisse dieser Arbeit hin: Es mehr um den kupplerischen Versuch, die genannten Denkwege einander näher zu bringen, die in einer gewissen Distanz zueinander stehen. Die Gründe, warum in der hochdifferenzierten Wissenslandschaft gewisse Wege, also Denkschulen, Methoden, Theorien, selten gemeinsam anzutreffen sind, haben oft mehr mit Geschmack, Mode und vorschneller Etikettierung zu tun; nicht immer mit prinzipieller Unvereinbarkeit – zumindest in konkreten Themenbereichen. Die hier

³⁵⁹ Um sie von den bereits in Verwendung befindlichen römischen Ziffern der Unterpunkte von

beschriebene Distanz zwischen Systemtheorie und interkultureller Philosophie entspringt auch mehr einer subjektiven Beobachtung, bereits vorhandene Publikationen in ihrem Überschneidungsbereich weisen auch auf das Gegenteil hin: Zuerst sei Jan D. Reinhardt genannt³⁶⁰, der in der Reihe „interkulturell gelesen“ und seiner Auseinandersetzung mit Luhmann dieser Arbeit am nächsten kommt. Neben einer Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff und jenen der Weltgesellschaft - die beide auch hier wieder aufgegriffen werden - konzentriert sich Reinhardt auf den Versuch, Luhmann für ein Konzept religiöser Toleranz fruchtbar zu machen. Albrecht Koschorke und Cornelia Vismann versammeln eine Reihe von kulturtheoretischen Auseinandersetzungen mit Luhmann³⁶¹, ebenso wie der Band „Luhmann und die Kulturtheorie“, der auch eine Gruppe kritischer Schülerinnen und Schüler Luhmanns zu Wort kommen lässt³⁶². Zudem existieren Gegenüberstellungen mit konkreten Philosophen und Philosophinnen, die damit als Vergleichsgesichtspunkt und Brücke zwischen Systemtheorie und Luhmann fungieren könnten. So etwa vergleicht Ingo Rill Niklas Luhmann mit Ernst Cassirer mit einem Augenmerk auf die Begriffe Stabilität, Dynamik, Temporalität³⁶³. Andere Arbeiten sind im kommunikationstheoretischen Bereich angesiedelt, stellvertretend sei Jens Loenhoff genannt, der unter anderen Kommunikation als System³⁶⁴ und einen systemtheoretischen Kulturbegriff behandelt³⁶⁵. Diese Aufzählung von Arbeiten im Überschneidungsbereich der Luhmannschen Systemtheorie und Themen der interkulturellen Philosophie ließe sich verlängern³⁶⁶, es fehlt ihnen jedoch - bis auf jener Reinhardts³⁶⁷ - die spezifische Benennung und Auseinandersetzung mit der interkulturellen Philosophie. Eine solche Auseinandersetzung soll im

Abschnitten abzuheben, sind diese in Grossbuchstaben gehalten.

³⁶⁰ Reinhardt 2005

³⁶¹ Koschorke / Vismann 1999

³⁶² Burkart 2004(a)

³⁶³ Rill 1995

³⁶⁴ Loenhoff 1992: 44ff

³⁶⁵ Loenhoff 1992: 115ff

³⁶⁶ Krawietz / Welker 1992, de Berg / Schmidt 2000

³⁶⁷ Dem sich entsprechen Anregungen verdanken, insbesondere bei der Behandlung des Kulturbegriffs in Abschnitt (2) und (3), die sich jedoch weniger auf Reinhardt selbst, als auf die dort verwendeten Originalquellen beziehen. Zudem schätze ich Reinhardts Arbeit – obwohl aus dem Umfeld der interkulturellen Philosophie publiziert – eher als den Versuch ein, mit Systemtheoretischen Mitteln Probleme der interkulturellen Philosophie zu lösen (religiöse Toleranz), während hier eine stärkere Gegenseitigkeit zumindest versucht wird, was

Folgenden nach einer Erläuterung der bereits erwähnten methodischen Anmerkungen (1) durchgeführt werden. Anhand des Vergleichs zweier Texte – der eine von Niklas Luhmann, der andere von Hakan Gürses – wird der Kulturbegriff als *historischer* Begriff erläutert (2). Darauf folgend werden verschiedene Möglichkeiten vorgestellt den Kulturbegriff in der Begrifflichkeit der Systemtheorie zu verankern (3) um sich anschließend dem Phänomen der Globalisierung durch die Gegenüberstellung der Begriffe »Weltkultur« und »Weltgesellschaft« zu nähern (4). Dies leitet über zu einer Auseinandersetzung unterschiedlicher Positionen in Bezug zu *Universalismus* und deren begrifflichen Gegenspieler Regionalismus, Partikularismus und Relativismus (5).

1 Methodische Anmerkungen

Ein Vergleich erfordert (mindestens) dreierlei: neben den (mindestens zwei) Vergleichsgliedern auch einen Vergleichsmaßstab - ein *tertium comparationis*, ein Kriterium des Vergleichs. In Bezug auf die in den vorangegangenen Kapiteln vorgestellt interkulturelle Philosophie und Systemtheorie Niklas Luhmanns kann auf die in der Einleitung erwähnte *Schiefelage* des Vergleichs, die sich in der Ungleichartigkeit der Vergleichsglieder manifestiert, hingewiesen werden. Also auf ihre *Nicht-Identität*, auf ihre Ungleichheit (I). Dieser Schwierigkeit wurde mit Ausdrücken wie *Denktradition*³⁶⁸, *Denkweg*, *Denkunternehmung* bzw. einer Reduktion auf die wissenschaftliche Form begegnet: Letztlich liegen beide als Text vor, der gewissen Normen der Publikation folgt. In dieser Praxis ihrer wissenschaftlichen Vorgangsweise und den damit einhergehenden informellen wie organisatorischen und institutionellen Erscheinungen liegt ihre *Identität* (II). Neben den Feststellungen von Identität und Nicht-Identität besteht die dazwischen liegende, dritte Möglichkeit, Ähnlichkeiten und Berührungspunkte zu markieren (III). Hierbei kann in zwei Richtungen vorgegangen werden: Einerseits kann von interkultureller Philosophie aus die Systemtheorie Luhmanns, etwa nach Verträglichkeit und Unverträglichkeit mit ihrer Bestimmung, ihren Zielen, Themen, Voraussetzungen, ihrer Theorie oder Praxis untersucht werden (IV); andererseits kann mit einer soziologischen, systemtheoretischen Perspektive Luhmanns die interkulturelle Philosophie (etwa als Programm im System der Wissenschaft) untersucht werden (V). Wie gesagt sind damit *Richtungen* beschrieben und nicht die Durchführung dieser Forschungs-Programme, denn das würde in beiden Fällen das Gegenüber je als Forschungsobjekt vollständig integrieren, und dann läge kein Vergleich mehr vor, wie er hier angestrebt wird.

³⁶⁸ Der Begriffs „Tradition“ wird im Folgenden in ebendieser Funktion als Behelfsbegriff benutzt.

Das wird noch einmal klarer, wenn gesehen wird, dass sich beide Denktraditionen je des Vergleichs an durchaus prominenter Stelle und in je spezifischer Form bedienen: Wirkung und Ziel der systemtheoretischen Begrifflichkeit, ist die Möglichkeit des Vergleichs von vormalig nicht zu Vergleichenden³⁶⁹, wie etwa Liebe mit Geld³⁷⁰. Ebenso ist der interkulturellen Philosophie, die es sich aus einer Ablehnung (euro-)zentrischer Perspektiven zum Ziel gesetzt hat, Philosophie als ein Phänomen zu behandeln, das unabhängig voneinander in einer Vielheit von Kulturen vorkommt, der Vergleich als Mittel auch im Sinne der Weiterführung und Erweiterung der vergleichenden Philosophie in die Wiege gelegt. Man könnte also sagen: Es handelt sich um einen Vergleich von Vergleichstraditionen. Und betrachtet man die beiden Denkansätze etwa als Denk-Kulturen könnte mit interkulturell-philosophischer Terminologie gewarnt werden: „Das tertium comparationis darf in keine Kultur hineinfixiert werden.“³⁷¹ Im Folgenden soll die Bevorzugung *einer* der beiden genannten Richtungen vermieden werden: Die Kritik oder Vereinnahmung³⁷² der Systemtheorie für die Zwecke interkultureller Philosophie ebenso wie die Interpretation der letzteren mittels des soziologischen Blicks der Systemtheorie³⁷³. Das heißt nicht, dass sie nicht vorkommen dürfen - dass würde den Vergleich geradezu unmöglich machen. Es bleibt als Möglichkeit ein Pendeln zwischen den beiden Richtungen und Traditionen (IV) und (V). Zudem fließen Außenperspektiven anderer Traditionen(!) in den Vergleich ein (VI), einerseits durch das Vorhandensein vieler Traditionen als inhärenter Bestandteil interkulturellen Philosophierens (potentiell *alle* Philosophien), andererseits durch Kommentatoren und Kommentatorinnen der Theorie Luhmanns, die auf andere Traditionen und Philosophien zurückgreifen. Der folgende Vergleich will sich der unter (I) bis (VI) genannten Möglichkeiten in der Art bedienen, dass anhand einer Auswahl von Leitbegriffen und Themen während der

³⁶⁹ „Die Begrifflichkeit einer Gesellschaftstheorie steht vor der Aufgabe, ihr Komplexitätspotential zu steigern, nämlich mehr heterogene Sachverhalte mit denselben Begriffen zu interpretieren und dadurch Vergleichbarkeit von sehr verschiedenen Sachverhalten zu gewährleisten [H.i.O.]“ Luhmann 1998: 42

³⁷⁰ Nämlich als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium, vgl. II.8 sowie Luhmann 1999 (b)

³⁷¹ Yousefi in: Yousefi / Mall 2005: 29

³⁷² wenn auch mit deren Mitteln, vgl.: Reinhard 2005

³⁷³ etwa als „Programm“ im Wissenschaftssystem

Gegenüberstellung an den jeweiligen Stellen darauf hingewiesen wird³⁷⁴, welche Vergleichsperspektive gerade benutzt wird, also ob Identität (*II*), Nicht-Identität (*I*) oder Ähnlichkeit (*III*) festgestellt wird, ob dabei Systemtheorie von Interkultureller Philosophie aus (*IV*) oder umgekehrt (*V*) beobachtet wird bzw. als *tertium comparationis* eine andere Denkschule oder Tradition herangezogen wird (*VI*). Diese Vorgangsweise ist einer alternativen Struktur etwa in einer Abfolge der Aufzählung der Ähnlichkeiten, Identitäten etc. deswegen vorzuziehen, weil die jeweiligen damit verknüpften Fragen und Themenbereiche von metatheoretischen Betrachtungen auch bis hin zu eher banalen Feststellungen³⁷⁵ reichen würden, die dann relativ zusammenhanglos neben einander zu stehen kämen. Zudem ermöglicht sie es, verschiedene Vorgangsweisen in eine einheitliche Form zu fassen, d.h. sie übernehmen in den folgenden Abschnitten unterschiedliche Funktionen:

Im Falle des Abschnitts über Kultur als historischen Begriff (2) werden die Marker (*I-VI*) eine parallel laufende Gegenüberstellung *kommentieren*: Das *tertium comparationis* liegt hier ja schon im Begriff der Kultur, und anhand der historischen Entwicklungsschritte des Kulturbegriffs (2_a-m) können mittels Feststellung von (Nicht-)Identitäten und Ähnlichkeiten (*I,II,III*)³⁷⁶ diese in den Beschreibung und Bewertung von Niklas Luhmann und Hakan Gürses markiert werden. In Abschnitt (3) werden die verschiedenen Möglichkeiten, den Kulturbegriff bei Luhmann zu fassen vorgestellt (3_a-f), mit den Unterscheidungen in Bezug auf Kultur aus Kapitel (I.6_a-f) gegenübergestellt, und diese Gegenüberstellung mit den Markern (*I-VI*) *bewertet*. In Kapitel (4) werden zwei Begriffe mit Bezug zum Phänomenbereich der Globalisation – Weltgesellschaft für Luhmann (4.b), Weltkultur für die interkulturelle Philosophie (4.a) – getrennt anhand von fünf Aspekten (*i-v*) vorgestellt und diese Aspekte anschließend mittels der Marker (*I-VI*) verglichen (4.c). Eine ähnliche Funktion übernehmen die Marker (*I-VI*) in Abschnitt (5), in dem

³⁷⁴ Abgekürzt und Dargestellt durch die Ziffern I bis VI in Klammern, im Flusstext zusätzlich kursiv; um Verwechslungen mit Hinweisen auf die Kapitel I. bis III. zu vermeiden, weisen die Kapitel-Hinweise immer eine Punkt auf (Bsp.: Kapitel I. im Gegensatz zu Nicht-Identität: I) und stehen zudem fast immer in Zusammenhang mit einem entsprechenden Abschnitt im jeweiligen Kapitel (Bsp.: I.3 oder I.3:c).

³⁷⁵ Solche insbesondere im Fall von Identität (*II*) und Nicht-Identität (*I*)

³⁷⁶ Schwache Ähnlichkeiten werden manchmal mit (*I,III*) markiert, stärkere hingegen mit (*II,III*).

zuerst Universalismus bei Luhmann in fünf Punkten (5.a_i-v) dargestellt wird, darauf folgend zwei konträre Positionen aus dem Bereich der interkulturellen Philosophie (5.b,c) vorgestellt und diese zuletzt mit einer Typologie von Universalismus zueinander in Beziehung gebracht werden.

2 Kultur: Begriffsgeschichte

Der Kulturbegriff ist kein einfacher, das gilt sowohl für die interkulturelle Philosophie als auch für die Systemtheorie (II). In beiden Fällen kommt es notwendiger Weise zu einer Auseinandersetzung mit dem Kulturbegriff und in beiden Fällen hat diese kein eindeutiges bzw. alleiniges Ergebnis zur Folge. Zu Vielschichtig ist der Begriff, als das er unter verschiedenen Perspektiven nicht verschiedene Ergebnisse und Phänomenbereiche in den Blick bringen würde. Im *Kapitel 1.6* wurde das bereits anhand einer Reihe von Unterscheidungen vorgeführt, und Hakan Gürses bringt den Umgang der interkulturellen Philosophie mit dem Kulturbegriff auf den Punkt:

„Die interkulturelle Philosophie operiert [...] mit dem Kulturbegriff, ohne ihn einstweilen verbindlich zu definieren. Der komparative Umgang mit außereuropäischen Philosophien oder die bewusst provisorisch gehaltenen Definitionen von »Kultur« - diese beiden Haltungen charakterisieren bisher das interkulturelle Philosophieren.“³⁷⁷

Auch Luhmann hat mit dem Kulturbegriff zu kämpfen, zumindest lassen sich innerhalb seines Schaffens mehr als nur ein Ort ausfindig machen, der mit dem Begriff »Kultur« besetzt wird³⁷⁸. Im Gegensatz zur Theorie Talcott Parsons, in der Kultur noch eine prominente Stelle inne hatte - nämlich eine der vier möglichen Positionen im Schema der Kreuztabellierung - verliert bei der Adaption Luhmanns in seine systemtheoretische Begrifflichkeit der Kulturbegriff insofern an Bedeutung, als dass er ihm nicht *als System* behandelbar erscheint. Auf die Gründe dieser Entscheidung als auch auf die anderen Stellen an denen *Kultur* bei Luhmann auftaucht wird noch

³⁷⁷ Gürses 1998: 64

³⁷⁸ vgl. III.3

einzugehen sein³⁷⁹. Dieser Abschnitt konzentriert sich vorerst auf Luhmanns *historische* Behandlung des Begriffs und stützt sich dabei primär auf den Text „Kultur als historischer Begriff“³⁸⁰. Historische Darstellungen des Kulturbegriffs lassen sich auch innerhalb der interkulturellen Philosophie finden³⁸¹, und überschneiden sich zum Teil mit jener von Luhmann. Im Folgenden sollen die schrittweise Veränderung der Gebrauchsweise mit verschiedenen Belegen dargestellt werden: Ausgehend vom lateinischen Ursprung, dem Zeitwort »colere« (a), das „sich auf Tätigkeiten oder Handlungen [bezieht sowie] um einen zielgerichteten Umgang mit Sachverhalten, mit Landschaften, Zeiten, Dingen, in dem das, womit jemand umgeht, durch diesen Umgang nicht nur einfach verändert, sondern zu etwas Besserem geformt werden soll [H.i.O.]“³⁸² und auch noch in seiner substantivierten Form »cultura« (b) diesen Aspekt der Tätigkeit behält. Dabei wurde seine ursprüngliche Bedeutung metaphorisch erweitert und Kultur „tauchte [einerseits (c)] im Zusammenhang mit einem anderen Wort auf: *‘cultura animi’*, *‘cultura ingenii’*, *‘tempora cultiora’* etc. [Andererseits (d)] wurde sein (metaphorischer) Sinn immer in Opposition zu einem anderen Wort, im dichotomischen Zusammenhang, bestimmt: zunächst als Gegensatz zur Natur, dann, in verschiedenen Zeiten, zur Zivilisation, zur Struktur, etc. [H.i.O.]“³⁸³ Diese frühen Stufen der Begriffsentwicklung überspringt Luhmann in seiner Darstellung und konzentriert sich stattdessen auf dessen *funktionale* Vorläufer im 17. Jahrhundert, d.h. die Stelle, den Diskurs, den „Leerraum“³⁸⁴ den der Begriff der Kultur in seiner Prägung ab dem 18. Jahrhundert über- und einnahm. „Denn es spricht viel dafür, daß der Begriff der Kultur seine moderne Prägung erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erhalten hat.“³⁸⁵ Dieser Leerraum sei durch ein neues Interesse an Symbolen und Zeichen entstanden, dass verstärkt durch die Erfindung des Buchdrucks sowie die Ausdifferenzierung eines eigenständigen Kunstsystems motiviert wurde. Dies hätte unter anderem die Hinterfragung einer Produktion von *Kultbildern* im

³⁷⁹ vgl. III.3

³⁸⁰ Luhmann 1999(a), vgl. I.6:a

³⁸¹ vgl. Wimmer 2004: 43f, Gürses 1998: 69f

³⁸² Wimmer 2004: 44

³⁸³ Gürses 1998: 70

³⁸⁴ vgl. Luhmann 1999(a): 33

³⁸⁵ Luhmann 1999(a): 32f

religiösem Kontext sowie die Auflösung einer rethorischen Tradition der *Topik* im Sinne einer „bildhaften Repräsentation [von] Gedächtnisleistungen“³⁸⁶ sowie das Ende des „alten symbolischen Verständnis von Zahlen und Zahlenverhältnissen“³⁸⁷ zur Folge. „Eine die Breite des Phänomens abdeckende Nachfolge ist zunächst nicht in Sicht.“³⁸⁸ Auch Gürses sieht in dieser Zeit eine entscheidende Verschiebung des Kulturbegriffs:

„Allmählich, etwa seit Samuel von Pufendorf im 17. Jahrhundert und Johann Gottfried Herders expressionistischer Definition im 18. Jahrhundert, löste sich der Kulturbegriff zunächst von den Genetivattributen (*animi, ingenii*) los [...]; dann spätestens in den entwicklungstheoretischen sowie rezenten Multikulturalitätsdebatten, wurde dem Wort Kultur die Existenz eines „Dings an sich“ zuteil. Seither verkündet es keinen Unterschied gegenüber einem sprachlichen Widerpart wie Natur etc. mehr, sondern lediglich gegenüber sich selbst: Kultur ist das Different, possessiv gebraucht: Eigene Kultur ist, was nicht andere Kultur ist.“³⁸⁹

Fast gleichlautend stellt Luhmann fest (II): „Der Begriff kommt jetzt ohne Genetivattribut aus.“³⁹⁰ (e) Die Darstellung der Folgen dieser Bedeutungsverschiebung des Kulturbegriffs weisen bei Luhmann und Gürses inhaltliche Überschneidungen auf, auch insofern, dass sie beide von der *Funktion* des Kulturbegriffs sprechen (II bzw. III). Gürses nennt als erste von drei Funktionen jene im obigen Zitat schon angeklungene Funktion der Kultur als »Kategorie der Differenz«:

„Das Wort Kultur klingt seit längerem so, daß allein seine Erwähnung als Verweis auf Differenzen verstanden wird. ‚Kultur‘ zeigt a priori Differenzen an, und Differenzen kulminieren in Kultur [...] Sehr wohl haben sie jedoch eine Funktion [...]: ein Gerüst der Welt darzustellen, dessen Bauelemente Kulturen sind. [...] Was ist Kultur? Das, was die Menschen voneinander unterscheidet und in Gruppen einteilt. Wie konstatieren wir das Vorhandensein der Kultur? Durch kulturelle Differenzen. Stellen wir uns ein Schild vor, auf dem steht: ‚Ich bin ein Schild.‘ So fungiert der Kulturbegriff. Er ist ein Apriori-Differenz-Zeichen, eine *Kategorie der Differenz*. [H.i.O.]“³⁹¹

³⁸⁶ Luhmann 1999(a): 33

³⁸⁷ Luhmann 1999(a): 33

³⁸⁸ Luhmann 1999(a): 33

³⁸⁹ Gürses 1998: 70

³⁹⁰ Luhmann 1999(a): 40

³⁹¹ Gürses 1998: 69

Luhmann macht die Funktion des Kulturbegriffs ausgehend von der im 18. Jahrhundert üblichen Verständnis von »Witz« als der Fähigkeit, entfernte Ähnlichkeiten zu finden, fest und zielt in seiner Diagnose vor allem darauf ab, dass Kultur ein neues *Vergleichsinteresse* motiviert - also ebenfalls eine Form von *Differenz* (f):

„Auch vorher hatte es natürlich Vergleiche gegeben, etwa Vergleiche der Adelskriterien verschiedener europäischer Nationen [...]. Im 18. Jahrhundert verbreitet und vertieft sich dieses Vergleichsinteresse auf der Folie eines Begriffs von Kultur, der aus dem bisher üblichen Kreis der Vergleichsthemen herausgezogen und für sich aufgestellt wird.“³⁹²

Die Folgen dieses Vergleichsinteresses sind weitreichend, denn sie führen laut Luhmann zu einer generellen Umstellung auf eine *Beobachtung zweiter Ordnung* (g):

„[...] denn Vergleichen ist eine dreistellige Operation, mit der man noch mehr Komplexität erzeugen kann.

Dreistellig deshalb, weil nicht nur das Vergleichene unterschieden werden muß, sondern auch noch ein Vergleichsgesichtspunkt gewählt werden muß, der die Selbigkeit des Verschiedenen, also Ähnlichkeit trotz Differenz garantiert. Daß im Verschiedenen irgendetwas Dasselbe sein müsse, regt zur Reflexion an, sodann, wenn man darin geübt ist, zur immer weitergehenden Abstraktion und schließlich zur Anerkennung der unvermeidbaren Kontingenz der Vergleichsgesichtspunkte. Vergleichsgesichtspunkte stehen bereits für einen Beobachter, der auch ein anderer sein könnte. So entstehen auf einer anderen, eben der kulturellen Einsichtsebene Probleme der sozialen Attribution. Wir finden uns jetzt auf der Ebenen der Beobachtung zweiter Ordnung, und die Frage ist dann: wer vergleicht in welchem Interesse?“³⁹³

Damit kommt es also zu einem Hinterfragen und Bezweifeln von bis dahin Selbstverständlichkeiten in verschiedenen Gesellschaftsbereichen³⁹⁴: Sprache tritt mit der sich fast aufdrängenden Vergleichsmöglichkeit durch Übersetzung in diesen kritischen Blick, ebenso wie in die Politik durch das Aufkommen einer »öffentlichen Meinung«, die als ihr Beobachter (zweiter

³⁹² Luhmann 1999(a): 35f

³⁹³ Luhmann 1999(a): 38

³⁹⁴ vgl. Luhmann 1999(a): 34

Ordnung) als „heimlicher Souverän oder als Richter“³⁹⁵ auftritt. Durch den Buchdruck wird die bis dahin gepflegt Bescheidenheit und „Warnung vor einem Zuviel an überflüssiger Gelehrsamkeit, an Pedanterie, an nur zur Schau gestelltem Wissen“³⁹⁶ zurückgedrängt, da Wissen nicht mehr für das Auftreten in der Öffentlichkeit, für ein Rollen-Verhalten³⁹⁷ produziert und reproduziert wird, sondern für Bücher³⁹⁸. So wird die Kultur selbst sichtbar und damit auch die Verschiedenheiten, die Differenzen, sodass „selbst Religionen [...] als Kulturerscheinungen verglichen und dabei implizit oder explizit (Lessings Nathan) als gleichberechtigt behandelt werden [können]“. ³⁹⁹

„Das Vergleichsinteresse unterjocht und relativiert alle Wesenheiten und Naturformen, mit denen die alte Gesellschaft sich selber und ihre Welt bestimmt hatte.“⁴⁰⁰

Diese Breite des Einflusses des Kulturbegriffs auf gesellschaftliche Entwicklungen (h) sieht auch Gürses wenn er von Kultur spricht als nicht nur „eine differenzpräsentierende Kategorie, sondern eine *differenzstiftende*. [H.i.O.]“⁴⁰¹ Mit der zweiten von ihm konstatierten Funktion des Kulturbegriffs als „Ort der Dichotomisierung“⁴⁰² weist er neben einer Reihe *externer* Dichotomien, wie etwa jene von Kollektiv und Individuum, auch auf *interne* Dichotomisierung hin:

„Hoch- und Subkultur; schriftlose und Schriftkultur; offene und geschlossene, kalte und warme, herdenartige und individualistische, zerbrechliche und expansive Kultur; schließlich *die* Kultur und andere »Kulturen« (immer im Plural!). Diese »interne« Dichotomisierung ist es, die allen weiteren als Matrix dient.

Das Problematische an dieser Kultur-Funktion liegt nun in der Schwierigkeit, ihr zu entkommen [...] In der wissenschaftlichen Praxis drückt sich das Problem in dem Zwang aus, sich zugunsten eines Pols positionieren zu müssen.“⁴⁰³

³⁹⁵ Luhmann 1999(a): 34

³⁹⁶ Luhmann 1999(a): 36

³⁹⁷ vgl. Luhmann 1987(a): 430ff

³⁹⁸ vgl. II.7 und II.8

³⁹⁹ Luhmann 1999(a): 36

⁴⁰⁰ Luhmann 1999(a): 39

⁴⁰¹ Gürses 1998: 71

⁴⁰² Gürses 1998: 71f

⁴⁰³ Gürses 1998: 72 vgl. auch Kapitel I. (6)

Damit spielt Gürses auf das Beispiel der Menschenrechte an, und behauptet, „daß es in dieser Debatte keine *dritte* Position“⁴⁰⁴ zwischen Universalanspruch und Berücksichtigung kultureller Besonderheiten geben kann, gerade weil sie auf Kultur rekurriert. Auch Luhmann sieht einen ganz entscheidenden Einfluss des Kulturbegriffs auf die *Wissenschaft* (i), ja man könnte mit Luhmann fast sagen, die gesamte weitere Entwicklung der Geisteswissenschaft und Philosophie sei ein Produkt dieses mit dem Begriff »Kultur« einhergehenden Wandels des Geisteslebens:

„Die Suche nach einer neuen Metaphysik (Kant) oder nach einer neuen Mythologie (so beim Verfasser des sog. ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus und bei Friedrich Schlegel) gibt diesem Desiderat beredten Ausdruck, ohne befriedigende Antworten mitzuliefern. Denn »Neues« zu fordern, reflektiert einstweilen nur die Erfahrung, daß das Alte nur noch ohne Glauben daran reproduziert werden kann. [...] Neben dem Transzendentalismus, der alle Syntheseleistungen ins Subjekt verlagert, und dem Approximationsidealismus der deutschen Philosophen und Poeten dient auch der radikale Individualismus Westeuropas mit seinen utilitaristischen oder materialistischen Vorzeichen [...], dem Aushöhlen alter Einteilungen und Bindungen. Die Einsicht, daß diese Abstraktionen in einem wörtlich gemeinten Sinne »ungenießbar« bleiben, breitet sich aus und bringt Interesse an Kunst, an Poesie, an Ästhetik oder schließlich an einer Gesellschaft verachtenden Selbstaussmalung des Dandy hervor.“⁴⁰⁵

Gürses sieht den Zusammenhang mit der Wissenschaft in Bezug auf die Schwierigkeit der Definition von Kultur und stellt ein unlösbares Dilemma fest: „Die Wissenschaft braucht den Kulturbegriff, er ist aber konfus; also müssen wir ihn redefinieren, dies führt jedoch zur größeren Konfusion via Polysemantik.“⁴⁰⁶ Dementsprechend fällt seine Einschätzung des Verhältnisses des Kulturbegriffs mit interkultureller Philosophie aus: „Es ist ein »blinder Fleck«, der mir oft unterwegs einfällt: der *Umgang* der interkulturellen Philosophie mit *Kultur*. [H.i.O.]“⁴⁰⁷ Neben dieser problematisierenden Einschätzung in Bezug auf Wissenschaft und Philosophie sieht Gürses die tatsächliche Schwierigkeit des Begriffs jedoch vor allem in politischer Hinsicht:

„Der Begriff Kultur gehört zu den belasteten und `amorphen´

⁴⁰⁴ Gürses 1998: 73

⁴⁰⁵ Luhmann 1999(a): 39

⁴⁰⁶ Gürses 1998: 64

⁴⁰⁷ Gürses 1998: 63

Erscheinungen des gesamteuropäischen Wortschatzes - wie etwa die Wörter 'Rasse', 'Ideologie', 'Ethnie' etc. Einerseits die nahezu unendlichen semantischen Kontexte, in denen er Anwendung fand und findet, andererseits seine unrühmliche Rolle als Gradmesser bei menschenverachtenden politischen und sozialen Praktiken der Vergangenheit und Gegenwart (Kolonialismus, Nationalsozialismus, 'Neo-Rassismus', Fremdenfeindlichkeit) machen eine unkritische Rezeption dieses Begriffs problematisch.⁴⁰⁸

Die *Schwierigkeit* des Kulturbegriffs (j) sieht auch Luhmann, jedoch eher in Hinblick auf wissenschaftliche Probleme und die Auswirkungen auf Möglichkeiten der Selbstbeschreibung der Gesellschaft. In diesem Zusammenhang nennt er ihn sogar „einen der schlimmsten Begriffe, die je gebildet worden sind.“⁴⁰⁹ Andererseits sieht er auch die von Gürses angesprochene *politischen* Aspekte und Wirkungen (k) des Kulturbegriffs insbesondere in Hinblick auf den Begriff der Nation:

„Kultur ist, so gefaßt, ein Weltprojekt, das sowohl Geschichte als auch regionale (»nationale«) Unterschiede als Vergleichsmaterial einbezieht. Mit dem Begriff der Kultur wird der Begriff der Nation aufgewertet, ja in seiner modernen Emphase überhaupt erst erzeugt. Und erst von diesem Standort aus erscheint Kultur als etwas, was immer schon gewesen ist, und löst damit die alten ontologisch-kategorialen Weltinvarianten, die für Vergangenheit und Zukunft gleichermaßen galten, auf- und ab.“⁴¹⁰

Dieser Blick auf Kultur als etwas »immer schon da Gewesenes« leitet von einer historischen Betrachtung von Kultur als einen im europäischen Kontext entstandenen Begriff über zu dem damit bezeichneten Phänomen. Das Ziel dieses Abschnitts war es unter anderem auf die Problematik des Begriffs hinzuweisen. Für Luhmann stellt sich diese Problematik eher in Hinblick auf mögliche Theoriebildung und er hat dadurch die Möglichkeit eines konsequenten Umgangs mit dieser Problematik: Er versucht den Begriff zu meiden, so gut es geht. Dass das eben nicht ganz möglich ist, sowie Versuche Dritter den Kulturbegriff in Luhmanns Theorie einzubauen, wird Thema von den folgenden Abschnitten sein. Auch für die interkulturelle Philosophie war zu zeigen, wie groß die Schwierigkeit mit dem Kulturbegriff gesehen werden kann - vor allem anhand der Positionen des dieser

⁴⁰⁸ Gürses 1998: 63

⁴⁰⁹ Luhmann 1997: 398

⁴¹⁰ Luhmann 1999(a): 41

Denkbewegung gleichermaßen kritisch wie wohlgesinnt eingestellten Philosophen Hakan Gürses, der mit seiner Einschätzung jener Luhmanns durchaus gleich kommt (II):

„Die Probleme und Sackgassen, die ich bis jetzt aufgezählt habe, gehen auf die Unverlässlichkeit des Kulturbegriffs zurück und auf die Intention einen Bezugspunkt für die Philosophie zu finden. Beide Umstände betreffen interkulturelle Philosophie, die Kultur als Bezugspunkt setzen will. [...] Meine persönliche Einschätzung besagt allerdings, daß der zweite Umstand, die Notwendigkeit einer Referenz für die Philosophie berechtigt ist, während der erste, Kultur als Referenz zu bestimmten, in eine Sackgasse führt.“

Gleichwohl er die Möglichkeit eines erfolgreichen Umgangs mit dem Kulturbegriff nicht vollständig ausschließen will⁴¹¹ beendet Gürses den hier viel zitierten Text gar mit einer Empfehlung eines Wechsels der Referenz der *interkulturellen* Philosophie zu einer Philosophie der *Differenz* unter *Vermeidung* des Kulturbegriffs⁴¹²:

„Ich mache den Vorschlag, daß wir das Individuum als Bezugspunkt der Philosophie der Differenz bestimmten. Ich schlage also vor, jede singuläre Philosophie als Ausdruck individueller Einstellungen zu den grundlegenden Fragen des Lebens zu verstehen. Betrachten wir die Philosophie einmal als einen von individuellen Philosophien zusammengesetzten Bereich: Wir werden Differenzen entdecken, die wir noch nie bemerkt hatten, aber auch solche Überlappungen.“⁴¹³

Jedoch auch Luhmanns »Schluss« seiner Auseinandersetzung mit Kultur als historischer Begriff kommt zu einem ähnlichen (III), den Begriff selbst problematisierenden Ergebnis (I): Für ihn stellt sich Kultur als eine Art des *symmetrischen* Vergleichs dar, die im Gegensatz zu vorherigen *assymetrischen* Vergleichen keine Seite des Verglichenen mehr bevorzugen kann⁴¹⁴. Während also Unterscheidungen von Sein und Schein, Wahrheit und Irrtum, etc. immer eine starke Seite hervorhebt mittels derer die andere Seite interpretiert wird – Schein als eine Art des Seins, Festgestellter Irrtum als Wahrheit – ...

⁴¹¹ vgl. Gürses 1998: 78f

⁴¹² Ob Luhmann jedoch mit Gürses Vorschlag glücklich wäre ist zu bezweifeln, da für ihn der Begriff des Individuums wohl mindestens ebenso problematisch wäre. vgl.: II.1

⁴¹³ Gürses 1998: 81

⁴¹⁴ vgl. Luhmann 1999(a): 48

„... hebt [der Kulturbegriff] diese Problemlösung auf und beobachtet sich selbst und alles, was unter in fällt als kontingent. Je mehr die Reflexion Notwendiges sucht (zum Beispiel unbedingt geltende Werte), desto mehr erzeugt sie im Effekt Kontingenz (zum Beispiel »Werteabwägungen«). Das hat zur Folge, daß Themen, die früher [als] »notwendig« oder als »unmöglich« dargestellt wurden, jetzt konsensbedürftig werden um mit entsprechenden Zumutungen kommuniziert werden müssen. Vor allem liegt schon in der vergleichenden Intention, daß das, was verglichen wird, auch anders möglich, also kontingent ist. Kultur entsteht [...] immer dann, wenn der Blick zu anderen Formen und Möglichkeiten abschweift, und eben das belastet die Kultur mit dem Geburtsfehler der Kontingenz.“⁴¹⁵

Erst durch den rückblickenden, historischen Vergleich, durch die Kommunikation über Kultur, entstehen jene Vergleichsmöglichkeiten die die heutigen Diskurse um den Kulturbegriff begleiten und einerseits neue Phänomenbereiche in den Blick - jene zuerst als »exotisch«, »entfernte«, »primitiv« bezeichneten »anderen« Kulturen⁴¹⁶ - andererseits neue Probleme mit sich bringen, wie jene der ...

„Identität, Authentizität, Echtheit, Originalität im Sinne von Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit. [...] *Denn all dies [...] läßt sich nicht kommunizieren.* Jeder Versuch dekonstruiert sich selbst, weil die konstative Komponente der Kommunikation durch die performative Komponente, die Information durch ihre Mitteilung widerlegt wird. Damit wird nicht nur zweifelhaft, ob jemand im Einzelfalle aufrichtig handelt oder sich verstellt, sondern die Unterscheidbarkeit von Aufrichtigkeit und Verstellung gerät selbst ins Wanken. Weil sie kommuniziert werden kann, kann auch das Individuum selbst nicht wissen woran es ist. Es kann sich für aufrichtig halten und sich nachher als unaufrichtig beobachten. [H.i.O.]“⁴¹⁷ (V)⁴¹⁸

Der *Geburtsfehler der Kontingenz* wird dadurch deutlich, dass sich die moderne Gesellschaft „nur noch so [kontingent] reflektieren kann. Alle Ansprüche auf Authentizität ziehen sich ins Inkommunikable zurück oder werden als Marotte bestimmter Personen oder Gruppen, Ethnien oder Sekten behandelt.“⁴¹⁹ Die Möglichkeit des Vergleichs überzieht alles, sowohl in zeitlicher, als auch in räumlicher Hinsicht: Kulturen werden im historischen

⁴¹⁵ Luhmann 1999(a): 48

⁴¹⁶ vgl. Luhmann 1999(a): 49

⁴¹⁷ Luhmann 1999(a): 50f

⁴¹⁸ Die hier formulierten Probleme sind auch Inhalt der interkulturellen Philosophie. vgl.: I.4:f,g

⁴¹⁹ Luhmann 1999(a): 51

Rückblick (re-)konstruiert und in der Gegenwart erforscht und beschrieben. Ein so verstandener, historisch gewachsener Kulturbegriff impliziert mit seinem Vergleichsinteresse automatisch nicht nur Reflexion sondern auch Selbstreflexion. Da der Vergleich in und von der Gegenwart aus vollzogen wird, erscheint die gegenwärtige, also eigentlich *alte* Kultur als jung, als neu, als modern, während viel frühere, *junge* Kulturen als alt beschrieben werden.⁴²⁰ In Bezug auf parallel existierende Kulturen bleibt der Vergleichsgesichtspunkt vorerst in der eigenen, also der europäischen Kultur und Selbstreflexion und hat einen mittlerweile historisch gewordenen naiven Eurozentrismus zur Folge, der jedoch „zahlreiche Begriffe infiziert [hat], für die heute wird – so Rationalitätsbegriffe und politische Begriffe wie Menschenrechte, Staat, Demokratie.“⁴²¹ All das führt Luhmann zu der Vermutung, dass eine gewisse Grenze der Brauchbarkeit des Begriffs erreicht ist, vor allem in Hinblick auf seine regionale, räumliche Anwendung und dass wohl eher noch im Bezug auf die Zeitdimension Brauchbarkeit anzunehmen sei.⁴²²

„[...] Regionalvergleiche haben dann nur noch den sehr spezifischen Sinn, gesellschaftlich begünstigte und gesellschaftlich nicht oder weniger begünstigte (man sagt: entwicklungsbedürftige) Regionen gegeneinander auszuspielen.“⁴²³ (V)⁴²⁴

Mit der zeitlichen Dimension bringt sich Kultur selbst in den Blick, etwa wenn die zukünftigen Möglichkeiten des Begriffs oder wenn Kulturbeobachter beobachtet werden. Genau in dieser Selbstreflexion zeigt sich für Luhmann der Begriff als ein historischer und die Schwierigkeit von Kultur als tatsächlichen, klar abgegrenzten Phänomenbereich zu besprechen:

„Es kann deshalb nicht gelingen, den Sachverhalt »Kultur« auf der Gegenstandsebene zu fixieren und Kulturgegenstände von anderen Gegenständen unterscheiden. Das Scheitern aller Definitionen, die dies versucht haben, ist neben der historischen Analyse selbst ein starkes Argument dafür, daß die universalistische Perspektive »Kultur« gesellschaftliche Wurzeln hat.“⁴²⁵

⁴²⁰ vgl. Luhmann 1999(a): 52f

⁴²¹ Luhmann 1999(a): 52

⁴²² vgl. Luhmann 1999(a): 53

⁴²³ Luhmann 1999(a): 53f

⁴²⁴ zur Zielsetzungen etwa von Raúl Fornet-Betancourt vgl. I.3:a

⁴²⁵ Luhmann 1999(a): 54

Um die Schwierigkeiten des Kulturbegriffs (m) noch einmal aufzuzeigen wurde in diesem Abschnitt Kultur als historischer Begriff behandelt und dabei gezeigt, dass je näher man der Gegenwart kommt es umso schwieriger wird die Trennung der reinen Begriffsgeschichte und des Phänomenbereichs vorzunehmen. Denn europäische Kultur prägt sich selbst durch die Einführung des Kulturbegriffs – man denke nur an die Folgen für die so genannten »primitiven« Kulturen. Die Verwendung des Begriffs prägt und ändert das, was er selbst als sein Objekt in den Griff zu bekommen versucht, man könnte eine Analogie zur neueren theoretischen Physik und ihrer Erkenntnis ziehen, dass sie ihre Objekte durch ihr Beobachten beeinflusst. Wir haben es also mit einer Form von Selbstbezüglichkeit zu tun. Gürses bringt das mit seiner dritten Funktionsbezeichnung der *sichtbaren Unsichtbarkeit*⁴²⁶ zur Sprache: „Kultur wird auf ein und derselben Ebene gleichermaßen als sichtbares Phänomen und unsichtbare Instanz untersucht.“⁴²⁷ Einerseits ist alles Kultur, nichts und niemand kann der Tatsache, einem kulturellen Kontext zu entstammen, entkommen. Dennoch wird in der Wissenschaft und vor allem im alltäglichen Gebrauch ganz klar und einfach von *der* ebenso wie von *dieser* oder *jener* Kultur⁴²⁸ gesprochen. Ein vorsichtiger und genauerer Umgang mit dem Kulturbegriff scheint also geboten, da er durch seine Präsenz schon nicht zu vermeiden bzw. durch seine Vieldeutigkeit nicht eindeutig zu definieren ist. Die folgenden Überlegungen werden mehr auf die mit »Kultur« gemeinten Phänomenen eingehen, auch wenn diese sich nicht vornehmlich als »kulturelle« deklarieren. Dabei werden auch Stellen innerhalb der Theorie Luhmanns beleuchtet, an denen der Kulturbegriff trotz seiner Schwierigkeit angebracht werden kann.

⁴²⁶ vgl. Gürses 1998: 73ff

⁴²⁷ Gürses 1998: 74

⁴²⁸ Singular- und Plural-Begriff von Kultur, vgl. I.6:b

3 Kultur bei Luhmann

Im folgenden sollen einige Möglichkeiten dargestellt werden, den Kulturbegriff in der Theorie Luhmanns zu verorten, um diese am Ende des Abschnitts den in Kapitel I getroffenen Unterscheidungen in Bezug auf Kultur⁴²⁹ im Zusammenhang mit interkultureller Philosophie gegenüberzustellen.

In seinem Versuch Niklas Luhmann »interkulturell zu lesen« unterscheidet Jan D. Reinhardt drei unterschiedliche „theoriesystematische“ Plätze an denen der Kulturbegriff bei Luhmann zu stehen kommen kann⁴³⁰: Kultur begriffen als *Semantik*⁴³¹ (a), als *Gedächtnis* von Kommunikation (b) und in Anlehnung an einen Vorschlag von Alois Hahn als *Medium*⁴³² (c). Wir bleiben vorläufig beim ersten Vorschlag (a), Kultur als Semantik zu begreifen. Gegen Ende des vorherigen Abschnitts wurde anhand des Umgangs mit Kultur als historischen Begriff gezeigt, wie Kultur mehr und mehr Teil des allgemeinen und wissenschaftlichen Sprachgebrauchs, also Teil der Semantik einer europäischen Kultur wurde, mit all ihren Folgen. Sieht man jedoch von der Begriffsgeschichte ab und begreift Kultur als Phänomen⁴³³, stellt also die Frage nach der Funktion von Kultur anders - nämlich innerhalb Luhmanns Theoriearchitektur - kommt Kultur nicht als Thema vor, sondern als die Art und Weise wie Kommunikationssysteme auf Themen zurückgreifen und von Themen geordnet werden. Kultur wird so auf einer ersten, begrifflichen Ebene - von einem Teil, einem Element der Semantik (dem Wort »Kultur«) auf einer zweiten Ebene verallgemeinert: zu Semantik schlechthin, zu einem sozialen Phänomen, das in allen Kulturen zu beobachten ist. Dieses Beobachten ist jedoch nicht selbstverständlich und setzt die erste Ebene, einen *Begriff* von Kultur voraus. Also kommt man mit der Beobachtung dieses sozialen Phänomen etwa mit wissenschaftlichen (soziologischen) Mitteln zu einer

⁴²⁹ vgl. I.6:a-f

⁴³⁰ vgl. Reinhardt 2005: 31ff

⁴³¹ Reinhardt fasst unter »Kultur als Semantik« auch die gesamte im vorherigen Abschnitt erläuterte Auseinandersetzung mit der Begriffsgeschichte zusammen, was hier versucht wird zu vermeiden. vgl. Reinhardt 2005: 36ff

⁴³² vgl. Hahn 2004

⁴³³ vgl. I.6:a

dritten Ebene, jener von Kultur als soziologischen Begriff⁴³⁴. Wie angedeutet wird in der Theorie Luhmanns diese dritte Ebene vermieden, denn Kultur ist ein zu schwieriger, zu vieldeutiger Begriff um sich in die systemtheoretische Architektur einzufügen.

„Luhmann benutzt »Kultur« nicht als Grundbegriff seiner Theorie. Auch gibt es keine Kultursystem, weder als komplementäre Systemform zu sozialen Systemen, wie bei Parsons, noch im Sinne eines Funktionssystems der Gesellschaft.“⁴³⁵

Dennoch wird ein geeigneter Platz für Kultur, jedoch auf der zweiten genannten Ebene als soziales Phänomen gesucht. Es könnte dabei etwa an den Bereich der strukturellen Kopplung von psychischen und sozialen Systemen gedacht werden⁴³⁶, der unter anderen den gesamten Phänomenbereich der Sprache umfasst. Eine klare und eindeutige Lokalisation des Kulturbegriffs bei Luhmann wird jedoch nicht zu finden sein, wie etwa auch Reinhardt feststellt:

„Zunächst einmal ist zu bemerken, daß bei Luhmann selbst die verschiedenen Orte, die Kultur in seiner Theoriesystematik einnimmt, gelegentlich konfundiert erscheinen und nicht immer deutlich wird, wie sie auf einander bezogen werden.“⁴³⁷

Das hat sicher mit der komplexen Begrifflichkeit der Theorie Luhmanns zu tun, der sich gleichzeitig darum bemüht, seine theorietechnisch relevanten Kernbegriffe konsistent zu verwenden, bei der Wahl derselben jedoch ebenso darauf achtet, den Kontakt zum Alltagsverständnis der Worte nicht ganz zu verlieren, wie auch an geeigneten Stellen durch Hinweis auf außerhalb dieser spezifisch systemtheoretischen Terminologie stehenden Wörter das Verständnis zu erleichtern. In diesem letzten Sinne kann die Verwendung des Begriffs Kultur und damit auch der von Reinhardt konstatierte nicht immer ganz konsistente Gebrauch desselben verstanden werden. Die Verortung von Kultur im Bereich der Semantik, also im Zusammenhang mit autopoietischen Prozessen von Kommunikationssystemen, geht über die alleinige Anwendung

⁴³⁴ Zur Unterscheidung von Kultur als soziales Phänomen und als soziologischer Begriff vgl. Reinhardt 2005: 44f

⁴³⁵ Burkart 2004(b): 17

⁴³⁶ vgl. II.6 und II.5

⁴³⁷ Reinhardt 2005: 44

von Sprache hinaus, und rekuriert auf darüber geordneten Strukturierungen von Themen.

„Es wird demnach ein dazwischenliegendes, Interaktion und Sprache vermittelndes Erfordernis geben - 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*. Ernsthafte, bewahrenswerte Semantik ist mithin ein Teil der Kultur, nämlich das, was uns die Begriffs- und Ideengeschichte überliefert.“⁴³⁸

Auch Günter Burkart weist auf die Unschärfe der Terminologie hin, „weil dann auch noch zusätzlich von *gepflegter Semantik* die Rede ist (also, wenn man so will: von Hochkultur).“⁴³⁹ Sieht man von diesen Details ab und vergleicht diese Fassung des Kulturbegriffs *als Semantik (a)* mit den im Zusammenhang mit interkultureller Philosophie getroffenen Unterscheidungen in Bezug auf Kultur (*IV*) lässt sie sich beschreiben als einen auf das *Phänomen (I.6:a)* bezogenen *Singularbegriff (I.6:b)* von Kultur (es werden damit nicht Unterschiede zwischen Kulturen dargestellt, sondern die Bedingungen aller Kulturen); der zwar auf Europa bezogen eher regional denn global entwickelt wird, sich jedoch prinzipiell *global* anwenden ließe (*I.6:d*); der mit *Heterogenität (I.6:e)* und Veränderungen rechnen muss, also klar *dynamisch* gefasst ist (*I.6:f*) und damit generell einen tendenziell *weiten* Kulturbegriff favorisiert (*I.6:c*).

Einen in den wesentlichen Punkten ähnlichen, jedoch durch Tendenz zur Hochkultur *enger* gefassten Begriff von Kultur (*I.6:c*) bzw. bei Luhmann von Semantik wird dann deutlich, wenn man ihn im Bereich der *Selbstbeschreibungen* der Gesellschaft legt, die also als weiterer Anwärtler für den Kulturbegriff gelten kann (d). Diese setzten bereits einen Begriff von Kultur voraus, und betreffen etwa jene von Luhmann so genannte *alteuropäische Semantik* - also einem ausgewählten Themenbereiche rund um Begriffe wie Ontologie, Unterscheidungen wie Teil und Ganzes, Politik und Ethik, etc. ebenso wie die Semantik der Moderne und der

⁴³⁸ Luhmann 1987(a): 224

⁴³⁹ Burkart 2004(b): 14f

Postmoderne⁴⁴⁰. Dieser Prozess von Veränderungen der Terminologie mag von progressiven Beobachtern durch das zu starke Haften an Traditionen zwar oft als *zäh* und als zu *langsam* beschrieben werden, die Dynamik ist damit jedoch unbestritten (*I.6:f*).

Der Blick auf Kultur als Gedächtnis (*b*) ist im Gegensatz dazu keine Engführung des Semantik-Begriffs in Richtung Hochkultur, sondern öffnet sich mit der Frage nach den Voraussetzungen von Semantik innerhalb des Luhmannschen Denkens zu einem noch weiter gefassten Kulturbegriff (*I.6:c*). Auf der Suche nach einer für seine Zwecke geeigneten Theorie von Gedächtnis lehnt er jegliche Vorstellung von Gedächtnis als Speicher oder als Archiv, aus dem Erinnerungen *herausgeholt* und *abgelegt* werden können, ab. Das widerspräche dem Konzept der Autopoiesis, das mit einer solchen Vorstellung nicht vereinbar wäre, da die in ihrem Modus operierenden und prozessierenden Systeme *alle* ihre Elemente, also auch Erinnerung an Vergangenes und Vorstellungen von der Zukunft, immer aus dem je gegenwärtigen Netzwerk ihrer Elemente generieren können müssen. Auch Bücher tragen nur dann zum Gedächtnis bei, wenn sie von jemand in der Gegenwart – gelesen werden⁴⁴¹. So rückt Gedächtnis in die Nähe von Evolution und leistet durch Mechanismen der Selektion und der Restabilisierung die gleichermaßen wichtigen Funktionen des Erinnerns wie des Vergessens⁴⁴². Damit rückten etwa die Massenmedien mit ihrem unmittelbarem Gegenwarts-Bezug als Gedächtnis der modernen Gesellschaft ins Blickfeld⁴⁴³, eher noch als Bibliotheken, denn nur Bücher die aktuell gerade gelesen werden, tragen zum Gedächtnis-Prozess bei. Hier kommt es also zu einer forcierten Betonung der *Dynamik* von Kultur (*I.6:f*), ebenso wird zumindest in Bezug auf die Gegenwartskultur der *globale* Charakter unterstrichen (*I.6:d*).

Hahns Vorschlag, Kultur als *Medium* zu fassen (*c*) teilt sich einerseits mit diesem Ansatz die globale Anwendbarkeit (*I.6:d*), andererseits tritt im Begriff des Mediums – auch wenn dieses ebenfalls veränderlich ist und nicht als Archiv gefasst werden darf – eine vergleichsweise statischere, wenigstens

⁴⁴⁰ vgl. Luhmann 1998: 866ff

⁴⁴¹ vgl. II.8 und II.7

⁴⁴² vgl. II.8

*stabilere*⁴⁴⁴ Komponente auf (I.6:f), denn die eigentliche Dynamik entsteht erst durch den Gebrauch der im Medium lose gekoppelter Formen durch striktes Koppeln. Erst der unkonventionelle Gebrauch und die Stabilisierung bzw. Kondensierung eines solchen unkonventionellen Gebrauchs *dynamisiert* das Medium selbst. Hahn bezieht sich bei seinem Ansatz auf eine Stelle bei Luhmann, in der es heißt:

„Im Zusammenwirken aller Kommunikationsmedien - der Sprache, der Verbreitungsmedien und der symbolisch generalisierten Medien - kondensiert das, was man mit einem Gesamtausdruck *Kultur* nennen könnte. Kondensieren soll dabei heißen, daß der jeweils benutzte Sinn durch Wiederbenutzung in verschiedenen Situationen einerseits derselbe bleibt (denn sonst läge keine Wiederbenutzung vor), sich aber andererseits konfirmiert und dabei mit Bedeutungen anreichert, die nicht mehr auf eine Formel gebracht werden können. [H.i.O.]“⁴⁴⁵

Hahns Fassung geht an dieser Stelle über Luhmanns hinaus, da er die Beschränkung des Mediums Kultur auf und als Kommunikationsmedium in Frage stellt⁴⁴⁶ (VI) und zielt nach einem Vergleich mit der Theorie Parsons⁴⁴⁷ auf eine Re-Etablierung des Kulturbegriffs innerhalb der Luhmannschen Systemtheorie als Universalmedium⁴⁴⁸.

Burkharts Vorschlag, den Kulturbegriff auf die verschiedenen Funktionssysteme der Gesellschaft anzuwenden (e), also von „Kulturen der Funktionssysteme“⁴⁴⁹ zu sprechen, kommt Hahns Vorschlag in Hinsicht einer Re-Etablierung des Begriffs in der Systemtheorie nahe. Andererseits setzt er den Kulturbegriff in keiner Weise absolut: Es wird von Kulturen *der* Teilsysteme und nicht von den Kultur *als* Teilsystemen gesprochen. Das kommt Luhmanns Betonung der Kontingenz sowie der operativen Geschlossenheit der Teilsysteme der Gesellschaft nahe, denn „es gibt nicht

⁴⁴³ mit Verweis auf Elena Esposito vgl.: Burkart 2004(b): 23

⁴⁴⁴ zur Stabilität und Instabilität vgl. II.6

⁴⁴⁵ Luhmann 1998: 409

⁴⁴⁶ „Erneut stellt sich die Frage: »Warum soll Kultur (von Sprache und Schrift ganz zu schweigen) lediglich als *Kommunikationsmedium* fungieren?« Diese Frage stellt sich um so eindringlicher, als Luhmann inzwischen eine Bedeutung des Medienkonzepts erarbeitete hat, die dieses gerade nicht auf *ein einziges* Sinnsystem, also auf seine *intraspezifische* Funktion, beschränkt. Vielmehr hat der späte Luhmann versucht, den Begriff der Medialität auch für Vorgänge *intersystemischer* operativer Kopplung fruchtbar zu machen. [H.i.O.]“ Hahn 2004: 50f

⁴⁴⁷ vgl. Hahn 2004: 40ff

⁴⁴⁸ vgl. Hahn 2004: 49ff

⁴⁴⁹ Burkart 2004(b): 26ff

nur keine Zentralkultur; es gibt auch kein dominantes Teilsystem – und damit keine dominante Teilkultur⁴⁵⁰. Damit wird bei einem solchen Versuch ein Schwerpunkt auf die *Heterogenität* von Kultur gelegt (I.6.e) der durch diese seine mehrfache Spezifizierung auf Teilsystem der Gesellschaft und der Rede von *Rechtskultur*, *politischer Kultur*, etc. auch eine – wenn auch mehrfache – Engführung des Kulturbegriffs zur Folge hat (I.6.c). Im Bezug auf die *globale* Reichweite des Kulturbegriffs (I.6.d) trifft diese zu, solange man Luhmanns Vorstellung einer Globalisierung folgt, die sich im Wesentlichen in der Differenzierung der Teilsysteme der Gesellschaft zeigt⁴⁵¹. Abschließend sei noch eine Stelle bei Burkhart zitiert, die einerseits das bisher gesagte, insbesondere die genannten Möglichkeiten der Lokalisation des Kulturbegriffs bei Luhmann zusammenfasst, andererseits auf weitere solcher Möglichkeiten hinweist - etwa jene, die Gesamtheit der Luhmannschen Theorie als Kulturtheorie zu betrachten (f):

„Luhmann benutzt »Kultur« nicht als Grundbegriff seiner Theorie. Auch gibt es kein Kultursystem, weder als komplementäre Systemform zu sozialen Systemen, wie bei Parsons, noch im Sinne eines Funktionssystems der Gesellschaft. Doch in anderer Hinsicht thematisiert Luhmann implizit oder explizit die kulturellen Phänomene. Zum einen hat er eine Reihe von Begriffen entwickelt für das, »was man im Moment wieder gern Kultur nennt ...«, wie es Ende der 1980er Jahre heißt: [vgl. Baecker 2000: 51, 149] Begriffe wie Semantik, Selbstbeschreibung oder Gedächtnis der Gesellschaft. [...] Zum anderen ist der Kern der Theorie mit *kulturalistischen* Begriffen durchwirkt: Sinn und Selbstreferenz, Beobachtung und Kontingenz, Kommunikation und Medien - das alles sind kulturelle Aktivitäten oder Eigenheiten: Es geht um kontingente Sinnzuschreibungen durch Beobachter auf der Basis von thematisch vorsortierten Sinnmustern. Die zentrale Säule der Gesellschaftstheorie ist die Kommunikationstheorie - und damit wird auch der Kultur eine zentrale Rolle zugewiesen, denn Kommunikation stützt sich immer auf semantische Themenvorräte, binäre Codes und Programme, Sprache und Verbreitungsmedien wie Schrift, Buchdruck, Massenmedien, Computer - aber vor allem auf die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, auch Erfolgsmedien genannt, weil sie der Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation entgegenwirken. [H.i.O.]“⁴⁵²

Trotz dieser *kulturalistischen* Tendenz der Systemtheorie ist eine

⁴⁵⁰ Burkart 2004(b): 29

⁴⁵¹ vgl. III.5

⁴⁵² Burkart 2004(b): 17

Zusammenfassung des Luhmannschen Denkens allein unter dem Kulturbegriff nicht wirklich durchführbar. Will man dies dennoch versuchen, so müsste ein solcher Begriff von Kultur notwendig sehr *weit* gefasst, sowie auf die Gesamtheit von Kommunikation und damit auch auf das *Phänomen* einer *Mehrzahl* von Kulturen bezogen sein (I.6:a-c,e). Gegen eine Festlegung in Bezug auf die Unterscheidungen regional / global (I.6:d) – auch wenn im ersten Moment klar für die Seite der Globalität zu plädieren wäre – spricht das abstrakte Moment der Theorie, die sich gegen *jede* Form von Regionalismus verwehrt⁴⁵³ – auch wenn diese den ganzen Globus umspannte. So betrachtet wird Globalität zu einer Sonderform von Regionalität und als deklariert anti-regionalistisch setzt die Theorie generell weniger auf Raum als auf Zeit und legt ihren Schwerpunkt auf Temporalisierung (I.6:f). Auch der Begriff der Weltgesellschaft, mit dem sich der folgende Abschnitt beschäftigt, muss abstrakt gesehen werden, und darf nicht etwa räumlich vorgestellt werden, sondern als die Umwelt der Subsysteme der Gesellschaft – also als *die* Gesellschaft als Singularbegriff oder eben: Weltgesellschaft.

⁴⁵³ vgl. II.1

4 Globalisation: Weltkultur oder Weltgesellschaft?

Die Ziele der interkulturellen Philosophie⁴⁵⁴ entspringen unter anderem einer Sorge um die Zukunft und der Beobachtung und Diskussion der Richtung, in der die gegenwärtig unter dem Begriff »Globalisierung«⁴⁵⁵ diskutierten Verflechtungen in ökonomischer, politischer, kultureller, religiöser, etc.⁴⁵⁶ ebenso wie in individueller, biografischer Hinsicht (globalisierte Arbeitsverhältnisse, Migration, multikulturelle Familien) sich bewegen. Die Analyse dieses Prozesses ist Thema der interkulturellen Philosophie ebenso sowie die Rolle, die sie in diesem Zusammenhang gespielt hat, gegenwärtig spielt und in der Zukunft spielen kann und soll. Auf der anderen Seite muss eine soziologische Theorie der Gesellschaft diese Thematik ebenso im Blick haben. Mit dem Phänomenbereich *Globalisierung* tritt also eine starke thematische Überschneidung (II) zwischen Systemtheorie und interkultureller Philosophie auf; wenn auch die Systemtheorie Zukunftsprognosen vermeidet und sich primär auf eine wissenschaftlichen Beschreibung beobachtbarer Gegenwart konzentriert, während interkulturelle Philosophinnen und Philosophen auch eine aktive Teilnahme an den Veränderungsprozessen anstreben⁴⁵⁷ (I). Im Zusammenhang mit Globalisierung sollen im Folgenden einige Aspekte der Begriffe der *Weltgesellschaft* bei Luhmann (b) sowie solche der *Weltkultur* oder *globalen Kultur* (a) aus dem Bereich der interkulturellen Philosophie⁴⁵⁸ vorgestellt werden und diese im Anschluss miteinander verglichen werden (c).

⁴⁵⁴ vgl. I.3

⁴⁵⁵ vgl. Wimmer 2004: 13f

⁴⁵⁶ So etwa in Hinblick auf Wirtschaft und Technik, Formen des Siedelns und der Kommunikation, Vehikel und Kunst vgl. Wimmer 1990: 61-72

⁴⁵⁷ Dass die Existenz einer Systemtheorie zwar selbstverständlich auch einen Einfluss auf die Zukunft hat (in dieser wird es Systemtheorie geben), nämlich durch ihr gegenwärtiges Bestehen als Kommunikation, ist unbestritten, sie kann nur *selbst* keine Prognose dieser ihrer Wirkung geben.

⁴⁵⁸ Mit Schwerpunkt auf Darstellungen von Franz M. Wimmer

a.: In Bezug auf Globalisierung sind zwei Dinge voneinander zu unterscheiden: Einerseits ihre faktisch bereits existierenden Ausformungen wie etwa im Bereich von Wirtschaft, Technik, Formen des Siedelns und der Kommunikation, der Mobilität und der Kunst⁴⁵⁹ (i), andererseits die in der Zukunft noch zu erwartenden Ausformungen. „Wir leben in der Anfangszeit der ersten globalen Kultur.“⁴⁶⁰ - formuliert Franz Martin Wimmer in einer These und verbindet dadurch einerseits beide Ausformungen durch den Hinweis auf den prozesshaften Charakter, andererseits klingt darin bereits die Einzigartigkeit einer solchen Kultur an, „die etwas grundsätzlich *Neues* gegenüber allen bisherigen Kulturen darstellt, insofern diese jeweils regional beschränkt waren. [H.v.RR.]“⁴⁶¹ (ii) Diesen Unterschied zwischen den historischen Kulturen und jener neu entstehenden globalen Kultur, das »grundsätzlich Neue« beschreibt Wimmer mittels einer Unterscheidung (iii) zwischen *externer* und *interner* Universalität:

„Die uns bekannten bisherigen Kulturen waren jeweils umfassende Regelsysteme, welche die Formen des Denkens wie des Wollens, Fühlens und Handelns ihrer Mitglieder [...] bestimmten [...].

Mit *Kultur* (einer Gesellschaft, eines Volkes, eines Menschen) bezeichnen wir also etwas *intern Universelles*, die jeweilige Einheit der Form aller Lebensäußerungen einer Gruppe von Menschen, und wir grenzen sie von der anderen Kultur einer anderen Gruppe ab, welche wiederum für diese intern universell ist. [...]

Bislang war noch keine Kultur auch *extern universell* in dem Sinn, daß sie die Einheit und Ganzheit der Lebensform für möglicherweise alle oder doch die meisten Menschen dieser Erde zu vermitteln imstande gewesen wäre. Es ist meine Vermutung, daß die entstehende Weltkultur zumindest in dem Sinn real ist, als sie extern universell sein wird.“⁴⁶²

Die genaue Bestimmung dieser externen Universalität und das qualitativ *Neue* einer Weltkultur liegt demnach im notwendigen Fehlen von interner Universalität - denn es ist auch in der Zukunft nicht davon auszugehen, dass dieselben Phänomene von verschiedenen Kulturen in identischer Art und Weise rezipiert werden – und der Notwendigkeit auf andere Art und Weise zu

⁴⁵⁹ vgl. Wimmer 1990(a): 61-72

⁴⁶⁰ Die erste von sechs Thesen, in: Wimmer 2003: 11

⁴⁶¹ Wimmer 1990(a): 61

⁴⁶² Wimmer 1990(a): 61f

einer Einheit zu werden. Es mag sein, dass eine zukünftige wiederum eine interne Universalität entwickelt, ob dieses Ziel jedoch anzustreben ist, ist eine andere Frage und bleibt ebenso offen wie jene nach der konkreten Gestalt (iv) einer externen Universalität und des Weges dorthin:

„Die Gestalt dieser globalen Kultur liegt noch nicht fest, sie wird aus den geistigen und materiellen Quellen der Völker geformt, welche sie bilden. Zu diesem Formungsprozeß einen Teil beizutragen [...] ist eine wichtige Aufgabe gegenwärtiger Philosophie.“⁴⁶³

Bei der Frage nach der Rolle der Philosophie in diesem Prozess treten verschiedene Positionen auf (v): So kann etwa mit Gregor Paul in Richtung eines „humanen Miteinanders in einer allumfassenden menschlichen Kultur, in der Frieden und Menschlichkeit verpflichtete kulturelle Besonderheiten weiter bestehen und Geltung besitzen“⁴⁶⁴ argumentiert und dabei besonders auf das Ziel der *Toleranz* gesetzt werden⁴⁶⁵; Hakan Gürses sieht „die brisantesten Probleme, zu deren Lösung sich das interkulturelle Philosophieren anschickt [im] Problem der *Inklusion/Exklusion*, der logisch-ontologisch-epistemologischen Kommensurabilität, der universellen Gültigkeit von *Werten*, der universellen Gerichtsbarkeit etc. [H.v.RR.]“⁴⁶⁶ und setzt damit also auf die Konzentration auf verschiedene Sachfragen. Ähnlich wie auch Wimmer „das Projekt der Philosophie [versteht als] Versuch, in grundlegenden Fragen zu Einsichten zu gelangen, diese angemessen auszudrücken und somit einer intersubjektiven Prüfung zugänglich zu machen.“⁴⁶⁷ Ram Adhar Mall setzt auf „Kosmopolitismus als weltbürgerliche Gesinnung [und] Name einer Denkhaltung, einer Orientierung mit Hilfe der Prinzipien der Gleichzeitigkeit, Gleichwertigkeit und Gleichrangigkeit [als] Pfad, dessen Möglichkeit sich, indem man ihn begeht und freischlägt, zugleich schafft und verwirklicht.“⁴⁶⁸ Es geht in allen diesen Nuancierungen also um dieselbe Spannung zwischen universaler Gültigkeit und dem Recht

⁴⁶³ Wimmer 2001: 57

⁴⁶⁴ Paul 2008: 27

⁴⁶⁵ vgl. Paul 2008: 27f

⁴⁶⁶ Gürses 1998: 64f

⁴⁶⁷ Wimmer 2004: 16

Diese »grundlegenden Fragen« beziehen sich auf die Grundstruktur der Wirklichkeit (ontologisch), deren Erkennbarkeit (erkenntnistheoretisch) und die Begründbarkeit von Normen (wert- normentheoretisch) vgl.: Wimmer 2004: 26f

⁴⁶⁸ Mall 1989: 99

auf regionale Selbstbestimmung partikularer Interessen wie sie bereits im Zusammenhang mit den Zielen der interkulturellen Philosophie festgestellt wurde⁴⁶⁹.

b.: Die Systemtheorie Luhmanns unterscheidet verschiedene Typen von Systemen⁴⁷⁰. So werden neben Maschinen, Organismen und psychischen Systemen soziale Systeme unterschieden. Innerhalb von sozialen Systemen wiederum kann zwischen Interaktionssystemen, Organisationen und der Gesellschaft unterschieden werden. Alle drei Systemtypen betreffen Kommunikation, im Fall von Interaktionssystemen vornehmlich Kommunikation unter Anwesenden, im umfassenden Sozialsystem der Gesellschaft auch jene unter Abwesenden:

„Gesellschaft ist das umfassende Sozialsystem aller kommunikativ füreinander erreichbaren Handlungen. In der heutigen Zeit ist die Gesellschaft Weltgesellschaft. Es gibt nur noch ein einziges Gesellschaftssystem. In früheren Zeiten war dies jedoch anders. Wir brauchen deshalb einen Begriff, der sowohl Einzigkeit als auch eine Mehrheit von Gesellschaftssystemen bezeichnen kann.

Gesellschaft ist danach nicht einfach die Summe aller Interaktionen, sondern ein System höherer Ordnung, ein System anderen Typs. Die Gesellschaft muß in der Lage sein, auch die möglichen Kommunikationen von Abwesenden oder mit jeweils Abwesenden mitzusystematisieren. Ihr Regulativ übergreift die Grenzen der Interaktionssysteme und macht sich damit unabhängig von deren Grenzbildungs- und Selbstselektionsprinzip. Ihre eigenen Grenzen sind die Grenzen möglicher und sinnvoller Kommunikation, vor allem Grenzen der Erreichbarkeit und der Verständlichkeit. Sie sind viel abstrakter und, wie die Kulturgeschichte zeigt, sehr viel unschärfer definiert als die Grenzen von Interaktionssystemen. [H.i.O.]“⁴⁷¹

Während es also in Bezug auf die Vergangenheit durchaus noch sinnvoll ist von einer Mehrzahl von Gesellschaften zu sprechen, ist es das in Bezug auf die Gegenwart nicht mehr. Denn es sind keine kommunikativ völlig oder auch nur hinreichend isolierten Gesellschaften zu beobachten, und wenn dem so wäre, wüssten wir nichts von ihnen⁴⁷². Der Begriff Gesellschaft ist nur noch in

⁴⁶⁹ vgl. I.3 sowie III.5

⁴⁷⁰ Vgl. Luhmann 1987(a): 16

⁴⁷¹ Luhmann 2005(a): 11

⁴⁷² Und wenn wir von ihnen wüssten, wären sie nicht mehr kommunikativ isoliert. Interessant ist in diesbezüglich ein Foto einer Tageszeitung in dem „(noch) nicht kontaktierte Stämme“ [Der Standard, 31.Mai/1.Juni 2008] aus dem Regenwald des Amazonas zu sehen sind, die

der Einzahl sinnvoll zu gebrauchen: *die* Gesellschaft *ist* Weltgesellschaft (i). Diese kommt zustande durch „jene universell gewordenen Interaktionsfelder der Wissenschaft und der Technik, der Wirtschaft, der öffentlichen Kommunikation von Neuigkeiten und des Reiseverkehrs.“⁴⁷³ Weltgesellschaft ist also geprägt von der Möglichkeit universeller Interaktion die „als reale Möglichkeit ist [...] ein neuartiges Phänomen [ist.]“ (ii). In Bezug auf die Reaktionsmöglichkeiten auf solche *neuartigen* Phänomene unterscheidet Luhmann unterscheidet zwei Typen von Erwartungsstrukturen⁴⁷⁴ (iii) - Einerseits *normative*, andererseits *kognitive* Erwartungen:

„Der Unterschied liegt im Verhalten angesichts von Enttäuschungen - genauer gesagt: in der Miterwartung der Möglichkeit des Verhaltens angesichts von Enttäuschungen. *Normatives* Erwarten zeigt sich als entschlossen, die Erwartung auch im Enttäuschungsfalle festzuhalten, und stützt sich dabei auf entsprechende Ressourcen wie innere Überzeugung, Sanktionsmittel, Konsens. *Kognitives* Erwarten stilisiert sich dagegen lernbereit, es läßt sich durch Enttäuschungen korrigieren und stützt sich seinerseits auf entsprechende Ressourcen, vor allem auf die Erwartung, daß sich in Enttäuschungslagen die Richtung der Erwartungsänderung hinreichend rasch und hinreichend eindeutig ausmachen läßt. *Kognitives* Erwarten sucht sich selbst, *normatives* Erwarten sucht sein Objekt zu ändern. Lernen oder Nichtlernen - das ist der Unterschied. [H.v.RR.]“⁴⁷⁵

Das Verhältnis dieser beiden Typen von Lernerwartungen ist ein eigentümliches, wie Luhmann feststellt: „Sie bilden direkte Gegensätze [und] gleichwohl funktional äquivalente Strategien, dies aber mit sehr unterschiedlichen Erfolgsvoraussetzungen, Risiken und Folgelasten [...]“⁴⁷⁶ Je nachdem in welcher Situationen sich welcher Typ von System befindet, verspricht einmal *normatives*, ein anderes mal *kognitives* Erwarten mehr Erfolg. *Normatives* Erwarten lässt sich beispielsweise leichter

gebannt in den Himmel, d.h. in das Objektiv der sie fotografierenden Kamera blicken und mit bogenähnlichen Gerät in deren Richtung zielen, die also »uns« ebenso sicher sehen und kommunikativ behandeln wie wir dies in Zeitungen und Fachjournalen tun, auch wenn sie »nichtkontaktiert« sind (das *nichtkontaktiert* auch in diesem Artikel in Anführungszeichen steht, macht deutlich, dass auch dem Standard, bzw. der APA die Paradoxie des Ausdrucks bewusst ist).

⁴⁷³ Luhmann 2005(b): 55

⁴⁷⁴ Luhmann 2005(b): 55f

⁴⁷⁵ Luhmann 2005(b): 55

⁴⁷⁶ Luhmann 2005(b): 56

institutionalisieren⁴⁷⁷ und ist Grundlage vor allem von Recht und Politik. Im Bezug auf die Weltgesellschaft und ihre konkrete Gestalt (iv) scheint sich jedoch kognitives Erwarten zu bewähren und durchzusetzen. Damit ist zugleich gesagt, dass ihre Entwicklung nicht unter dem Primat von Politik und Recht zu erwarten ist, ja Luhmann geht sogar soweit, zu vermuten, „daß diese eigentümliche Kombination von Recht und Politik gerade in ihrer besonderen Leistungsfähigkeit eine *Fehlspezialisierung* der Menschheitsentwicklung war, die sich, vorläufig jedenfalls, nicht auf das System der Weltgesellschaft übertragen läßt. [H.v.RR.]“⁴⁷⁸ Damit ist auch der Möglichkeit eine Absage erteilt die Probleme der Weltgesellschaft auf politische Art zu lösen - etwa in Form einer Demokratisierung, mit Mitteln des Völkerrechts (oder gar eines Weltstaates)⁴⁷⁹.

„Mit all dem ist nicht notwendig ein Stagnieren der gesellschaftlichen Entwicklung vorausgesetzt, wohl aber eine Verlagerung des evolutionären und funktionalen Primats auf andere Teilsystem und Mechanismen der Gesellschaft. Heute definieren *Wirtschaft*, *Wissenschaft* und *Technik* die in der Gesellschaft zu lösenden Probleme mitsamt den Bedingungen und Grenzen ihrer Lösungsmöglichkeit, und der Rang einer Politik bestimmt sich nicht aus ihr selbst oder aus eigenen normativen Vorstellungen heraus, sondern aus dem Abstraktionsniveau und dem Weitblick, mit dem sie sich ändernde Lagen in Pläne fasst. Wirtschaft, Wissenschaft und Technik aber beruhen heute auf einem ausgeprägt *kognitiven Erwartungsstil*. Sie können und werden Enttäuschungsrisiken nicht durch normatives Durchhaltenwollen, sondern durch Lernen absorbieren. [H.v.RR.]“⁴⁸⁰

Damit wird neben Wirtschaft und Technik auch die *Wissenschaft* als möglicher Träger eines Veränderungsprozesses in Richtung einer „Stabilisierung der Struktur eines Systems der Weltgesellschaft“⁴⁸¹ genannt (v).

⁴⁷⁷ Luhmann 2005(b): 56

⁴⁷⁸ Luhmann 2005(b): 57

⁴⁷⁹ vgl. Luhmann 2005(b): 57f

⁴⁸⁰ Luhmann 2005(b): 58

⁴⁸¹ Luhmann 2005(b): 59

c.: Aus den vorangegangenen Darstellungen wird klar, dass sich interkulturelle Philosophie (a) und Systemtheorie (b) - bzw. die Positionen von Wimmer und Luhmann - in Bezug auf ihrer Analyse der faktisch bestehenden Aspekte der Globalisierung, wie etwa der Technik, der Kommunikations- und Mobilitätsmöglichkeiten (i) sowie der Feststellung der *Neuheit* des Phänomens und seiner Formen (ii) klare Übereinstimmungen aufweisen (II). Beide Autoren bedienen sich bei der näheren Bestimmung dieser Neuheit je verschiedener (I) Unterscheidungen (iii): Wimmer jene von *interner und externer Universalität*, Luhmann jene von *normativer und kognitiver Erwartung*. In Bezug auf die Gestalt der zu erwartenden bzw. entstehenden Globalität (iv) zielt die erste Unterscheidung von Universalitätstypen auf einer Ebene der vorausschauenden Analyse auf die Frage, worin die neue Einheitlichkeit einer Weltkultur liegen kann und markiert diese Frage als eine philosophisch relevante sowie als Herausforderung und Aufgabe der interkulturellen Philosophie. Die Unterscheidung von Erwartungstypen formuliert dagegen das Ziel einer Strukturstabilisierung (I, III) und erteilt dabei politischen und rechtlichen, d.h. *normativen* Lösungsansätzen eine klare Absage, also auch allen Vorschlägen die von der Möglichkeit einer Implementierung eines verbindlichen Wertekatalogs ausgehen. In Bezug auf den Einfluss der Philosophie bzw. der Wissenschaften (v) schreiben sich diese jeweils durchaus eine bedeutende Rolle zu (III) – jedoch die interkulturelle Philosophie der Philosophie und Luhmann der Wissenschaft (I). Diese Trennung ist für die interkulturelle Philosophie nicht unbedingt scharf zu ziehen und die Analyse Luhmanns damit durchaus annehmbar (VI), vor allem wenn sie auch auf einen prozesshaften Charakter der Entstehung einer Globalkultur setzt. Luhmanns Haltung zur Philosophie (V) kann jedoch als eher skeptisch eingestuft werden, wenn man einer Analyse von Riccarda Pfeiffer trauen mag hat „für Luhmann die Philosophie keinen eigenen Ort, oder besser: keine eigene Aufgabe mehr [...]“⁴⁸² Luhmann selbst wäre wohl bescheidener, denn er ist sich wohl bewusst, dass er sich mit seinen Überlegungen in philosophisches Terrain bewegt:

⁴⁸² Pfeiffer 1998: 104

„Mit dieser Unterscheidung von Operation und Beobachtung entwickelt sich eine Unterscheidung, die möglicherweise noch jenseits der Systemtheorie liegt, die noch abstrakter ist und vielleicht Aussichten hat, einmal die grundlegende Theorie einer interdisziplinären Wissenschaft zu werden. In diesem Rahmen wäre die Unterscheidung von System und Umwelt eine Art zu beobachten, neben der es andere gibt, zum Beispiel die Unterscheidung von Zeichen und Bezeichnetem, von Form und Medium oder was immer an Anwartschaften im Moment sichtbar ist. Von daher ist die Unterscheidung von Operation und Beobachtung radikaler als die Systemtheorie. Andererseits fängt die Systemtheorie diese Unterscheidung wieder ein, wenn sie einen operativen Ansatz akzeptiert, wenn sie also das Konzept der operativen Geschlossenheit der Autopoiesis in sich aufnimmt und beschreibt, wie es kommt, dass eine Beobachtung durch das System produziert wird, das durch sie produziert wird. Und in dieser zirkulären Eigentümlichkeit der heutigen Diskussion, die mit klassischen philosophischen Begriffen nur schwer kombiniert werden kann und die ein Indikator für die eigentümliche Radikalität und Unabhängigkeit der Perspektive ist. Es muss uns klar sein, dass wir hier auf ein Terrain kommen, das bisher üblicherweise in der Philosophie behandelt wurde, auch wenn die Begriffe und ihre Anregungen nicht aus der Interpretation klassischer philosophischer Texte entstanden sind.“⁴⁸³

5 Universalismus

Interkulturelle Philosophie hat ein gespaltenes Verhältnis zum Begriff Universalismus: Sie kennt einen »guten«, anstrebenswerten ebenso wie einen »schlechten«, zu vermeidenden⁴⁸⁴. Auch wenn interkulturelle Philosophie in ihren Grundzügen bei allen ihren Vertreterinnen und Vertretern deutliche Überschneidungen aufweist, umfasst sie ihrem Wesen nach eine große Bandbreite von Denkrichtungen, die sich in konkreten Fragen auch durchaus widersprechen können. Nach einigen Überlegungen die von der rein lexikalischen (Nicht-) Übereinstimmung des Begriffs Universalismus als Wort bei Luhmann und der Interkulturellen Philosophie ausgehen (a) sollen aus dem Bereich der interkulturellen Philosophie exemplarisch zwei Positionen herausgehoben werden, wobei sich eine im Bezug auf Universalismus sehr affirmativ verhält (b) und die andere diesem eher skeptisch eingestellt einen

⁴⁸³ Luhmann 2002: 143

⁴⁸⁴ vgl. I.3 sowie I.4:h

Partikularismus zuneigt (c). In beiden Fällen soll nach einer Entsprechung in der Luhmannschen Theorie gesucht werden (II, III), bzw. wenn eine solche nicht zu finden ist Nicht-Entsprechung (I) markiert oder alternative Betrachtungen des Problembereichs aus Luhmannscher Perspektive vorgestellt werden (III, V). Abschließend werden in einem Überblick über Typen des Universalismus die verschiedenen Positionen ergänzt (d).

a.: Wenn Luhmann von »Universalismus« spricht, meint er selten das, worum sich die Probleme der interkulturellen Philosophie drehen, sondern bezieht sich auf den Anspruch der Theorie (II.3), also einen auf diesen Anspruch reduzierten *theoretischen* Universalismus der die Erfassung der Gesamtheit kommunikativer (sozialer) Ereignisse betrifft. Jedoch findet dieses Erfassen dezidiert innerhalb eines kleinen Ausschnitts hochspezialisierter Kommunikation statt: der Soziologie bzw. soziologischen Systemtheorie. Da Luhmann seine Schlussfolgerung der *Kontingenz* auch auf seine eigene Theorie anwendet, steht ihm eine universalistische Haltung in Bezug auf die *Gültigkeit* seiner Theorie nicht an, wohl jedoch in Bezug auf die *thematische Erfassung* des Sozialen. Das berührt zwei Themenbereiche im Zusammenhang mit Universalismus die bei Luhmann und interkultureller Philosophie zur Deckung kommen (II): Einerseits deckt sich der *theoretische* Anspruch von Universalität in Bezug auf die angestrebte *inhaltliche* Vollständigkeit und Berücksichtigung möglichst *aller* Kulturen⁴⁸⁵ (I.5:c_iii,iv) bzw. *aller* sozialen Phänomene (i) sowie die Diagnose einer *faktisch* bereits globalisierten Welt, etwa im Sinne von Mobilität und Kommunikation, ökonomischer und politischer Verflechtung, etc. (ii); andererseits könnte Luhmanns konstruktivistische Grundhaltung, im Sinne jener Anforderung einer »erkenntnistheoretischen Bescheidenheit« (I.2:b_v) interpretiert werden (iii): So gesehen deckt sich der Verzicht der Systemtheorie auf einen allgemeinen Wahrheitsanspruch mit jenem »schlechten« Universalismus, der in der interkulturellen Philosophie mit Bezug auf Zentrismuskritik vermieden und verneint wird (I.3:a-c_i). Die auf der anderen Seite für interkulturelles

⁴⁸⁵ Die Forderung der Vollständigkeit bezieht sich auf alle jeweils an einem Diskurs, Dialog oder Polylog *teilnehmenden* Kulturen, nicht auf alle *möglichen*, existierenden oder denkbaren Kulturen, deren Zahl ins Unendliche reichte.

Philosophieren essenzielle Annahme universal gültiger Kommunikations- und Verständigungsmuster (I.2:b_iv) unter Zurückweisung von radikal relativistischen Positionen (I.3:a-c_ii) kann mit der Kommunikationstheorie bei Luhmann nicht nur in einer Weise in Verbindung gebracht werden: Positionen die mit ihrer Begrifflichkeit auf *intersubjektives* Verstehen und Konsens ausgerichtet sind (iv), werden sich nur schwer mit Luhmanns Begrifflichkeit vereinen lassen (I) – geht es doch bei Luhmann vornehmlich um die Fortsetzung (Anschlussfähigkeit) der Kommunikation, und wenn man sich zwar auch auf die *produktive* Kraft von Missverständnissen und *Dissens* einstellen kann, so jedoch auch auf die Möglichkeit der *Unvermeidbarkeit* derselben. Auf der anderen Seite ist die Kommunikationstheorie Luhmanns unabhängig von spezifischer Sprache oder kulturellem Hintergrund. Sie vereint gewissermaßen relativistische mit universalistischen Positionen in Bezug auf die Möglichkeit interkultureller Verständigung und es hängt eher von der Art des Begriffs von »Verständigung« ab, ob sie *mit* (II) oder nur *gegen* Luhmann gedacht werden können. Das werden vor allem jene Positionen sein, die von den beiden Polen des Relativismus und Universalismus ausreichend Abstand halten (I.3:a-c_iii), wie zum Beispiel die Rede von »Überlappungen« bei Mall (v).

b. In diesem Zusammenhang soll die Frage nach einer *universalen Logik*, die insbesondere von Gregor Paul eingefordert und als Grundlage der interkulturellen Philosophie gesehen wird⁴⁸⁶, hervorgehoben werden. Es gibt dabei durchaus verschiedene Tendenzen innerhalb der interkulturellen Philosophie, im allgemeinen wird jedoch vorausgesetzt, dass logisches *Denken* bei jedem Gegenüber egal welchen kulturellen Hintergrunds anzunehmen sei, aber nicht unbedingt eine ausformulierte *Logik* und ein System des Argumentierens⁴⁸⁷. Es handelt sich also um eine Art dem

⁴⁸⁶ vgl. Paul 1998(a), Paul 1998(b), Paul 2008: 49ff; in etwas milderer Tonart: Wimmer 2004: 163f, Holenstein 1998: 290

⁴⁸⁷ Noch genauer unterscheidet Paul: „Den meisten Vergleichen, die von kulturspezifischer Logik sprechen, mangelt es an Unterscheidungen zwischen
(a1) formallogischen und (a2) materialen Prinzipien,
(b1) allgemein-logischen (metalogischen) und (b2) in spezifischen Logiken (besonderen Theorien) in spezifischer Weise formulierten Prinzipien,
(c1) logischen Prinzipien und (c2) der Anwendung dieser Prinzipien,
(d1) der Relevanz der Logizität und (d2) der relativen Irrelevanz expliziter logischer Theorie,

menschlichen Denken impliziter, oder basaler und für das schlichte Überleben notwendigen Logik im Gegensatz zu formalen Logiken.

„Das Argument, dass es logische Gesetze gebe, die unabhängig von Zeit und Ort für jeden Menschen Gültigkeit besäßen und an denen sich jeder orientieren müsse, der irgendetwas verstehen, mitteilen oder auch nur zusammenhängend bedenken wolle, sei allgemein-methodologisches Argument genannt. Prägnant gefasst, besagt es, dass die Existenz allgemeingültiger logischer Prinzipien notwendige Bedingung der Möglichkeit menschlichen Verstehens überhaupt ist, Selbstverstehen eingeschlossen“⁴⁸⁸

Dieses Postulat kann mit Luhmanns Denken auf mehreren Ebenen konfrontiert werden: So unterscheidet auch Luhmann eine ausformulierte Logik als historisch bedingten Semantik⁴⁸⁹ etwa die zweiwertigen Logik im Rahmen ontologischen Denkens (i). Solcherart ausformulierte logische Systeme sind für Luhmann so wenig wie für Paul notwendige Bedingung für sondern (kontingente) Errungenschaft von Kommunikation (II). Der parallele Sprachgebrauch von Verstehen und Mitteilen im obigen Zitat erinnert an Luhmanns Kommunikationsmodell als dreifache Selektion von Information, Mitteilen und Verstehen⁴⁹⁰. Die historisch viel frühere Errungenschaft der Sprache kommt mit der von Luhmann hervorgehobene Eigenschaft der Verdoppelung der Realität⁴⁹¹ durch die Möglichkeit der Negation kommt als zweite Ebene des Vergleichs in Frage (ii). Um festzustellen, ob sich diese Ebene mit jener der basalen Logik deckt (II) oder nicht deckt (I) kann etwa die Rolle von logischen Gesetzen wie etwa das *tertium non datur* verglichen werden, das bei Paul eine entscheidende Rolle spielt, während sie bei Luhmann als eine erst historisch späte Errungenschaft hinter die Bedeutung der Möglichkeit von Negation zu stehen kommt:

(e1) logischen Prinzipien und (e2) „logischem Denken“ sowie (f1) präzisen Begriffen von „Logik“ und „logisch“ und (f2) vagen, metaphorischen Verwendungen.“ in: Paul 2008: 29f

⁴⁸⁸ Paul 2008: 54

⁴⁸⁹ vgl. Luhmann 1998: 288

⁴⁹⁰ vgl. II.6, sowie: Luhmann 2000(b): 115

⁴⁹¹ vgl. II.7

„Ferner ist [...] die Einsicht wichtig, daß der Gebrauch von Negation noch nicht zu einem logischen Widerspruch führt. Er öffnet vielmehr nur einen Kontingenzraum, für den in der Kommunikation zu unterstellen ist, daß alles, was bejaht wird, auch verneint werden kann und umgekehrt. Nur wenn man dies voraussetzt, kann man positive und negative Aussagen einer Wahrheitsprüfung unterziehen, und nur dafür kann dann neben anderen Instrumenten eine »Logik« entwickelt werden. Dies setzt, als hinzugesetzte Erfindung, das Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten (*tertium non datur*) voraus. [...]

Durch Negation kann etwas so bezeichnet werden, daß unbestimmt bleibt, was tatsächlich vorliegt. »Kein Mensch in der Wüste« - das läßt offen, was sonst in der Wüste vorkommt, und sogar, wo die Menschen sich tatsächlich aufhalten, und schließlich auch: welcher Mensch überhaupt gemeint ist. Und trotzdem kann die Kommunikation sofort verständlich und weiterbehandelbar - zum Beispiel als Warnung.⁴⁹²

Um festzustellen, wie groß der Widerspruch zwischen Paul und Luhmann tatsächlich ist und worin die Ähnlichkeiten liegen (*III*), müssten jedoch eingehendere Untersuchungen folgen, für die hier der Platz nicht ausreicht. Diese Fragen rühren jedenfalls auch an der Möglichkeit des Vergleichs auf einer dritten Ebene (*iii*) der theorietechnischen und erkenntnistheoretischen Positionierung der Luhmannschen Theorie im Bereich des operativen Konstruktivismus, die sich von ontologischen und Kausalitäts-Vorstellungen verabschiedet. Denn mit dem Ausgangspunkt der funktionalen Analyse⁴⁹³ sind die Wechselwirkungen etwa zwischen den verschiedenen Subsystemen der Gesellschaft oder zwischen psychischen und sozialen Systemen nicht als kausale Wechselwirkungen zu verstehen⁴⁹⁴. Es liefe dies auf einen zugegeben sehr schiefen Vergleich zwischen der Gestalt und der Forderung nach einer universalen Logik in der interkulturellen Philosophie auf der einen Seite mit den theoretischen Grundpositionen Luhmanns auf der anderen Seite hinaus. Diese beruhen einerseits auf der differenztheoretischer Methodik des Unterscheidens durch Bezeichnen, das sich neben Gregory Bateson dem Kalkül von George Spencer Browns verdankt⁴⁹⁵ und sich durch die gesamte Theorie Luhmanns zieht, andererseits auch auf den interdisziplinären Ansatz und die Übernahme von Konzepten aus anderen Disziplinen wie der Biologie

⁴⁹² Luhmann 1998: 222f

⁴⁹³ vgl. Luhmann 1991(b)

⁴⁹⁴ vgl. II.5-6, sowie Luhmann 1991(a)

⁴⁹⁵ Spencer Brown 1969

(Autopoieses), Kybernetik und der Cognitive Science. Damit ist seine Theorie »geladen« mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, macht sie also noch reicher an Voraussetzungen, während ihre Ergebnisse die Voraussetzungen an eine universale Logik »ärmer« an Voraussetzungen ist, als etwa Pauls Konzept. Das Ergebnis eines solchen Vergleichs kann also eine Kritik dieser Theoriedisposition Luhmanns (IV) ebenso sein wie die Feststellung der völligen Unvereinbarkeit der Vergleichsglieder (I), vielleicht aber auch den einen oder anderen Hinweis geben und dem Anspruch der interkulturellen Philosophie dienen (V) „eine neue philosophische Rationalitätsform zu entwickeln, die eine solidarische Kommunikation zustande bringt und so zu einer qualitativ neuen Rationalität führen kann“⁴⁹⁶. Denn darin liegt unter anderen die Idee der Forderung nach einer universalen Logik: sie geht von einem Philosophieverständnis aus, das vor dem Hintergrund einer durch die Effekte und Fragen der Globalisierung als Herausforderung begriffenen Zukunft in der Etablierung einer universalen Logik die Voraussetzung oder zumindest Möglichkeit sieht, zu allgemein verbindlichen Urteile und so auch zu Lösungen in Sachfragen in Bezug auf »die Probleme der Welt« zu gelangen. Um eine Positionen, die zwar dasselbe Ziel verfolgen, der Idee der Universalität (zumindest bestimmter Ausprägungen derselben) weitaus skeptischer gegenüber stehen, sollen im Folgenden mit Luhmann kontrastiert werden.

c.: Ein besonderes Interesse in die Verteidigung der *Partikularität* und des Rechts auf Regionalität haben jene Philosophen und Philosophinnen, die sich der interkulturellen Philosophie in einer *biografischen* Ausprägung widmen, die über das Studium der Philosophie anderer Kulturen und gelegentliche oder auch regelmäßige Kontakte mit diesen hinausgeht; deren Interessens- und mitunter auch Lebensmittelpunkt ist *in einer* Kultur oder auch *zwischen* mehreren konkreten Kulturen verankert, um von solchen speziellen Standorten aus *die* und *eine* Philosophie in Richtung der Interkulturalität und Universalität zu öffnen⁴⁹⁷. Gerade wenn es um im Konzert der Philosophie

⁴⁹⁶ Fornet-Betancourt 1997: 140

⁴⁹⁷ Dieselbe Haltung ist natürlich auch ohne die Konzentration auf genau *eine* Kultur nicht ausgeschlossen, zumal der Kulturbegriff ohnedies unscharf genug ist.

benachteiligte Kulturen geht, die sich ihren Status erst erkämpfen, wird mit der Frage nach der Identität und Authentizität (I.4:f) eine Betonung des je Eigenständigen und dessen Verhältnis zum Universalen zu einem zentralen Thema. Aus dieser Perspektive wurde vor allem harte Kritik an offenen und versteckten eurozentrischen Konzeptionen der Philosophie geübt, die sich mitunter schon im Stil der entsprechenden Texte äußert (i), wie Raúl Fornet-Betancourt bemerkt:

„Jede artikuliert Form der Philosophie hat ihre Methode und ihre eigene Art der Systematisierung, aber auch einen *Stil*, der sie [...] charakterisiert. Als Beispiel dafür [...] könnte man den von der klassisch angesehenen Philosophie der abendländischen Tradition favorisierten Stil anführen, in dem sich hauptsächlich das Interesse des Philosophen widerspiegelt, sein *eigenes* Denken durch `Traktate' bzw. `Werke' zu fundieren.

Dagegen wäre nichts einzuwenden, wenn dieser Fundierungsprozeß [...] nicht oft selbstbezogen wäre, und sich daran orientiert, das eigene Denken zu legitimieren, zu rechtfertigen und zu verteidigen. Das Denken öffnet sich nicht [...] Der *Stil* dieses Denkens ist vielmehr der eines `Sich-Selbst-Reflektierens', sich mit seinen eigenen Möglichkeiten zu strukturieren und zu systematisieren, um so die Vorstellung zu erwecken, ein starkes Denken zu sein, das von allen Seiten unterstützt wird. Dieser *Stil* macht aus einigen philosophischen Systemen wahre Verteidigungsbereiche bzw. `Sperrgebiete'. Der *Stil* dieses Denktypus ist, zu argumentieren, um seine These zu unterstützen und zu verteidigen. Auf diese Weise entstehen wahre *Festungen* des Denkens; *Festungen*, die nicht geöffnet werden können, wenn man den jeweiligen Schlüssel nicht akzeptiert oder kennt. [H.i.O.]“⁴⁹⁸

Will man diese Frage nach dem Stil in Bezug auf Luhmann stellen, kann man in einer ersten Reaktion auf die nicht geringen Schwierigkeiten hinweisen, auf die »dünne Luft« seiner hochabstrakten Begrifflichkeit und die Deklassierung von anderen Theorieunternehmungen als »unterkomplex« im Sinne einer »theoretischen Festung« auffassen (IV, II). Es besteht jedoch auch die Möglichkeit, Luhmanns Denken als prinzipiell offen zu erleben (IV, I), wenn man etwa daran denkt, dass die Systemtheorie selbst als *kontingente* Lösung eines wissenschaftlichen Problems beschrieben wird. Die nicht leichte Lesbarkeit hat mit dem hohen Abstraktionsniveau zu tun, und Luhmann gesteht selbst ein:

„Abstraktion ist [...] eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit. Sie

⁴⁹⁸ Fornet-Betancourt 1997: 125f

bleibt ein Problem beim Schreiben von Büchern und eine Zumutung für den Leser. Dies gilt besonders, wenn die Theorie einen Komplexitätsgrad erreicht, der sich nicht mehr linearisieren läßt.“⁴⁹⁹

Über die Frage des Stils hinaus geht jene nach der Art und Weise, Universalismus auf Partikularismus bezogen wird (ii). Das führt zu einer begrifflichen Differenzierung, denn einmal kann im Sinne eines *historischen* Zusammentreffens einer bereits existierenden (europäischen) Begrifflichkeit der Universalität der Philosophie mit jener der entsprechenden Kulturen ausgegangen werden, das andere mal kann nach diesem Zusammentreffen und nach einer (vorläufigen) Beurteilung und Aufarbeitung dieser Situation auf einen von da aus anzustrebenden, positiven Universalismus gezielt werden. Das ganze stellt sich als Prozess dar, da die vorläufigen Ergebnisse immer wieder revidiert werden können. So kann etwa die Art und Weise, wie sich der Philosophiebegriff in der jeweiligen Kultur eingelebt hat – also ihre »Inkulturation« - kritisiert werden:

„[...] diese Perspektive der Inkulturation der Philosophie [stellt sich] für mich als eine äußerst problematische Hypothese dar [weil] diese Perspektive nicht radikal genug ist [...] Denn, wie [...] gezeigt wird, gibt es Anlaß, zu vermuten, daß der Gedanke der Inkulturation der Philosophie mit dem Begriff eines philosophischen Logos arbeitet, der sich immer noch zu sehr einseitig an der starken okzidentalen Tradition orientiert - also an jener Tradition, die als Leitlinie bei den sogenannten universalen Philosophiegeschichten sakralisiert wird - und so im wesentlichen monokulturell bestimmt wird. Die Idee der Inkulturation der Philosophie aus dieser Perspektive bringt somit eine bedeutende theoretische Einschränkung mit sich, das bedeutet, daß sie so etwas wie einen *harten Kern* in der Philosophie voraussetzt und daß dieser *harte Kern* nur bis zu einer bestimmten Grenze in Frage gestellt werden kann.“⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ Luhmann 1987(a): 13f

⁵⁰⁰ Fornet-Betancourt 1997: 132

Um seinen Vorschlag darzustellen bemüht Fornet-Betancourt die Metapher des Baumstammes⁵⁰¹: Im Falle der Inkulturation kann dieser (europäische) Stamm der Philosophie in fremde Böden (Kulturen) gepflanzt werden und trägt dadurch ganz neue und andere Früchte. Das ist jedoch problematisch, denn ...

„Das würde bedeutet, daß man ihn trotz der dem Land eigenen Früchte immer als verpflanzten *Stamm* identifizieren kann. Die Inkulturation darf diese Grenze nicht überschreiten; tut sie es, so gefährdet sie damit die Einheit oder Universalität, die eben dieser Stamm bzw. dieser harte Kern garantieren sollte. So verstanden, geht die Inkulturation auf die expansive Dynamik einer abstrakten Universalität ein, die für sich im besten Fall das Recht des Inkorporierens oder Integrierens der *Eigenheiten* anderer Kulturen, im schlechten Fall ihre Ablehnung beansprucht. Es ist jedoch deutlich, daß in diesem oder in jenem Fall, also auf jeden Fall die Konsequenz dieser Dynamik die Entstrukturierung und Desorientierung der *Eigenheiten* bedeutet. [H.i.O.]“⁵⁰²

Die Lösung liegt für Fornet-Betancourt in einer Anerkennung aller Kulturen als ursprüngliche Universen, also einer Mehrzahl von Universalitäten. Aus dieser Pluralität von Universalitäten generiert sich erst die positive, anzustrebende Gestalt der Universalität.

„Die Frage ist jetzt nicht, wie das eigene in die Bewegung des *Universalen* integriert werden kann, sondern wie die Mannigfaltigkeit der Welt in das Eigene verpflanzt werden kann. Damit wird der Kreis der Dialektik des Konfliktes zwischen dem *Universalen* und dem *Partikularen* gesprengt; und damit wird das Problem der Anerkennung des Eigenen oder Partikularen ohne ihrer vorherigen Rechtfertigung vor dem *Universalen* auch als eine falsche Problemstellung entlarvt. Denn jetzt gibt es vielmehr nur Universalitäten. Die eigenen Stämme jeder Kultur sind konkrete Universalitäten. Die Dualität „*Partikularität* und *Universalität*“ gibt es nicht mehr, sondern nur noch historische Universalitäten. Demnach hängt alles davon ab, ob diese Universalitäten für eine solidarische Begegnung untereinander fähig und bereit werden, oder nicht. [H.i.O.]“⁵⁰³

⁵⁰¹ Die sich einen Ausspruch des Philosophen José Martí in Bezug auf die Wurzeln der lateinamerikanischen Philosophie verdankt: „Unser Griechenland ist dem Griechenland vorzuziehen, das eben nicht das unsere ist [...] Möge man ruhig die Welt in unsere Republiken einsäen - der Stamm muß jedoch der unserer Republik sein.“ Martí, José (1982: 62) zitiert nach: Fornet-Betancourt 1997: 135

⁵⁰² Fornet-Betancourt 1997: 133f

⁵⁰³ Fornet-Betancourt 1997: 135

Eine solche philosophische Grundhaltung muss sich letztlich am Prozess, am Werden orientieren und auch damit rechnen, ihr erworbenes Werkzeug auf dem Weg als unbrauchbar fallen zu lassen. Ob Luhmann auf diese Art und Weise zu seiner Theorie der Gesellschaft gelangt wäre, mag bezweifelt werden (I,V). Dennoch findet man in dieser Grundhaltung durchaus Parallelen, denn der Schluss, zu dem Fornet-Betancourt kommt weist auf *Kontingenz* hin, und scheint darin mit dem systemtheoretischen Ansatz durchaus vereinbar⁵⁰⁴ (II,IV). Hören wir zuerst Luhmann:

„Wir haben es mit einer Welt zu tun, in der plötzlich alles, was beobachtet werden kann, abhängig von den gewählten Unterscheidungen kontingent wird. Was immer beobachtet werden kann, wird auch in gewisser Weise artifiziell, relativ, historisch oder pluralistisch, welche Termini auch immer Sie hier bevorzugen, es kommt auf dasselbe heraus. Von dort aus kann man dann die gesamte Welt im Modus der *Kontingenz*, der anderen Möglichkeiten, beobachtet zu werden, rekonstruieren. [H.v.RR]“⁵⁰⁵

Dieselbe Betonung der Kontingenz und der Vielzahl der Möglichkeiten von - diesmal: Ordnungen des Wissens und nicht Beobachtungen - ist auch bei Fornet-Betancourt zu finden (II,III):

„Das was mit dieser Problemstellung wirklich in Frage gestellt wird, ist die Ordnung des Wissens; oder, besser gesagt, die Sicherheit der Ordnung des Wissens, von der aus wir die Philosophie verstehen. [...] Ich inschiere in dieser Idee der *Kontingenz* [H.v.R.R.]. der philosophischen Ordnung des Wissens, weil sie mir von wesentlicher Bedeutung für die Suche nach einer interkulturellen Philosophie zu sein scheint Denn ist die interkulturelle Dimension nicht das offene Feld, in dem jede kulturell bestimmte philosophische Form sich als kontingent und so auch als ein Form, die des Kontrastes bedarf, manifestiert? Es ist in der Tat so, denn in diesem Horizont der Horizonte lernt man, das eigene philosophische System zu relativieren und damit zu beginnen, es nicht als ein absolutes Ganzes zu sehen, sondern aus einer Auffassung dieses Systems als eine *Region* heraus. [H.i.O.]“⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ vgl. III.2 sowie

⁵⁰⁵ Luhmann 2002: 157

⁵⁰⁶ Fornet-Betancourt 1997: 137f

In einer offenen Regionalität im Sinne der Selbstrelativierung und auch einer Betonung der Solidarität liegt für Fornet-Betancourt also der Schlüssel für das Ziel einer *positiven Universalität*. Bei gleichzeitiger Einforderung des Rechts auf Partikularität vergisst Fornet-Betancourt jedoch auch nicht darauf, diese von den Gefahren des Relativismus abzugrenzen:

„Zuletzt möchte ich betonen, daß ich mit dieser neuen Gestalt der Universalität, die qualitativ höher steht als die bisher bekannten, die Hoffnung auf ein Gewebe von Wissensformen und Erfahrungen verbinde, die uns in der Philosophie vor dem Sturz in Relativismus und provinzielle Isolierung bewahren kann, jedoch ohne Unterdrückung oder Ablehnung des Partikularität; denn wir würden uns in einer Dynamik des Wissens befinden, die nicht in Richtung einer, die Differenzen uniformierenden und nivellierenden Totalität geht, sondern durch interkulturelle Totalisierungen fortschreitet, in deren Raum des Zusammenlebens und der Gemeinschaft der Wissensformen und Kulturen jede Partikularität erlebt wird, als eine Öffnung, die fähig ist, sich am Licht des anderen zu orientieren; aber zugleich auch als mögliche referenzielle Identität zur Neuorientierung des anderen.“⁵⁰⁷

d.: Die Gegenseitigkeit der beiden vorgestellten Positionen (b,c) der interkulturellen Philosophie mag darin liegen, dass sie unterschiedliche Begriffe von Universalismus im Blick haben. Nach einer Typologie von Hakan Gürses⁵⁰⁸ lassen sich neben einem *ontologischen* Universalismus (i) – der ausgehend von Platons Ideenlehre bis hin zum Universalienstreit einen Grossteil der akademischen Philosophiegeschichte prägte – von einem *epistemologischen* Universalismus (ii) unterscheiden, in dessen Umfeld man etwa auch die Forderung nach einer universellen Logik (a) verorten könnte.

„Den ‘genuin’ epistemologischen Universalismus finden wir hingegen in der Behauptung, dass es wahre Aussagen gebe, die ‘kontexttranszendent’ (etwa kulturneutral) gültig seien, und zwar in dreierlei Hinsicht:

1. Die kontextuellen Bedingungen ihrer ‘Auffindung’ und Formulierung sind den wahren Aussagen äußerlich, ihre Wahrheit ist von solchen Bedingungen unvoreingenommen.
2. Sie sind zwingend allgemeingültig: überall und immer, solange sie nicht falsifiziert sind.
3. Dass diese Gültigkeit (noch) nicht von allen erkannt worden ist, ändert nichts am Wahrheitsgehalt wahrer Aussagen: sie sind trotzdem für alle gültig.“⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Fornet-Betancourt 1997: 224f

⁵⁰⁸ vgl. Gürses 2007

⁵⁰⁹ Gürses 2007 (o.A.)

Von diesem »genuinen« epistemologischen Universalismus⁵¹⁰ leitet Gürses verschiedene »schwächere« Spielarten ab, wie sie etwa in den Diskursen um Empirismus und Relativismus, Konstruktivismus und Realismus sowie (De-) Konstruktivismus und Essenzialismus vorkommen. Zudem steht die Debatte um Universalismus und Relativismus im Rahmen der Sprachwissenschaften steht seit dem *linguistic turn*⁵¹¹ auch in der Philosophie zur Diskussion, von der Frankfurter Schule, der analytischen Philosophie bis hin zum amerikanischen Pragmatismus⁵¹², und wird von der interkulturellen Philosophie auch entsprechend aufgegriffen und thematisiert⁵¹³ (VI). Auch Luhmanns Theorie und dessen operativer Konstruktivismus könnte als weitere Spielart genannt werden (IV), obgleich Luhmann mit seiner Positionierung wohl genau solchen Zuordnungen zu entgehen versucht⁵¹⁴. Aus seiner Zurückweisung ontologischer Begrifflichkeit als alteuropäische Semantik wird zumindest klar, dass er sich gegen eine Zuordnung zum ontologischen Universalismus mit Sicherheit gewehrt hätte (V). Ebenso wehrt Fornet-Betancourt (b) Elemente dieses epistemologischen Universalismus ab und spielt auf dessen partikularer Gegenseite. Stärker noch richtet er sich jedoch gegen jene universellen Ansprüche von Moral- und Wertvorstellungen die Gürses *ethischen* Universalismus nennt (iii). Dieser bildet nicht nur die Grundlage von Regelwerken wie etwa des Völkerrechts und den damit verbundenen Rechtfertigungen von ökonomischen und politisch-militärischen Eingriffen in Form von »humanitären Interventionen« sondern auch jene der

⁵¹⁰ Eine ähnlicher Dreischritt findet sich in einem Beispiel für *wissenschaftliches Universalismus* einer evolutionären Erkenntnistheorie: „Das aber bedeutet, daß innerhalb der menschlichen Kultur, so verschiedenartig sie auch sonst unter Völkern der Erde sein mag, die Wissenschaft genau jenen Teil darstellt, der weitgehend unabhängig von nationalen, historischen, politischen und religiösen Unterschieden ist.

Ein konkrete Begründung für eine solche Vorstellung eines wissenschaftlichen Universalismus läßt sich nur im Sinne der evolutionären Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie in drei *logisch* aufeinanderfolgenden Schritten geben:

1. Schritt: Es gibt einen einheitlichen Mechanismus des Gewinns der Sicherung und Anwendung von Erkenntnissen, der tief im Wesen des Menschen verankert ist und seine [...] Grundlagen in der Struktur und Funktion des menschlichen Gehirns hat.

2. Schritt: Folglich gibt es auch in der Wissenschaft ein grundlegendes Schema oder Modell, das für jede Art von Wissenschaft Gültigkeit hat [...].

3. Schritt: Folglich ist auch die Wissenschaft kulturinvariant und universal. [..., H.v.RR.]“ in: Oeser 1987: 113

⁵¹¹ vgl. etwa Sandbothe 2000

⁵¹² vgl. Wernecke 1998

⁵¹³ vgl. Sepp 2006

missionarischen Expansion und des Kolonialismus⁵¹⁵. Was all diesen Diskursen gleich ist, ist das Vorhandensein einer Gegenseite, eines „Widersachers“⁵¹⁶ - die Entgegnung und Ablehnung ist mit dem Universalismus untrennbar verbunden:

„Ontologischer, epistemologischer und ethischer Universalismus: transkulturelle Konzeptionen von Subjekt, Wahrheit und Handeln. Dieser Trias des vernunftbezogenen Allgemeinheit steht eine Vielzahl von verstreuten Einwänden gegenüber, die auf den Vorrang des Partikularen pochen, ein Recht von Kultur einfordern und die Kontextualität von Subjekt, Wahrheit und Handeln postulieren.“⁵¹⁷

Dieser »Trias« von Universalismus stellt Gürses dann in ironisch-kritischer Manier den Universalismus des Hausverstandes entgegenstellt. Er macht damit klar, wie im weiteren geschichtlichen Verlauf und einer Blüte des Universalismus im 20. Jahrhundert dessen ursprünglichen Gegenspieler zur Grundlage eines neuen Universalismus (iv) wurden und werden:

„Und doch ist gegenwärtig keine der beiden Positionen, weder der westliche Universalismus noch der mannigfaltige Partikularismus, in ihrer bisherigen Form gefragt. Wir werden Zeuginnen und Zeugen einer Auflösung: nicht so sehr der des Universalismus - das hatten wir bereits in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erlebt -, sondern seiner Widersacher: des Kulturrelativismus, des Partikularismus und des Minoritären. Die Krise der „neuen sozialen Bewegungen“ und der „postmodernen Moralitäten“ zieht nun eine Wiederkehr des Universalismus nach sich, diesmal als versöhnliche Position der Mitte. Nicht mehr das autonome Subjekt mit seiner allgemeingültigen Wahrheit und seinen kulturtranszendenten moralischen Werten spricht die universalistische Zauberformeln. Paradoxerweise tut dies nun das mehrfach dezentrierte, eingebettete, kontextualisierte Subjekt mit seinem fragmentierten Wissen und seiner Skepsis gegenüber der Moral. Weniger mit der abendländischen Konzeption von Vernunft, dafür aber mit dem Hausverstand ausgestattet, sagt es uns, dass wir den Universalismus nun selber bräuchten. Müde von den Strapazen des aufreibenden Partikularismus, mahnt es uns vor einer Indifferenz gegenüber dem Leid in der globalisierten Welt ebenso wie vor der Vereinnahmung durch den Neoliberalismus.“⁵¹⁸

⁵¹⁴ vgl. eine diesbezügliche Einschätzung von: Baecker 2002: 101ff

⁵¹⁵ vgl. Gürses 2007

⁵¹⁶ Gürses 2007 (o.A.)

⁵¹⁷ Gürses 2007 (o.A.)

⁵¹⁸ Gürses 2007 (o.A.)

Damit wird jenes Motiv, das in Zusammenhang mit den Zielen der interkulturellen Philosophie wiederholt Erwähnung fand, nämlich eine *Mitte* und vermittelnde Position die von den extremen Polen des Universalismus und seiner Gegenspieler Abstand hält⁵¹⁹, ebenso in Frage gestellt, wie die Hoffnung auf einen »guten« Universalismus als Ergebnis und Ende eines Prozesses irgendwann in der Zukunft.

„Es geht weder darum, einen wie auch immer gearteten Partikularismus zu verteidigen oder dem Kulturrelativismus das Wort zu reden, noch geht es darum, durch strategische Tricks dem Universalismus seinen machthungrigen Geist auszutreiben oder einen ‚wahren‘ Universalismus, der noch kommen mag, den Weg zu bereiten.“⁵²⁰

Aber worum geht es dann? Wir sind hier wieder am Anfang angekommen, bei der Frage wohin die Reise gehen soll: auf das Hochgebirge oder zum Strand. Gürses Antwort bringt ihn auch wieder zum Anfang seines Textes wie zum Anfang des Streits zurück - nämlich jenen zwischen Sophist und Philosoph – und damit auch noch zum Anfang jener europäischen Philosophiegeschichte deren universelle Geltungsansprüche selbst Teil des Problems sind. Er lässt einen vergessenen Widersprecher des Sokrates zu Wort kommen, Thrasymachos aus Chalkedon, und übersetzt dessen Argument, dass das Gerechte nichts anderes sei als das dem Stärkeren Zuträgliche in zeitgemäßere Worte: „Moralische Werte sind das, was die Herrschenden für gut halten, da sie ihnen nützen, und was sie darum als gut für alle preisen“⁵²¹. Obwohl nicht deutlicher auf Distanz zum Universalismus gegangen werden kann, der ihn als „moralische Heuchelei“⁵²² entlarvt wird, legt Gürses Wert darauf, die Position des Sophisten Trasymachos auch jenseits relativistisch-partikularen Interesses zu positionieren:

„Er hat keine andere Macht zu rechtfertigen gesucht; er war kein Partikularist, kein Kulturrelativist; es ging ihm nicht einmal um das Besondere. Er war [vielmehr] ein *Diagnostiker* und *Kritiker*. [H.v.RR.]“⁵²³

⁵¹⁹ vgl. I.3, III.4, III.5

⁵²⁰ Gürses 2007 (o.A.)

⁵²¹ Gürses 2007 (o.A.)

⁵²² Gürses 2007 (o.A.)

⁵²³ Gürses 2007 (o.A.)

Der Sophismus hat den „Gestus des modernen Intellektuellen“⁵²⁴ und steht für Gürses als *Kritik* nicht zwischen den Fronten von Universalismus und seiner Gegner, die im Verdacht der »Überlaufens« stehen, sondern schafft es, sich aus diesem Prozess der Wiederholung und Aneignung herauszuhalten:

„Der Gestus des Sophisten ist einfach: Es geht um die Kritik des Universalismus, unabhängig davon, ob dieser als Rede der Mächtigen auftritt oder als Wille zur Macht in der Rede der Aufbegehrenden. Die Schwierigkeit, die intellektuelle Kompetenz erfordert, liegt darin, den jeweiligen Modus einer solchen Universalismuskritik zu entwickeln oder zu bestimmen, vorhandene Wege zu beschreiten oder neu zu bahnen: damit das Kritisierte nicht –wie oft auch – der Kritik das eigene Spiegelbild aufprägt, damit die Universalismuskritik nicht zu einem Partikularismus wird. Denn das ist der Ursprung jedes späteren Universalismus.“⁵²⁵

Gürses setzt also auf einen modernen Sophismus - deren Wiederkehr jedenfalls jener des Universalismus im (wievielten?) neuen Gewande vorzuziehen wäre – und die Rolle des Intellektuellen. Wo würde Luhmann sich hier sehen? Mit der Rolle der Intellektuellen hatte er jedenfalls seine Schwierigkeiten⁵²⁶, denn diese „sind ihrerseits viel zu stark durch Moden, Polemiken und semantische Konsistenz ihrer Vorstellungen bestimmt.“⁵²⁷ Wie steht es aber mit dem *Diagnostiker*? Luhmanns Ausweg aus dem Dilemma, sich weder für einen naiven Realismus entscheiden zu wollen, noch sich der Beliebigkeit des Relativismus völlig auszuliefern, liegt vor allem in der Beobachtertheorie und in der damit verknüpften autologischen Theoriedisposition⁵²⁸, die von der Notwendigkeit eines direkten Wahrheitsbezugs befreit. Wissenschaft operiert mit der Unterscheidung wahr und falsch, diese ist aber jene eines Beobachters⁵²⁹. In Bezug auf den Begriff Kritik und in seiner Auseinandersetzung mit der soziologischen Tradition setzt er genau darauf ...

⁵²⁴ Gürses 2007 (o.A.)

⁵²⁵ Gürses 2007 (o.A.)

⁵²⁶ Auf die Frage, ob er sich selbst als Intellektuellen bezeichnen würde antwortet Luhmann einmal: „Nein, das würde ich eigentlich nicht. Höchsten würde ich Verständnis dafür aufbringen, wenn ich so beschrieben werden“ in: Luhmann 1987(b)

⁵²⁷ Luhmann 1998: 458

⁵²⁸ vgl. II.2

⁵²⁹ „It is one of the great merits of Luhmann’s work to have revived this central notion [of the observer] in classical sociology of knowledge. The sociology of culture and knowledge can be understood or practiced as the comparative sociology of the observer. Since the world itself contains no information, only unstructured complexity, information is information *for* an observer in this world.“ in: Fuchs 2004: 17

„die mit »Kritik« bezeichnete Unterscheidung durch die Unterscheidung von Beobachtern zu ersetzen. Das wiederum setzt die Einsicht voraus, daß es sich bei allem Beobachten um Beschreiben [...] handelt. Auch ein Beobachten zweiter Ordnung ist immer ein Beobachten erster Ordnung insofern, als er einen anderen Beobachter als sein Objekt herausgreifen muß, um durch ihn (wie immer kritisch) die Welt zu sehen. Das zwingt ihn zum autologischen Schluß, das heißt: zur Anwendung des Begriffs der Beobachtung auf sich selber. Der Beobachter ist eben kein Subjekt mehr mit transzendental begründeten Sonderrechten im Safe; er ist der Welt, die er erkennt, ausgeliefert.“⁵³⁰

Auch wenn Luhmann dem Wort Kritik nicht viel Positives abgewinnen mag, so ist er inhaltlich in seiner Zurückweisung von philosophischen (alteuropäischen) Standard-Vorstellungen wie Subjekt und Transzendenz nicht so weit entfernt von jener Kritik Gürses an der Triade des Universalismus. Zudem scheint die Form der Selbstbezüglichkeit, Autologie und Autopoiesis, nicht unähnlich den Problemen der *interkulturellen*, die nämlich zugleich immer auch *kulturelle* Philosophie ist. Die Kulturalität jeder Philosophie gleicht ihrer Struktur eines letztendlich paradoxen Kreises zwischen Universellen Bestrebungen und (eigen-)kultureller Erdung jenem Kreiselunternehmen, in dem sich auch Luhmann befindet:

„Die Systemtheorie verwendet ihren Systembegriff als einen Begriff zweiter Ordnung, der Gegenstände beschreibt, die ihrerseits auf einer Ebene zweiter Ordnung konstituiert sind und auf dieser Ebene Beobachtungen und Operationen erster Ordnung koordinieren. Das heißt, die Systemtheorie spricht grundsätzlich und aussließlich über Phänomene, die sich mit Hilfe eines Mechanismus doppelter Schließung selbst organisieren und reproduzieren.“⁵³¹

⁵³⁰ Luhmann 1998: 1117f

⁵³¹ Baecker 2002: 104

Bedenkt man zudem die durchaus *kritische* Haltung Hakan Gürses in Bezug auf zumindest die Selbstbezeichnung der interkulturellen Philosophie⁵³² auf der einen, die *diagnostische* Kapazität des Luhmannschen Ansatzes auf der anderen Seite, könnte abschließend die Frage gestellt werden: Wurden sie nicht von Anfang an falsch zugeordnet? Könnte Luhmann nicht viel mehr als ein früher Vertreter, und Gürses als ein wegbereitender Kritiker gelten einer dann nicht mehr »interkulturellen« Philosophie, sondern deren Nachfolgerin neuen Namens, wie sie also noch nicht ist, aber vielleicht noch werden mag?

⁵³² Es sei an seinen Vorschlag erinnert (vgl. III.2), die Referenz von Kultur auf das Individuum zu verlegen, in: Gürses 1998: 81

Nachwort

Es ist an der Zeit, nach diesen Streifzügen durch das Hochgebirge der systemtheoretischen Abstraktion und die landschaftliche Vielfalt der Interkulturalität die Zelte wieder abzubauen. Noch liegen sie da, die auf dem Weg gesammelten Schätze: Nicht nur Blüten und Blätter, auch harte, schillernde Steine, trockene glatte Baumrinden und bunte Muscheln von ungekannter Form und Textur, duftende Gräser und sogar ein paar Insekten - alles was klein genug war, um es am Körper zu tragen – kein Berg ist versetzt worden! Es liegt nun da zusammengefügt zu einem flüchtigen Mosaik. Der Wind wird es wieder vertragen. Aber vielleicht kommen Wanderer genau hier vorbei und denken sich: Wo gibt es denn hier solche Blüten? Woher kommt denn solch ein Stein hierher? Vielleicht macht sich der eine oder die andere sogar auf den Weg um dieser Frage nachzugehen, und beschreitet so einen Weg, der sonst nicht beschritten worden wäre, den auch ich nie beschritten hatte. Darin liegt die Hoffnung - nicht nur dieser Arbeit, sondern der Wissenschaft, der Philosophie, unserer Zeit - dass die nach uns Kommenden neue Wege beschreiten, die von hier und jetzt aus undenkbar, außer Sichtweite, sogar unmöglich, unerreichbar scheinen. Und auch wenn der Gedanke, einen Wegweiser gelegt zu haben, vielleicht dem Ego schmeichelt - worin anders liegt die Lust am Forschen, als in der Bitterkeit um das Wissen mit aller Kraft an der eigenen, zukünftigen Bedeutungslosigkeit zu arbeiten. Denn was kann auch dem Eingebildeten besseres geschehen, denn als widerlegter Klassiker in den Olymp der Wissenschaftsgeschichte einzugehen? Und ganz abseits von Geltungsansprüchen dieser Art: was ist philosophischer als jene Reflexion, in der das eigene Fühlen, Denken und Wollen als eines erkannt wird, dass sich von sich weg zu einem anderen Fühlen, Denken und Wollen hinführt, hindenkt und hin will?

Bibliografie

- Badura 2006 Badura, Jens (Hrsg.): Mondialisierungen: "Globalisierung" im Lichte transdisziplinärer Reflexionen, transcript, Bielefeld, 2006
- Baecker 2002 Baecker, Dirk: Wozu Systeme?, Kulturverlag Kadmos, Berlin, 2002
- Beck / Schmirber 1995 Beck, Heinrich / Schmirber, Gisela (Hrsg.): Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen, in: Schriften zur Triadik und Ontodynamik Nr.9, Peter Lang, Frankfurt am Main et al. (1995): 261-275
- Bernreuther 2003 Bernreuter, Bertold: Der Weg entsteht beim Gehen (2003), online im Internet: <http://them.polylog.org/1/edit-de.htm> [31.10.2006]
- Bernreuther 2006 Bernreuter, Bertold: Der Mythos der Vernunft (2006), online im Internet: <http://them.polylog.org/4/edit-de.htm> [31.10.2006]
- Bickmann 2007 Bickmann, Claudia: Philosophieren zwischen Universalität des begrifflich Allgemeinen und der unverechenbaren Besonderheit des Individuellen, in: Yousefi, Hamid Reza / Braun, Ina / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Orthaft Ortlosigkeit der Philosophie: Eine interkulturelle Orientierung, Traugott Bautz, Nordhausen, 2007: 101-119
- Burkart 2004(a) Burkart, Günther: Niklas Luhmann: Ein Theoretiker der Kultur?, in: Burkart, Günther: Luhmann und die Kulturtheorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004: 11-39
- Burkart 2004(b) Burkart, Günther: Luhmann und die Kulturtheorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004
- Cesana 2007 Cesana, Andreas: Kulturalität und interkulturelle Philosophie, in: Yousefi, Hamid Reza / Braun, Ina / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Orthaft Ortlosigkeit der Philosophie: Eine interkulturelle Orientierung, Traugott Bautz, Nordhausen, 2007: 51-64

- Chen 2004 Chen, Hsueh-I: Homöomorphe Äquivalente - eine begriffliche Auseinandersetzung (2004), online im Internet: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1085/> [13.05.2008]
- Chen 2007 Chen, Hsueh-I: Das Nichts in der Hegelschen Dialektik-Konzeption und in der Interkulturalität, in: Yousefi, Hamid Reza / Braun, Ina / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie: Eine interkulturelle Orientierung, Traugott Bautz, Nordhausen, 2007
- Chini 2004 Chini, Tina Claudia: Oralität und Literalität als philosophische Methoden, Diplomarbeit, Wien , 2004
- Collins 1998 Collins, Randall: The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change, Harvard University Press, Cambridge und London, 1998
- de Berg / Schmidt 2000 de Berg, Henk / Schmidt, Johannes (Hrsg.): Rezeption und Reflexion: Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000
- Fischer 2007 Fischer, Klaus: Was ist Kultur und wem gehört sie?, in: Yousefi, Hamid Reza / Braun, Ina / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie: Eine interkulturelle Orientierung, Traugott Bautz, Nordhausen, 2007: 251-268
- Fooladvand 2007 Fooladvand, Aziz: Strukturelle Gewalt oder Entwicklungshilfe, in: Yousefi, Hamid Reza / Braun, Ina / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie: Eine interkulturelle Orientierung, Traugott Bautz, Nordhausen, 2007: 603-622
- Fornet-Betancourt 1996 Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie, in: Concordia Reihe Monographien, Bd.19, Verlag der Augustinus - Buchhandlung, Aachen (1996)
- Fornet-Betancourt 1997 Fornet-Betancourt, Raúl: Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, in: Denktraditionen im Dialog, Bd.1, IKO - Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main (1997)

- Fornet-Betancourt 1998 Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): Unterwegs zur interkulturellen Philosophie: Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie, in: Denktraditionen im Dialog, Bd.4, IKO - Verlag für interkulturelle Kommunikation, Frankfurt am Main (1998)
- Fornet-Betancourt 2006 Fornet-Betancourt, Raúl: Philosophie als Weg, interkulturell unterwegs zu sein, in: Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus (Hrsg.): Wege zur Philosophie: Grundlagen der Interkulturalität, Traugott Bautz, Nordhausen, 2006: 225-23
- Fuchs 2004 Fuchs, Peter: Against Essentialism: A Theory of Culture and Society, Harvard University Press, Cambridge and London, 2004
- Ghasempour 1997 Ghasempour, Morteza: Das Ethos des Denkens: Die interkulturelle Transformation der antiken Philosophiedeutung, in: Schneider, Notker / Lohmar, Dieter / Ghasempour, Morteza / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Philosophie aus interkultureller Sicht: Philosophy from an Intercultural Perspective, in: Kimmerle, Heinz / Mall, Ram Adhar (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.7, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1997
- Gmainer-Pranzl 2007 Gmainer-Pranzl, Franz: "Atopie"- "Responsivität"- "Polylog": Zu einigen Konversionsprinzipien interkulturellen Philosophierens, in: Sonderdruck aus: Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Anton Pustet, Salzburg (2007): 31-50
- Göller 2000 Göller, Thomas: Kulturverstehen: Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2000
- Gürses 1998 Gürses, Hakan: Der andere Schauspieler: Kritische Bemerkungen zum Kulturbegriff, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren Nr.2, Wien (1998): 62-81

- Gürses 2007 Gürses, Hakan: Von der Vernunft zum Hausverstand: Zur Kritik des Universalismus (2007), online im Internet: <http://translate.eipcp.net/transversal/0607/gurses/de> [20.10.2008]
- Hahn 1987 Hahn, Alois: Sinn und Sinnlosigkeit, in: Haferkamp, Hans / Schmid, Michael (Hrsg.): Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987
- Hahn 2004 Hahn, Alois: Ist Kultur ein Medium?, in: Burkart, Günther: Luhmann und die Kulturtheorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004: 40-57
- Heider 1926 Heider, Fritz: Ding und Medium, in: Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache Nr.1 (1926): 109-157
- Hellmann 1998 Hellmann, Kai-Uwe: Fremdheit als soziale Konstruktion: Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden, in: Münkler, Herfried / Meßlinger, Karin / Ladwig, Bernd (Hrsg.): Die Herausforderung durch das Fremde: Interdisziplinäre Arbeitsgruppe Die Herausforderung durch das Fremde, in: Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Bd.5, Akad.-Verl, Berlin (1998): 401-459
- Hengst 2003 Hengst, Dirk / v. Barloewen, Constantin (Hrsg.): Über Europa hinaus: Interkulturelle Philosophie im Gespräch, in: Kulturbegegnungen, Bd.1, Der Andere Verlag, Osnabrück (2003)
- Herra 1997 Herra, Rafael Ángel: Inter-cultural relations and crime: The force of culture, in: Schneider, Notker / Lohmar, Dieter / Ghasempour, Morteza / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Philosophie aus interkultureller Sicht: Philosophy from an Intercultural Perspective, in: Kimmerle, Heinz / Mall, Ram Adhar (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.7, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1997: 33-39
- Holenstein 1985 Holenstein, Elmar: Menschliches Selbstverständnis: Ichbewußtsein - intersubjektive Verantwortung - interkulturelle Verständigung, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985

- Holenstein 1996 Holenstein, Elmar: Interkulturelle Verständigung: Bedingungen ihrer Möglichkeit, in: Wierlacher, Alois / Stötzel, Georg (Hrsg.): Blickwinkel: Kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution: Akten des III. Internationalen Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik, Düsseldorf 1994, Iudicium, München, 1996: 81-100
- Holenstein 1998 Holenstein, Elmar: Kulturphilosophische Perspektiven: Schulbeispiel Schweiz, europäische Identität auf dem Prüfstand, globale Verständigungsmöglichkeiten, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998
- Holenstein 2004 Holenstein, Elmar: Philosophie-Atlas: Orte und Wege des Denkens, Ammann Verlag, Zürich, 2004
- Holenstein 2006 Holenstein, Elmar: Komplexe Kulturen, in: Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus (Hrsg.): Wege zur Philosophie: Grundlagen der Interkulturalität, Traugott Bautz, Nordhausen, 2006: 175-176
- Holenstein 2007 Holenstein, Elmar: Philosophie außerhalb Europas, in: Yousefi, Hamid Reza / Braun, Ina / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie: Eine interkulturelle Orientierung, Traugott Bautz, Nordhausen, 2007: 65-78
- Hoogland 1996 Hoogland, Jan: Die Ansprüche einer interkulturellen Philosophie, in: Kimmerle, Heinz (Hrsg.): Das Multiversum der Kulturen: Beiträge zu einer Vorlesung im Fach 'Interkulturelle Philosophie' an der Erasmus Universität Rotterdam, in: Berlinger, Rudolph / Schrader, Wiebke (Hrsg.): Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, Bd.67, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1996: 57-75
- Hubig / Poser 2006 Hubig, Christoph / Poser, Hans: Technik und Interkulturalität, in: Badura, Jens (Hrsg.): Mondialisierungen: "Globalisierung" im Lichte transdisziplinärer Reflexionen, transcript, Bielefeld, 2006: 153-179
- Jaspers 2006 Jaspers, Karl: Die philosophiegeschichtliche Auffassung, in: Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus (Hrsg.): Wege zur Philosophie: Grundlagen der Interkulturalität, Traugott Bautz, Nordhausen, 2006

- Kimmerle 1996 Kimmerle, Heinz: Prolegomena, in: Kimmerle, Heinz (Hrsg.): Das Multiversum der Kulturen: Beiträge zu einer Vorlesung im Fach 'Interkulturelle Philosophie' an der Erasmus Universität Rotterdam, in: Berlinger, Rudolph / Schrader, Wiebke (Hrsg.): Elementa: Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, Bd.67, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1996: 9-29
- Kimmerle 2000 Kimmerle, Heinz: Philosophien der Differenz: Eine Einführung, Königshausen & Neumann, Würzburg , 2000
- Kimmerle 2002 Kimmerle, Heinz: Interkulturelle Philosophie: zur Einführung, Junius, Hamburg, 2002
- Kimmerle 2005 Kimmerle, Heinz: Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie, Traugott Bautz, Nordhausen, 2005
- Koschorke 1999 Koschorke, Albrecht / Vismann, Cornelia (Hrsg.): Widerstände der Systemtheorie: Kulturtheoretische Analysen, Akad.-Verl, Berlin, 1999
- Kravietz 1992 Krawietz, Werner / Welker, Michael (Hrsg.): Kritik der Theorie sozialer Systeme: Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992
- Kresse 1997 Kresse, Kai: Afrikanische Philosophie, in: Widerspruch Jg.1997, Attempto-Verlag, Tübingen (1997)
- Kroeber 1963 Kroeber, Alfred / Kluckhohn, Clyde: Culture: a critical review of concepts and definitions, Vintage, New York, N.Y., 1963
- Loenhoff 1992 Loenhoff, Jens: Interkulturelle Verständigung: Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation, Leske und Budrich, Opladen, 1992
- Luhmann 1987 (a) Luhmann, Niklas: Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987
- Luhmann 1987 (b) Luhmann, Niklas: Archimedes und wir: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Merve, Berlin, 1987

- Luhmann 1991(a) Luhmann, Niklas: Funktion und Kausalität, in: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1991: 9-30
- Luhmann 1991(b) Luhmann, Niklas: Funktionale Methode und Systemtheorie, in: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 1: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1991: 31-53
- Luhmann 1993 Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 3: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1993
- Luhmann 1996 Luhmann, Niklas: Protest: Systemtheorie und soziale Bewegungen, Frankfurt am Main, 1996
- Luhmann 1997 Luhmann, Niklas: Die Kunst der Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997
- Luhmann 1998 Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998
- Luhmann 1999 (a) Luhmann, Niklas: Kultur als historischer Begriff, in: Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd.4, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999: 31-54
- Luhmann 1999 (b) Luhmann, Niklas: Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999
- Luhmann 1999 (c) Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd.4, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999
- Luhmann 2000 Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2000
- Luhmann 2000 (a) Luhmann, Niklas: Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?, in: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2000: 37-54

- Luhmann 2000 (b) Luhmann, Niklas: Die Autopoiesis des Bewußtseins, in: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2000: 55-112
- Luhmann 2000 (c) Luhmann, Niklas: Was ist Kommunikation?, in: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2000: 113-124
- Luhmann 2002 Luhmann, Niklas: Einführung in die Systemtheorie, Carl-Auer-Systeme, Heidelberg, 2002
- Luhmann 2004 Luhmann, Niklas: Die Realität der Massenmedien, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2004
- Luhmann 2005 (a) Luhmann, Niklas: Interaktion, Organisation, Gesellschaft, in: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2005: 9-20
- Luhmann 2005 (b) Luhmann, Niklas: Die Weltgesellschaft, in: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2005: 51-71
- Luhmann 2005 (c) Luhmann, Niklas: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, in: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2005: 170-192
- Luhmann 2005 (d) Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2005
- Luhmann 2005 (e) Luhmann, Niklas: Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität, in: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2005: 31-57

- Luhmann 2005 (f) Luhmann, Niklas: Ich sehe was, was Du nicht siehst, in: Luhmann, Niklas: Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2005: 220-226
- Lyotard 1994 Lyotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen : Ein Bericht, Passagen, Wien, 1994
- Mader 1992 Mader, Johann: Von Parmenides zu Hegel: Einführung in die Philosophie I, WUV - Universitätsverlag, Wien, 1992
- Mall 1929 Mall, Ram Adhar / Hülsmann, Heinz (Hrsg.): Die drei Geburtsorte der Philosophie: China. Indien. Europa, Bouvier, Bonn, 1989
- Mall 1993 Mall, Ram Adhar: Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie, in: Mall, Ram Adhar / Lohmar, Dieter (Hrsg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, in: Mall, Ram Adhar / Lohmar, Dieter (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.1, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1993: 1-27
- Mall 1995 (a) Mall, Ram Adhar: Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995
- Mall 1995 (b) Mall, Ram Adhar: Spezifisch indisch-asiatischer Beitrag zur Interkulturalität und Interreligiosität als ein möglicher Weg zum Weltfrieden, in: Beck, Heinrich / Schmirber, Gisela (Hrsg.): Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen, in: Schriften zur Triadik und Ontodynamik Nr.9, Peter Lang, Frankfurt am Main et al. (1995): 261-275
- Mall 2005 Mall, Ram Adhar: Hans-Georg Gadammers Hermeneutik : interkulturell gelesen, Traugott Bautz, Nordhausen, 2005
- Mall 2006 Mall, Ram Adhar: Universalität und Partikularität der Philosophie: Eine interkulturelle Perspektive, in: Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus (Hrsg.): Wege zur Philosophie: Grundlagen der Interkulturalität, Traugott Bautz, Nordhausen, 2006: 147-174

- Marchart 2006 Marchart, Oliver: Globus/Mundus: Anmerkungen zum Weltbegriff einer möglichen Philosophie der Altermondialisierung, in: Badura, Jens (Hrsg.): Mondialisierungen: "Globalisierung" im Lichte transdisziplinärer Reflexionen, transcript, Bielefeld, 2006: 35-47
- Maturana 2000 Maturana, Humberto R.: Lebende Systeme und Nervensysteme: Lebende Systeme: Autopoiese, in: Maturana, Humberto R.: Biologie der Realität, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000: 107-121
- Maturana / Varela 1984 Maturana, Humberto R. / Varela, Francisco J.: Der Baum der Erkenntnis: Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Scherz, Bern und München, 1984
- Menne 1984 Menne, Albert: Einführung in die Methodologie: elementare allgemeine wissenschaftliche Denkmethoden im Überblick, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1984
- Münkler 1998 Münkler, Herfried / Meßlinger, Karin / Ladwig, Bernd (Hrsg.): Die Herausforderung durch das Fremde: Interdisziplinäre Arbeitsgruppe Die Herausforderung durch das Fremde, in: Interdisziplinäre Arbeitsgruppen, Bd.5, Akad.-Verl, Berlin (1998)
- Oeser 1987 Oeser, Erhard: Psychozoikum: Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, Paul Parey, Berlin und Hamburg, 1987
- Oruka 1988 Oruka, Henry Odera: Grundlegende Fragen der afrikanischen 'Sage-Philosophy', in: Wimmer, Franz Martin (Hrsg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Passagen, Wien , 1988: 35-54
- Panikkar 1998 Panikkar, Raimón: Religion, Philosophie und Kultur, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren Nr.1 (1998): 13-37
- Paul 1987 Paul, Gregor: Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie: Rationalitätskonzepte im frühen Konfuzianismus, im Neo-Mohismus und im Legalismus, Iudicium, München, 1987

- Paul 1998 (a) Paul, Gregor: Einheit der Logik und Einheit des Menschenbildes: Reflexionen über das Tertium non datur, in: Baruzzi, Arno / Takeichi, Akihiro (Hrsg.): Ethos des Interkulturellen: Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, in: Spektrum Philosophie, Bd.4, Ergon-Verl., Würzburg, 1998: 15-29
- Paul 1998 (b) Paul, Gregor: Logik, Verstehen und Kulturen, in: Schneider, Notker / Mall, Ram Adhar / Lohmar, Dieter (Hrsg.): Einheit und Vielfalt: Das Verstehen der Kulturen, in: Kimmerle, Heinz / Mall, Ram Adhar (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.9, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1998(b): 111-132
- Paul 2008 Paul, Gregor: Einführung in die Interkulturelle Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2008
- Pfeiffer 1998 Pfeiffer, Riccarda: Philosophie und Systemtheorie: Die Architektonik der Luhmannschen Theorie, Dt. Universitäts Verl., Wiesbaden, 1998
- Plessner 2006 Plessner, Helmuth: Die Frage nach dem Wesen der Philosophie, in: Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus (Hrsg.): Wege zur Philosophie: Grundlagen der Interkulturalität, Traugott Bautz, Nordhausen, 2006
- Plott / Dolin / Mays 1999 Plott, John C. / Dolin, James Michael / Mays, Paul D.: Das Periodisierungsproblem, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 2 Nr.3 (1999): 33-51
- Reese-Schäfer 1999 Reese-Schäfer, Walter: Niklas Luhmann: zur Einführung, Junius, Hamburg, 1999
- Reinhardt 2005 Reinhardt, Jan D.: Niklas Luhmanns Systemtheorie : interkulturell gelesen, Traugott Bautz, Nordhausen, 2005
- Rill 1995 Rill, Ingo: Symbolische Identität : Dynamik und Stabilität bei Ernst Cassirer und Niklas Luhmann, in: Epistemata: Reihe Philosophie; 170, Königshausen & Neumann, Würzburg (1995)

- Rodi 1998 Rodi, Frithjof: Kultur und Zivilisation: Versuch einer Neubesinnung auf ein abgewertetes Begriffspaar, in: Baruzzi, Arno / Takeichi, Akihiro (Hrsg.): Ethos des Interkulturellen: Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, in: Spektrum Philosophie, Bd.4, Ergon-Verl., Würzburg , 1998: 90-105
- Sandbothe 2000 Sandbothe, Mike: Die pragmatische Wende des linguistic turn, in: Sandbothe, Mike: Die Renaissance des Pragmatismus: Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie, Velbrück Wissenschaft, Göttingen, 2000
- Schneider /
Lohmar /
Ghasempour 1997 Schneider, Notker / Lohmar, Dieter / Ghasempour, Morteza / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Philosophie aus interkultureller Sicht: Philosophy from an Intercultural Perspective, in: Kimmerle, Heinz / Mall, Ram Adhar (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.7, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1997
- Senghaas 1997 Senghaas, Dieter: Interkulturelle Philosophie in der Welt von heute, in: Schneider, Notker / Lohmar, Dieter / Ghasempour, Morteza / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Philosophie aus interkultureller Sicht: Philosophy from an Intercultural Perspective, in: Kimmerle, Heinz / Mall, Ram Adhar (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.7, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1997: 151-162
- Senghaas 2004 Senghaas, Dieter: Zum irdischen Frieden: Erkenntnisse und Vermutungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004
- Sennewald 2006 Sennewald, Jens E.: In die Welt gestellt. Zur Rolle der Kunst im Globisierungsprozess, in: Badura, Jens (Hrsg.): Mondialisierungen: "Globalisierung" im Lichte transdisziplinärer Reflexionen, transcript, Bielefeld, 2006: 281-299

- Sepp 1997 Sepp, Hans Rainer: Homogenisierung ohne Gewalt?: Zu einer Phänomenologie der Interkulturalität im Anschluß an Husserl, in: Schneider, Notker / Lohmar, Dieter / Ghasempour, Morteza / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Philosophie aus interkultureller Sicht: Philosophy from an Intercultural Perspective, in: Kimmerle, Heinz / Mall, Ram Adhar (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.7, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1997: 263-275
- Sepp 2006 Sepp, Hans Rainer: Offene Tradition - geschlossene Universalität?: Überlegungen zur kulturellen Differenz, in: Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus (Hrsg.): Wege zur Philosophie: Grundlagen der Interkulturalität, Traugott Bautz, Nordhausen, 2006: 309-327
- Spencer Brown 1969 Spencer-Brown, George: Laws of Form: Gesetze der Form, Boheimer, Lübeck, 1969
- Stelzer 2007 Stelzer, Harald: Kritischer Rationalismus, Relativismus und interkultureller Dialog, in: Yousefi, Hamid Reza / Braun, Ina / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Orthaft Ortlosigkeit der Philosophie: Eine interkulturelle Orientierung, Traugott Bautz, Nordhausen, 2007: 269-283
- Stenger 1997 Stenger, Georg: Interkulturelle Kommunikation: Diskussion - Dialog - Gespräch, in: Schneider, Notker / Lohmar, Dieter / Ghasempour, Morteza / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Philosophie aus interkultureller Sicht: Philosophy from an Intercultural Perspective, in: Kimmerle, Heinz / Mall, Ram Adhar (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.7, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1997: 289-315
- Taborsky 2004 Taborsky, Ursula: Panikkars Vorschlag der homöomorphen Äquivalente besprochen anhand von Beispielen aus dem arabisch/islamischen Bereich (2004), online im Internet: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1090/> [13.05.2008]

- Wachendorff 2007 Wachendorff, Elke: Reflexionen zur Interkulturalität als Haltung, in: Yousefi, Hamid Reza / Braun, Ina / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie: Eine interkulturelle Orientierung, Traugott Bautz, Nordhausen, 2007: 529-537
- Waldenfels 1997 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997
- Waldenfels 1998 Waldenfels, Bernhard: Kulturelle und soziale Fremdheit, in: Schneider, Notker / Mall, Ram Adhar / Lohmar, Dieter (Hrsg.): Einheit und Vielfalt: Das Verstehen der Kulturen, in: Kimmerle, Heinz / Mall, Ram Adhar (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.9, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1998: 13-35
- Welsch 1994 Welsch, Wolfgang (Hrsg.): Wege aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Akad.-Verl, Berlin, 1994
- Wernecke 1998 Wernecke, Jörg: Pragmatismus, Mensch und Natur, in: Baruzzi, Arno / Takeichi, Akihiro (Hrsg.): Ethos des Interkulturellen: Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?, in: Spektrum Philosophie, Bd.4, Ergon-Verl., Würzburg , 1998: 40-60
- Wimmer 1990 Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie, Passagen, Wien, 1990
- Wimmer 1993 Wimmer, Franz Martin: Ansätze einer interkulturellen Philosophie, in: Mall, Ram Adhar / Lohmar, Dieter (Hrsg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, in: Mall, Ram Adhar / Lohmar, Dieter (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.1, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1993: 29-40
- Wimmer 1994 Wimmer, Franz Martin: Plädoyer für den Polylog, in: Impuls. Das grüne Monatsmagazin 6 Nr.Oktober (1994): 18-19

- Wimmer 1996 (a) Wimmer, Franz Martin: Polylog der Traditionen im philosophischen Denken: Universalismus versus Ethnophilosophie?, in: Dialektik Nr.1, Hamburg (1996): 81-98
- Wimmer 1996 (b) Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie - neuer Teilbereich oder neue Orientierung der Philosophie?, in: Wierlacher, Alois / Stötzel, Georg (Hrsg.): Blickwinkel: Kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution: Akten des III. Internationalen Kongresses der Gesellschaft für Interkulturelle Germanistik - Düsseldorf 1994, Iudicium, München, 1996: 163-186
- Wimmer 1996 (c) Wimmer, Franz Martin: Sich selbst genug?: Eine kleine Geschichte der interkulturellen Philosophie, in: Der blaue Reiter Nr.4 (1996): 97-101
- Wimmer 1997 Wimmer, Franz Martin: Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge, in: Schneider, Notker / Lohmar, Dieter / Ghasempour, Morteza / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Philosophie aus interkultureller Sicht: Philosophy from an Intercultural Perspective, in: Kimmerle, Heinz / Mall, Ram Adhar (Hrsg.): Studien zur Interkulturellen Philosophie: Studies in Intercultural Philosophy, Etudes de philosophie interculturelle, Bd.7, Rodopi, Amsterdam - Atlanta, 1997: 317-325
- Wimmer 1999 Wimmer, Franz Martin: Andere Geschichten der Philosophie: Ingvild Birkham, David Simo und Ram Adhar Mall im Gespräch mit Franz Martin Wimmer und Michael Shorny, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren Nr.3 (1999)
- Wimmer 2000 Wimmer, Franz Martin / Amerbauer, Martin / Chini, Tina Claudia: Interkulturelle Philosophie: Probleme und Ansätze, Skriptum zur Vorlesung, WUV, Wien, 2000
- Wimmer 2001 Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie: Gesichte und Theorie, 2. überarb. Auflage (2001), online im Internet:
<http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/1999-ikph.Dateien/1999ikph-14.pdf> [22.04.2008]
- Wimmer 2002 Wimmer, Franz Martin: Essays on Intercultural Philosophy, Satya Nilayam Publications, Chennai, 2002

- Wimmer 2003 Wimmer, Franz Martin: Globalität und Philosophie: Studien zur Interkulturalität, Turia + Kant, Wien, 2003
- Wimmer 2004 Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie: Eine Einführung, WUV, Wien, 2004
- Wimmer 2006 (a) Wimmer, Franz Martin: Kreativität und Kultur: Einleitende Überlegungen, in: Abel, Günter (Hrsg.): Kreativität, Meiner, Hamburg, 2006
- Wimmer 2006 (b) Wimmer, Franz Martin: Überlegungen zu Aufgaben und Voraussetzungen interkultureller Philosophie, in: Badura, Jens (Hrsg.): Mondialisierungen: "Globalisierung" im Lichte transdisziplinärer Reflexionen, transcript, Bielefeld, 2006: 81-102
- Wimmer 2008 Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie (2008), online im Internet: <http://www.information-philosophie.de/index.php> [14.4.2008]
- Windhager 2006 Windhager, Florian: Wie integriert man die Integration? Systemtheorie und Logodiversität, Diplomarbeit, Universität Wien, 2006
- Wittgenstein 1988 Wittgenstein, Ludwig: Werkausgabe: [in 8 Bd.] Ludwig Wittgenstein: Bd.I. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916 [u.a.], Bd.1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988
- Yousefi 2005 Yousefi, Hamid Reza (Hrsg.): Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Traugott Bautz, Nordhausen, 2005
- Yousefi 2006 (a) Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus (Hrsg.): Wege zur Philosophie: Grundlagen der Interkulturalität, Traugott Bautz, Nordhausen, 2006
- Yousefi 2006 (b) Yousefi, Hamid Reza: Interkulturelle Philosophie: Struktur - Gegenstand - Aufgabe, in: Yousefi, Hamid Reza / Fischer, Klaus (Hrsg.): Wege zur Philosophie: Grundlagen der Interkulturalität, Traugott Bautz, Nordhausen, 2006: 43-73

Yousefi 2007	Yousefi, Hamid Reza: Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Praxis interkultureller Philosophie, in: Yousefi, Hamid Reza / Braun, Ina / Scheidgen, Hermann-Josef (Hrsg.): Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie: Eine interkulturelle Orientierung, Traugott Bautz, Nordhausen, 2007: 31-50
--------------	--

Anhang

Abkürzungen

H.i.O.	Hervorhebungen im Original
H.v.RR.	Hervorhebungen von Rüdiger Reisenberger
o.A.	ohne Angabe
s.o.	siehe oben
s.u.	siehe unten
Vgl.	vergleiche

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit setzt sich das Ziel der Darstellung und des anschließenden Vergleichs von zwei sehr unterschiedlichen Denkunternehmungen: Auf der einen Seite die interkulturelle Philosophie, die sich aus einer heterogenen Gruppe von Philosophen und Philosophinnen zusammensetzt. Diese finden ihre Einheit in der Ablehnung (euro-)zentrischer Perspektiven insbesondere in der Philosophie sowie zum anderen in ihren gemeinsamen Zielen, Vorstellungen und thematischen Interessen im Bereich der Interkulturalität und den Herausforderungen einer globalisierten Welt. Auf der anderen Seite die hochabstrakte, soziologische Systemtheorie Niklas Luhmanns, die trotz einer formalen Selbstbeschränkung auf den Status einer soziologischen Wissenschaft ihren philosophischen Gehalt nicht leugnen kann. Der Vergleich, bzw. die Kontrastierung, läuft über die Reduktion auf einige thematische Schwerpunkte in Bezug auf die Begriffe Kultur und Universalismus, sowie in Hinblick auf Phänomene der Globalisierung, wie *Weltkultur* und *Weltgesellschaft*.

Abstract

This work aims at the depiction and adjacent comparison of two very different ventures of thought. On the one hand it looks at intercultural philosophy, that assembles as a highly heterogenous group of philosophers, who stay united by their rejection of (euro-)centristic perspectives in philosophy, and in sharing aims, ideas and topics concerning interculturalism and the challenges of a globalised sphere of living. On the other hand it takes on the highly abstract sociological systems theory of Niklas Luhmann, which cannot deny its philosophical implications even in spite of its formal self-restriction to the status of a pure sociological theory. The contrasting comparison of both theoretical approaches focuses on specific topics that arrange around the concepts of culture and universalism, as well as on phenomena of globalisation, such as *world culture* and *world society*.

Resumen

El principal alcance de este trabajo es la descripción y posterior comparación de dos corrientes de pensamiento muy diferentes una de la otra, al analizar por un lado, una filosofía Intercultural, compuesta por filósofos de orígenes y campos heterogéneos, cuyos vínculos mas estrechos son su rechazo a las perspectivas (euro) céntricas en el dominio de la filosofía así como sus metas, ideas y reflexiones similares concernientes al ámbito intercultural y al desafío de un mundo globalizado. Por el otro lado se trata de la teoría sociológica altamente abstracta de Niklas Luhmann, que no puede negar sus implicaciones filosóficas a pesar de su autorrestricción formal a un estatus de pura teoría sociológica. La comparación, o mejor dicho, las diferencias entre ambos métodos teóricos se concentran alrededor del ámbito de los conceptos de Cultura y universalismo, así como a fenómenos de globalización tales como la *Cultura universal* y /o la *sociedad mundial*.

Comprehensio

Hoc opere duos cogitandi modus diversissimos proponere et comperare mihi in animo est: primum philosophiam interculturem a variis philosophis philosophabusque doctam demonstrabo; qui coniuncti sunt, cum et mentes cogitationesque Europam summam statuentes recusant et communes fines, sententias, quaestiones ad interculturalitatem saeculique globalis provocationes pertinentes habent; deinde Nicolai Luhmanni disciplinam maxime a sensibus seiunctam, quae – quamvis auctor fines terminosque disciplinae sociologicae sibi constituat – philosophiae pretium non negare potest. Comparatur aut contenditur, cum paucae rationes cum litterarum artiumque et universalitatis tum conspectum aetatis globalis, id est culturae gentium et civitatis orbis terrarum, tractatur.

Lebenslauf

Rüdiger Reisenberger

Geboren am 16. März 1977

1995 AHS Matura

ab 1995 Studium der Philosophie und Germanistik an der Universität Wien.

1998 - 2000 Studium: Architektur an der Universität für angewandte Kunst.

ab 2000 Studium Philosophie und freie Fächerkombination.

ab 2001 Studium der Bildhauerei an der Akademie der bildenden Künste.

2002-2003 Auslandsstipendium im Rahmen des Philosophiestudiums an der
Universidad de Sevilla.

seit 2004 Fortsetzung des Doppelstudiums neben diverser Arbeitstätigkeit.