

Die Vagheit der Kultur

The Vagueness of Culture

Thomas Kron

Dr., ist Univ.-Professor für Soziologie an der RWTH Aachen. Seine aktuellen Forschungsschwerpunkte sind die Soziologische Theorie (insbesondere Handlungs- und Systemtheorien), die Gewaltforschung sowie Arbeiten zur Integration der Fuzzy-Logik in die Soziologie.

Anna-Maria Weihrauch

M.A., war nach ihrem Studium der Soziologie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie der RWTH Aachen. Anschließend war sie als Anerkennungs- und Qualifizierungsberaterin im IQ-Netzwerk sowie als Integrationsbeauftragte der Stadt Erkrath tätig. Aktuell leitet sie das Kommunale Integrationszentrum der Landeshauptstadt Düsseldorf. Zudem ist sie zertifizierte Case Managerin (DGCC), Systemische Coaching und Change Managerin sowie interkulturelle Trainerin.

Abstract (Deutsch)

In diesem Beitrag wird der Vorschlag von Jürgen Bolten kritisch diskutiert, zur Untersuchung von Interkulturalität den Begriff der Kultur im Sinne einer fuzzy-culture zu modellieren. Die kritische Auseinandersetzung mit dem Modell der fuzzy-culture erfolgt sowohl differenztheoretisch als auch hinsichtlich der praktischen Eignung des Modells, exemplifiziert im Rahmen der Vermittlung interkultureller Kompetenzen in der öffentlichen Verwaltung. Im Ergebnis erweist sich Boltens Vorschlag als theoretisch wegweisend und praktisch hilfreich.

Schlagwörter: Kultur, Interkulturalität, Fuzzy-Logik

Abstract (English)

This paper critically discusses Jürgen Bolten's proposal to model the concept of culture in terms of a fuzzy culture in order to explore interculturality. The critical examination of the fuzzy-culture model is carried out both in terms of difference theory and in terms of the practical suitability of the model, exemplified in the context of teaching intercultural competencies in public administration. As a result, Bolten's proposal proves to be theoretically groundbreaking and practically helpful.

Keywords: culture, interculturality, fuzzy logic

1. Einleitung

Wer es in der Praxis mit Kultur zu tun bekommt, hat einen schweren Stand. Die Vagheit des Kulturbegriffs schlägt in die Praxis durch und orientiert das Handeln auf ganz unterschiedliche Weise. In der kommunalen Integrationsarbeit bzw. Integrationspolitik (siehe Bogumil/Hafner 2019; Bogumil/Kuhlmann/Proeller 2019; Hafner 2019; Fliesinger 2017; Gesemann 2016) zeigt sich dies beispielsweise an unterschiedlichen (oft unterbewussten) Haltungen in und zur Beratungspraxis¹: Wird das zu beratende Gegenüber als „fremd“ und einem „anderen Kulturkreis“ zugehörig definiert, führt dies zu einer oftmals unreflektierten automatischen Aktivierung von Frames (vgl. Esser 2001). Diese können Beratungsprozesse behindern, da fortan jegliche Störungen und Differenzen im Beratungsgespräch der anderen Kultur zugerechnet und alternative (auch: wohlwollende) Interpretationsmöglichkeiten nicht herangezogen werden. Ein reales Beispiel aus der Senior:innenarbeit zeigt anschaulich, wie „Konflikte“ das Resultat solcher Frames sein können: In einem Senior:innenheim waren die Mitarbeiter:innen über das Verhalten einer aus der Türkei stammenden Seniorin sehr verwundert: Um Sie besonders willkommen zu heißen, bereiteten sie ihr ein „türkisches“ Frühstück mit Oliven und Schafkäse zu. Dies ließ sie jedoch unberührt stehen. Aus Verwunderung wurde Verärgerung und schließlich eine interkulturelle Trainerin eingeschaltet. Diese fand heraus, dass die aus der Türkei stammende Seniorin schlichtweg kein „türkisches“ Frühstück mochte. Stattdessen bevorzugte sie Nutella mit Croissants. Anstatt der Frau zu unterstellen, was sie wohl „als Türkin“ mag, hätte hier Nachfragen geholfen. Nicht nur in solchen lebensweltlichen Kontexten, selbst in Trainings zum Aufbau interkultureller Kompetenz lässt sich beobachten, dass einige Trainer:innen noch mit einem „Containerbegriff“ von Kultur arbeiten, also

mit einem scheinbar fest umrissenen Begriff, der mehrere Attribute umfasst und regelmäßig zu Schwierigkeiten in der interkulturellen Beratungspraxis führt (siehe Weiß 2017). Man könnte sagen, selbst jene Trainer:innen agieren unangemessen kulturalistisch, die von einem lebensweltlichen Kulturbegriff ausgehen, der die reziproken Interaktionsbeziehungen von Akteuren in den Blick nimmt, sofern die Kultur der eigenen Lebenswelt nicht in ihrer Kontingenz mitreflektiert, sondern der lebensweltlichen Kultur des Klientels schlicht gegenübergestellt wird (siehe Bolten 2014a:25).

Jürgen Bolten (2011:59ff.) hat aus diesem Grund vorgeschlagen, Kultur als „fuzzy-cultures“ zu begreifen und vor diesem Hintergrund die in der Praxis erwünschten „interkulturellen Kompetenzen“ auszudeuten. Grundsätzlich geht Bolten (1993, 1996) von einer interaktionistischen Perspektive aus, die sichtbar macht, dass Interkulturalität oftmals als *intra*kulturelles Wissen aufbereitet wird, indem man die eine Kultur A mit der anderen Kultur B vergleicht. Diese Erkenntnisse seien durchaus wertvoll, denn man „erwirbt Kenntnisse über die Handlungsvoraussetzungen des fremdkulturellen Partners und kann entsprechende Abgrenzungen zum eigenen Denken und Verhalten jeweils in der eigenen Kultur vornehmen“ (Bolten 1996:201). Zugleich, so Bolten weiter, hat man „aber kaum Möglichkeiten, Aussagen darüber zu machen, was [...] signifikant für ein tatsächliches interkulturelles Handeln ist.“ Der pure Vergleich zweier Kulturen kontrastiert einen kulturellen Container mit dem anderen kulturellen Container, was zur Abbildung der (Vor-)Bedingungen für interkulturelle Prozesse durchaus wichtig ist. Der relevante interkulturelle Prozess ist allerdings das, was zwischen den Containern in der Interaktion der Beteiligten geschieht: „Das ‚Dazwischen‘ ist der Prozess oder die ‚Interkultur‘“ (Bolten 1996:204). Die beiden Kulturen A und B sind die beiden „Fixpunkte“ jeder interkulturellen

Interaktion im Sinne einer definitiven Bestimmung des Möglichkeitsraums durch eine Differenz. Kultur kann somit mit Bolten verstanden werden als eine „Form der Beziehungspflege“ zwischen den Fixpunkten, bei der sich Menschen in Interaktionen reziprok auf soziale Kontexte, „natürliche“ Umwelten, sinnstiftende Instanzen und auf die subjektiven Identitäten beziehen (Bolten 2014a:18ff.). Kultur bezieht sich auf und entsteht als Netzwerk entlang diese reziproken Dynamiken, die simultan zwischen analytisch abgrenzbaren Einheiten – individuellen Akteuren, sozialen Gemeinschaften (Kollektive), natürliche Umwelten und Sinngebungskonstrukten (siehe Bolten 2009:250) verlaufen. Man könnte sagen, Kultur ist als Netzwerk zu beschreiben², wobei die Fixpunkte der Kultur A und Kultur B der aufeinander treffenden Akteure den Rahmen des jeweiligen sozialen Kontextes aufspannen. Ob diese Fixpunkte an sich überhaupt in einer realen Interaktion zur Geltung gelangen, ist damit noch nicht ausgesagt, denn das *interkulturelle* Ergebnis ist die emergente Konsequenz der Interaktion mit einer eigenen Qualität. Dementsprechend kann es auch passieren, dass die Fixpunkte zwar oberflächlich betrachtet Gemeinsamkeiten aufweisen – man teilt vielleicht eine „Leitkultur“ – die sich zugleich in der Interaktion nicht auswirken und keine „Synergiepotentiale“ darstellen. In dem genannten, zugegebenermaßen sehr einfachen Beispiel mag man umgekehrt kulturelle Differenzen im Sinne der Fixpunkte zwischen deutschen und türkischen Frühstückspräferenzen identifizieren. Für die tatsächliche Frühstücks-Interaktion haben diese Fixpunkte gleichsam keine Auswirkung gehabt. Kulturelle Fixpunkte haben also nicht zwingend die Differenz betonende Konsequenzen, es sein denn, die Interaktion wird direkt und normativ (etwa als negative oder positive Diskriminierung) auf diese Fixpunkte ausgerichtet statt auf das Dazwischen als Interkultur.

Bolten integriert mit seinem Vorschlag der *fuzzy-cultures* diese interaktionistische Perspektive methodologisch³ und erlaubt auf diese Weise Ableitungen von Aussagen über „die“ Kultur. Mit diesem generalisierenden Modell rekurriert er (Bolten 2011:57ff.) auf die Fuzzy-Logik⁴, der es darum geht, Vagheiten bzw. graduelle Zugehörigkeiten mengentheoretisch zu fassen. Im Rahmen der Erfassung von Kultur steht das Modell der *fuzzy-cultures* für den Versuch, auf das Scheitern einer einheitlichen Definition von Kultur zu reagieren: „Definitionen des Kulturbegriffs sind so zahlreich und vielfältig, dass man schon aus diesem Grund Erwartungen an eine verbindliche und ‚richtige‘ Bedeutungsregelung enttäuschen muss. ‚Den‘ allgemein gültigen Kulturbegriff gibt es nicht.“ (Bolten 2014a:18) Und weiterhin gilt: „Definitionen des Kulturbegriffs sind immer abhängig von dem historischen und sozialen Kontext, in dem sie verwendet werden. Dementsprechend gibt es keine ‚richtigen‘ oder falschen‘, sondern nur mehr oder minder angemessene Kulturbegriffe.“ (Bolten 2013:4) Kultur bedeutet folglich, verschiedene Blickwinkel und Blickrichtungen einzunehmen. Je nach praktischen Interessen werden eher einfache oder eher komplexe Strukturen in dem Blick genommen und die Richtung eher induktiv „vom Einzelnen zum Ganzen“ oder deduktiv „vom Ganzen ausgehend“ ausgerichtet. Der Versuch, einer Verwaltung interkulturelle Kompetenzen beizubringen, kann dann sowohl bedeuten, die einzelnen Mitarbeiter:innen zu schulen, um deren berufliche Interaktionen interkulturell kompetenter zu gestalten oder im Sinne eines Change Managements die Strukturen der Verwaltung so zu modifizieren, dass die Berücksichtigung von Interkulturalität in allen Abteilungen bzw. Verfahrensweisen und Praxen mitläuft. Der wissenschaftliche Diskurs zur Interkulturellen Kompetenz (siehe Bolten 2014; Otten/Scheitza/Cnyrim 2009) hat genau diese Selektivität der Beobachterperspektiven (mit der

entsprechenden Kritik insbesondere an eurozentristischen Perspektiven) deutlich gemacht. Generell, so Bolten (2011:56) haben sich dichotome Gegensatzpaare als Beobachterperspektive wie „interkulturell vs. intrakulturell“ oder „individualistisch vs. kollektivistisch“ zur Beschreibung von Kultur nicht bewährt.⁵

Boltens Vorschlag kann als Reaktion auf die zahlreichen Versuche gelesen werden, Kultur begrifflich zu fassen und deren Scheitern anzuerkennen.⁶ Zugleich ist weder das Scheitern, noch die Vagheit des Kulturbegriffs bislang hinreichend begründet. Der vorliegende Beitrag verfolgt das Ziel, dies im Anschluss an das Modell der *fuzzy-cultures* zu korrigieren. Die Begründungsbefürchtung liegt darin, dass der Hinweis auf die historisch variable Ausgestaltung dessen, was als Kultur verstanden wird, unseres Erachtens nicht genügt, um die Vagheit und das Scheitern der Entwicklung eines einheitlichen Kulturbegriffs plausibel zu machen. Es wird auf diese Weise nicht deutlich, weshalb es nicht gelingt, Kultur als eine bestimmte und stabile Form zu beschreiben, auch wenn die Inhalte sich ändern. Zudem kann die Vagheit der Kultur noch präziser mittels der von Bolten anempfohlenen Fuzzy-Logik bestimmt werden.⁷

Die Entwicklung eines einheitlichen Kulturbegriffs darf also schlichtweg als gescheitert betrachtet werden. Was Kultur ist, kann offenbar nur im historischen Kontext anhand bestimmter Deutungen und Bewertungen rekonstruiert werden. Kulturelles wird dann im Vergleich als *Differenz* sichtbar⁸, etwa wenn man als deutscher Tourist in einem französischen Hotel mit Erschrecken das Fehlen einer Toilettenbürste feststellt und daraufhin belehrt wird, dass es für solche Reinigungsarbeiten doch eine Servicekraft gäbe, die einmal pro Tag die Toilette reinige. Oder wenn man als Rheinländerin vergeblich „Büdchen“ in Kiel sucht. Auch in kleineren Maßstäben scheinbar kulturell homogener Kontexte werden

kulturelle Differenzen sichtbar, etwa wenn sich innerhalb deutscher Verwaltungsämter verschiedene „Kulturen“ etablieren (siehe Ritz/Thom 2019; Weck 1995): Im Amt für Migration und Integration der Landeshauptstadt Düsseldorf findet sich bspw. unter einem Dach die Abteilung „Integration“ und die Abteilung „Ausländerbehörde“. Das in der Abteilung Integration verortete Kommunale Integrationszentrum orientiert sich in der Praxis vor allem an dem Teilhabe- und Integrationsgesetz sowie an dem gesamtstädtischen Integrationskonzept. Die Ausländerbehörde ist für alle aufenthalts- und passrechtlichen Maßnahmen nach dem Aufenthaltsgesetz zuständig. Aus diesen unterschiedlichen juristischen Rahmenbedingungen resultieren häufig unterschiedliche „kulturelle“ Haltungen und Ansprüche.⁹

2. Kultur als unbestimmte Differenz

Diese Vielfalt bei der inhaltlichen Bestimmung von Kultur spiegelt sich im wissenschaftlichen Diskurs (vgl. Moebius/Quadflieg 2011; Moebius/Nungesser/Scherke 2016; Wohlrab-Sar 2010) wider, der sich – wenn man Wissenschaft ebenfalls als Teil der Kultur verorten möchte – als „Aufeinanderprallen unterschiedlicher Kulturbegriffskulturen“ (Bolten 2011; vgl. zur „Kulturspezifik des Kulturbegriffs“ Bolten 2009:245ff.) beschreiben lässt. Das Scheitern der Entwicklung eines konsistenten Kulturbegriffs wird zudem über die Feststellung einer empirischen Vielfalt hinaus theoretisch plausibler, wenn man sich mit Hilfe der Unterscheidungslogik von Luhmann (1986, 1993a, 1993b, 1994a, 1994b) vor Augen hält, dass nichts bezeichnet werden kann, wenn man es nicht unterscheidet. Jede Bezeichnung – auch die Bezeichnung von Etwas als „Kultur“ – setzt eine Unterscheidung voraus. Wovon unterscheidet sich also „Kultur“?¹⁰

Der Reflexionswert der Kultur ist lange Zeit „Natur“ gewesen. Kultur unterschieden von Natur erscheint dann als das, was auf dem Boden liege und nicht dorthin gehöre, so Niklas Luhmann (zitiert nach Baecker 2016). Mit der Unterscheidung von Kultur vs. Natur lässt sich dann auch „Kulturkritik“ betreiben, indem man das, was Kultur vorgeblich erzeugt hat, mit einem wie auch immer gearteten Naturzustand abgleicht. Die These von einer Entfremdung des Menschen durch Arbeit etwa, wie sie berühmt von Marx oder auch von Simmel als „Tragödie der Kultur“ angeführt wurde, rekurriert auf scheinbar natürliche Zustände des Menschen, der von Natur aus produktiv sei und sich in der Arbeit freiwillig verwirklichen wolle, in der Moderne aber die Arbeit nicht mehr die natürlichen Bedürfnisse erfülle, weshalb der Mensch sich erst von sich selbst und dann von anderen Menschen entfremde (so bei Marx) — oder weil der Mensch von Natur aus auf seine Vervollkommnung ausgerichtet sei und hierzu „objektive Kultur“ benötige, welche ihm „den Weg der Seele zu sich selbst“ (Simmel 1996c) ebne, aber endogene Kulturdynamiken zu einer Entfremdung etwa durch zunehmenden Arbeitsteilung führen (Simmel 2000). Das sei tragisch, so Simmel, weil die Prozesse, die den Menschen vervollkommen sollen, sich gegen diesen richten – so tragisch, dass Simmel sich zunächst vom Ersten Weltkrieg eine reinigende Kraft in dem Sinne erhofft hatte, dass objektive und subjektive Kultur wieder zusammenfänden (was er revidieren musste).

Im Sinne von Bolten ließe sich nun Kulturkritik selbst wiederum als Beobachterschema kritisieren. Die Festlegung der Art der Erfassung der Welt ist eine Leistung, die wesentlich von den Intellektuellen geprägt wird. Dies gilt auch für die moderne Vorstellung der dichotomen Erfassung der Welt anhand der Unterscheidung von Kultur vs. Natur. Die Vordenkerstellung moderner Intellektueller speist sich allerdings, so Bauman (1990), aus genau jenen Anschauungen über Natur und

Gesellschaft, die die Intellektuellen selbst in die Welt gesetzt haben. Sie sind die Beobachter, die sich selbst nicht beobachten. Zum einen haben sie – hier treffen sich Latour (1998) und Bauman – die Unterscheidung von Natur und Kultur eingeführt. Die einen Intellektuellen betonen fortan die Wirkmächtigkeit der Natur, die als unveränderlich normativ überhöht wird – nicht nur im Rahmen etwa christlicher Lehren, sondern z.B. auch mit der Genetik (vgl. Voß 2011:146), die von vollständig mit Informationen versehenen Molekülen ausgeht, was in ihrer Entstehung gut zu der Erklärung passt, dass nur Gott diese Informationsgrundlage geschaffen haben kann. Die anderen Intellektuellen leiten im Gegensatz zu dieser natürlichen Vorformatierung des Menschen aus der Unterscheidung von Natur und Kultur die auch für die Soziologie konstitutive Vorstellung einer kultur- und gesellschaftlich determinierten Welt ab.

Beide Positionen sind als Beobachterspositionen rekonstruierbar, die Zurechnung von Etwas auf Kultur oder Natur ist beliebig. Man kann diese Feststellung mit Latour (1998) radikalisieren und aufzeigen, dass die Moderne sich zwar lange der Unterscheidung von Kultur vs. Natur verschrieben hat, diese Differenz jedoch genau besehen keinen Bestand hat, noch nie hatte und wir so gesehen „nie modern gewesen“ sind. Immer mehr scheinen die modernen Reinigungsprozeduren zu versagen (Douglas 1985), welche die scharfe Trennung von Natur und Kultur aufrechterhalten sollen; immer mehr ist die Gesellschaft mit „Hybriden“ (vgl. Kron 2015b) konfrontiert. Der Diskurs um Interkulturalität kann vor diesem Hintergrund gelesen werden als beides: Als Kritik an der Schärfe des dichotomen Unterscheidens sowie als eine weitere Reinigungsmaßnahme, sofern die Vagheit des Kulturbegriffs nicht vollständig erkannt und anerkannt ist.

Kurz gesagt, eignet sich der Naturbegriff nicht, um den Kulturbegriff zu bestimmen. Die Frage, wovon Kultur unterschieden ist, zeigt eine Leerstelle. Der

Grund ist: Kultur ist nicht durch eine bestimmte Negation als Reflexionswert definiert, weil alles kulturell geprägt ist. Anders formuliert: Es lässt sich nichts finden, das nicht auch Ergebnis von Kultur ist. Deshalb gelingt die bestimmte Negation nicht. Das bedeutet, Kultur ist durch die Negation ihrer selbst bestimmt, der Reflexionswert wird über die unbestimmte Negation der Nicht-Kultur gebildet. Kultur ist folglich definiert durch die Unterscheidung von *Kultur* vs. *Nicht-Kultur*.

Jede konkrete Bestimmung des Reflexionswertes ist eine selektive Beobachterleistung. Es kann auf diese Weise situationsspezifisch Sinn generiert werden, weil Kontingenz in seinem unendlichen Potential auf eine Unterscheidung mittels einer spezifischen Negation hin aktualisiert wird. Klar ist aber auch: Es ist eine Beobachterleistung, die auch anders hätte ausfallen können. Eventuell ist man geneigt, lieber Kultur von Technik zu unterscheiden, Kultur von „Barbarei“ (Miller/Soeffner 1996), Kultur als Gegensatz von „Zivilisation“ (Bolten 2014a:22f.) oder eben „meine“ Kultur von der „anderen“ Kultur. Es wird mit jeder anderen Negation ein unterschiedlicher Sinn generiert, der sich selbst zugleich zur Disposition stellt und meist auf bestimmte Interessen verweist, dies aber nicht mehr mitreflektieren muss. Wer Kultur von Technik unterscheidet, möchte eventuell auf die kreative Gestaltungskraft von Menschen hinweisen. Eine Musikerin mag in diesem Sinne technisch brillant sein, wird aber erst dann Kulturzeugnisse schaffen, wenn sie ihre Technik z.B. in schöne Melodien oder mitreißenden Rhythmen übersetzen kann. Ein anderer Beobachter dieser Musik möchte ihre Musik dann vielleicht als Hochkultur adeln, die sich von barbarischem Heavy Metal unterscheidet (siehe Bolten 2014a:23f.). In der Praxis der Beratung von Geflüchteten werden auftauchende Konflikte oftmals entlang der Unterscheidung von *Meine Kultur* / *Fremde Kultur* markiert, d.h. die Beratenden verorten die Ursache für kommunika-

ve Interaktionskonflikte in der Attributierung des Klienten als „kulturfremd“: Weil das Gegenüber aus einer anderen Kultur kommt, ergeben sich Konflikte in der Beratungssituation, so die bereits oben erwähnte Unterstellung. In Trainings zur interkulturellen Kompetenz wird deshalb z.B. zu vermitteln versucht, dass Beratungssituationen kulturunabhängig hierarchisch strukturiert sind, weil die Beratenden i.d.R. mindestens einen Wissensvorsprung innehaben und oftmals auch über mehr Entscheidungsmacht verfügen. Die Ursache für Konflikte innerhalb des Machtraums „Beratung“ (Rosenberg 2020) liegt so gesehen nicht in kulturellen Differenzen, sondern in der anhand der Unterscheidung von Hierarchie vs. Heterarchie aufdeckbaren unterschiedlichen Machtpotentialen sowie in dem mangelnden Vermögen der Beratungsbeteiligten, diese Differenz kommunikativ auszugleichen.

Bolten hat somit recht: Wenn Kultur durch unbestimmte Negation unterschieden ist und die Unbestimmtheit durch beliebige selektive Bestimmtheit ausgetauscht werden kann, dann ist Kultur ausschließlich beobachterabhängig inhaltlich oder sozial spezifiziert: „Kultur kann genauso gut als Nationalkultur wie als Organisations-, Gruppen- oder Paarkultur verstanden werden, wie umgekehrt die entsprechenden Akteure durch kulturelle Mehrfachzugehörigkeit und wechselnde Kontextbezüge charakterisiert sind.“ (Bolten 2016:78)

3. Fuzzy-Kultur

Wir möchten im nächsten Schritt eine Präzisierung von Boltens Modell der *fuzzy-cultures* vorstellen, die den sog. „Kosko Cube“ zur Modellierung nutzt. Dieser ist von Bart Kosko (1995) entwickelt worden, um die (mathematische) Leistungsfähigkeit der Fuzzy-Logik anschaulich zu demonstrieren. Hierzu gehen wir zunächst allgemein davon aus, dass Kultur eine den Menschen gegebene Möglichkeit bezeichnet, die Komplexität der Welt auf ein erträgliches Maß zu reduzieren. Diese Reduk-

tion von Komplexität bezieht sich auf die unzähligen Möglichkeiten, die Welt zu definieren, also auf das Sinn-geschehen. Die Kontingenz der Weltdeutung wird dadurch reduziert, dass Grenzen gezogen, Unterscheidungen getroffen und damit Regelmäßigkeiten erzeugt werden, die bestimmte Phänomene erwartungssicher machen (vgl. Zerubavel 1991:118ff.).¹¹ In der Reduktion von Vagheiten und der damit verbundenen Erhöhung der Wahrscheinlichkeit von Erwartungssicherheit liegt die latente Ordnungsleistung der Kultur: „Order is the opposite of randomness. It stands for the trimming down of the range of possibilities. A temporal sequence is ‚ordered‘ and not random in as far as not everything may happen or at least not everything is equally likely to happen. To ‚make order‘ means, in other words, to manipulate the probabilities of events.“ (Bauman 1999:14)¹² Anders formuliert, durch Kultur erhält der Mensch die Chance, wie Bauman (1997:28) betont, Inseln der Ordnung im Chaos der Existenz zu schaffen. Die Konstruktion einer der Kultur entsprechenden, *gesellschaftlichen* Ordnung impliziert folglich immer, dass Unterscheidungen getroffen und Selektionen vorgenommen werden: „To design an order means to select, to choose.“ (Bauman 1990:146) Folglich entsteht durch Kultur immer eine *bestimmte* Ordnung mit *bestimmten* Elementen.¹³ Kultur selektiert bestimmte Elemente, die *Orientierung* geben und einer *Bewertung* unterzogen werden.

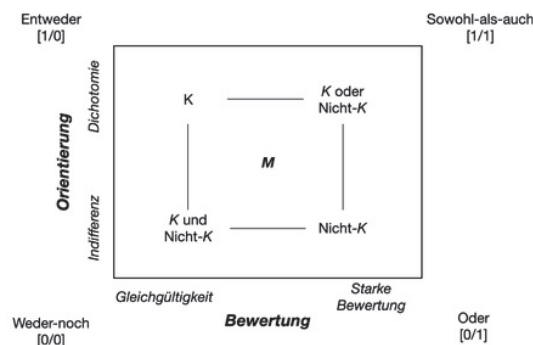
Der Kosko-Cube der *fuzzy-cultures* beschreibt nun, zu welchem Grad Mengen (z.B. Akteure, Organisationen, Gesellschaften) den Dimensionen der Orientierung und Bewertung zugehörig sind. An dieser Stelle wird deutlich, dass der Kulturbegriff im Modell der *fuzzy-cultures* nicht mehr auf bestimmte Gruppen ausgerichtet ist, denn welche Einheit als Menge betrachtet und entlang der Dimensionen von Orientierung und Bewertung aufgetragen wird, ist empirisch offen.¹⁴ D.h., welche „Multikollektivitäten“ bzw. „Multi-relationalitäten“ untersucht werden

(siehe Bolten 2013:6f.; Hansen 2009), ist offen und zugleich werden vorab-Festlegungen bestimmter kultureller Einheiten vermieden. Nicht die oftmals unreflektierte Unterscheidung von Eigenem und Fremden leitet die Untersuchung an, sondern die als Kultur untersuchten Einheiten (Mengen) müssen spezifisch fest- und dargelegt werden.

Beide Dimensionen – Orientierung und Bewertung – reichen jeweils mathematisch von Null bis Eins. Soziologisch inhaltlich übersetzt reicht die Dimension der Orientierung von völliger Indifferenz bis zu völliger Orientiertheit. Völlige Orientiertheit ist erreicht, wenn die Komplexität der Welt dichotomisiert, d.h. auf eine Entweder-Oder-Option reduziert werden konnte (Luhmann 1994b). Die Dimension der Bewertung reicht von völliger Gleichwertigkeit bzw. Gleich-Gültigkeit bis zu einer starken Bewertung. Ein Beispiel für die ganze Kultur-Menge [1/1] wäre eine ideologisch vollkommen durchdrungene Gesellschaft wie etwa der an der Dichotomie von Herrenrasse und Untermensch ausgerichtete deutsche Nationalsozialismus, der sich an der „Rassenlehre“ orientiert, daraus eine Lebensraumschauung entwickelt sowie sehr starke Bewertungen von Führung, Gemeinschaft und anderen kulturellen Gruppen (Antisemitismus) entwickelt hat. Völlige Orientiertheit bei weitgehender Abwesenheit von Bewertungen [1/0] liegt exemplarisch bei der orthodoxen Ausrichtung des Handelns an rein ökonomischen Prinzipien vor, also etwa beim *homo oeconomicus*, der alles auf die Dichotomie „nutzenmaximierend oder nicht“ reduziert. Dieser ist indifferent gegenüber Werten von Dingen an sich, sondern sieht den Wert von Dingen stets im Lichte der subjektiven Kosten-Nutzen-Analyse. Zugleich orientiert die Nutzenmaximierung maximal, weil alles als Nutzen auslegbar ist und selbst kleinste Differenzen in diesem Schema behandelt werden können.¹⁵ Das Pendant dazu ist hier der Zustand der Indifferenz beim Vorliegen einer starken Bewertung

[0/1]. Unter einer starken Bewertung können hier zum einen solche Emotionen verstanden werden, die Menschen als „pure emotional Man“ (Flam 2002) zeigen. Gemeint sind Gefühle, welche die Menschen „überkommen“ und nicht intendiert ausgewählt wurden, z.B. Wut oder Hass. Dies beinhaltet, dass diese Gefühle maßlos in dem Sinne sein können, dass Kosten nicht mehr einberechnet, also weder negative Folgen noch Aufwand berücksichtigt werden. Das Einflusspotential des *pure emotional Man* auf dessen Gefühlslage lässt weiterhin die Möglichkeit offen, dass widersprüchliche Gefühle zeitlich, sachlich und sozial simultan auftreten können, etwa in Form von Hassliebe gegenüber einer Person (die man auch selbst sein kann). Derartig inkonsistente Gefühle sind i.d.R. nicht lange aufrechtzuhalten, so dass die Gefühlslagen eher Unbeständigkeiten und Schwankungen aufweisen, was insgesamt zu einer hochgradigen Unberechenbarkeit und prinzipiellen Unvorhersagbarkeit der emotionalen Zustandsdynamik führt. Mit Taylor (1999) können zudem moralisch geprägte Emotionen gemeint sein wie Scham, Schuld usw. Gemeinsamer Nenner ist das Überwältigt-Sein durch die Bewertung bei weitgehender Abwesenheit etwa kognitiver Einflüsse.¹⁶ Das Weder-Noch, die leere Menge [0/0] beschreibt den seltenen Zustand, dass weder Orientierung noch Bewertung vorliegt. Wir reservieren hierfür den Begriff der *hochgradigen Depressionen*. Wir leiten diese von der medizinischen Diagnose für Menschen ab (Ehrenberg 2004), begrenzen den Begriff zugleich nicht auf diese, sondern halten die Möglichkeit vor, dass auch Gruppen oder Gesellschaften in eine solche hochgradige Depression geraten.¹⁷ Das, was als medizinische Hauptsyndrome diagnostiziert wird, ist als Indifferenz (Antriebslosigkeit, erhöhte Ermüdbarkeit) und als Gleich-Gültigkeit bzw. Gleich-Wertigkeit (Interessen-/Freudlosigkeit, gedrückte Stimmung) gesellschaftlich generalisierbar.

4. Abbildung *Fuzzy-Cultures* im Kosko-Cube



Innerhalb des Kosko-Cubes wird eine Menge nicht als Funktion dargestellt, sondern als ein einziger Punkt in dem „Kultur-Raum“, dessen Dimensionen der Anzahl der Elemente der Grundmenge entsprechen. Nehmen wir exemplarisch an, eine Gesellschaft sei zu $3/4$ orientiert und zu $1/3$ bewertend, dann beschreibt die Menge *K* in der Abbildung eine Gesellschaft als Menge mit diesen Elementen. Die Mitte *M* des Vierecks (der „Fuzzy-Punkt“) ist die „fuzzigste“ Menge, die möglich ist, weil eine Gesellschaft, die durch eine solche Merkmalsmenge beschrieben wird, Elemente aufweist, die *gleichermaßen zu allen vier Extrempunkten* zugehörig sind.

Spiegelt man die Merkmalsmenge der Gesellschaft *K* über diesen Fuzzy-Punkt, so erhält man die Menge des Gegenteils der Gesellschaft *K*, sozusagen die Merkmalsmenge „Nicht-Gesellschaft *K*“. Mit diesen beiden Mengen wiederum können die Durchschnitts- sowie die Vereinigungsmenge gebildet werden. Die Durchschnittsmenge (Gesellschaft *K* UND Nicht-Gesellschaft *K*) wird durch das Minimum der Zugehörigkeitsfunktionen gebildet; die Vereinigungsmenge zweier Mengen ist dementsprechend der Mengen-Punkt, der die weitgehendste rechteckige Ausdehnung beider Mengen beschreibt (vgl. McNeil/Freiberger 1992:282f.). Hieran erkennt man bereits, dass die dem zweiwertigen Unterscheiden zugrundeliegenden aristotelischen

Gesetze vom Ausgeschlossenen Dritten (d.h., für eine beliebige Aussage muss mindestens die Aussage selbst oder ihr Gegenteil gelten) genauso wenig zutrifft wie der Satz vom Widerspruch (d.h., eine Aussage und ihr Gegenteil können nicht gleichzeitig gelten). Vielmehr gibt es eine Menge, die die Aussage selbst (Gesellschaft K) als auch ihr Gegenteil (Nicht-Gesellschaft K) umfasst und die *nicht* die Gesamtmenge ist.¹⁸ Außerdem gibt es eine Menge, in der die Aussage der Gesellschaft K *und* ihr Gegenteil, die Aussage Nicht-Gesellschaft K, eine Menge bilden, die aber nicht die leere Menge ist.¹⁹ Die Idee der *fuzzy-cultures* entspricht mit der Sichtapparatur des Sowohl-als-Auch dem methodologischen Kosmopolitismus (Beck 2004a, Beck/Grande 2004) – wobei die Option der Modellierung eines Entweder-Oder erhalten bleibt: Das Sowohl-als-Auch umfasst sowohl das Entweder-Oder als auch das Sowohl-als-auch (Beck 2003c:27; Beck/Grande 2004:51; Bolten 2011:62, 2013:6).²⁰

Der letzte Punkt ist äußerst wichtig: Es soll nicht ein *fuzzy-culture*-Denken in Netzwerken, Offenheit, Heterogenität einem Denken entgegengesetzt werden, welches die Homogenität und Selbstbezüglichkeit von Kulturen betont: „Es gilt *sowohl* das Entweder-oder-Prinzip kulturellen Homogenitätsdenkens *als auch* das Sowohl-als-auch-Prinzip des Fuzzy-Culture-Verständnisses.“ (Bolten 2011:61). So gesehen ist der nationalstaatliche Rahmen von Kultur ebenfalls in das Modell integriert und ggf. zu berücksichtigen. Nationalkultur wird im Modell der *fuzzy-cultures* relativiert, aber nicht exkludiert (Bolten 2016:78; siehe in Bezug auf Ungleichheiten auch Mahlert/Kron 2020). An dieser Stelle zeigt sich die entscheidende Weiterentwicklung des Kulturkonzepts von Bolten von der interaktionistischen zur fuzzy-logischen Perspektive, welche sich selbst mitberücksichtigt: „*Fuzzy* ist dementsprechend nicht nur die Kultur

als Beziehungsgeflecht, sondern vor allem auch die Perspektive, unter der sie wahrgenommen wird“.²¹

Deutlich wird anhand dieses Modells der *fuzzy-cultures*, dass *Entropie* – hier in einer Kurzformel verstanden als „kulturelle Vagheit“ – eher der Normalfall ist und die Fixpunkte die Abweichungen darstellen. Entropie meint den Grad, zu dem Elemente zu einer bestimmten Menge zugehörig sind (siehe Kosko 1995:154). Je höher die Entropie, desto vager ist der kulturelle Zustand. Es wurde bereits aufgeführt, dass der Fixpunkt völliger Orientiertheit ohne Bewertung genauso unrealistisch ist wie die starke Bewertung ohne Orientierung. Interessanterweise sind das Weder-Noch, die hochgradige Depression, als auch das Sowohl-als-Auch, die Ideologie, empirisch weder unrealistisch noch selten.²² Mit dem Modell der *fuzzy-cultures* lässt sich der Grad der kulturellen Vagheit der Menge der Gesellschaft K veranschaulichen als Verhältnis von Orientiertheit zur Bewertung. Wenn wir also von der fuzzy-Menge Gesellschaft K einen Faden F1 zur nächsten Ecke und einen anderen Faden F2 zur am weitesten entfernten Ecke ziehen, dann ist das Maß der fuzzy-logischen Entropie in Prozent der Quotient aus der Länge des Fadens F1 geteilt durch die Länge des Fadens F2:

$$\text{Entropie}(K) = \frac{F1}{F2}$$

Dies ist dasselbe Verhältnis wie der Abstand von der leeren zur vollen Menge. Entropie kann also dargestellt werden als

$$\text{Entropie}(K) = \frac{K \cap \text{Nicht} - K}{K \cup \text{Nicht} - K}$$

Die Formel bedeutet anders formuliert: „Verletzung des Gesetzes vom Widerspruch geteilt durch die Verletzung des Gesetzes vom Ausgeschlossenen Dritten.“ (McNeill/Freiberger 1994:293)

Kulturelle Vagheit im Sinne dieser fuzzy-logischen Entropie ist demnach mit der Hinwendung zu einer nicht-absoluten Orientierung und nicht-absoluten Bewertung verbunden. Sofern man gesellschaftlich nicht in Depression oder Ideologie verfallen will, ist demnach „Ambiguitätstoleranz“ (Bauer 2018) eine wichtige Tugend, auch und gerade in Beratungs- oder Trainingskontexten (Bolten 2014).

Fuzzy-Cultures zeigen hier ihr Doppelseitigkeit: Theoretisch sind Kulturen auf die *Reduktion* von Vagheiten ausgerichtet. Empirisch können sie – als kulturelles Ziel (im Sinne der Vermeidung von Depression und Ideologie) – die *Erhaltung* von Vagheit bevorzugen. Doppelseitigkeit meint hier: Kulturen dienen der Reduktion *und* der Erhaltung von Vagheiten. Dies bedeutet für Handeln in interkulturellen (Beratungs-)Kontexten bspw., dass eine „Logik der Angemessenheit“ in der Handlungsorientierung mal mehr auf eine stärkere Strukturierung der Situation, z.B. durch die Einschränkung von Optionen oder von Gelegenheiten zu Vielfaltserfahrungen zielt, wenn die interkulturellen Interaktionen zu vage verlaufen und umgekehrt eine Öffnung anstreben, wenn etwa strukturelle Bedingungen das Denken und Handeln zu stark schließen (Bolten 2016:79). Dies ist in der lebensweltlichen Praxis ebenso wie in der wissenschaftlichen Betrachtung wiederum abhängig von eingenommenen Beobachterperspektive und der damit einhergehenden „Flughöhe“. Je näher man an die Interaktionen herantritt, desto vager erscheinen diese im Hinblick auf die Fixpunkte, desto größer ist die kulturelle Entropie. Je weiter man sich von den konkreten Interaktionen entfernt (und z.B. von einer interkulturellen auf eine multikulturelle Perspektive wechselt), desto geringer ist die kulturelle Entropie: „Zoomt man hingegen weg, rücken Prozessdynamiken, das Pulsieren von Akteursbeziehungen und Kohäsionsereignisse aus dem Blick. Sie verfestigen sich scheinbar zu Substanzen mit klaren Strukturen,

ermöglichen generalisierende und kategorisierende Beschreibungen, werden im Sinne zweiwertiger Logiken von- und gegeneinander abgrenzbar. Kulturelle Standardisierungen und Kulturvergleiche basieren auf einer solchen wegzoomenden Strukturorientierung.“ (Bolten 2016:79) Bolten (2010:138f., 2014) bevorzugt hier eine Analogie zur fraktalen Geometrie, mit der er verdeutlicht, dass ein Wegzoomen von kulturellen Vorgängen genauso homogenisiert wie das Wegzoomen einer Küstenlinie diese begründet. Und je näher man in beiden Fällen hineinzoomt, desto zerklüfteter erscheinen Küstenlinie bzw. Kultur. In einem Beratungssetting mag man aus einer gewissen Entfernung die Kulturen der „Herkunfts-länder“ inklusive diverser „Migrationshintergründe“ wiedererkennen. Je näher man sich in das Setting hineinbegibt, desto mehr können diese Differenzen verschwimmen: „Aus diesem Blickwinkel ist es durchaus denkbar, dass die Beziehung zwischen zwei Akteuren zugleich durch Interkulturalität (unvertraute Vielfalt) *und* durch Kulturalität (vertraute Vielfalt) charakterisiert ist.“ (Bolten 2010:137). Wir möchten hier ergänzend mit dem Theorem der Selbstähnlichkeit der fraktalen Geometrie betonen: Auf allen Abstandsebenen der Betrachtung wirkt derselbe Mechanismus der Reduktion und Erhaltung von Vagheit durch Kultur. Nicht nur „den“ Kulturen geht es darum, Vagheiten zu reduzieren und sich zugleich hinreichend Spielräume durch Erhaltung von Vagheiten zu öffnen. Auch Nationen reduzieren und Nutzen Vagheiten²³, und genauso geschieht dies in Organisationen und Interaktionen. Derselbe Wirkmechanismus der Reduktion und Erhaltung von Vagheit ist auch gängige Erfahrung in der Beratungsinteraktion. Ist ein:e Berater:in mit Vagheiten konfrontiert, die der Situation, dem Lebenslauf der Klienten oder schlicht der Tatsache geschuldet sind, dass das Gegenüber zunächst unbekannt ist, dann ist die Kulturalisierung (im Sinne der Zuschreibung von kulturellen Eigenschaften) eine gängige Option der

Vagheitsreduktion. Zugleich würde eine diversitätssensible Haltung beinhalten, möglichen kulturellen Vagheiten unvoreingenommen zu begegnen und „auszuhalten“, da auf diese Weise ein *anliegenzentriertes* Beratungsgespräch wahrscheinlicher wird und eine höhere Chance eröffnet, passgenaue, effektive Lösungen zu entwickeln.

Dieser Mechanismus lässt sich im Sinne des von Bolten (2014) exemplifizierten „Dune-Models“ fruchtbar machen. In dem Sandberg entspricht der Boden einer weit herausgezommenen Perspektive ausgeprägter Strukturiertheit, die als nahezu unverrückbares Sediment wirkt. Je höher man auf dem Sandberg kommt, desto vager wird die Angelegenheit, weil die Prozessdynamiken, das Einwirken der Sandkörner aufeinander, hier schneller und komplexer verlaufen kann. Der Regelungsgrad ist also am Boden des Sandbergs, gemessen etwa an den dahrendorfschen Gradienten der Normativität von Erwartungen im Rahmen des *homo sociologicus* (Dahrendorf 1959), im Sinne von Muss-Erwartungen (etwa Gesetzen) am höchsten und oben auf dem Sandberg als kontextspezifische Kann-Normen am geringsten. Man mag also in einer Beratungssituation die jeweils gültigen gesetzliche Rahmenbedingungen nicht ändern können, zugleich ist ein Zusammengehen in der Interaktion schon bei der Begrüßung möglich oder auch weitergehend bei spezifischen Ritualen in der individuellen und zugleich längerfristigen Fallbetreuung.²⁴

5. Funktionen der Kultur

Dieses Doppelgesicht von Kultur – Reduktion *und* Erhaltung von Vagheit – entspricht dem Repertoire an Funktionen, welche Kulturen erfüllen. Kultur kann generell mindestens zwei Funktionen zugeschrieben werden. Zum einen geht es, wie gezeigt, um Erzeugung von Eindeutigkeit durch Reduktion *und* Erhaltung von Vagheit: „Kultur bedeutet, Gründe bereitzustellen, die es ermöglichen, das, was der eine feiert, vom anderen kritisieren zu lassen. Eine Kultur

ist daher systematisch zweideutig und erst in zweiter Linie ein Versuch, die Zweideutigkeiten durch Eindeutigkeiten, Identitäten und Authentizitäten aus dem Weg zu räumen.“ (Baecker 2000:9) Kultur orientiert Gesellschaften, Organisationen und Akteure in ihrem Handeln, indem sie einen reduzierten Raum an Handlungskontingenzen und bei erhöhter Symbolkomplexität (siehe Münch 1982) bereitstellt. Je stärker Vagheiten reduziert werden können, desto höher die Eindeutigkeiten. Je mehr sie kulturelle Vagheiten latent hält, desto weniger drohen Depression und Ideologie.

Zum anderen hat Kultur eine Gedächtnisfunktion, sie steuert, was erinnert und vor allem, was vergessen wird (Luhmann 1997:576ff.).²⁵ Wenn in Deutschland über die Sozialleistungen für Geflüchtete diskutiert wird, dann ist es die Funktion des kulturellen Gedächtnisses, die Leistungen der ehemaligen „Gastarbeiter“ seit den 1950er Jahren für den Aufbau des Wirtschaftsstandorts zu erinnern oder eben – wie dies für einen großen Teil deutscher Kolonialgeschichte gilt (vgl. Conrad 2019) – zu vergessen. Das Erinnern dient als Sonderleistung des Gedächtnisses dem Aufbau von Identitäten, anhand deren festgehalten wird, was gesellschaftlich zur Wiederholung vorgesehen ist. Bolten (2014a:60ff.) sieht hier die Funktion von Kultur als „Interpretationsvorrat“. Parsons (Parsons/Smelser 1956:16ff.) hatte an dieser Stelle der (Sozial-)Kultur die Funktion der latenten Strukturierung zugesprochen. Kultur hält jene Dinge fest, die latent erhalten bleiben, auch wenn sich nichts oder alles andere ändert, was langfristig, so Parsons, die Entwicklung von Gesellschaften am stärksten beeinflusst. Bolten (2011) spricht ergänzend vom „Gedächtnisarchiv“ der Kultur, welches bestimmte Dinge (z.B. Schriften) aus dem Bereich des Potentiellen in einen Aktualitätsmodus überführen kann. Heiner Mühlmann (2005) verweist im Sinne dieses Gedächtnisarchivs auf das Decorum

von Gesellschaften, in dem erfolgreiche Überlebensstrategien erinnert werden, z.B. durch Statuen von Kriegshelden. Hintergrund für diese Annahme der Gedächtnisleistung von Kultur ist, dass Gesellschaften, die sich unter maximalem Stress befinden – maximaler Stress kann mit Todesangst gleichgesetzt werden – Strategien entwickeln müssen, um zu überleben. Im Kriegsfall werden robuste Ergebnisse durch solche Gesellschaften erzielt, die eine den Kampf- und Machtverhältnissen angepasste Strategie entwickelt haben. Terrorismus kann in diesem Sinne als Strategie im Kampf gegen militärisch wesentlich stärkere Gegner verstanden werden (siehe Kron 2015). Damit nach einem erfolgreichen Kampf oder Krieg jene Elemente nicht in Vergessenheit geraten (und bei Bedarfsfall reaktiviert werden können), die strategisch zu dem Erfolg geführt haben, müssen diese erinnert und gescheiterte Strategie vergessen werden – und Kultur ist eine Möglichkeit, ein dementsprechendes Gedächtnis in einer Gesellschaft zu implementieren. Zugleich werden Identitäten gegenwärtig weniger durch Triumphe als durch Traumata erinnernd gefestigt (Giesen 2000, 2004).

Mit Blick auf die Modellierung der *fuzzy-cultures* über die Dimensionen Orientierung und Bewertung wird deutlich, dass *Kulturkritik* insbesondere an diesen beiden Funktionen der Kultur ansetzt. Zum einen kann eine Gesellschaft nämlich mehr oder weniger kulturell geprägt sein, d.h. eine Gesellschaft kann mehr oder weniger zur Menge der Kultur gehören: Je weniger die individuellen, kollektiven oder korporativen Akteure in einer Gesellschaft orientiert sind und über Bewertungen verfügen, je gleichgültiger und indifferenter diese Akteure sind, desto weniger gehört diese Gesellschaft zur Menge der Kultur – und desto weniger wird die Funktion der Reduktion und Erhaltung von Vagheit geleistet. Umgekehrt gilt, je stärker eine konsistente Orientierung und starke Bewertung der Welt vorliegt, umso kultureller „ist“ diese

Gesellschaft. Ein Vorteil dieser Kulturkritik ist nun, dass sie sich auf die Funktionsleistung bezieht und nicht auf eigene Normativität.²⁶ Eine Religionsgemeinschaft etwa mag hochgradig orientiert sein und konsistente starke Bewertungen aufweisen. Damit ist ausgesagt, dass es sich um eine hochgradig kulturell formierte Gemeinschaft handelt – ob man diese selbst wiederum als gut oder (in Richtung „zu ideologisch“) schlecht bewertet, ist zunächst offen und verweist auf die eigene kulturelle Beschaffenheit. Der kulturelle Beobachter wird in seiner Kulturkritik auf sich selbst in seiner Beobachterrolle verwiesen, bevor die eigene Normativität Reflexionssperren bewirkt.

Ein weiterer Vorteil ist, dass Kulturkritik an der Gedächtnisfunktion ansetzen und zwei Probleme identifizieren kann: Eine Gesellschaft, die vollständig zur Menge der Kultur [1/1] gehört, läuft Gefahr, dass nur ganz Bestimmtes memoriert und zu vieles vergessen wird. Gefährlich ist dies für Gesellschaften, weil auf diese Weise das Konfliktpotential massiv erhöht wird: Wenn bspw. die Leistungen der sog. „Gastarbeiter:innen“ in Deutschland nicht erinnert werden, dann bedeutet dies eine Verweigerung von Anerkennung gegenüber einer gesellschaftlichen Gruppe, deren Leistung wesentlich zur Erfolgsgeschichte der Bundesrepublik beigetragen hat. Dieser Anerkennungsmangel kann sich als eine Art „Meme“ auf die nachfolgenden Generationen der „Gastarbeiter:innen“ übertragen und sowieso schon vorhandene Identitätsprobleme – Stichwort: hybride Identitäten (Forotoutan 2013; Metzler 2018) – verstärken. Der „Kampf um Anerkennung“ (Honneth 1994) kann auf diese Weise zum einem identitätsstiftenden Narrativ dieser Gruppe generieren, was jegliche Integrationsbemühungen massiv erschwert.

Möglicherweise können solche Konflikte erkannt und in der Gesellschaft behandelt werden. Es wird dann bspw. an historisch vergessene Zeiten erinnert und durch entsprechendes Decorum,

Rituale usw. in das gesellschaftliche Gedächtnis überführt. So verfolgt etwa das Virtuelle Migrationsmuseum das Ziel, Impulse zu setzen „für ein neues multiperspektivisches Geschichtsnarrativ, das möglichst vielen Menschen die Teilhabe an der Geschichte ermöglicht und auch diejenigen zu Wort kommen lässt, die bis heute wenig gehört wurden.“²⁷ Michelle Müntefering forderte in diesem Sinne zum Anlass des 60. Jahrestags des deutsch-türkischen Anwerbeabkommens im Oktober 2021 im Rahmen des Deutschen Kulturrats²⁸ ein Denkmal für die Gastarbeiter:innen: „Was es braucht, ist ein Ort des Dialogs, der zum Nachdenken darüber anregt, wer wir sind und wie wir miteinander leben möchten. Es geht um Anerkennung. Aber es geht auch darum zu zeigen, dass die Geschichte der Gastarbeiterinnen und Gastarbeiter unsere gemeinsame Geschichte ist. Es geht darum zu erzählen, wie sich unser Land durch Migration gewandelt hat, wie es bunter und vielfältiger geworden ist.“²⁹ Dies wäre ein Beispiel für erfolgreiche Konfliktbewältigung einer Überschussleistung des Gedächtnisses.

Genauso möglich ist allerdings, dass Vergessenes als blinde Flecken nicht mal als Vergessenes erkannt wird. In diesem Fall droht die Gesellschaft in eine Pfadabhängigkeit zu geraten, die den Zusammenbruch der Gesellschaft zur Folge haben kann. Wir denken hierbei nicht nur an den Hinweis von Mühlmann (2005), dass die virtuell-technisch geführten Drohnen-Kriege der USA keine erinnerungswürdigen heroischen Leistungen mehr hervorbringen, die sich in der Kultur niederschlagen würden, sondern auch daran, dass im Umgang mit Ressourcen erinnert werden sollte, was überlebensdienlich gewesen ist. Gesellschaften, die nicht memorieren, wie sie nachhaltig mit materiellen oder irdischen – mit menschlichen – Ressourcen umgehen, droht der Untergang.³⁰

6. Schluss: *fuzzy-cultures* für die Praxis

Interkulturalität bzw. interkulturelle Kompetenz sind vor dem Hintergrund des vorgestellten Modells der *fuzzy-cultures* zu denken (Bolten 2011:63ff.). Zugleich bedarf es der Rückübersetzung von dem Modell in die Konsequenzen für Praxis. Die Annahme, dass eine Entität eine graduelle Zugehörigkeit zur Menge „Kultur“ besitzt, also die Grenzen der Entität im Kulturraum vage sein können, dies für alle Entitäten gilt und sich im Ergebnis die Mengen überschneiden können, dies ist übersetzbar im Sinne einer „Kreuzung sozialer Kreise“ (Simmel 1992): Begegnen sich Akteure als formale Vertreter:innen einer bestimmten Kultur, ist damit nicht ausgeschlossen, dass sie zugleich kulturelle Elemente gemein haben, die man eher in anderen Kulturen verorten würde. Interkulturelle Situationen sind im Modell der *fuzzy-cultures* nicht mehr zwingend durch „die Begegnung radikal unterschiedliche Partner charakterisiert“, die mit sich ausschließenden Orientierungen und Bewertungen ausgestattet sind. Dies *kann* der Fall sein, gilt allerdings auch für Akteure eines vermeintlich homogenen Kulturkreises. Auf diese Weise könnte sich herausstellen, dass Personen aus vermeintlich unterschiedlichen Kulturen kulturell mehr gemeinsam haben als dieselben Personen innerhalb „ihrer“ Kulturen. Beispielsweise können sich zwei Menschen, der eine aus Syrien, die andere aus Deutschland, in ihren kulturellen Orientierungen – in dem, was sie sich wünschen und woran sie sich in ihren Erwartungen und Bewertungen orientieren – näher sein als zwei in der gleichen Stadt aufgewachsene Cousinen, zwischen denen möglicherweise kulturell „Welten“ liegen, etwa weil sie nun unterschiedlichen Erlebnismilieus (Schulze 1994) angehören. In den Worten von Bolten (2011:63): „Unter dieser Voraussetzung ist es durchaus denkbar, dass die Beziehung zwischen zwei Akteuren zugleich durch Interkulturalität und durch Kulturalität charakterisiert

ist.“ Dies ist das Resultat der Betrachtung von Kultur als *fuzzy-cultures* mit sich überschneidenden vagen Mengen. Interkulturelle Kompetenz bedeutet dann, verschiedene und ggf. sich widersprechende Orientierungen und Bewertungen zu integrieren, denn: „Je pluraler die Erfahrungen und je multipler die Erfahrungsspielräume sind, desto eher wird dazu tendiert, kulturelle Grenzen in verschwommener Form zu setzen.“ (Bolten 2009:251) Dies ist offenkundig nicht ohne Konflikte zu haben (El-Mafalaani 2018) und erfordert notwendigerweise geeignete kommunikative Kompetenzen für den „Kulturtransfer“: Wie kann ich meine starken Bewertungen anderen Akteuren vermitteln, ohne deren starke Bewertungen zu verletzen? Wie kann ich meine mich orientierenden Überzeugungen darstellen und zugleich andere Akteure nicht von der Richtigkeit meiner Überzeugungen überzeugen oder gar überreden? Mit welcher Haltung halte ich vage und widersprüchliche Kulturen im Sinne einer Ambiguitätstoleranz aus und erhalte die individuelle, organisationale oder gesellschaftliche Handlungsfähigkeit? Wie vermittele ich meine deutliche Ablehnung anderer Orientierungen und Bewertungen, ohne dass der dadurch entstandene sachliche Konflikt sozial eskaliert?

„Interkulturelle Kompetenz“ ist so gesehen eine „Transferkompetenz“ (Bolten 2011:64), sie liegt quer zu dem von den Akteuren kontextspezifisch geforderten notwendigen Wissen und Fähigkeiten. Sie erfordert etwa von jenen Akteuren, die interkulturell kompetent agieren wollen, die Fähigkeit zur Einnahme einer multiperspektivischen Haltung. Die Master-Frage für die Praxis ist selbstverständlich, wie man diese interkulturelle Haltung bei den Akteuren implementiert. Wie können hier mit den Empfehlungen von Bolten (2014a) nur andeuten, dass aus unserer Perspektive insbesondere die Kommunikation das Medium ist, über das Trainings zur interkulturellen Kompetenz zu einer angemessenen Haltung gelangen

können.³¹ Genauer verfügen interkulturell kompetente Menschen über kommunikativ vermittelbare Kompetenzen der Rollendistanz, der Empathie sowie der Meta-Kommunikation (Bolten 2014:112ff.). Sofern man Meta-Kommunikation als Reflexion der eigens verwendeten Handlungsstrategien versteht, eignen sich folglich etwa eine soziologisch aufgeklärte „gewaltfreie Kommunikation“ (Rosenberg 2001) als diejenige kommunikative Form, welche eine interkulturelle Kompetenzen begünstigende Haltung vermitteln kann (Weihrauch/Kron 2018), denn: „Offenkundig ist an dieser Stelle, dass die Generierung von Kulturalität abhängig ist von der Reflexions- und Aushandlungskompetenz der Beteiligten“ (Bolten 2009:253).

In der soziologischen Reflexion der Praxis interkultureller Kompetenz wird mittels des Konzepts der *fuzzy-cultures* das sichtbar, was Bourdieu als Logik der Praxis beschrieben hat. Wir können dies hier als Logik der Kultur übernehmen und beschreiben, d.h. genau wie beim eng mit kulturellen Prägungen verknüpften Habitusbegriff gilt für Kultur, dass „sie einer praktischen Logik [gehört], nämlich jener Logik des Unscharfen, des Ungefähren, die das normale Verhältnis zur Welt bestimmt.“ (Bourdieu, zitiert in Wacquant 1996:44) Es ist offensichtlich, dass ein so verstandener auf Vagheit setzender Kulturbegriff nicht nur die Praxis, sondern auch die Soziologie (und auch hier wiederum: die Soziolog:innen) herausfordert: „Die besondere Schwierigkeit der Soziologie besteht darin, dass sie eine exakte Wissenschaft von einer nicht exakten, einer unscharfen, verschwommenen Realität hervorbringen soll.“ (Wacquant 1996:44f.) In der Praxis wie in der soziologischen Analyse von Kultur geht es um die Anerkennung der Möglichkeit, dass Etwas sachlich, zeitlich und sozial seinem/ihrem Gegenteil entspricht, so dass dichotomes Unterscheiden analytisch nicht zureichend ist – auf diesen Mangel reagiert das Modell der *fuzzy-cultures*.

Es beschreibt die Praxis der Kultur, deren zugrundeliegende Philosophie des Handelns versuche, „Intentionalität ohne Intention“ zu erfassen und sich weigere, „zwischen Innen und Außen, bewusst und unbewusst, körperlich und diskursiv eine eindeutige Trennlinie zu ziehen“ (Wacquant 1996:40f.). Diese in der Praxis beobachtbare nicht-intentionale Intentionalität, hier gebündelt im Begriff der Kultur, werde exemplarisch und idealtypisch im Sport, konkret im Fußball oder Kampfsport (Wacquant 2003) oder in der Musik bei der Jazzimprovisation deutlich – allesamt Phänomene, die man üblicherweise dem Feld der Kultur zuordnen würde.³² Diese Herausforderung an die Soziologie bzw. an die Praxis, diese Vagheit der Kultur anzuerkennen und analytisch einzufangen, ist umso schwieriger zu bewältigen, weil das Denken der Wissenschaften (wie auch oftmals in der Praxis) einer „grundlegenden Teilung der vorherrschenden Weltansicht“ (Bourdieu 1987:147; siehe Kron/Winter sowie Kron 2015b:162ff. zum „soziologischen Manichäismus“³³) entspricht. Diese theoretische „Sicht der Praxis für das *praktische Verhältnis* zur Praxis auszugeben“ sei, so Bourdieu (1987:148) ein theoretischer Fehler, der z.B. dazu führe, dass man „Terminologien zur Bezeichnung sozialer Einheiten“ einsetzt, die lediglich in einer „Hervorbringung von *Artefakten*“ resultieren, „die ebenso wirklichkeitsfern wie makellos sind“. (Bourdieu 1987:155). Was Bourdieu an der soziologischen Analyse kritisiert, entspricht dem oben aufgezeigten Problem der Definition von Kultur entlang der dichotomen Unterscheidungen von Kultur vs. Natur: Die Beobachterabhängigkeit wird ignoriert³⁴, die Analyse dynamischer Prozesse vernachlässigt³⁵ und Hybride gereinigt.³⁶ Bourdieus Konsequenz ist: „Man muss der Praxis eine Logik zuerkennen, die anders ist als die Logik der Logik“ (Bourdieu 1987:157). Diese Logik der Praxis der Kultur, dem ein *doing culture* der Mehrfachzugehörigkeiten und Bindestrich-Identitäten zugrunde liegt (Scheer 2014), ist die Fuzzy-Logik, die der geltenden Logik der Logik massiv

widerspricht und folglich Gegenreaktionen provoziert: „This ‚scholastic fallacy‘ leads to disfiguring the situational, adaptive, ‚fuzzy logic‘ of practice by confounding it with the abstract logic of intellectual ratiocination.“ (Wacquant 2008:273).³⁷

Die wissenschaftliche Beobachtung der Kultur sowie die kulturelle Praxis ist folglich gut beraten, einem inklusiven Unterscheiden (Beck 2004) zu folgen und das Sowohl-als-Auch zu sehen, welches das Entweder-Oder umfassen kann. Denn nur dann offenbaren kulturelle Symbolsysteme ihre „*praktische Schlüssigkeit*, also ihre Einheitlichkeit und ihre Gesetzmäßigkeiten als auch ihre Verschwommenheiten oder Unregelmäßigkeiten, die beide gleichermaßen *notwendig*, weil in der Logik ihrer Erzeugung und ihrer Funktionsweise mitgehalten sind“ (Bourdieu 1987:157). Die Einheitlichkeiten und Gesetzmäßigkeiten werden am Beispiel interkultureller Trainings etwa dann sichtbar, wenn Personen *in spezifischen Feldern* auf kulturelle Besonderheiten vorbereitet werden sollen. Während generalisierende Aussagen über „die“ Kultur bestimmter Gruppen aus den aufgeführten Gründen problematisch sind, können Aussagen über die Kultur bestimmter Felder empirisch trotz aller Kontingenzen für den Moment zutreffend sein. Das Training von Auslandsbesuchen zur unternehmerisch orientierten Geschäftsaufnahme z.B. für die arabische Welt kann sinnvoll und erfolgreich auf kulturelle Elemente verweisen, wie eine spezifische Mentalität, angemessenen und erwünschten Verhaltensweisen („Knigge“) usw. Zugleich ist es wichtig, die Grenzen der Generalisierbarkeit dieser Zuschreibungen im Blick zu behalten: Ein interkulturelles Training für Araber:innen, die in Europa Urlaub machen wollen, können spezifische, an europäischen Rechtsnormen orientierte Verhaltensweisen etwa des Autoverkehrs vermitteln. Zugleich sollten sie zugleich sensibilisieren für die Differenzen innerhalb Europas, etwa zwischen Italien und Deutschland.

Die praktische Schlüssigkeit benötigt folglich notwendigerweise sowohl die Einheit (Form der Unterscheidung) als auch die Vagheiten (graduellen Zugehörigkeiten einer Unterscheidung). Ein so verstandenes kulturwissenschaftliches und zugleich praktisches Programm beinhaltet eine kritische Komponente, denn sie „wendet sich gegen jene Rationalitätsverbürgenden Invisibilisierungen von Kontingenz in den Grundbegrifflichkeiten der modernen Geistes- und Sozialwissenschaft: gegen die scheinbare Eindeutigkeit der Unterscheidungen“ (Reckwitz 2008:37). Der Schlüssel zu diesem Zugang ist die Fuzzy-Logik.

7. Literatur

- Baecker, D. (2000): *Wozu Kultur?* Berlin: Kadmos.
- Baecker, D. (2016): Niklas Luhmann und die Kultursoziologie. In: Moebius, S. / Nungesser, F. / Scherke, K. (Hrsg.): *Handbuch Kultursoziologie*. Wiesbaden: Springer, S. 1-9.
- Bauer, T. (2018): *Die Vereindeutigung der Welt*. Stuttgart: Reclam.
- Bauman, Z. (1990): Gesetzgeber und Interpreten: Kultur als Ideologie von Intellektuellen. In: Haferkamp, H. (Hrsg.): *Sozialstruktur und Kultur*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 452-482.
- Bauman, Z. (1991): Moderne und Ambivalenz. In: Bielefeld, U. (Hrsg.): *Das Eigene und das Fremde*. Hamburg: Junius, S. 23-49.
- Bauman, Z. (1992a): *Moderne und Ambivalenz*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Bauman, Z. (1992b): *Dialektik der Ordnung*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Bauman, Z. (2000): *Flüchtige Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Beck, U. (2003c): Verwurzelter Kosmopolitismus, in: Beck, Ulrich/ Sznaider, N. / Winter, R. (Hrsg.): *Globales Amerika?* Bielefeld, S. 25-43.
- Beck, U. (2004a): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Beck, U. / Grande, E. (2004): *Das kosmopolitische Europa*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bhabha, H. K. (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenberg.
- Bogumil, J. / Hafner, J. (2019): *Kommunale Integrationsarbeit in Nordrhein-Westfalen. Ausgangsanalyse und Handlungsempfehlungen. Wissenschaftliches Gutachten im Auftrag des Ministeriums für Kinder, Familie, Flüchtlinge und Integration des Landes Nordrhein- Westfalen (MKFFI)*. Bochum.
- Bogumil, J. / Kuhlmann, S. / Proeller, I. (Hrsg.) (2019): *Verwaltungsbandeln in der Flüchtlingskrise*. Baden-Baden: Nomos.
- Bolten, J. (1993): Grenzziehungen als interaktionaler Prozess. In: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 19*, S. 255-266.
- Bolten, J. (1996): Interkulturelles Management. Forschung, Consulting und Training aus interaktionstheoretischer Perspektive. In: Wierlacher, A. / Stötzel, G. (Hrsg.): *Blickwinkel. Kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution*. München: iudicium, S. 201-223.
- Bolten, J. (2004). Interkulturelle Personalentwicklung im Zeichen der Globalisierung. Paradigmenwandel oder Paradigmenkorrektur? In: Bolten, J. (Hrsg.): *Interkulturelles Handeln in der Wirtschaft*. Sternenfels: Wissenschaft und Praxis, S. 40-62.
- Bolten, J. (2009): ‚Kultur‘ als historisch vermittelte Reziprozität. In: Strohschneider, S. (Hrsg.): *Kultur und sicheres Handeln*. Frankfurt: Verlag für Polizeiwissenschaft, S. 239-256.
- Bolten, J. (2010): ‚Fuzzy Diversity‘ als Grundlage interkultureller Dialogfähigkeit. In: *Erwägen Wissen Ethik, H.2*: S. 136-139.

- Bolten, J. (2011): Unschärfe und Mehrwertigkeit: ‚Interkulturelle Kompetenz‘ vor dem Hintergrund eines offenen Kulturbegriffs. In: Dreyer, W. / Hößler, U. (Hrsg.): *Perspektiven interkultureller Kompetenz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 55-70.
- Bolten, J. (2014a): *Interkulturelle Kompetenz*. Erfurt: Landeszentrale für politische Bildung Thüringen.
- Bolten, J. (2014b): The Dune Model - or: How to Describe Cultures. In: *AFS Intercultural Link, Vol. 5, H. 2*, S. 4-6.
- Bolten, J. (2016): Interkulturelle Trainings neu denken. In: *interculture journal 15/26*, S. 75-91.
- Bolten, Jürgen (2013): Fuzzy Cultures: Konsequenzen eines offenen und mehrwertigen Kulturbegriffs für Konzeptualisierungen interkultureller Personalentwicklungsmaßnahmen. In: *Mondial: Sietar Journal für interkulturelle Perspektiven*, S. 4-10.
- Bourdieu, P. (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Castellani, B. C. / Hafferty, F. W. (2009): *Sociology and Complexity Science*. Berlin: Springer.
- Conrad, S. (2019): *Deutsche Kolonialgeschichte*. München: Beck.
- Dahrendorf, R. (1959): *Homo Sociologicus*. Opladen: Westdeutscher.
- Diamond, J. (2014): *Kollaps*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Douglas, M. (1985): *Reinheit und Gefährdung*. Berlin: Reimer.
- Drösser, C. (1994): *Fuzzy Logic. Methodische Einführung in krauses Denken*. Reinbek: Rowohlt.
- Ehrenberg, A. (2004): *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Campus.
- El-Mafalaani, A. (2018): *Das Integrationsparadox*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Esser, H. (1999): *Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 1: Situationslogik und Handeln*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Esser, H. (2001): *Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 6: Sinn und Kultur*. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Flam, Helena (2002): *Soziologie der Emotionen*. Konstanz: UVK.
- Fliesinger, D. (2018): Entwicklung, Konzepte und Strategien der kommunalen Integrationspolitik. In: Gesemann, F. / Roth, R. (Hrsg.): *Handbuch Lokale Integrationspolitik*. Springer VS: Wiesbaden, S. 315-343.
- Foroutan, N. (2013): Hybride Identitäten. In: Brinkmann, H. U. / Haci-Halil U. (Hrsg.): *Dabeisein und Dazugehören*. Springer VS: Wiesbaden, S. 85-99.
- Gesemann, F. (2016): Kommunale Integrationspolitik. In: Brinkmann, H. U. / Sauer, M. (Hrsg.): *Einwanderungsgesellschaft Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS, S. 281-309.
- Giesen, B. (2000): National Identity as Trauma: The German Case. In: Strath, B. (Hrsg.): *Myth and memory in the construction of community*. Bruxelles: Lang, S. 227-247.
- Giesen, B. (2004): *Triumph and Trauma*. New York: Taylor & Francis.
- Hafner, J. (2019): Gestaltungsmöglichkeiten kommunaler Integrationsverwaltung. In: Bogumil, J. / Kuhlmann, S. / Proeller, I. (Hrsg.): *Verwaltungshandeln in der Flüchtlingskrise*, S. 103-126. Baden-Baden: Nomos.
- Hansen, K. P. (2009): *Kultur, Kollektivität, Nation*. Passau: Stutz.
- Hepp, A. (2011): Kommunikationsnetzwerke und kulturelle Verdichtungen: Theoretische und methodologische Überlegungen. In: Fuhse J. / Stegbauer, C. (Hrsg.): *Kultur und mediale Kommunikation in sozialen Netzwerken*. Wiesbaden: VS, S. 13-29.

- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kennedy, Paul (1989): *Aufstieg und Fall der großen Mächte*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Kosko, B. (1995): *Fuzzy logisch. Eine neue Art des Denkens*. Düsseldorf: Econ.
- Kron, T. (2005): Fuzzy-Logik für die Soziologie. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, H. 3, S. 51-89.
- Kron, T. (2006): Integrale Akteurtheorie – zur Modellierung eines Bezugsrahmens für komplexe Akteure. In: *Zeitschrift für Soziologie*, H. 3, S. 170-192.
- Kron, T. (2014): Autopoiesis und Hybride - zur Formkatastrophe der Gegenwartsgesellschaft. In: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie*, H.2, S. 220-252.
- Kron, T. (2015a): *Reflexiver Terrorismus*. Weilerswist: Velbrück.
- Kron, T. (Hrsg.) (2015b): *Soziale Hybridität – hybride Sozialität*. Weilerswist: Velbrück.
- Kron, T. (2017): Hybride Gegenwartsgesellschaft. In: Betz, G. J. et al. (Hrsg.): *Hybride Events. Zur Diskussion zeitgeistiger Veranstaltungen*. Wiesbaden: Springer VS, S. 25-36.
- Kron, T. / Braun, A. / Heinke, E. (2015): Terrok – A hybrid perpetrator in individualized terrorism warfare. In: Deffem, M. (Hrsg.): *Terrorism and Counterterrorism Today*. Bingley: Emerald, 131-149.
- Kron, T. / Grund, T. (2009): Society as a Selforganized Critical System. In: *Cybernetics and Human Knowing* 16, S. 65-82.
- Kron, T. / Winter, L. (2005): Fuzzy Systems - Überlegungen zur Vagheit sozialer Systeme. In: *Soziale Systeme*, H. 2, S. 370-394.
- Kron, T. / Winter, L. (2011): Die radikale Unbestimmtheit des Sozialen. In: Fischer, D. u. a. (Hrsg.) (2011): *Uneindeutigkeit als Herausforderung*. Neubiberg: Univ. der BW München, S. 187-215.
- Kron, T. / Winter, L. (2014): Entscheidungshandeln und Fuzzy-Logik. In: Braun, N. / Saam, N. J. (Hrsg.): *Handbuch Modellbildung und Simulation in den Sozialwissenschaften*. Wiesbaden: VS, S. 363-396.
- Kron, T. / Winter, L. (2018): Die (Re)Produktion des Terrors – Unterscheidungen und Vagheiten. In: *Soziale Systeme, Sonderheft „Terrorismus – fuzzy logisch und formtheoretisch“*, H. 1, S. 15-41.
- Latour, Bruno (1998): *Wir sind nie modern gewesen*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Luhmann, N. (1986b): The Autopoesis of Social Systems. In: Geyer, F. / van der Zouwen, J. (Hrsg.): *Sociocybernetic Paradoxes*. London: Sage, S. 172-192.
- Luhmann, N. (1987): Autopoiesis als soziologischer Begriff. In: Haferkamp, H. / Schmid, M. (Hg.): *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 307-324.
- Luhmann, N. (1987b): Die Richtigkeit soziologischer Theorie. In: *Merkur* 41, S. 36-49.
- Luhmann, N. (1993a): Die Paradoxie der Form. In: Baecker, D. (Hrsg.) (1993): *Kalkül der Form*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 197-212.
- Luhmann, N. (1993b): Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität. In: Luhmann, N.: *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*. Opladen. Westdeutscher: 31-58.
- Luhmann, N. (1994a): Gesellschaft als Differenz. In: *Zeitschrift für Soziologie* 6, S. 477-481.
- Luhmann, N. (1994b): „Distinction directrices“. Über Codierung von Semantiken und Systemen. In: Luhmann, N.: *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 13-31.

- Luhmann, N. (1995b): Kultur als historischer Begriff. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 31-54.
- Luhmann, N. (1996b): Religion als Kultur. In: Kallscheuer, O. (Hrsg.): *Das Europa der Religionen.* Frankfurt/Main: Fischer, S. 291-315.
- Luhmann, N. (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Mahlert, B / Kron, T. (2020): Methodologischer Kosmopolitismus in der Ungleichheitssoziologie. *Soziale Welt, H. 4,* S. 156-179.
- McNeill, D. / Freiburger, P. (1994): *Fuzzy Logic. Die „unscharfe“ Logik erobert die Technik.* München: Knauer.
- Metzler, G. (2018): *Kultureller Wandel und hybride Identitäten.* URL: <https://www.bpb.de/izpb/280680/kultureller-wandel-und-hybride-identitaeten?p=all> [Zugriff am 10.12.2020].
- Miller, M. / Soeffner, H. G. (1996) (Hrsg.): *Modernität und Barbarei.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Moebius, S. / Quadflieg, D. (2011) (Hrsg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart.* Wiesbaden: VS.
- Moebius, S. / Nungesser, F. / Scherke, K. (Hrsg.) (2016): *Handbuch Kultursoziologie.* Wiesbaden: Springer.
- Moosmüller, A. (2009): Kulturelle Differenz: Diskurse und Kontexte. In: Moosmüller, A. (Hrsg.): *Konzepte kultureller Differenz.* Münster: Waxmann, S. 13-45.
- Mühlmann, H. (2005): *MSC Maximal Stress Cooperation: Die Antriebskraft der Kulturen.* Berlin: Springer.
- Münch, R. (1982): *Theorie des Handelns.* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Otten, M. / Scheitza, A. / Cnyrim, A. (2009): *Interkulturelle Kompetenz im Wandel.* Berlin: LIT.
- Parsons, T. / Shils, E. A. (1951): *Towards A General Theory of Action.* Cambridge: Harvard Univ.-Press.
- Parsons, T. / Smelser, N. (1956): *Economy and Society.* Glencou: Free Press.
- Popper, K. (1971): Was ist Dialektik? In: Topitsch, E. (Hrsg.): *Logik der Sozialwissenschaften.* Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 262–290.
- Ragin, C. C. (2000): *Fuzzy-Set Social Science.* Chicago, London: Univ. of Chicago Press.
- Reckwitz, A. (2008): *Unscharfe Grenzen.* Bielefeld: transcript.
- Ritz, A. / Thom, N. (2019): Kulturelle Dimension des Public Managements. In: *Public Management. uniscope. Publikationen der SGO Stiftung.* Springer Gabler: Wiesbaden, S. 357-421.
- Rosenberg, H. (2020): Doing Beratung: Überlegungen zur Analyse von Praktikern der Beratung im Kontext von Beschäftigung, Beruf und Karriere. In: Benedetti, S. / Lerch, S. / Rosenberg, H. (Hrsg.): *Beratung pädagogisch ermöglichen?!* Wiesbaden: Springer VS, 145-160.
- Rosenberg, M. B. (2001): *Gewaltfreie Kommunikation.* Paderborn: Junfermann.
- Scheer, M. (2014): Alltägliche Praktiken des Sowohl-als-auch. Mehrfachzugehörigkeit und Bindestrich-Identitäten. In: Scheer, M. (Hrsg.): *Bindestrich-Deutsche? Mehrfachzugehörigkeit und Beheimatungspraktiken im Alltag.* Tübingen: TVV, S. 7-27.
- Seising, R. (2007): *The Fuzzification of Systems.* Berlin: Springer.
- Simmel, G. (1992): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Frankfurt/Main: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Simmel, G. (1996c): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Simmel, G.: *Philosophische Kultur.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 385-459.

Simmel, G. (2000): Wandel der Kulturformen. In: Simmel, G.: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918, Band 2*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 217-223.

Taylor, C. (1999): *Negative Freiheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Wacquant, L. D. J. (1996): Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik in der Soziologie Pierre Bourdieus. In: Bourdieu, P. / L. D. J. Wacquant (Hrsg.): *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt/Main.: Suhrkamp, S. 17-93.

Wacquant, L. D. J. (2008): Pierre Bourdieu. In: Stones, R. (Hrsg.): *Key Sociological Thinkers*. New York: Palgrave Macmillan, S. 261–277.

Weck, M. (1995): *Die Kultur der Verwaltung*. Wiesbaden: Springer.

Weihrauch, A.-M. / Kron, T. (2018): *Frei von Vorurteilen? Sensibilisierung und Umgang mit Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit*. Stadt Erkrath. URL: https://www.erkath.de/PDF/Begleitheft_Workshop_Frei_von_Vorurteilen.PDF?ObjSvrID=2871&ObjID=2732&ObjLa=1&Ext=PDF&WTR=1&ts=1557311942 [Zugriff am 24.11.2020].

Weiß, G. (2017): Kulturelle Bildung – ein Containerbegriff? Einleitung. In: Weiß, G. (Hrsg.): *Kulturelle Bildung – Bildende Kultur*. Bielefeld: transcript, 13-25.

Winter, L. / Kron, T. (2009): Fuzzy Thinking in Sociology. In: Seising, R. (Hrsg.): *Views on Fuzzy Sets and Systems From Different Perspectives*. Berlin, Heidelberg: Springer, S. 301-320.

Winter, L. / Kron, T. (2015): Fuzzy-Logik und die Frage sozialer Ordnungsbildung. In: *Informatik-Spektrum, Band 38, Heft 6*, S. 463-470.

Winter, L./ Kron, T. (2017): Logik der in der Soziologie. In: Klimczak, P. / Zoglauer, T. (Hrsg.): *Logik in den Wissenschaften*. Münster: Mentis, 181-198.

Wohlrab-Sar, M. (2010) (Hrsg.): *Kultursoziologie. Paradigmen – Methoden – Fragestellungen*. Wiesbaden: VS.

Zadeh, L. A. (1982): Fuzzy Systems Theory: A Framework for the Analysis of Humanistic Systems. In: Cavallo, R. (Hrsg.): *Systems Methodology in Social Science Research*. Boston/Dordrecht: Kluwer, S. 25-41.

Zerubavel, E. (1991): *The Fine Line*. Chicago, London: Univ. of Chicago Pres.

8. Endnoten

1 Als Teil der Integrationsarbeit „sind zielgruppenspezifische Beratungsprozesse (Case Management) zentral, um die eigentlich im Vordergrund stehende Integration in den Arbeitsmarkt und die Gesellschaft zu befördern und zu ermöglichen.“ (Bogumil/Hafner 2019:6) Die interkulturelle Öffnung der Verwaltung ist dabei als eines der relevantesten Schwerpunktziele identifiziert.

2 Ganz im Sinne von Bolten sieht Hepp (2011) Kultur als widersprüchliche und damit unscharfe „Verdichtungen“ spezifischer Muster“.

3 „Eine ‚fuzzy culture‘ lässt sich folglich als ein offenes Netzwerk [...] historisch vermittelter Reziprozitätsdynamiken verstehen.“ (Bolten 2011:60). Diese Integration bedeutet zugleich eine kritische Reflexion der interaktionistischen Perspektive, die (wie gezeigt) auf die Differenz von Interkulturalität vs. Intrakulturalität (oder auf weiche vs. harte Faktoren) setzt und damit das reproduziert, was Bolten (2011: 56) als „Manko der euroamerikanischen interkulturellen Handlungsforschung – wie der Sozialwissenschaften insgesamt“ kritisiert, „dass sie hinsichtlich ihrer Theoriebildung und ihrer Konzeptualisierungen noch weitgehend auf ‚klaren‘ zweiwertigen Denkmustern aufbaut.“

4 Siehe einführend etwa Drösser 1994, McNeill/Freienberger 1994. Für die Möglichkeiten der Anwendung von Fuzzy-Logik in der Soziologie

siehe allgemein Kron (2005), Kron/Winter (2011), Winter/Kron (2009, 2015, 2017). Für die Nützlichkeit der Modellierung mittels Fuzzy-Logik für die Systemtheorie siehe Kron/Winter (2005, 2018), für die Handlungstheorie Kron (2006), Kron/Winter (2014), für die empirischen Methoden siehe Ragin (2000), für die soziologische Zeitdiagnose siehe Kron (2017, 2014) und zur Erklärung des transnationalen Terrorismus Kron (2015) sowie Kron/Braun/Heinke (2015).

5 Schon Parsons ist zur Beschreibung von gesellschaftlichen Phänomenen mittels Gegensatzpaaren – die „Pattern Variables“ (Parsons/Shils 1951: 53ff.) – abgerückt und hat diesen Zugang durch einen anderen, systemtheoretischen Ansatz ersetzt.

6 Siehe insbesondere Bhabha (2000).

7 Zugleich wird mit dieser korrigierenden Ergänzung deutlich, weshalb die Kritik von Müller-Pelzer (2018) an dem Modell der fuzzy-cultures völlig fehlgeht. Müller-Pelzer kann die Fuzzy-Logik in seinem Abgleich mit der von ihm präferierten „Theorie der Typen der Mannigfaltigkeit“ nach Hermann Schmitz nicht korrekt erfassen und kommt deshalb zu falschen Rückschlüssen. Konkret hat Müller-Pelzer nicht gesehen, dass die Fuzzy-Logik eine unendlichwertige Logik beschreibt, welche die Zweiwertigkeit integriert. Die Fuzzy-Logik ist deshalb nicht das Gegenteil von Zweiwertigkeit, sondern bewegt sich immer zwischen zwei Werten, welche gesetzt werden müssen. Zweitens ist die Fuzzy-Logik in der Lage zu modellieren, dass Etwas sachlich, zeitlich und sozial simultan seinem/ihrem Gegenteil entspricht. Das ist der „fuzzigste“ Punkt im Modell auch der fuzzy-cultures, der Ereignisse mit höchster Entropie beschreibt. Und genau dies ist nicht damit erfasst, wenn Menschen bestimmte Ereignisse seriell (oder oszillierend) durchlaufen, wie Müller-Pelzer an dem Beispiel der Erwachsenenwerdung meint verdeutlichen zu können. Ebenso wenig

kann man mit der Modellierung von Unterschiedlichkeiten (bei Müller-Pelzer der Unterschied zwischen Franzosen und Deutschen) die Notwendigkeit der Modellierung mittels Fuzzy-Logik widerlegen, weil auch dies nicht jener Kontradiktion entspricht, in deren Modellierung mittels Fuzzy-Logik ein Mehrwert gesehen werden kann. Unterschiede sind keine Kontradiktionen. Erst recht erschließt sich nicht, weshalb die Anwendung einer mathematischen Methode im Themenfeld kultureller Forschung von Nachteil sein soll. Müller-Pelzer beklagt an dieser Stelle, dass dadurch „die im leiblich-affektiven Betroffensein gründende Subjektivität auf der Strecke“ bliebe. Die Fuzzy-Logik könne also nicht die „Ganzheit“ von Identitäten erfassen. Dies ist ein sehr merkwürdiges Verständnis, sofern sich die Fuzzy-Logik auf Mengen bezieht – welche Mengen dies inhaltlich sind, da ist die Fuzzy-Logik als mathematisch präzise Methode indifferent. Zugleich widerspricht diese Indifferenz überhaupt nicht der Annahme, Identität als Menge zu begreifen, ggf. als ganze Menge mit voller Zugehörigkeit aller die Identität definierenden Elemente. Dass Müller-Pelzer hier sein subjektives Verständnis dem scheinbaren „objektiven“ Blick der Fuzzy-Logik entgegengesetzt, zeigt sein alteuropäisches Wissenschaftsverständnis, welches hier später mit der Unterscheidungstheorie Luhmanns kritisch nur gestreift werden kann. Der Gegenentwurf von Müller-Pelzer – Situationen reduzierter Komplexität und auf diese Weise würden Akteure automatisch zur Integration gelangen – ist, gelinde gesagt, empirisch zu bezweifeln. „In Wirklichkeit läuft die bei der Lebenserfahrung zu bewältigende Komplexität sowohl im Einzelleben als auch in Gemeinschaften ganz von selbst zu Situationen zusammen, in Komplexe, die für Übersicht und Integration sorgen“ zitiert Müller-Pelzer Hermann Schmitz – und ignoriert damit genau jene Integrationsprobleme, auf die Boltens

Lösungsversuch (inklusive konkreter Empfehlungen, siehe Bolten 2014) zielt (dass Integration selbst für Konflikte sorgt, bleibt Müller-Pelzer ebenfalls unerwähnt, siehe El-Mafalaani 2018).

8 Von „kultureller Differenz“ werde gesprochen, so Moosmüller (2009: 16), „um jene kulturellen Unterschiede zu bezeichnen, die in interkulturellen Kontexten und Situationen auftreten, wenn Kulturen in direktem Kontakt zueinander stehen.“ Zu theoretischen Verortung der Differenzen der Kultur siehe Baecker (2000).

9 Selbstverständlich können die Kulturen etwa als verschiedene Einstellungen auch innerhalb einer Abteilung z.B. über die Sachbearbeiter:innen diffundieren.

10 Diese Frage der Codierung geht der Frage nach der Zugehörigkeit zu dem, was dann Kultur (als Differenz) genannt wird, logisch voraus, denn ohne Konstruktion von Kultur kann ihr nichts zugeordnet werden (vgl. Bolten 2009:250ff.).

11 „It is our basic need for order and deep fear of chaos that make us draw lines. A world with no lines is a chaotic world“ (Zerubavel 1991:119).

12 In diesem Sinne kann man der Sozialkultur ein Höchstmaß an Symbolkomplexität, aber zugleich ein Minimum an Handlungskomplexität zuschreiben (siehe Münch 1982:98ff.).

13 Bauman interessiert sich insbesondere für den Umgang mit jenen Elementen, die als nicht zugehörig zur Ordnung definiert werden: Chaos, Ambivalenz, der Fremde usw. – und als solche bekämpft werden: „Kultur ist es um die Einführung und Aufrechterhaltung einer Ordnung zu tun; sie bekämpft alles, was von dieser abweicht und von ihrem Standpunkt aus als Chaos erscheint.“ (Bauman 2000:200) Der Holocaust wird von ihm als ein Vorgang der Ambivalenzvernichtung gedeutet (Bauman 1991, 1992a, 1992b).

14 Das Modell der *fuzzy-cultures* widerspricht also nicht der Modellierung kultureller Einheiten als „Identitäten“.

15 Idealtypisch sichtbar im Rahmen der sog. Wert-Erwartungstheorie, in der am Ende jene Handlungsalternative gewählt wird, die das numerisch höchst Werterwartungsgewicht aufweist (siehe Esser 1999).

16 Spätestens hieran erkennt man, dass es sich um ein analytisches Modell handelt. Empirisch dürfte man kaum auf Zustände treffen, bei denen keinerlei Bewertungen oder Orientierungen vorliegen, d.h. die Mengen [1/0] und [0/1] sind so unrealistisch wie es etwa der *homo oeconomicus* als Akteurmодelle ist – zugleich liegt in der analytischen Abstraktion die spezifische Nützlichkeit.

17 Ein Beispiel dafür wäre etwa die klassische Studie von Jadoa/Larzarsfeld/Zeisel (1933) zu den Folgen von Arbeitslosigkeit in Marienthal, welche zu einer kollektiven Resignation geführt hat, die auch depressionsnahe Apathie beinhaltet. Mitunter wird auch die zeitgenössische Gesellschaft als depressiv bezeichnet (siehe etwa Peter-Gerdsen-Stiftung 2019).

18 In der Notation der Mengenlehre:

$$K \cup \text{Nicht} - K \neq 1$$

19 In der Notation der Mengenlehre:

$$K \cap \text{Nicht} - K \neq 0$$

20 „Anders gesagt: mehrwertige Logiken schließen (logischerweise) zweiwertige Logiken ein.“ (Bolten 2011:58)

21 Und in diesem Sinne der Selbstreflektion handelt es sich um „gute Theorie“ (Luhmann 1987b).

22 Kultur bedeutet demnach vor allem, so ließe sich gesellschaftstheoretisch schlussfolgern, dass Orientierung und Bewertung gesellschaftlich notwendig sind. Ideologien und Depressionen scheinen Attraktoren zu sein, zu denen gesellschaftliche Entwicklungsdynamiken immer wieder tendieren. Eine an Menschenrechten ausgerich-

tete Weltkultur zielt hingegen auf das Dazwischen, welches Orientierungen und Bewertungen anstrebt, ohne in Depression oder Ideologie zu enden. Kurz: Kulturelle Vagheit ist wünschenswert und damit selbst wesentlicher Teil von Kultur.

23 Deutschland etwa bemüht sich um die Betonung der Sorgfältigkeit der Deutschen und hat alle Vagheiten mit dem Slogan des „Made in Germany“ ziemlich erfolgreich reduziert. Empirisch ist man in Deutschland natürlich nicht immer so sorgfältig, wie etwa der Bauprozess des Berliner Flughafens gezeigt hat. Deutschland an sich ist „bunter“, weist also auch Vagheiten bezüglich der Sorgfältigkeit auf, die man wiederum als unerwartete Gastfreundschaftlichkeit bei der Fußball-WM 2006 bzw. als „Willkommenskultur“ (2015) deuten kann. Zugleich wird das Sorgfältigkeitsnarrativ nicht aufgegeben, sondern als andere „Kulturen“ zur Vagheitsreduktion übernommen, etwa im Slogan „Made by Volkswagen“ oder „Made for Volkswagen“ (siehe Bolten 2014a:33).

24 Offenbleiben müssen hier die Implikationen dieses Dune-Modells für die Kritikalität kultureller Interaktionen (vgl. Kron/Grund 2009).

25 „Die Hauptfunktion des Gedächtnisses liegt also im Vergessen, im Verhindern der Selbstblockierung des Systems durch ein Gerinnen der Resultate früherer Beobachtungen.“ (Luhmann 1997:579)

26 Zugleich wird unterstellt, dass die Funktionen der Reduktion von Vagheiten und des Gedächtnisses grundsätzlich notwendig sind, ansonsten müssten auch diese als normative Konstrukte entlarvt werden.

27 Siehe den Internetauftritt des Virtuellen Migrationsmuseums: <https://domid.org/projekte/das-virtuelle-migrationsmuseum/> (Stand: 25.10.2020).

28 Der Deutsche Kulturrat e.V. ist der Spitzenverband der Bundeskulturverbände. Er ist der Ansprechpartner der

Politik und Verwaltung des Bundes, der Länder und der Europäischen Union in allen die einzelnen Sparten (Sektionen) des Deutschen Kulturrates übergreifenden kulturpolitischen Angelegenheiten. Ziel des Deutschen Kulturrates ist es, kulturpolitische Diskussion auf allen politischen Ebenen anzuregen und für Kunst-, Publikations- und Informationsfreiheit einzutreten.

29 Siehe <https://www.kulturrat.de/themen/erinnerungskultur/denkmalkultur/ein-denkmal-fuer-die-gastarbeiter/> [Zugriff am 25.10.2020].

30 Siehe etwa Kennedy (1989) zum Untergang von Imperien oder Diamond (2014) zum Kollaps verschiedener Gesellschaften.

31 Der Grund ist, dass Kommunikation eine notwendige Bedingung interkulturellen Handelns darstellt: „Ohne Kommunikation gibt es keine (Inter-) Kulturen.“ (Bolten 2014:41).

32 Auch für den Hinweis auf den Einbezug des Körpers zur Darlegung des Habitus-Konzept wird immer wieder auf kulturelle Phänomene rekurriert: „Im Gegensatz zu den scholastischen Welten verlangen bestimmte [kulturelle, die Verfasser*innen] Universen wie die des Sports, der Musik oder des Tanzes ein praktisches Mitwirken des Körpers und somit die Mobilisierung einer körperlichen ‚Intelligenz‘, die eine Veränderung, ja Umkehrung der gültigen Hierarchien herbeiführen kann.“ (Bourdieu 2001:185)

33 Mit dem Begriff des soziologischen Manichäismus ist gemeint, dass ein großer Teil der Soziologie einer religionsgleichen Anschauung folgt. Im Manichäismus gilt, dass die positive Seite das Licht markiert (das Reich Gottes), die andere, negative Seite ist die Finsternis. Der Weg zur Erlösung und damit zugleich zum Ende der Heilsgeschichte führt über drei Epochen: Zunächst sind Licht und Finsternis getrennt. In der zweiten Epoche, zu der im Manichäismus die Gegenwart zählt, kommt es zu einer Vermischung

dieser beiden an sich getrennten Seiten. Der Manichäismus ist folglich um die Wiederherstellung der Reinheit der Unterscheidung bemüht, die in der absoluten und endgültigen Trennung dieser beiden vollkommen verschiedenen Seiten besteht. Ganz im Sinne diese Anschauung hatte etwa Karl S. Popper in seinem bekannten Aufsatz „What is Dialectics?“ behauptet, dass Angriffe gegen die aristotelischen Gesetze aus logischen Gründen nicht haltbar seien, weil die damit verbundene Zulassung von Widersprüchen „keinen Fortschritt des Denkens mehr hervorbringt“. Die Akzeptanz von Widersprüchen würde gar „den völligen Zusammenbruch der Wissenschaft“ (Popper 1971: 267) bedeuten, weil man aus Widersprüchen eben jede beliebige Aussage folgern könne. Es sei hier nur darauf verwiesen, dass man mit der Fuzzy-Logik faktische (nicht: theoretische) Widersprüche prinzipiell anerkennen kann, ohne die Eindeutigkeit der Schlussregeln aufzugeben. Wenn dies richtig ist, dann hat sich Boltens (2011: 57) These nicht bewahrheitet, dass die weltimmanente Verbindung von Religion eher zu vielfältigen Erkenntnisszenarien führt, während insbesondere transzendental orientierte Entitäten zu Dichotomien neigten. Der soziologische Manichäismus ist die transzendente Orientierung von Wissenschaft, die zu schädlichen Dichotomisierungsperspektiven führt.

34 In den Worten Bourdieus (1987:155) wird „das Beliebige aller dieser Aufteilungen ignoriert“.

35 Wiederum mit Bourdieu gesprochen (1987:155) ist das Problem, dass „man die permanente Dynamik der Einheiten außer acht lässt.“

36 Dass man „schließlich die *Verschwommenheit* negiert“ (Bourdieu 1987:155).

37 Sofern die Fuzzy-Logik als Logik der kulturellen Praxis gelten kann, ist der Anschluss an die Komplexitätsforschung in zwei Hinsichten offenkundig: Zum einen ist die Fuzzy-Logik ein integraler Bestandteil der Komplexitätsforschung. Zum anderen erlauben die Praxistheorien eine gute Anschlussfähigkeit an die Analyse komplexer Systeme (Castellani/Hafferty 2009:34ff.), was nun nicht verwundert, wenn die Logik der Praxis jene ist, die bereits in der Komplexitätsforschung vorkommt.