

Jeffrey C. Alexander und Philip Smith

# Der Diskurs der amerikanischen Zivilgesellschaft: Ein neuer kultursoziologischer Entwurf\*

In diesem Essay wird ein neuer kultursoziologischer Ansatz vorgestellt. Der Artikel beginnt mit einem kritischen Abriss zur sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Kultur und einer Kritik einiger zeitgenössischer alternativer Standpunkte. Im anschließenden Abschnitt wird ein alternatives Modell entwickelt, das die relative Autonomie der Kultur gegenüber der Sozialstruktur aus der Semiologik symbolischer Codes ableitet. Im dritten Teil des Essays wird dieses Modell auf den Diskurs der amerikanischen Zivilgesellschaft angewendet. Im letzten Teil wird die Plausibilität dieses grundlegenden Modells demonstriert, indem es zur Untersuchung verschiedener Ereignisse aus der sozialen und politischen Geschichte Amerikas herangezogen wird.\*\*

## Die Wertanalyse und ihre Kritiker

Zwischen den 40er und 60er Jahren spielte „Kultur“ in der Sozialtheorie und der Sozialforschung eine herausragende Rolle. Vornehmlich unter Verwendung des Begriffes „Werte“ führten Soziologen (Parsons und Shils 1951), Politikwissenschaftler (Almond und Verba 1963), Anthropologen (Kluckhohn

1958) und sogar Psychologen (Allport 1955; Rokeach 1968, 1973) eine modifizierte Version der hermeneutischen Tradition weiter, die Max Weber in die Sozialwissenschaft eingeführt hatte.

In der Periode, die diesen Nachkriegsjahrzehnten folgte, wurde die Wertanalyse und das, was in einem allgemeineren Sinne als „kultureller Ansatz“ bezeichnet wurde, vehement verworfen. Sie wurde mehr oder weniger berechtigt des Idealismus bezichtigt (siehe

\* Eine modifizierte englische Fassung des vorliegenden Textes findet sich in: *Theory and Society*, Vol. 22 (2), April 1993, S. 151–207.

\*\* Anmerkung der Redaktion: Im vierten und längsten Teil ihres Aufsatzes argumentieren Alexander und Smith exemplarisch und illustrieren ihr theoretisches Modell anhand krisenhafter Ereignisse aus den vergangenen 200 Jahren der Geschichte der USA. Im einzelnen und der Reihenfolge nach handelt es sich um folgende Fallbeispiele: eine Kontroverse um die Person des Präsidenten Ulysses S. Grant (1869–1877), die versuchte Amtsenthebung von Präsident Andrew Johnson (1865–1869) im Jahre 1868, den Konflikt um die Bundesbank der USA in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts („Banken-Krieg“), den „Teapot Dome“-Skandal Mitte der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts, die 1832 von South Carolina ausgelöste „Annulierungs-Krise“, den Watergate-Skandal 1973/74, den Iran-Contra-Skandal zu Ende der Präsidentschaft Reagans und die US-amerikanische Reaktion auf Gorbatschows Politik von Glasnost und Perestroika. Obwohl Alexanders und Smiths zeitlich breitgefächerte Auswahl auch ein antihistoristisches Argument transportiert und die symbolisch verankerte relative Autonomie der „Kulturellen Struktur“ belegen soll, beschränken wir uns auf das Fallbeispiel der Iran-Contra-Affäre. Zu Alexanders Interpretation von Watergate vgl. auch dessen Artikel: Kultur und politische Krise: „Watergate“ und die Soziologie Durkheims, in: Jeffrey C. Alexander, *Soziale Differenzierung und kultureller Wandel. Essays zur neofunktionalistischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M., New York: Campus Verlag 1993, S. 148–195. Die anderen Fallbeispiele finden sich vollständig in dem oben angeführten Text in „Theory and Society“.

# Der Diskurs der amerikanischen Zivilgesellschaft: Ein neuer kultursoziologischer Entwurf\*

In diesem Essay wird ein neuer kultursoziologischer Ansatz vorgestellt. Der Artikel beginnt mit einem kritischen Abriß zur sozialwissenschaftlichen Beschäftigung mit Kultur und einer Kritik einiger zeitgenössischer alternativer Standpunkte. Im anschließenden Abschnitt wird ein alternatives Modell entwickelt, das die relative Autonomie der Kultur gegenüber der Sozialstruktur aus der Semiologik symbolischer Codes ableitet. Im dritten Teil des Essays wird dieses Modell auf den Diskurs der amerikanischen Zivilgesellschaft angewendet. Im letzten Teil wird die Plausibilität dieses grundlegenden Modells demonstriert, indem es zur Untersuchung verschiedener Ereignisse aus der sozialen und politischen Geschichte Amerikas herangezogen wird.\*\*

## Die Wertanalyse und ihre Kritiker

Zwischen den 40er und 60er Jahren spielte „Kultur“ in der Sozialtheorie und der Sozialforschung eine herausragende Rolle. Vornehmlich unter Verwendung des Begriffes „Werte“ führten Soziologen (Parsons und Shils 1951), Politikwissenschaftler (Almond und Verba 1963), Anthropologen (Kluckhohn

1958) und sogar Psychologen (Allport 1955; Rokeach 1968, 1973) eine modifizierte Version der hermeneutischen Tradition weiter, die Max Weber in die Sozialwissenschaft eingeführt hatte.

In der Periode, die diesen Nachkriegsjahrzehnten folgte, wurde die Wertanalyse und das, was in einem allgemeineren Sinne als „kultureller Ansatz“ bezeichnet wurde, vehement verworfen. Sie wurde mehr oder weniger berechtigt des Idealismus bezichtigt (siehe

\* Eine modifizierte englische Fassung des vorliegenden Textes findet sich in: *Theory and Society*, Vol. 22 (2), April 1993, S. 151–207.

\*\* Anmerkung der Redaktion: Im vierten und längsten Teil ihres Aufsatzes argumentieren Alexander und Smith exemplarisch und illustrieren ihr theoretisches Modell anhand krisenhafter Ereignisse aus den vergangenen 200 Jahren der Geschichte der USA. Im einzelnen und der Reihenfolge nach handelt es sich um folgende Fallbeispiele: eine Kontroverse um die Person des Präsidenten Ulysses S. Grant (1869–1877), die versuchte Amtsenthebung von Präsident Andrew Johnson (1865–1869) im Jahre 1868, den Konflikt um die Bundesbank der USA in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts („Banken-Krieg“), den „Teapot Dome“-Skandal Mitte der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts, die 1832 von South Carolina ausgelöste „Annulierungs-Krise“, den Watergate-Skandal 1973/74, den Iran-Contra-Skandal zu Ende der Präsidentschaft Reagans und die US-amerikanische Reaktion auf Gorbatschows Politik von Glasnost und Perestroika. Obwohl Alexanders und Smiths zeitlich breitgefächerte Auswahl auch ein antihistoristisches Argument transportiert und die symbolisch verankerte relative Autonomie der „Kulturellen Struktur“ belegen soll, beschränken wir uns auf das Fallbeispiel der Iran-Contra-Affäre. Zu Alexanders Interpretation von Watergate vgl. auch dessen Artikel: Kultur und politische Krise: „Watergate“ und die Soziologie Durkheims, in: Jeffrey C. Alexander, *Soziale Differenzierung und kultureller Wandel. Essays zur neofunktionalistischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M., New York: Campus Verlag 1993, S. 148–195. Die anderen Fallbeispiele finden sich vollständig in dem oben angeführten Text in „Theory and Society“.

z. B. Gouldner 1970; Lockwood 1964; Wrong 1961; Geertz 1973a). Der Vorwurf umfaßte zwei wesentliche Punkte. Einerseits wurde behauptet, daß den Werten sowohl in theoretischen als auch in empirischen Arbeiten eine ungerechtfertigte Priorität gegenüber anderen Typen sozialer Strukturen eingeräumt worden war. Andererseits wurde geltend gemacht, daß die Wertanalyse insofern idealistisch gewesen sei, als sie die Komplexität und Kontingenz menschlichen Handelns nicht zu erfassen vermochte.

Diese Kritiken führten jedoch lediglich zu einseitigen Ansätzen mit umgekehrten Vorzeichen. Der Idealismus wurde auf Kosten eines Reduktionismus verworfen, während gleichzeitig die Kultur selbst eine untergeordnete Rolle spielte. Sensibilisiert durch die Unterschätzung der Bedeutung sozialer Strukturen durch die Wertanalyse, konzeptualisierten sie Kultur als adaptive, wenn auch kreative und expressive Reaktion auf ökologische und organisatorische Erfordernisse (z. B. Wuthnow 1987; DiMaggio und Powell 1983; Bourdieu 1982; Collins 1989). In der Zwischenzeit reduzierten die handlungstheoretisch Orientierten unter ihnen Kultur auf ein Produkt von Handlung und Interaktion (Garfinkel 1967; Goffman 1970, 1973) oder auf ein Aggregat individuellen Verhaltens (Pye 1988). Sozialstrukturelle und akteurszentrierte Auffassungen von Kultur bilden heute die vorherrschenden Trends in der Mainstream-Soziologie.

Wir halten diese Bewegung von der Kultur zurück zu Sozialstruktur und Handeln für verfrüht: sie hat die Probleme der Wertanalyse auf Kosten der Berücksichtigung des Sinns selbst gelöst. Während die sorgfältige Korrelation von Kultur und Sozialstruktur einen wirklichen Fortschritt gegenüber den idealistischeren Versionen der Wertanalyse darstellt, konzentrieren sich die „neuen Institutionalist“ (DiMaggio und Powell 1991) auf die Objektivierung auf Kosten der Internalisierung und, was wichtiger ist, auf Kosten der inneren symbolischen Logik und des kulturellen Prozesses. Obwohl wir manchmal in diesen Arbeiten die formale Sprache der Codes, Mythen, Erzählungen und Symbole finden, finden wir nicht die Bezugsobjekte dieser Termini im eigentlichen Sinne. Zu oft werden die kulturellen Formen als leere Boxen präsen-

tiert, die je nach strukturellen Notwendigkeiten auszufüllen sind, mit dem Ergebnis, daß dem inneren Gehalt der Repräsentationen kaum erklärende Kraft zukommt.

Die zur Zeit vielleicht einflußreichste Soziologie der Kultur ist die von Pierre Bourdieu (1982). Bourdieu anerkennt die Existenz kultureller Codes und ihre Rolle für die Strukturierung ästhetischer Urteile. Darüber hinaus bietet er eine wirklich scharfsinnige „dichte Beschreibung“ der französischen bürgerlichen Kultur. Jedoch kann sein Ansatz im strengen Sinne nicht als ein hermeneutischer angesehen werden. Für Bourdieu ist Handeln entweder strategisches Handeln oder ein unbewußtes Produkt der Lebenswelt („Habitus“); in keinem Fall ist es mit Rücksicht auf einflußreiche normative Verpflichtungen konzipiert. Während der Habitus die Akteure in die Lage versetzt, ihre Handlungen als sinnvolle zu konstruieren, ist er selbst ein Produkt und Reflex tieferliegender sozialstruktureller Bedingungen. Das kulturelle Kapital, ungleich verteilt durch die Stellung in der Klassenstruktur, ist im wesentlichen Teil einer Rückkopplungsschleife; Habitus und Selektionspraktiken (gatekeeping practices) sind subjektiv verankerte, aber objektiv regulierte Mittel zur Aufrechterhaltung des Schichtungssystems. Da der eigentliche Ideengehalt des kulturellen Kapitals nicht unabhängig von der objektiven Position variieren kann, sind Kultur und Habitus in kausaler Hinsicht irrelevant für die Strukturierung des Handelns und die Ausbildung institutioneller Formen. Die französische Gesellschaft würde doch wohl kaum so differenziert sein; wenn die Großbourgeoisie Charles Aznavour dem Wohltemperierten Klavier vorziehen würde. In Wirklichkeit bietet uns Bourdieu eher eine Soziologie der Kultur als eine Kultursoziologie.<sup>1</sup>

Die Autoren der neueren theoretischen Abhandlung *Cultural Theory* (Thompson et al. 1990) stützen sich eher auf die Einsichten der mittleren Werkperiode Durkheims als auf Marx. Wir glauben jedoch, daß ihre Arbeit in ähnlicher Weise kritisiert werden kann wie die von Bourdieu. Ihr Argument, daß der „kulturelle Bias“ eine funktionale Reaktion auf die Klassifikationsgitter-Ausrichtung (grid-group alignments) der sozialen Struktur ist (vgl.

Douglas 1982), stützt Bourdieus Analyse der Kultur als einer Rückkopplungsschleife. Infolgedessen kann die prekäre Autonomie der Kultur nur durch das Vertrauen in eine Logik der reziproken Interaktion und Verstärkung zwischen geteilten „Werten und Glaubensinhalten“ und sozialen Beziehungen gerettet werden (Thompson et al. 1990: 1 ff.). Der im Vorwort vertretene Anspruch der Autoren, „Der Gegenstand des Buches ist der Sinn“, wird nicht eingelöst. Anstelle einer dichten Beschreibung oder Analyse der komplexen Semantik und Dynamik von Sinnsystemen, wie sie selbst Bourdieu liefert, entwickeln sie eine Typologie von fünf Lebensstilen – Fatalismus, Hierarchie, Individualismus, Egalitarismus, Autonomie –, die anscheinend alle analytisch möglichen kulturellen Orientierungen definieren.

Die Arbeit von Robert Wuthnow liefert ein letztes Beispiel für die Flucht vom Sinnproblem zur Sozialstruktur (z. B. Wuthnow 1987). Obwohl Wuthnow durchaus in der Lage ist, aufschlußreiche Einblicke in das kulturelle Universum zu geben (z. B. Wuthnow 1987: 66–96), zieht er es vor, sich vom „Sinnproblem“ abzuwenden. Ob sein „poststrukturalistischer“ Ansatz die Grenzen der hermeneutischen Analyse theoretisch überwinden kann, ist eine fragliche Angelegenheit (vgl. Rambo und Chan 1990). Es ist offensichtlich, daß er in der Praxis dazu tendiert, einer detaillierten und ausführlichen Darstellung der Sinnstrukturen aus dem Wege zu gehen und es statt dessen vorzieht, Kultur in allgemeinen Begriffen und unter Einbeziehung solcher Kategorien wie „Rationalität“ und „Individualismus“ zu erörtern. Diese ausgedünnten kulturellen Formen werden außerdem in seinem empirischen Werk überwiegend eher als passives, selektives Resultat der kompetitiven sozialstrukturellen Umwelt dargestellt, denn als autonome und ursächlich wirkende eigenständige Faktoren.

Von den handlungszentrierten Ansätzen der Kulturanalyse hat die theoretisch interessanteste und kohärenteste Linie Garfinkels Betonung der Reflexivität aufgegriffen – ein Strang, den Giddens' (1984) Konzeptualisierung von Regeln als Ressourcen repräsentiert. Obgleich er symbolische Codes berücksichtigt, ist Giddens am diskursiven Bewußtsein

vornehmlich als einem Reflex auf situative Strukturen und interaktive Kontingenzen interessiert. Seine Arbeit modelliert nicht die interne Struktur von Codes – den „Diskurs“ im semiotischen oder im poststrukturalistischen Sinne –, noch weniger bietet er eine Analyse an, wie diese Codes die Sozialstruktur mit Bedeutung ausstatten. Swidlers (1986) Betonung der Kultur als prozessualer Bestandteil von Handeln (culture-in-action) kann in derselben Weise verstanden und kritisiert werden. Die Novum ihres Versuchs beruht auf der Annahme, daß außerindividuelle, systemische oder kodifizierte Orientierungsmuster oft einen geringen Einfluß auf das Handeln haben und daß in Situationen, die nicht vollständig routinisiert sind, die Individuen typischerweise diese Muster in einer grundlegenden Weise umformen. Insoweit Habermas als ein Kulturanalytiker angesehen werden kann, kann man u. E. sein Oeuvre in einer ähnlichen Weise kritisieren. Eher auf Sprechakte als auf symbolische Sprachen konzentriert, beschreibt seine Arbeit (z. B. Habermas 1981) den Sinn als ein Resultat der Bemühungen der beteiligten Akteure, konsensuelle Verstehensmuster praktischer Zwecke auszuhandeln, und dies innerhalb eines Bezugsrahmens von Bewertungsstandards, die eher das Produkt einer genetischen Epistemologie als von Sinnkomplexen und Traditionen sind.

Wenn diese die interessantesten neueren theoretischen Ansätze darstellen, so sind die behavioristischen Kulturuntersuchungen die wichtigsten empirischen Versuche, welche die Analyse wieder auf die Einzelindividuen zentrieren. Eher in der Politikwissenschaft als in der Soziologie verwurzelt, haben neuere Studien wie die von Pye (1988) und Huntington (1981, 1987: 21–32; vgl. die Mitautoren von Almond und Verba 1980) Kultur als Ansammlung von Einstellungen konzeptualisiert; auf der Basis von Erhebungsdaten oder von Beobachtungen des individuellen Verhaltens werden dabei allgemeine Aussagen über das gewonnen, was als zentrale Werte angesehen wird. Unsere Kritik an diesem Ansatz – und darin stimmen wir mit Wuthnow (1987) überein – ist die, daß einmal mehr das Kind mit dem Bade ausgeschüttet worden zu sein scheint. Der weiteren Annäherung an „beob-

achtbare“ Einstellungen und soziale Handlungsakte ist das Problem des „Sinns“ in der autonomen Bedeutung von strukturierten und unabhängigen symbolischen Mustern zum Opfer gefallen.

Es ist eine dringliche Aufgabe, Kontingenz und institutionelle Effekte von Kultur in unser Verständnis ihrer Funktionsweise zu integrieren. Bei dieser Verbindung von Mikro- und Makroebene darf man jedoch nicht die Existenz emergenter Eigenschaften übersehen, welche die Eigenständigkeit unterschiedlicher Analyseebenen zu wahren erforderlich macht. Weder die Wichtigkeit von Einstellungen und Handlungen noch die Bedeutung der Organisation und der Umwelt sprechen gegen die Existenz noch einer weiteren Ebene eines kulturellen Systems. Die neueren Kulturansätze haben keine befriedigende Alternative zur Wertanalyse bereitgestellt, die Jahrzehnte zuvor diskreditiert worden war. Sie haben für mehr Subjektivität, mehr organisatorische Responsibilität, mehr Kontingenz und manchmal mehr empirische Evidenz im traditionellen kausalen oder prädikativen Sinne gesorgt. Sie haben jedoch kein Modell entwickelt, das diese Fortschritte bei gleichzeitigem kontinuierlichen, konstitutiven Bezug auf die kulturelle Ordnung sicherstellt.

Wie kam es zu diesem Rückzug von der Sinnproblematik? Wir glauben, daß sie als ein zentraler Gegenstand deshalb aufgegeben wurde, weil die Wertanalyse einen zweiten Mangel hatte, den ihre Gegner selten erkannt haben – sie kommentierte den Sinn eher, als daß sie ihn wirklich interpretierte. Obwohl angeblich der Fackelträger der hermeneutischen Tradition, erwies sich die Wertanalyse als unfähig, mehr Licht auf das Gebiet des Subjektiven und Ideellen zu werfen. Werte waren analytische Konstrukte, die die Analytiker auf der Basis von beobachteten Verhalten ableiteten. Sie hatten wenig mit den konkreten Gedanken, Gefühlen und emotionalen Reaktionen der Menschen in der Lebenswelt zu tun. Durch die Behandlung des Sinns auf einer sehr generellen Ebene mißlang es der Wertanalyse zudem, ein detailliertes Bild der inneren Funktionsweise der kulturellen Umwelt zu liefern. Die Wertanalyse wies ein „hermeneutisches Defizit“ auf, das nur zur Verschärfung des idealistischen Defekts führte. Vom Stand-

punkt akteurszentrierter Theorien aus war die Beziehung zwischen Sinn und Handeln unklar und unspezifiziert – was zum Beispiel zu Garfinkels lebhafter Kritik am Akteur als einem „wertenden Trottel“ (judgemental dope) führte (Garfinkel 1967). Aus der Sicht der institutionalistischen und klassenfundierte Theorien machte die geteilte, überwölbende und generalisierte Natur des Sinns die Wertanalyse für die Erklärung der Charakteristika und der Dynamik spezifischer Gruppen, Organisationen und Subsysteme in konkreten sozialen Situationen unbrauchbar (Thompson 1986).

Jede befriedigende Alternative zur Wertanalyse muß dem Sinnproblem Aufmerksamkeit schenken; tut sie das nicht, geht die Eigenständigkeit des ganzen hermeneutischen Projekts verloren. Wir werden paradoxerweise vorschlagen, daß wir uns zur befriedigenden Lösung des Idealismusproblems nicht von einer Berücksichtigung des Sinns zurückziehen dürfen, sondern eher eine bessere Theorie des kulturellen Systems entwickeln müssen. Nur auf diese Art können die Probleme von Kultur und Handeln und Kultur und Sozialstruktur in einer angemessenen Weise angegangen werden. Unser Hauptanliegen wird es daher sein, eine bessere Theorie des kulturellen Systems zu entwickeln. Wir beabsichtigen, ein hermeneutisch sensibleres und komplexeres Kulturmodell zu entwickeln und anzuwenden, als das von der Wertanalyse und ihren Nachfolgern entwickelte. Wenn wir dieses Modell entwickelt haben, werden wir zur Frage des Idealismus zurückkehren und die Beziehung der Kultur zum Handeln etwas genauer betrachten. Wir werden ebenfalls die Frage nach der Verbindung Kultur – Sozialstruktur aufgreifen. Obwohl wir zeigen, wie diese Beziehung konzeptualisiert werden kann, und spezifische Beispiele zur Illustration unseres Ansatzes anführen, wird dieses letztere Thema nicht der zentrale Gegenstand sein.

## Ein alternatives Modell

Ausgehend von Parsons' Betonung des bloß analytischen Charakters der Unterscheidung zwischen Kultur und sozialem System beziehen wir die Semiotik und den Poststrukturalis-

mus und ihre nähere Ausführung in der neuen Kulturgeschichte mit ein (Sewell 1980; Hunt 1984, 1989; Baker 1984). Außerdem gehen wir von der hermeneutischen Tradition aus, die zeigt, daß sinnvolles Handeln als ein Text betrachtet werden kann (Ricoeur 1971; Dilthey 1970), und natürlich auch von der symbolischen Anthropologie. Wir führen diese Ansätze in einer Weise zusammen, die man mangels eines besseren Ausdrucks als „spätdurkheimianisch“ bezeichnen kann (vgl. Alexander 1988; Smith 1991).

Definitionen sind willkürlich, aber sie gestatten einen Anfang. Wir möchten vorschlagen, daß Kultur als Struktur symbolischer Sets betrachtet werden kann. Symbole sind Zeichen mit einem generalisierten Status (Langer 1951) und stellen Kategorien für das Verstehen des sozialen, individuellen und organischen Lebens zur Verfügung. Obwohl Symbole die Elemente dieser anderen Systeme als Referenten haben, definieren und verknüpfen sie diese in einer „arbiträren“ Weise (Saussure 1983 [1915]), d. h. in einer Weise, die nicht aus den Erfordernissen dieser anderen Ebenen abgeleitet werden kann. Das heißt, die wechselwirkenden Symbole bilden eine immaterielle Struktur. Sie repräsentieren eine Ebene der Organisation, die das Handeln ebenso strukturiert wie sichtbarere und materialere Strukturen. Sie tun dies durch die Ausbildung einer strukturierten Ordnung, die die Konsistenz im menschlichen Handeln aufrechterhält. Das Handeln eines Individuums bringt diese Muster nicht hervor; gleichzeitig bringen kulturelle Strukturen das Handeln selbst nicht hervor.

Wir können uns ein kulturelles System als aus diesen Strukturen zusammengesetzt vorstellen, wobei die Strukturen selbst unterschiedlichster Art sein können. Eine wichtige Form der „kulturellen Struktur“ (Rambo und Chan 1990) ist die Erzählung. Menschen, Gruppen und Nationen verstehen ihr Vorschreiten in der Zeit in den Begriffen von Erzählungen, von Plots, die einen Anfang, eine Mitte und ein Ende haben, die Helden und Antihelden aufweisen, ihre Höhepunkte und ihre Auflösungen, ihre dramatischen, komischen und tragischen Formen besitzen. Diese mythische Dimension selbst der säkularisiertesten Gesellschaften ist in der empiri-

schen Sozialwissenschaft und bis in die jüngste Zeit zumeist auch in der Kulturtheorie erheblich unterschätzt worden. Mit dem Erscheinen der theoretischen Arbeiten von Turner (1974), Ricoeur (1984) und Enrikin (1991) und empirischen Studien wie denen von Frye (1981: 169–198), Wagner-Pacifici (1986) und Apter (1988) beginnt, zusammen mit der wachsenden Würdigung früherer Denker wie Bakhtin (1981), Smith (1950) und Eliade (1963), die narrative Struktur erneut an Wertschätzung zu gewinnen.

Wie Lévi-Strauss (1968) und Barthes (1977) jedoch gezeigt haben, liegen unterhalb des Narrativen Strukturen von grundlegender Art, die die Konzepte und Objekte in symbolische Muster integrieren und in Zeichen umwandeln. Die komplexe kulturelle Logik von Analogie und Metapher, die sich von Differenzen nährt, ermöglicht es, ausgedehnte Codes aus einfachen binären Strukturen aufzubauen (vgl. Lévi-Strauss 1968: 49 ff.). Da der Sinn durch das innere Spiel der Bezeichnungen produziert wird, ist die formale Autonomie der Kultur vor der sozialstrukturellen Determination gesichert. Um Saussure in einer soziologischen Weise abzuwandeln: der beliebige Status eines Zeichens bedeutet, daß sein Sinn nicht von seinem sozialen Referenten – dem Bezeichnetem – abgeleitet ist, sondern von seiner Beziehung zu anderen Symbolen oder Bezeichnungen innerhalb eines diskursiven Codes. Es ist nur die Differenz, die den Sinn produziert und keine ontologische oder verifizierbare Verbindung zu einer außersymbolischen Realität (vgl. Sahlins 1976). Symbole sind folglich in Sets binärer Beziehungen verortet. Wenn sinnorientiertes Handeln als ein Text betrachtet wird, dann kann das kulturelle Leben als ein Netz miteinander verknüpfter Sets binärer Beziehungen veranschaulicht werden (Eco 1979).<sup>2</sup>

In Anschluß an Foucault (1981) einerseits und Parsons (z. B. Parsons und Shils 1951) und Durkheim (1981 [1912]) andererseits behaupten wir, daß Zeichensets in Diskursen organisiert sind. Diese Diskurse kommunizieren nicht nur Information durch die kognitive Strukturierung der Realität, sondern erfüllen darüber hinaus eine überaus wichtige wertende Aufgabe. Binäre Sets tun dies, wenn sie mit der „religiösen“ Symbolik des Sakralen und

Profanen aufgeladen werden (vgl. Eliade 1957; Shils 1975). In dieser Situation sind Analogien nicht einfach Beziehungen steriler Zeichen; sie heben das Gute vom Bösen ab, das Wünschenswerte vom Verabscheuungswürdigen, das Heilige vom Dämonischen (Stivers 1982; Zelizer 1985; Russell 1988). Sakrale Symbole stellen Bilder der Reinheit zur Verfügung (Douglas 1966), und sie laden diejenigen auf, die mit ihnen verbunden sind, indem sie ihre Referenten vor Verletzung bewahren. Profane Symbole verkörpern diese Verletzung; sie stellen Bilder der Verunreinigung bereit, die Handlungen, Gruppen und Prozesse identifizieren, gegen die man sich schützen muß (Caillois 1959 [1939]).

Unser Argument für das Studium der Bedeutung des Unerwünschten und Negativen in der Kultur verdient eine weitere Überlegung. In der Sozialwissenschaft hat die Kulturanalyse den Sinn mit Vorstellungen des Wünschenswerten oder des Guten gleichgesetzt. Diese idealisierende – nicht notwendigerweise idealistische – Tendenz charakterisiert sicherlich den moraltheoretischen Ansatz des frühen Durkheim, Webers Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen und den Funktionalismus von Parsons/Kluckhohn, der von diesen früheren Ansätzen und von der britischen Sozialanthropologie abstammt.<sup>3</sup> Sie kennzeichnet auch den kritischen Ansatz von Marx und Gramsci bis Althusser und Habermas, der die Ideologie als verzerrte oder unrealistische Vorstellungen des Guten ansieht. Eine solche Idealisierung ist nicht nur deshalb hemmend, weil sie die Relevanz des Symbolischen stark eingrenzt, sondern, was wichtiger ist, weil sie ein verzerrtes Verständnis der Struktur und der Reichweite des Sinns selbst liefert. Sie drängt die Antithese des Guten aus dem kulturellen in das soziale System ab. Negatives Verhalten wird als Bedrohung der Wertekohärenz und als Auslöser sozialer Konflikte verstanden, entweder als mangelnde Sozialisation, die eine Distanz zur kulturellen Ordnung anzeigt, oder als Rebellion, die einen Antagonismus zu ihr indiziert. Im Unterschied hierzu ist unserer Ansicht nach Negativität ein Teil der Kultur, der ganz genauso symbolisiert wird wie das Gute (vgl. Ricoeur 1967). Positive Codes können in Wirklichkeit nur in Relation zu den negativen verstanden

werden. Der Konflikt zwischen Gut und Böse funktioniert innerhalb der Kultur als innerer dynamischer Prozeß. Konflikt und Negation sind kodifiziert und vorhergesehen; Repression, Ausgrenzung und Herrschaft sind Teil des innersten Kerns eines Wertesystems. Aus diesem Grunde sind Entweihung, Übertretung und Reinigung zentrale rituelle Prozesse im sozialen Leben (vgl. Stallybrass und White 1986).

Zum Abschluß kehren wir zu den Herausforderungen zurück, die durch die Wertanalyse und ihre Nachfolger gestellt wurden. Nur durch eine strikte analytische Trennung der Kultur sowohl vom Handeln als auch von der Sozialstruktur können wir die Grundlagen schaffen, auf denen diese Gegenstände angegangen werden können. Die erste Herausforderung betrifft das Problem des Handelns und einen damit verbundenen Fragenkomplex, der durch solche Gegenüberstellungen wie Code/Kontingenz, Struktur/Ereignis, Sozialisation/Kreativität angedeutet wird. Wir glauben, daß der Weg aus diesem Problembereich mit der Einsicht beginnt, daß es eine Homologie zwischen den phänomenologischen Beschreibungen sinnvollen Handelns als Typisierung via Analogie (typifying-via-analogy) (Husserl 1987 [1931] und Schütz 1967) und der semiotischen Konzeption des Analogieschlusses als der unterliegenden Logik, die die kulturellen Codes antreibt, gibt. Die Phänomenologie hat gezeigt, daß individuelles Handeln und Wahrnehmung von Implikationen abhängen, die aus dem gezogen werden, was bekannt ist und was vorausgesetzt wird. Garfinkel (1967; vgl. Heritage 1988) übersetzte dies als „Etc.-Klausel“ und meinte, daß die Handelnden arbeiten müssen, um ihre Handlungen in Begriffen der legitimen normativen Ordnung „zurechenbar“ zu machen. Die Handelnden haben das Vermögen, legitime Zurechnungen in der Vielfalt der realen Lebensumstände zu produzieren, eine Fähigkeit, die Garfinkel „Ad-hoc-Erklärungen“ (ad-hocing) nannte. Aus der semiotischen Perspektive sind kulturelle Codes elastisch; da nur eine konventionelle und nicht eine notwendige Beziehung zwischen dem Bezeichnendem und dem Referenten besteht.<sup>4</sup> Aus der phänomenologischen Perspektive sind kulturelle Codes elastisch, weil die Individuen ad-hoc vom Ereignis

nis zum Code und vom Code zum Ereignis überwechseln können. Codes erstrecken sich in Zeit und Raum, da neue Daten und Erfahrung in Analogie zum Vorangegangenen verarbeitet werden. Es ist deshalb nicht inkonsistent, sowohl von kulturellen Strukturen wie auch von der Kontingenz des Handelns zu sprechen. Zurechenbarkeit und symbolische Klassifikation sind verschiedene theoretische Ebenen – emergente Eigenschaften – desselben empirischen Prozesses; sie sind Konzepte, die die reziproke Interaktion zwischen Struktur und Handeln erklären. Kultur ist in unserem Verständnis eine der inneren Umwelten des Handelns (Alexander 1988).

Dieser nichtreduktionistische Ansatz zur Beziehung zwischen den symbolischen Mustern und dem Handeln ist offensichtlich mit der gleichermaßen wichtigen Frage nach dem Zusammenhang zwischen den Symbolen und der Sozialstruktur verwandt. Einfach gesagt: Impliziert ein strenges Verständnis analytischer Autonomie und innerer Komplexität der Kultur Idealismus im konventionellen kausalen Sinne? Wir möchten den Standpunkt vertreten, daß dem nicht so ist. Es ist eine Sache, die innere Struktur der kulturellen Ordnung darzulegen und etwas ganz anderes, präzise zu sagen, welche Rolle diese kulturelle Struktur beim Ablauf realer historischer Ereignisse oder bei der Herausbildung bzw. der Zerstörung empirisch existierender Institutionen spielt. So weit generelle Positionen zu diesem Problem reichen, gilt noch immer Parsons' AGIL-Schema. Kultur ist immer ein generalisierter Input, doch nur durch einen „kombinatorischen“ Prozeß mit konkreteren und materielleren Erfordernissen beeinflusst sie tatsächlich das soziale Leben. Für jedes einzelne Kausalproblem – zum Beispiel, ob soziale Krisen erzeugt und gelöst werden oder nicht – müssen partikulare und detailliert ausgearbeitete Modelle von Sozialstruktur, Handeln und Kultur entwickelt werden (Skocpol 1981: 91; vgl. Wagner-Pacifiçi 1986; Alexander 1989). So kommt es zur Ritualisierung nicht bloß deshalb, weil sinnhaftes Handeln gefährdet ist und aufrechterhalten werden muß. Das Ritual, oder das „soziale Drama“, ist eine kontingente soziale Entwicklung, die nur innerhalb eines distinktiven Zusammenwirkens von sozialen und kulturellen Kräften in

Gang kommen kann, ein Zusammentreffen, das solche Elemente wie die Konfiguration der sozialen Eliten, die Natur und die Ausübung sozialer Kontrolle und den Grad des kulturellen Konsens in einem bestimmten historischen Zeitabschnitt einschließt. Derselbe synthetische Ansatz läßt sich bei der Beantwortung der Frage anwenden, ob die Reaktion auf einen bestimmten sozialen Konflikt oder Spannungszustand dauerhaft allgemeine moralische Fragen aufwirft.

Im vorangegangenen Abschnitt haben wir behauptet, daß Kultur Sozialstruktur in konkreten, temporären Ereignissequenzen reguliert. Wir sind jedoch ebenfalls davon ausgegangen, daß es eine grundlegendere Verbindung zwischen Kultur und Struktur gibt. Kultur ist mit der Sozialstruktur durch den Institutionalisierungsprozeß verbunden. Wie Shils (1965, 1961) und Eisenstadt (1968) behauptet haben, haben konkrete soziale Strukturen normative Referenten. Deshalb sind Diskurse durch ihre institutionelle Einbettung dazu in der Lage, eine äußerst wichtige, konkrete Rolle bei der Definition und Regulierung der wichtigsten Strukturen und Prozesse des praktischen sozialen Lebens zu spielen. Zusammen mit politischen und materiellen Strukturen definieren Diskurse die Schichtung und tragen zur Gleichheit bei; sie erlauben den Mitgliedern, abweichendes Verhalten zu verstehen und Bestrafung zu rechtfertigen; sie sind ökonomisch, politisch, religiös, wissenschaftlich und militärisch. Die organisierten Bezeichnungen der diskursiven Zeichen sind idealisiert und symbolisch; ihre Referenten sind jedoch praktisch, zwingend und „real“. In diesem Sinne haben Foucaults (1980) Ausführungen über die Identität von Wahrheit und Macht ihren Wert. Die Identität findet sich jedoch nur innerhalb des kulturellen Systems selbst. Es ist möglich, ja notwendig, bei der allgemeineren Analyse des sozialen Lebens die Wahrheit von der Macht zu trennen, wie es Parsons in seiner analytischen Unterscheidung von Kultur und Sozialsystem und Weber in seinen Versuchen, die konkrete Wechselbeziehung der Religion mit den ökonomischen und politischen Mächten aufzufindig zu machen, getan haben. Eine Unterscheidung von Wahrheit und Macht in dieser Form macht es möglich, Foucaults scheinbar funktionali-



stische Behauptung einer grundlegenden Homologie zwischen den kulturellen (Wissen) und sozialen (Macht) Systemen zu spezifizieren.

Die Inhalte der kulturellen Codes eines jeden besonderen gesellschaftlichen Subsystems, jeder Institution oder Klasse spiegeln und spezifizieren zugleich sicherlich deren empirische Anforderungen, Machtkonstellation und systemische Verortung (vgl. Luhmann 1982: 166 ff.); ungeachtet dessen bewahren die systemischen Codes aufgrund ihrer formallogischen Struktur eine Autonomie. Deshalb können Dysfunktionen und Widersprüche zwischen der Kultur und anderen, mehr materiell verfaßten Ebenen und Erfordernissen des Sozialsystems entstehen. Die kulturelle Logik, zum Beispiel, mag sogar dann für den Ausschluß korrupter Figuren aus dem politischen Leben sprechen, wenn rationale Interessen an einer Maximierung von Macht, Wohlstand oder Stabilität ihre Inklusion empfehlen.<sup>5</sup> Obwohl die kulturelle Logik für die Autonomie der Kultur von institutionellem Einfluß verantwortlich ist, wie wir noch im empirischen Teil unseres Artikels zeigen werden, ist ihr Inhalt und ihre Anwendung dennoch eine Reaktion auf die jeweiligen Situationen, Kämpfe und funktionalen Imperative. Ungeachtet der Bedeutung dieser Fragen ist es jedoch in diesem Artikel unser Ziel, eher unseren neuen Kulturansatz selbst vorzustellen, als die kausalen Beziehungen zwischen Kultur und Sozialstruktur ausführlich zu bestimmen und zu erläutern. In den sich anschließenden Fallstudien\* streben wir folglich nicht danach, eine umfassende Erklärung der historischen Ereignisse bereitzustellen, sondern die Existenz einer dauerhaften kulturellen Struktur aufzuzeigen, die zu einem bestimmten institutionellen Arrangement gehört.<sup>6</sup>

## Der Diskurs der amerikanischen Zivilgesellschaft

Wir wollen diese alternative Konzeption der kulturellen Organisation im folgenden in substantiellerer Weise entwickeln. Wir möchten

beschreiben, was man den „Diskurs der Zivilgesellschaft“ nennen könnte. Wir beziehen uns dabei auf die historischen Ideen von Zivilisation und Zivilität (Elias 1976; Freud 1976; Shils 1975b; Walzer 1970) und ebenso auf die Tradition der liberalen politischen Theorie, in der die Demokratie durch die Unterscheidung zwischen dem Staat und einer unabhängigen, rechtlich regulierten zivilen Ordnung definiert wird (Keane 1988a, 1988b). Da wir es als Ziel der Zivilgesellschaft ansehen, die moralische Regulierung des sozialen Lebens zu gewährleisten (vgl. Cohen 1982; Alexander 1991), handelt es sich um ein Konzept, das sich besonders gut für unser Projekt eignet. Obwohl eine ausführliche Darstellung der Struktur der Zivilgesellschaft an dieser Stelle nicht möglich ist, kann man doch davon ausgehen, daß sie eigene Institutionen – Parlamente, Gerichte, freiwillige Zusammenschlüsse und die Medien – hat, durch die diese Regulierung gewährleistet wird (vgl. Luhmann 1982: 122–137; Friedman 1985; Tocqueville 1981). Diese Institutionen bieten das Forum, in dem Krisen und Probleme gelöst werden; ihre Entscheidungen sind nicht nur bindend, sondern auch beispielgebend. Aus unserer Perspektive ist jedoch die Tatsache am wichtigsten, daß die Institutionen der Zivilgesellschaft und ihre Entscheidungen durch einen einzigen Set kultureller Codes gespeist werden.<sup>7</sup>

Auf der sozialstrukturellen Ebene besteht die Zivilgesellschaft aus Handelnden (vgl. Elias 1976; Freud 1976), den Beziehungen zwischen den Handelnden (Locke 1960; Rousseau 1983) und Institutionen (vgl. Tocqueville 1981). Das Herzstück der Kultur der Zivilgesellschaft bildet ein Set binärer Codes, das diese drei Dimensionen der sozialstrukturellen Realität in einer geordneten und kohärenten Weise interpretiert und verknüpft. Dem Freiheitsdiskurs unterliegt ein „demokratischer Code“. Er spezifiziert die Charakteristika der Handelnden, der sozialen Beziehungen und der Institutionen, die für eine demokratische Gesellschaft angemessen sind. Seine Antithese bildet der „gegendemokratische Code“, der dieselben Merkmale für eine autoritäre Gesellschaft näher bestimmt. Das

\* Vgl. Anmerkung der Redaktion.

Vorhandensein von zwei kontrastierenden Codes ist kein Zufall: die Elemente, die den Diskurs der Freiheit bilden, können Demokratie nur nach Maßgabe des „Partners“ auf dem Gegenpol des Diskurses der Repression bezeichnen.

Demokratische und gegendemokratische Codes stellen radikal divergente Modelle der Handelnden und ihrer Motivationen bereit. Demokratisch gesinnte Personen werden hinsichtlich ihrer Entscheidungslogik symbolisch als rational, vernünftig, friedlich und realistisch konzipiert und von Gewissen und Ehrgefühl motiviert gedacht. In Gegensatz dazu postuliert der repressive Code, daß antidemokratisch gesinnte Personen von krankhafter Habgier und Eigeninteresse angetrieben werden. Sie werden für unfähig gehalten, rationale Entscheidungen zu treffen, und als Menschen vorgestellt, die aufgrund einer erregbaren Persönlichkeit eine Tendenz zu hysterischem Verhalten zeigen und häufig unrealistische Pläne verfolgen. Während die demokratische Person durch aktives Handeln und Autonomie charakterisiert ist, wird die antidemokratische Person als jemand angesehen, der kaum freien Willen besitzt und, wenn sie nicht ein Führer ist, als eine passive Persönlichkeit, die den Diktaten anderer folgt.

#### Die diskursive Struktur der Akteure

Demokratischer Code	Gegendemokratischer Code
aktiv	passiv
autonom	abhängig
rational	irrational
vernünftig	hysterisch
ruhig	erregbar
kontrolliert	leidenschaftlich
realistisch	unrealistisch
normal	verrückt

Parallel zu diesem Diskurs über die Akteure und ihre Motivationen existiert ein weiterer, der auf die sozialen Beziehungen gerichtet ist, von denen angenommen wird, daß sie aus solchen persönlichen Bedürfnissen folgen. Die Eigenschaften der demokratischen Persönlichkeit werden als solche konstruiert, die offene, vertrauensvolle und aufrichtige Beziehungen erlauben. Sie begünstigen eher kriti-

sche und reflexive als ehrerbietige Beziehungen unter den Menschen. Im Unterschied dazu werden antidemokratische Personen mit geheimnistuerischen, konspirativen Geschäften in Verbindung gebracht, in denen Betrug und machiavellistisches Kalkül eine Schlüsselrolle spielen. Der irrationale und zutiefst abhängige Charakter solcher Personen bedeutet zudem, daß sie zu Unterordnung unter Autorität neigen.

#### Die diskursive Struktur der Sozialbeziehungen

Demokratischer Code	Gegendemokratischer Code
offen	verborgen
vertrauensvoll	mißtrauisch
kritisch	ehrerbietig
ehrlich	falsch
aufrichtig	berechnend
Freund	Feind

Die diskursive Struktur der Motive und zivilen Beziehungen vorausgesetzt, dürfte es nicht überraschend sein, daß sich die damit implizierten Homologien und Antinomien auf soziale, politische und ökonomische Institutionen erstrecken. Wo die Mitglieder einer Gemeinschaft in ihrer Motivation irrational und in ihren sozialen Beziehungen von Mißtrauen geprägt sind, werden sie „natürlicherweise“ Institutionen hervorbringen, die eher willkürlich als regelgeleitet sind, die sich eher auf rohe Gewalt als auf Recht und Gesetz stützen und die Hierarchie über Gleichheit stellen. Solche Institutionen werden die Tendenz haben, eher ausschließend als einschließend zu sein, und persönliche Loyalität über unpersonliche und vertragliche Verpflichtungen stellen. Sie werden dazu neigen, eher die Interessen kleiner Gruppierungen zu begünstigen, als die Bedürfnisse der Gemeinschaft als Ganzer.

#### Die diskursive Struktur der sozialen Institutionen

Demokratischer Code	Gegendemokratischer Code
regelgeleitet	willkürlich
Recht	Macht
Gleichheit	Hierarchie

einschließend	ausschließend
unpersönlich	persönlich
vertraglich	askriptiv
Gruppen	eigennützige Gruppierungen
Amt	Persönlichkeit

Die Elemente in den zivilen Diskursen über Motive, Beziehungen und Institutionen sind eng miteinander verbunden. Der „Common sense“ scheint zu gebieten, daß bestimmte Typen von Motivationen mit bestimmten Institutionen und Beziehungen verbunden sind. Im Grunde ist es schwer, sich einen Diktator vorzustellen, der seinen Günstlingen vertraut, offen und ehrlich ist, und der bei dem Versuch, Gleichheit für alle seine Untertanen zu gewährleisten, konsequent dem Gesetz folgt. Die Semiologie der Codes verbindet die einzelnen Elemente ein und derselben Seite des Diskurses als Ganzem. „Regelgeleitet“, zum Beispiel, wird für homolog gehalten mit „ehrllich“ und „offen“, Begriffen, die soziale Beziehungen definieren, und mit „vernünftig“ und „autonom“, Elementen aus dem symbolischen Set, das die demokratischen Motive festsetzt. In derselben Weise kann jedes Element von jedem Set der einen Seite als antithetisch zu jedem Element aus jedem Set auf der anderen Seite betrachtet werden. So kann Hierarchie als abträglich angesehen werden für „kritisch“ und „offen“ wie auch für „aktivistisch“ und „selbstbeherrscht“.

Die formale Logik von Homologie und Opposition, durch die Sinn gebildet wird und die wir oben umrissen haben, ist der Garant für die Autonomie der kulturellen Codes – trotz der Tatsache, daß sie mit einem bestimmten Funktionsbereich der sozialen Struktur verbunden sind. Ungeachtet der in die Codes eingebauten formalen Grammatiken, die die arbiträren Beziehungen zwischen den Elementen in ein Set von Beziehungen umwandeln, die durch das charakterisiert sind, was Lévi-Strauss „a posteriori-Notwendigkeit“ genannt hat (1968), wäre es ein Mißverständnis, sich den Diskurs über die Zivilgesellschaft lediglich als ein abstraktes kognitives System von quasimathematischen Beziehungen vorzustellen. Im Gegenteil, die Codes haben eine evaluative Dimension, die es ihnen ermöglicht, eine Schlüsselrolle bei der Bestimmung der

politischen Folgen zu spielen. In der amerikanischen Zivilgesellschaft genießt der demokratische Code einen sakralen Status, während der gegendemokratische Code als profan betrachtet wird. Die Bestandteile des gegendemokratischen Codes sind gefährlich und unrein und dazu in der Lage, das heilige Zentrum der Zivilgesellschaft zu bedrohen (Shils 1975), das mit dem demokratischen Code identifiziert wird. Um dieses Zentrum und den heiligen Diskurs, der dessen symbolische Erwartungen verkörpert, zu schützen, müssen die Personen, Institutionen und Objekte, die mit dem Profanen identifiziert werden, isoliert und an die Grenzen der bürgerlichen Gesellschaft abgedrängt und manchmal sogar zerstört werden.

Aufgrund dieser evaluativen Dimension werden die Codes der Zivilgesellschaft oft entscheidend bei der Bestimmung der Folgen des politischen Prozesses. Akteure ordnen ständig die Realität und schreiben konkreten „Fakten“ moralische Qualitäten zu, indem sie anhand des Codes die Ereignisse typisieren. Personen, Gruppen, Institutionen und Gemeinschaften, die sich selber für würdige Mitglieder der nationalen Gemeinschaft halten, identifizieren sich mit den symbolischen Elementen, die mit der sakralen Seite der dualen Struktur assoziiert sind. Ihre Zugehörigkeit zur Zivilgesellschaft wird moralisch garantiert durch die Homologie, die sie dazu befähigt, eine Linie zwischen ihren Motiven und Handlungen und den sakralen Elementen der semiotischen Struktur zu ziehen. Tatsächlich müssen alle, die sich als gute Mitglieder der Zivilgesellschaft sehen, ihre Handlungen in den Begriffen des Diskurses der Freiheit begründen können, falls es verlangt wird. Sie müssen auch fähig sein, im Falle von Mitgliedern, die der Mitgliedschaft in der bürgerlichen Gesellschaft für unwürdig angesehen werden und aus ihr ausgeschlossen sind oder werden sollten, Begründungen in den Begriffen des alternativen Diskurses der Repression zu geben. Durch das Konzept der Zurechenbarkeit kommen die strategischen Aspekte des Handelns wieder ins Bild, da differierende Begründungen von Handelnden, Beziehungen und Institutionen bei erfolgreicher Verbreitung einschneidende Konsequenzen für die Allokation von Ressourcen und Macht ha-

ben können. In strategischer Hinsicht wird dieses duale Vermögen typischerweise in Versuche konkurrierender Akteure münden, den jeweils anderen mit dem gegendemokratischen Code in Verbindung zu bringen und sich selbst durch den demokratischen Code abzusichern. Dieser Prozess wird am deutlichsten in den Gerichten, wo die Rechtsanwälte die Meinung der Geschworenen zu beeinflussen versuchen, indem sie unterschiedliche Begründungen der Kläger und der Angeklagten mit Blick auf den Diskurs der Zivilgesellschaft zur Verfügung stellen.

Bevor wir zu unserer empirischen Untersuchung dieses Codes übergehen, ist es notwendig, die Beziehung zwischen unserer Theorie und anderen Arbeiten zur amerikanischen Zivilgesellschaft zu klären. Gelehrte wie Bellah (1985) und Huntington (1981) haben behauptet, daß die politische Kultur Amerikas von konfligierenden Idealen und Werten charakterisiert ist. Im Unterschied dazu behauptet unser Ansatz eine fundamentale semantische Kommensurabilität zwischen den Elementen, die sie gegenüberstellen. Unsere Ansicht, daß es einen fundamentalen Konsens hinsichtlich der Schlüsselwerte der amerikanischen Zivilgesellschaft und eine komplementäre Beziehung zwischen den unterschiedlichen Komponenten des kulturellen Systems gibt, bekräftigt die früheren Überlegungen solcher Gelehrter wie Hartz (1955) und Myrdal (1944). Mit der Anerkennung der Existenz einer gemeinsam geteilten Kultur in der Zivilgesellschaft wollen wir natürlich nicht behaupten, daß in Amerika keine unterschiedlichen Traditionen und Subkulturen existieren. Die kommunitaristische Tradition zum Beispiel hat eine ganz andere Konzeption von Zivilität. Die Diskussionen unter Ideen- und Kulturhistorikern sind ebenfalls charakterisiert durch scharfe Meinungsverschiedenheiten über die Natur der grundlegenden Ideen, die dem amerikanischen politischen Denken zugrundeliegen. Die Gelehrten haben sich intensiv über die relativen Verdienste des bürgerlichen Republikanismus (Bailyn 1967; Pocock 1975), des Lockeschen Liberalismus (Hartz 1955) und des Protestantismus (Bercovitch 1978) auseinandergesetzt, um die ideellen und materiellen Formen der ame-

rikanischen politischen Kultur in verschiedenen Zeiten zu erklären.

Unser Ansatz geht davon aus, daß diese Traditionen, obwohl sie beträchtlich in sich differenziert sind, auf einem basaleren symbolischen Bezugsrahmen beruhen. Bailyn zum Beispiel behauptet, daß die Furcht vor negativen Elementen wie Macht und Verschwörung ein Herzstück der amerikanischen Ideologie war. Im Gegensatz dazu hebt Hartz positive Werte wie individuelle Autonomie und vertragliche Beziehungen hervor. Andere, die in der republikanischen Tradition stehen, legen das Gewicht auf kollektivistischere Elemente wie Ehrlichkeit, Vertrauen, Kooperationsbereitschaft und Egalitarismus. Die binäre Struktur der bürgerlichen Codes Amerikas ermöglicht es unserer Ansicht nach, diese konkurrierenden Interpretationen eher als komplementäre anzusehen denn als gegensätzliche. Selbstverständlich sind wir uns bewußt, daß unser Modell weniger eine Alternative darstellt als ein erweitertes Verständnis der unterschiedlichen Standpunkte, die von anderen Wissenschaftlern entwickelt worden sind. Unserem Verständnis nach bildet der Diskurs der Zivilgesellschaft eine allgemeine Grammatik, auf die sich historisch spezifische Traditionen beziehen, um eine bestimmte Konfiguration von Bedeutungen, Ideologien und Überzeugungen hervorzubringen. Anders gesagt, wir sind nicht der Ansicht, daß alle Auffassungen von der amerikanischen Zivilgesellschaft auf einen einzelnen Diskurs reduziert werden können. Vielmehr behaupten wir, daß dieser umfassende Diskurs die Grundlage schafft für die Vielfalt der spezifischen kulturellen Traditionen und rhetorischen Figuren, die historisch die amerikanische politische Debatte charakterisieren.

Schließlich sollten wir hervorheben, daß wir nicht behaupten, daß dieses Schema die einzige Ebene darstellt, auf der die politische und soziale Debatte geführt wird. Während die von uns identifizierte diskursive Struktur kontinuierlich bei der kulturellen Interpretation kontingenter politischer Ereignisse herangezogen wird, wird die Struktur selbst nur in Zeiten der Spannung, Unruhe und Krise zur zentralen Grundlage der öffentlichen Debatte. Smelser und Parsons (Parsons und Smelser 1956: Kap. 7; Smelser 1959, 1963) haben ge-

zeigt, daß in Perioden sozialer Spannung die Kommunikation allgemeiner und abstrakter wird und sich von der irdischen Beschäftigung mit Mitteln und Zwecken, die den Alltagsdiskurs kennzeichnet, wegverlagert. Im früheren funktionalistischen Kontext schreibend, rechneten diese Autoren die Generalisierung einer Kombination von psychischer Spannung und Anpassungsdruck zum Zweck der Konfliktlösung zu. Wir wählen einen stärker kulturellen Ansatz, der solche Krisen als begrenzte, quasiritualisierte Perioden (Turner 1969) erkennbar werden läßt, in denen auch grundsätzliche Bedeutungen auf dem Spiel stehen. Wenn wir Konflikte mittels des zivilen Diskurses untersuchen, betrachten wir generalisierte Erklärungen in solchen Umbruchszeiten. Wie moderne Gesellschaften oder Subsysteme dieser Gesellschaften in eine solche begrenzte Periode intensiver sozialer Auseinandersetzungen eintreten, welche Gruppen oder Zuschauer einflußreicher oder stärker involviert sind, wie und durch welche Mittel diese Krisen eventuell gelöst werden können, ob sie die Gesellschaft polarisieren oder den Boden bereiten für einen neuen Konsens – das sind keine Fragen, die durch eine interpretative Analyse beantwortet werden können. Wir möchten dennoch behaupten, daß die diskursive Dimension der zivilen Konflikte von fundamentaler Bedeutung ist. Habermas hat den Standpunkt vertreten, daß die demokratische Herrschaft den Test der argumentativen Rechtfertigung bestehen muß. Die Bürger müssen in der Lage sein, die Rationalität ihrer Handlungen durch die Berufung auf die fundamentalen Kriterien, die sie zu ihren Entscheidungen geführt haben, zu verteidigen. Daß sie dies eher in Begriffen einer „arbiträren“ Symbolik tun als in dem rationalistischen, evolutionären Rahmen, den Habermas beschwört, macht diesen Prozeß aus der Sicht der Sozialwissenschaft nicht weniger wichtig, sondern in Wirklichkeit zu einer noch viel größeren Herausforderung. Gerade weil der Prozeß und die Folgen der Krise der demokratischen Herrschaft weniger rational vorhersehbar sind als Habermas und andere demokratische Theoretiker annehmen, müssen die Codes der Zivilgesellschaft in einer viel komplexeren und dynamischeren Weise erforscht werden.

## Amerikas Diskurs über die Zivilgesellschaft – Historische Betrachtungen

Wir beabsichtigen, die Plausibilität unseres Ansatzes durch die Untersuchung einer Reihe von Krisen und Skandalen aus den vergangenen 200 Jahren der amerikanischen Geschichte zu illustrieren. Obwohl in einer qualitativen (und oft auch in einer quantitativen) Untersuchung eine strikte Falsifikation nicht möglich ist, glauben wir, daß unser Modell durch den Aufweis des zeitlich gleichbleibenden Charakters derselben kulturellen Struktur, der Art der Ereignisse und der verschiedenen politischen Gruppen als eine einflußreiche erklärende Variable nachgewiesen werden kann. Zu diesem Zweck wird unsere historische Erörterung mehr allgemein und iterativ sein als spezifisch und detailliert. Noch einmal möchten wir betonen, daß wir nicht beabsichtigen, jedes besondere historische Ereignis zu erklären; dazu sind äußerst detaillierte Fallstudien notwendig. Wir versuchen vielmehr, die Grundlage für solche Studien zu schaffen, indem wir die Kontinuität, die Autonomie und den inneren Aufbau einer besonderen kulturellen Struktur über die Zeit verfolgen.

### *Ein moderner Skandal: die Iran-Contra Affäre*

Die Iran-Contra-Affäre Ende der 80er Jahre liefert den Beweis für die andauernde Bedeutung der kulturellen Codes, die wir als zentral bei der sozialen Definition des Skandals ausgemacht haben. Wie im Fall des „Teapot Dome“-Skandals schloß dieser Vorfall die Bewertung der Transaktionen und Aktivitäten ein, die von Mitgliedern der Exekutive ohne Wissen und Zustimmung des Kongresses durchgeführt wurden. Ende 1986 tauchte die Information auf, daß ein kleines Team aus der Reagan-Administration, angeführt von Oberstleutnant Oliver North, Waffen an den Iran verkauft hatte, im Austausch dafür, daß der Iran seinen Einfluß zur Freilassung der amerikanischen Geiseln geltend machte, die von verschiedenen islamischen Gruppen im Mittleren Osten festgehalten wurden. Im weiteren Verlauf der Geschichte stellte sich zudem heraus, daß der Erlös dieses Handels zur Unterstützung einer geheimen Operation in Mittelame-

rika verwendet worden war: zur Unterstützung der antikommunistischen Contras in Nicaragua. Als die Aktion ans Licht kam, setzte ein rapider Prozeß der Generalisierung ein, in dem die Motivationen, Beziehungen und Institutionen von North und seinen Mitarbeitern zum Gegenstand intensiver öffentlicher Aufmerksamkeit wurden.

Die wochenlangen Sitzungen des Gemeinsamen Untersuchungsausschusses des Kongresses, in der North der Schlüsselzeuge war, sind ein geeignetes Objekt zur Untersuchung jenes kulturellen Prozesses, der sich um die grundsätzlich differenten Interpretationen derselben empirischen Ereignisse durch North und seine Gegner drehte. Für diejenigen, die die Affäre anprangerten, waren die involvierten sozialen Beziehungen, die sie in Begriffen des gegendemokratischen Codes beschrieben, von größter Wichtigkeit. Die beteiligten Beamten der Administration wurden von ihren Kritikern als elitäre „Geheimgruppe“ wahrgenommen, die heimlich operierte und ihre partikularistischen und illegalen Ziele durch ein Gewebe von Lügen förderte.

„Außenpolitik wurde von einem kleinen Personenkreis kreierte und durchgeführt, offenbar ohne die Einbeziehung auch nur einiger der höchsten Beamten unserer Regierung. Die Administration versuchte heimlich das zu tun, wovon der Kongreß sie abhalten wollte, es zu tun. Die Administration tat heimlich genau das, was sie öffentlich vorgab, nicht zu tun.“ (Vorsitzender Hamilton. Taking the Stand: 742)

„Ich bin indes beeindruckt davon, daß Politik von einer Serie von Lügen angetrieben wurde: Lügen gegenüber den Iranern, Lügen gegenüber der CIA, Lügen gegenüber dem Generalstaatsanwalt, Lügen gegenüber unseren Freunden und Verbündeten, Lügen gegenüber dem Kongreß und Lügen gegenüber dem amerikanischen Volk.“ (743)

„Es ist äußerst unerquicklich, ja geradezu erschreckend. Ich spreche nicht nur über Ihren Anteil an der Sache, sondern über das ganze Szenario – über die Regierungsbeamten, die das Komplott geschmiedet und konspiriert haben, die einen Strohhalm, einen Pappkameraden [North] aufgestellt haben. Beamte, die logen, falsche Darstellungen lieferten und täuschten. Beamte, deren Absicht es war, über

unserer Regierung eine Führungsschicht zu etablieren, die jenseits unserer Regierung stünde, eingehüllt in Geheimnistuerei und nur für Verschwörer berechenbar.“ (Repräsentative Stokes. Ebd.: 695)

Von solchen „Verschwörern“ konnte nicht erwartet werden, daß sie anderen Institutionen und Personen in der Regierung trauen würden; entsprechend den semiotischen Grundlagen des Common sense konnten sie diese nur als Feinde und nicht als Freunde behandeln. Diese Einstellung wurde als Antithese zum demokratischen Ideal verstanden.

„In Ihrem Eröffnungsstatement zogen Sie den Vergleich zu einem Baseballspiel. Sie sagten, das Spielfeld war uneben, und der Kongreß hätte sich selbst zum Sieger erklärt. [Aber wir] sind nicht in ein Spiel mit Gewinnern und Verlierern verwickelt. Dieser Ansatz ist, wenn ich so sagen darf, selbstgefällig und widerlegt sich letzten Endes selbst. Wir alle haben verloren. Die Interessen der Vereinigten Staaten haben durch das, was geschehen ist, Schaden genommen.“ (Vorsitzender Hamilton. Ebd.: 745)

Diese Arten von Beziehungen wurden nicht nur als Unterminierung der Möglichkeit offener und freier politischer Institutionen betrachtet, sondern auch als Beziehungen wahrgenommen, die zwangsläufig zu einer törichten und unsinnigen Politik führen.

„Eine Großmacht kann ihre Politik nicht auf eine Unwahrheit gründen, ohne ihre Kreditwürdigkeit zu verlieren. ... Im Mittleren Osten wurde das beiderseitige Vertrauen zu einigen Freunden beschädigt, ja sogar zunichte gemacht. Die Politik ‚Waffen gegen Geiseln‘ übermittelte eine klare Botschaft an die Staaten am Persischen Golf, und die Botschaft lautete, daß die Vereinigten Staaten dem Iran bei seinen Kriegsbemühungen hilfreich zur Seite stehen und eine Übereinkunft mit der Iranischen Revolution treffen; und die Nachbarstaaten Irans sollten dasselbe tun. Die Politik bot den Sowjets eine Gelegenheit, die sie nun ergriffen haben, und mit der wir schwer zu kämpfen haben. Die Politik hat keines der Ziele erreicht, die sie erreichen sollte. Der Ayatollah hat seine Waffen bekommen, es werden heute mehr Amerikaner als Geiseln festgehalten als zu dem Zeitpunkt, als diese Politik eingeleitet wurde, die Untergrabung

der US-amerikanischen Interessen in der Region durch den Iran setzt sich fort. Die Gemäßigten im Iran, falls es einige gab, konnten sich nicht durchsetzen.“ (Vorsitzender Hamilton. Ebd.: 741)

In Auseinandersetzung mit den Angriffen auf seine Motive und die Beziehungen, in die er verwickelt war, griff North auf unterschiedliche Strategien zurück. Zunächst leugnete er einfach die Illegalität seiner Handlungen, indem er nicht nur auf verschiedene historische Präzedenzfälle verwies, sondern auch auf die legale Rechtfertigung des „Geiselsgesetzes“, das der amerikanischen Exekutive weitreichende Autonomie für die Politik der Befreiung der amerikanischen Geiseln gegeben hatte. North stützte sich außerdem auf Aspekte der generalisierten Codes, um nicht nur seine eigenen Handlungen zu verteidigen und zu interpretieren, sondern auch die des Kongresses. Zum einen behauptete er, daß die von ihm angewandten Methoden und eingegangenen Beziehungen effektive Mittel der Beförderung des Guten waren, obwohl sie im Diskurs der Repression charakterisiert werden könnten. Zweitens behauptete North, daß seine eigenen Motive in Wirklichkeit mit dem Diskurs der Freiheit vereinbar waren. Schließlich war North der Meinung, daß es eigentlich die Politik des Kongresses und nicht die Politik der Administration war, die am Besten in Begriffen des Diskurses der Repression ausgelegt werden konnte.

Bei der Verteidigung der Geheimhaltung seiner Operationen und seiner Lügen gegenüber dem Kongreß, leugnete North partikularistische Motive und lenkte die Aufmerksamkeit auf seine höheren universalistischen Ziele. In stark patriotisch gefärbten Begriffen behauptete er, daß Geheimhaltung und Lügen notwendig seien in einer Welt, die von der antidemokratischen Sowjetmacht bedroht werde. Der Umgang mit moralisch verdorbenen terroristischen Parteien sei notwendig gewesen, um die Reinheit des amerikanischen bürgerlichen Lebens zu bewahren. Seine Politik in Zentralamerika habe die Ausweitung der Demokratie zum vornehmsten Ziel gehabt.

„Wenn wir eine Möglichkeit finden könnten, diese Anhörungen, die in Moskau übertragen werden, durch eine Glaskuppel abzuschir-

men, und dem amerikanischen Volk über die versteckten Operationen erzählen könnten, ohne daß sie unseren Gegnern bekannt würden, so würden wir das tun. Aber wir haben keinen Weg gefunden, das zu tun.“ (North. Ebd.: 9)

„Viel Wind ist um die Frage gemacht worden: ‚Wie gefühllos konnte North nur sein, um sich mit jenen Leuten abzugeben, die seine eigenen Marines getötet haben?‘ Tatsache ist, daß wir versuchten, mehr Marines vorm Tod zu bewahren, mehr Marines in El Salvador und Al Schöffelbergers an Plätzen wie El Salvador.“ (504)

„Ich habe hart an der militärpolitischen Strategie zur Wiederherstellung und Aufrechterhaltung der Demokratie in Zentralamerika und insbesondere in El Salvador gearbeitet. Wir waren bestrebt, eine demokratische Lösung in Nicaragua zu erreichen, die diese Administration weiter unterstützt, was den organisatorischen und geistigen Zusammenhalt der Contras einschloß.“ (264)

Solange demokratisch motivierte, rationale Individuen beteiligt waren, so North, seien gegendemokratische Methoden legitim und ungefährlich gewesen.

„Es gibt sicherlich Zeiten, in denen man sich in Geduld und Umsicht üben muß, und es gibt sicherlich auch Zeiten, in denen man geradewegs ans Ziel kommen muß. Und ich glaube, die Hoffnung besteht darin, gute und umsichtige Männer finden zu können, die in der Anwendung ihres Verständnisses von Recht und Gerechtigkeit geschult sind. Und ich denke, wir hatten das.“ (510)

Mit großem Erfolg behauptete North, daß er genau so ein Mann war. Vor der Gerichtsverhandlung hatte der öffentliche Diskurs North als eine antidemokratische Gestalt porträtiert. Einerseits wurde behauptet, er sei ein passiver Zombie, der blind den Befehlen seiner Vorgesetzten gefolgt sei. Andererseits sah man in ihm nur einen machiavellistischen Einzelgänger, der seine eigene aggressive („gung-ho“) Politik verfolgte. In der symbolischen Arbeit der Hearings schaffte es North, diese Charakterisierungen zu widerlegen, indem er die Aufmerksamkeit auf seinen dynamischen Patriotismus und das Autonome seiner Rolle im Weißen Haus lenkte, wobei er gleichzeitig Sinn für seine offiziell festge-

schriebene Position im Team des Weißen Hauses bewies.

„Ich habe nicht im Traum gedacht, ich sei der Präsident oder der Vizepräsident oder ein Kabinettsmitglied oder sogar der Direktor des National Security Council. Ich war einfach ein Angestellter mit der erwiesenen Fähigkeit, seinen Job zu machen. Mein Handeln war immer, so glaube ich, von meinen Vorgesetzten autorisiert. Meine militärische Ausbildung prägte mir einen starken Glauben an die Befehlskette ein. Und so weit ich mich entsinnen kann, habe ich bei größeren Angelegenheiten immer mit besonderer Billigung gehandelt, nachdem ich meine Vorgesetzten über die Tatsachen, soweit sie mir bekannt waren, die Risiken und die potentiellen Vorteile informiert hatte. Ich räume bereitwillig ein, daß ich für einen Mann gehalten wurde, der seine Arbeit zu erledigen verstand. ... Es gab Phasen, wo meine Vorgesetzten, konfrontiert mit zu erreichenden Zielvorgaben und schwierigen Aufgaben, einfach zu mir sagten: ‚Bring es in Ordnung, Ollie‘ oder ‚Erledige das!‘“ (262–263)

Obwohl er ein „Patriot“ war, der seine eigenen Handlungen und Motivationen vom Diskurs der Freiheit getragen glaubte, spürte North nicht, daß die Handlungen einiger anderer Amerikaner in derselben Weise begründet werden konnten. Vor allem beteuerte er, daß er zu seinen Handlungen durch einen schwachen und unsicheren Kongreß getrieben worden war, der zuerst eine Unterstützung der Contras beschlossen hatte und sie dann zurückzog. North beschrieb dieses Verhalten des Kongresses als wechselhaft und irrational, als einen Verrat an Personen, die für Freiheit und gegen Unterdrückung in Zentralamerika kämpften.

„Ich behaupte, daß es der Kongreß ist, der zumindest einige (Mit)Schuld in der Angelegenheit der nicaraguanischen Freiheitskämpfer akzeptieren muß. Schlicht und einfach, der Kongress ist schuld an der unbeständigen, schwankenden, unberechenbaren Politik gegenüber dem nicaraguanischen demokratischen Widerstand – den sogenannten Contras. Ich glaube nicht, daß die Unterstützung der nicaraguanischen Freiheitskämpfer als eine Haushaltsentscheidung behandelt werden kann. ... [Sie] sind Menschen aus Fleisch und

Blut, junge Männer und Frauen, die einen verzweifelten Freiheitskampf mit sporadischer und konfuser Unterstützung durch die Vereinigten Staaten von Amerika durchstehen mußten.“ (266)

North unterstellte dem Kongreß, nicht nur in seiner Behandlung der Contras, sondern auch bei der Untersuchung seiner eigenen Rolle und der seiner Partner repressiv zu sein. Indem er in Abrede stellte, eine faire Verhandlung zu erhalten, lenkte North die Aufmerksamkeit auf das, was er als den willkürlichen Machtgebrauch des Kongresses ansah und auf dessen täuscherischen Versuch, die Exekutive zum Sündenbock für ihre eigene törichte Politik zu machen. Selbst weit davon entfernt, dem Kongreß ohne Vertrauen begegnet zu sein, seien es Mitglieder des Kongreßuntersuchungsausschusses gewesen, die ihn wie einen Feind behandelt hätten, indem sie ihn für schuldig erklärten und noch vor seiner Anhörung ankündigten, daß sie seiner Zeugenaussage keinen Glauben schenken würden. Die Aktionen des Kongreßausschusses würden die universalen, zeitlosen Regeln des amerikanischen „Spiels“ zu entweihen drohen.

„Sie sezieren diese Aussage, um Inkonsistenzen herauszufinden und einiges als wahrheitsgetreu und anderes als Lügen hinzustellen. Sie befinden darüber, was richtig und was nicht richtig ist. Sie greifen die Aussage heraus, von der sie denken, daß sie für ihre Zwecke vor dem Volk hilfreich ist und lassen andere aus. Es geht zu wie bei einem Baseballspiel, in dem sie sowohl Spieler als auch Schiedsrichter sind.“ (264)

„Der Kongreß der Vereinigten Staaten überläßt Soldaten im Feld ohne Unterstützung und wehrlos ihren kommunistischen Feinden. Obwohl die Exekutive im Rahmen des Rechtes alles nur Mögliche tat, um sie davor zu schützen, von Moskaus Handlangern in Havanna und Managua ausgelöscht zu werden, geben sie in dieser Untersuchung die Schuld an dem Problem der Exekutive. Das macht für mich keinen Sinn.“ (266)

„Im Resultat von Gerüchten und Spekulation und versteckter Andeutung bin ich beinahe aller Verbrechen beschuldigt worden, die man sich vorstellen kann – es wimmelte nur so von wilden Gerüchten.“ (267)



## Schlußbemerkung

Wir behaupten nicht, daß wir in diesem Artikel auch nur annähernd eine vollständige Theorie der Beziehung zwischen Kultur und Verhalten geboten haben. Eine adäquate Erklärung müßte eine detaillierte Berücksichtigung der psychologischen und nicht nur der kulturellen Umwelt des Handelns einschließen sowie Sozialisation, Motivation und Persönlichkeit erklären, was die Zielsetzung unseres Essays übersteigt. Genausowenig behaupten wir, daß wir eine erschöpfende Darstellung der Interaktion zwischen Kultur und sozialer Struktur geliefert haben. Eine umfassende Erforschung dieser Verbindung würde die Untersuchung solcher Phänomene beinhalten wie Ritualisierung, die Beziehung zwischen verschiedenen sozialen Gruppen, ihre Typisierungen und ihr semiotisches System sowie die Rolle der Macht und der Ressourcen bei der Mobilisierung und Veränderung der Typisierungen entsprechend politischer und ökonomischer Interessen.

Unsere Ziele waren begrenzter Natur. Wir haben uns darauf beschränkt, einen neuen Kulturansatz zu entwickeln und zu erläutern, einen Ansatz, der den Fallstricken des Reduktionismus entgeht, der die jüngsten Theorieentwürfe charakterisiert. Wir haben den Standpunkt vertreten, daß Kultur als ein System symbolischer Codes betrachtet werden sollte, das das Gute und das Böse näher bestimmt. Die Konzeptualisierung der Kultur in dieser Form räumt ihr – aufgrund ihrer inneren Semio-Logik – kausale Autonomie ein und bietet darüber hinaus die Möglichkeit zur Generalisierung von und zwischen spezifischen lokalen Ereignissen und den historischen Kontexten. Gleichzeitig jedoch gestattet unser Ansatz, individuelles Handeln und sozialstrukturelle Faktoren in den analytischen Bezugsrahmen einzubeziehen. Die Codes, so haben wir behauptet, informieren Handeln in zwei Weisen. Zum einen werden sie internalisiert und schaffen so die Grundlagen für einen starken moralischen Imperativ. Zweitens konstituieren sie öffentlich verfügbare Ressourcen, vor deren Hintergrund Handlungen bestimmter individueller Akteure typisiert und moralisch zurechenbar gemacht werden.

Durch die Anerkennung der Bedeutung phänomenologischer Prozesse bei der Kanalisierung symbolischer Inputs zeigt unser Modell, daß es genau diese kontingenten Prozesse sind, die es den Codes gestatten, in spezifischen Situationen für spezifische Akteure und deren Interessen Sinn zu produzieren.

Zusätzlich zu dieser Behauptung über das Handeln berücksichtigt unser Modell die Sozialstruktur. Wir haben theoretisch dargelegt, daß autonome kulturelle Codes spezifisch für Subsysteme und Institutionen sein können. Ihr Inhalt, so haben wir vorgeschlagen, reflektiert und reflektiert über die empirischen Bezüge, in die die Institutionen eingebettet sind. Unsere Studien liefern tatsächlich entscheidende empirische Einblicke in die Beziehung zwischen Kultur und Sozialstruktur und spezieller, in die Beziehung zwischen Zivilgesellschaft und Staat in der amerikanischen Gesellschaft. Sie demonstrieren, daß Konflikte auf der Ebene der Sozialstruktur nicht notwendig von divergierenden Werten oder „Ideologien“ auf der Ideenebene begleitet werden. Im Gegenteil, zumindest im amerikanischen Kontext stützen sich die Konfliktparteien innerhalb der Zivilgesellschaft auf denselben symbolischen Code, um ihre partikularen Interpretationen zu formulieren und ihre konkurrierenden Forderungen geltend zu machen.

Der stark strukturierte Charakter dieser Zivilkultur und ihre beeindruckende Reichweite und Bandbreite vermögen eine paradoxe Tatsache zu unterstreichen: Meinungsunterschiede zwischen konfligierenden Gruppen können nicht einfach als das automatische Produkt divergierender Subkulturen und Wertmuster erklärt werden. In vielen Fällen, besonders in jenen, die auf neue historische Bedingungen reagieren, sind divergierende kulturelle Interpretationen teilweise eine emergente Eigenschaft individueller und gruppenbezogener Typisierungen vom Code auf das Ereignis. Dies heißt nicht, eine radikale individualistische Theorie aufzustellen, sondern eher, eine interaktivere Konzeption der Beziehung zwischen Kultur und Sozialstruktur einerseits und den Akteuren, Gruppen und Bewegungen, die interpretative Leistungen immer wieder von neuem improvisieren müssen, andererseits zu entwickeln. Da Wertschätzung nur durch Ver-

bindung mit dem Diskurs der Freiheit oder durch aktive Opposition zum Diskurs der Unterdrückung erreicht werden kann, sind politische Legitimität und politisches Handeln in der „realen Welt“ entscheidend von den Prozessen abhängig, durch die kontingente Ereignisse und Personen in Beziehung zu „imaginierten“ angeordnet werden. Im Lichte dieser Beziehung zwischen Kultur, Struktur und Typisierung können wir die Rolle der politischen Taktiken und Strategien berücksichtigen, ohne einerseits in die instrumentalistischen Verkürzungen des „Institutionalismus“ oder andererseits in die schwer faßbaren Konzepte von „Strukturierung“ oder „Habitus“ zu verfallen.

Obwohl in diesem Artikel unsere Fallstudien aus Lebenssphären bezogen wurden, die man im engen Sinne als „politische“ bezeichnen kann, sind wir überzeugt, daß die von uns untersuchten Diskurse und Prozesse Einblicke in andere Funktionsbereiche eröffnen werden, in denen Staatsbürgerstatus, Inklusion in und Ausschluß aus der Zivilgesellschaft auf dem Spiel stehen. Beispielsweise waren Frauen und Afroamerikaner lange Zeit teilweise wegen einer negativen Codierung vom vollen Staatsbürgerstatus ausgeschlossen (und sind es im bestimmten Maß immer noch). In diesen Fällen wurde der Diskurs der Motivationen mobilisiert, um die vorgeblichen intellektuellen Defizite zu identifizieren. Diese Defizite wurden verschiedentlich einer natürlichen gefühlsbetonten und unbeständigen Disposition zugeschrieben sowie einem Mangel an Erziehung, die notwendig ist, um ein informiertes und verantwortliches Mitglied der Zivilgesellschaft zu werden (vgl. Lewis 1987; Fredrickson 1971). In einer ähnlichen Weise sind, um ein anderes Beispiel zu wählen, Schizophrene und geistig Behinderte lange wegen angeblicher Eigenschaften wie Mangel an Selbstkontrolle, fehlender moralischer Sensibilität, Unfähigkeit zu autonomem Handeln und dem Mangel an einer realistischen und korrekten Weltsicht marginalisiert worden. Seit 1960 haben ihre Fürsprecher (z. B. Laing 1967) geltend gemacht, daß dieses Bild falsch ist. Sie vertreten den Standpunkt, daß die Geisteskrankheit einen einzigartigen Einblick in die wahren Verhältnisse der Gesellschaft vermittelt. Im allgemeinen hat diese Gegenat-

tacke den Diskurs der Institutionen und Beziehungen benutzt, um die Psychiatrie und ihre Praktiken anzugreifen.

Unsere Untersuchungen haben die bemerkenswerte Dauerhaftigkeit und Kontinuität einer einzelnen kulturellen Struktur über die Zeit nachgewiesen, die sich in verschiedenen hochgradig kontingenten Kontexten diskursiv selbst zu reproduzieren vermag. Auf der Basis dieser Entdeckung scheint es plausibel, davon auszugehen, daß diese kulturelle Struktur als eine „notwendige Ursache“ in allen politischen Ereignissen berücksichtigt werden muß, die Gegenstand einer Untersuchung der amerikanischen Zivilgesellschaft sind. Die breitgefächerte Anlage unserer Analyse hatte jedoch auch deutliche Nachteile, da wir nur durch eine detailliertere Fallstudie in der Lage wären, die Veränderungen in den Typisierungen ausführlich darzustellen. Das würde es wiederum möglich machen, Kultur nicht nur als einen generalisierten Input, sondern auch als eine wirkende Ursache vorzuführen. Selbst wenn wir zeigen könnten, daß dem so ist, würden wir jedoch nicht behaupten wollen, daß die kulturellen Kräfte alleinige Ursache sind. Wir sind lediglich der Ansicht, daß man zum Verständnis der amerikanischen Politik die Kultur dieser Zivilgesellschaft verstehen muß, und daß der beste Weg zum Verständnis dieser politischen Kultur über das Verständnis ihrer symbolischen Codes führt.

## Anmerkungen

- 1 Bourdieus Weigerung, ein theoretisches Modell zu entwickeln, das das Sinnproblem ernst nimmt, ist ein tragischer Verlust für eine Sozialwissenschaft, welche die Rekonstruktion der makrokulturellen Formen als ihr ureigenstes Anliegen betrachtet. Im dritten Teil seines Buches „Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft“ zum Beispiel rekonstruiert Bourdieu (1979) einige semiotische und phänomenologische Aspekte der kabyllischen Gesellschaft so brillant, daß er sein tieferliegendes materialistisches Argument zu untergraben droht.
- 2 In ihrer Darstellung der Einführung der Demokratie im Post-Franco Spanien hat Edles (1989, 1990) erfolgreich Ecos literarisches Motto se-

- miotischer Netzwerke oder Sinngewebe in eine soziologische Methodologie zur Differenzierung und Verknüpfung binärer Zeichensets distinktiver sozialer Gruppen übersetzt.
- 3 Ausnahmen können selbstverständlich gefunden werden. So bezieht sich Durkheim (1988 [1893]) in seiner frühen Arbeit über strafrechtliche Sanktionen implizit auf die Wichtigkeit negativer Ideale, wie er es in seiner späteren Diskussion der negativen Riten tat (1981 [1912]: 405–440). Wie Caillois (1959 [1939]) herausgestellt hat, versäumte es Durkheim jedoch in seinem späteren Werk systematisch, zwischen dem Sakralen, dem Profanen und der Routine zu unterscheiden. Weber für seinen Teil bemerkt ebenfalls, daß das, „wovon“ die Personen erlöst werden müssen, eine vitale Rolle bei der Erlösung spielt; trotz seiner komplexen Behandlung der Wirkungen der Religion auf das ökonomische Handeln bezieht er sich vorwiegend auf ethische Konzepte des verantwortlichen, wünschenswerten Verhaltens. Parsons Pattern-Variable-Schema kann man sich als Kodifizierung von sowohl negativen wie positiven Idealen vorstellen, doch Parsons setzt fest, daß jede partikuläre institutionelle Situation die eine Seite des Unterschiedenen über die andere erhebt, obwohl die Wichtigkeit der kontinuierlichen Spannung zwischen ihnen vernachlässigt.
  - 4 Selbstverständlich sind nicht alle Zeichen und Symbole beliebig. Die Begründer der Semiotik Pierce (z. B. 1931) und Saussure erkennen beide an, daß bestimmte Typen von Zeichen von einer konkreten Ähnlichkeit, Verwandtschaft oder kausalen und logischen Verknüpfung abgeleitet worden sind. Lévi-Strauss' Konzeption der Metonymie und Frazers (1976) Pionierstudien über die Magie, um nur zwei Beispiele zu nennen, haben ebenfalls die vitale Bedeutung des Studiums motivierter Zeichen für die semiologischen Forscher herausgestellt. Wir sind jedoch der Ansicht, daß die empirisch ergiebigsten und theoretisch wichtigsten Fortschritte in der Erforschung von Symbolsystemen sowohl in der Sozialwissenschaft als auch in der Linguistik die Zentralität der arbiträren Zeichen (oder Symbole) für das menschliche Leben nachgewiesen haben.
  - 5 Ein Beispiel für einen solchen Prozeß ereignete sich am Ende des Golf-Krieges, 1991. Die Versuche der Bush-Administration, die Politik mit rationalen Prinzipien in Übereinstimmung zu bringen, wurde von der fortlaufenden Entweihung durch Sadam Hussein untergraben.
  - 6 Mit Bezug auf Kanes (1991) zwingender Unterscheidung beschäftigen wir uns in diesem Artikel mehr mit der analytischen als mit der

konkreten Autonomie. Wir sind ungeachtet dessen überzeugt, daß unsere Erklärung der Institutionalisierung und des Handelns die Basis dafür liefern kann, auf der die zukünftige empirische Forschung die kausale Bedeutung der Kultur konkreter begründen kann.

- 7 Unser Argument, daß Subsysteme innerhalb der Sozialstruktur binäre Codes besitzen, wird den Lesern von Luhmann vertraut sein (z. B. 1988: 75–88). Für Luhmann sind binäre Codes eine funktionale Notwendigkeit im Hinblick auf das Bedürfnis von differenzierten Subsystemen, die Informationen, die ihre Umwelt betreffen, zu verarbeiten. Diese theoretische Position mündet scheinbar in eine Überdetermination des Inhaltes der Codes durch die Sozialstruktur. In unserer Theorie ist die Frage des Sinns zentral für das Verständnis der Natur der Codes. Wir gehen davon aus, daß die Codes eines jeden gegebenen Subsystems einen komplexen Diskurs hervorbringen, weil sie aus ausgedehnten Begriffsketten bestehen, statt aus einem einzelnen binären Paar. Dadurch, daß unsere Codes mit der Symbolik des Heiligen und des Profanen aufgeladen sind, geben sie außerdem gleichermaßen Antwort auf spezifische kulturelle Probleme der Interpretation wie auch auf systematische Probleme der Kommunikationswege, der Information und des Output.

## Literatur

### Primärquellen

Taking the Stand: The Testimony of Lieutenant-Colonel Oliver C. North. New York: Simon and Schuster. 1987.

### Sekundärquellen

Alexander, Jeffrey C., 1988: Action and its Environments. Berkeley: University of California Press.

Alexander, Jeffrey C., 1989: Three Models of Culture and Social System. In: ders. (Hg.), Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Berkeley: University of California Press.

Alexander, Jeffrey C., 1991: Bringing Democracy Back In: Universalistic Solidarity and the Civil Sphere. In: Charles Lemert (Hg.), Intellectuals and Politics: Social Theory in a Changing World. Beverly Hills: Sage.

Allport, Floyd, 1955: Theories of Perception and the Concept of Structure. New York: Wiley.

Almond, Gabriel; Sidney Verba, 1963: The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in

- Five Nations. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Almond, Gabriel; Sidney Verba (Hg.), 1980: *The Civic Culture Revisited*. Boston: Little Brown.
- Apter, David, 1987: *Mao's Republic*. In: *Social Research* 54 (4), S. 691–729.
- Archer, Margaret, 1988: *Culture and Agency*. London: Cambridge University Press.
- Bailyn, Bernard, 1967: *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Baker, Keith Michael (Hg.), 1989: *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*. New York: Pergamon Press.
- Bakhtin, Mikhail, 1981: *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Barthes, Roland, 1977: *Introduction to the Structural Analysis of Narratives*. In: ders., *Image/Music/Text*. London: Fontina, S. 79–124.
- Bellah, Robert N., 1985: *Habits of Heart*. New York: Harper and Row.
- Bercovitch, Sacvan, 1978: *The American Jeremiad*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bourdieu, Pierre, 1979: *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre, 1982: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Caillois, Roger, 1959 [1939]: *Man and the Sacred*. New York: Free Press.
- Collins, Randall, 1989: *The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology*. In: Jeffrey Alexander (Hg.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, S. 107–128.
- Dilthey, Wilhelm, 1970: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- DiMaggio, Paul J.; Walter P. Powell, 1983: *The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organization Fields*. In: *American Sociological Review*, 48 (2), S. 147–160.
- DiMaggio, Paul J.; Walter P. Powell (Hg.), 1991: *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Douglas, Mary, 1966: *Purity and Danger*. London: Penguin.
- Douglas, Mary, 1982: *Cultural Bias*. In: dies., *In the Active Voice*. London: Routledge and Keegan Paul.
- Durkheim, Emile, 1981 [1912]: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Emile, 1988 [1893]: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Eco, Umberto, 1970: *The Semantics of Metaphor*. In: ders., *The Role of the Reader*. Bloomington: Indiana University Press.
- Edles, Laura, 1989: *Cultural Analysis and the Micro-Macro Link*. Paper presented at the American Sociological Association annual meetings, San Francisco, August 1989.
- Edles, Laura, 1990: *Political Culture and the Transition to Democracy in Spain*. Unveröffentlichte Dissertation.
- Eisenstadt, Samuel M., 1968: *Introduction*. In: Max Weber on Charisma and Institution Building. Chicago: University of Chicago Press.
- Eliade, Mircea, 1957: *The Sacred and the Profane*. New York: Harper.
- Eliade, Mircea, 1963: *Myth and Reality*. New York: Harper.
- Elias, Norbert, 1976: *Über den Prozeß der Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Entrikin, J. Nicholas, 1991: *The Betweenness of Place: Towards a Geography of Modernity*. Johns Hopkin University Press.
- Foucault, Michel, 1980: *Power/Knowledge*. New York: Pantheon.
- Foucault, Michel, 1981: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Frazer, James G., 1976: *The Golden Bough: a study in magic and religion*. New York: St. Martin's Press.
- Fredrickson, George, 1971: *The Black Image in the White Mind*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press.
- Freud, Sigmund, 1976 [1930]: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: ders., *Gesammelte Werke, Band 14: Werke aus den Jahren 1925–1931*. 5. Aufl., Frankfurt/M.: Fischer, S. 419–506.
- Friedman, Lawrence W., 1985: *Total Justice*. New York: Russell Sage Foundation.
- Frye, Northrop, 1981: *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Garfinkel, Harold, 1967: *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, H. J.: Prentice-Hall.
- Geertz, Clifford, 1973a [1964]: *Ideology as a Cultural System*. In: ders., *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, S. 193–233.
- Geertz, Clifford, 1973b: *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*. In: ders., *The Interpretation of Cultures*. S. 3–32.
- Giddens, Anthony, 1984: *The Constitution of Society*. London: Macmillan.
- Goffman, Erving, 1970: *Asylums*. Chicago: Adline Publishing Company.
- Goffman, Erving, 1973: *The Presentation of Self in Everyday Life*. Woodstock, New York: Overlook Press.
- Goffman, Erving, 1974: *Frame Analysis*. New York: Harper and Row.

- Gouldner, Alvin W., 1970: *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Equinox.
- Habermas, Jürgen, 1981: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hartz, Louis, 1955: *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt, Brace and Co.
- Heritage, John, 1988: *Explanations as Accounts: a Conversation Analytic Perspective*. In: Charles Antaki (Hg.), *Analyzing Everyday Explanation*. London: Sage, S. 127–144.
- Hunt, Lynn, 1984: *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hunt, Lynn (Hg.), 1989: *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press.
- Huntington, Samuel P., 1981: *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge: Harvard University Press.
- Huntington, Samuel P., 1987: *The Goals of Political Development*. Boston: Little, Brown.
- Husserl, Edmund, 1987 [1931]: *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Meiner.
- Kane, Anne, 1991: *Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture*. In: *Sociological Theory*, Vol. 9, S. 1.
- Keane, John, 1988a: *Democracy and Civil Society*. London: Verso.
- Keane, John (Hg.), 1988b: *Civil Society and the State*. London: Verso.
- Kluckhohn, Clyde, 1958: *The Evolution of Contemporary American Values*. *Daedalus*, Vol. 87 (2), S. 78–109.
- Laing, R.D., 1967: *The Politics of Experience*. New York: Ballentine Books.
- Langer, Suzanne, 1951: *Philosophy in a New Key*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, Claude, 1968: *Das wilde Denken*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lewis, Jane (Hg.), 1987: *Before the Vote Was Won: Arguments for and Against Women's Suffrage*. New York: Routledge & Keegan Paul.
- Lockwood, David, 1964: *Social Integration and System Integration*. In: Walter Hirsch and George Zollschan (Hg.), *Explorations in Social Change*. Boston: Houghton Mifflin.
- Locke, John, 1960: *Two Treatises of Civil Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luhmann, Niklas, 1982: *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, Niklas, 1988: *Ökologische Kommunikation*. 2. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Myrdal, Gunnar, 1944: *An American Dilemma*. New York: Harper and Brothers.
- Parsons, Talcott, 1971: *The System of Modern Society*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Parsons, Talcott; Edward A. Shils, 1951: *Values, Motives, and Systems of Action*. In: dies. (Hg.), *Towards a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press, S. 47–275.
- Parsons, Talcott; Edward A. Shils; Neil Smelser, 1956: *Economy and Society*. New York: Free Press.
- Pierce, Charles, 1931: *Collected Works*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Pocock, J., 1975: *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press.
- Pye, Lucien, 1988: *The Mandarin and the Cadre: China's Political Cultures*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Rambo, Eric; Elaine Chan, 1990: *Text, Structure and Action in Cultural Sociology*. In: *Theory and Society*, Vol. 19.
- Ricoeur, Paul, 1967: *The Symbolism of Evil*. New York: Harper and Row.
- Ricoeur, Paul, 1971: *The Model of a Text: Meaningful Action Considered as a Text*. In: *Social Research*, 38, S. 529–562.
- Ricoeur, Paul, 1984: *Time and Narrative*, Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.
- Rokeach, Milton, 1968: *Beliefs, Attitudes and Values: A Theory of Organization and Change*. San Francisco: Josey Bass.
- Rokeach, Milton, 1973: *The Nature of Human Values*. New York: Free Press.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1983: *On the Social Contract*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Russell, Jeffrey Burton, 1988: *The Prince of Darkness: Radical Evil and the Power of Good in History*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sahlins, Marshall, 1976: *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- Saussure, Ferdinand de, 1983 [1915]: *Course on General Linguistics*. London: Duckworth.
- Schütz, Alfred, 1967: *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Sewell, William H., Jr., 1980: *Work and Revolution in France: The Language of Labor*. New York: Cambridge University Press.
- Shils, Edward A., 1961: *Center and Periphery*. In: ders., *The Logic of Personal Knowledge*. London, Routledge & Keegan Paul.
- Shils, Edward A., 1965: *Charisma, Order and Status*. In: *American Sociological Review*, 30, S. 199–213.
- Shils, Edward A., 1975 a: *Center and Periphery: Essay in Macrosociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shils, Edward A., 1975 b: *Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties*. In: ders., *Center and Periphery*, S. 111–126.

- Skocpol, Theda, 1985: Cultural Idioms and Political Ideologies in the Revolutionary Reconstruction of State Power: A Rejoinder to Sewell. In: *Journal of Modern History*, Vol. 57.
- Smelser, Neil, 1959: *Social Change in the Industrial Revolution*. Chicago: University of California Press.
- Smelser, Neil, 1963: *The Sociology of Economic Life*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Smith, Henry Nash, 1950: *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Smith, Philip, 1991: Codes and Conflict: Towards a Theory of War as Ritual. In: *Theory and Society*, Vol. 2 (1), S. 103–138.
- Stallybrass, Peter; Allan Whyte, 1986: *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stivers, Richard, 1982: *Evil in Modern Myth and Ritual*. Atlanta: University of Georgia Press.
- Swidler, Ann, 1986: Culture in Action: Symbols and Strategies. In: *American Sociological Review*, 51 (2), S. 273–286.
- Thompson, Kenneth, 1986: *Beliefs and Ideology*. London: Tavistock.
- Thompson, Michael; Richard Ellis; Aaron Wildavsky, 1990: *Cultural Theory*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Tocqueville, Alexis de, 1981: *Democracy in America*. New York: Modern Library.
- Turner, Victor, 1969: *The Ritual Process*. Chicago: Aldine.
- Turner, Victor, 1974: *Dramas, Fields, Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wagner-Pacifici, Robin Erica, 1986: *The Moro Morality Play: Terrorism as Social Drama*. Chicago: University of Chicago Press.
- Walzer, Michael, 1970: *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizenship*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wrong, Dennis, 1961: The Over-Socialized Conception of Man in Modern Sociology. In: *American Sociological Review*, 26 (2), S. 183–193.
- Wuthnow, Robert, 1987: *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Zelizer, Viviana, 1985: *Pricing the Priceless Child*. New York: Basic Books.

*Übersetzung Frank Ettrich und Henri Band*

**DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft**

# **Sozialwissenschaftliche Frauenforschung in der Bundesrepublik Deutschland**

## **Bestandsaufnahme und forschungspolitische Konsequenzen**

Herausgegeben von der Senatskommission für Frauenforschung, Mitteilung 1)

1994. 301 Seiten – 148 mm x 210 mm  
Broschur DM 58,- / öS 452,- / sFr 56,-  
ISBN 3-05-002583-2

Der Bericht der Senatskommission für Frauenforschung dokumentiert den heutigen Stand der empirisch orientierten sozialwissenschaftlichen Frauenforschung. Neben der Ermittlung von Forschungsdefiziten und der Benennung künftig wichtiger Forschungsaufgaben werden Vorschläge zur Verbesserung der Förderung von Frauenforschung vorgelegt.

### **Aus dem Inhalt:**

- Entwicklung der Frauenforschung in Deutschland: U. Frevert, Sozialwissenschaftliche Forschung über Frauen: historische Vorläufer; U. Gerhard, Frauenforschung und Frauenbewegung – Skizze ihrer theoretischen Diskurse
- G. Nunner-Winkler, Zur Definition von Frauenforschung
- Begründungen für die Bedeutsamkeit von Frauenforschung: G. Nunner-Winkler, Wissenschaftsimmanente Überlegungen; S. Metz-Göckel, Legitimationskrise der traditionellen geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung; F. U. Pappi, Begründung der Wichtigkeit der Frauenforschung aus der externen Nachfrage
- Zum Stand der Frauenforschung in ausgewählten Fach- und Themenbereichen sowie Forschungsdesiderate: G. Nunner-Winkler, Zur geschlechtsspezifischen Sozialisation; S. Metz-Göckel, Bildungsforschung; R. Nave-Herz, Familiensoziologie; J. Ostner/ F. U. Pappi, Sozialstrukturanalyse; I. Ostner, Soziologie der Sozialpolitik: Die sozialpolitische Regulierung der Vereinbarkeit von Familie und Beruf – Sozialpolitik als Geschlechterpolitik; F. U. Pappi/I. Ostner, Policyforschung zur Frauen- und Geschlechterpolitik; U. Gerhard, Frauenbewegung als soziale Bewegung; U. Frevert, Historische Frauenforschung; U. Köbl, Recht und Rechtswissenschaft; A. B. Paff, Frauenforschungsansätze in der Volkswirtschaftslehre; U. Koch/S. Müller, Frauengesundheitsforschung; U. Apitzsch, Migrationsforschung und Frauenforschung; I. Lenz, Frauen und Entwicklungssoziologie
- Forschungspolitische Konsequenzen – Vorschläge für Förderungsmaßnahmen



Bestellungen  
richten Sie  
bitte an Ihre  
Buchhandlung  
oder an den

# Akademie Verlag

Ein Unternehmen der VCH-Verlagsgruppe  
Postfach · D-13162 Berlin

# Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs\*

Im letzten Jahrzehnt haben die Sozialwissenschaften wie die Geschichtswissenschaft zunehmend versucht, gesellschaftliche Prozesse als kulturell bedingte und kulturell gelebte Vorgänge zu erklären. Sie haben sich damit einer kulturwissenschaftlichen und ethnologischen Sicht angenähert, die das Handeln von Menschen und Gruppen im Kontext räumlich und zeitlich gebundener und somit kulturell konstituierter Deutungshorizonte interpretiert. Dieses Eingehen auf die „Innenseite“ der Gesellschaft, auf die Wahrnehmungen und Selbstverständnisse der Akteure war ein wesentlicher Schritt hin zu einem differenzierteren Geschichts- und Gesellschaftsbild. Zugleich aber zeitigt dieser Fortschritt auch Risiken: Es gibt Tendenzen einer „Kulturalisierung“ gesellschaftlicher Vorgänge, in deren Rahmen wirtschaftliche und politische Sachverhalte auf kulturelle Phänomene reduziert werden, in denen das Stichwort Kultur also zur Verschleierung gesellschaftlich-politischer Zwecke mißbraucht wird. Am deutlichsten sichtbar wird dies im Kontext des neuen nationalen und ethnischen Denkens. Tradition und Herkunft, Sprache und Religion werden in neuer Weise zu kulturellen Grundwerten erklärt, die bedroht seien und deshalb verteidigt werden müßten. Solche Tendenzen sind nicht nur in den osteuropäischen Ländern gegenwärtig verstärkt zu beobachten, sie zeigen sich vielmehr auch in Wertediskursen der westeuropäischen Industriegesellschaften, wenn dort über ethische und ethnische Fragen diskutiert wird. Mit diesen Tendenzen zur Kulturalisierung des gesellschaftlichen Diskurses im Sinne eines alten und neuen Wertefundamentalismus müssen sich ethnologische und kulturwissenschaftliche Studien verstärkt auseinandersetzen, wenn sie ihr Konzept von Kultur *und* Gesellschaft weiter auf vernünftigen Wegen halten wollen.

## I.

Üblicherweise bildet eine Antrittsvorlesung den Anlaß, voller Optimismus, weil noch über den akademischen Alltagsniederungen schwebend, Ambitionen und Absichten für die Zukunft zu formulieren (im Vertrauen natürlich auf das schlechte Langzeitgedächtnis der Zuhörenden). Ethnologisch gesprochen – und das meint immer einen leicht ketzerischen Zungenschlag – haben wir es also mit einem Ritual zu tun, mit einer Zeremonie der Initiation und der Schwellenüberschreitung, die der versammelten Gemeinde und ihren Gästen „guten Zauber“ versprechen soll.

Nun liegt das Datum meiner Schwellenüberschreitung in der HUB bereits volle

19 Monate zurück. Für eine Antrittsvorlesung im wörtlichen Sinne ist es also reichlich spät. So gilt die Ritualfunktion nurmehr begrenzt. Rituelle Normativität kann, muß akademischer Normalität weichen. Ich nutze dies, um nun keineswegs ernüchert und in Mißachtung des Ritualen, aber doch bereits mit etwas Abstand zu Anfangseuphorien und Initiationszeremonien einige Überlegungen zu Wegen und Problemen meines Faches anzustellen. Eines Faches, das sich in vieler Hinsicht noch auf der Suche befindet. Sei es im Blick auf die Fachbezeichnung „Volkskunde“, „empirische Kulturwissenschaft“, „Kulturanthropologie“ oder wie hier nun in Berlin „Europäische Ethnologie“? – Oder sei es im Blick auf Zuständigkeiten, auf Balancen zwischen Geschichts-

\* Der vorliegende Text ist die unveränderte Fassung meiner Antrittsvorlesung im Fach Europäische Ethnologie an der Humboldt-Universität vom 12. Januar. 1994, ergänzt lediglich um einige Literaturnachweise.