

Twisting the Turn

Überlegungen zu A. Reckwitz' „Die Transformation der Kulturtheorien“

Manfred E.A. Schmutzer

**Institut für Technik und Gesellschaft
TU Wien**

Sociologia Internationalis 41 (2003), Heft 1

Twisting the Turn*

Überlegungen zu A. Reckwitz' „Die Transformation der Kulturtheorien“

Manfred E.A. Schmutzer
TU Wien

In der Soziologie ist eine Verschiebung des Forschungsinteresses festzustellen, die in bewährter Manier als „Cultural Turn“ bezeichnet wird. Andreas Reckwitz (2000) hat in einer lesenswerten Arbeit den – man darf ihn wohl in Anbetracht von mehr als 700 Druckseiten als heroischen Versuch bezeichnen – Umschwung von der Untersuchung gesellschaftlicher Stratifikation (Klassen, Schichten, soziale Gruppen und der damit verbundenen ungleichen Ressourcenverteilung) hin zur kulturellen Konstitution sozialer Milieus, Deutungsmuster und alltäglicher Praktiken, Lebensführung und Lebensstile nachzuzeichnen versucht.

Seine Arbeit als „Nachzeichnen“ zu benennen, ist jedoch eine Untertreibung. Reckwitz hat in gekonnter Form nicht nur eine Arbeit „Zur Entwicklung eines Theorieprogramms“ in Kuhnschem Denkstil vorgelegt, die die paradigmatischen Wechselbäder des vergangenen Jahrhunderts widerspiegelt, sondern er betätigt sich darüber hinaus selbst als Entwicklungshelfer, indem er auf jene Schwächen verweist, die auch noch in den derzeit gängigsten Ansätzen auszumachen sind.

Reckwitz' Arbeit ist wohl strukturiert und in erfreulich lesbarer Form abgefasst, eine Kunst, die nicht allen deutschsprachigen Soziologen in ähnlicher Weise eignet. Bei der Monumentalität dieses Oeuvres ist eine derartige Leistung kaum möglich ohne Zuhilfenahme eines ausgezeichneten GPS. Reckwitz' GPS heißt Max Weber.

Da er kategorisch dessen Position einnimmt (S.91), versteht er das Problem der Handlungserklärung als die leitende Fragestellung der Sozialwissenschaften. Diese Leitidee führt zur Analyse der Voraussetzungen, Ursachen und Gründe von Handeln und kollektiven Handlungsmustern und bestimmt als einzige legitime Objekte sozialwissenschaftlicher Forschung Sinnmuster, die die Basis menschlicher Handlungsformen (S. 165) abgeben. Von den Folgen solcher Handlungsweisen, die er als zweite Leitfrage der Sozialwissenschaften anerkennt (S. 91), wollen wir, so wie er selbst, im folgenden absehen. Der Komet Weberschen Denkens führt Reckwitz notwendig auch in jene Richtung, die entlang eines Ariadne Fadens der Entzauberung der Welt das „geschichtliche So-und-nicht-anders- Gewordensein“ (M. Weber) studieren und als Kulturwissenschaften die Kontingenz betonen läßt. Soviele zur ideengeschichtlichen Positionierung von Reckwitz' Arbeit.

Seine These lautet nun, dass als Folge von Entwicklungen in der Philosophie des 20. Jhdt. – er nennt vorrangig den amerikanischen Pragmatismus, den späteren Wittgenstein, die Phänomenologie samt ihrer Weiterentwicklung durch Heidegger und Gadamer, sowie den Strukturalismus im Gefolge von Saussure – das sozialwissenschaftliche Denken in neue Bahnen gelenkt wurde. Zwei Streckenführungen lassen sich ausmachen, die nach Reckwitz' Sicht offenbar dem selben Zielbahnhof zustreben. Man ist versucht zu sagen einer der beiden Züge fuhr von Paris ab, der andere Ausgangsbahnhof ist etwas schwieriger zu bestimmen, aber

* Erscheint in : Sociologia Internationalis 41 (2003), Heft 1.

der Zug ging mit Gewissheit von einem deutschen Bahnhof ab, um dann über den großen Teich zu setzen. Hauptstationen der französischen Strecke, wo Reckwitz längere Aufenthalte macht, sind Lévi-Strauss, Oevermann, Foucault und Bourdieu, der deutsch-amerikanischen Linie Schütz, Goffman, Geertz und Ch. Taylor. Es besteht also zunächst innerhalb der Kulturtheorie ein Antagonismus zwischen strukturalistisch-semiotischen Ansätzen und interpretativ-sozialphänomologischen Theorien.

Beide Ansätze sind zunächst mentalistisch (Geistanalyse), bewegen sich aber kontinuierlich auf eine Analyse praxisbezogenen Handelns zu.

Im Wandel dieser Beschreibungsformen richten sich beide gegen jene alternativen Theorieoptionen, die er unter dem Titel naturalistische Version der Sozialtheorie, solche also die ohne den Begriff der BEDEUTUNG auskommen, zusammenfasst. Dazu zählt er Behaviorismus, structural sociology, Soziobiologie und funktionalistische Erklärungen. Allerdings ist damit noch keineswegs die einzige Frontstellung beschrieben. Vielmehr lassen sich auch innerhalb der Gruppe von Ansätzen, die Handeln aus sinnorientierten Positionen erklären wollen, Konzeptionen festmachen, die von den neuen Kulturtheorie vehement angegriffen werden. Dazu zählen:

- Zweckorientierte Handlungsmodelle in der Tradition des utilitaristischen „Rational Choice“, wo „Sinn nur subjektiver Sinn ist“. Hier handelt es sich also um das Modell des HOMO OECOMICUS.
- Normative Handlungstheorien bei denen normative Erwartungen und Verpflichtungen in sozialen Rollen konkretisiert werden. Er bezeichnet dieses Modell in Anlehnung an Dahrendorf als HOMO SOCIOLOGICUS.
- Diese gemeinsame Frontstellung der Kulturtheorien unterstützt gleichzeitig eine Annäherung zwischen den französischen Holisten und den deutsch-amerikanischen Subjektivisten, da beide die soziale Konstitution des Handelns in der Sinnhaftigkeit symbolischer Ordnungen, also in einer „Ordnung der Dinge“, ansiedeln. Diese sind Systeme von Unterscheidungen und Deutungsmustern. In Anlehnung an Cassirer spricht er vom Modell eines ANIMAL SYMBOLICUM.

Ein wesentlicher Punkt sinnhafter Erklärungen ist, dass sie gleiches Handeln unterschiedlicher Akteure ohne Regelbezug und Zwang erklären können, indem sie auf die inkorporierten Sinn- und Deutungssysteme verweisen, die körperlich abgespeichert und nicht weiter reflektionsbedürftig sind. Das Explanans liegt nicht mehr in atomistischen Handlungszielen, sondern in situationsübergreifenden, Zeit und Raum transzendierenden Erklärungsansätzen. Wie allerdings solche Bedeutungssysteme selbst zustande kommen, wäre nur für jeden einzelnen Fall historiografisch zu ermitteln. Dazu soll weiter unten noch eine andere mögliche Sicht geboten werden.

Denktraditionen des „Cultural Turn“ leiten demnach das Forschungsinteresse an, Wissen konsequent auf seinen Einsatz in der Praxis des Handelns zu beziehen und Ordnungen des Wissens als schematisierte und habitualisierte Sinnmuster zu verstehen, die in dieser Praxis angewandt werden. (S.167)

Dadurch wurde der Begriff des Wissens vom Wahrheitsbegriff gelöst. Er nähert sich als Handlungsroutine einem Verständnis an, das dem eines Algorithmus ähnlich ist. Im wissens- und wissenschaftssoziologischen Bereich kommt er hingegen dem

Begriff des „Denkstils“ - als handlungsanleitendes Sinnmuster verstanden – nahe, ein Begriff, der von Fleck geprägt und von Kuhn in Paradigma umgemünzt wurde.

Mittels einer „dichten Handlungserklärung“ (Geertz) sollen diese, auch als „Hintergrundwissen“ bezeichneten, kulturellen Sinnmuster herausgearbeitet werden. Erst gegen diesen Hintergrund werden Normen, Werte oder Interessen zu möglichen, handlungsanleitenden Faktoren, weil sie nun imstande sind Sinn zu machen.

Als Folge dessen lässt die kognitiv-symbolische Organisation der Wirklichkeit über sinnhafte Schematisierungen die Differenz von Kultur und Gesellschaft obsolet werden, weil Wissensordnungen selbst zur „sozialen Struktur“ würden. Auch an dieser Feststellung wird noch Kritik zu üben sein.

Statt wie bislang nach der „sozialen Bedingtheit“ des Kulturellen zu fragen, fragen heute – so Reckwitz - die Proponenten der Kulturtheorien nach der kulturellen Bedingtheit des Sozialen (S.162), d.h. der Abhängigkeit der Verhaltensweisen von bestimmten Wissensordnungen.

Kritische Auseinandersetzung

Reckwitz erklärt, dass die Differenz zwischen Kultur und Gesellschaft für das Wissensverständnis der Kulturtheorien hinfällig geworden sei (S.161). Daraus ergäbe sich eine Verschiebung der Fragestellung. Nicht mehr die „soziale Bedingtheit“ des Kulturellen, sondern die „kulturelle Bedingtheit“ des Sozialen habe die wissenschaftlichen Fragestellungen zu leiten (S.162). Mit dieser Position wird das Kind mit dem Bad ausgeschüttet.

Es ist zu vermuten, dass das Weberianische GPS-System dafür verantwortlich zu machen ist. Auch wenn M. Weber seine Analysen vom Standpunkt „verstehenden Handelns“ betreibt, so ist sein Ansatz monodirektional- evolutionistisch, was ja auch gleichzeitig seine Präferenz für historische Erklärungsansätze verständlich macht. Allerdings hat sich etwa 20 Jahre nach Max Webers Tod ein anderes Erklärungsmodell etabliert, das zyklische Rückkopplung dem schlichten monodirektionalen Ansatz entgegensetzt. Mit einem derartigen Ansatz wird das einfache kausale Erklärungsmodell durchbrochen, das Reckwitz in der Tradition Max Webers offenbar nach wie vor vertritt. Auf diesen Anachronismus Reckwitz' verweisen, wenn auch nicht sehr explizit, wie es scheint Barrelmeyer und Kruse (2002) ebenfalls.

Ohne mich hier auf einen umfangreichen methodologischen Exkurs einlassen zu wollen, sei in diesem Zusammenhang noch einmal auf den Eklektizismus hingewiesen mit dem Reckwitz seine Leitphilosophien zusammenstellt. Es fällt auf, dass Namen wie G. Bateson, J. Derrida, F. Varela u.a. um nur einige und nicht immer Hegel zu nennen, nicht aufscheinen.

Als Konsequenz wäre die soziale Bedingtheit des Kulturellen bei gleichzeitiger Wahrnehmung der gegenläufigen Einflüsse beizubehalten. Egal welches Vokabular man bevorzugt, Faktum bleibt, dass gesellschaftliche Phänomene rückbezüglich sind.

Merkwürdigerweise begibt sich Reckwitz mit seinem umfassenden Anspruch gleichfalls in die Situation, einem - in der Tradition Tylors - „totalitätsorientierten Kulturbegriff“ zu verfallen (Alles ist Kultur, was nicht Natur ist), von dem er selbst behauptet, dass er unterkomplex bleibt (S.72 ff).

Reckwitz dürfte sich zwar insofern gegen diesen Vorwurf abgesichert wähnen, als er seine Präferenz für die gegenwärtigen Kulturtheorien damit zu begründen trachtet, dass sie Muster der Erklärung von umfassenden, kollektiv geteilten Lebensformen anbieten (S.79). Genau das ist aber aufgrund des historisierenden, kasuistischen Ansatzes solange eine überzogene Behauptung, solange die Deutungsmuster nicht selbst als Ergebnisse von prägenden Handlungsvorgaben (Randbedingungen) verstanden werden können.

Nun bleibt zwar unbestritten, dass die Routinisierung von Handlungen etwa mittels des Bourdieuschen Habitus-Begriffs Handlungsweisen erklärt, doch der „Sinn des Sinns“ bleibt damit allein im Dunkeln, besonders dann, wenn man, wie Reckwitz, mit nicht wirklich überzeugenden Begründungen, beispielsweise die ungleichen Kapitalverteilungen als sozial vorgegebene oder –gefundene Randbedingungen, die diese Routinen produzieren, außer acht lässt. Stattdessen werden Deutungsmuster als historisch gewachsen oder kontingent präsentiert. Das kann zwar nicht falsch sein, hat aber aus einer sozialtheoretischen Sicht nicht gerade umwerfende Erklärungskraft, da dieser Ansatz zwangsläufig deskriptiv und nicht erklärend bleiben muss.

Der Eindruck, dass Reckwitz das zu erklärende Handeln überwiegend als ein einsames Handeln und kaum jemals als ein aufeinander notwendig abgestimmtes Handeln zu verstehen scheint, bleibt nach der Lektüre dieser Arbeit nachhaltig erhalten. Ich erachte es nicht mehr als reinen Zufall, dass er etwa in Kapitel drei, in dem er die Kulturtheorie als Typus der Handlungserklärung vorstellt, gerade auf das bekannte Beispiel Max Webers zurückgreift (S.136), in dem dieser das gleichzeitige Aufspannen von Regenschirmen einer Vielzahl von Personen als negatives Beispiel für soziales Handeln bringt. Derartiges Verhalten erklärt Reckwitz durch die Existenz kollektiver Sinnmuster, d.h. durch die Existenz „konstitutiver“ in Abhebung zu „normativen“ Regeln. Dagegen ist zunächst nichts einzuwenden. In seiner zweiten Zwischenbilanz wird Reckwitz allerdings deutlicher. Hier stellt er fest, dass es bei den Vertretern der subjektivistischen Linie, mit denen sich Reckwitz in hohem Maß identifiziert, nicht mehr um die Analyse ‚Lebensweltlicher Wissensvorräte‘ ginge, sondern darum „wie *bestimmte*, mehr oder minder weit verbreitete Verhaltensformen... durch *bestimmte* Wissensschemata ermöglicht werden und letztere sich in ersteren ausdrücken“ (S. 529). Diese Relation zwischen „Wissensordnungen ... und Handlungsmustern (stellt) nicht allein ein Konstitutionsverhältnis dar, sondern auch ein Expressionsverhältnis“ (S. 529).

Nun bleibt auch diese Feststellung als solche unbenommen. Es wird aber in diesem Konnex sehr deutlich, dass Reckwitz ein Gesellschaftsmodell vor Augen hat, in dem eine Vielzahl frei schwebender Atome als vereinzelt auftretende Akteure auftreten, eines wo in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus eben „Ego“ auf „Alter“ trifft und sich beide erst zu verstehen geben müssen (dazu auch die folgenden Seiten: 530 ff.), dass sie nicht beabsichtigen, sich gegenseitig in Hobbesscher Manier die Schädel einzuschlagen. Reckwitz' Modell der Gesellschaft scheint von einem Nebeneinander, nicht einem Miteinander bestimmt zu sein.

Diese Sicht artikuliert sich auch in seinem zusammenfassenden Kapitel acht, in dem er feststellt, dass „hochmoderne Gesellschaften“ sich durch „flexible“ Organisationsformen und dadurch auszeichnen, dass „problemlose Verstehbarkeit und Steuerbarkeit des Sozialen immer weniger selbstverständlich“ (S. 649) werden. Diese Textstelle ist im übrigen auch eine der ganz seltenen, wo das Wort „Organisation“ vorkommt, so wie dieses oder auch „Kooperation“ in seinem Index nicht ein einziges Mal aufscheinen. Das überrascht auch insofern als eine beträchtliche Zahl von Arbeiten zu Organisationen gibt, die im kulturtheoretischen Denken wurzeln. Ich verweise nur zur Illustration auf K.E. Weik „Sensemaking in Organizations“ (1995).

Damit sei nicht gesagt, dass Reckwitz' Beobachtungen falsch oder unbegründet wären. Sie verallgemeinern allerdings eine spezifische soziale Situation, die ihre kulturellen Folgen hat und welche wiederum soziale Fakten produzieren.

Andererseits formuliert Reckwitz, seinem oder Webers evolutionistischen Ansatz folgend, Desiderata für die Weiterentwicklung der Kulturtheorien, bzw. der Sozialtheorie. Diese lauten:

- (1) Eine Präzisierung des Verhältnisses von Körperrouninen und mentalen Ordnungen
- (2) Eine Klarstellung der Rolle von Artefakten, die für Reckwitz offenbar überwiegend Produkte einer Hochkultur sind, da er sie vorwiegend als Texte zu verstehen scheint. (Da er gleichzeitig eine umfassende „Textualisierung“ (also „Kultur als Text“), etwa bei Geertz, ablehnt, bleibt nur diese Alternative.)
- (3) Eine kritische Auseinandersetzung mit dem „Homogenitätsmodell“, das eine Kongruenz zwischen Akteurs- und Sinnengrenzen postuliert.

Hier zeigt sich vor allem für Punkt drei eine Schwäche, bzw. Voreingenommenheit seines Denkens. So sehr Reckwitz' Kritik berechtigt ist, dass nämlich kollektive Akteurgrenzen und Sinnengrenzen – archaische Kulturen ausgenommen - nicht zwangsläufig übereinstimmen müssen, so wenig entspricht es seinem eigenen Ansatz, diese Sinnordnungen dadurch zu relativieren, dass er sie als unterbestimmt präsentiert. Dann stellt sich nämlich sehr rasch die Frage nach den handlungsanleitenden Kapazitäten dieser Schemata.

Hier betreten wir komplexes Terrain. Denn Reckwitz versucht einerseits, das Entstehen neuer Handlungsrouninen und Interpretationsmuster in deutlicher Anlehnung an Quine aus deren Unterbestimmtheit zu erklären, ohne uns allerdings zu verraten, wie diese situationsspezifischen, von einzelnen Akteuren vollbrachten Leistungen plötzlich zu kollektiven Handlungsmustern werden. Noch erfahren wir, wie aus einer Vielzahl innovativer Ansätze einige - oder überhaupt nur einer - selektiert werden, die dann so verallgemeinert werden, dass sie mit Berechtigung als kulturspezifisch betrachtet werden können.

Diese Gefahr sieht Reckwitz auch, wenn er etwa vor der Gefahr warnt, die durch interpretative Unterbestimmtheit und kulturelle Interferenzen ausgelöst auf das Schema einer kulturellen Reproduktion lauert (S.641).

Und nicht genug damit beginnt Reckwitz in seiner letzten, sehr umfangreichen Fußnote (S.642) seine Position vom Aufgehen des Sozialen in Kultur selbst zu demontieren. Hier verweist er nämlich nicht nur auf die Bedeutung sozialer Selektionsmechanismen, die Existenz sozialer Normen, Ressourcenausstattung und

Machtpositionen, die seiner Meinung nach nicht von den kulturellen Schemata der Wandlungsträger abhängen. Dann spätestens – und dies geschieht eben erst nach 642 Seiten Lektüre – beginnt sich der Leser die Frage zu stellen, wofür die - für einen Autor, der naturwissenschaftliche und nomologische Erklärungen für die Humanwissenschaften dezidiert ablehnt, das seltsam physikalistische Konzept (siehe S. 629) der Interferenzen gut sein soll.

Eine Kultur der „Unterbestimmtheit“

Diese Rede von der Unterbestimmtheit gepaart mit der Notwendigkeit eine interne Dynamik zu entwickeln - die analog zu Kuhns paradigmatischen Revolutionen aus internen Widersprüchen allein resultieren soll, weil für Kuhn der wissenschaftliche Betrieb ein in sich abgeschottetes System darstellt - steht auf tönernen Füßen. Nicht nur überzeugen die zwei Beispiele, die Reckwitz Geertz und Bourdieu entlehnt, nicht, es ist ähnlich wie bei Kuhn der Erklärungsansatz zu eng gewählt.

Das von Geertz entlehnte Beispiel eines behinderten Begräbnisritus in Java zeigt einzig, dass gewisse Handlungsrountinen problematisiert werden können. In diesem Fall wird das Problem durch einen politisierenden Priester erzeugt, der aus durchsichtigen politischen Gründen ein anderes Deutungsschema erfindet, um seine Deutungsmacht zu demonstrieren und um damit bestimmte politische Ziele zu erreichen. Es erstaunt, dass das Handeln eines Repräsentanten einer politischen Organisation, der eindeutig gesellschaftliche Ziele verfolgt, als „situationales Interpretationsproblem“ (S.466) dargestellt wird. Solches ist bei diesem Beispiel so wenig der Fall, wie die unterschiedlichen Deutungen eines Verteidigers und eines Staatsanwalts in einem Gerichtsverfahren. Beide sind aus der Praxis zu erklären, aus Zielen und Zwecken.

Obwohl nicht in Abrede gestellt wird, dass ein und dasselbe Ereignis unterschiedlich interpretiert werden kann, ist die Tatsache, dass ein solches Ereignis eintritt, nicht aus der „Interferenz“ verschiedener Deutungsmuster zu erklären, sondern aus der „Interferenz“ von Kultur und Gesellschaft, die Reckwitz so gerne aus seinem kulturtheoretischen Ansatz erklärt sehen möchte (siehe oben).

Das zweite von Bourdieu entlehnte Beispiel hat für Reckwitz' Anliegen, Beispiele kultureller Interferenz zu geben, wesentlich mehr Bedeutung. Im Fall des „neuen Kleinbürgertums“ entstanden in der Tat neue Habitus-schemata. Hier moniert Reckwitz allerdings, dass Bourdieu die Entstehung des neuen Habituskomplexes nicht im Detail aufzeigen würde. Dieser Mangel ist jedoch in diesem Fall weniger Bourdieu als Reckwitz selbst zuzuschreiben. Denn durchaus in Analogie zu den Verhaltensmustern der „nouveaux riches“, die sich zwar aufgrund umfangreicher, materieller Ressourcen einen anderen Lebensstil leisten können, aber aufgrund ihres Habitus zu nichts anderem fähig sind als die etablierten Muster quantitativ und nicht qualitativ zu überhöhen, ergibt sich die seltsam protzig anmutende neue Form. Keine Interferenz, sondern eher ein Fall von Kompartimentalisierung!

Die Absteiger des neuen Kleinbürgertums verfügen über die notwendigen Mittel nicht mehr, um sich den habituellen Lebensstil leisten zu können. Die Pragmatik des Alltags nötigt sie, die habituellen Gepflogenheiten zu ändern. Wenn es also hier zu einer Interferenz kommt, dann wieder zu einer des gesellschaftlichen Verteilungssystems und der kulturellen Deutungsmuster. Doch noch einmal: Reckwitz versucht Gesellschaft aus der Kultur abzuleiten und vermeidet folglich den Blick auf die zyklischen Rückkopplungssysteme, die in der Praxis wirken.

Das lenkt den Blick auf eine andere Passage in Reckwitz' Arbeit, wo er versucht, registrierte Mängel bei Bourdieu mithilfe von Taylors Wertbesetzung kognitiver Sinnelemente zu klären. Nicht nur wird nicht deutlich, woher die Werthaltungen ursprünglich kommen. Der angebliche Mangel resultiert gleichfalls wieder aus seiner Weigerung, die Verteilungsstrukturen der Kapitalien in Bourdieus Ansatz zu akzeptieren.

Wenn im Unterschied dazu Bourdieu, wie Reckwitz selbst exemplarisch aufzeigt, unterschiedliche Leitdifferenzen bei der Oberschicht, dem Kleinbürgertum und der Arbeiterschaft feststellt, so ergibt sich dies nicht, so wie Reckwitz (S. 327) meint, aus einer Taylor'schen Besetzung der Elemente der Unterscheidungssysteme mit Wertungen, deren Herkunft unklar bleibt, sondern schlicht aus der Logik der Praxis, die durch die Kapitalverteilung determiniert ist. Diese übersieht aber Reckwitz mit Standhaftigkeit.

Weil eben die Oberschicht über vergleichsweise viel materielles Kapital verfügt, ist sie nicht in derselben Weise auf soziales Kapital angewiesen wie die Arbeiterschaft. Deshalb kann sie es sich leisten originell zu sein, sie hebt sich von den anderen gesellschaftlichen Klassen dadurch ab, dass sie diese Unabhängigkeit durch „Unangepasstheit“ zum Ausdruck bringt. Das ergibt Sinn. Umgekehrt sind alle Mitglieder dieser Klasse in einer vergleichbaren Situation. Sie heben sich alle durch Originalität ab und erkennen sich dadurch gegenseitig als Gleichgestellte. Auch das ergibt praktischen Sinn. Insofern sind originelle Güter für sie wertvoll, haben Wert, weil sie diese Situation symbolisieren und so eine soziale Funktion erfüllen. Und sie haben - und sollen - auch deshalb ihren Preis haben, damit sie diese Funktion erfüllen können. Billige Dinge, Dinge, die allen zur Verfügung stehen könnten, leisten diese Aufgabe nicht.

Was bedeutet das nun? Es bedeutet, dass die angebliche Unterdeterminiertheit selbst Teil eines Sinnsystems ist, das einer individualistischen Kultur eignet. Diese ist nicht durch Gruppengrenzen bestimmt, sondern durch Verfügung über Ressourcen, Netzwerke, Flexibilität, und vor allem durch einen spezifischen Umgang miteinander. Sie erlaubt, sich innerhalb dieser Schicht abzuheben und gleichzeitig die Zugehörigkeit zu ihr zu demonstrieren. In ihr sind sozio-ökonomischer Status ausschlagend und nicht positioneller. Man gehört dazu, indem man demonstriert, dass man nicht dazugehört, bzw. anders sein kann.

Hier ist somit Reckwitz recht zu geben, indem man ihm widerspricht. Es handelt sich sehr wohl um eine weltoffene Kultur ohne Gruppengrenzen, die trotz allem ihre Sinnstrukturen hat. Solche Beobachtungen hat z.B. bereits M. Sahlins (1976) angestellt, wenn er etwa von einer „cohesive society of perfect strangers“ (ibid., S. 203) spricht. Diesen erwähnt allerdings, wie manche andere auch, Reckwitz nur „in passing“ einmal namentlich.

Alternative Ansätze

Man mag Reckwitz' Arbeit als eine theoretische Arbeit zur Entwicklung eines Theorieprogramms lesen, so wie er dies ja auch im Untertitel seines Werkes zum Ausdruck bringt. Trotzdem erstaunt es, dass auf 700 Seiten, die dem „Cultural Turn“ gewidmet sind, sich kein Beispiel findet, wo ein Komplex von Deutungsmustern als Repräsentant einer Kultur exemplarisch zusammengefasst und so anschaulich gemacht würde, dass man erfährt, was diesen Fall eigentlich als Kultur ausweist und wie man damit umgehen soll.

Bei den „Holisten“ von Lévi-Strauss bis Bourdieu weiß man im allgemeinen, wovon sie sprechen, von den Bororos oder der französischen Arbeiterschaft. Bei den „Subjektivist“ bleibt der Bezug unbestimmt, es wird nie klar mit wem die geteilten Deutungsmuster nun tatsächlich geteilt werden. Das Soziale bleibt ausgeschlossen, weil es kein Explanans, sondern ein Explanandum wurde. Nun würde ich gerne - in sicher nicht besonders origineller Weise - dem „Animal Symbolicum“ das „Zoon Politicon“ gegenüberstellen. Dabei ist dieses „politicon“ eben die „polis“, die Stadt oder die Gesellschaft.

Die Anstrengungen Reckwitz' das „Homogenitätsmodell“ zu transgredieren, sind einerseits berechtigt. Andererseits müssen aber solche Modelle selbst als repräsentativ für einen ganz bestimmten Komplex von Deutungsmustern, der eben eine Kultur ausmacht, gesehen werden. Das bedeutet, dass wissenschaftliche Theorien, die ja Deutungsmuster zur Verfügung stellen, charakteristische Indikatoren für eine spezifische Kultur sind. Die Frage, die sich somit stellt ist, für welche?

Ich werde also im folgenden den Versuch unternehmen, die Arbeit bzw. die Inhalte seiner Arbeit als charakteristisches Artefakt einer Kultur zu betrachten, und darüber hinaus seine kognitiven Typisierungen als Präsentationen spezifischer Kulturen darstellen. Bevor das möglich ist, muss ich allerdings ein paar Klarstellungen machen.

Raymond Williams, den Reckwitz selbst den Vertretern des „bedeutungs- und wissensorientierten Kulturbegriffs zuordnet“ (S.85), stellt fest: „...the crucial distinction (zwischen Lebensstilen , ways of life) is between alternative ideas of the nature of social relationships“ (Williams, 1958, S.325). Es sind demnach die Vorstellungen, ich möchte sie als „Leitbilder“ vom sozialen Zusammenleben bezeichnen, die die (Be-)Deutungsmuster hervorbringen und die die Selektion von solchen Orientierungsmitteln bestimmen. Und dass Selektion von Deutungsmustern stattfindet, ja stattfinden muss, weil ansonsten auch keine Habitualisierungen stattfinden könnten, wird Reckwitz schwerlich bestreiten, es sei denn, er hätte das Herdersche Kugelmodell nur gegen sein eigenes Wellenmodell eingetauscht. Dann bliebe allerdings nur mehr das „weiße Rauschen“.

Dieser Verweis auf die Bedeutung der sozialen Beziehungen eliminiert nicht die Bedeutung der Sinnsysteme für die Reproduktion der sozialen Beziehungsgeflechte. Sinnsysteme, die die „justification of distinctive forms of organization“ unterlaufen, werden nicht toleriert und vor allem nicht im Prozess der sozialen Reproduktion benutzt¹.

“The guiding assumption is that judgments of value emerge as justifications of distinctive forms of organization... Furthermore, that there is only a limited number of possible organizations, and also that each develops its own cultural set, a cognitive and moral bias that contributes to reflexivity of the social organization, affects conceptions of time and space, and the functioning of memory.” (Douglas, gridgroup.listserv, March 10, 1998).

¹ Diese Sicht ist übrigens noch immer mit dem Wellenmodell der Interferenz konsistent, denn, wenn Wellenphänomene gegenläufig sind, löschen sie sich gegenseitig schlicht aus.

Das heißt aber, dass auch das Modell der „Kompartimentalisierung“ seinen guten Sinn hat. Damit behaupte ich nicht, dass kulturelle Melanges – ich ziehe diesen Terminus dem der Interferenz vor - unmöglich wären. Es bedeutet aber sehr wohl, dass derartige Entwicklungen, wenn sie dominant werden, gleichbedeutend sind mit der Ausrottung des „zoon politicon“. Es mag zwar in solchen Fällen das „animal symbolicum“ erhalten bleiben, doch dieses wird nicht sehr viel andere Option haben, als in der Manier des Narzissus sich selbst im Gekräusel der Wellen zuzuwickeln. Dass es in der Tat starke Entwicklungstendenzen in diese Richtung gibt, belegen die inzwischen zur Legion gewordenen Arbeiten zum Thema „Individualisierung“. Bedauerlicherweise wird dabei der Begriff häufig zu undifferenziert benutzt. Individualismus, wie er z.B. durch Urbanisierung und Markt zustande kommt, ist sicher nicht mit jener Form der Vereinzelung gleichzusetzen, die alleinerziehende Mütter, Arbeits- und Obdachlose oder alleinstehende Senioren erfahren, auch nicht mit Lebenspraktiken, die sich manche Personen im Zuge eines egozentrierten „Selbstverwirklichungsprogramms“ zurechtgelegt haben. Wird die Position vertreten, dass es die sozialen Beziehungen sind, die die Lebensformen prägen und die in unterschiedlichsten Weisen dargestellt, ausgedrückt und verstanden werden, dann drängt sich schnell die Frage auf, wie weit diese sozialen Beziehungen differenziert werden können, um diskriminierende Erklärungskraft zu besitzen. Dies ist umso wichtiger, als im gegebenen Kontext die Vermutung artikuliert wird, dass ein Interferenzmodell keine Differenzierungs- und damit keine Erklärungskraft besitzt, sondern bestenfalls eine Beschreibungsform ist.

Raymond Williams unterscheidet zwischen zwei Formen sozialer Beziehungen, die eine starke Ähnlichkeit zu anderen, bekannten aufweisen. Er setzt das individualistische, bürgerliche Muster dem solidaritätsorientierten, kommunitaristischen der englischen „working class“ gegenüber. Dieses Schema kommt in einer gewissen Weise dem von Tönnies nahe, man kann ihm aber trotzdem zugute halten, dass es nicht in derselben Weise zivilisationskritisch ist, da ja die Arbeiterschicht dem urbanen Milieu genauso zugerechnet werden muss wie die Bourgeoisie.

Es werden auch schnell Erinnerungen an Durkheims Unterscheidung der zwei Solidaritätsformen geweckt. Diese Differenzierung basiert vor allem auf der Unterscheidung zwischen archaischen und modernen Strukturen, in denen differenzierte Arbeitsteilung vorherrscht. In den genannten Fällen einer binären Codierung dominiert die Vorstellung, dass die sozialen Beziehungen durch zwei charakteristische Merkmale zu beschreiben wären, die sich quasi gegenseitig ausschließen. Diese betreffen einmal die Freizügigkeit von Personen in Hinblick auf die Wahl sozialer Beziehungen und Zugehörigkeiten (z.B. Verwandtschaftssysteme, die nicht wählbar sind, aber hohen Verpflichtungscharakter haben) und ferner die Freizügigkeit in der Gestaltung alltäglicher Lebensumstände (z.B. Nahrung, Kleidung, Arbeitsweisen). Im allgemeinen wurde davon ausgegangen, dass der Mangel an Freizügigkeit im einen Bereich auch gleichzeitig dasselbe im anderen Bereich mit sich bringt, dass also die beiden Bereiche voneinander abhängig sind.

Diese Koppelung wurde von Mary Douglas in ihrer „grid/group“- Analyse aufgehoben. Sie entwickelte ein Schema, das die rigide Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen unabhängig von einer Reglementierung des alltäglichen Lebens behandelt. So kann also betonte Zugehörigkeit zu Gruppen mit starker Verhaltensreglementierung gepaart sein, aber genauso mit hoher Freizügigkeit im persönlichen Bereich.

Umgekehrt ist lose oder gar keine Gruppenzugehörigkeit nicht notwendig mit individueller Freizügigkeit gekoppelt, sondern kann im individuellen Verhalten mit starken Restriktionen einhergehen. Die oben genannten Beispiele alleinstehender Mütter und betuchter Bourgeoisie illustrieren diese Gegebenheiten hinlänglich. Diese letzteren Varianten offerieren übrigens genau das, was Reckwitz mit seiner Kritik des „Homogenitätsmodell“ sucht: die Übereinstimmung von Interpretationsmustern oder Denkstilen ohne notwendige Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen.

Bourdieu kennt bekanntlich gleichfalls Zuordnungen zu sozialen Gruppen, die sich in Anlehnung an den Klassenbegriff an der Verfügung über Kapitalien bestimmen. Es wird sich an dieser Stelle erübrigen, über seine Differenzierung von unterschiedlichen Kapitalien zu sprechen. Soziale Beziehungen sind in seinem Ansatz jedenfalls ebenso maßgebend wie jene der grid/group- Analyse, auch wenn Bourdieu diese anders bestimmt. Merkwürdigerweise übersieht Reckwitz diesen Nexus geflissentlich. Die beiden Ansätze haben also gemeinsam, dass sie sich auf soziale Beziehungsmuster stützen, die nicht ident mit sozialer Gruppenzugehörigkeit sind, sondern Gruppenzugehörigkeit selbst typisieren und damit vergleichbar machen. Methodisch unterscheiden sie sich folglich in der Vorgehensweise von den Kulturtheorien nicht, die ja Situationen, Rahmen und dergleichen ebenfalls typisieren und diese Typisierungsleistungen auch einzelnen Akteuren zubilligen. Sie unterscheiden sich allerdings untereinander dadurch, dass einmal die tatsächliche Verfügung über Ressourcen als ausschlaggebend gesehen wird, das andere Mal die interpersonellen Beziehungsmuster, die ähnlich wie Routinen nicht kognitiv als solche bewusst gemacht werden müssen (besonders dann, wenn es keine wohl definierte Gruppenzugehörigkeit gibt), sondern nur indirekt über Erfahrungen, Präferenzen erlebt oder mittels Narrationen bzw. Metaphern die alltägliche Praxis regeln. Bei aller Verschiedenheit lassen sich die beiden Ansätze von Bourdieu und Douglas, aufeinander beziehen, da sie beide auf soziale Beziehungsmuster gestützt sind².

Es lässt sich also eine tieferliegende Verwandtschaft der beiden Ansätze zeigen, die es gestattet sie zueinander in Bezug zu setzen. Beide bestreiten keineswegs die Wichtigkeit von Deutungsmustern, Denkstilen oder ähnlichen Instrumenten, sondern betrachten sie als Praktiken, die das Soziale ermöglichen sollen und – wie ja sogar das Beispiel des japanischen Priesters zeigt – vom politischen System bewusst und absichtsvoll zum Einsatz gebracht werden. Das bedeutet dann aber auch nicht weniger, als dass auch die soziopolitischen Praktiken in die Gesamtanalysen miteinbezogen werden müssen. Zu diesen zählen aber nicht nur die Erhaltung eines spezifischen Komplexes von Sinnggebungsmustern, sondern darüber hinaus auch die synchrone Koexistenz unterschiedlicher Sinnggebungsmuster. Das deshalb, weil diese als Darstellungsweisen sozialer Interaktionsstrukturen auch unterschiedliche Handlungsstrukturen legitimieren, die unterschiedlich leistungsfähig sind, aber alle für das mehr oder weniger reibungslose Funktionieren einer Gesellschaft bedeutungsvoll sind. Es existieren somit in modernen Gesellschaften zwangsläufig unterschiedliche Kulturen, u.zw. nicht nur

² Dies habe ich zunächst nur informell in einem nicht veröffentlichten Vortrag im Rahmen eines workshops der Cultural Theory Gruppe (das sind jene international vertretenen Wissenschaftler, die die grid/group-Analyse weiterentwickeln), sowie in einem Skriptum der TU Wien skizziert und soll in absehbarer Zeit in einem eigenen Buch publiziert werden

zufällig nebeneinander, sondern notwendigerweise, weil sie sich zueinander symbiotisch verhalten.

Das schließt andererseits aber nicht aus, dass es innerhalb von zeitgenössischen Gesellschaften nicht auch hegemoniale Kulturen gibt, die ihre Deutungs- und Ordnungssysteme über den Einsatz gesellschaftlicher Machtmittel - sei es durch Sozialisation, sei es über Gesetze, Artefakte, die sowohl Technik wie auch Kunst umfassen (Schmutzer, 1995) in Normen – ihre Normen – umzusetzen suchen und somit „Interferenzen“ - die ich als Verwässerungen der tradierten Muster titulieren möchte - erzwingen können. Damit wird versucht Akteuren einen bestimmten Handlungsmodus vorzuschreiben, egal ob er ihren Sinnggebungsmustern entspricht oder nicht. Viel wahrscheinlicher und der alltäglichen Praxis mehr gemäß ist solchen Vorgaben mit „Kompartimentalisierung“ statt mit „Interferenzen“ zu begegnen. Menschen unserer Zeit üben sich nicht allein in „island hopping“, sondern hüpfen in Permanenz von einer Sinnggebunginsel zur anderen. Dabei sind sie dann gut beraten die unterschiedlichen Deutungs- und Sinnggebungsmuster nicht durcheinander zu bringen, das Büro nicht mit dem Club Mediterrané zu verwechseln.

Man mag nun die Frage nachschicken, warum Handlungsmodi vorgeschrieben werden sollen. Eine Antwort darauf lautet, dass die Verteilungsstrukturen der Ressourcen selbst kulturspezifisch sind und stets bestimmte Gruppen begünstigen. Solche Strukturen fordern vor allem jene „justifications“ ein, von denen Mary Douglas gesprochen hat. Es ließe sich auch so formulieren, dass nämlich die „judgments of value“, die soziale Bewertungen beinhalten, den Transfer von „value“ (Werten) innerhalb einer Gesellschaft rechtfertigen. Das dürfte demnach ein nicht ganz unwesentlicher Grund dafür sein, warum soziale Interaktionsmuster unausweichlich Rechtfertigungen brauchen und in unterschiedlichster Weise erzeugen.

Derartige Versuche, Hegemonien zu etablieren, sind nicht immer und notwendig erfolgreich, sondern produzieren Konflikte und Spannungen, die in Richtung von sozialen Innovationen und Ausgleich drängen, aber vorrangig nach Ausdrucksformen und –mustern suchen, die erst geschaffen werden müssen, um kognitiv „begreifen“, also verstehen zu können, was hier eigentlich für ein soziales Drama stattfindet. Reckwitz betont mit Recht, dass Wissensordnungen und Handlungsmuster „nicht allein ein Konstitutionsverhältnis darstellen, sondern auch ein Expressionsverhältnis“ (S.529). Das gilt nicht nur, wenn eine „Gleichgerichtetheit“ zum Ausdruck gebracht wird, sondern fast wichtiger noch dann, wenn es sich um Konflikte handelt, die bewusst gemacht werden sollen und zu Lösungen drängen. Das sind solche Situationen, wo unterschiedliche Deutungsmuster aufeinander prallen, wo Anlass besteht, Routinen zu reflektieren und abzuändern. Hier ist Geertz' Interpretation des balinesischen Hahnenkampfes als soziales Drama mehr als angebracht, auch wenn in seinem Beispiel die anstehenden Tensionen latent sind. Gerade unerwartete Ereignisse, seien es Katastrophen oder politische Coups (wie etwa die diversen amerikanischen „-gates“) sind es, die dringend nach Interpretation rufen, und die auch produziert wird. Hier besteht nachhaltiger sozialer Handlungsbedarf, der eine Dynamisierung der Routinen innerhalb eines öffentlichen Raums verlangt. Diese Spanne zwischen einem Ereignis dieser Art und der sinnggebenden Verarbeitung bezeichnet V. Turner als „liminale Phase“, als Phase des Übergangs. Es ist wiederum von Interesse, dass Reckwitz, obwohl die Dynamisierung des kulturellen Genre sein deklariertes Anliegen ist, V. Turners (1982, 1989) Arbeiten gleichwohl nicht zur Kenntnis nimmt, wenn man von einer einzigen kursorischen Erwähnung absieht.

Turner, der, so wie Reckwitz moniert, die endlosen Verfahren des Aushandelns kultureller Bedeutungen untersucht und damit die Dynamik sozialen Lebens erfassen will, unterscheidet z.B. zwischen Praktiken, die solche Übergangsphasen bewältigen helfen und solchen, die in modernen Industriegesellschaften überwiegend vorherrschen, und die er als „liminoid“ bezeichnet. Solche Gesellschaften, wo kultureller Pluralismus schlicht normal ist, verfügen über spezialisierte Gruppen oder Personen, welche vorwiegend zu Konsumzwecken Äquivalente des Liminalen erzeugen, die allerdings nur für spezifische Segmente einer Gesellschaft Bedeutung haben. Ihre kollektive Bedeutung ist somit beschränkt. Turner verbindet somit u.a. den „differenzierungstheoretischen Kulturbegriff“ mit dem „bedeutungsorientierten“ im Sinne von Reckwitz. Schon allein deshalb wäre m.E. seine Arbeit ein zweifellos wichtiger Beitrag zu Reckwitz' Anliegen.

Sünde der Ahnen?

Die nicht zu übersehende Marginalisierung wesentlicher Beiträge zum „Cultural Turn“ nötigt die Frage auf, wie solche „Voreingenommenheiten“ zu verstehen wären. Es ist naheliegend die Kulturtheorien selbst auf diese Situation anzuwenden. J.C. Alexander (1990) unterscheidet in seiner repräsentativen Darstellung der zeitgenössischen Debatte über die Zusammenhänge von Kultur und Gesellschaft verschiedene Schulen, u.a. die Durkheimsche und die Weberianische. Reckwitz ist eindeutig letzterer zuzuordnen, während J.C. Alexander Mary Douglas oder Victor Turner als Proponenten des Durkheimschen Ansatzes, Marshall Sahlins hingegen dem daraus erwachsenen, strukturalistischen Lager zuordnet. Es könnte u.U. der Fall sein, dass die „Sünden der Ahnen“ hier nach wie vor weiter wirken, insofern als ja bekannt ist, dass Weber und Durkheim voneinander keine Notiz nahmen, was in einer gewissen Weise erstaunlich ist. Nun versucht Reckwitz aber gerade eine Bewegung nachzuzeichnen, die die französischen Strukturalisten mit den deutsch-amerikanischen Phänomenologen verbinden will. Reckwitz kann sich demnach der Durkheimschen Tradition – wie auch seine zahlreichen Verweise auf Durkheim demonstrieren – nicht ganz entziehen. Somit ist die These von der „Erbsünde“ nicht wirklich haltbar.

Als Alternative dazu versuche ich deshalb im Rahmen der „Cultural Theory“ eine andere Erklärung. Wie bereits oben angedeutet unterscheidet Reckwitz innerhalb der Kulturtheorien verschiedene Erklärungsansätze, die er mit den Begriffen „Homo Oeconomicus“, „Homo Sociologicus“, bzw. „Animal Symbolicum“ apostrophiert. Die vier Typen der „Cultural Theory“, die Douglas als „Markt, bzw. Individualisten“, als „Hierarchien“, als „Enklaven oder Egalitäre“ und letztlich als „Isolierte oder Fatalisten“ bezeichnet, passen hervorragend zu den Typisierungen von Reckwitz. Markt und Oeconomicus, Hierarchie und normengeleiteter Sociologicus und Animal Symbolicum und Egalitäre gehen hervorragend zusammen. Was bleibt, sind die Isolierten, die in der Cultural Theory gerne als unproduktiv und fatalistisch betrachtet werden.

Letzterer Auffassung stimme ich nicht bei. „Isolierte“ sind in meiner Darstellung (Schmutzer, 1994) zwar machtlos und folglich auch nicht durchsetzungsfähig, aber tendieren dazu, durchaus innovativ und anpassungsfähig zu sein. (Vielleicht auch, weil sie eben keine andere Wahl haben.) Bei vielen von ihnen handelt es sich um marginalisierte Personen, die aus unterschiedlichsten Gründen aus einem sozialen Bezugssystem herausgefallen sind und sich in einer transitorischen oder - um Turner

zu engagieren - liminalen Phase befinden. Sie sind aufgrund ihrer subsistentiellen Situation wenig durchsetzungsfähig, doch mussten sie gleichzeitig erfahren, dass Sinn, Bedeutungsmuster und Werte relativ sind. Das ist genau jene Voraussetzung, die zu innovativen Ansätzen nötig ist. Man könnte nun auch K. Mannheim (1929) bemühen und darauf hinweisen, dass Mobilität – und insbesondere soziale Mobilität – wesentliche Voraussetzung für Reflexion und Relativierung von Interpretationsmustern ist. Personen, die diesem Cluster zuzurechnen sind, sind für „Interferenzen“ zuständig, auch wenn diese nicht sozial bedeutsam werden. Sie können sich solche idiosynkratischen Verhaltensweisen am ehesten leisten, weil sie keinen Reglementierungen durch „Nächste“ unterliegen.

Das erklärt zwar noch nicht, warum Reckwitz ausgerechnet die „Neo-Durkheimians“ ignoriert, aber lässt sein Bemühen um „Sense and Sensibility“ besser verstehen. Es ließe sich eine Ahnenreihe von Protagoras, über Abaelard, Hume, Schütz bis zu Reckwitz ziehen, wo die Suche von Ausgeschlossenen und mobilen Weltbürgern oder Verfolgten nach dem Sinn, quasi eine Theodizee - um Tenbrucks (1975) Diktum über Max Weber zu nutzen - konstituierend ist. Und um hier nochmals Mary Douglas zu bemühen, es sind jene Isolierten, die in ihrem Körperverständnis nicht diesen, sondern den darin eingeschlossenen Geist, den Spirit oder Esprit, suchen, der im Deutschen leicht zum letzten „Sinn“ gerät. Auch zu diesem Desideratum, nämlich der Präzisierung von den Beziehungen von Körper und mentalen Ordnungsmodellen (Douglas, 1970), hätte die Cultural Theory einiges beizutragen. Diese Lücken lassen sich aber schließen. Mein zur Zeit in Arbeit befindliches Publikationsprojekt unternimmt diesen Versuch, den „Dreh des Drehs“ (Twisting the Turn) weiterzuverfolgen.

LITERATUR:

- J.C. Alexander, St. Seidman, (Hg., 1990), *Culture and Society – Contemporary Debates*, Cambridge UP, Mass. 1990
- U. Barrelmeyer, V. Kruse (2002), Sind die methodologischen Arbeiten Max Webers für die gegenwärtige kulturwissenschaftliche Soziologie nicht anschlussfähig?
Soziologie 3/2002, S.5 ff.
- M. Douglas (1970), *Natural Symbols*, Penguin, Middlesex, 1973
- K. Mannheim (1929, 1936), *Ideology and Utopia - An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harcourt, Brace & World, N.Y., 1936
- A. Reckwitz (2000), *Die Transformation der Kulturtheorien – Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2000
- M. Sahlins (1976), *Culture and Practical Reason*, Univ. of Chicago Press, London, 1976
- M.E.A. Schmutzer (1994), *Ingenium und Individuum – Eine sozialwissenschaftliche Theorie von Wissenschaft und Technik*, Springer, Wien – N.Y., 1994
- M.E.A. Schmutzer (1995), *Sprache und Technologien*, in: *Technik und Gesellschaft*, Jb. 8, S. 153 ff.
- M.E.A. Schmutzer (1999/2000), *Einführung in Technik und Gesellschaft*, Teil I, Vorlesungsskriptum, TU Wien
- F. H. Tenbruck (1975), *Das Werk Max Webers*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 14

V. Turner (1982), *From Ritual to Theatre – The Human Seriousness of Play*,
Performing Arts J. Publ., N.Y. (dt.: 1989)
K.E. Weik (1995), *Sensemaking in Organisations*, Sage Publ., Thousand Oaks,
London, 1995
R. Williams (1958), *Culture and Society*, Hogarth Press, London, 1987