
Editorial

Die Gründung einer kulturwissenschaftlichen Fachgesellschaft und die Einführung einer neuen Fachzeitschrift ist Ausdruck der Dynamik, mit der sich die Kulturwissenschaft(en) seit den 1990er Jahren in der deutschen Wissenschaftslandschaft etabliert haben. Mussten Kulturwissenschaft(en) vor nicht allzu langer Zeit ihre Legitimität und Relevanz immer wieder begründen, so ist es inzwischen gelungen, eine eigene Infrastruktur zu entwickeln, die sich in Forschungsinstituten, Fakultäten, Studiengängen und Professuren sowie einem sich sukzessive etablierenden Kanon an Fachliteratur und Lehrinhalten manifestiert. Im Ergebnis ist eine enorme Vielfalt von Forschungsansätzen und neuen ‚cultural turns‘ entstanden, wie sie Doris Bachmann-Medick 2006 (in englischer Übersetzung 2016) zur „Neuorientierung der Kulturwissenschaften“ systematisch kartiert hat.

Die Kulturwissenschaftliche Zeitschrift soll ein Forum bieten, in dem die unterschiedlichen Auffassungen, Ansätze und Zugänge in den Kulturwissenschaft(en) zu Wort kommen, diskutiert und weiterentwickelt werden. In der Reihe bestehender kulturwissenschaftlicher Fachzeitschriften¹ tritt sie als Publikationsorgan der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft mit der Zielsetzung an, frei von thematischen Vorgaben die Debatten über kulturwissenschaftliche Fragestellungen, Theorieansätze und Konzepte im Austausch mit internationalen Wissenschaftsdiskursen zu profilieren und eigene Traditionen im Verhältnis zu Theorieimporten kritisch und selbstreflexiv zu untersuchen. Die Zeitschrift soll kulturwissenschaftliche Forschungsergebnisse sowohl aus verschiedenen Disziplinen als auch aus disziplinübergreifenden, inter- und transdisziplinären Forschungszusammenhängen in Originalbeiträgen präsentieren. Der Anspruch ist dabei, Schlüsselthemen ebenso wie interdisziplinäre Brückenkonzepte der Kulturwissenschaft(en) zu untersuchen und dabei konkrete Bezüge zur gesellschaftlichen Realität herzustellen sowie gesellschaftlich relevante Fragestellungen zu bearbeiten. Damit soll diese Zeitschrift auch zum Austragungsort von wissenschaftlichen Kontro-

versen werden, die für die wissenschaftliche Weiterentwicklung und theoriegeleitete Profilierung von Ansätzen und Positionen von grundlegender Bedeutung sind. Darüber hinaus informiert die Zeitschrift über die Arbeit der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft (KWG) und will dieser auch in der wissenschaftspolitischen Öffentlichkeit eine Stimme geben.

Die Gründungsausgabe hat ein besonderes Format. Einleitend steht ein programmatischer Beitrag zu Entstehung, disziplinärem Status und epistemologischer Verortung der deutschsprachigen Kulturwissenschaft(en) von Thomas Metten. Die Reihe der Beiträge eröffnet sodann der Vortrag, den Hartmut Böhme im Januar 2015 in Koblenz als Keynote anlässlich der Gründung der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft gehalten hat. Böhmes Grundsatzbeitrag entfaltet die Perspektiven einer historischen, philosophischen wie auch künftigen Kulturwissenschaft vor der Folie der *longue durée* des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses. Dabei betrachtet er vier Themenfelder: die Funktionen der sog. freien und der nützlichen Künste, Konstellationen der Subjektivität in der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts, das Verhältnis von Sicherheit und Risiko sowie die Beziehung von Kultur und Religion in der heutigen postreligiösen und postaufklärerischen Welt. Auf Böhme antworten sieben Kolleginnen und Kollegen, die – aus verschiedenen Disziplinen kommend – in den letzten Jahren die Entwicklung von Theorien, Konzepten und Methoden der Kulturwissenschaften sowie deren Institutionalisierung maßgeblich vorangetrieben und sich wesentlich an kulturwissenschaftlichen Debatten beteiligt haben. Die dezidiert kurz gehaltenen Repliken entwickeln in kritischer Auseinandersetzung mit Böhmes Beitrag eigene programmatische Überlegungen zu den Kulturwissenschaft(en), den Analysekatégorien und künftigen Arbeitsfeldern. Dabei wird von einigen zwischen den ‚deutschen Kulturwissenschaften‘ und den angelsächsischen *cultural studies* unterschieden. Die einen betonen das ‚fächerübergreifende Forschungsprogramm‘ der Kulturwissenschaften oder sehen in ihnen einen ‚Sammelbegriff für einen offenen und interdisziplinären Diskussionszusammenhang‘, der eine ‚Metaebene der Reflexion‘ (Angar Nünning) erfordert und der weiteren Internationalisierung bedarf. Andere betrachten die

¹ Vgl. hierzu etwa die *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* (transcript), die englischsprachige *Cultural Studies* (Taylor & Francis) sowie *On Culture: The Open Journal for the Study of Culture* (Justus-Liebig-Universität Gießen).

Kulturwissenschaft(en) als disziplinäre Synthese und betonen ihre Aufgabe der ‚Moderation der multiperspektivischen Vernetzung von Einzelergebnissen aus divergenten Disziplinen‘ (Hartmut Böhme).

Die programmatischen Kommentare zu Böhmes Grundsatzbeitrag spannen in ihren Überlegungen ein breites Panorama an neuen Perspektivierungen der Kulturwissenschaft(en) auf. In seiner Replik stellt der Anglistik, Amerikanist und Kulturwissenschaftler Ansgar Nünning mit Bezug auf Doris Bachmann-Medick das Desiderat von transkulturell und transnational ausgerichteten Kulturwissenschaft(en) heraus, die stärker in den Dialog „mit den Programmatiken und Praktiken in anderen Wissenschaftskulturen“ treten, sich selbstreflexiv mit ‚travelling concepts‘ (Mieke Bal) befassen und bei der Frage nach kulturellen Übersetzungsprozessen eine wesentliche Rolle spielen sollen. Außerdem formuliert er für die deutschen Kulturwissenschaft(en) die Aufgabe einer gezielt wissenschaftlichen, methodisch reflektierten Profilierung, die eine wissenschaftsgeschichtliche Rekonstruktion ihrer Ansätze einschließt. Die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick fordert in ihrem programmatischen Beitrag die Dynamik der ‚cultural turns‘ stärker als Erkenntnismittel fruchtbar zu machen und zu „disziplinübergreifenden Analysekategorien“ auszuarbeiten, um die neueren, zukunftsorientierten Kulturwissenschaften „empiriegeladen, soziologisch konkret und transkulturell“ weiter zu öffnen und ihnen durch stärkere Gesellschaftsbezüge eine breitere Legitimation zu geben. Eine produktive Ausweitung der Kulturwissenschaften in „Grenzbereiche und Überlappungsfelder“ sieht sie z.B. in den critical management und organizational studies, die gegenüber herkömmlichen individuumbasierten Ansätzen „Praktiken wie Vernetzung, Konnektivität, transnationale Öffnung“ betonen. Die Anglistin und Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann zeigt in ihrem Beitrag, der die überarbeitete Form eines Vortrags am Kulturwissenschaftlichen Institut in Wien im März 2016 ist, dass ‚cultural turns‘ als amerikanischer Importartikel zwar forschungsstrategisch wichtig sind, nicht aber verdecken sollten, dass sie auch Teil eines allgemeineren, „gesellschaftlichen Kultur- und Bewusstseinswandels“ innerhalb und außerhalb der Universitäten sind. Dieser

Kulturwandel wird durch die Begriffsarbeit und die terminologischen Differenzierungen der internationalen Kulturwissenschaften greifbar, deren Herausforderung nicht nur darin besteht die „Selbstbeobachtung und Selbstthematizierung der Kultur“ zu leisten, sondern auch mit der permanenten Veränderung der Lebenswelt, an der sie teilhaben, Schritt zu halten. Im Sinne einer „Erweiterungslogik des Wissens und Forschens“ schlägt Assmann vor, statt der Abfolge von ‚turns‘ stärker das Nebeneinander von produktiven Konzepten und einander ergänzenden Forschungsperspektiven zu betonen.

Aus soziologischer Perspektive fordert Stephan Möbius in seinem Beitrag eine fachdisziplinäre Profilbildung der Kulturwissenschaft mit drei aus der Soziologie abgeleiteten Schlüsselfragen, die auf die Klärung der Frage abzielen, was kulturelle Handlungen, kulturelle Ordnung und kulturellen Wandel ausmacht. Dabei sollen laut Möbius die Frage nach sozialen und kulturellen Macht- und Herrschaftsverhältnissen stets berücksichtigt und die Auseinandersetzung mit soziokulturellen Problemen der Gegenwart gewährleistet werden. Zudem ruft er eine Reihe von bekannten kulturwissenschaftlichen Themen- und Arbeitsfeldern wie Historische Anthropologie, Kulturgeschichte der Technik, mediale Praktiken oder Kulturökologie sowie kulturwissenschaftlich relevante Theorieansätze wie die gender, queer oder postcolonial studies auf, die jenseits der Vereinzelung wieder „in einen größeren kulturellen Rahmen [eingeordnet] und in Beziehung [gesetzt werden sollen]“. Der Historiker Jakob Tanner plädiert in seinem programmatischen Beitrag für eine stärker kulturtheoretische Fundierung der Kulturwissenschaft(en), indem er vorschlägt, von zentralen Gegenwartsproblemen und -phänomenen der ‚globalen Ökonomie‘ auszugehen, von denen er den Zusammenhang von Kultur und Migration sowie die kulturelle Dynamik von Technik und Medien näher in den Blick nimmt. Dabei stellt Tanner einer Verhärtung von essentialistischen Kulturkreis-Theorien und einer relativistischen Multikulturalismus-Vorstellung beispielhaft Bhabhas Differenzkonzept von Kultur als permanente Übersetzung und Aushandlung gegenüber, das ‚dritte Räume‘ öffnet. Weiterhin fordert er angesichts der Untrennbarkeit des menschlichen Lebens von Technik und Medien eine stärkere kul-

turwissenschaftliche Analyse von (mechanisierten) Gebrauchsgegenständen und technischen Apparaten in ihrer oft irritierenden, nicht vorhersehbaren eigenlogischen Auswirkung (agency) auf kulturelle Praktiken und sozialen Wandel. Der Kulturwissenschaftler und Ethnologe Andreas Ackermann plädiert in seinem Kommentar für eine ethnologisch fundierte Ausweitung der Kulturwissenschaft, die von einer grundlegenden Differenzenerfahrung sowie von der Bedeutung des alltagspraktischen Handelns ausgehen soll. Sie zielt darauf ab, das „eurozentrische Narrativ der Moderne“ sowie einseitig textualistische Kulturbegriffe aufzubrechen und der Bedeutung der Materialität und des Leibes stärker Rechnung zu tragen. Zudem fordert Ackermann für die Kulturwissenschaft einen ‚methodischen Partikularismus‘, um bestehende essentialistische und universalistische Kulturkonzepte, wie sie etwa in der gegenwärtigen Flüchtlingskrise grassieren, analysieren und überwinden zu können. Aus Perspektive der Philosophie, der ästhetischen Theorie und der Kunstwissenschaften fordern schließlich Susanne Leeb und Ruth Sonderegger ebenfalls eine fällige Macht- und Eurozentrismuskritik ein, die sie in den cultural studies fundieren. In kritischer Auseinandersetzung mit Böhmes Betrachtung von Modernisierungsprozessen der letzten 250 Jahre sowie der Tradition einer ‚selbstgenügsamen‘ (okzidental) Ästhetik skizzieren sie die Voraussetzungen für eine neue philosophisch-kulturwissenschaftliche Ästhetik. Das Programm dieser Ästhetik zielt darauf ab, bestehende Kulturbegriffe und ästhetische Grundannahmen mit ihren oft essentialistischen Voraussetzungen historisch zu reflektieren, in geo- und machtpolitischer Hinsicht zu „provinzialisieren“ und mit Blick auf ihre verflochtenen Allianzen durch ein „self-ottering“ zu pluralisieren.

Wie die unterschiedlichen Kommentare zeigen, führt die kritische Auseinandersetzung mit dem

Grundsatzbeitrag von Hartmut Böhme zur Formulierung von Desideraten, neuen Programmatiken und erweiterten Gegenstandsfeldern der zukünftigen Kulturwissenschaft(en), die darauf angelegt sind, aufgenommen und weiterentwickelt zu werden. In diesem Sinne sollen die Beiträge dieser Gründungsausgabe fruchtbare Debatten anstoßen und ihre neuen Perspektiven sollen zu einer stärkeren Profilierung der Kulturwissenschaft(en) beitragen.

Die zunehmende Institutionalisierung der Kulturwissenschaft(en) sollte – auch im Kontext der Gründung einer neuen Fachgesellschaft sowie einer neuen Fachzeitschrift – jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Geistes- und Kulturwissenschaften weiterhin unter starkem materiellen Druck stehen. Daher ist es wichtig, neben den vorgenannten Zielen auch Antworten und Lösungsvorschläge für relevante gesellschaftliche Probleme anzubieten und die genuinen Qualitäten der Kulturwissenschaft(en) stärker sichtbar werden zu lassen.

*

Wir danken dem de Gruyter Verlag, bei dem die Zeitschrift im Open Access-Format erscheint, für die professionelle Implementierung der neuen Zeitschrift und die sehr gute Zusammenarbeit bei dieser Gründungsausgabe. Weiterhin danken wir Thomas Philippsen, studentische Hilfskraft der Koblenzer Germanistik, für die tatkräftige Unterstützung beim Korrekturlesen. Auch danken wir allen Trägerinnen und Trägern, dass Sie recht kurzfristig für einen Kommentar bereit waren.

*Gabriele Dürbeck, Wolf-Andreas Liebert,
Thomas Metten*

Einleitung

Thomas Metten*

Konturen der Kulturwissenschaft/en – einleitende Überlegungen

Abstract: The article focuses on the founding narratives of Kulturwissenschaft/en in Germany (studies of culture) that have been addressed in the last decades. According to these narratives, Kulturwissenschaft/en are either described as the result of a fundamental crisis of the humanities or as the result of a radical transformation of the lifeworld since the 19th century. These narratives, however, have not lead to an epistemological foundation of German Kulturwissenschaft/en. Against this background, the article outlines in which ways Kulturwissenschaft as a discipline can be understood as an academic reflexion based on experiences of otherness and difference. Therefore, it will be argued that an epistemology of Kulturwissenschaft may provide a broader framework reflecting the complex and conflictual relation of academic research and culture as well as media as essential conditions of cultural knowledge.

Keywords: crisis in the humanities, transformation of lifeworlds, German studies of culture, Kulturwissenschaft/en in Germany, epistemology of studies of culture, media criticism

***Dr. Thomas Metten:** Institut für Kulturwissenschaft, Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz, Universitätsstraße 1, D-56070 Koblenz, email: thomasmetten@me.com

Es liegt nahe, sich mit der Gründung einer neuen Fachzeitschrift darüber zu verständigen, was künftig, aber auch schon auf den folgenden Seiten Gegenstand dieser Zeitschrift sein kann. Doch sind mit dem Titel dieser Zeitschrift bereits hinreichend klare Konturen vorgezeichnet, um ein Forum für all jene Fragen zu eröffnen, die sich plausibel in der/n Kulturwissenschaft/en stellen lassen? Was aber ist Kulturwissenschaft und wie viele, was ist Kultur und wie sind Disziplin, Begriffe und Gegenstände miteinander verbunden? Welche Prämissen liegen epistemischen Praktiken zugrunde und welche Wissensansprüche gehen mit diesen einher? Kritiker werden nicht müde zu betonen, dass die Kulturwissenschaften diese und andere Fragen nicht hinreichend klar zu beantworten vermögen. Kritisch wird zur Diskussion gestellt, ob es sich bei ihrer Entstehung um das Programm einer inter- oder transdisziplinären Entdifferenzierung bestehender Disziplinen oder um die parasitäre Neugründung an den Rändern etablierter Disziplinen handelt (vgl. Beer/Koenig 2009: 4). Die Einwände betreffen die Kulturwissenschaften insgesamt, aber auch die Etablierung einer Einzeldisziplin Kulturwissenschaft.

Die Kritik, die die Entstehung und Institutionalisierung der deutschsprachigen Kulturwis-

schaften begleitet hat, hat einen Diskurs entstehen lassen, der vornehmlich der Selbstverständigung darüber dient, was gemeint ist, wenn von diesen die Rede ist (vgl. Aleksandrowicz 2004: 25). Innerhalb der Debatten haben sich zwei Gründungsnarrative verfestigt, die deren Genese aus den Entstehungskontexten herleiten: (1) Kulturwissenschaften sind aus einer Krise der Geisteswissenschaften hervorgegangen, (2) Kulturwissenschaften sind die Antwort auf eine radikale Transformation der Lebenswelt. Die Frage danach, was Kulturwissenschaft ist, wird so durch ihre Entstehungsgeschichten beantwortet. Beide Narrative bieten implizite Begründungen an, die in das Selbstverständnis der Kulturwissenschaft/en eingegangen sind. Wenn diese im Folgenden, zu Beginn einer neuen kulturwissenschaftlichen Fachzeitschrift aufgegriffen werden, dann jedoch nicht, um eine Rekonstruktion der neueren und neusten Kulturwissenschaftsgeschichte bzw. ihrer Darstellungen zu leisten, sondern um die damit verbundenen Implikationen kenntlich zu machen. Auf diesem Weg gewinnt auch diese Zeitschrift an Kontur, wenn die Notwendigkeit einer expliziten Begründung deutlich wird, hinsichtlich der mit dieser Gründungsausgabe ein Beitrag geleistet werden soll.

1 Gründungsnarrative

1.1 Krise der Geisteswissenschaften

Die Darstellung, dass die Kulturwissenschaften aus einer Krise der Geisteswissenschaften hervorgegangen sind, gehört zu ihren etablierten Herleitungen. Paradigmatisch steht hierfür die Äußerung Aleida Assmanns: „Während im England der 1950er Jahre die Cultural Studies aus einer Krise der Humanities hervorgingen, gingen in Deutschland Anfang der 1990er Jahre die Kulturwissenschaften aus einer Krise der Geisteswissenschaften hervor.“ (Assmann 2004: 11) Kulturwissenschaften gelten folglich als reformierte Geisteswissenschaften.¹

Transparenter wird die so genannte *Krise* der Geisteswissenschaften, begreift man sie als *Kritik*, deren Beschreibung als „Krise“ eine nicht unwesentliche Objektivierung vollzieht. Selten haben sich Geisteswissenschaftlerinnen und Geisteswissenschaftler tatsächlich in einer inneren Krise erfahren. De facto lässt sich auch nicht erkennen, dass von Geisteswissenschaften gegenwärtig nicht mehr die Rede wäre, vielmehr sind diese weiterhin fest in den Hochschulen verankert (vgl. Lamping 2015: XIII).² Allerdings sahen und sehen sich geisteswissenschaftliche Disziplinen mit einer Kritik konfrontiert, im Rahmen derer u.a. deren Modernisierung, Internationalisierung sowie eine stärkere gesellschaftliche Relevanz gefordert wurden und werden. Prominent wurden diese Einwände seit den 1980er Jahren formuliert.³ Insbesondere der Einwand, den Geistes-

wissenschaften mangle es an gesellschaftlicher Relevanz, verweist dabei auf ein deutlich weiteres Feld: Unklar ist etwa, ob die Krise der Geisteswissenschaften nicht auch eine *Krise des wissenschaftlichen Wissens* insgesamt anzeigt, da sich die Wissenschaften zunehmend in einem Umfeld wiederfinden, in dem auch andere Akteure auftreten, die Wissen generieren, das teils praxisnäher erscheint (vgl. Pscheida 2009: 255). Im Zuge der Ausbildung der so genannten Wissensgesellschaft sowie einer Pluralisierung der Wissensinstanzen scheinen die Wissenschaften daher insgesamt unter Legitimationsdruck geraten zu sein.

Zudem halten die Vorwürfe an, das Profil der Geisteswissenschaften sei uneindeutig; sie seien theoretisch wie methodisch unterbestimmt. Mit Bezug auf die anhaltende Krisenrhetorik hat Jürgen Mittelstraß daher im Anschluss an das *Jahr der Geisteswissenschaften* (2007) einmal mehr herausgestellt, dass sich die Geisteswissenschaften insgesamt „den ordnenden Absichten einer allgemeinen Wissenschaftssystematik entziehen. Sie sind weder über ihre Methoden noch über ihre Gegenstände, noch über ihre Theorien eindeutig zu bestimmen.“ (Mittelstraß 2008: 7) Entscheidend ist, dass eine solche Uneindeutigkeit jedoch weder zu Beliebigkeit noch zu Belanglosigkeit führt. Vielmehr haben es die Geisteswissenschaften mit nichts weniger als „der kulturellen Form der Welt“ zu tun, d.h. mit dem „Inbegriff menschlicher Arbeit und Lebensformen, naturwissenschaftliche, technische und andere Entwicklungen eingeschlossen“ (ebd.). Als solche bieten sie, so Mittelstraß zusammenfassend, wissenschaftliches Wissen einer Kultur von sich selbst und tragen zur Stabilisierung und Entwicklung moderner Gesellschaften bei.

In seiner Antwort nimmt Mittelstraß allerdings schon jene Einwände auf, die kritisch gegen die Geisteswissenschaften ins Feld geführt wurden, und präsentiert diese als im Zeichen der Globalisierung modernisierte und reformierte Disziplinen.⁴ Auf diese Weise sind Aspekte in die

¹ Entsprechende Darstellungen und Hinweise finden sich in unterschiedlichen Einführungen in die Kulturwissenschaft/en; vgl. z.B. Böhme/Matussek/Müller 2000: 19, Stierstorfer/Volkman 2005: 12, Fauser 2008: 9.

² Das heißt nicht, dass es nicht zu einem systematischen Umbau der Geisteswissenschaften gekommen ist; beinahe beschwörend erscheinen daher Titel wie „Warum die Geisteswissenschaften Zukunft haben“ (Gauger/Rüther 2007) oder „Die Zukunft der Geisteswissenschaften in einer multipolaren Welt“ (Mittelstraß/Rüdiger 2012).

³ Eine vergleichbare Kritik findet sich bereits in den 1960er Jahren sowie zu Beginn der 2000er Jahre, wobei die Diskussion in der neueren Zeit zunehmend auch die Öffentlichkeit erreichte; vgl. Gauger/Rüther 2007: 22. Gauger/Rüther (2007: 27-38) haben das damit einhergehende Klima, das von ökonomischen Verwertungsansprüchen im

Rahmen einer weitgehend utilitaristischen Wissenschaftspolitik bestimmt ist, eindrücklich nachgezeichnet. Die Legitimationskrise trifft allerdings auch die Humanities in den angelsächsischen Ländern, die ebenfalls von Stellen- und Mittelkürzungen betroffen sind.

⁴ Seine Aussagen entsprechen hierbei bis in den Wortlaut hinein jener Position, die er schon in der Denkschrift *Geisteswissenschaften heute* (Frühwald et al. 1991) vertrat.

Darstellung der Geisteswissenschaften eingegangen, die, wie Bettina Beer und Matthias Koenig (2009: 17f.) gezeigt haben, ebenso der Selbstbeschreibung und Profilierung der Kulturwissenschaft/en dienen. Mittelstraß Bestimmung ist daher in zweierlei Hinsicht bedenkenswert: Für das Selbstverständnis der Kulturwissenschaften leitet sich aus dem Entstehungszusammenhang der Krise ein Innovationspotenzial ab, dass diese von den *traditionellen* Geisteswissenschaften abhebt und mit der Aura des Fortschritts umgibt (vgl. Kittsteiner 2004: 14). Kulturwissenschaften werden zur „Modernisierungschiffre“, zum „Programmbegriff einer Krisenlösungsstrategie“ (vgl. Böhme/Matussek/Müller 2000: 19, 32). Zugleich resultiert daraus eine konstitutive Unschärfe, da der Unterschied zwischen *reformierten* Geisteswissenschaften und Kulturwissenschaften verschwimmt. Denn begreift man die Veränderungen als weitgehend normale Entwicklung der auf Innovation und Erkenntnisfortschritt angelegten Wissenschaften, gibt es keinen notwendigen Grund für eine Neu- oder Umbenennung. Mittelstraß selbst hat angemerkt, dass sich eine wissenschaftstheoretische Beschreibung der Kulturwissenschaften nicht fundamental von einer Beschreibung der Geisteswissenschaften unterscheidet (vgl. Mittelstraß 2004: 36).

Während die wissenschaftspolitische Infragestellung der Legitimation geisteswissenschaftlicher Disziplinen deren institutionelle Reform beförderte und so auch dazu beigetragen hat, dass zunehmend unklar ist, was gemeint ist, wenn von Geistes-/Kulturwissenschaften die Rede ist, zielt die Kritik in wissenspolitischer Hinsicht vor allem auf die Rationalitäts- und Erkenntnisideale der Geisteswissenschaften. Hans Ulrich Gumbrecht hat herausgestellt, dass die epistemologische Krise bereits Ende des 19. Jahrhunderts einsetzt: In Konkurrenz zu den damals sehr erfolgreichen Naturwissenschaften entwickeln die Geisteswissenschaften den „Komplex eines Realitätsverlusts“ und sehen sich fortan in der Begründungspflicht, „dass auch sie nahe an der Realität sind“ (vgl. Gumbrecht 2015: 14; vgl. Assmanns Beitrag in diesem Heft). Der Maßstab eines objektivierbaren Wissens, wie es die Naturwissenschaften scheinbar zur Verfügung stellen, wird seither auch auf die Geisteswissenschaften projiziert und bestimmt bis in die Gegenwart hinein die Diskurse – obwohl gezeigt wurde, dass

solche Wissensansprüche selbst in den Naturwissenschaften nur bedingt legitimierbar, weil historisch kontingent sind.⁵ In der Tradierung etablierter Argumentationsmuster setzt sich die Kritik so auch gegenüber den Kulturwissenschaften fort, ohne dass wahrgenommen wird, dass diese mit dem Anspruch verbunden sind, den Dualismus von Geistes- und Naturwissenschaften zu überwinden. Der Legitimations*krise* einerseits steht so ein Legitimations*glaube* andererseits gegenüber.

Folglich stehen die Kulturwissenschaften weiterhin in einem heterogenen Spannungsfeld: Wissenschaftspolitisch können sie als reformierte Geisteswissenschaften verstanden werden, was offen lässt, ob es einer neuen Bezeichnung bedarf; in epistemologischer Hinsicht sehen sie sich hingegen mit Vorwürfen konfrontiert, die bereits zum Ende des 19. Jahrhunderts gegen die Geisteswissenschaften ins Feld geführt wurden und die sie fortgesetzt in Opposition zu den Naturwissenschaften bringen. Zwar nehmen die Kulturwissenschaften zunehmend die Reflexionsaufgaben der Gesellschaft auf sich, die in den rein auf Expertenkulturen ausgerichteten Wissenschaften an den Rand gedrängt wurden (vgl. Böhme 1996: 64). Ob die gleichwohl wichtige Hinwendung zu einer gesellschaftlich-politischen Grundorientierung jedoch einen hinreichend deutlichen Unterschied markiert, um die disziplinäre Identität einer Kulturwissenschaft herzustellen, bleibt zu diskutieren. Eine angemessene epistemologische Begründung ergibt sich aus dem Krisennarrativ der Geisteswissenschaften zumindest nicht. Relevanter scheint hingegen, dass die Genese der Kulturwissenschaft/en eng mit einer Kritik der Zwei-Kulturen-These (Geisteswissenschaften vs. Naturwissenschaften, Verstehen vs. Erklären) verbunden ist und das Potenzial eines allgemeinen Kulturbegriffs in den neueren Kulturwissenschaften gerade darin gesehen wird, tradierte Oppositionen aufzulösen.

⁵ Vgl. Daston (2001): Die Naturwissenschaften sind einerseits selbst in die Kultur eingelassen, andererseits zeichnen sich diese durch eine eigene Kultur mit eigenen Werten und Bedeutungen aus (vgl. ebd.: 141, 149); zudem weist das Ideal der „Objektivität“ selbst eine Geschichte auf, die eng mit epistemischen Praktiken sowie konkreten Wissensmedien (etwa der Photographie) verbunden ist; vgl. dazu ausführlicher Daston/Galison (1998).

1.2 Transformation der Lebenswelt

Die Entstehung der Kulturwissenschaft/en bleibt um deren kulturhistorische Situierung verkürzt, reduziert man diese auf eine institutionelle Krise. Den weiteren zeitgeschichtlichen Kontext bildet eine grundlegende Transformation der Lebenswelt. Paradigmatisch sei hier noch einmal Aleida Assmann zitiert, die zu der Einschätzung gelangt, „daß die Kulturwissenschaften nicht aus einer neuen M(eth)ode oder theoretischen Wende entstanden, sondern eine Antwort sind auf diesen tiefgreifenden Wandel der Gesellschaft und unserer Welt(un)ordnung“ (2004: 4). Ausschlaggebend seien die Entwicklungen in Physik und Biowissenschaften, neue Technologien und elektronische Medien, die Neubestimmung der Geschlechterverhältnisse sowie die Spätfolgen historischer Traumatisierungen im 20. Jahrhundert. Nahezu analog zeichnet Andreas Reckwitz die Herausbildung kultursoziologischer Ansätze im Kontext der hochmodernen Phase westlicher Gesellschaften nach.⁶ Als Transformationsfelder benennt er die Denaturalisierung der Kategorien „Geschlecht“ und „Ethnie“, die Problematisierung der Kategorie „Nation“ im Kontext der kulturellen Globalisierung sowie die Entwicklung der elektronischen Kommunikationsmedien (vgl. Reckwitz 2006: 44). Die entscheidenden Gründe für die Herausbildung der neuen Kulturwissenschaft/en sind demnach nicht in der Wissenschaft selbst zu suchen, sondern in einer radikalen Transformation der Lebenswelt; d.h. diese steht/en in direkter Verbindung mit dem Erleben von Kontingenzen und Diskontinuitäten, der tiefgreifenden Veränderung bestehender Ordnungen sowie den damit verbunden sozialen, ökonomischen und kulturellen Dynamiken. Kulturwissenschaften lassen sich folglich als Begleiterscheinung kultureller

Transformationsprozesse verstehen (vgl. Konersmann 2008: 14, 20, 44).

Ausgehend davon stellt sich die Frage, ob eine solche Wissenschaft nur in dem Maß an Bedeutung gewinnt, in dem transformative Erfahrungen relevant werden. Anders gesagt: Eine Kulturwissenschaft, die sich nicht an die Konjunkturen des Kulturellen verwiesen sehen möchte und die beansprucht, mehr als eine episodische Reflexionswissenschaft zu sein, setzt voraus, dass sich die Lebenswelt in einer Weise verändert hat, die unhintergebar ist. Die Suche nach irreversiblen Einschnitten lenkt den Blick auf zwei Epochen-schwellen: erstens auf den Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert und damit verbunden auf die Autoren der ersten Kulturwissenschaft (Ernst Cassirer, Aby Warburg, Georg Simmel, Heinrich Rickert). Ralf Konersmann hat betont, dass die Anfänge der Kulturphilosophie/-wissenschaft zu dieser Zeit eines gemeinsam haben: Sie sind allesamt Reaktionen auf Krisen der Kultur, die dazu führen, dass deren Wahrnehmung reflexiv wird (vgl. Konersmann 2003: 61, 66). Nicht zufällig treten zu dieser Zeit vermehrt Fragen nach Fremderfahrung und Intersubjektivität auf; der unverbrüchliche Zusammenhang der Gemeinschaft ebenso wie das Vertrauen in das Darstellungsvermögen der Sprache gehen verloren. Zweitens treten die 1960er Jahre in den Blick, in denen sich die *Cultural Studies* ebenso wie der Poststrukturalismus, die Medientheorien etc. herausbilden – diesmal parallel zur so genannten Post-/Hoch-/Spätmoderne. Die *Cultural Studies* selbst etablieren sich hierbei als Ergebnis einer Krise, während der Poststrukturalismus zu einer umfassenden Kritik metaphysischer Grundlagen ausholt. War die Moderne noch durch die Gefahr des Sinnverlusts bestimmt, so ist die Hochmoderne durch eine Pluralität der Sinnangebote charakterisiert (vgl. Reckwitz 2006: 46, Anm. 52).

Die zeitgeschichtliche Verortung der Kulturwissenschaft/en hat Konsequenzen: Für ihr Gegenstandsfeld resultiert daraus, dass sie es vielfach mit Phänomenen der Medialisierung sowie der Globalisierung zu tun hat/haben. Die Frage nach Kontinuität und Wandel der Geistes-/Kulturwissenschaften gewinnt hierdurch weiter an Komplexität, berücksichtigt man, dass die benannten Veränderungen nicht notwendig einen Paradigmenwechsel zur Folge hatten, sondern mit einer Vielzahl neuer Themen einhergegangen sind.

⁶ „Die Kulturtheorien und kulturwissenschaftlichen Forschungsansätze, die um die Abhängigkeit des Handelns, der Praktiken oder der Kommunikation von Sinnsystemen und Wissensordnungen zentriert sind, haben exakt in jenem Zeitraum an Einfluß gewonnen, in dem diese Sinnsysteme durch die Erfahrung ihrer Kontingenzen und Differenzen in der sozialen Welt selbst auf verschiedensten Ebenen zunehmend problematisch und damit ‚sichtbar‘ geworden sind.“ (Reckwitz 2006: 45).

Dass solche Themenwechsel kulturwissenschaftlich erst dann produktiv werden, wenn diese in Analyse kategorien umschlagen, wenn Bild, Raum oder Performanz also nicht nur Erkenntnisobjekte darstellen, sondern zu Erkenntnismedien werden, die auf andere Gegenstandsfelder übertragen werden können, hat Bachmann-Medick deutlich gemacht (vgl. 2006: 26, 30). Die Vielzahl der ‚cultural turns‘, die seither verkündet wurden, lenken den Blick nicht bloß auf neue Untersuchungsgebiete, sondern gehen mit der Entwicklung neuer Zugänge einher. Auf diesem Weg hat die Transformation der Lebenswelt unter dem weitgespannten Dach eines *cultural turn* auch zu einer Transformation des theoretischen Feldes geführt und ein ganzes Register neuer Begriffe hervortreten lassen (vgl. Reckwitz 2006). Im Ergebnis ist daraus auch der Vorschlag für eine „transformative Kulturwissenschaft“ hervorgegangen (vgl. Böhme 2005: 37-45, Böhme et al. 2011).

Grundsätzlich steht einer relativ schwachen institutionellen Begründung der Kulturwissenschaften, wie sie aus dem Entstehungszusammenhang der Krise resultiert, somit eine deutlich stärkere lebensweltliche Begründung zur Seite. Dennoch zielt auch die historische Situierung der Kulturwissenschaften, wie sie mit dem Transformationsnarrativ vorliegt, nicht auf deren explizite theoretische Verortung. Ein epistemologischer Ausgangspunkt für die Kulturwissenschaft als einer möglichen Disziplin hat sich bisher nicht herausgebildet. Die Kulturwissenschaft weist in dieser Hinsicht weiterhin ein Begründungsdesiderat auf.

2 Epistemologie der Kulturwissenschaft

Die vorangegangenen Ausführungen bieten Hinweise dazu, wie die Frage, was Kulturwissenschaft/en sind, beantwortet werden kann. An dieser Stelle folgen daher keine weiteren Vorschläge – insbesondere auch deshalb nicht, da Hartmut Böhmes Beitrag in dieser Ausgabe sowie die daran anschließenden Kommentare weitere programmatische Überlegungen vorstellen; auch werden im Folgenden keine Kulturtheorien zur Diskussion gestellt, zumal die Theoretisierung von Kultur nicht notwendig an eine Kulturwissenschaft gebunden ist: Vorschläge für Kulturbegriffe

und Kulturtheorien liegen seitens der Ethnologie, der Soziologie, der Literaturwissenschaft sowie anderer Disziplinen in zahlreicher Form vor. Zu vielfältig sind demnach die Antwortmöglichkeiten.⁷ Daher beschränke ich mich im Kontext der Gründung dieser Zeitschrift auf einige Überlegungen zu einer möglichen epistemologischen Verortung der Kulturwissenschaft, die bisher lediglich am Rande thematisiert worden ist.⁸ Den allgemeinen Rahmen hierfür könnte eine Epistemologie der Kulturwissenschaft bilden, der die Aufgabe zukommt, die Bedingungen, *unter* denen, und die Mittel, *mit* denen Kultur zum Gegenstand des Wissens werden kann, zu reflektieren (vgl. Rheinberger 2007: 11). An die Stelle der tendenziell immer auch essentialistischen „Was ist“-Fragen (Was ist Kultur? Was ist Kulturwissenschaft?) tritt so die Frage, *wie* Kulturwissenschaft möglich werden kann, d.h. unter welchen Bedingungen kulturelle Tatsachen zu epistemischen Objekten werden können.

2.1 Kultur / Wissenschaft

Die epistemologische Ausgangssituation der Kulturwissenschaft resultiert daraus, dass die Auseinandersetzung mit Kultur innerhalb der Kultur selbst erfolgt: Kulturwissenschaft ist Teil dessen, was sie untersucht. Die damit verbundene Einsicht hat Hartmut Böhme wie folgt gefasst: „Die Kultur ist die von theoretischen Vorannahmen her konstruierte Objektebene und zugleich die letzte Metaebene, innerhalb derer sich das kulturelle Wissen bestimmt“ (Böhme 2004: 2). Hinsichtlich der Kulturphilosophie hat Ralf Konersmann daraus die Konsequenz gezogen, dass diese nicht mehr als reine Philosophie denkbar sei, weshalb sie sich selbst als Teil der Kultur und ihre Gegenstände als kontextgebunden begreife (vgl. Konersmann 2006: 45f.). Nun hat Bernhard Waldenfels in umgekehrter Perspektive auf das Problem einer Kulturphilosophie hingewiesen, die sich der Kultur zu sehr annähert. Aus der Relation von Nähe

⁷ Vgl. hierzu die Überblicksdarstellungen bei Müller-Funk (2006), Hofmann/Korta/Niekisch (2004) und (2006) sowie Moebius/Quadflieg (2011); zu einer Übersicht verschiedener Wissenschaften als Kulturwissenschaften vgl. den Band von Stierstorfer/Volkman (2005).

⁸ Ausnahmen sind Wiechens (2000) und Aleksandrowicz (2011).

und Distanz resultiert so ein Dilemma, dass Kulturphilosophie wie Kulturwissenschaft gleichermaßen betrifft: Eine Kulturphilosophie, die nichts weiter als kulturelle Philosophie ist, werde selbst bloß zum Ausdruck der bestehenden Kultur; eine Philosophie hingegen, die Kultur lediglich als partiellen Sachbereich begreift, erliege dem Glauben, sie agiere auf einer Ebene vor der Kultur; die daraus resultierenden Alternativen seien die einer Philosophie, die der Kultur immanent, oder einer Philosophie, die Kultur gegenüber transzendent bleibe (vgl. Waldenfels 2001: 99f.). Beide Optionen sind unhaltbar: Kulturphilosophie darf weder in der Kultur, die sie untersucht, aufgehen, noch kann sie sich als vollkommen losgelöst von dieser begreifen.

Dem von Waldenfels formulierten Einwand, Kulturphilosophie tendiere dazu, affirmativ zu werden, widerspricht Konersmann mit dem Hinweis, dieser führe einmal mehr auf die Traditionslinie einer reinen Philosophie zurück. Tatsächlich geschieht dies jedoch nicht: Während Konersmann aus der Weltgebundenheit der Kulturphilosophie ableitet, dass sie Kultur niemals in ihrer Totalität zu erfassen vermöge, und so deren Erkenntnisansprüche begrenzt, entwickelt Waldenfels einen Ausgangspunkt, von woher der Zugang zu Kultur überhaupt erst möglich wird. Seine Antwort lautet: Die Erfahrung des Fremden ermöglicht es, aus der Immanenz einer Kultur herauszutreten, ohne sie sogleich zu übersteigen. Konkret benennt er drei Formen der Fremdheit: präkulturelle, interkulturelle und transkulturelle Fremdheit.⁹ Im Kern basieren diese darauf, dass Kultur und Natur, Eigenes und Fremdes, Ordent-

liches und Außerordentliches nicht klar voneinander geschieden sind. Die kulturelle Widerständigkeit, durch welche Kultur aus sich selbst herauszutreten vermag, resultiert hierbei daraus, dass „jede Kultur mehr ist als reine Kultur“ (Waldenfels 2001: 117). Kultur gewinnt so die Möglichkeit eines reflexiven Verhältnisses zu sich selbst aus der Erfahrung dessen, was *an ihr* nicht Kultur ist – wobei der Ort des Reflexivwerdens nicht außerhalb, sondern *in* der Kultur liegt.

Die Rückbindung an die Erfahrung führt dazu, dass die Kulturwissenschaft nicht direkt auf bestimmte Gegenstände zuzugreifen vermag, sondern in Erfahrungsordnungen gründet, die verantwortlich dafür sind, wie sich Erfahrung organisiert (vgl. Waldenfels 1998: 58). Als Gegenstand tritt Kultur erst hervor, wenn sich die bestehenden Erfahrungsordnungen verändern; daher rührt das Potenzial, das den Künsten (ästhetische Erfahrungen) ebenso wie den Erfahrungen des Fremden für die Reflexion des Vertrauten und Selbstverständlichen zugeschrieben wird. In genau diesem Sinn können Differenzenerfahrungen und Kontinuitätsbrüche als *primum movens* der Kultur ebenso wie der Kulturwissenschaft gelten.¹⁰ Ohne Minimaldifferenz bliebe Kultur analytisch unzugänglich – sie bliebe das Medium des kulturellen Lebens und als solches dessen blinder Fleck. Nun bilden Fremderfahrungen allerdings kein allein auf die Wissenschaften bezogenes Moment, vielmehr treten diese ebenso im Alltag auf. Kulturwissenschaft hat ihren Vorläufer insofern in einer alltäglichen Reflexion von Kultur, weshalb Kulturen ganz selbstverständlich über ein Wissen von sich schon vor ihrer wissenschaftlichen Erfassung verfügen (ebd.). Das Verhältnis von kulturellem und kulturwis-

⁹ Hier ausführlicher: (1) *präkulturelle Fremdheit*: diese bezieht sich auf die Erfahrung einer Natur, als eines präkulturellen Vorbereichs, den die Kultur nie völlig hinter sich lässt und der als das, was sich der Kultur entzieht, *innerhalb* dieser als fremd erfahren werden kann. (2) *interkulturelle Fremdheit*: Die interkulturelle Fremdheit resultiert aus der Begegnung mit anderen und ist mit der Erfahrung verbunden, dass das Eigene sich erst vom Anderen als einem Fremden her konturiert; Eigenes und Fremdes sind folglich ebenso nicht klar geschieden. (3) *transkulturelle Fremdheit*: Diese basiert auf einem transkulturellen Überschuss; der Raum eines Darüber-Hinaus liegt hierbei in einer „wilden Region“ (Merleau-Ponty), die sich innerhalb der Kultur einer Formung entzieht und als das Außerordentliche einer jeden Ordnung in der Kultur selbst eine radikale Form der Fremdheit bildet; vgl. Waldenfels (2001: 101-118).

¹⁰ Dass etwas als different erfahren wird, sagt zwar noch nichts darüber aus, was als different erfahren bzw. *woran* die Differenz erfahren wird. Differenzenerfahrungen machen wir womöglich an einer anderen Sprache, anderen Wertvorstellungen, anderen Praktiken etc.; die Bestimmung der Erfahrungsgegenstände führt auf den Weg einer inhaltlichen Bestimmung von Kultur, von woher Antworten auf die Frage möglich sind, was Kultur ist. Die hier angestellten Überlegungen liegen dem allerdings voraus, da sie nicht nach dem *Was* einer Kultur fragen, sondern danach, *wie* Kultur überhaupt zugänglich werden kann. Folglich ist der hierbei verwendete Kulturbegriff formal: diesem kommt lediglich eine erkenntnisleitende Funktion zu, da dieser den Zugriff auf die Phänomene, nicht aber die Phänomene an sich betrifft (vgl. Schnädelbach 1985: 513).

senschaftlichem Wissen hat Böhme am Beispiel eines Schusters aufgezeigt: Demnach verfüge ein Schuster, der einen Schuh fertigt und sich hierbei selbst beobachtet, über kulturelles Wissen; eine Wissenschaftlerin hingegen, die den Schuster beim Fertigen der Schuhe beobachtet (Beobachtung zweiter Ordnung) und eine Theorie des Schuhe-Fertigens entwirft, generiere kulturwissenschaftliches Wissen. Die Theoretisierung setze hierbei „handlungsentlastete Personen voraus, die nicht in den Funktionskreis eines kulturellen Vollzugs eingeschlossen sind.“ (Böhme 2004: 1).

Nun lässt Böhme in seiner Darstellung allerdings ein Moment unerwähnt, das unmittelbar mit der epistemologischen Ausgangskonstellation verbunden ist: So stellt sich die Frage, ob man tatsächlich davon sprechen kann, dass der Schuster sich beim Fertigen der Schuhe selbst beobachtet. Sicher wird er das Ergebnis seiner Tätigkeit prüfend betrachten – doch das Wissen, über das er verfügt, liegt weniger in seinem Blick als in seinem handwerklichen Können (es handelt sich um implizites Wissen). Im Zusammenspiel von fertigender Hand und prüfendem Auge zeigt sich, was für den Alltag charakteristisch ist: die personale Einheit von Vollzug und Reflexion. Wenn das Wissen des Schusters jedoch vornehmlich in seiner handwerklichen Erfahrung gründet, wie kann dann eine Person, die nicht selbst über diese Erfahrung verfügt, qua Beobachtung ein vergleichbares Wissen entwickeln? Womöglich wird der Beobachter ein detailliertes Skript des Handlungsgeschehens erstellen. Und vielleicht kommt er zu dem Schluss, dass es ein Regelwissen darüber geben muss, wie ein Schuh zu fertigen ist – ohne jedoch zu erkennen, dass es die taktile Erfahrung des Schusters ist, die sein Handeln im Zusammenspiel mit dem Leder des Schuhs, dessen Geschmeidigkeit, der Art und Weise, wie es durch seine Werkzeuge verarbeitet werden kann, leitet. Ob ein vom Handeln entlasteter Beobachter daher zu erfassen vermag, was es heißt, einen Schuh zu fertigen, lässt sich bezweifeln. Die Aussage, dass Kulturwissenschaft eine Ausdifferenzierung kulturellen Wissens darstelle, über das eine Kultur von sich selbst verfügt (vgl. Böhme 2004: 2), muss daher mit der Frage einhergehen, wie dieses Wissen gewonnen werden kann. Wenn Kulturwissenschaft eine „temporal verstetigte, institutionalisierte und charakteristisch moderne Form der Selbstrefle-

xion der Gesellschaft dar[stellt]“ (ebd.), so muss sie beantworten können, wie Selbstreflexion im Spannungsfeld von Nähe und Distanz systematisch ermöglicht werden kann.

Es gehört folglich zu den Aufgaben der Kulturwissenschaft, die Erfahrung eines tatsächlichen Anders-Seins und -Werdens, wie sie sich in Fremderfahrungen ebenso wie in ästhetischen Erfahrungen einstellt, zu systematisieren. Da der Kulturwissenschaft kein exponierter Ort zur Verfügung steht, von wo aus sie ihre kulturelle Umwelt zu überblicken vermag, muss sie nach Distanzierungsweisen suchen, die ihr bei aller Eingelassenheit in Kultur und allem Sich-Einlassen auf das kulturelle Geschehen den für Analyse und Reflexion notwendigen Abstand eröffnen. Methodisch resultiert hieraus die Notwendigkeit, die vermittelte Unmittelbarkeit im Erleben der kulturellen Wirklichkeit in eine reflexive Nähe zu transformieren: Die Erfahrung der Differenz, die den Ausgangspunkt unserer alltäglichen Reflexionen bildet, muss methodisch so umgebildet werden, dass Differenzerfahrungen systematisch möglich werden.¹¹

Einen Zugang zu Kultur und Kulturen erlangt die Kulturwissenschaft hierbei nicht bloß durch Beobachtung, vielmehr muss sie in ein neues und anderes Verhältnis mit der Wirklichkeit treten. Konersmann (2008: 42, 2003: 129) hat darauf hingewiesen, dass wir es bei Kultur immer mit versteckten Umlenkstellen zu tun haben. Der Zugang ist folglich ein indirekter: Kultur lässt sich nicht einfach erfassen, sie lässt sich nur auf Umwegen erschließen. In genau diesem Sinn ist Kulturwissenschaft darauf verpflichtet, de-konstruktiv tätig zu sein – im Sinne eines Abbaus kultureller Sedimente und einer Infragestellung kultureller Selbstverständlichkeiten. Merleau-Ponty (1984: 79) hat dies wie folgt ausgeführt: „Wollen wir den Ursprung der Bedeutung wirklich verstehen – andernfalls können wir keine Schöpfung, keine Kultur verstehen und werden auf die Annahme einer intelligib-

11 Zu den prominentesten Zugängen der Kulturwissenschaft gehört daher die teilnehmende Beobachtung, die selbst dann noch auf beobachtende Distanz zielt, wenn die Teilhabe quasi voll immersiv ist. Wo die Kulturwissenschaft dem entgegen nicht die Erfahrung eines Fremden sucht, entwickelt sie Verfremdungstechniken; beispielhaft sei hier Erving Goffman (2010) genannt, der mittels einer metaphorischen Verschiebung (Theatermetapher) eine Rejustierung der Perspektive vollzieht.

len Welt zurückgeworfen, in der die Bedeutungen von vorneherein schon festliegen –, so müssen wir uns hier jeder schon etablierten Bedeutung entledigen und auf die anfängliche Situation einer nicht bedeutsamen Welt zurückkommen [...].“ Eine solche ‚Tieferlegung‘, die mit der Reflexion des kulturell Gegebenen einhergeht, ist ebenso Thema der Foucaultschen Diskurstheorie wie der Philosophie Jacques Derridas. De facto geht mit dieser eine Umorientierung einher, die deutlich werden lässt, dass wir es hinsichtlich der Kultur nicht mit Sonderbereichen – etwa dem abgegrenzten Bezirk einer Hochkultur oder einem vom Wesentlichen unterschiedenen, akzidentiellen Überbau – zu tun haben, sondern, ganz im Sinne einer ‚Tieferlegung‘, mit dem Grund kulturellen Erlebens und Tätigseins. Kultur, verstanden als „das Apriori einer Welt, die uns die Dinge bedeutsam sein lässt“ (Konersmann 2008: 32), wird fassbar als das, was den semantischen Weltzusammenhang konstituiert. Mit dem Bezug auf ein inkommensurabel Anderes wird dabei zugleich der Horizont der verstehenden Geisteswissenschaften aufgebrochen: Der Sinn- und Bedeutungszusammenhang gewinnt darin eine andere Seite hinzu, die mit Aspekten des Entzugs, des Nichtverstehens und der Diskontinuität verbunden ist.¹²

Die reflexive Befragung des Normalen und Selbstverständlichen führt auch darauf hin, dass das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit ausbalanciert bleibt (vgl. Steiner 1997: 37). Der Kulturwissenschaft kommt dabei die Aufgabe zu, Erfahrungsspielräume offenzuhalten: Als Reflexionswissenschaft ist nicht die Verwirklichung von Kultur ihre Aufgabe, sondern deren ‚Vermöglichung‘; sie eröffnet Räume für ein Andersdenken und weist so neue und andere Handlungsoptionen auf. Eine solche Reflexion wird umso wichtiger – vorausgesetzt die These gilt –, wenn die Erfahrungen der Gegenwart immer weniger ein Anderes der Erwartung darstellen, d.h. wenn Erfahrungen und Erwartungen, ähnlich wie in der Vormoderne, wieder dazu tendieren, einem homogenen, geschlossenen Raum anzugehören

¹² Damit soll nicht besagt sein, dass solche Aspekte in der hermeneutischen Tradition nicht ebenfalls von Bedeutung waren, allerdings ist eine deutliche Umgewichtung zu erkennen; vgl. dazu Jung (2002: 126f), insbesondere jedoch Mersch (2010); zugleich sind derzeit auch Anfänge einer kulturwissenschaftlich informierten Hermeneutik beobachtbar, vgl. hierzu Liebert 2016.

(vgl. Geulen 2010: 83). Die mit der Ausgangskonstellation der Kulturwissenschaft verbundene Akzentverschiebung weist von daher einen Weg auf, Kulturwissenschaft erfahrungstheoretisch zu begründen. Kulturwissenschaft wäre, so verstanden, in einem vollen Sinn Erfahrungswissenschaft.¹³

2.2 Reflexion und Repräsentation

Die Frage nach den epistemologischen Voraussetzungen der Kulturwissenschaft schließt die Frage nach den medialen Darstellungsmöglichkeiten sowie nach dem Verhältnis von Reflexion und Repräsentation mit ein.¹⁴ Seit dem *linguistic turn* gilt für Sprache in einer inzwischen schon selbstverständlichen Weise, dass die Medien des Erkennens der Erkenntnis gegenüber nicht äußerlich sind. Zunehmend tritt seither auch die Gesamtheit medialer Erkenntnispraktiken in den Blick (vgl. Rheinberger 2007: 131f). Resultat dessen ist, dass die dyadische Konstellation von Forschungssubjekt und kultureller Wirklichkeit auf eine triadischen Konstellation erweitert wird, innerhalb derer nicht nur Subjekte und Gegenstände, sondern ebenso Schrift, Bild oder Film als erkenntnis-konstitutiv gelten.

Eine Zeitschrift, die mit der Zielsetzung verbunden ist, als künftiger Ort kulturwissenschaftlicher Debatten zu fungieren, ist daher auch an die Frage gebunden, wie auf angemessene Weise von und über Kultur geschrieben werden kann. Die Sprache eröffnet hierbei einen durch vielfältige Differenzierungen vorgeprägten Möglichkeitsraum; dies betrifft ihre semantische Implikationen und Begriffsgeschichten ebenso wie narrative Muster. Martin Seel hat daher darauf hingewiesen, dass dieser mit der Sprache verbundene Mög-

¹³ Tatsächlich erfordert sie in diesem Sinn die Wiederbelebung eines starken Erfahrungsbegriffs, der sich von einem empirischen Erfahrungsbegriff unterscheidet (vgl. hierzu Metten 2016: 128-133); gleichzeitig ergibt sich von daher die Möglichkeit, mit den empirischen Wissenschaften in einen Dialog über unterschiedliche Erfahrungsbegriffe zu treten.

¹⁴ Iris Därmann (2002) hat deutlich gemacht, dass man hinsichtlich des Zusammenhangs von Fremderfahrung und Repräsentation vergeblich nach umfangreichen Studien sucht. Eng verbunden ist das Thema mit der so genannten Writing Culture-Debatte der Ethnologie sowie der Krise der Repräsentation; vgl. hierzu Fuchs/Berg (1993).

lichkeitsraum des Erkennens einem „intransparenten Horizont von Unterschieden“ (Seel 2002: 156) gleichkomme. Einerseits ermöglichen die in einer Sprache vorhandenen Unterscheidungen die Erkenntnisbildung, andererseits bilden sie ein dem Erkenntnisprozess immanent Unbestimmtes. Was für Medien insgesamt gilt, gilt folglich auch für Erkenntnismedien: Sie sind Heilmittel und Gift zugleich und als solche Bedingungen der Möglichkeit ebenso wie der Unmöglichkeit.

In epistemologischer Hinsicht resultiert daraus die Notwendigkeit, die in einer Sprache angelegten Sinnvorzeichnungen, Maßstäbe und Grenzen im Sprechen über Kultur zu reflektieren. Begriffe sind, wie Uwe Wirth (2008: 14) betont hat, stets auch Kulturbegriffe – dies gilt zu allererst für den Begriff der Kultur selbst. Einen wichtigen Schritt in diese Richtung hat Hartmut Böhme unternommen, indem er den semantischen Grundriss des Wortes Kultur nachgezeichnet hat. Dabei wird deutlich, dass die Semantik von *colere/cultus* die Konzepte von Kultur bis in die Gegenwart hinein organisiert und Kultur der Natur entgegensetzt (vgl. Böhme 1996: 50, 63).¹⁵ Die mit der historischen Semantik des Kulturbegriffs einhergehende Entgegensetzung von Kultur und Natur hat zur Folge, dass eine ganze Reihe weiterer Aspekte, die mit der Natur verbunden sind, aus dem Bereich des Kulturellen ausgeschlossen werden.¹⁶ Böhme kommt daher zu dem – inzwischen durchaus zu relativierenden – Fazit: „Die Natur als ontologischen Grund, materialen Stoff, symbolisches Feld und geschichtliche Bühne der kulturellen Prozesse gilt es für die kulturgeschichtliche Forschung erst noch zu gewinnen.“ (Böhme 1996: 63). Dass der Kulturbegriff auch des 21. Jahrhunderts semantische Implikationen

aufweist, die mit dem neolithischen Sprung hin zur Seßhaftigkeit, zum Ackerbau und zur Landwirtschaft verbunden sind, zeigt, wie nachhaltig die semantischen Gebrauchsspuren der Sprache anhaften. So findet sich dieser weiterhin in ein bipolares Schema eingelassen, an das selbst alternative Schreibungen wie etwa „Naturkultur“ gebunden bleiben. Auch wenn eine umfassende Begriffsgeschichte von „Kultur“ noch nicht geschrieben ist, ist inzwischen deutlich geworden, dass dieser zu den Grund- und Schlüsselbegriffen des 20. Jahrhunderts gehört (vgl. Geulen 2010, Recki 2010). Eine umfassende Begriffsgeschichte setzt allerdings voraus, dass sie die semantischen Verstrickungen des Kulturbegriffs innerhalb eines globalisierten Wortfelds und den damit verbundenen komplexen Translationsbeziehungen rekonstruiert (vgl. Geulen 2015).

Eine Kulturwissenschaft, die der List der Sprache sowie den Medien insgesamt nicht auf den Leim gehen will, sieht sich daher herausgefordert, die medialen Bedingungen kulturwissenschaftlicher Erkenntnis in den Blick zu nehmen. Anders gesagt: Kulturwissenschaft sollte nicht hinter die Einsichten der Sprachkritik zurückfallen, vielmehr muss sie diese auf eine allgemeine Medienkritik hin erweitern, die die unterschiedlichen Darstellungspotenziale von Medien sowie die mit diesen verbundenen Erkenntnispraktiken reflektiert. Die Einführung der Medien in die Erkenntnisrelation von Subjekt und Welt muss hierbei nicht auf die Bahnen eines haltlosen Konstruktivismus führen: „Sprache als Medium des Erkennens schiebt sich nicht vor die Gegenstände des Erkennens, sondern gibt sie zu einem stets aspekthaften Erkennen frei.“ (Seel 2002: 163) Eine in ihren Grundzügen auch mediale Epistemologie der Kulturwissenschaft kommt daher nicht, wie aus den Überlegungen Seels hervorgeht, ohne die Opposition von zugänglicher und unzugänglicher Wirklichkeit aus (vgl. ebd.: 165). Die Grenze zwischen dem, was erkannt wird, und dem, was unerkannt bleibt, sei folglich dynamisch – ihr Resultat ist die Geschichte kulturwissenschaftlicher Erkenntnis, die auch eine Kultur- und Mediengeschichte der Kulturwissenschaft ist. Auch in epistemologischer Hinsicht ist die Kulturwissenschaft somit an die Transformation ihrer Erkenntnisvoraussetzungen gebunden. Eine Epistemologie der Kulturwissenschaft erhält von daher die Auflage, sich als Epistemologie ihrer jeweils konkreten Erkenntnis-

15 Zu den implizit semantischen Vorzeichnungen gehört hierbei, dass Kultur (1.) bestimmt ist als das Gefestigte und Habituelle von Handlungen, (2.) als räumliche Sphäre in Abhebung von der Natur und (3.) als wertsetzende Auszeichnung von Techniken und Praktiken sowie deren Bewahrung (vgl. Böhme 1996: 53). Mit der Kultivierung gehen die Herstellung und Sicherung von räumlicher Beständigkeit und zeitlicher Verstetigung (Kontinuität in Raum und Zeit) einher, die zudem mit Wissensvermittlung, ästhetischer Kultivierung und der Etablierung von Wertordnungen verbunden sind.

16 Dazu gehören nach Böhme das Nomadische, Wildnis, physis, Chaos, der Unraum und das Unstete, das Ephemere, Herkunftslose, Andenkenlose und Verschwindende, das Ungebildete und Un(zu)gehörige.

voraussetzungen zu begreifen, wie sie sich auch im Zusammenhang fachwissenschaftlicher Diskurse, etwa in Gestalt dieser Zeitschrift, darstellen. Während sie einerseits ihren Ausgang von einer alltäglichen Reflexion von Kultur nimmt, überschreitet sie sich darin wiederum selbst und wird zu einer Kulturwissenschaft der Kulturwissenschaft.

Literaturverzeichnis

- Aleksandrowicz, Dariusz (2004): Die beiden Grundprobleme der Kulturwissenschaft. In: Kittsteiner, Hans Dieter (Hg.): Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten. München: Fink, S. 25-39.
- Aleksandrowicz, Dariusz (2011): Kultur statt Wissenschaft? Gegen eine kulturalistisch reformierte Epistemologie. Berlin: Frank & Timme.
- Assmann, Aleida (2004): Die Unverzichtbarkeit der Kulturwissenschaften. Hildesheim: Universitätsverlag.
- Bachmann-Medick, Doris (2006): Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Beer, Bettina/Koenig, Matthias (2009): Grenzziehungen im System wissenschaftlicher Disziplinen – der Fall der „Kulturwissenschaft(en)“. In: Sociologia Internationalis 47.1, S. 3-38.
- Böhme, Hartmut (1996): Vom Cultus zur Kultur(wissenschaft) – Zur historischen Semantik des Kulturbegriffs. In: Glaser, Renate/Luserke, Matthias (Hgg.): Kulturwissenschaft – Literaturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven. Reinbek bei Hamburg. Rowohlt, S. 48-68.
- Böhme, Hartmut (2004): Stufen der Reflexion: Die Kulturwissenschaften in der Kultur. In: Jaeger, Friedrich/Straub, Jürgen (Hgg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 2: Paradigmen und Disziplinen. Stuttgart: Metzler, S. 1-15.
- Böhme, Hartmut (2005): Aufgaben und Perspektiven der Kulturwissenschaft. In: Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hgg.): Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren. München: Fink. S. 35-52.
- Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar (2000): Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Böhme, Hartmut/Bergemann, Lutz/Dönike, Martin et al. (Hgg.) (2011): Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. München: Fink
- Därmann, Iris (2002): Fremderfahrung und Repräsentation. In: dies./Jamme, Christoph (Hgg.): Fremderfahrung und Repräsentation. Weilerswist: Velbrück, S. 7-46.
- Daston, Lorraine (2001): Die Kultur der wissenschaftlichen Objektivität. In: Hagner, Michael (Hg.): Ansichten der Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt a.M.: Fischer. S. 137-158.
- Daston, Lorraine/Gallison, Peter (1998): Das Bild der Objektivität. In: Geimer, Peter (Hg.): Ordnungen der Sichtbarkeit. Fotografie in Wissenschaft, Kunst und Technologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 29-99.
- Fauser, Markus (2008): Einführung in die Kulturwissenschaft. Darmstadt: WBG.
- Frühwald, Wolfgang/Jauß, Hans Robert/Koselleck, Reinhart et al. (Hgg.) (1991): Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fuchs, Martin/Berg, Eberhard (1993): Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In: Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hgg.): Kultur, soziale Praxis, Text: die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 11-108.
- Gauger, Jörg-Dieter/Rüther, Günther (2007): Die Geisteswissenschaften als selbstverständliches Element moderner Kultur – Zur Einführung in die aktuelle Debatte. In: dies. (Hgg.): Warum die Geisteswissenschaften Zukunft haben. Ein Beitrag zum Wissenschaftsjahr 2007. Freiburg: Herder, S. 13-64.
- Geulen, Christian (2010): Plädoyer für eine Geschichte der Grundbegriffe des 20. Jahrhunderts. In: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 7, S. 79-97.
- Geulen, Eva (2015): Begriffsgeschichten go global. In: Merkur 69 (Januar 2015), 788, S. 38-48.
- Goffman, Erving (2010): Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München: Piper.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2015): Die ewige Krise der Geisteswissenschaften – und wo ist ein Ende in Sicht? Festvortrag im Rahmen der HRK-Jahresversammlung am 11. Mai 2015 in Kaiserslautern. In: Beiträge zur Hochschulpolitik 4, S. 3-28.
- Hofmann, Martin Ludwig/Korta, Tobias F./Niekisch, Sybille (Hgg.) (2004): Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hofmann, Martin Ludwig/Korta, Tobias F./Niekisch, Sybille (Hgg.) (2006): Culture Club II. Klassiker der Kulturtheorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jung, Matthias (2002): Hermeneutik – zur Einführung. 2. Aufl. Hamburg: Junius.
- Kittsteiner, Hans Dieter (2004): Vorwort. Was sind Kulturwissenschaften. 13 Antworten. In: ders. (Hg.): Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten. München: Fink, S. 7-23.
- Konersmann, Ralf (2003): Kulturphilosophie zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Konersmann, Ralf (2006): Kulturelle Tatsachen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Konersmann, Ralf (2008): Kulturkritik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lamping, Dieter (2015): Zur Lage der Geisteswissenschaften. Einleitung. In: ders. (Hg.): Geisteswissenschaft heute. Die Sicht der Fächer. Stuttgart: Kröner, S. XI-XXIX.
- Liebert, Wolf-Andreas (2016): Kulturbedeutung, Differenz, Katharsis. Kulturwissenschaftliches Forschen und Schreiben als zyklischer Prozess. In: Luth, Janine/Ptashnyk, Stefaniya/Vogel, Friedemann

- (Hgg.): Linguistische Zugänge zu Konflikten in europäischen Sprachräumen. Korpus – Pragmatik – kontrovers. Heidelberg: Winter, S. 21-42.
- Merleau-Ponty, Maurice (1984): Die Prosa der Welt. München: Fink.
- Mersch, Dieter (2010): Posthermeneutik. Berlin: Akademie Verlag.
- Metten, Thomas (2016): Sichtbar gemachtes Sehen. Medienreflexion als ästhetische Erfahrung von Film. In: Metten, Thomas/Meyer, Michael (Hgg.): Film. Bild. Wirklichkeit. Reflexion von Film – Reflexion im Film. Köln: Von Halem, S. 124-162.
- Mittelstraß, Jürgen (2004): Appendix: Zur Rationalitätsform der Geistes- und Kulturwissenschaften. Ein Briefwechsel zwischen Aleida Assmann und Jürgen Mittelstraß. In: Assmann, Aleida: Die Unverzichtbarkeit der Kulturwissenschaften. Hildesheim: Universitätsverlag, S. 29-37.
- Mittelstraß, Jürgen (2008): Der Geist und die Geisteswissenschaften. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.01.2008, S. 7.
- Mittelstraß, Jürgen/Rüdiger, Ulrich (2012) (Hgg.): Die Zukunft der Geisteswissenschaften in einer multipolaren Welt. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk (Hgg.) (2011): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2., erw. Auflage. Wiesbaden: VS Verlag.
- Müller-Funk, Wolfgang (2006): Kulturtheorie. Einführung in Schlüsseltexte der Kulturwissenschaften. Tübingen: Francke/UTB.
- Pscheida, Daniela (2009): Das Internet als Leitmedium der Wissensgesellschaft und dessen Auswirkungen auf die gesellschaftliche Wissenskultur. In: Müller, Daniel/Ligensa, Annemone/Gendolla, Peter (Hgg.): Leitmedien. Konzepte – Relevanz – Geschichte. Bielefeld: transcript, S. 247-266.
- Recki, Birgit (2010): Kultur. In: Bermes, Christian/Dierse, Ulrich (Hgg.): Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Hamburg: Felix Meiner, S. 173-187.
- Reckwitz, Andreas (2006): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist: Velbrück.
- Rheinberger, Hans-Jörg (2007): Historische Epistemologie zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Schnädelbach, Herbert (1985): Kultur. In: Martens, Ekkehard/Schnädelbach, Herbert (Hgg.): Philosophie. Ein Grundkurs, Bd. 2. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 508-548.
- Seel, Martin (2002): Bestimmen und Bestimmenlassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie. In: ders.: Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 146-166.
- Steiner, Uwe C. (1997): „Können die Kulturwissenschaften eine neue moralische Funktion beanspruchen?“ Eine Bestandsaufnahme. In: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 71/1, S. 5-38.
- Stierstorfer, Klaus/Volkmann, Laurenz (Hgg.) (2005): Kulturwissenschaft interdisziplinär. Tübingen: Gunter Narr.
- Waldenfels, Bernhard (1998): Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden, 2. erw. Ausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2001): Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge. Essener kulturwissenschaftliche Vorträge, Bd. 10. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Wiechens, Peter (2000): „Positivierung des Unbestimmten“. Auf dem Weg zur einer Epistemologie der Kulturwissenschaft. In: Rademacher, Claudia/Wiechens, Peter (Hgg.): Verstehen und Kritik. Soziologische Suchbewegungen nach dem Ende der Gewissheiten. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, S. 159-183.
- Wirth, Uwe (2008): Vorüberlegungen zu einer Logik der Kulturforschung. In: ders. (Hg.): Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-67.

Eröffnungsbeitrag

Hartmut Böhme*

Perspektiven der Kulturwissenschaft in historischer und gegenwartsanalytischer Perspektive

Abstract: After observations on Studies of Culture (Kulturwissenschaften) in relation to their theoretical foundation and their subjects in the last decades, the functioning (style in the sense of Ludwik Fleck) of ‚Kulturwissenschaft‘ will be examined not systematically but exemplarily in four fields: (i) the functions of the so-called liberal and applied arts in the last 250 years, (ii) constellations of subjectivity in industrial society in the nineteenth century, (iii) the relation between security and risk in the present time and (iv) the relation of culture and religion in the polycentric, post-religious, but also post-Enlightenment world. Considerations on the prospects of a historic ‚Kulturwissenschaft‘ in relation to Anglo-American trends follow this course.

Keywords: Fachentwicklung der Kulturwissenschaft, Kulturgeschichte, Rousseau, Arbeitsgesellschaft, Erschöpfung, Moderne, Religiosität, Perspektiven

*Prof. Dr. Hartmut Böhme: Institut für Kulturwissenschaft, Humboldt-Universität Berlin, Unter den Linden 6, D-10099 Berlin, email: HHBoehme@gmx.de

1 Kulturwissenschaft als ‚Fach‘?¹

Lassen Sie mich mit einem Zitat von Max Scheler von 1929 beginnen: „Wir sind in der ungefähre zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß.“ (Scheler 1955: 120) Scheler spricht hier vom Menschen im Kollektiv-Singular; das tun wir Kulturwissenschaftler nicht: für uns gibt es nur Menschen als Individuen; und es gibt nicht die Kultur, sondern nur Kulturen. Aber es gibt durchaus strukturelle Merkmale und fundierende Mechanismen, durch welche sich Kulturen von dem, was nicht Kultur ist, und sich Menschen

von Nicht-Menschen unterscheiden. Scheler operiert ferner in der *longue durée*; das tun wir auch, doch ebenso untersuchen wir engbegrenzte Objektfelder in chronotopischer Verdichtung. Der Philosoph, ganz Zeitgenosse der Moderne, geht von einer epochalen Identitätsdiffusion aus, die mit Reflexivitätssteigerung verbunden ist: das ist das Zeitbewusstsein des Romans *Der Mann ohne Eigenschaften* von Robert Musil. Beide, Philosophie und Literatur, diagnostizieren für die ausdifferenzierte Moderne den Verlust substantieller Werte und verbindlicher Lebensweisen, d.h. eine exponentielle Zunahme von Kontingenz. Doch diese Selbst-Auflösung ist selbst ein Phänomen der für die Moderne typischen Reflexivitätszunahme, oder, wie Niklas Luhmann sagt, der Beobachtungsbeobachtung. Diese reflexive, zweite Stufe von Beobachtung ist ein Konstituens der Kulturwissenschaft. Wir beobachten, analysieren, interpretieren und erklären historisch vorfindliche Beobachtungen; und diese sind nichts anderes als kulturelle Konfigurationen und Prozesse.

Das klingt so, als wäre die Kulturwissenschaft das Zentralorgan der Philosophischen Fakultät. Davon kann keine Rede sein. Erwartungsgemäß haben sich die geisteswissenschaftlichen Disziplinen nicht einfach zu Kulturwissenschaften gewandelt – das wäre illusorisch; aber es wäre

¹ Der folgende Text behält den Wortlaut des Vortrags bei der Gründungsversammlung der *Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft* in Koblenz im Januar 2015 bei und ergänzt diesen lediglich um Anmerkungen. Inhalte und Stil der Kulturwissenschaft sind nicht aus einer Theorie der Kultur, die unser Fach allerdings auch benötigt, schlicht abzuleiten. Darum werden nur exemplarische Felder historischer Forschung vorgestellt, die eingerahmt sind von Überlegungen zum gegenwärtigen und vielleicht künftigen Satus des Faches Kulturwissenschaft. Vollständigkeit der Gegenstände, ein Überblick über Methoden und Theorien und ihre Geschichte, also eine Systematik des Faches sind hier, im Rahmen eines Vortrags, nicht angestrebt.

auch nicht wünschenswert. Eine kulturwissenschaftliche Modernisierung ist nur sinnvoll im komplementären, ergänzenden oder erweiternden Verhältnis zu den Traditionen der übrigen geisteswissenschaftlichen Fächer. Andererseits hat sich vieles geändert: Anträge auf große Drittmittelprojekte (Sonderforschungsbereiche u.ä.) haben umso eher eine Erfolgsaussicht, als sie sich kulturwissenschaftlich u.d.h. zumeist: interdisziplinär ausweisen. Ganze Fächer haben ihr Profil grundlegend reformiert (etwa von der Volkskunde zur Europäischen Ethnologie, vgl. Zimmermann 2007). Viele Philologien, etwa die Germanistik, aber auch die Theaterwissenschaft, haben sich im Kern kulturwissenschaftlich renoviert. Auch in Leitfächern der alten Fakultäten wie der Philosophie, Geschichte, Kunstgeschichte und Soziologie gibt es Diskussionen um die kulturwissenschaftliche Wende. In jüngeren Fächern, deren Gründung nicht lange zurückliegt, wie z.B. in der Kommunikations- und Medienwissenschaft, nehmen kulturwissenschaftliche Fragestellungen einen breiten Raum ein.

Mit der Kulturwissenschaft im Singular sieht es jedoch anders aus: Nur an einigen Universitäten haben sich Disziplinen mit dem Titel Kulturwissenschaft gebildet – allerdings mit ganz verschiedenen Ausrichtungen. Grosso modo gilt: Kulturwissenschaft im Singular will man nicht, weder in der DFG noch an den Universitäten. Kulturwissenschaft soll kein Fach, sondern eine Orientierung für die Fächer der Philosophischen Fakultät sein. Das kann geändert werden: Denn zwischen der Institutionalisierung des Fachs Kulturwissenschaft und der kulturwissenschaftlichen Perspektivierung vieler Fächer der Philosophischen Fakultäten besteht kein Widerspruch.²

Neben der Kulturwissenschaft gibt es auch andere Felder, die keine ‚Fächer‘ sind, aber dennoch Querschnittsfunktionen übernehmen. Ich erwähne nur die Semiotik, die als Kultursemiotik zur Rekonstruktion der Zeichen- und Bedeutungsprozesse von Kulturen basal sind. Ich denke an die Kulturökologie (Finke 2008; Zapf 2008) – ein klarer Fall für eine praktische Kulturwissenschaft. Ich erinnere an die Kulturtechniken von Bild, Schrift und Zahl, durch welche neue ‚Felder‘

ausdifferenziert wurden, die interdisziplinäre Vernetzungen herzustellen, aber auch die natur- und technikwissenschaftlichen Praxen zu integrieren vermögen (Krämer/Bredenkamp 2003). Uns besonders nahe stehen die Medienwissenschaften, die in den tradierten Fächern ein Bewusstsein dafür geweckt haben, dass kulturelle Praktiken überwiegend medial konstituiert und prozessiert werden – nicht nur, seit es technische Medien gibt, sondern auch dort, wo die sog. natürlichen Medien (z.B. die Stimme, Luft) die Vermittler kultureller Handlungen, Kommunikationen und Zirkulationen darstellen. Kurzum: Medienwissenschaften sind Medienkulturwissenschaften.

Im Allgemeinen ist das Bild von Kultur in den Kulturwissenschaften zu sehr auf symbolische Kommunikation und soziales Handeln zentriert: Dabei bleibt außer Blick, dass menschliche Kulturen nur analysiert werden können in den historischen Verhältnissen zu dem, was nicht-menschlich ist: das sind die Dinge, die Tiere und Pflanzen, die Regionen und Landschaften, das Wetter und das Klima. Wir vergessen zu leicht, dass es im Blick auf die artifiziellen Dinge, die ‚kultivierten‘ Tiere und Pflanzen oder die Kulturgeographien eine weltweite kulturgeschichtliche Forschung gibt, zu der wir einen lebendigen Kontakt brauchen, wenn man die programmatische Absicht auf ‚Kulturwissenschaft‘ einlösen will.

Aus diesen Beobachtungen haben wir gelernt: Kulturwissenschaft wird sich nicht durchsetzen, wenn man sie nur als ein Additionsspiel von aktuellen Erweiterungen etablierter Disziplinen betreibt. Es bedarf stärkerer theoretischer Anstrengungen und vor allem einer von Kulturtheorie(n) angeleiteten Bestimmung der ‚Felder‘ kulturanalytischer Arbeit. Diese entstehen gerade nicht durch Summation der Vorschläge aus den Sichten der Einzeldisziplinen.

Im Folgenden skizziere ich, bezogen auf Entwicklungen der Moderne in den letzten 250 Jahren (der historische Horizont der Kulturgeschichte ist natürlich viel weiter), (1) die Funktionen der sog. freien und der nützlichen Künste, die beide zu den Gegenständen unserer Fächer gehören, (2) Konstellationen der Subjektivität in der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts, (3) das Verhältnis von Sicherheit und Risiko heute sowie (4) die Beziehung von Kultur und Religion in der polyzentrischen, postreligiösen, aber auch postaufklärerischen Welt. Große Themen auf engstem Raum!

² Assmann (2006); Därmann/Jamme (2007); Nünning (2005); Liebsch/Rüsen/Straub (2004); Kittsteiner (2004); Benthien/Velten (2002); Böhme/Matussek/Müller (2007).

Doch will ich nur beispielhaft zeigen, worin sich ein kulturwissenschaftlicher Blick auszeichnet und dass ihm Phänomene in den Fokus geraten, die es berechtigt erscheinen lassen, von einem spezifisch kulturwissenschaftlichen Umgang mit historischen Objekten und Feldern zu sprechen.

2 Das Nutzlose und das Nützliche

1762 war einer der radikalsten Vertreter der Aufklärung mal wieder auf der Flucht. Von Paris aus hatte er sich ins schweizerische Städtchen Môtiers zurückgezogen, das zum Herrschaftsgebiet des preußischen Königs gehörte. Hier war der berüchtigte Exzentriker dem calvinistischen Pfarrer und den Bauern unliebsam geworden, so dass sie ihm mit Steinen die Fenster einwarfen. Bereits in Paris, dann auch in Genf hatte man seine Schriften verbrannt – und einen Haftbefehl ausgestellt. So musste man nicht paranoid sein, um sofort nach der „Steinigung“ (lapidation, wie er schreibt) erneut zu fliehen: auf die Isle St. Pierre im Lac de Bièvre im Jura – *procul negotiis* und das heißt hier: fern des „Tumultuarischen des gesellschaftlichen Lebens“ und einer „vollständigen Weltabwendung“ (Rousseau 2012: 139; 85). Über diesen idyllischen Aufenthalt schreibt Jean-Jacques Rousseau zwölf Jahre später die berühmten Träumereien eines einsam Schweifenden. Warum erzähle ich das?

In der „fünften Träumerei“ beschreibt Rousseau folgende Situation: Er lässt sich mit einem Boot über den See treiben und versinkt in stundenlange Träumereien, „wird zwar, aber herrlich“, „ohne genau umrissenen oder fest gefügten Gegenstand“. Ähnliche Situationen „jeglicher Mühsal des Denkens enthoben“, wodurch er indes umso mehr sein „Dasein voll Freude [zu] spüren“ vermag, erlebt er auf der Insel oft. Die Zeit wird aufgehoben, jede Minute ist wie die andere, jeder Tag wie der vorige. Es sei ein „dauerhafter Zustand“, „wo Zeit nichts mehr gilt, wo stets Gegenwart herrscht, ohne jeden Merkstein solcher Dauer und ohne jede Spur einer Abfolge, aber auch ohne jedes Gefühl von Mangel oder Wonne, von Freud oder Leid, von Wunsch oder Angst, außer um unser Dasein selbst, das ganz von diesem Gefühl ausgefüllt wird“ (Rousseau 2012: 131, 133, 135). Es ist ein Zustand der See-

lenruhe (der epikureischen *ἀταραξία*), jenseits jeder moralischen Verpflichtung, jeder Arbeitsdisziplin und jeder Wahrheitsanstrengung. Rousseau bildet in sich selbst die Insel, auf der er lebt. Und diese Insularität, fern jeder Robinsonade, in der es stets um Selbsterhaltung und Arbeitsethos geht, ist der Inbegriff der Ästhetik. Das Ästhetische teilt sich hier gerade nicht als werkschaffende Kreativität, sondern als selbstgenügsamer, nutzloser, aber erfüllter Augenblick mit. Kurz, es ist das Glück, – die Erfahrung des verweilenden Augenblicks, den Faust, der Weltengierige, stets sucht und nie erreicht. Faust, der rastlos Schaffende, ist der Gegentyp zu Rousseau im Boot, dem Genießenden.

Rousseau ist nicht nur Philosoph, sondern auch Künstler und Musiker, der die Hetze und Unruhe der Zeit nur zu genau kennt. Hier auf St. Pierre lernt er eine neue Art des Ästhetischen kennen: das Gefühl vollkommener Immanenz des Daseins, worin „man sich selbst genügt“ „wie Gott“. Das nennt Peter Sloterdijk den „Urknall der modernen Subjektivität“ (Sloterdijk 2003: 23). Indes, es ist keine Explosion, sondern „ein fast unmerkliches Geschehen von eher implodivem oder kontemplativem Charakter“ (Rousseau 2012: 136).³ Es ist schon deswegen kein Urknall, weil diese Form von Moderne deutlich auf alt-europäische *Topoi* des anti-urbanen Landlebens zurückgeht (Sengle 1963; Frühsorge 1993).

Von hier aber gehen die Theorien ästhetischer Autonomie aus, die Ansprüche der Kunst auf Nutzlosigkeit und Amoralität, auf Genuss und reine Gegenwart – von Schiller bis zu Adornos ästhetischer Theorie, die ihren Impuls aus der Figur der Negativität bezieht: In der Kunst sei aller gesellschaftlicher Anspruch gelöscht und eben das mache ihren unverzichtbaren Wert aus. Denken wir an Joris-Karl Huysmans, Oscar Wilde oder Hugo von Hofmannsthal. Denken wir an die Selbstgenügsamkeit von Farbe und Form, die absolute Malerei von Cézanne bis zu Barnett Newman.

Rousseaus Ästhetik der Präsenz (vgl. dazu Mersch 2002) ist jedoch eine Geburt der Aufklärung nicht anders als die Erfindung der nützlichen Künste.⁴ Die *Encyclopédie* von d’Alembert und

³ Vgl. zu diesem Zusammenhang Sloterdijk 2001: 25–28.

⁴ *Nützliche Künste* bezeichnen schon vor der Aufklärung vor allem technische Fertigkeiten, Verfahren, Apparate

Diderot hatte programmatisch die Kulturtechniken, Gewerke und Praktiken in den Vordergrund gerückt. Die Künste sollten ihre gesellschaftliche Nützlichkeit darstellen. Der Widerspruch zwischen den sog. freien und den nützlichen Künsten zieht sich durch die Geschichte besonders der Kunsthochschulen. Doch gerade die Kulturwissenschaft hat hinsichtlich der artes keinerlei Probleme damit, beide Seiten, die praktisch-funktionale und die ästhetisch-autonome gleichermaßen zu berücksichtigen.

Vergessen wir nicht, dass Rousseau keineswegs nur im Boot lag und träumte: *vita contemplativa*, sondern das Eiland im Bieler See kartographierte, um die Pflanzen systematisch aufzunehmen; dass er die unbewohnte Nachbarinsel mit Kaninchen besiedelte und sich mit dem Verweser des kleinen Landguts über Agrikultur beriet: *vita activa* (Arendt 1981). Und selbstverständlich schrieb er, der auf der Insel sein Schreibzeug nicht anzurühren vorgab, später ein ganzes Buch über den Aufenthalt auf St. Pierre: reflexive Kultur.

Vergessen wir nicht, dass europaweit Gesellschaften gegründet wurden nach dem Vorbild der Royal Society for the Encouragement of Arts, Manufactures and Commerce. Die Autonomie der Kunst war ein Theorie-Phantasma des Idealismus, der sich über seine materiellen und sozialen Bedingungen hinwegtäuschte. Die glückliche Nutzlosigkeit der Kunst ist eine abstrakte Grenzbestimmung, die bis heute kaum etwas mit der Realität der Kunstpraxis zu tun hat. Sie ist dennoch wichtig, um die Kunst vor politischer Zensur, moralischen Zwecksetzungen und szientifischer Funktionalisierung zu verteidigen. Dem gegenüber standen die nützlichen Künste. An deren Entwicklung meldete niemand ein so lebhaftes Interesse an wie das Wirtschaftsbürgertum, das aus demselben Stamm wuchs wie die Kunstautonomie, nämlich der Aufklärung. Die Regime der Arbeit und der Industrie gaben den Rahmen für Berufsbilder ebenso her wie für die Gestaltungsprinzipien jener Artefakte, die nur als Waren eine Chance für ihren Auftritt in der Welt hatten. Zwischen kapitalistischen Verwertungsimperativen

und der Selbstbehauptung der Kunst, die frei und eigensinnig sein will und dennoch ihren Schöpfer ernähren soll, bestand von Anfang an ein unaufhebbarer Widerspruch.

Gottfried Semper hatte schon 1860 die in der Moderne ausdifferenzierten Techniken, Handwerke und Künste aus frühgeschichtlichen Kulturtechniken rekonstruiert (Semper 1860/63 und 1852). Hier ist das Konzept der angelsächsischen *arts & crafts*-Bewegung, des Jugendstils und des Deutschen Werkbunds, aber auch des Bauhaus vorbereitet. In anderer Weise realisierte Aby Warburg solche Konzepte, wenn er eine Kulturwissenschaft begründete, welche eine Briefmarke derselben analytischen Sorgfalt unterzog wie die Fresken des Palazzo Schifanoia in Ferrara.

Hannah Arendt benutzte gern ein antikes Motto, das uns an Rousseau erinnert. Es lautet: „Niemals ist man tätiger, als wenn man dem äußeren Anschein nach nichts tut, niemals ist man weniger allein, als wenn man in der Einsamkeit mit sich allein ist.“ (Arendt 1981: 317; s. auch Arendt 1998: 10)⁵ Dies ist ein Zitat aus Ciceros *De re publica*, wo Cato den Satz als Ausspruch von Scipio Africanus überliefert, der ein höchst dynamischer Feldherr und Staatsmann war. Und gerade er formuliert einen Satz, der jenen ziel- und nutzlosen Zustand im Rousseauschen Boot als die höchste Tätigkeit darstellt. Das scheinbar Nutzlose als höchste Tätigkeit und das scheinbare Asoziale als höchste Form der Sozialität! Man versteht nun, was die Spannweite der Kultur ausmacht, die wir Kulturwissenschaftler zu untersuchen haben.

Wir müssen immer wieder neu vertreten, dass die Kategorie des Nutzens nicht von der einen, ökonomischen Form des Kapitals abhängt, sondern dass es, wie Pierre Bourdieu betont, auch das symbolische und das kulturelle Kapital gibt (Bourdieu 1983 und 1987). Dessen Werte aber sind für die Selbsterhaltung und Entwicklung der Gesellschaft essentiell.

Setzen wir also voraus, dass das Schweifende und Nutzlose, dass die Tätigkeiten also der Einbildungskraft, die nichts will, als sich zu verkörpern, die Sphäre beschreibt, in der die Künste gedei-

und Maschinen, also solche technomorphen Prozesse, die zunächst an den (Kunst- und) Gewerbeschulen, später dann an den technischen Universitäten gelehrt und gelernt wurden.

⁵ Das Zitat von Cato wurde verwendet von Söllner 1990: 224, später auch in: Söllner 1996: 247; übernommen von Han 2009: 104f.; vgl. auch Geisen 2011: 288.

hen, aber auch die Arbeitsgesellschaft und ihre Pathologien wachsen.

3 Arbeitsgesellschaft und Erschöpfung

Der 24-Stunden-Rhythmus der Moderne, ihre niemals erlahmende Dynamik und Mobilität, das ununterbrochene Strömen der Energien, Kräfte, Massen und Dinge, die Unruhe und Geschwindigkeit, die sich am konzentriertesten in der Megalopole und in den Fabriken darstellten, bezeichnen eine Gesellschaft ohne Ermüdung und Erschöpfung. Müdigkeit ist ein unerwünschtes survival des vormodernen Körpers, der sich erholen muss, um wieder aufs Niveau der Maschinen zu kommen, die das Maß aller Dinge sind. Kein Wunder, dass in dieser Zeit die Thermodynamik und mit ihr eine gleichsam entropische Stimmung aufkam (Neswald 2006). Anson Rabinbach (1992) beschreibt, dass der ideale Grenzfall der Arbeitsphysiologie des 19. Jahrhunderts der ermüdungsfreie Organismus war: Er stünde auf einer Höhe mit den Maschinen. Doch die Großstadt ohne Schlaf und die Fabrik ohne Pause fanden ihren Gegenspieler in der ungeheuren Müdigkeit, die sich im Herzen der Industriegesellschaft ausbreitete: als Entfremdung, Neurasthenie, chronische Erschöpfung, Depression. Von Marx bis Freud breitete sich ein riesiges Diskursfeld über die Sozialpathologien der urbanen Industriegesellschaft aus.

All das glauben wir heute wiederzuerkennen, wenn wir mit Byung-Chul Han (2010) von der Müdigkeitsgesellschaft sprechen⁶: Die neurasthenischen Symptome wiederholen sich in den endemischen Depressionen und Burnouts, denen man damals wie heute mit Sport und Lebensreform, aber auch mit Alkohol und Drogen, mit Psychopharmaka und Psychotherapie begegnet. Gewiss wird angesichts dieser peinigenden Müdigkeit auch eine inspirierende Müdigkeit entdeckt, so bei Peter Handke – eine Müdigkeit der negativen Potenz, die das quälende „Um-Zu“ allen Handelns in ein ästhetisches „Nicht-zu“ (Handke 1989: 62) verwandelt. Nichts darf sein, was nicht eine Funktion hat; doch alles, was funktionslos ist wie diese herrliche Müdigkeit, hat Wert. Peter Handke

⁶ Vgl. auch Ehrenberg (2004); Roelcke 1999.

schreibt: „Die Inspiration der Müdigkeit sagt weniger, was zu tun ist, als was gelassen werden kann. [...] Die Müdigkeit als das Mehr des weniger Ich.“ Müdigkeit als Kunst des Gelassen-Seins (ebd., 74f.).⁷

Durchaus gilt, dass in solchen Kontrapunkten zur Arbeitsgesellschaft ein rousseauistisches Erbe nachwirkt. Seit Rousseau datiert der Diskurs, dass die fortschreitende Kultur einen unerwarteten Preis kostet: Sie schlägt auf die Gesundheit und Natürlichkeit des Menschen zurück. Und diese Denaturierung wird zum Kern des Diskurses über Degeneration und später über Dekadenz als Folgen der Zivilisation.⁸ Die Kulturkritik gehört zu den Attitüden der Selbstbeobachtung des Bürgertums, das der Antreiber eben jenes technischen Fortschritts und jener großstädtischen Lebensformen ist, unter denen es dann zu leiden beginnt.

Die Rousseausche Linie wurde vor allem in der Romantik aufgenommen. Auch das kategoriale Inventar der zivilisationskritischen Diagnosen, nämlich das Paradigma der Nerven⁹ und das mit ihm fusionierte Modell der Elektrizität, sind in der Medizin mit der romantischen Ästhetik und Erzählkunst gekoppelt. Erschöpfende Arbeitswelt und strenge Pflichtethik treten erstmals zu erfüllter Muße und arbeitsloser Phantasieaktivität in einen Widerspruch. Dieser wird im Lauf des 19. Jahrhunderts zum Epochenwiderspruch der bürgerlichen Gesellschaft. Viele Leitdifferenzen entspringen hier: Erfüllung versus Entfremdung, Muße versus Arbeit, Lust versus Pflicht, Liebe/Leidenschaft versus Ehe/ Familie, Künstlerdasein versus Berufsleben, volle, ereignishafte versus leere, repetitive Zeit, Phantasie versus Verstand usw. Von solchen Dualismen wurden auch die medizinischen Diskurse bestimmt. Je nach Position des Autors wurden die ruhelose Zivilisation und drückende Arbeitslast für die Psychopathologien verantwortlich gemacht, oder umgekehrt wurden die Künstler, Außenseiter, Bohemiens,

⁷ Zu denken ist hier auch an Heideggers (1994) Plädoyer für die Gelassenheit (hätte er diese 1933 doch gewahrt!); vgl. Voigt/Meck 2005; Hobuß/Tams 2014.

⁸ Beispielhaft nenne ich: Nordau (2012). Viele Stellen bei Nietzsche wären zu nennen. – Forschungsliteratur dazu z.B.: Drost (1986); Pick (1993); Constable/Denisoff/Potolsky (1998); Pross (2013); Mahoney (2015); Sherry (2015).

⁹ Grundlegend zum ‚nervösen Zeitalter‘: Radkau (1994) und (1998).

Flaneure, Arbeitsverweigerer, Alkoholiker als degenerierte oder dekadente Subjekte stigmatisiert.

Auch Nietzsche wendet sich gegen solche „Verkündiger der grossen Müdigkeit“.¹⁰ Für ihn ist diese dekadent, eine „andere Welt“, die ein „Synonym des Nicht-seins, des Nicht-lebens, des Nicht-leben-wollens“ ist¹¹, „die gefährlichste und unheimlichste Form aller möglichen Formen eines ‚Willens zum Untergang‘, zum Mindesten ein Zeichen tiefster Erkrankung, Müdigkeit, Missmuthigkeit, Erschöpfung, Verarmung an Leben“.¹² Müdigkeit, Erschöpfung und Dekadenz sind bei Nietzsche fast austauschbar. Wenn früher die Religion die „zur Epidemie gewordenen Müdigkeit und Schwere“¹³ bekämpfte, so sind es in der industriellen Arbeitsgesellschaft die Medizin und Psychiatrie. Freche Pamphlete wie „La droite a la paresse“ (1883) von Paul Lafargue (1966) waren hingegen ein Anschlag auf die Primärtugenden der Gesellschaft, zu denen nicht das Recht, sondern die Pflicht zur Arbeit gehörte.

Man muss sich klar machen, dass Müdigkeit und Erschöpfung zwar zu allen Zeiten als Phänomene vorkommen. Ihr Aufstieg indes zur Epochensignatur zeigt in der Geschichte der physischen Befindlichkeiten, Emotionen und Mentalitäten dennoch eine historische Besonderheit. Das Zeitalter als eines der Nerven zu bezeichnen, ist historisch singulär. Für die zeitgenössischen Beobachter schwankte die Lebenskraft permanent zwischen Überspannung und Erschlaffung, Überreizung und Reizarmut. Nichts war so sehr ein Resonanzraum der Erregungen und Stimmungen, der zivilisatorischen Anstrengungen und Vergnügungen wie das System der Nerven, die seit 1800 eine beispiellose Karriere gemacht hatten. Die Nerven reagierten sensibel oder irritabel auf die endogenen Prozesse von Körper und Seele ebenso wie auf die exogenen Impulse der Zivilisation. Sie waren wie nichts anderes geeignet, zur Leitmetapher der Zivilisationskrankheit

ten und damit zum Titel der Zivilisation selbst zu werden. Es ging nicht mehr um die Trägheit der notorischen Faulpelze, Vagabunden, Armen, Bettler, die Überarbeitung der gepressten Bauern, um Furcht und Zittern der armen Söldner, um die *acedia* der Mönche und die *Melancholia* der Gelehrten, nicht mehr um die blasierten Müdigkeiten der gelangweilten Hofadligen, nicht um die *Desperatio* hochbegabter bürgerlicher Hofmeister oder die Erschöpfung zügelloser Libertins. Diese alteuropäischen Müdigkeiten trugen eine andere soziale Physiognomie, erfuhren andere, nämlich metaphysische, moralische oder christliche Deutungen – oder sie versanken im Bauch der Geschichte, eine nicht-signifikative Masse, in deren Stummheit sich Müdigkeit und Erschöpfung verummumt hatten. Gerade diese Sphären gehören zu den Arbeitsfeldern der Kulturwissenschaft.

Die moderne Müdigkeit ist im Kern ein Element der hochorganisierten Arbeit. „Die endemische Unordnung der Ermüdung – die augenscheinlichste und hartnäckigste Mahnung an den halstarrigen Widerstand des Körpers gegenüber unbegrenztem Fortschritt und Produktivität – begleitete die Entdeckung von Krafterhaltung und Entropie. Die Ermüdung wurde zur permanenten Nemesis eines Europas der Industrialisierung.“ (Rabinbach 1992: 14) Mit der Ermüdung fand erstmals eine negative Kraft Eingang in die Selbstbeschreibung der Moderne: die Abwesenheit von Frische, Aufmerksamkeit, Spannung, Aktivität, Kraft, Produktion.¹⁴ Diese ließen sich nur von ihren Grenzen in der Ermüdung her verstehen, ja, die Fortschrittsaspirationen des Jahrhunderts kippten sogar ins Gegenteil: Die entropische Müdigkeit, die Neurasthenie sind der Normalzustand gegenüber den Phasen manischer Arbeit, welche die Müdigkeit immer nur unterbrechen. Man lese George Miller Beards *American Nervousness* (1881; s. auch Beard 1880), den Erfinder der Neurasthenie, dessen Buch blitzschnell in ganz Europa sich verbreitete und den Diskurs der Ärzte, Psychiater und Kulturkritiker bestimmte. Ähnlich einflussreich war die empiri-

10 Nietzsche (1988): Also sprach Zarathustra, KSA IV: 300.

11 Nietzsche (1988): Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888, KSA XIII: 354.

12 Nietzsche (1988): Versuch einer Selbstkritik – Die Geburt der Tragödie, KSA I: 18/9 (als Kritik an der christliche Kultur).

13 Nietzsche (1988): Zur Genealogie der Moral, KSA V: 378.

14 Mit Deleuze kann man sagen: „Der Ermüdete verfügt über keinerlei subjektive Möglichkeit mehr, er kann also gar keine objektive Möglichkeit mehr verwirklichen. [...] Der Ermüdete hat nur ihre Verwirklichung erschöpft, während der Erschöpfte alles, was möglich ist, erschöpft.“ (Deleuze 1996: 51).

sche Arbeit von Angelo Mosso (1892; vgl. dazu Felsch 2006).

Angesichts dieser Zeitstimmung sind nicht mehr Subjekte müde und erschöpft, sondern die Welt drängt ihrer finalen Erschöpfung zu, wenn sie nicht bereits eingetreten ist. Das ist die Stimmung der Neurastheniker um 1900: „Ganz vergessener Völker Müdigkeiten / Kann ich nicht abtun von meinen Lidern“, heißt es bei Hofmannsthal 1895 (Hofmannsthal 1979: 26). *Finis hominis! Posthistoire, Postmoderne schon hier!*

Die Robustheit der Industrie und der Technik, die Rationalität und die Wissenschaften, das Wachstum der Städte und des Verkehrs, die Macht von Staat und Militär, die Innovationskraft der Medien und die Verschaltung von allen und allem durch Netzwerke und logistische Infrastrukturen bildeten die unwiderstehliche und dynamische Mitte der Gesellschaft des langen 19. Jahrhunderts, das bis 1914 andauerte. Doch diese Mitte wurde ständig von den Rändern her heimgesucht: durch Alkoholismus, Degeneration, Dekadenz, Neurasthenie, Hysterie, Psychosen, Nervenkrankheiten, durch soziale Verwahrlosung und ‚moralischen bzw. physiologischen Schwachsinn [des Weibes]‘ (moral insanity; Paul Julius Möbius; Katinka von Rosen), „Entartung“ (Max Nordau) und Kriminalität (Cesare Lombroso), durch Überreizung oder Reizarmut, Spiritismus und Okkultismus, durch krankmachende Geschwindigkeit sowie durch endemische Krankheiten wie Cholera, Tuberkulose, Typhus, Bleichsucht, Syphilis u.a.m. Dieser fürs 19. Jahrhundert eigentümliche Widerspruch aus stämmiger Robustheit und müder Schwäche ließ, als Moment der Moderne, die Kulturkritik entstehen und mit ihr die Reflexivität und Dialektik, wie sie für die Moderne ebenso kennzeichnend sind wie Technik und Industrie. Ja, man kann sagen, dass es niemals zuvor eine Epoche gegeben hat, die in eins mit ihren unbestreitbaren Fortschritten und Gewinnen zugleich die eigenen Sozialpathologien und gesundheitlichen Kosten so radikal reflektierte wie das *fin de siècle*. In vieler Hinsicht ist die Neurasthenie vielleicht weniger eine wirkliche Krankheit, als der genau rechtzeitig erfundene Spiegel, worin die triumphierende Arbeitsgesellschaft ihr erschöpftes Antlitz studieren konnte. In anderer Hinsicht ist die Neurasthenie eine unbestimmte, alle möglichen Symptomatiken inkludierende, weder nur physische noch nur psychische, weder nur neuro-

logische noch nur soziale Krankheit, doch irgendwie alles zusammen. Wenn man im Warenhaus die glitzernde Schauseite der Warengesellschaft erblicken konnte (wie Émile Zola in *Au Bonheur des Dames* [1884] schildert), dann darf man die Neurasthenie geradezu als den Kramladen für die *odds and ends* des 19. Jahrhunderts bezeichnen. Die schön verpackten Frauen und literarischen Elegants, in Salons und auf Boulevards gleichermaßen zu Hause, mit müden Gesten und feinsinnigen Bonmots, in bleicher Schönheit, gelagert in weichen Fauteuils, die Huldigungen der Männer und die besorgten Blicke der Ärzte hinnehmend – und auf der andere Seite die ausgelaugte Fabrikarbeiterin, bleichsüchtig mit fünf Kindern und einem aggressiven Alkoholiker in einer lichtlosen Zweizimmerwohnung lebend, und die jungen Burschen, die kraftlos ihrem stundenweise vermieteten Schlafplatz entgegenwanken: Sie alle sind, mit Hermann Bang (1857-1912) zu sprechen, „Hoffnungslose Geschlechter“ (1880, dt. 1900).

Es ist durchsichtig, dass eine eher konservative Moderne-Kritik sich mit der Medizin verbündet, um dem chaotischen Diskurs Gewicht und Ansehen zu verschaffen. Es ist aber auch klar, dass in den Sammelsurien von Symptomen sich diffuse Modernisierungsschäden Ausdruck und Beachtung verschafften, die in der Tat ernst zu nehmen waren, auch wenn sie in der ideologischen Fusion mit Theorien über allgemeine Degeneration, Dekadenz und – so bei Max Nordau – Entartung für heutige Leser schwer erträglich sind. Der medizinische Kern ist weitgehend identisch mit dem der Ermüdungswissenschaft: Der aufgrund der Modernisierung aller Lebensverhältnisse enorm angestiegene Verbrauch an Nervenkraft führt zu einer allgemeinen Erschöpfung der psychophysischen Substanz des Individuums, aber auch des Kollektivkörpers der Gesellschaft. Die gesellschaftlichen Leiden führen zum Leiden an der Gesellschaft (H.P. Dreitzel 1968). Man ist müde, man ist der Gesellschaft müde, man ist des Lebens müde. Die Mikro- und die Makroebene wurden im Neurasthenie-Diskurs zusammenschaltet, so dass schließlich die erschlafte Subjekte sich im Gleichklang mit der Ermattung und Erschöpfung der ganzen Epoche befanden. Auch wenn die Terminologie und die wissenschaftlichen Ansprüche andere geworden sind: Die zirkulierenden Diskurse über den Stress, das Burnout

und die endemischen Depressionen heute laufen im Prinzip noch immer auf der kulturkritischen Schiene, auf welche der Neurasthenie-Diskurs so erfolgreich Fahrt aufgenommen hatte. Wir sind krank, weil die Gesellschaft krank ist: Das ist ein noch immer funktionierendes Erfolgsrezept der Kulturkritik.

4 Risiko und Sicherheits-Dilemmata in der gegenwärtigen Gesellschaft¹⁵

Seit der Aufklärung gehört es zum Selbstverständnis moderner Gesellschaften, dass die Rationalisierung der Welt Gewissheiten generiert, welche die Ordnungen des menschlichen Lebenszyklus, der Staaten und der Gesellschaft stabilisieren sollen. Die kognitiven Ordnungen und gouvernementalen Regimes, welche die Transformation traditionaler in funktional ausdifferenzierte Gesellschaften antrieben, erhöhten jedoch nicht nur den Standard staatlicher Sicherungssysteme, sondern gleichzeitig die Kontingenz. Kontingenz meint, dass Angst und Gefahr, Zufall und Unordnung, Katastrophe und Unglück, Biographie und Lebensformen, Erfolg und Zufriedenheit nicht mehr durch unverfügbare Ordnungen gerahmt sind. Im Ergebnis führte diese ‚Entbettung‘ für die Individuen zu massiven Überlastungen. Trotz gewachsener regierungstechnologischer Potentiale waren strukturelle Paradoxien und unsteuerbare Zyklen von Aufschwung und Depression die Folge.

Moderne Gesellschaften müssen ihre Identität auf riskanten Wandel, auf Bewegung, Zerstörung und Wachstum einstellen. Unsicherheit ist ihre Entwicklungsvoraussetzung. Aber der Innovationsdruck in Kombination mit der Enttraditionalisierung bedeutet für viele Menschen nur noch Stress. Und so erwächst aus dem Modernisierungsmodus des Möglichkeitsdenkens eine Nachfrage nach Bewältigungsformen dieser Verunsicherung.

¹⁵ Zum Folgenden vgl. aus politikwissenschaftlicher Sicht: Münkler et al. (2010); Münkler et. al (2010a): Handeln unter Risiko. Gestaltungsansätze zwischen Wagnis und Vorsorge. In die Diskussion gebracht wurde das Thema schon zuvor: Beck (1987), Beck (2007) und Luhmann (1991). – Kulturhistorisch: Bernstein (1997); Hampe (2006).

cherungen. Dies drückt sich, in Zeiten wachsender Entstaatlichung der Daseinsvorsorge, auch in der Zunahme zivilgesellschaftlicher Dienstleistungen aus, die von privater Altersvorsorge bis zu Psychotherapie oder Fitnesstraining reichen. Und dazu gehört auch die Kultur, die angesichts der Modernisierungsschäden verstärkt nachgefragt wird, freilich nicht mehr als bildungsbürgerliche Hochkultur, sondern als Spektakel, das längst auch die Opernhäuser und Kunstfestivals erreicht hat.

Die in der Moderne aufgebauten Einrichtungen der Sekurität generierten ein Lebensgefühl, das nicht mehr in religiöser Selbstvergewisserung, sondern in ökonomisch verrechneten Garantien wurzelte. Diese wurden freilich erkaufte mit dem Bewusstsein um die Zufälligkeit des eigenen Handelns und um die Unzuverlässigkeit der staatlichen Institutionen: An die Stelle religiöser Heilsgarantien trat ein Risiko-Management, das der Staat für die Gesellschaft und der Bürger für sein Lebensskript zu entwickeln hatte. Genau diese Strategien und Versprechen brechen heute zusammen. Dies führt zu einer befremdlichen Diagnose: Die Moderne stellt die Erweiterung des Möglichkeitsraums auf Dauer, während die Mentalitäten nicht in gleicher Weise mitgewachsen sind. Es verbreiten sich misstrauische, ungläubige, depressive Stimmungen. Dies ist die Vertigo-Moderne, der wir soeben beiwohnen. In traditionellen Gesellschaften war die Religion die zentrale Institution für Sinnstiftung. Ökonomie war Heils-Ökonomie: für die Tröstung bei innerweltlichen wie metaphysischen Ängsten, für die Bewältigung des allgegenwärtigen Todes und für die Vermittlung von ‚Geborgenheit‘ im Schoß einer Zeit, die jeden Einzelnen in das Heilshandeln Gottes zwischen Ursprungsereignis und Endgericht einhegte. Die metaphysische Rahmenlosigkeit der Moderne hat zwar die Spielräume der Kontingenz und damit die Räume selbstregulierter Gestaltung ständig anwachsen lassen. Doch zugleich wurden den Instanzen, die diesen Prozess vorantrieben, die Erwartung aufgebürdet, die drohende Sinnleere, die Unsicherheit und Zukunftsungewissheit, den psychophysischen Stress in einer Wettbewerbsgesellschaft nicht nur zu beruhigen, sondern in planbare Lebensläufe und in wohlfahrtsstaatliche Garantien zu transformieren. Heute aber sind weder Lebensläufe planbar noch ist auf staatliche Fürsorgemaßnahmen Verlass. Erwartungsüber-

lastung auf der einen, Erwartungsenttäuschung auf der anderen Seite erzeugen eine Art Lähmung des für die Moderne unerlässlichen Möglichkeitsinns. Der Effekt ist: Die risikoaffine Dynamik der Moderne ist eigentümlich mit risikoaversen Mentalitäten verkoppelt.

Die Moderne hat anhaltende Schwierigkeiten damit, die Prozesse ständiger Verflüssigung und Veränderung, der Innovation und des Experimentierens auszubalancieren durch Mechanismen der sozialen und politischen Stabilität oder durch Sinnsicherung und Traditionsbildung. Das Risikomaß, das einen Vorsprung im Wettbewerb verspricht, ist nicht beliebig zu erhöhen, wenn es keinen Gegenhalt in wirksamen Stabilitätsmechanismen auf individueller wie gesellschaftlicher Ebene gibt. Das bedeutet: Risiko und Sicherheit sind nicht nur komplementär, sondern auch proportional. Wächst das Risiko, muss Sicherheit mitwachsen; werden bestimmte Niveaus von Sicherheit unterschritten, lässt die Risikobereitschaft nach.

Die Frage nach Sicherheit und Risiko ist eine Schlüsselfrage moderner Gesellschaften.¹⁶ Der Zwang zu Beobachtung, Forschung und Reflexion hat sich angesichts des jüngsten Finanzcrash dramatisch erhöht. Unklar aber ist, wer die neuen Eliten bilden könnte, nachdem die alten blamiert sind. So kann man auf der einen Seite, bei den Globalisierungsgewinnern, eine Zunahme experimenteller, ja extremer Risikobereitschaft identifizieren, während auf der anderen Seite Konformismus, larvierte Wut und Depression oder als Amusement getarnte Langeweile grassieren. Von beiden Seiten ist nichts zu erwarten, zumal Risikokompetenz und Sicherheitsbedürfnis eklatant asymmetrisch verteilt sind. Sie differenzieren sich zu Stilen des Lebens aus – und reißen die Gesellschaft noch stärker auseinander, nicht nur ökonomisch, sondern auch mental, soziokulturell und lebensweltlich. Denn es gibt Verlierer und Gewinner des Modernisierungsspiels. Es ist deutlich, dass moderne Gesellschaften den Risiko-Habitus belohnen – den Börsenmakler wie den Wissenschaftler in Risikozonen, den global player wie den Kulturscout –, während es für die Ängstlichen und Gehemmten kaum mehr gibt als die illusionäre Teilhabe an Twitter, Face-

book oder Fernsehen. Banker und Börsenmakler aber sind die Nihilisten unserer Tage, die ihr Schäfchen längst im Trocknen haben, wenn die Träume der Schafherde sich in Nichts auflösen. Die modernen Nihilisten sind, mit Umberto Eco, die „Apokalyptiker“¹⁷, für die der Untergang zum Risiko gehört, das heute jeder einzugehen hat, der mitspielen will. In dieser Welt, in der es keine Moral gibt, interessiert nicht die Frage danach, welches Unglück angerichtet wird, sondern nur die Frage, wann der Zeitpunkt zum Ausstieg gekommen ist. Den kennen die „Integrierten“ nie. Ihnen, die auf Ruhe und Ordnung setzen, und damit ungewollt zur Vermehrung der Risiken beitragen, bleibt oft nur die scheinheilige Empörung, dass die Welt ‚schlecht‘ ist und die master of the universe nichts als kriminelle Spieler sind. Gerade mit dieser Mentalität stützen sie den apokalyptischen Diskurs, von dem der Risiko-Thrill der anderen seine Renditen und Boni bezieht.

Die Standardposition der Moderne, nämlich Fortschritt durch Erhöhung von Sicherheit zu stabilisieren, ist in Frage gestellt. Es ist unwahrscheinlich, dass Antworten auf die beschriebenen Problemzonen nur politologisch, soziologisch und ökonomisch gefunden werden können. Gefragt sind kultur- und religions-historische Forschungen, welche die Tiefendimension der Sicherheits- und Risikoparadoxien der Moderne erforschen. Dies könnte auch ein Beitrag zur Unvermeidlichkeit der Kulturwissenschaft sein.

5 Kulturelle Diffusion des Religiösen

Die westlichen Demokratien haben darauf verzichtet, normative Zentren oder sinnhafte Rahmen auszubilden; sie setzen statt dessen auf formale Verfahren der Konfliktregulierung von Systemebenen und Populationen, die zu vereinheitlichen niemand sich mehr zutraut. Im Gegenteil wäre ein solcher Versuch unvereinbar mit den säkularen Prinzipien, auf die unsere Gesellschaften verpflichtet sind. Die Folge hiervon ist jedoch ein krasser Mangel an gesellschaftlicher Synthesis. Dieser Mangel wird ausgependelt durch öko-

¹⁶ Zum Standard geworden sind Beck (1987) und Beck (2007).

¹⁷ Die Typik Apokalyptiker versus Integrierte entnehme ich: Eco (1985).

nomische Effizienz, politische Hegemonie und notfalls durch militärische Intervention, wie dies an den USA zu beobachten ist.

Man kann den Religions- und Weltbild-Verzicht die andere Seite eines wild wuchernden Orientierungsbedarfs nennen. Säkularisierung und Wiederverzauberung sind zwei Seiten derselben Medaille. Die widerspruchsvollen Konstellationen, die Religion und Moderne dabei eingehen, bilden auch den Hintergrund dafür, dass Sport oder Musik zu einer gewaltigen Pop-Industrie geworden sind: Die ehemals durch die Großreligionen gebundenen religiösen Energien flottieren durch alle Systemebenen und stopfen die Sinn- und Erlebnisleere, die durch Verfahrensrationalität und formale Demokratie entstanden ist. Gerade Kirchen vermögen solche Erlebnisevidenzen nicht mehr herzustellen – es sei denn, sie agieren im Muster moderner Pop-Kultur. Guy Debord (1967) sprach schon von der Gesellschaft des Spektakels.¹⁸ Dies bestimmt weite Bereiche von Politik oder der Kunst, des Rechts und sogar der Börse. In den spektakulären Performances werden die semantischen Ressourcen und der soziale Sinn einer Kultur erst erzeugt. Dabei werden popkulturelle Großkunstwerke, wie der Fußball eines ist, zu einem grandiosen patchwork, das sich aus den religiösen Überlieferungen beliebiger Kulturen bedient.

Ich möchte Ihre Aufmerksamkeit aber lenken auf ein befremdliches Phänomen: Die Moderne ist keineswegs nur funktional differenziert, sondern sie weist ein parasitäres Verhältnis zu überlieferten Formen der Religiosität auf. Meine These ist: Politik und das Alltagsleben, sogar die Wissenschaften, die Medien, der Sport, die Event-Kultur und die Künste zehren von toten und lebenden Elementen der Religionen. Ich lasse offen, ob es sich hierbei um Auflösungs- oder Transformationsprozesse des Religiösen handelt. Mein Befund ist: das Religiöse ist auch in modernen Kulturen ubiquitär. Die Moderne indes, so die weitere These, durchschaut wiederum nicht ihre religiösen Anleihen und weist darum eine unbegriffene Ambivalenz von Säkularisierung und Verzauberung auf.

Gewiss haben die Religionen des Westens ihre Fähigkeit eingebüßt, das alltägliche Leben großer

Massen zu strukturieren, ihm Sinn zu verleihen und es mit transzendierenden Perspektiven zu bereichern. Es zeichnet sich zudem ab, dass die Fragen der religiösen Differenz nicht länger unter religiösen, sondern zunehmend unter Gesichtspunkten der Ethnizität, der Multikulturalität, der Migration und der Globalisierung behandelt werden. Das aber heißt: Religionen werden kulturell beurteilt, und nicht umgekehrt Kulturen religiös.

Damit allerdings werden sozialer Sinn und transzendierende Ereignisse kontingent: Je nach Bedarf werden sinnintensive Gemeinschaftserfahrungen durch Papstbesuche, Festivals oder Fußball-WM inszeniert. Oder sie werden subkulturell ausdifferenziert, z.B. nach multiethnischen Minoritäten (Karneval der Kulturen in Berlin), sexueller Orientierung (Christopher Street Parade) oder Altersklassen (Festivals des Deutschen Seniorentags oder der katholischen Jugend).

Der Verlust sozialer Synthesis einerseits sowie die Zunahme an Kontingenz andererseits haben den paradoxen Effekt, dass das Religiöse die Form flottierender Energien annimmt, die alles und jedes mit willkürlicher Wucht und mächtigen Bindungskräften besetzen können. Dies sind religiöse Phänomene einer wilden, weil kaum demokratisch rückgebundenen Energie und einer heißen, weil nicht reflexiv kontrollierten Dynamik, die es wahrscheinlich machen, dass sich auch die westlichen Kulturen in eine Mixtur religiöser Energien verwandeln.

Vergleichbar geht es in der Welt unserer aufgeklärten Staatsbürger zu: funktionale Effizienz unter der Woche, kollektive Ekstasen auf Kultur-Events am Wochenende; rationale Zukunftssicherung hier und Suche nach Risiko-Thrill dort; ökonomischer Kalkül einerseits und andererseits Übernahmen aus exotischen Kulturen; Teilnahme an demokratischen Prozessen und zugleich quasireligiöses Aufgehen in ‚Gemeinschaftskörpern‘ des Sports und des Entertainment. Diese widersprüchlichen Mischungen treten dabei nicht nur als Handlungsmuster von Gruppen auf, sondern sie wandern in die Subjekte selbst ein. Der massenmediale Star-Kult zieht ins Parlament, die Gnosis ins Internet ein; der Kapitalismus funktioniert nur unter Zuhilfenahme fetischistischer Formen; der Sport arbeitet in Formen ‚mystischer Partizipation‘; Festivals entleihen ihre Attraktivität der vergangenen Kraft von Mysterien; das gesellschaftlich Imaginäre wird – in Tausenden

¹⁸ Vgl. zum Folgenden auch: Böhme (2002) und Böhme (2006).

von Filmen – von den Monstrositäten aller Zeiten bevölkert; ‚Gott ist tot‘ bildet nicht den Übergang zu einer säkularen Gesellschaft, sondern zum Erwachen von Abertausenden neuer Götter.

Wichtige soziale Integrationen der Moderne laufen mithin über Mechanismen, welche eben diese Moderne als nicht zu ihr gehörig, als vormodern und irrational abtut. Darin steckt auch eine Gefahr: Die Moderne ist zu ihrem Erhalt auf ihr Gegenteil angewiesen. Die Zivilgesellschaft hat das Irrationale, ja Barbarische nicht hinter ihrem Rücken, sondern womöglich in sich selbst. Nichts scheint falscher zu sein als die These von der Entzauberung der Welt. Die flottierenden Religionsformen heute belehren im Gegenteil darüber, dass die Entzauberung im Namen der Rationalität zu einem Schub von Wiederverzauberung geführt hat.

6 Perspektiven der Kulturwissenschaft

Im Kontext klassischer Disziplinen fällt die Schwierigkeit auf, Methoden, Theorien und Gegenstände der Kulturwissenschaft bestimmen zu können.¹⁹ Was ist ihre *differentia specifica*? Wenn man Kulturwissenschaft als Fach vertreten will, muss man Handicaps hinnehmen, was ihre schwache Definiertheit angeht; man muss ihre vielen Überschneidungen mit anderen Fächern akzeptieren – und zugleich muss man verteidigen, dass sie kein Fach wie andere ist; man muss demonstrieren können, dass dasjenige, was ihre Schwächen ausmacht, zugleich ihre Stärken sind, dass ihr Risiko zugleich das ist, was ihr interdisziplinäre Kompetenz ausmacht.

Eine historische Kulturwissenschaft versteht ihre Rolle vor allem darin, die langwellige Entstehung europäischer Kulturen, aber auch ihres Zugs zur Globalisierung zu untersuchen. Dabei geht sie davon aus, dass ‚Europa‘ historisch längst realisiert war. Das sog. lateinische Mittelalter ist eine Form transregionaler Europäisierung von religiösen, politischen, sozialen und kulturellen, aber auch wissenschaftlichen und künstlerischen Pro-

zessen, die miteinander in vitaler Wechselwirkung und dichter Vernetzung standen. Von der frühen Neuzeit an bildet sich ein neuartiges, europäisch funktionierendes Netz der Wissenschaften und der Medien aus. Die Entstehung der modernen (National-)Staaten ist mit einer binneneuropäischen politischen Verflechtung und Konkurrenz ebenso verbunden wie mit der imperialen Ausweitung europäischer Kulturformen im globalen Maßstab. In den Künsten, den Wissenschaften, der Aufklärung und den neuen sozialen Bewegungen entstehen, teilweise im Schutz, teilweise in Opposition zur staatlichen Macht, transnationale Geflechte der Kommunikation und des Austauschs, die von europäischen Ideen inspiriert sind. Insbesondere erweisen sich die Künste und die Techniken als Motoren übernationaler, ‚europäischer‘ Praktiken und kultureller Leitbilder. In dieser *longue durée* ist Kulturwissenschaft zu situieren.

Die schneller auf kulturelle und politische Veränderungen reagierenden Humanities in den USA sind bekanntlich stark durch politische Faktoren bestimmt worden (Bachmann-Medick 2006; vgl. Böhme 2008). Dazu gehörten so verschiedene Vorgänge wie die im Zuge des Postkolonialismus selbstbewusste Visibilisierung unterdrückter regionaler, ethnischer und religiöser Überlieferungen und Minoritäten; die neuen Verteilungen von Populationen, Gütern und Dienstleistungen unter Bedingungen polyzentrischer und zugleich hegemonialer Globalisierung, die ihrerseits neue Formen von Regionalisierung, Lokalisierung und Hybridisierung hervorbringt; die Entortung ganzer Bevölkerungsteile in den weltweiten Migrations- und Flüchtlingsströmen; die Verschiebung, Auslöschung und Kreation von Zentren wie Peripherien der Macht; die globale Verbreitung von Popkultur und Warenästhetik bei gleichzeitig wachsenden globalisierungskritischen Widerständen; die Entstehung transnationaler communities durch neue Kommunikationstechnologien. Damit verbunden waren Krisen der westlichen Formen der Repräsentation kultureller Werte, Normen und Wissensordnungen, die in ihren kolonialistischen Gesten dekonstruiert wurden. Verbunden damit spielten policies of sex, gender and race eine bedeutende Rolle und schlugen auf der Ebene universitärer Wissenschaften durch. Solche Prozesse sind es, die zu den Transformationen tradierter Disziplinen im Zeichen der cultural turns sowie zu einer Fülle von Neugründungen von Fächern oder studies

¹⁹ Zum Folgenden vgl. etwa Conermann (2012); Leggewie/Lang/Zifonun (2010); Allerkamp/Raulet (2010); Kusber (2010); Csáky/Leitgeb (2009); Wirth (2008).

geführt haben. In den USA war es nicht anders als bei den englischen cultural studies, die ohne den politischen Hintergrund der proletarischen Kultur nicht verständlich wären.

Gerade bei den cultural turns wird sichtbar, dass die wissenschaftliche Ethik, die Verfahren, die Kategorien und sogar die Theorien von den ‚Gegenständen‘ mitbestimmt bleiben, denen sich die turns verdanken. Viel mehr als andere wissenschaftliche Modelle tragen die cultural turns einen politischen Index, den abzustreifen sie um das bringen würde, was sie erklärtermaßen sein wollen: nicht nur explorierende und explanative, sondern eingreifende Wissenschaft. So verspricht die kulturwissenschaftliche Wende neben Differenzierungszuwächsen vor allem moralische und politische Gewinne: eine bessere Praxis in den Feldern des Multikulturalität, der Minoritätenpolitik, des Euro- und Logozentrismus, der latent oder offen kolonialistischen Hierarchisierung von Kulturen usw. Es wäre aber ein Irrtum anzunehmen, dass die Kulturwissenschaft mit den Feldern gleichzusetzen wäre, die in den cultural turns ins Spiel gebracht wurden.

Lassen Sie mich festhalten: Bezogen auf Fragen der Medien, des Geschlechts, der Kultur sind manche Universitäten den Weg gegangen, diese ‚Felder‘ als Querschnittsorientierungen zu empfehlen, während andere Universitäten es bevorzugten, neue Fächer einzurichten: Medienwissenschaft, Kulturwissenschaft, Gender Studies. Doch bedeutet die Entscheidung für ein ‚Fach‘ nicht dasselbe wie die für das gleiche Modell: So folgt das Fach Kulturwissenschaft in Tübingen anderen Traditionen als an der HU Berlin; so kann Kulturwissenschaft einmal mehr Europäische Ethnologie, einmal mehr Kulturgeschichte sein; oder sie ist ein Programmstudium verschiedener Disziplinen wie in Frankfurt/Oder. Ferner kann es auch sein, dass an derselben Universität Gender, Medien oder Kulturwissenschaft sowohl als Orientierungen bestehender Fächer wie auch als Einzelfächer eingerichtet werden. Kulturwissenschaft(en) und cultural studies weisen unterdessen derart ausdifferenzierte Theorien, Modelle und (!) Gegenstandsfelder auf, dass verschiedene disziplinäre oder nicht-disziplinäre, also konkurrierende Lösungen das Beste sind. Dies stellt die offene experimentelle Situation her, die man wollen muss, um auf Dauer, durch vergleichende Evaluation, aus dem Set der Optionen ein oder mehrere Modelle favo-

risieren zu können. Bei der relativen Neuheit von Medienwissenschaft, Gender Studies oder Kulturwissenschaft an bundesdeutschen Universitäten ist das Offenhalten dieses kognitiven und methodologischen Experimentalfeldes genau das Richtige. Übrigens gilt Ähnliches für die Wissenschaftsgeschichte, die performance studies, die Semiotik: Sie sind mal eine ‚Orientierung‘, mal ein ‚Fach‘, mal ein ‚Feld‘ und dies jeweils anders in den USA oder in Deutschland.

Literaturverzeichnis

- Allerkamp, Andrea/Raulet, Gérard (Hgg.) (2010): Kulturwissenschaften in Europa – eine grenzüberschreitende Disziplin? Münster: LIT.
- Arendt, Hannah (1998): Vom Leben des Geistes. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1981): Vita activa oder Vom tätigen Leben [zuerst engl. 1958]. München: Piper.
- Assmann, Aleida (2006): Einführung in die Kulturwissenschaft: Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen. Berlin: E. Schmidt.
- Bachmann-Medick, Doris (2006): Cultural turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Beard, Georg Miller (1880): A Practical Treatise on Nervous Exhaustion (Neurasthenia), Its Symptoms, Nature, Sequences, Treatment. New York.
- Beard, George Miller (1881): American Nervousness. Its Causes and Consequences. New York: Putnam.
- Beck, Ulrich (1987): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2007): Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Benthien, Claudia/Velten, Hans Rudolf (Hgg.) (2002): Germanistik als Kulturwissenschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bernstein, Peter L. (1997): Wider die Götter. Die Geschichte von Risiko und Riskmanagement von der Antike bis heute. München: Gerling.
- Böhme, Hartmut (2002): Religion und Moderne. In: Gräb, Wilhelm/Weyel, Birgit (Hgg.): Praktische Theologie und protestantische Kultur. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, S. 17-35.
- Böhme, Hartmut (2006): Religion und Kulturtheorie. In: Gräb, Wilhelm/Weyel, Birgit (Hg.): Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, S. 208-230.
- Böhme, Hartmut (2008): Vom „turn“ zum „vertigo“. Wohin drehen sich die Kulturwissenschaften? Rezension zu: Doris Bachmann-Medick: „Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften“. In: JLT online (19.05.2008) = Journal of Literary Theory (JLT) 2.

- Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar (2007): Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. 3. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten. Göttingen: Schwartz 1983, S. 183–198 [= Soziale Welt, Sonderband 2].
- Bourdieu, Pierre (1987): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Conermann, Stephan (Hg.) (2012): Was ist Kulturwissenschaft? Zehn Antworten aus den „kleinen Fächern“. Bielefeld: transcript.
- Constable, Liz/Denisoff, Dennis/Potolsky, Mathew (Hgg.) (1998): Perennial Decay: On the Aesthetics and Politics of Decadance. University of Pennsylvania Press.
- Csáky, Moritz/Leitgeb, Christoph (Hgg.) (2009): Kommunikation, Gedächtnis, Raum. Kulturwissenschaften nach dem „spatial turn“. Bielefeld: transcript.
- Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hgg.) (2007): Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren. München: Fink.
- Debord, Guy (1967): La Société du spectacle. Paris: Buchet/Castell.
- Deleuze, Gilles (1996): Erschöpft. In: Beckett, Samuel (Hg.): Quadrat, Geister-Trio, ... nur noch Gewölk ..., Nacht und Träume. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 49-99.
- Dreitzel, Hans Peter (1968): Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft. Vorstudien zu einer Pathologie des Rollenverhaltens. Stuttgart: Encke.
- Drost, Wolfgang (Hg.) (1986): Fortschrittsglaube und Dekadenzbewußtsein im Europa des 19. Jahrhunderts. Literatur – Kunst – Kulturgeschichte. Heidelberg: Winter.
- Eco, Umberto (1985): Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Ehrenberg, Alain (2004): Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Felsch, Philipp (2006): Laborlandschaften. Physiologische Alpenreisen im 19. Jahrhundert. Göttingen: Wallstein.
- Finke, Peter (2008): Kulturökologie. In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): Einführung in die Kulturwissenschaften. Stuttgart: Metzler, S. 248-279.
- Frühsorge, Gotthardt (1993): Die Kunst des Landlebens. Vom Landschloß zum Campingplatz. Eine Kulturgeschichte. München, Berlin: Koehler & Amelang.
- Geisen, Thomas (2011): Arbeit in der Moderne. Ein *dialogue imaginaire* zwischen Karl Marx und Hannah Arendt. Wiesbaden: Springer.
- Hampe, Michael (2006): Die Macht des Zufalls. Vom Umgang mit dem Risiko. Berlin: wjs.
- Han, Byung-Chul (2009): Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens. Bielefeld: transcript.
- Han, Byung-Chul (2010): Müdigkeitsgesellschaft. Berlin: Matthes & Seitz.
- Handke, Peter (1989): Versuch über die Müdigkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin: Gelassenheit. In: Gesamtausgabe Bd. 16. Frankfurt a.M.: Klostermann 1994, S. 517-529.
- Hobuß, Steffi/Tams, Nicola (Hgg.): Lassen und Tun. Kulturphilosophische Debatten zum Verhältnis von Gabe und kulturellen Praktiken. Bielefeld: transcript 2014.
- Hofmannsthal, Hugo von (1979): Manche freilich. In: ders.: Gesammelte Werke in zehn Bdn. Hg. v. Bernd Schoeller. Gedichte Dramen I. 1891-1898. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (Hg.) (2004): Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten. München: Fink.
- Krämer, Sybille/Bredenkamp, Horst (Hg.)(2003): Bild – Schrift – Zahl. München: Fink.
- Kusber, Jan u.a. (Hgg.) (2010): Historische Kulturwissenschaften. Positionen, Praktiken und Perspektiven. Bielefeld: transcript.
- Lafargue, Paul (1966): Das Recht auf Faulheit & Persönliche Erinnerungen an Karl Marx. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Leggewie, Claus/Lang, Anne-Katrin/Zifonun, Darius (Hgg.) (2010): Schlüsselwerke der Kulturwissenschaften. Bielefeld: transcript.
- Liebsch, Burkhard/Rüsen, Jörn/Straub, Jürgen (Hgg.) (2004): Handbuch der Kulturwissenschaften. 3 Bde. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Luhmann, Niklas (1991): Soziologie des Risikos; Berlin New York: de Gruyter.
- Mahoney, Kristin (2015): Literature and the Politics of Post-Victorian Decadence. New York: Cambridge University Press.
- Mersch, Dieter: Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis. München: Fink 2002.
- Mosso, Angelo (1892): Die Ermüdung. Leipzig: S. Hirtzel.
- Münkler, Herfried/Bohlender, Matthias/Meurer, Sabine (Hgg.) (2010): Sicherheit und Risiko. Über den Umgang mit Gefahr im 21. Jahrhundert. Bielefeld: transcript.
- Münkler, Herfried/Bohlender, Matthias/Meurer, Sabine (Hgg.) (2010a): Handeln unter Risiko. Gestaltungsansätze zwischen Wagnis und Vorsorge. Bielefeld: transcript.
- Neswald, Elizabeth (2006): Thermodynamik als kultureller Kampfplatz. Zur Faszinationsgeschichte der Entropie 1850-1915. Freiburg: Rombach.
- Nietzsche, Friedrich (1988): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (= KSA). Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin New York: de Gruyter.
- Nordau (2012): Entartung. 2 Bde. [zuerst: Berlin 1892/93]. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Nünning, Ansgar (Hg.) (2005): Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaft. Stuttgart: Metzler.
- Pick, Daniel (1993): Faces of Degeneration: A European Disorder, c. 1848 - c. 1918. Cambridge University Press.

- Pross, Caroline (2013): Dekadenz: Studien zu einer großen Erzählung der frühen Moderne. Göttingen: Wallstein.
- Rabinbach, Anson (1992): *The Human Motor. Energy, Fatigue, and the Origins of Modernity*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press [dt.: *Motor Mensch. Kraft, Ermüdung und die Ursprünge der Moderne*. Wien: Turia + Kant 2001].
- Radkau, Joachim (1994): Die wilhelminische Ära als nervöses Zeitalter, oder: Die Nerven als Netz zwischen Tempo- und Körpergeschichte. In: *Geschichte und Gesellschaft* 20. S. 211-241.
- Radkau, Joachim (1998): *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Roelcke, Volker (1999): *Krankheit und Kulturkritik. Psychiatrische Gesellschaftsdeutungen im bürgerlichen Zeitalter (1790 bis 1914)*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012): *Träumereien eines einsam Schweifenden. Nach dem Ms. und den Spielkarten neu übers., komment. und mit einem Nachw. vers. von Stefan Zweifel*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Scheler, Max (1955): *Mensch und Geschichte*. In: *Gesammelte Werke, Bd. IX: Späte Schriften [zuerst 1929]*. Bonn: Bouvier.
- Sengle, Friedrich (1963): *Wunschbild Land und Schreckbild Stadt*. In: *Studium Generale* 16, S. 619-631.
- Semper, Gottfried (1860/63): *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Ästhetik. Ein Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfreunde*. 2 Bde. München: Bruckmann.
- Semper, Gottfried (1852): *Wissenschaft, Industrie und Kunst. Vorschläge zur Anregung nationalen Kunstgefühls, bei dem Schlusse der Londoner Industrie-Ausstellung, London, den 11. October 1851*. Braunschweig: Vieweg.
- Sherry, Vincent B. (2015): *Modernism and the reinvention of decadence*. New York: Cambridge University Press.
- Sloterdijk, Peter (2001): *Streß und Freiheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Söllner, Alfons (1990): *Hannah Arendts ‚Vita Activa oder Vom tätigen Leben‘. Ein Lektüreveruch*. In: König, Helmut/Schauer, Helmut/Greiff, Bodo von (Hgg.): *Sozialphilosophie der industriellen Arbeit*. Wiesbaden: Springer, S. 200-226.
- Söllner, Alfons (1996): *Deutsche Politikwissenschaftler in der Emigration: Studien zu ihrer Akkulturation und Wirkungsgeschichte. Mit einer Bibliographie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Voigt, Dieter/Meck, Sabine: *Gelassenheit. Geschichte und Bedeutung*. Darmstadt 2005.
- Wirth, Uwe (Hg.) (2008): *Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Zapf, Hubert (2008): *Kulturökologie und Literatur. Ein transdisziplinäres Paradigma der Literaturwissenschaft*. In: ders. (Hg.): *Kulturökologie und Literatur. Beiträge zu einem transdisziplinären Paradigma der Literaturwissenschaft*. Heidelberg: Winter, S. 15-44.
- Zimmermann, Harm-Peer (Hg.) (2007): *Empirische Kulturwissenschaft, Europäische Ethnologie, Kultur-anthropologie, Volkskunde. Leitfaden für das Studium einer Kulturwissenschaft an deutschsprachigen Universitäten*. Marburg: Jonas.

Programmatische Kommentare und Repliken

Andreas Ackermann*

Wider die „Culturbrille“ – Versuch, Hartmut Böhmes „Perspektiven der Kulturwissenschaft“ auszuweiten

 © 2016 Andreas Ackermann, licensee De Gruyter Open.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 License.

Abstract: The following comment attempts to expand Böhme's „Perspectives of Kulturwissenschaft“ from a cultural anthropological viewpoint. It argues for the reflection on a Eurocentric bias of Kulturwissenschaft (termed Kulturbrille by Franz Boas), specifically its fundamental narrative of modernity, as well as its prevalent preference for the semiotic sign. Using participant observation as an illustration, the comment suggests to first critically examine the various notions of modernity from the perspective of the ‚other‘ (usually imagined to exist outside modernity); secondly, to complement the preoccupation of Kulturwissenschaft with semiotics and representations of the mind by the phenomenological dimension of human experience and the body („Leib“), in order to increase the discipline's analytic potential.

Keywords: cultural anthropology, social anthropology, culture, modernity, othering, body, mind, phenomenology, participant observation, social aesthetics

*Prof. Dr. Andreas Ackermann: Institut für Kulturwissenschaft, Universität Koblenz-Landau, Campus Koblenz, Universitätsstraße 1, 56070 D-Koblenz, email: aackermann@uni-koblenz.de

1 Ethnologie als ‚Astronomie‘ der Kulturwissenschaft

Hartmut Böhme, einer der entscheidenden Impulsgeber für die Entwicklung der Disziplin in jüngster Zeit, skizziert in seinem Beitrag auf überzeugende Weise Charakteristika eines kulturwissenschaftlichen Blicks und verweist dabei auf Phänomene, die einer spezifisch kulturwissenschaftlichen Untersuchung bedürfen. In diesem Zusammenhang analysiert er *erstens* die Funktionen der so genannten freien und nützlichen Künste, *zweitens* Konstellationen der Subjektivität in der Industriegesellschaft des 19. Jahrhunderts, *drittens* die rezente Balance zwischen Sicherheit und Risiko sowie schließlich *viertens* die Beziehung von Kultur und Religion in der gegenwärtigen Zeit, die er als polyzentrisch, postreligiös und postaufklärerisch charakterisiert. Zuzustimmen ist seiner Einschätzung, dass eine kulturwissenschaftliche Wende neben Differenzierungszuwächsen durchaus auch moralische und politische Gewinne verspricht, und zwar „eine bessere Praxis in den Feldern der Multikulturalität, der Minoritätenpolitik, des Euro- und Logozentrismus, der latent oder offen kolonialistischen Hierarchisierung von Kulturen“ (vgl. Böhme in diesem Heft). Mit Blick auf

die von Böhme zum „Konstituens der Kulturwissenschaft“ erklärte reflexive Stufe der Beobachtung scheint dabei besonders eine konsequentere Reflexion dieses Euro- und Logozentrismus vonnöten, um eben diese – inzwischen dringender denn je benötigten – Gewinne im Umgang mit kultureller Komplexität nicht zu gefährden.

Eine solche Reflexion kann von Einsichten profitieren, die die Ethnologie hervorgebracht hat. Als von Aufklärung und Romantik gleichermaßen gespeiste Wissenschaft vom (sub-) kulturell Fremden (vgl. Kohl 2012), anfangs in kolonialen, später in postkolonialen und globalisierten Zusammenhängen, kann diese gleichsam als „Astronomie“ der Kulturwissenschaft(en) fungieren, „beauftragt, den Sinn von Konfigurationen, die sich nach Größe und Entfernung von denen, in denen der Beobachter lebt, sehr unterscheiden, herauszuarbeiten“ (Lévi-Strauss 1967: 406). Solche Gruppen sind nicht unbedingt weniger komplex strukturiert als die des Beobachters, bringen aber aufgrund ihrer Differenz bestimmte allgemeine Merkmale menschlichen Zusammenlebens zum Vorschein. Mit ihrem Studium der Gemeinsamkeiten und Unterschiede menschlicher Gemeinschaften legt die Ethnologie die Grundlage für eine allgemeine Theorie der Kultur, ist also Kulturwissenschaft *par excel-*

lence. Der kulturvergleichende Ansatz der Ethnologie ermöglicht es zudem, das Selbstverständliche unserer eigenen Kultur (und damit auch der Wissenschaft) zu reflektieren. Verglichen werden dabei allerdings weniger vermeintlich eindeutig abgrenzbare Objekte oder Einheiten, als vielmehr Weltbilder, identifikatorische Bezüge und Lebensweisen. Vom ethnologischen Standpunkt aus betrachtet ist gewiss, dass es immer auch alternative Lebensweisen gibt sowie die Möglichkeit, zwischen diesen hin- und herzuwechseln.

Verstärkt wird die Einnahme eines permanenten ‚Seitenblicks‘ (Ingold 2011: 239) durch die für die Ethnologie seit Malinowski konstitutive Methode der teilnehmenden Beobachtung. Formal geht diese von einem langen Aufenthalt des Ethnologen bzw. der Ethnologin in der Gruppe aus, inmitten derer geforscht werden soll, da eine sekundäre Sozialisation in die fremde Kultur angestrebt wird. Inhaltlich wird die Einbindung in die lokale Alltagspraxis betont, da nicht nur Symbole und Zeichen, sondern auch leibliche Erfahrungen und implizites Wissen Bestandteil ethnographischer Arbeit sind. In der Formulierung Karl-Heinz Kohls ist der Ethnologe „Subjekt und Objekt der Forschung zugleich, er ist Beobachter, Instrument der Beobachtung und Beobachteter in einem“ (Kohl 2012: 115). Teilnehmende Beobachtung besteht jedoch nicht in der Forschung über, sondern einer Forschung *mit* Menschen. Forscher und Beforschte befinden sich im wechselseitigen Austausch und konstituieren über ihre Zusammenarbeit letztlich gemeinsam das Forschungsfeld. Ethnographische Forschung wird nicht innerhalb der Relation von Subjekt und Welt bzw. Gegenstand, sondern zwischen Menschen vollzogen, sie ist eine kommunikativ-soziale Praxis, die auf Teilnahme und Nähe basiert. Sie grenzt sich damit von objektivistisch-wissenschaftlichen Methoden ab, die auf Beobachtung und Distanz setzen und das Reale dadurch verfremden, dass sie es aus dem Bereich unmittelbarer Erfahrung herausnehmen (vgl. Ingold 2011: 239). Johannes Fabian kritisiert diesen „asketischen Rückzug aus der Welt, wie wir sie mit unseren Sinnen erfahren“ (Fabian 2001: 11) und verweist darauf, dass Ethnologen und Forschungsreisende insbesondere bei ihren ersten oder frühen Kontakten mit ihnen unvertrauten Kulturen zum Realen und zu neuen Ergebnissen immer dann gelangten, wenn sie es sich gestatteten, tatsächliche Erfahrungen zu machen und sich davon

auch anrühren zu lassen. Dies wiederum führte häufig auch zu Widersprüchen, die nur dadurch überwunden werden konnten, dass man aus den rationalisierten Rahmenbedingungen der Forschungsreisen, sei es Glaube, Wissen, Profit oder Herrschaft, heraustrat und – manchmal für lange Zeit – außerhalb ihrer zu existieren versuchte. Ein solches Heraustreten bezeichnet Fabian als „das Ekstatische“ (Fabian 2001: 23f.). Der methodische Stellenwert der Selbsterfahrung im Rahmen von Fremderfahrung rückt die Ethnographie näher an die Kunst als Erfahrung eines Anderen und verweist auf die damit einhergehenden Möglichkeiten eines Anders-Denkens bzw. Anders-Wahrnehmens etc. Insofern stellt die Ethnologie auch „die Frage nach der Integrierbarkeit dessen, was jenseits der westlichen Schriftkultur und Vernunft vorgeht, in die westliche Schriftkultur“ (Hauschild 2005: 61).

Ein Kulturvergleich setzt allerdings voraus, dass es etwas zu vergleichen gibt. Diesbezüglich unterschiedliche Positionen werden bereits in Folge der Aufklärung deutlich: Wenn Kant beispielsweise mit Kultur eine Idealvorstellung bürgerlicher Individualität verbindet, die zu ihrer Vermittlung des neuartigen Schauplatzes der bürgerlichen Öffentlichkeit bedarf, so folgt daraus, dass dieser Kulturbegriff auf nicht-europäische Gesellschaften nicht übertragbar ist (vgl. Petermann 2004: 309). Diese wurden letztlich als Gegensatz des bürgerlichen ‚Kulturmenschen‘ konzipiert und galten gemäß der evolutionistischen Perspektive auch als ‚lebende Erinnerung‘ an die primitiven Anfänge der menschlichen Gattung; im Unterschied dazu war Herder nicht nur einer der ersten, der auf außer-europäische Kontexte bezogen von Kultur sprach, sondern er verwendete auch als einer der Ersten bewusst den Plural Kulturen im Sinne von ‚Völkern‘ oder ‚Nationen‘ (ebd.).

Ohne an dieser Stelle auf die sich unmittelbar aufdrängende Problematik von Herders ‚Volksgeist‘-Konzeption eingehen zu können, dürfte doch deutlich geworden sein, dass die ethnologische Perspektive auf Kultur wesentlich weiter gefasst ist als die einer von Böhme erwähnten kompensatorischen „zivilgesellschaftlichen Dienstleistung“, die angesichts der „Modernisierungsschäden“ (vgl. Böhme, ebd.) verstärkt nachgefragt werde. Obwohl die Ethnologie wohlweislich auf eine eindeutige Definition von Kultur verzichtet hat, kann sie doch einige hilfreiche Eingrenzungen bieten. Demzufolge favorisiert sie

einen weiten, im Sinne von Reckwitz (2004: 4) „bedeutungsorientierten“ Kulturbegriff, der sich eben nicht auf ‚zivilisatorische Errungenschaften‘ wie Kunst und Literatur beschränkt, sondern der sowohl ein materiales Instrumentarium, den Lebensunterhalt zu bestreiten, als auch Medium und symbolischer Ausdruck kollektiver Identität darstellt (Müller 2010: 23). ‚Verorten‘ lassen sich diese symbolischen Ordnungen jeweils auf der Ebene körperlich verankerter, Artefakte verwendender und öffentlich wahrnehmbarer ‚sozialer Praktiken‘ (ebd.). Als Ausdrucksinstrumentarium des Identitätsbewusstseins stellt Kultur das Mittel zur Differenzierung und Abgrenzung von anderen (benachbarten) Gruppen dar, sie „ist demnach die Form der Bearbeitung des Problems, daß es auch andere Kulturen gibt“ (Baecker 2000: 17).

2 Die ‚Culturbrille‘ der Kulturwissenschaft

Gerade die für die Ethnologie bestimmende Differenzierungserfahrung verhilft zu einer Sensibilität, die durchaus geeignet erscheint, das kulturwissenschaftliche Reflexionsniveau hinsichtlich des euro- bzw. logozentrischen Blicks deutlich zu steigern. Franz Boas, deutscher Emigrant jüdischer Herkunft und erster Inhaber eines ethnologischen Lehrstuhls in den USA hat darauf hingewiesen, dass „[i]n no case is it more difficult to lay aside the ‚Culturbrille‘ [...] than in viewing our own culture“ (Boas 1904: 517).¹ Ein erster vorsichtiger Blick über die Ränder jener „Culturbrille“ zeigt vor allem zwei ‚blinde Flecken‘: *erstens* das eurozentrische Narrativ der Moderne und *zweitens* die logozentrische Favorisierung des Zeichens bzw. der Repräsentation gegenüber der Erfahrung. Beide sollen im Folgenden etwas genauer in Augenschein genommen werden.

(a) Das eurozentrische Narrativ der Moderne

Mit Max Scheler beginnend entwickelt Böhme seine Überlegungen zu den Perspektiven der Kulturwissenschaft vor der Folie einer „Moderne“, die

als ein ganz besonderes Zeitalter charakterisiert wird, u.a. ausgezeichnet durch beständig fortschreitende Identitätsdiffusion, Reflexivitätssteigerung und Kontingenz (vgl. Böhme, ebd.). Als Narrativ ist die Moderne von nicht zu unterschätzender Bedeutung, erzählt sie doch von der Aufklärung als einer vernunft-basierten intellektuellen Auflehnung gegen die Autorität von Tradition und Religion, die in den Aufstieg des europäischen Nationalstaates, von Kapitalismus und Industrialisierung mündete. Diese Verbindung von Evolution, Fortschritt, Entwicklung und Moderne gilt im Allgemeinen als evident und wird höchstens von religiösen Fundamentalisten in Frage gestellt. Dabei werden nicht nur Wandel und Fortschritt auf problematische Weise in eins gesetzt, die Konturen dieser Moderne – ggf. auch der „Multiple Modernities“ (Eisenstadt 2000) – als einer völlig neuen Epoche bleiben im Wesentlichen unscharf, etwa im Hinblick auf ihre Protagonisten bzw. den historischen Zeitrahmen (Hauschild 2005: 67). Von zentraler Bedeutung für die eurozentrische Selbstwahrnehmung ist hierbei die Betonung des Neuen: Sobald die Worte „modern“, „Modernisierung“, „Moderne“ auftauchen, so Latour (2008: 19), wird im Kontrast dazu eine archaische und stabile Vergangenheit definiert. Latour spricht in diesem Zusammenhang davon, dass das Wort ‚modern‘ „doppelt asymmetrisch“ konnotiert sei: Es bezeichne einen Bruch im regelmäßigen Lauf der Zeit sowie einen Kampf, in dem es Sieger und Besiegte gebe (ebd.). Insofern tendiert das Narrativ der Moderne dazu, den Eurozentrismus zu verstärken, anstatt ihn zu reflektieren bzw. zu relativieren. Kulturwissenschaftlich gesehen kann die Moderne durchaus ein aufschlussreiches Forschungsfeld darstellen, nicht aber die Grundlage zur Beschreibung vermeintlich eigener bzw. anders gelagerter Lebensweisen und Weltbilder.

Böhmes Hinweis, dass wichtige soziale Integrationen der Moderne über quasi-religiöse Mechanismen verlaufen, „welche eben diese Moderne als nicht zu ihr gehörig, als vormodern und irrational“ abtun bzw. dass die Moderne zu ihrem Erhalt auf ihr Gegenteil („das Irrationale, ja Barbarische“) angewiesen sei (vgl. Böhme, ebd.), verweist auf einen weiteren problematischen Aspekt des Moderne-Konzepts, nämlich seinen Chronozentrismus. Damit ist gemeint, dass dem bzw. den ‚Anderen‘ die Gleichzeitigkeit bzw. Zeitgenos-

¹ Reckwitz (2004: 14) spricht ganz ähnlich von „rationalitätsverbürgenden Invisibilisierungen von Kontingenz in den Grundbegrifflichkeiten der modernen Geistes- und Sozialwissenschaft“.

senschaft verweigert wird. Mit Latour lässt sich durchaus fragen, inwiefern die Angehörigen der Moderne überhaupt noch auf ‚der Höhe der Zeit‘ sind: „actually knowing how to become a contemporary, that is, of one’s own time is the most difficult thing there is“ (Latour 2014: 14f.). In *Time and the Other* (1983) hat Johannes Fabian gezeigt, wie sich die Ethnologie ursprünglich über einen allochronen Diskurs etabliert hat, als Wissenschaft von Menschen, die einer anderen Zeit angehören bzw. eines Diskurses, dessen Referenten aus der Gegenwart des Sprechenden bzw. Schreibenden Subjekts entfernt worden sind. Beispiele solchen ‚Otherings‘, wie Fabian es genannt hat, finden sich auch in der medialen Berichterstattung über z.B. ‚Entwicklungshilfe‘ in Ländern der ‚dritten Welt‘ bzw. des ‚globalen Südens‘, deren Bewohner schon einmal ins Mittelalter (z.B. wenn es sich um Muslime handelt) oder gar in die Steinzeit (im Falle so genannter Indigener) versetzt werden. Eine solche Verweigerung der Zeitgenossenschaft lässt das Andere bzw. die Anderen zum Objekt werden, das als weniger entwickelt angesehen wird und setzt damit rassistische und kolonialistische Diskurse mit anderen Mitteln fort.

(b) Die logozentrische Favorisierung des Zeichens

Wenn Böhme mit Recht darauf verweist, dass „das Bild von Kultur in den Kulturwissenschaften zu sehr auf symbolische Kommunikation und soziales Handeln konzentriert“ sei, möchte er die Aufmerksamkeit vor allem auf den Umstand lenken, „dass menschliche Kulturen nur analysiert werden können in den historischen Verhältnissen zu dem, was nichtmenschlich ist“ (vgl. Böhme, ebd.). Die Analyse dieser Verhältnisse findet in letzter Zeit verstärkte Aufmerksamkeit, wie etwa die Debatten um den Begriff des „Anthropozän“ (Latour 2014) oder die Entwicklung der so genannten „Humanimal Studies“ zeigen (stellvertretend für eine stetig steigende Anzahl von Publikationen: Ingold 2013; Dießelmann 2014; Spannring u.a. 2015). Aber noch innerhalb des menschlichen Bereichs stellt die logozentrische Auffassung ein Problem dar, bindet sie doch den Kulturbegriff (zu) stark an Textualität bzw. Diskurse und favorisiert das Zeichen bzw. die Repräsentation gegenüber der Erfahrung. Die Konzeptualisierung von Kultur mittels der von Paul Ricoeur entlehnten und von Clifford Geertz in die Ethnologie eingeführ-

ten Text-Metapher hatte nicht nur zur Folge, dass Methoden der Literaturwissenschaft Einzug in die Ethnologie hielten, sondern auch, dass die Ethnologie innerhalb der Kulturwissenschaften relevant wurde. Diese in ihren Anfängen durchaus fruchtbare Entwicklung führte allerdings dazu, dass im weitesten Sinne ‚textualistische‘ (Reckwitz 2004: 17) bzw. semiotische Ansätze den kulturwissenschaftlichen Diskurs zu großen Teilen bestimmen (Ackermann 2016).

Damit entsteht ein Ungleichgewicht, denn Kultur besteht nicht nur in der Produktion bzw. Interpretation von Zeichen, sondern vielmehr auch in alltagspraktischem Handeln. Deshalb lässt sich das kulturwissenschaftliche Reflexionsniveau nur steigern, wenn nicht gewohnt cartesianisch zwischen Körper und Geist (bzw. Erfahrung und Repräsentation) unterschieden, sondern gerade indem versucht wird, diese unproduktive Entgegensetzung zu überwinden. Hier können phänomenologische bzw. ‚praxeologische‘ (Reckwitz 2004: 17) Ansätze mit Gewinn eingebracht werden, die den Körper als ‚Leib‘ konzipieren, der sich dadurch definiert, dass er die Welt erlebt und als Handlungs- bzw. Wahrnehmungspotential erfahren wird. Der Mensch ‚hat‘ demnach nicht nur einen Körper, sondern *ist* Leib, in dem Körper und Geist untrennbar verbunden sind. Phänomenologisch gesehen ist der menschliche Körper damit nicht lediglich symbolischer „Ausdruck“ von Kultur, sondern stellt als „Leib“ vielmehr die „existentielle Voraussetzung von Kultur“ (Csordas 1990: 5) dar.

Das jeglicher kulturellen Praxis zugrundeliegende dialektische Verhältnis von einverleibten und objektivierten sozialen Strukturen hat Pierre Bourdieu mit seinem Habitus-Begriff paradigmatisch analysiert. Wie er zeigt, gibt es eine Logik (auch) der (wissenschaftlichen) Praxis, die – wiederum als *Culturbrille* fungierend – den Anschein von Unmittelbarkeit und Selbstverständlichkeit vermittelt und deshalb dringend kulturwissenschaftlicher Reflexion bedarf. Der Habitus produziert und reproduziert soziale Praktiken, er ist das „Körper gewordene Soziale“ (Bourdieu/Wacquant 1996: 161), in den die Denk- und Sichtweisen einer Gesellschaft sowie ihre Wahrnehmungsschemata und Prinzipien des Urteilens bzw. Bewertens eingegangen sind. Bourdieu fasst diesen Prozess ganz leiblich, in dem Sinne, dass die sozialen Strukturen in Fleisch und Blut übergehen und zu einem handelnden Leib werden. Diese

Einverleibung der objektiven sozialen Strukturen findet mittels einer „stillen Pädagogik“ statt, bei der das soziale Umfeld von Anfang an mit Ermahnungen und mit rituellen Praktiken und Diskursen zwischen Kind und Welt tritt (Bourdieu 1987: 128). Gleichzeitig „zeigen die Kinder für die Gesten und Posituren, die in ihren Augen den richtigen Erwachsenen ausmachen, außerordentliche Aufmerksamkeit“ und eignen sich diese mimetisch an (Bourdieu 1979: 190). Die einverleibten Strukturen des Habitus stellen jedoch nur die eine Seite des komplexen Verhältnisses dar, das die soziale wie materiale Welt ausmacht. Die andere Seite bilden die externen, objektivierten Strukturen der sozialen Felder. Dabei handelt es sich um ein durch die soziale Praxis vermitteltes dialektisches Verhältnis von leiblichen Akteuren und der gegenständlichen Welt der Artefakte. Bourdieus Analyse zufolge stiftet der sozial geprägte Leib vor allem Ordnung und damit Sinn. Da die sozialen Akteure sich in der Gesellschaft orientieren, ihre Umwelt für sinnvoll und bedeutsam halten, reproduzieren sie diese auch als etwas Selbstverständliches bzw. Notwendiges. Mit Teresa Platz lässt sich dieser Sinn, d.h. die vom sozial geprägten Leib gelebten Bedeutungen und Werte, auch als „Kultur“ bezeichnen (Platz 2006: 77); bezieht man die Materialität der Umwelt als „materielle Signatur“ einer Gemeinschaft ein, entsteht eine „kulturelle Landschaft“, deren kollektive Autorschaft sich des gesamten verfügbaren Medienangebots bedient: Steine und Erde, Fasern und Farbstoffe, Töne, Zeit und Raum sowie die vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten des Körpers (vgl. MacDougall 2006: 95).

3 Arbeits- bzw. Reflexionsfelder der Kulturwissenschaft

Aus dem Vorangegangenen lässt sich eine Anzahl von Beiträgen zur „Unvermeidlichkeit der Kulturwissenschaft“ (vgl. Böhme, ebd.) destillieren, die an dieser Stelle natürlich nur angedeutet werden kann. Hinsichtlich eurozentrischer Narrative, die gerade im Zusammenhang mit der so genannten Flüchtlingskrise eine Hochzeit haben (auch wenn die Idee ‚Europa‘ sich ironischerweise dabei gerade aufzulösen droht), ist ein gesteigertes kulturwissenschaftliches Reflexionsniveau

gefordert, um politisch wie medial vermittelte Hysterien aufklären bzw. in zivilgesellschaftliche Schranken verweisen zu können. Debatten um Menschen- bzw. Minderheitenrechte sowie Multikultur versus Leitkultur benötigen dringend kulturwissenschaftlichen Sachverstand, der um die Tücken einer mit universalistischem Anspruch versehenen *Culturbrille* weiß und gleichzeitig einen methodischen Partikularismus (ohne den z.B. eine teilnehmende Beobachtung nicht gelingen könnte) nicht mit einem ethischen Partikularismus verwechselt. Kulturwissenschaft jenseits des eurozentrischen Narrativs der Moderne vermag aufschlussreiche Antworten auf ganz grundsätzliche Fragen zu geben, etwa danach, was es bedeutet, ein Mensch zu sein oder eine Person; nach der Balance zwischen Freiheit und Einschränkung in den zwischenmenschlichen Beziehungen bzw. einer verantwortungsvollen Ausübung von Macht; nach der Verknüpfung zwischen Sprache und Denken, Wörtern und Dingen, Wahrnehmung und Repräsentation (Ingold 2011: 238).

Neben dieser notwendigen öffentlich „eingreifenden Wissenschaft“ (vgl. Böhme, ebd.) kann die Kulturwissenschaft aber auch im akademischen Rahmen das Reflexionsniveau deutlich anheben. Epistemologische Gewinne versprache beispielsweise die stärkere Ausbalancierung von semiotischen mit phänomenologischen Ansätzen; freilich nicht, um diese gegeneinander auszuspielen, sondern, um deren unterschiedlichen Potenziale einander ergänzend zu kombinieren. Dies könnte etwa bedeuten, die Felder von Erfahrung und Repräsentation im Hinblick auf die Medien Text und (Bewegt-)Bild vermehrt in den Blick zu nehmen, wobei den Bereichen Wahrnehmung und Verkörperung eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden sollte. Dabei kann auch eine „neue Ästhetik“ (G. Böhme 2013) oder „soziale Ästhetik“ (MacDougall 2006) eine wichtige Rolle spielen, indem sie im Rückbezug auf Baumgartens Ästhetik von 1750 mit Bezug auf den griechischen Begriff der Aisthesis (Sinneserfahrung) als „Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis“ definiert wird. Von grundlegender Bedeutung ist dabei, dass sowohl Gernot Böhme als auch David MacDougall – im Unterschied zur Kantischen Tradition – auf eine normative Auslegung des Ästhetik-Begriffs als Urteil über Kunst verzichten. Ihnen geht es vielmehr darum, dass sich jede Gemeinschaft mittels „ästhetischer Arbeit“ (G.

Böhme 2013: 25) komplexe sinnliche und materielle Umgebungen schafft, die als „kulturellen Landschaften“ (MacDougall 2006: 94) den jeweils eigenständigen Hintergrund für ihre Alltagserfahrungen bilden. Dies verweist auch auf die Bedeutung von Materialität als weiterem wichtigen kulturwissenschaftlichen Forschungsfeld, denn „through making things people make themselves in the process“ (Tilley 2001: 260). Hier schließt sich der Kreis, und wir sind wieder bei Böhmes Hinweis angelangt, dass menschliche Kulturen nur in ihrem historischen Verhältnis zu dem analysiert werden können, was nichtmenschlich ist. Anders formuliert, kann gerade eine kulturwissenschaftliche Reflexion von Objekt-Subjekt-Beziehungen zu einem besseren Verständnis des menschlichen In-der-Welt-Seins beitragen.

Literaturverzeichnis

- Ackermann, Andreas (2016): Körper als Text? Körper, Rituale und die Grenzen einer Metapher. In: Jung, Matthias/Bauks, Michaela/Ackermann, Andreas (Hgg.): Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn. Wiesbaden: Springer, S. 75-107.
- Baecker, Dirk (2000): Wozu Kultur? Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb (2009): Ästhetik. Lateinisch-deutsch. 2 Bände. Hamburg: Meiner [Orig. 1750/58].
- Boas, Franz (1904): The History of Anthropology. In: Science, N.S. XX/512, S. 513-523.
- Böhme, Gernot (2013): Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik. In: Ders.: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Berlin: Suhrkamp, S. 21-48.
- Bourdieu, Pierre (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis – Auf der ethnologischen Grundlage der kabyrischen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1987): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loic (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Csordas, Thomas J. (1990): Embodiment as a Paradigm for Anthropology. In: Ethos 18/1, S. 5-47.
- Dießelmann, Anna-Lena (2014): Menschen und Tiere – Vom Verschwimmen einer ehemals stabilen Opposition In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften [Themenheft] Vorstellungskraft. Hrsg. von Siegfried Mattl und Christian Schulte 2 (2014), S. 45-70.
- Eisenstadt, S. N. (2000): Multiple Modernities. In: Daedalus 129/1, S. 1-29.
- Fabian, Johannes (2001): Im Tropenfieber. Wissenschaft und Wahn in der Erforschung Zentralafrikas. München: Beck.
- Fabian, Johannes (1983): Time and the Other. How Anthropology makes its Object. New York: Columbia University Press.
- Hauschild, Thomas (2005): Ethnologie als Kulturwissenschaft. In: Stierstorfer, Klaus/Volkman, Laurenz (Hgg.): Kulturwissenschaft interdisziplinär. Tübingen: Gunter Narr, S. 59-79.
- Ingold, Tim (2011): Being Alive: Essays in Movement, Knowledge and Description. London: Routledge.
- Ingold, Tim (2013): Anthropology beyond Humanity. In: Suomen Antropologi. Journal of the Finnish Anthropological Society 3, S. 5-23.
- Kohl, Karl-Heinz (2012): Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. München: Beck.
- Latour, Bruno (2014): Anthropology at the Time of the Anthropocene – a Personal View of What is to be Studied. Distinguished Lecture American Association of Anthropologists, Washington December 2014. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/139-AAA-Washington.pdf>. 15.07.2016 (letzter Zugriff).
- Latour, Bruno (2008): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, Claude (1967): Die Stellung der Anthropologie in den Sozialwissenschaften und die daraus resultierenden Unterrichtsprobleme. In: Ders.: Strukturelle Anthropologie 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 369-408.
- MacDougall, David (2006): Social Aesthetics and the Doon School. In: Ders.: The Corporeal Image. Film, Ethnography, and the Senses. Princeton University Press: Princeton, S. 94-119.
- Müller, Klaus E. (2010): Die Siedlungsgemeinschaft. Grundriss der essentialistischen Ethnologie. Göttingen: V&R unipress.
- Petermann, Werner (2004): Die Geschichte der Ethnologie. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Platz, Teresa (2006): Anthropologie des Körpers. Vom Körper als Objekt zum Leib als Subjekt von Kultur. Berlin: Weißensee Verlag.
- Reckwitz, Andreas (2004): Die Kontingenzzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In: Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn (Hgg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, Band III: Themen und Tendenzen. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 1-20.
- Spanning, Reingard u.a. (Hg.) (2015): Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen. Bielefeld: transcript.
- Tilley, Christopher (2001): Ethnography and Material Culture. In: Atkinson, Paul u.a. (Hg.): Handbook of Ethnography. London: Sage, S. 258-272.

Programmatische Kommentare und Repliken

Aleida Assmann*

Die Grenzenlosigkeit der Kulturwissenschaften

Abstract: What keeps cultural studies in motion and, more difficult still, what hold them together? They are continuously animated through so-called ‚turns‘ that in regular intervals open up new perspectives and transform the leading issues and concepts. Such regular innovations are not only due to internal readjustments in terms of methodological changes but are also connected to cultural and social changes. In this way, cultural studies have become an integral part of the transformation of the world as we see and construct it. They are not only a lense through which we observe the transformation of the world, but also a tool with which it is produced. In this active engagement and entanglement with the real world, cultural studies have lost a sense of their professional boundaries. They are constantly extending their realm of research, incorporating avidly new territory. To the extent that cultural studies have embraced the project of cultural self-thematization and self-transformation, they have become as fluid and volatile as culture itself.

Keywords: cultural turns, translation, innovation, logic of research process, transvaluation of values, acceleration, social - epistemological - cultural change, fiction, art of the possible, concepts of the real, referent, evidence, narrative, archaeology of communism, *histoire totale*.

*Prof. Dr. Aleida Assmann: Fachbereich Literaturwissenschaft/Anglistik, Universität Konstanz, 78457 D-Konstanz, email: aleida.assmann@uni-konstanz.de

Während die Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert als historische Disziplinen entstanden, die mit dem Auftrag ausgestattet waren, sich im Nachhinein, also ausschließlich retrospektiv Gedanken über Kunst und Geschichte zu machen, ging die Wende zu den Kulturwissenschaften mit der Einsicht einher, dass ihr Diskurs zentral an der Konstitution, Konstruktion und Veränderung der Welt mit beteiligt ist. Kulturwissenschaftliche Diskurse verstehen sich in diesem Rahmen nicht nur als Reaktion auf vorgängige Ereignisse und bestehende Werke, als Beschreibung oder erklärender Kommentar im Modus der Nachträglichkeit, sondern immer öfter auch als Teil der ‚ways of worldmaking‘, als Mitwirkung an Formen der Welterschaffung und -umschaffung. Sie haben sich als eine reflexive Instanz etabliert, die kulturelle Prozesse gewissermaßen in Echtzeit beobachtet, und das Verhältnis zur Kultur, in der wir selber leben, damit um eine neue Metaebene bereichert. Doch für diese Metaebene gibt es, wie Hartmut Böhme zurecht betont hat, keinen unabhängigen Beobachterstandpunkt mehr. Damit stellt sich aber ein neues Problem: Was genau macht den Gegenstandsbereich der Kulturwissenschaften aus und wie kann man ihn ein- und abgrenzen? Meine Überlegungen zu dieser Frage gliedern sich in vier Schritte. Ich beginne mit der

Logik der ‚cultural turns‘, um von hier aus auf allgemeinere Fragen des Kulturwandels zu sprechen zu kommen. In einem dritten Schritt gehe ich auf neue Schlüsselbegriffe in den Kulturwissenschaften ein und werde mit zwei Beispielen einer exemplarisch entgrenzten Kulturwissenschaft schließen.

1 Zur Logik der Cultural Turns

Die cultural turns halten die Kulturwissenschaften in ständiger Bewegung. Das hat Vor- und Nachteile. Doris Bachmann-Medick hat in ihrem Band *Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften* (2006/2014) sieben solcher ‚turns‘ ausgewählt und näher beschrieben: interpretive, performative, reflexive, postcolonial, translational, spatial, iconic. Damit hat sie dankenswerterweise Übersicht in den Strudel der turns gebracht, uns aber zugleich auch ein gesteigertes Bewusstsein von der Beschleunigung wissenschaftlicher Paradigmenwechsel vermittelt. Ihr Buch, in dem sie die turns als amerikanische Importartikel vorstellte, um sie in den deutschen Kulturwissenschaften heimisch zu machen, war hoch willkommen als Überblick über neue For-

schungs-Entwicklungen und als Orientierungshilfe für Studierende. Auf der anderen Seite kam aber auch Unsicherheit und Unbehagen auf angesichts der schnellen Abfolge dieser Richtungsänderungen. Man fragt sich: Wie wird es nach den sieben vorgestellten turns weitergehen? Es war die Rede von ‚Schwindel‘ und gar von ‚Schleudertrauma‘ (Bachmann-Medick 2014: 409). Darauf hat Bachmann-Medick mit ihrem Nachwort zur dritten Auflage beschwichtigend reagiert. Sie vermutet, „dass wir uns gegenwärtig wohl nicht mehr in der Hochphase eines Wende-Enthusiasmus befinden, der immer nur noch weitere Neuorientierungen in die Welt setzt. Eher befinden wir uns in der Phase der ‚Übersetzung‘ der turns im Sinn ihrer kritischen Weiterentfaltung.“ (Bachmann-Medick 2014: 421)

Der Begriff ‚turn‘ bzw. ‚Wende‘ entstammt einer Rhetorik der Innovation, die unweigerlich den Effekt der Beschleunigung hervorbringt. Turns sind forschungsstrategisch wichtig, weil sie auf die Frage: ‚Was gibt’s Neues?‘ eine klare und pointierte Antwort bereithalten. Wer diese Frage stellt, will konkret wissen, wohin der Orientierungspfeil zeigt, wohin wir als nächstes marschieren sollen, wohin wir die Kolonnen der Drittmittelforschung leiten und was die ergiebigen Themen mit Innovationsgehalt für Qualifikationsschriften sind, die wir von den Jüngeren erwarten. Jeder turn ist eine Sache des Agenda Settings, der Deutungsmacht von Forschungsinstitutionen und der strategischen Durchsetzung von Forschungsschwerpunkten.

Was geschieht bei einer solchen Umleitung des Forschungsprozesses auf ein neues Ziel? Wenn der Schalter bei einem wissenschaftlichen Paradigma-Wechsel umgelegt wird, entsteht eine durchgreifende Umwertung der Werte, die man auch als eine Umstrukturierung von Erinnern und Vergessen beschreiben kann. Karl Schlögel hat uns daran erinnert, dass jede Innovation zu einem großen Teil durch Vergessen produziert wird. Erneuern und Veralten sind dialektisch aufeinander bezogen und nicht voneinander zu trennen. So gesehen ist das Entscheidende am Paradigma letztlich seine Auswechselbarkeit: „Wenn es soweit ist, dann ist ein Deutungsmonopol zu Ende gegangen, erodiert, abgesetzt und ein anderes an seine Stelle gerückt, ohne dass eine Spur noch auf die vorangegangenen Auseinandersetzungen, ja Kämpfe verweisen würde. Ein Kapitel

ist geschlossen, ein anderes geöffnet.“ (Schlögel 2003: 60) Nicht unproblematisch an dieser linearen Ersetzungslogik des Paradigmenwechsels ist, dass mit jeder Wende Dichotomien produziert werden, die gemäß dem Innovationsimperativ des ‚Zeitregimes der Moderne‘ das jeweils Alte vom jeweils Neuen abspalten. Auf diese Weise entwertet und verdunkelt zum Beispiel der spatial turn die Frage nach der Zeit, der performative turn die Ausrichtung auf Texte, der visual oder iconic turn die Bedeutung von Worten, oder der acoustic turn die Bedeutung visueller Wahrnehmung.

In den Nachworten zur dritten (2006) und fünften Auflage (2014) ihres Buches hat Bachmann-Medick zu diesen Begleitgeräuschen der Kritik und Abwehr Stellung genommen und dabei Funktion und Status der turns neu überdacht und erläutert. Sie versucht dabei, den kurzatmigen Diskurs über turns zu entschleunigen und setzt dabei statt auf schnelle Wechsel auf Verknüpfungen, Vertiefung, Erdung und Zusammenhang. Ihr Anliegen ist vor allem die *Übersetzung* nationaler Wissenschaftskulturen in eine transnationale Kulturforschung. Die turns eignen sich dabei als „systematische Gelenkstellen“, an denen sich eine Verbindung von neuen Konzepten mit bestehenden Methoden unterschiedlicher Disziplinen vollziehen kann (Bachmann-Medick 2014: 420). Sie werden damit zu wichtigen Scharnieren und Garanten (trans-)disziplinären Arbeitens, denn sie markieren Zonen der *Überschneidung* unterschiedlicher Forschungszugänge. Ein Grundproblem kann Bachmann-Medick auf diese Weise allerdings nicht lösen, und das hängt mit der Tatsache zusammen, dass sie es einerseits mit Forschungsrichtungen, den turns, die eine interne Bewegung unserer akademischen Fächerdynamik abbilden oder in Gang setzen, und andererseits mit gesellschaftlichem Wandel und Problemfeldern zu tun hat, die sich mit den turns nicht so einfach gleichsetzen lassen. Es gibt nämlich zwei Arten von Wendungen, die Bewegung in die Kulturwissenschaften bringen: solche, die ausschließlich innerhalb der Universitäten stattfinden, und solche, die sowohl innerhalb als auch außerhalb der Universitäten stattfinden. Lediglich den ersten Typ nenne ich ‚turn‘. Machen wir uns nichts vor: von ihnen nimmt die Gesellschaft im Allgemeinen in aller Regel keinerlei Notiz. Die meisten turns beziehen sich ausschließlich auf rein innerakademische Diskurse und nicht auf solche, die

auch die breite Öffentlichkeit bewegen. Sie sind deshalb anschlussfähig an andere Diskurse (wie Bachmann-Medick betont), aber nicht unbedingt an Entwicklungen außerhalb der Universität.

2 Cultural Turns und Kulturwandel

Obwohl die Entstehung der Kulturwissenschaft ebenso wie die kulturwissenschaftliche Neuorientierung verschiedener Disziplinen selbst das Ergebnis eines tiefgreifenden Kulturwandels in der Moderne sind, gibt es immer wieder auch neue Fragestellungen und Problemfelder, die nicht in der Logik der *turns* eben jener Kulturwissenschaften aufgehen. Der Grund ist einfach: Sie sind Teil eines *allgemeineren Kulturwandels*. Hat sich die Kulturwissenschaft einmal etabliert, muss sie selbst wiederum Schritt halten mit dem Wandel der Kultur. Nehmen wir dafür das Beispiel ‚Gender‘, das in der Liste der von Bachmann-Medick dargestellten *turns* gar nicht auftaucht. Hierzu gibt die Autorin folgende Erklärung ab: Gender könne in ihrem Buch schon deshalb nicht als kulturwissenschaftlicher *turn* angesehen werden, weil Gender als Analysekategorie ihre gesellschaftliche Aufladung und enge Einbindung in die amerikanischen Cultural Studies bei ihrer Übertragung in die hiesigen Kulturwissenschaften in großen Teilen verloren habe. Gleichsam ‚lost in translation‘, wurde gender – so Bachmann-Medick (2014: 412) – „hierzulande eher abgewehrt, ausgelagert, entschärft, entpolitisiert.“ An dieser Formulierung wird deutlich, wie notwendig es ist, zwischen wissenschaftlichem Paradigma und kulturellem Wandel zu unterscheiden. Natürlich kann keine Rede davon sein, dass die Kategorie Gender auf ihrer Reise nach Deutschland verloren gegangen und hierzulande abgewehrt und kaum beachtet worden sei. Sie verweist vielmehr auf einen Kulturwandel, der längst tief in den gesellschaftlichen Institutionen und Kommunikationsformen verankert ist. Da hier aber noch längst nicht alles zum Besten steht, wird wohl niemand sagen können, dass diese Kategorie ihre intellektuelle Relevanz und politische Brisanz gänzlich verloren habe. Wenn überhaupt, dann trifft die Aussage also nur sehr eingeschränkt zu: Gender hat nicht mehr das Zeug zu einem neuen *turn* im Verdrängungswettbewerb aktueller Konzepte, gehört aber sicher in

die Geschichte der kulturellen Wenden, die man ja nicht nur prophetisch in die Zukunft entwerfen muss, sondern auch historisch rekapitulieren kann. Mein Punkt ist aber ein anderer: Ob aktuell oder passé, Gender erschöpft sich keinesfalls in seiner Erscheinungsform als *turn*. Im Fall von Gender haben wir es nicht mit der kurzfristigen Aktualität einer konzeptuellen Wende zu tun, sondern mit einem tiefgreifenden und langfristigen kulturellen Wandel. Niemand wird in Frage stellen, das sich die westliche Welt in Bezug auf das Verhältnis der Geschlechter zwischen den 1970er Jahren und heute grundlegend verändert hat. Ähnliches könnte man auch vom ‚postcolonial turn‘ sagen, der von Bachmann-Medick in ihre Liste aufgenommen wurde, und ebenso von der Erinnerungsforschung, dem Ecocriticism, dem animal turn, dem disability turn etc. Auf diese Entwicklung geht Bachmann-Medick am Rande ein. Sie beobachtet eine „Disziplinenaufsplitterung [...] in Forschungsfelder und Subdisziplinen wie queer studies, postcolonial studies, disability studies, whiteness studies, border studies, trauma studies usw.“ Darin sieht sie – und hier entspricht ihre Diagnose derjenigen Hartmut Böhmes – eine typische Erscheinung der amerikanischen Cultural Studies, die aber mit ‚turns‘ in ihrem Sinne nichts zu tun hat (Bachmann-Medick 2014: 413). Neben den *turns*, die der Profilierung neuer Forschungsrichtungen dienen und den für die Disziplinen nötigen Theorie-Wandel beschleunigen, gibt es also einen gesellschaftlichen Kultur- und Bewusstseinswandel, der sowohl außerhalb der Universitäten stattfindet, als auch innerhalb, wo er sich in neugeschaffenen Subdisziplinen niederschlägt. Wie entsteht ein solcher Kulturwandel? Ich versuche eine einfache Antwort: Er entsteht, wenn etwas, das bislang implizit geblieben ist, plötzlich zum Gegenstand expliziter Diskurse und Debatten wird. Ein Kulturwandel geht mit Thematisierungsschüben einher, die eine irreversible Wende des kulturellen, historischen oder moralischen Bewusstseins einer Gesellschaft anzeigen und einleiten. Er beginnt mit einer neuen Sprache und einem neuen Denken über an sich altbekannte und allgemein relevante gesellschaftliche Phänomene. Solcher Kulturwandel entsteht durch das Zusammenwirken politischer, sozialer, medialer und epistemologischer Veränderungen, an dem auch der wissenschaftliche Diskurs einen wichtigen Anteil hat. Allgemein ins Bewusstsein tritt

dieser Wandel nämlich erst mit einer neuen Metasprache, die ihn zum Gegenstand von Debatten, Diskursen, neuen kulturellen Praktiken und kollektiven Ansprüchen macht. Meist werden dabei terminologische Differenzierungen eingeführt, die es bisher nicht gab. Erst im Lichte solcher Unterscheidungen kann man einen neuen Blick auf bekannte Phänomene werfen. So beruht der Gender-Diskurs auf der neuen Unterscheidung von sex und gender, die Erinnerungsforschung auf der neuen Unterscheidung zwischen individuellem und kollektivem Gedächtnis, sowie der Einführung des Begriffs ‚Trauma‘, die disability studies beruhen auf Unterscheidungen wie disability, impairment und handicap, der Ecocriticism auf einer Auflösung der Opposition Natur/Kultur und die animal studies auf einer neuen Kategorisierung des Lebendigen jenseits des Anthropozentrismus.

Mit einer solchen Begriffsarbeit entsteht zugleich eine neue Perspektive und Sensibilität, die eine neue historische Stufe einleitet und einen Bewusstseinsprozess begleitet, der keineswegs von Allen vollzogen wird, aber irreversibel ist. Die Welt wird auf diese Weise komplexer, man muss immer wieder dazulernen, umdenken und vor allem auch umfühlen. Die anglo-amerikanischen Länder sind seit den 1960er und 1970er Jahren in dieser Geschichte kultureller Selbstaufklärung führend und tonangebend. Führend ist z.B. die Rolle der USA für den Gender-Diskurs oder die Rolle Großbritanniens für die postkoloniale Perspektive. Das Interessante an diesen Entwicklungen ist aber, dass sie nicht auf diese Länder beschränkt blieben, sondern globale Ausmaße erreichten und nicht zuletzt auch eine wichtige Rolle auf der Agenda der internationalen Kulturwissenschaften spielen, die diese Wirkung verstärken, indem sie dafür einen wichtigen ‚Transmissionsriemen‘ und Resonanzboden bilden.

Hier eine erste kurze Zwischenbilanz: Im Gegensatz zu den ‚turns‘ entfalten die Themen kultureller Wenden ihre Bedeutung nicht nur innerhalb akademischer Fächer, sondern haben auch ein Leben außerhalb der Universitäten, weshalb wir ihre Dynamik schwer kontrollieren und auf ihre (Ab-)Laufzeit auch keinen direkten Einfluss nehmen können. Das macht sie für viele Theoretiker suspekt; diese Themen gelten manchen als unsachlich, politisiert oder auch trivial, weil es nicht immer einfach ist, den jeweiligen akademischen Diskurs säuberlich von der Dimen-

sion kultureller Praktiken und gesellschaftlicher Debatten abzulösen.

3 Herausforderungen, Fragestellungen, Perspektiven, Schlüsselbegriffe

Zu den Herausforderungen der Kulturwissenschaften gehört, dass sich ihre Perspektiven ständig verschieben. Ehemalige Leitbegriffe wie ‚Subjekt‘, ‚Nation‘, ‚Geschichte‘, ‚Natur‘ oder ‚Tradition‘ erweisen sich als alles andere als stabil. Dafür tun sich permanent neue Problemfelder auf, die zur Bearbeitung anstehen und für die es noch keine etablierte Fachkompetenz und vorgängige Begriffe gibt. Durch ihre Umwandlung in Kulturwissenschaften haben die Literaturwissenschaften nicht nur eine *Grenzerweiterung* erfahren, sondern auch eine notorische *Grenzerweichung*. Das ist ein Problem, für das es keine Lösung gibt. Als Literaturwissenschaftlerinnen kümmern wir uns inzwischen intensiv um Dinge, über deren Ausschluss wir uns ehemals definiert hatten. Wir sind überall anschlussfähig geworden, aber wir haben dafür Schwierigkeiten mit der Ausschlussregel, wenn es um die Definition des Gegenstandsbereichs unserer ehemals philologischen Fächer geht. Ein Beispiel dafür ist die Arbeit am Fiktionsbegriff und seinen Gegenbegriffen wie Wahrheit, das Reale, Evidenz, oder das Historische, auf die ich hier näher eingehen möchte.

Einige Kolleginnen und Kollegen haben das Problem erkannt und arbeiten energisch an einer Grenzkontrolle zwischen Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Zu ihnen gehört Andreas Kablitz (2012), der sehr genau angeben kann, was zur Literaturwissenschaft gehört und was nicht. Ich zitiere aus seinem Buch mit dem programmatischen Titel: *Kunst des Möglichen. Eine Theorie der Literatur*: Gender Studies sind eine „perspektivenreiche thematische Fokussierung von Literaturwissenschaft, aber sie begründen kein eigenes Konzept von Literatur. [...] Geschlechterdifferenz *konstituiert* nicht Literatur“ (Kablitz 2012: 263). Der Gegenstand und die Aufgabe der Literaturwissenschaft bestehen also darin, das zu untersuchen, was Literatur konstituiert. Die Cultural

Studies machen es sich in diesem Punkt zu einfach, denn sie machen das, was Gegenstand der Untersuchung sein sollte, zu ihrer Prämisse. Diese Prämisse, so Kablitz, besteht in der „stillschweigenden Annahme [...], dass Literatur und Kultur in der Tat strukturell einander ähnlich, wo nicht identisch sind.“ Die Vorstellung, Literatur sei ein Paradigma von Kultur und umgekehrt hält Kablitz nicht für ein tragfähiges wissenschaftliches Fundament. Deshalb arbeitet er die spezifischen Merkmale poetischer Rede heraus, „die sie von anderen Diskurstypen unterscheidet“ und definiert Literatur als „Kunst des Möglichen“ (ebd.: 264). Seine Definition von Literatur kann an eine lange Genealogie der Fiktionstheorien anknüpfen. Das ist ein erfreulich klarer Standpunkt, aber wollen wir uns wirklich so rigoros einschränken lassen? Heute beschäftigt Literaturwissenschaftler vieles, was über die Kunst des Möglichen hinausgeht und sogar traditionell auf der anderen Seite der Fiktion angesiedelt war, womit es grundsätzlich jenseits des Gegenstandsbereichs der Literaturwissenschaften verblieb. Ein gutes Beispiel dafür ist das Thema des Konstanzer Graduiertenkollegs: ‚Das Reale in der Kultur der Moderne‘ (2010ff).

Wenn wir heute über ‚das Reale‘ nachdenken, entfernen wir uns von einem *mystischen* Faszinations-Begriff des Realen, wie ihn Hofmannsthal um 1900 in seinem Chandos-Brief verwendete, aber auch von einem *katastrophischen* Faszinations-Begriff des Realen, wie ihn Alain Badiou (2006) ins Spiel gebracht hat, als er die Essenz des gewalttätigen 20. Jahrhunderts als ‚Passion für das Reale‘ definierte. Der neue kulturwissenschaftliche Begriff des Realen entfernt sich auch ein Stück weit von den großen philosophischen Konstruktionen, in die dieser Begriff eingespannt war, wie zum Beispiel Lacans bedeutende Triangulierung des Realen, Symbolischen und Imaginären.¹ Der neue Sammelbegriff des Realen fasst all das zusammen, was traditionell der Symbolisierung entgeht und steht etwa im Konstanzer Konzept für so unterschiedliche Dinge wie Wirklichkeit, Wahrheit, Evidenz, das Neue, Anomalie, Schock und Trauma, Gewalt, Körper, Sinnlichkeit, Seinsdichte, Unmittelbarkeit, Materialität,

Reinheit, Fakten, das Unsagbare, Katastrophen, Offenbarung und das Heilige. Ich habe hier die Ersatzbegriffe des Realen, wie sie im Konstanzer Antragstext vorkommen, einmal systematisch aufgelistet, um zu zeigen, dass dieser Begriff, der eigentlich eine Grenze der Literaturwissenschaft markieren sollte, selbst notorisch schwer in Grenzen zu halten ist. In diesen verschiedenen Erscheinungsformen wird das Reale, das sich einer Symbolisierung versperrt, als eine relevante Bezugsgröße und auch Komponente von literarischen Texten wiederentdeckt. Faktische Elemente sind längst in die Struktur literarischer Texte eingedrungen: als Spur des Historischen in der Literatur, als Anteil des Dokumentarischen in fiktionalen Formaten oder als die Wiederkehr der Begriffe ‚Erinnerung‘ und ‚Erfahrung‘. Vor allem aber wird mit dem Begriff des Realen die Frage der Referenz in die Literaturwissenschaft zurückgeholt, die bislang axiomatisch ausgeschlossen war. Literatur war ja definiert worden als das, was seine Geltung jenseits der Wirklichkeit hatte. Die kulturwissenschaftliche Öffnung der Literaturwissenschaft zeigt sich in der Veränderung ihres Vokabulars. Diese Öffnung kommentiert auch Bachmann-Medick mit einem antizipierenden Blick auf die Zukunft neuer Wendungen: „Entscheidend wird aber sein, dieses Vokabular ausdrücklich rückzukoppeln an die Reflexion von Inhalten, historischen Bezügen und an einen neu zu bestimmenden Anspruch auf Referentialität.“ (Bachmann-Medick 20014: 414) Diese „Wiedergewinnung von Referentialität“ ist verbunden mit einer „(veränderten) Rückkehr des poststrukturalistisch verabschiedeten Subjekts, des ‚Handelnden‘, oder des ‚Autors‘, aber auch“ mit der „gegenwärtigen Aufwertung von ‚Materialität‘“ und der „Nähe zu den Phänomenen“, ja zur „Evidenz“ (ebd.).

Eine weitere Grenzüberschreitung, die die Literaturwissenschaft mit ihrer Verwandlung in Kulturwissenschaft in den letzten Jahrzehnten erfahren hat, ist der Schritt von der abstrakten Kategorie ‚Text‘ zur Kategorie ‚Buch‘. Vom Text kam man zu den Texten, und von dort trat man ein ins Labyrinth der Intertextualität. Heute kommt man vom Text zum Objekt Buch, zur Frage nach der materiellen Existenzform von Texten, zur Produktion von Wissen und zu den Ordnungen des Wissens, zu kulturellen Praktiken des Übersetzens und Sammelns, der Katalogisie-

¹ Diese Trias kehrt bei Wolfgang Iser wieder in seinem Buch: *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie* (1991).

rung und der Kanonisierung. Die Wahrnehmung der Literatur hat eine Außenseite bekommen. Sie zeigt sich eingebettet in veränderte mediale Kontexte und kulturelle Praktiken und damit in eine übergreifende Geschichte der Wissensproduktion. Das ist nur ein weiterer Beleg für die notorische Entgrenzung unseres einst so klar definierten Gegenstands.

4 Zwei Beispiele kulturwissenschaftlicher Entgrenzung

Ich möchte hier noch zwei Beispiele kulturwissenschaftlicher Forschung anführen, die programmatisch Grenzen überschreiten und außer Kraft setzen. Das eine Beispiel kommt aus der Literaturwissenschaft, das andere aus der Geschichtswissenschaft. Beide Beispiele können auch als Ergänzung jener Felder verstanden werden, die Hartmut Böhme in seinem Beitrag exemplarisch vorschlägt, wobei es mir vornehmlich darum gehen wird, unterschiedliche Zugangsweisen innerhalb der Kulturwissenschaften kenntlich zu machen. Albrecht Koschorke ist ein Germanist, der seine Form der Kulturwissenschaft als ‚Grundlagenforschung‘ versteht. Wie in den Naturwissenschaften, die in Angewandte Forschung und Grundlagenforschung aufgeteilt sind, fordert er eine ähnliche Einteilung für die Kulturwissenschaften. Während die angewandte Forschung sich mit Textinterpretationen und Case Studies beschäftigt, untersuchen andere die Grundlagen dessen, was menschliches Zusammenleben in der Kultur ausmacht und zusammenhält.² In diesem Sinne hat er sich einer exemplarischen Domäne kulturwissenschaftlicher Grundlagenforschung, nämlich des Erzählens, angenommen und es zum Gegenstand seiner Forschung gemacht. In seiner gewichtigen Studie *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie* beginnt er deshalb auch mit der Universalität des Phänomens des Erzählens, einer Anthropologie des ‚homo narrans‘ (Koschorke 2012: 9).

² Die Arbeitsform der Text-Interpretation hält Koschorke für überholt, wie er in einer Stellungnahme zur aktuellen Situation seines Fachs in der letzten Ausgabe der *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 89 (2015) betont.

Erzählen hat ganz unterschiedliche Funktionen, es erscheint auf dieser allgemeinen Ebene als spielerischer Zeitvertreib, als Angstbewältigung oder Sinnkonstruktion. Koschorke ist aufgefallen, dass das Erzählen, das seinen privilegierten Ort in der Literatur hatte, aus diesem Reservat längst ausgebrochen ist, was mit einer Aufhebung ‚der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und der damit einhergehenden Aufgliederung in unterschiedliche Rationalitätsbereiche‘ zusammenhängt. (Koschorke 2012: 19) Da das Erzählen alle Grenzen gesprengt hat, kann Koschorke es über diese Grenzen hinweg nachverfolgen, und schließlich auch noch über die einer ‚transgenerischen Narratologie‘ (Ansgar Nünning). Der Begriff ‚Erzählung‘, so stellt er fest, ist ‚zu einer der transdisziplinär erfolgreichsten und expansionsfreudigsten literaturwissenschaftlichen Kategorien geworden‘. (ebd.) In unterschiedlichen Disziplinen ist auch von einem ‚narrative turn‘ die Rede, doch Koschorke schreibt sich diesen turn nicht auf seine Fahnen. Er ist nicht forschungsstrategisch an einem neuen Paradigma interessiert, das er für alle verbindlich institutionalisieren will, sondern vielmehr an der Ubiquität des Phänomens Erzählen selbst, das er von der Alltagskommunikation, der Literatur und der Unterhaltung in den Massenmedien bis in die Rechtsfiktionen, ‚Gründungsmythen und Lebenslügen ganzer Gesellschaften‘ verfolgt (ebd., 19f.).

Im Grunde geht es Koschorke dabei aber gar nicht um das Erzählen. Man hat ihm zum Vorwurf gemacht, dass er als Germanist in seinem dicken Buch über das Erzählen auf keinen einzigen literarischen Text, auf keinen Film, auf keine konkrete Geschichte eingegangen ist (Groebner 2013). Sein Thema ist nämlich gar nicht das Erzählen, sondern das Narrativ. Beide haben nicht viel miteinander gemein. Das Erzählen erfolgt von Mensch zu Mensch und ist ein in Raum und Zeit eingebetteter anschaulicher, einfallsreicher und kommunikativer Sprechakt, der aber auch in vielen Medien spannungsvoll und anziehend präsentiert wird. Das Narrativ verhält sich zum Erzählen wie die Blaupause auf dem Reißbrett des Architekten zum wirklichen Gebäude. Das Narrativ ist eine abstrakte Struktur, die zugleich eine Form der Sinnggebung ist, in die Handlungen, politische Ziele, Geschichtsbilder und menschliche Erfahrungen gepresst werden. Es ist der rote Faden, der eine klar definierte Auswahl heterogener Ereignis-

nisse zusammenhält und ihnen mit Anfang, Mitte und Ende zugleich Struktur, Sinn und Ziel verleiht. Aristoteles' Wort für eine solche Geschichte war ‚Mythos‘. Koschorke geht es um diese magische Wirkung des Narrativs bzw. Mythos, der nicht nur Spannungsaufbau produziert und Entlastung von Spannungen ermöglicht, sondern Menschen auch verbindlich zusammenbinden und Institutionen legitimieren kann. Narrative bzw. Mythen sind in vielen Lebensbereichen wirksam und steuern individuelles und kollektives menschliches Handeln. Es geht bei Koschorke also gerade nicht um die poetische Textur des Erzählens, die dem Literarischen als ein Alleinstellungsmerkmal anhaftet und poetische Rede konstituiert, sondern um einen elementaren Modus der Sinnggebung, der – wie er so schön sagt – „der Literatur entlaufen ist“ und nun in unterschiedlichen Bereichen der Kultur identifiziert und analysiert werden kann. In der allgemeinsten Definition von Koschorke (2012: 25) wird das Erzählen gar „zum Organon einer unablässigen kulturellen Selbsttransformation“. Es ist das zentrale Instrument des ‚world-making‘, das im doppelten Sinne entgrenzt ist, zum einen, weil es alle möglichen kulturellen Felder durchzieht und zum anderen, weil es als eine Energie aufgefasst wird, die beständige Veränderungen auslöst.

Als zweites Beispiel einer kulturwissenschaftlichen Untersuchung, die bewusst auf Grenzüberschreitung angelegt ist, möchte ich hier die Arbeiten des Kulturhistorikers Karl Schlögel anführen. Ich beziehe mich dabei konkret auf die kleine Studie *Archäologie des Kommunismus*, in der er sein Forschungsprogramm der letzten Jahre zusammengefasst und pointiert hat. Im Zentrum stehen dabei die Jahre des Terrors unter Stalin im Russland der 1930er Jahre, denen er sich in immer neuen Anläufen anzunähern versucht. Er entwickelt dafür eine Archäologie nicht nur der Denkformen, sondern auch der mikrohistorischen Strukturen, um diese Epoche willkürlicher und entfesselter Gewalt so genau und umfassend wie nur irgend möglich zu beschreiben. Während die Geschichtsschreibung bzw. Geschichtserzählung notwendig einer linearen Abfolge verpflichtet ist, verschreibt sich Schlögels Darstellung dem Ideal einer umfassenden Gleichzeitigkeit. Seine Form der Geschichtsschreibung setzt sich zum Ziel, die geschichtliche Totalität in der beschreibenden Rekonstruktion zu vergegenwärtigen. Diese

Idee seiner ‚histoire totale‘ setzt er u.a. in der Manier eines ‚material turn‘ um. Die materiellen Hinterlassenschaften der Geschichte, die „von der Brandung des Lebens ans Ufer geworfen“ wurden, werden von ihm minutiös registriert und aufgesammelt. Er gibt sich allerdings mit dem Einsammeln des Schutts der Geschichte nicht zufrieden. „Wie müssten die Sonden angesetzt werden?“ fragt er. „Wie navigiert man durch die Lebenswelt von Generationen von Sowjetmenschen, ohne dem Zufall, der Willkür, einer subjektiven Obsession oder Idiosynkrasie aufzusitzen?“ (Schlögel 2014: 55) Schlögel hat den Ehrgeiz, sich frei zu machen von den Irrwegen der Historiker: dem Weg des Exemplarischen, dem Weg der Hierarchisierung von Bedeutsamkeit oder der Reduktion von Komplexität durch ein Narrativ. Sein Vorbild ist der Archäologe, der gräbt, ohne schon im Voraus zu wissen, wo er fündig wird und wohin die Entdeckungsreise geht. „Dabei ist es fast beliebig, womit wir beginnen, da jetzt schon klar ist, dass an jeder dieser Stellen etwas von Bedeutung ausgemacht werden kann.“ (ebd., 57) Dieser Historiker erzählt nicht, sondern zählt auf. Seine Untersuchungs-Einheiten nennt er ‚Topoi‘, die nicht in eine Hierarchie oder Linie zu bringen sind, z.B. der Grenzüberschritt, der Schwarzmarkt als Pendant zur Planwirtschaft, Packpapier und Müll, Museum und Diorama, die Nippesfiguren, „die Interieurs als wahre Kampfzonen der großen geschichtlichen Auseinandersetzungen“ (ebd., 63), der Inhalt von Kommoden-Schubladen, das Klavier, das Krematorium, das Sanatorium, die Eisenbahn, das Vorzimmer mit seiner wattierten Tür, die öffentlichen Toiletten, die Datscha, die Palme usw. usw. Hinter diese Aufzählung kann man keinen Punkt setzen, denn die Liste kann niemals vollständig sein.

Die Aufzählung der Topoi oder Gemeinplätze der sowjetischen Zivilisation ist für Schlögel die einzig angemessene Form der Annäherung an die historische Wirklichkeit. Sein Credo dieser grenzenlosen Form der Kulturwissenschaft lautet: ‚Es gibt keinen Gegenstand, an dem sich nicht – wie in einem Prisma – die ganze Geschichte erzählen ließe.‘ Auch er verzichtet also nicht auf das Erzählen, aber es fügt sich bei ihm mit Sicherheit nicht zu einem Narrativ der Epoche, die er untersucht. Es gibt deshalb auch nicht eine Erzählung, sondern eine unabschließbare Vielfalt von Erzählungen, deren Zahl gegen unendlich geht. Jede

davon rekonstruiert verflochtene Mikrowelten. Sie markiert einzelne Fäden eines Gewebes, die man ein Stück weit verfolgen kann, ohne dass man aber das Gesamtgewebe von irgend einem Punkt aus in seinem Zusammenhang und seiner Gänge übersehen könnte. Die überwältigende Anhäufung von Material und die damit einhergehende Überblicklosigkeit ist hier Prinzip, die Annäherung an das Chaos der vergangenen Wirklichkeit ist die Methode dieser grenzenlosen Kulturwissenschaft, die in der sinnlichen Annäherung mithilfe der Topoi zugleich alle abstrakten Synthesen dekonstruiert.

Die Erzähltheorie von Albrecht Koschorke und die *histoire totale* von Karl Schlögel sind zwei Beispiele einer programmatisch grenzüberschreitenden Kulturwissenschaft, die dabei allerdings gegensätzliche Wege gehen. Koschorke geht es um radikale Reduktion und höchste Generalisierung; er sieht von allen Einzelheiten ab, um die allgemeine Funktion von Narrativen als Landkarten, Raster, Orientierungsprogramme, kurz: als Mittel der Erzeugung von Bedeutung, Relevanz und damit auch von Realität herauszuarbeiten. Schlögel vermeidet umgekehrt jegliche Reduktion und Selektion; er geht von der unendlichen Vielzahl konkreter Details aus und strebt eine asymptotische Annäherung an die Realität an: ein ebenso faszinierendes wie fantasmatisches Projekt.

5 Quo vaditis, Kulturwissenschaften?

Inzwischen befinden sich die Kulturwissenschaften, wie uns Doris Bachmann-Medick mitteilt, „nicht mehr in der Hochphase eines Wende-Enthusiasmus“, der durch permanente Neuorientierung zur Desorientierung führt. Jeder turn inszeniert und inauguriert ein neues Konzept mit einer klaren Ausschlusslogik nach dem Motto: „Ein Kapitel ist geschlossen, ein anderes geöffnet.“ Warum eigentlich? Eine Korrektur dieses Problems könnte darin bestehen, die neuen Impulse nicht in der Rhetorik einer fortgesetzten Ersetzungslogik zu sehen, sondern als willkommene Umperspektivierungen im Sinne einer allgemeinen Erweiterungslogik des Wissens und Forschens. Es gibt nämlich keinen ersichtlichen Grund, warum sie

überhaupt als Folge verzeitlicht werden müssen und nicht nebeneinander stehen können als produktive Konzepte und einander ergänzende Forschungsperspektiven. Paradigmenwechsel folgen dem Druck der Selbstanpreisung eines Wissenschaftsmanagements, das stets Neues verlangt und dafür auch bereit ist, das Bestehende ad acta zu legen. Neue Perspektiven dagegen haben keinen solch ausschließenden Charakter und lassen sich nach Belieben miteinander verbinden. In den Kulturwissenschaften werden aber – wie wir gesehen haben – nicht nur neue Impulse der Theorie aufgenommen, sie sind auch der Lebenswelt gegenüber enorm porös und hellhörig für gesellschaftliche Veränderung. Für alle wissenschaftlichen Disziplinen gilt, dass sie nicht nur in ihre autonomen Fachkulturen, sondern auch in die Gesellschaft eingebettet sind. Die Kultur ist das übergreifende und umfassende Erzeugungssystem, innerhalb dessen auch alle Wissenschaften ihren Platz haben.³ Aber anders als in den Naturwissenschaften spricht man in den Kulturwissenschaften nicht von außen, sondern immer schon von innen. Hier ist die Betrachterin, ob sie sich das klar macht oder nicht, immer schon mit im Bild. Die Kulturwissenschaften unterscheiden sich deshalb von anderen Fächern dadurch, dass die Grenze zu ihrem Gegenstand besonders durchlässig ist. Sie beobachten genau und reagieren dabei auf die sie umgebende Welt, die zugleich ihr Gegenstandsbereich ist. Ihr Auftrag ist, verallgemeinernd gesagt, die Selbstbeobachtung und Selbstthematization der Kultur, deshalb sind die Kulturwissenschaften anders als andere Disziplinen von vorn herein auf Grenzerweichung, Grenzerweiterung und Grenzüberschreitung angelegt. Sie lassen sich ebenso wenig feststellen und eingrenzen wie die Kultur selbst, denn genau wie Koschorkes Konzept des Erzählens sind sie ‚das Organon einer unablässigen kulturellen Selbsttransformation‘.

³ ‚Science in Culture‘ heißt die Formel für diese Einsicht und ist zugleich der Name einer neuen Metadisziplin für die Naturwissenschaften.

Literaturverzeichnis

- Bachmann-Medick, Doris (2014): Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 5. Aufl.
- Badiou, Alain (2006): Das Jahrhundert. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Groebner, Valentin (2013): „Überschwängliche Ausnüchterung. Albrecht Koschorke erzählt von sich“. In: Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken 768 (Mai), S. 451-456.
- Iser, Wolfgang (1991): Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kablitz, Andreas (2012): Kunst des Möglichen. Eine Theorie der Literatur. Freiburg: Rombach Verlag.
- Koschorke, Albrecht (2012): Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Koschorke, Albrecht (2015): Die Germanistik auf dem Weg zu einem kleinen Fach. In: Deutsche Vierteljahrsschrift 89/4, S. 587-594.
- Schlögel, Karl (2003): Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik. München: Hanser.
- Schlögel, Karl (2014): Archäologie des Kommunismus oder Russland im 20. Jahrhundert. Ein Bild neu zusammensetzen. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Programmatische Kommentare und Repliken

Doris Bachmann-Medick*

Kulturwissenschaft in der Ermüdung? Anmerkungen zu einer Neuorientierung



© 2016 Doris Bachmann-Medick, licensee De Gruyter Open.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 License.

Abstract: Starting from the conviction that the study of culture(s) is much broader than a philosophizing history of ideas approach (one that often retains implicit Eurocentric assumptions), this article is a plea for a reorientation of the study of culture through the demonstration of a stronger commitment to a sociological, empirical and transcultural approach in the study of culture. Instead of focusing on cultural syntheses (i.e. along the main signatures and „Zeitgeist“ symptoms of epochs), my argument redirects attention to particularities, hidden dimensions, and the formation of differences, to cultural countermovements and contradictions. The article suggests a more complex and action-oriented „translational“ approach. It aims to foster a critical self-reflection of the research process of the study of culture itself with regard to its analytical concepts, its societal and ethical concerns, and its fruitful convergence of disciplines.

Keywords: philosophical-historical study of culture – empirical, sociological and transcultural study of culture – transnationalization – „translational“ approach – self-reflection of research processes – cultural differences – cultural perceptions – analytical categories – emerging topics – concepts and concerns – management/manageability of research – „public humanities“

***Dr. Doris Bachmann-Medick:** International Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC), Justus-Liebig-Universität Gießen, Alter Steinbacher Weg 38, D-35394 Gießen, email: bachmann-medick@web.de

In Hartmut Böhmes Text (wie zuweilen auch in meinen eigenen Texten) ist eine weit verbreitete Schreibpraxis zu beobachten. Sie neigt dazu, die typische metaphorische Verwendung kulturwissenschaftlicher Begriffe überzustrapazieren, ohne sie auf empirische Bezüge hin zu konkretisieren und sie auf diese Weise klar genug vom Jargon fernzuhalten. Ist es nicht an der Zeit, solche metaphorischen Umschreibungen rückzuorientieren auf Analysekategorien, auf operationalisierbare ‚Konzepte‘, ja auf die Herausforderungen der gesellschaftlichen Problemlagen? So könnte von den Kulturwissenschaften aus die empirische und systematische Arbeit der Disziplinen bereichert werden, grenzüberschreitend und auf globale Horizonte hin geöffnet.

Dies klingt durchaus programmatisch. Nicht jedoch – um es gleich zu betonen – für ein Einzelfach ‚Kulturwissenschaft‘. Ein solches steuert Hartmut Böhme an, wenn er vor allem „die programmatische Absicht auf ‚Kulturwissenschaft‘ einlösen will“ (vgl. Böhme in diesem Heft). Hinter diesem Horizont eröffnen sich jedoch viel weiterreichende programmatische Perspektiven, sobald man Kulturwissenschaft(en) pluralisiert und sie damit selbst als ein „fächerübergreifendes ‚Forschungsprogramm‘“ (Reckwitz 2011: 1) versteht, das immer wieder zum Überdenken

der eingerasteten disziplinären Schlüsselbegriffe und festgefügtten historischen Periodisierungen aufruft, ja das die gewohnten Untersuchungsfelder gründlich umpflügt. Dazu reicht es allerdings nicht, die kulturwissenschaftliche Offenheit für bisher Unerhörtes, Ungesagtes, Ausgeblendetes, Nicht-Sichtbares, Marginalisiertes, bloß Alltägliches in erster Linie nur zur Erschließung neuer, ungewöhnlicher Phänomene und *Themenfelder* zu nutzen – wie etwa Müdigkeit und Erschöpfung (bei Böhme), Sensibilität, Langeweile, Ekel, aber auch, man staune, die Geschichte des Parkhauses oder der Sonnenbrille.

Viel weitreichender ist vielmehr das Potential neuer *Analysekategorien*. Gemeint sind operative, differenzierende methodische Untersuchungslinsen, die solche Themen gerade nicht in Zuständen aufgehen lässt, sondern sie auf die Vielschichtigkeit von Handlungsoptionen hin entfalten. Dadurch werden sie kulturwissenschaftlich besonders interessant. Denn der analytische Blick richtet sich hier bereits auf die Problematik unausgesprochener, aber handlungssteuernder Vorannahmen, kultureller Klassifikationen, binärer Wahrnehmungsmuster, Universalisierungsansprüche usw. Er richtet sich auch auf das Zusammen- und Gegeneinanderwirken der unterschiedlichsten, oft widersprüchlichen

Praktiken und Wissensordnungen im jeweiligen Untersuchungs(zeit)raum, die dann gerade nicht eingeebnet werden zu komplementären Paarungen (wie Arbeit und Müdigkeit). Es ist die Dynamik der *cultural turns*, welche eben nicht nur neue Erkenntnisobjekte entdecken (Raum, Ritual, Bild, Performanz, Übersetzung usw.), sondern diese vielmehr zu eigenen Erkenntnismitteln ausarbeiten, schärfen und als Analysekatoren nutzbar machen – weit über die eigene Kultur und Kulturgeschichte hinaus. Nicht von vornherein mit kulturspezifischen Inhalten verknüpft, bieten sie sich für transkulturelle Forschungsfelder geradezu an. Gemeint sind hier die disziplinenübergreifenden Analysekatoren der neueren, *empiriegeladenen* und *transkulturell geöffneten* Kulturwissenschaften.

1 Philosophische Kulturwissenschaft – europazentriert

Hartmut Böhmes Text folgt jedoch anderen Wegen. Gemeint sind die europäischen Bahnen einer *philosophischen* Kulturwissenschaft – weitgehend an die historischen Kulturwissenschaften der 1920er/1930er Jahre anknüpfend, eher weniger an die internationalisierten Kulturwissenschaften am Ende des 20. und Beginn des 21. Jahrhunderts. Und doch betont Böhme gleich zu Anfang: „Es gibt nicht ‚die Kultur‘, sondern nur Kulturen“ – und diesem Pluralisierungsansatz als grundlegendem Charakteristikum einer kulturwissenschaftlichen Herangehensweise kann man nur zustimmen. Da aber fängt das Problem allererst an: Auch in der Rede von Kulturen schwingt noch allzu oft die Vorstellung abgrenzbarer Ganzheiten oder gar Container mit, ebenso die Neigung zum Essentialisieren, wie es die neueren Kulturwissenschaften gerade vermeiden wollen. Hätte es nicht größeren Reiz, vom „Kulturellen“ als einer „Arena von machtförmigen Aushandlungsprozessen“ (Lentz 2009: 307) zu sprechen oder auch – wie Andreas Reckwitz dagegenhält – von Kultur als einem eher „präreflexiven Wissen“, das immer schon über Praktiken wirksam wird (Reckwitz 2009: 417)?

Damit wären jedenfalls Modi des Kulturellen freigelegt, die für transkulturelle Perspektiven anschlussfähiger sind. Nicht so in Böhmes

Text, der die Kulturwissenschaft unbeirrt auf „die europäische Kultur“, ja auf „die Moderne“ einhegt. Dabei schmuggeln sich neben einem eurozentrischen Zuschnitt zugleich wiederum eine Singularisierung und Typisierung, ja das kulturelle Gesamtbild einer „synthetischen Kulturbeschreibung“ (James Clifford) ein: Weit entfernt vom mikroskopischen Blick einer stärker empiriehaltigen kulturwissenschaftlichen Forschungspraxis, die Einzelheiten, Subjekte (nicht nur Subjekttypen), Differenzbildungen und produktive Gelenkstellen zu ihrem Ausgangspunkt nimmt, haben wir es hier mit einer Kulturwissenschaft der *longue durée*, der langen, zeitenüberspannenden Wellen zu tun. Wir sehen eine philosophische Kulturwissenschaft am Werk, die sich aus dem Feld der Ideengeschichte speist und die sich den langen Wellen von Themen zuwendet, welche „die Moderne“ mitprägen – Nerven, Risiko, Kontingenz, Religion – auch den „Theorien ästhetischer Autonomie“, wie sie Böhme aus den „Topoi des anti-urbanen Landlebens“ ableitet.

2 Empiriegeladene Kulturwissenschaften – soziologisch konkret, transkulturell offen

Was einer solchen philosophischen Kulturwissenschaft fehlt – und was in vielerlei Hinsicht gerade eine kulturwissenschaftliche Herangehensweise auszeichnet – ist der differenzierende Blick auf unbeleuchtete Gegenbewegungen, auf kontrastierende und widerständige Handlungen (nicht nur Stimmungen), ja auf Epochenuntergründe. Gerade solche Gegenläufigkeiten zum „Zeitgeist“ fordern dazu heraus, den mainstream immer wieder zu irritieren, etwa durch eine „defamiliarization by (...) cross-cultural juxtaposition“ (Marcus/Fischer 1999: 138), wie sie die Kulturanthropologie methodisch gefordert hat, oder durch „contrapuntal reading“ (Said 1993: 66), wie man es von Edward W. Said her kennt. Kein europäisches (kanonisches) Kunstwerk – so Said – kommt aus ohne sein Gegenstück in den Geschichten und Erfahrungen des Kolonialismus, die meist unthematisiert und doch deutlich erkennbar, in ihm selbst durchscheinen. Man lese nur die Romane

von Jane Austen. "We must therefore read the great canonical texts (...) with an effort to draw out, extend, give emphasis and voice to what is silent or marginally present or ideologically represented (...) in such works" (Said 1993: 66). Doch ein solches Spannungsverhältnis von widersprüchlichen Überschneidungen sprengt scheinbar festgefügte epochale Einheiten und Begrenzungen. Erkennt man dies an, so kann man eigentlich nur noch quer zu griffig gemachten „Epochensignaturen“ arbeiten.

Ganz anders jedoch, wenn man den großen – europazentrierten – Bogen einer Genealogie der Moderne nachzeichnet und dabei ein „riesiges Diskursfeld“ (vgl. Böhme, ebd.) aufmacht, das ganze Epochen überspannt. Anders auch, wenn man sich auf das fixiert, was man als die Dispositionen der Moderne zu erkennen meint, z.B. auf eine allumspannende „Müdigkeit“ – ohne freilich die „Müdigkeit“ des kapitalistischen Fabrikarbeiters dann noch zu unterscheiden von der solipsistischen „Müdigkeit“ des Dichterindividuums bei Peter Handke. Mit den sozial bzw. soziologisch rückbezogenen Differenzierungen einer kulturwissenschaftlichen Analyse im Licht einer „notwendigen ‚Resozialisierung‘ des Kulturbegriffs“ (Lentz 2009: 320) hingegen ließen sich die Erkenntnismöglichkeiten erweitern. „Müdigkeit“ würde dann nicht nur als Zustandsdiagnose festgestellt, sondern als Teil einer konkreten Praxis untersucht: als ein Reaktionsverhalten gegenüber sozial ungleichen Arbeitsverhältnissen, das schichtenspezifisch differenziert ist und je eigene Bewältigungsstrategien ausprägt. Statt einen solchen komplexen Praxiszusammenhang ideengeschichtlich zusammenschweißen, wäre ausdrücklich in ihn einzuhaken, auch um seine „präreflexiven“ Vorformungen freizulegen.

Geht hier die philosophisch-ideengeschichtliche Kulturwissenschaft à la Böhme also differenzierend genug vor? Geschichte erscheint da doch eher als ein überspannendes Fluidum, verdichtet in „Leitmetaphern“ (vgl. Böhme, ebd.). Letztlich wird der historische Prozess auf ein Äquilibrium zusammengezogen, auf ein Gleichgewicht von Dualismen und komplementären „Mentalitäten“. Differenzen, Gegenläufigkeiten, Widersprüchlichkeiten, Widerständigkeiten könnten damit allzuleicht eingeebnet werden. Ist hier, zugespitzt gefragt, etwa eine Kulturwissenschaft am Werk, die selbst dabei ist zu ermüden?

3 Wahrnehmungsdispositionen als Analysekategorien

Eine differenzorientierte kulturwissenschaftliche Herangehensweise hingegen macht Grenzbereiche und Verschiebungen zwischen den Disziplinen – hier in Richtung der Soziologie – produktiv. So markiert sie stärker die Brüche, die Abweichungen und Missverhältnisse, um sie dann weitergehend zu analysieren: als soziale und gesellschaftliche Ungleichheiten. Am Ende der Metaphernkette des von Böhme durchaus eindrucksvoll nachgezeichneten Zeitalters der Nerven und der „modernen Müdigkeit“ (vgl. Böhme, ebd.) wäre durchaus der Umschlag zu einer solchen kulturwissenschaftlichen Untersuchung vorstellbar, die mit weitaus konkreteren Analysekategorien operiert. Statt nur Leitmetaphern auf ihre kulturelle Symptomfunktion hin nachzuspüren, könnten diese auf differenzierhaltende Konzepte hin geöffnet werden, die eher auf eine kulturelle Translationsfunktion verweisen.

Auch Hartmut Böhme verwendet ja „Müdigkeit“ im Modus einer Analysekategorie. Von hier aus ließe sich in Richtung auf eine empiriegeleitete kulturwissenschaftliche Perspektive weiterarbeiten – ganz bestimmt genauer, vielleicht auch dorniger als durch ihre Verschmelzung zu einer Epochensignatur „der Moderne“. Dafür ließen sich die Wahrnehmungskategorien, wie sie Böhme in seinem Text herausgearbeitet hat, wiederum nutzen und weiter ausbauen. Solche Wahrnehmungsdispositionen werden ja, wie er deutlich macht, überhaupt erst durch eine kulturwissenschaftliche Linse als Phänomene zur Geltung gebracht, die sich zu erforschen lohnen. Doch wären sie eben nicht nur als „Mentalitäten“ (vgl. Böhme, ebd.) ernstzunehmen, sondern selbst (und selbstkritisch) auf ihre Kulturabhängigkeit hin zu reflektieren.

So könnte aus den Wahrnehmungsdispositionen dieser Epochensignaturen, wie sie Böhme bezeichnet, eine kulturwissenschaftliche Erkenntniseinstellung hergeleitet werden, die sich nicht mehr nur historisch selbstvergewissert, sondern die sich ausdrücklich den Gegenwarts- und Zukunftsherausforderungen aussetzt. Dies allerdings verlangt, sich auf die soziale Rückbindung solcher Wahrnehmungsdispositionen und ihrer kulturspezifischen Praktiken einzulassen. Solche

Kategorien der Wahrnehmungsprägung bis hin zu Kulturtechniken können – wie die Umwandlungsprozesse von metaphorischen in analytische Begriffe im Feld der cultural turns zeigen – ausgebaut werden zu methodisch geschärfteren Analysekatoren, ohne diese freilich zu enthistorisieren. Man denke nur an die Kategorie der Übersetzung, die im Zuge des translational turn zunächst zu einer wuchernden Ausweitung des Übersetzungsbegriffs auf alle möglichen kulturellen und längst nicht mehr nur sprachlichen Felder geführt hat. Erst indem sie verstärkt rückgebunden wurde an empirische Fallstudien konnte sie konkreter für die Analyse einzelner Übersetzungsschritte in sozialen Interaktionszusammenhängen oder gesellschaftlichen Transformationsprozessen genutzt werden. So bringen translatorische Analysen in den empirischen Feldern von Mission und Konversion, von Diplomatie, Gesellschaftstransformation, aber auch von Menschenrechtsdiskursen neue Erkenntnisse über die genauen Abläufe von Übergängen.¹ Man kann sogar noch weiter gehen: Kulturwissenschaftliche Ansätze überhaupt zeichnen sich nicht selten durch eine Aufmerksamkeit auf Übersetzungsschritte aus, auf analytische Zergliederungen, die eben nicht vorschnell synthetisieren – um so etwa Transformationsprozesse herauszuarbeiten und die veränderungsrelevanten Gelenkstellen und Anschlussstellen dafür genauer benennen zu können. Denn Kulturwissenschaften, wie Böhme eher am Rande zugesteht, beschäftigen sich ja auch mit „engbegrenzten Objektfeldern in chronotopischer Verdichtung“ (vgl. Böhme, ebd.). Aber auch hier wäre die Verdichtung wiederum zu entflechten, etwa durch den mikroskopischen Blick eines translatorischen Zugriffs, der Synthesebegriffe und Globalperspektiven aufbricht.

Eine solche empirische Konkretisierung der Begrifflichkeit, wie sie am Beispiel von Übersetzung als Analysekatoren vorgeführt werden kann, ist Bestandteil einer wichtigen und umfassenderen kulturwissenschaftlichen Praxis: der Selbstreflexion der jeweiligen (auch der eigenen) Wissenschaftsbedingungen. Nicht nur die kriti-

sche Einbindung in die jeweils zugrundeliegende kulturspezifische Erkenntnisordnung ist damit gemeint, sondern auch ein Überdenken der eingefahrenen Forschungspraxis (nicht zu vergessen die zunehmende, uns allen bekannte und angesichts des Publikationsdrucks fast schon unvermeidliche Mehrfachverwertung der eigenen Texte oder Textpassagen – auch Böhmes Impulstext enthält erhebliche Abschnitte, die bereits in seinem Aufsatz „Das Gefühl der Schwere“ (Böhme 2015) veröffentlicht wurden). Die neueren Ansätze der „public humanities“² haben zudem die Aufmerksamkeit gelenkt auf das Problem der Vermittlung der geistes- und kulturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse in die gesellschaftliche Öffentlichkeit hinein. Darüber hinaus ist eine noch tiefer reichende Selbstreflexion der eigenen Untersuchungsbegriffe zur entscheidenden Forderung einer kulturwissenschaftlichen Forschungspraxis geworden. Begriffe wie Arbeit, Freiheit, Natur, Kunst, Religion sind ja keineswegs allgemeingültige, universalisierbare Ausgangspunkte der Forschung – eine Einsicht, die auch die europäische Begriffsgeschichte, auf der die Ideengeschichte ja beruht, weiterhin fragwürdig macht.

Es gilt also noch vor jeglicher Epochenbeschreibung anzusetzen – eben bei den Begriffen und Erkenntnisvoraussetzungen selbst, die ja als solche bereits kulturspezifisch geprägt sind. Hier muss ich – wengleich auch ich dies schon an anderen Orten getan habe (Bachmann-Medick 2012: 34f.) – noch einmal auf Dipesh Chakrabarty's höchst anregendes Konzept der „cross-categorical translation“ verweisen, die mit jeglicher „cross-cultural translation“ einhergehen sollte (Chakrabarty 2000: 83ff.). Anzusetzen ist hier nach bereits an den keineswegs selbstverständlichen Kategorien, an den Konzepten selbst – Konzepte verstanden im Sinne von Mieke Bal als Mini-Theorien, die sich zwischen den Disziplinen, ja auch durch unterschiedliche kulturelle Kontexte hindurch bewegen, die dabei als „travelling concepts“ (Bal 2002) wirken. Statt bei Metaphern stehenzubleiben oder bei den europäisch geprägten Begriffen, wäre vielmehr die verwendete Begrifflichkeit auf solche „travelling concepts“ hin

¹ Aus einer mittlerweile Vielzahl von neueren Fallbeispielen sei auf das Themenheft „Übersetzungen“ der Zeitschrift „Geschichte und Gesellschaft“ verwiesen (2012), darin u.a. Doris Bachmann-Medick (2012a): Menschenrechte als Übersetzungsproblem, 331–359.

² Siehe zu diesem hierzulande noch wenig bekannten Diskurs: u.a. Brooks/Jewett 2014; Cooper 2014; Nussbaum 2010.

zu befragen – nicht zuletzt, um sie für transkulturelle Kulturforschung einsetzbar zu machen.

Wo finden sich in Hartmut Böhmes Text „travelling concepts“? Wie steht es da beispielsweise mit der ästhetischen „Autonomie“? Ist dies nicht auch eine profund europäische Vorstellung, die im weltliterarischen Horizont längst nicht mehr universalisierbar ist, die keineswegs unumstritten „reist“, die vielmehr im Sinne Chakrabartys „provinzialisiert“ werden müsste? Mit dem Gebrauch solcher kulturspezifisch verengten Untersuchungsbegriffe wird eine „synthetische Kulturbeschreibung“, wie sie James Clifford schon in den 1980er Jahren im Zuge der Writing Culture Debatte kritisiert hatte, auf jeden Fall eher noch bekräftigt als aufgebrochen. Verengt werden damit mögliche Anschlüsse an andere Modernen in der Weltgesellschaft. Zusammengezogen zu einem neuen „Bild“ der europäischen Moderne – von Müdigkeit über ästhetische Autonomie bis hin zu Risiko, Unsicherheit, Kontingenz – schließt sich damit auch eine Kulturwissenschaft, die dieses Bild produziert, geradezu selbst ab.

4 Dynamik der Kulturwissenschaften – Emerging Topics, Gesellschaftsbezüge, Disziplinenüberlappungen

Käme es nicht aber darauf an, die Dynamik der Kulturwissenschaften über die Disziplinen- und Kulturgrenzen hinaus weiterzutreiben? Geschieht dies durch die zunehmenden Verschiebungen, Resemantisierungen und produktiven Kontextwechsel, wie sie gegenwärtig am Werk sind? Hartmut Böhme hat solche faszinierenden Verschiebungen des Religiösen in Form „flottierender Energien“ (vgl. Böhme, ebd.) in die Sphäre des Sports – kennzeichnend für heutige postsäkulare Gesellschaften – eindrucksvoll vor Augen geführt. Geschieht dies – wissenschaftsorganisatorisch gesehen – weiterhin durch *turns*? Oder eher durch die Entwicklung von *studies* quer zu den etablierten Fächern (Moebius 2012: 7–12, bes. 11)? Vielleicht sogar durch einen ‚turn‘ der Kulturwissenschaften selbst, durch ihre Abkehr von kulturwissenschaftlicher Beliebigkeit, in die ein zu sorgloser Umgang mit *turns* führen könnte?

Was sich in der Tat in jüngster Zeit abzeichnet, ist eine deutlichere Hinwendung zu ethischen Fragen, die Anerkennung kulturwissenschaftlicher Verantwortlichkeiten sowie nicht zuletzt eine stärkere Verpflichtung auf Gesellschaftsbezüge. Dies bedeutet auch, sich mit aufkommenden Forschungsfeldern, mit *emerging topics* auseinanderzusetzen und diese in ihrer gesellschaftlichen Brisanz vonseiten der Kulturwissenschaften ernstzunehmen. In dieser Hinsicht spricht man in den gegenwärtigen, zukunftsorientierten Kulturwissenschaften nun nicht mehr nur von *travelling concepts*, sondern von einer Weiterentfaltung solcher Konzepte hin zu *concerns* angesichts der dringenden Gesellschafts-, ja Weltprobleme – wie z.B. Religionskonflikten, Klimawandel, Altern, Mobilität, Migration usw. Und so reicht eben nicht mehr nur die Rückwendung zu Diagnosen „der Moderne“, wie kulturwissenschaftlich diese auch immer angelegt sein mögen: mit Blick auf Müdigkeitsphänomene, Risikoverhältnisse oder Kontingenzzunahme.

Besonders produktiv ist in diesem Zusammenhang vielmehr die Ausdehnung der Kulturwissenschaften in Grenzbereiche und Überlappungsfelder hinein. Hier lohnt es sich weiterzuarbeiten. Denn Verschiebungen können auch hier höchst produktiv sein – Verschiebungen etwa im Gefüge der Disziplinen selbst. Ein solches Aufeinanderzubewegen der Fächer wäre bei einem *Einzelfach Kulturwissenschaft* nur schwer möglich. Denn es ist ja gerade das fächerübergreifende systematische Anregungspotential der *Kulturwissenschaften*, das von den unterschiedlichsten Fächern aufgegriffen und auf ihre Weise verarbeitet wird. Ein Beispiel für ein solches Aufeinanderzubewegen wäre die kulturwissenschaftliche Neuorientierung, die neuerdings von den *management* und *organizational studies* ausgeht – durch deren Selbstreflexion im Licht der *cultural turns* (Bachmann-Medick 2016). Hier ließe sich anschließen an Böhmes entscheidende Hervorhebung, dass Nutzen in kulturwissenschaftlicher Sicht ein strikt ökonomisches Verständnis überwindet, indem es – à la Bourdieu – auch das symbolische Kapital umfasst (vgl. Böhme, ebd.). Aber eben auch für die kulturwissenschaftliche Forschungspraxis selbst kommt die ökonomische Dimension stärker denn je in den Blick. Hier könnte etwa das kritische Umdenken der Manager-Autorität im Feld der *critical management studies* kon-

krete Vorschläge an die Hand geben: Praktiken wie Vernetzung, Konnektivität, transnationale Öffnung wären stärker in den Vordergrund zu rücken als herkömmliche, individuumbasierte Strukturen von Steuerung und Management. Dies könnte nicht zuletzt auch manch kritische Fragen anregen: Ob und wie laufen eigentlich im Bereich der (Kultur-)Wissenschaften selbst Steuerungs- und Managementprozesse ab? Wie werden etwa Forschungsstrategien lanciert und auf den Weg gebracht, welche Markt- und Effizienzorientierungen sind am Werk und wie bilden sich dennoch – durchaus unabhängig von einer inhaltlichen Programmatik der Kulturwissenschaften – immer wieder überraschende Konjunkturen von Theorien heraus? Wenn Lawrence Grossberg mit seinem Aufruf: „rescuing economies from economists“ (Grossberg 2010: 101)³ ausdrücklich auf die anglo-amerikanischen cultural studies und ihre Pluralisierungsanstöße verweist, dann könnte ein entsprechender Aufruf wiederum auch die Kulturwissenschaftler_innen hierzulande aufrütteln: durch mutigere Grenzüberschreitungen in scheinbar entfernte Disziplinen hinein könnten auch die Kulturwissenschaften vor sich selbst gerettet werden – vor ihrer Ermüdung, aber auch vor ihrer selbstgenügsamen Selbstübertreibung.

Literaturverzeichnis

- Bachmann-Medick, Doris (2012): Translation – A Concept and Model for the Study of Culture. In: Neumann, Birgit/Nünning, Ansgar (Hgg.): *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 23-43.
- Bachmann-Medick, Doris (2012a): Menschenrechte als Übersetzungsproblem. In: *Geschichte und Gesellschaft* 38.2, Themenheft „Übersetzungen“, hg. von Simone Lässig, S. 331–359.
- Bachmann-Medick (2016), Doris: Cultural Turns – A Matter of Management? In: Küpers, Wendelin/Sonnenburg, Stephan/Zierold, Martin (Hgg.): *ReThinking Management*. Wiesbaden/New York: Springer VS [im Erscheinen].
- Bal, Mieke (2002): *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*. Toronto et al.: The University of Toronto Press.
- Böhme, Hartmut (2015): *Das Gefühl der Schwere. Historische und phänomenologische Ansichten der*

- Müdigkeit, Erschöpfung und verwandter Emotionen*. In: *figurationen* 1, S. 26–49.
- Brooks, Peter/Jewett, Hilary (Hgg.) (2014): *The Humanities and Public Life*. New York: Fordham University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Cooper, David D. (2014): *Learning in the Plural: Essays on the Humanities and Public Life*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Grossberg, Lawrence (2010): *Cultural Studies in the Future Tense*. Durham, MA/London: Duke University Press.
- Lentz, Carola (2009): Der Kampf um die Kultur. Zur Ent- und Re-Soziologisierung eines ethnologischen Konzepts. In: *Soziale Welt* 60, S. 305–324.
- Marcus, George E./ Fischer, Michael M. J. (1999): *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. 2. Aufl. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Moebius, Stephan (2012): *Kulturforschungen der Gegenwart – die Studies*. Einleitung. In: ders.: *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies*. Eine Einführung. Bielefeld: transcript.
- Nussbaum, Martha C. (2010): *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Reckwitz, Andreas (2009): (Ent-)Kulturalisierungen und (Ent-)Soziologisierungen. Das Soziale, das Kulturelle und die Macht. Ein Kommentar zu Carola Lentz: „Der Kampf um die Kultur: Zur Ent- und Re-Soziologisierung eines ethnologischen Konzepts“. In: *Soziale Welt* 60, S. 411–418.
- Reckwitz, Andreas (2011): Die Kontingenzzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In: Jaeger, Friedrich/Liebsch, Burkhard (Hgg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 1. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 1–13.
- Said, Edward W. (1993): *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.

³ Vgl. in diesem Sinn Grossberg (2010): 168: „economies are too important to be left to economists.“

Programmatische Kommentare und Repliken

Susanne Leeb* und Ruth Sonderegger**

Plädoyer für eine kulturwissenschaftliche Ästhetik aus Perspektive der *cultural studies*

Abstract: Our comment on Hartmut Böhme advocates an approach to aesthetics that is mainly inspired by British *cultural studies*. In the wake of the foundation of the „Kulturwissenschaftliche Gesellschaft“ and its journal we suggest, on the one hand, a relentless reflection on essentialist and colonialist power structures inherent in the concept of culture, particularly in the German speaking world. On the other hand, we plea for the provincialization of European aesthetics as well as for the acknowledgement of the manifold entanglements between European and non-European accounts of aesthetics.

Keywords: cultural studies, dekoloniale Ästhetiken, decolonial aesthetics, entangled histories, essentialistische und/oder rassifizierende Kulturbegriffe, Eurozentrismus der Ästhetik, high/low, Machtkritik, postcolonial studies, Provinzialisierung Europas, self-othering, critique of power

***Prof. Dr. Susanne Leeb:** Institut für Philosophie und Kulturwissenschaft, Leuphana Universität Lüneburg, Scharnhorststraße 1, C5.410, D-21335 Lüneburg, email: susanne.leeb@leuphana.de

****Prof. Dr. Ruth Sonderegger:** Institut für Kunst- und Kulturwissenschaften, Akademie der bildenden Künste Wien, Schillerplatz 3, A-1010 Wien, email: r.sonderegger@akbild.ac.at

1 Kritik an kolonialen Kulturbegriffen

Wenn zur Moderne ebenso wie zu den Kulturwissenschaften eine Reflexivitätszunahme gehört, wie Hartmut Böhme im ersten Absatz seiner Überlegungen schreibt, dann stehen so zentrale Begriffe wie „Moderne“ und „Kultur“ ebenfalls zur Disposition – insbesondere in historischer und geopolitischer Hinsicht. Nach den vielfältigen von anti-, post- und dekolonialen Ansätzen formulierten Einwänden gegen die Setzung europäischer Modernitätsansprüche als *der* Moderne schlechthin, hat dieser Begriff jeden Anschein von Selbstverständlichkeit verloren.¹ Ähnliches

¹ Vgl. dazu für das Feld der Künste z.B. Mercer (2005) und Avermaete/Karakayali/von Osten (2010). Vor diesem Hintergrund fällt es uns schwer, die hervorgehobene Rolle Europas in den Überlegungen von Böhme nachzuvollziehen, etwa wenn er schreibt: „Eine *historische* Kulturwissenschaft versteht ihre Rolle vor allem darin, die langwellige Entstehung europäischer Kulturen, aber auch ihres Zugs zur Globalisierung zu untersuchen. [...] Insbesondere erweisen sich die Künste und die Techniken als Motoren übernationaler, ‚europäischer‘ Praktiken und kultureller Leitbilder. In dieser *longue durée* ist Kulturwissenschaft zu situieren.“ (vgl. Böhme in diesem Heft) Gegen diese Vorstellung, wonach der Fortschritt von Europa aus in die Welt hinaus getragen wird, hat beispielsweise Di-

gilt für den Begriff der Kultur, zumal in seiner deutschsprachigen Herkunft. Gerade in einem Gründungsmoment – desjenigen der *Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft* und ihrer Zeitschrift – steht die Frage im Raum, worauf die Gründung sich gründet. Dass die deutschsprachige Tradition der Kulturwissenschaften des 19. Jahrhunderts Rasseanthropologien und essentialistische wie kolonialistische Kulturbegriffe mitgetragen hat, sollte im Moment des postulierten Anfangs oder Neuanfangs ebenso Thema sein wie die Rolle des deutschen Kulturbegriffs im Nationalsozialismus.²

Wenn es bei Böhme unter dem Stichwort „Entwicklungen der Moderne in den letzten 250 Jahren“ nicht zuletzt um die „Funktionen der sog. freien und der nützlichen Künste“ (vgl. Böhme in diesem Heft) geht, verstehen wir die Hinterfragung dieser modernen Dichotomie als eine Möglichkeit, die verpflichtet – unter anderem dazu zu erkennen, dass die okzidentale Moderne im Hin-

pesh Chakrabarty (2007) überzeugend eine notwendige Provinzialisierung Europas stark gemacht. Theoretiker_innen wie Valentin Mudimbe oder Gayatri Chakravorty Spivak haben gegen die genannte Vorstellung schon seit langem protestiert. Das Universalismusproblem, an dem solche Autor_innen arbeiten, wäre auch für die Ästhetikdiskussion produktiv zu machen.

² Instruktiv für v.a. das 19. Jahrhundert ist in dieser Hinsicht beispielsweise Smith (1991).

blick auf ihre eigenen Prämissen nicht einmal halb so reflexiv ist, wie sie gerne von sich behauptet. Wir möchten daher skizzieren, mit welchen weiteren Fragen eine Ästhetik aus kulturwissenschaftlicher Perspektive noch befasst sein sollte.

2 Kritik an der Macht der Ästhetik

Eine im Vergleich mit den deutschen Kulturwissenschaften weitaus (selbst-)kritischere Auseinandersetzung mit den eigenen Grundbegriffen zeichnet die Birminghamer Schule der *Cultural Studies* aus, wie sie am Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) entwickelt worden sind (vgl. Sonderegger 2004). Das ist nicht zuletzt der Überzeugung der Vertreter_innen dieser Schule geschuldet, wonach Kulturwissenschaften zu betreiben nicht bedeutet, mehr oder weniger positivistisch einer Wissenschaft nachzugehen, sondern (Theorie-)Politik zu machen und diese – im Anschluss an Gramsci und Foucault – in ihren Macht-Effekten immer wieder neu zu verantworten bzw. verändernd in Geschichtsschreibung und Gegenwart einzugreifen.³ In diesem Sinne verstehen ihre Vertreter_innen auch den Kulturbegriff: „[...] cultural studies is both an intellectual and a political tradition. There is a kind of double articulation of culture in cultural studies, where ‚culture‘ is simultaneously the ground on which analysis proceeds, the object of study, and the site of political critique and intervention.“ (Nelson et al. 1992: 5) Obwohl Machtanalysen im Zentrum der Arbeit am CCCS standen, ist die

3 Diesem Verständnis von Kulturwissenschaft folgend schreibt etwa Diedrich Diederichsen (1996), S. 54f.: „Diese Wissenschaftler [= Vertreter_innen der britischen Cultural Studies] sind stark in allgemeinen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen eingebunden, veröffentlichen auch in populären Medien und verbinden so den schon von Raymond Williams in seinen TV-Kolumnen erhobenen Anspruch, die besagten ‚Kulturen‘ nicht nur zu untersuchen, sondern, gut gramscianisch, sich als Aktivisten im Kampf um ihre Besetzung zu verstehen [...].“ Dass Diederichsens Überlegungen in der *Spex* publiziert wurden, ist kein Zufall. Diese Zeitschrift war eine der entscheidenden Instanzen in Sachen deutschsprachige Diskussion und Rezeption der britischen *Cultural Studies*, neben einzelnen frühen Aufsätzen wie etwa in *Ästhetik und Kommunikation* 24 (1976) mit dem Themenschwerpunkt „Freizeit im Arbeiterviertel“. Darüber hinaus hatte Diederichsen 1983 Dick Hebdiges Buch *Subculture: The Meaning of Style* (1976) übersetzt.

Zirkulation von ästhetischen Zeichen den *Cultural Studies* zufolge jedoch kein panoptisches Gefängnis. Vielmehr geht es darum, die Möglichkeiten der Veränderung – der Um- und Neukodierung, wie Stuart Hall damals sagte – zu finden (vgl. Hall 1980). Es ist kein Zufall, dass die meisten Vertreter_innen der frühen Birminghamer *Cultural Studies* aus der Erwachsenenbildung oder aus dem Kultur-Journalismus kamen und über diese Tätigkeiten für und mit Bevölkerungsgruppen, die aufgrund von klassistischen und rassistisierenden Strukturen ausgegrenzt waren, eine Perspektive im Großbritannien der 1960er, 70er und 80er Jahre verschaffen wollten.⁴ Dieser Zugang scheint uns auch heute noch in Bezug auf eine kulturwissenschaftliche Perspektive auf Fragen der Ästhetik und der Künste fruchtbar.⁵

Dabei geht es nicht nur darum, die populärkulturellen Anteile hervorzuheben. Vielmehr besteht auch aus der Perspektive der heutigen *Cultural Studies* ein wesentlicher Aspekt der Beschäftigung mit (philosophischer) Ästhetik, Kunsttheorie, Kunstgeschichte und Kunst darin, die Politiken sowie die intendierten und nicht-intendierten Machteffekte spezifischer Einsätze der Begriffe Kunst, Kultur und Ästhetik zu analysieren – nicht zuletzt auch die der jeweils eigenen Einsätze.⁶ Stellt man diese Machtfrage ins Zentrum, dann kann man sich nicht damit begnügen, die Theorien ästhetischer Autonomie mit Rousseau bzw. zur Zeit der Aufklärung beginnen zu lassen und darauf hinzuweisen, dass mit der Erfindung der

4 Böhme weist zu Recht darauf hin, dass die *Cultural Studies* „ohne den politischen Hintergrund der proletarischen Kultur nicht verständlich wären“ (vgl. Böhme, ebd.). Insbesondere für die britischen *Cultural Studies* sind die anti- und postkoloniale sowie die migrantische Kultur allerdings ebenso wichtig. Zum Zusammenhang der proletarischen mit der postkolonialen und der migrantischen Kultur im England der 1970er Jahre vgl. Hall (1978).

5 Zu den Bezugnahmen der deutschsprachigen Kulturwissenschaften auf die Britischen *Cultural Studies* vgl. beispielsweise Ege (2014). Zur Rezeption in den 1990er Jahren in den kulturwissenschaftlichen Studiengängen vgl. Bromley et al. (1999); vgl. auch die Studiengangvorstellung von Wuggenig (2001). Zur deutschsprachigen Rezeption allgemein vgl. Engelmänn (1999); Hepp (1999); Hörning/Winter (1999).

6 Vgl. etwa Hall/Evans/Nixon (?2013). Zu Halls Engagement für Black Art, das schließlich zur Gründung des Institute of International Visual Art (iniva) in London führte vgl. das BBC-Interview mit Hall auf: https://www.youtube.com/watch?v=GK3PX_e44z8.

freien, selbstgenügsamen Künste auch die nützlichen nicht verschwinden, was zweifelsohne zutrifft (vgl. Böhme, ebd.). So sehr es stimmen mag, dass das Rousseau'sche Motiv des Ästhetischen als eines selbstgenügsamen und erfüllten Augenblicks von Schiller bis zu Adorno fortwirkt und sich gegen das Faustische Prinzip des „rastlos Schaffenden“ (vgl. Böhme, ebd.) richtet, das der beginnende Industriekapitalismus zunehmend erbarmungslos einfordert, so sehr verlangte der Industriekapitalismus dies jedoch nicht von allen Menschen oder auch nicht nur von allen Europäer_innen gleichermaßen.⁷

Die Setzung selbstgenügsamer ästhetischer Augenblicke hat nicht nur Folgen jenseits der Linie von Schiller zu Adorno – und vielleicht ist sie viel weniger Setzung und geniale Erfindung als häufig behauptet. Es gibt auch Gründe, sie als Reaktion auf imperiale und koloniale Verhältnisse zu verstehen. Schon der Ethnologe Karl-Heinz Kohl (1981) und in jüngerer Zeit die Philosophin Iris Därmann (2005) haben dies für die Philosophie und einzelne Philosophen ebenso gezeigt, wie jüngst der Anglist Simon Gikandi mit seiner Darlegung der Verflochtenheit der Geschichte von der Kultivierung des Geschmacks mit der Geschichte der Sklaverei – eine doppelbödige Geschichte, die für die Gründungsperiode der englischen Ästhetik sowie der Institutionen, die daraufhin entstehen, ausschlaggebend ist.⁸ Die selbstgenügsamen Augenblicke der Ästhetik, die man mit Böhme aus der Geschichte der Arbeit und aus industriekapitalistischer Produktion herleiten kann, sind ohne handelsimperiale und koloniale Privilegien resp. Ausbeutungsverhältnisse nicht denkbar.

⁷ Zu einer internationaleren Kontextualisierung Rousseaus vgl. Därmann (2009), auf S. 73 mit der folgenden Analyse: „Zwar liefern Locke und Rousseau die entscheidenden aufgeklärten Prinzipien für die politisch-rechtliche Verurteilung des Kolonialismus und die gesetzliche Abschaffung des transatlantischen Sklavenhandels. Doch dienen namentlich ihre Naturzustandskonstruktionen dazu, die Universalität dieser Prinzipien mithilfe einer neuen Arbeitswertlehre zugleich lokal zu begrenzen und zwischen verschiedenen Rechts- und Raumzonen, zwischen den europäischen Nationen einerseits und ihren kolonialen Trabanten Amerika und Afrika andererseits aufzuteilen.“

⁸ Gikandi (2011). Hier ließe sich Edward Saids „contrapuntal reading“ anführen, wie er es in seinem Buch *Culture and Imperialism* (1993) entwickelt hat.

3 Kritik am Eurozentrismus der Ästhetik

Auch in deutschsprachigen Gründungsdokumenten des selbstgenügsamen ästhetischen Augenblicks wird die Trennung zwischen der freien und der nicht so freien Kunst auf dem Rücken des Fremden und Nicht-Männlichen ausgetragen. Nicht nur Kants frühe Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) bringt das beklemmend krass zum Ausdruck.⁹ Auch am Beginn der *Kritik der Urteilskraft*, wo die reine ästhetische Lust von der unreinen des Geschmacks mit aller Gewalt geschieden wird, ist es der „irokessische Sachem“, der die Primitivität des unreinen Geschmacks der Gaumenfreuden verkörpern und erklären muss. Denn Kant zufolge hat der irokessische Sachem keinen Sinn für die reine Schönheit von Paris, sondern nur für die „Garküchen“ dieser Stadt (Kant: 1974, § 2). Diese Zuschreibung erklärt das europäische Subjekt zum normativen Ursprung der wahrhaft ästhetischen Erfahrung. Dagegen weist bell hooks – neben vielen anderen – mit Recht darauf hin: „It is really important to dispel the notion that white western culture is ‚the‘ location where a discussion of aesthetics emerged [...]; it is only one location“.¹⁰

⁹ „Die N* [* von S.L., R.S.] von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Herr Hume fodert [sic!] jedermann auf, ein einziges Beispiel anzuführen, da ein N* Talente gewiesen habe, und behauptet: daß unter Hunderttausenden von Schwarzen, die aus ihren Ländern anderwärts geführt werden, obgleich deren sehr viele auch in Freiheit gesetzt werden, dennoch nicht ein einziger jemals gefunden worden, der entweder in Kunst oder Wissenschaft, oder irgend einer andern rühmlichen Eigenschaft etwas Großes vorgestellt habe, obgleich unter den Weißen sich beständig welche aus dem niedrigsten Pöbel empor schwingen und durch vorzügliche Gaben in der Welt ein Ansehen erwerben. [...] Die unter ihnen weit ausgebreitete Religion der Fetische ist vielleicht eine Art von Götzendienst, welcher so tief ins Läppische sinkt, als es nur immer von der menschlichen Natur möglich zu sein scheint. Eine Vogelfeder, ein Kuhhorn, eine Muschel, oder jede andere gemeine Sache, so bald sie durch einige Worte eingeweiht worden, ist ein Gegenstand der Verehrung und der Anrufung in Eidschwüren. Die Schwarzen sind sehr eitel, aber auf N*art, und so plauderhaft, daß sie mit Prügeln müssen auseinander gejagt werden.“ In: Kant (1993), S.70f.

¹⁰ hooks (2015), S.103-113. Dieser Aufsatz ist nicht zuletzt deshalb instruktiv, weil bell hooks sich für die Trenn-

Schließlich müsste die ästhetische Tradition, die in den Augen von Böhme von Schiller zu Adorno führt, auch dahingehend kontextualisiert (und ‚provinzialisiert‘) werden, dass sie mit ästhetischen Theorien und Praktiken konfrontiert wird, die sich nicht von der, selbstredend auch in der europäischen Kunst und Kunsttheorie immer wieder umstrittenen Trennlinie zwischen freien und nützlichen, hohen und niedrigen Künsten her verstehen. Polynesishe Tätowierungen etwa wurden der europäischen Kategorie des zwecklosen Ornaments subsumiert, obwohl sie soziale Marker und Individualitätszeichen sind (vgl. Leeb 2015). Gemäß dem marokkanischen Dichter Abdelatif Laabi, Mitbegründer der Zeitschrift *Souffles*, die in den 1960er Jahren in Marokko erschien, war die Trennung in „High“ und „Low“ eine Spaltung, gegen die anzuarbeiten zur wichtigsten Herausforderung für (in seinem Fall) nordafrikanische Künstler_innen und Intellektuelle der Dekolonialisierung geriet, um einen folkloristischen bis paternalistischen Blick auf lokale Kulturproduktion zurückzuweisen (vgl. von Osten/Maharaj 2013: 141).

Mit einer kulturwissenschaftlichen Perspektive steht auch zur Debatte, welche Vorstellungen von Sinnlichkeit dem ästhetischen Urteil zugrunde liegen und in welcher Weise die okzidentale Rede von sinnlicher Erkenntnis einer sehr westlichen Geist/Körper-Dichotomie geschuldet ist. Weiterhin ist zu fragen, auf welchen normativen Vorstellungen diese Sinnlichkeit basiert und etwa die Privilegierung des Blicks zu problematisieren, von der der amerikanische Kunst-, Medien- und Kommunikationswissenschaftler Nicolas Mirzoeff schreibt: „all visibility was and is imperial visibility, the shaping of modernity from the point of view of the imperial powers.“ (Mirzoeff 2011: 196) Weiterhin liegt es angesichts des Wissens um die Verknüpfung von Rassenlehre und Ästhetik im 18. Jahrhundert und der Tatsache, dass gerade die Kategorie der Schönheit an moralische Überlegenheitsvorstellungen geknüpft war (vgl. etwa Lettow (2010); Bernasconi 2001), nahe, eine Analytik der Macht in Bezug auf die Kategorie der Schönheit vorzunehmen. Ebenso ist zu untersuchen, inwieweit die ästhetische Kategorie des Erhabenen, die Entdeckung des ‚Dunklen‘ im

linie zwischen den freien und den nützlichen Künsten offensiv nicht interessiert.

18. Jahrhundert nicht nur von einem sich zerteilenden und zerteilten Subjekt zeugen, sondern auch von Kolonialgeschichte. So hat die Hispanistin und Komparatistin Elizabeth Paravisini-Gebert in „Colonial and Postcolonial Gothic“ betont, dass die Schauerliteratur seit ihren Anfängen im England und Frankreich des späten 18. Jahrhunderts ganz wesentlich an koloniale Schauplätze, Charaktere und Realitäten gebunden war: „With the inclusion of the colonial“, so Paravisini-Gebert (2002: 229), „a new sort of darkness – of race, landscape, erotic desire and despair – enters the Gothic genre [...]“¹¹ Sie hebt auch ganz konkrete Verstrickungen hervor: So war William Beckford – Autor von *Vathek*, einem orientalistischen Schauerroman von 1786 – der Erbe eines enormen Vermögens aus drei Generationen Zuckerplantagenbesitzern in Jamaica und vertrat die Interessen von Sklavenbesitzern auf den *Westindies* im britischen Parlament (vgl. Paravisini-Gebert 2012: 230). Auch wenn Autor und Erzählung resp. ästhetische Strategien immer zu trennen sind, wäre hier im Sinne eines kulturellen Unbewussten zu untersuchen, inwieweit die Beteiligung am Sklavenhandel und am kolonialen Unterfangen sich in Ästhetiken der Gothic Novel niedergeschlagen hat.

Es wäre aus kulturwissenschaftlicher Perspektive überdies zu fragen, ob auch die Ästhetik als Phänomenologie ein eurozentrisches Subjekt privilegiert. Denn was bedeutet es für Merleau-Pontys Philosophie, dass er sich für Paul Gauguin interessierte, der sich ein Südseeideal zu kolonialen Bedingungen schuf?¹² Wie ist ‚der Mensch‘ verfasst, auf dem eine phänomenologische Ästhetik basiert? Inwieweit beinhaltet etwa Merleau-Pontys Ansicht, wir alle seien Invaginationen desselben Fleisches, welches nicht als Materie oder Geist zu denken sei, sondern als Stoff, der sich in allen Dingen und Körpern manifestiert, noch ein eurozentrisches Subjekt? Welches Subjekt- und Ontologieverständnis liegt demgegenüber einer relationalen Ästhetik zugrunde, wie sie etwa der

¹¹ Die Schauerliteratur war „[...] fundamentally linked to colonial settings, characters, and realities as frequent embodiments of the forbidding and frightening [...]. By the 1790s Gothic writers were quick to realize that Britain’s growing empire could prove a vast source of frightening ‚others‘ [...].“ (Paravisini-Gebert 2002: 229)

¹² Vgl. zu Merleau-Pontys Bezügen auf Cézanne aber auch Paul Gauguin: Carbone (2011).

karibische Philosoph und Schriftsteller Eduard Glissant mit seinen Überlegungen zur Créolité vorschlägt und damit allen „Ursubstanzen“ eine Absage erteilt?

4 Ausblick

Wenn man so fragt, hat man es allerdings nicht nur mit einer kulturwissenschaftlichen Perspektive, sondern mit eminent philosophischen Angelegenheiten zu tun. Denn was wäre eine kritische Philosophie anderes als die Befragung der Voraussetzungen und Prämissen? Den Zusatz „kulturwissenschaftlich“ braucht man vielleicht auch nur dort, wo die philosophische Disziplin der Ästhetik ihre eigenen Grundlagen nicht ausreichend ‚provinzialisiert‘ und ihre über den Imperialismus hinausgehenden machtpolitischen Verflechtungen nicht konsequent genug befragt. Eine in diesem Sinn von den *Cultural Studies* her verstandene Ästhetik – und das ist die Perspektive für die Gegenwart, die wir eröffnen möchten – stellt ein kritisches Instrumentarium insbesondere in Bezug auf die okzidentale Tradition zur Verfügung.

Zur kulturwissenschaftlichen Provinzialisierung dieser Tradition der Ästhetik gehört es, die eigenen Grundbegriffe darauf hin zu befragen, welchen Verflechtungen sie sich verdanken und welche ästhetische Traditionen sie nicht fassen können. Dazu gehört aber auch die ästhetischen Begriffe zu pluralisieren, und zwar noch über die Intervention in die Geist-Körper-Dichotomie oder in die Hierarchie zwischen reinem und angewandtem bzw. nützlichem Schönen hinaus, wie dies schon längst im Rahmen dekolonialer Ästhetiken geschah und geschieht. Diese Öffnung gibt die philosophisch-kulturwissenschaftliche Ästhetik, für die wir plädieren, keinem schieren Relativismus preis. Gerade eine Ästhetik, die im Zwischenreich des Streits zwischen unterschiedlichen Ästhetiken operiert und keine für gegeben hält, wird sich darum bemühen, die eigenen Argumente und Vorurteile auf den Tisch zu legen. Damit kann sie das werden, was sie auch schon in der Vergangenheit punktuell war: ein potenzielles Residuum von *self-othering* und verflochtenen Allianzen. Dass sie im Effekt bisweilen regiozentrisch sein mag, liegt dann nicht am ‚Westen‘ oder ‚globalen

Süden‘ per se. Solche Effekte sind vielmehr den jeweiligen Verflechtungen geschuldet, in die eine ästhetische Praxis nicht weniger als eine ästhetische Theorie durch ihre materielle und geopolitische Gebundenheit interveniert und die sie mikropolitisch mitkonfiguriert. Eine solche Perspektive ist nicht nur historisch zu sehen: Heute, um an Böhmes Bemerkungen zur Arbeit anzuschließen, betrifft es die viel diskutierten Fragen, inwieweit der globale Kapitalismus nicht nur durch die Ausbeutung von Körpern, sondern ebenso von Neigungen, Emotionen und Affektivitäten funktioniert und wie eine emanzipatorische ästhetische Praxis hier intervenieren kann. Eine den *Cultural Studies* verpflichtete Ästhetik wäre also eine solche, die erstens die Ästhetik(geschichte) auf ihre geo- und machtpolitischen Implikationen hin befragt, zweitens verflochtene Allianzen in den Vordergrund stellt und drittens im Sinne Glissants nach einer relationalen Ästhetik fragt. Ob der Zusatz „kulturwissenschaftlich“ bei einer Hinterfragung der jeweiligen Gründungsfiguren einer Ästhetik und der Anerkennung der Pluralität der Kontexte und Bedingungen dann auch tatsächlich zu streichen wäre, hängt von der (Selbst-)Kritikfähigkeit der jeweiligen Ästhetik ab.

Literaturverzeichnis

- Avermaete, Tom/Karakayali, Serhat/Osten, Marion von (Hgg.) (2010): *Colonial Modern: Aesthetics of the Past, Rebellions for the Future*. London: Black Dog Publishing.
- Bernasconi, Robert (2001): *Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race*. In: Bernasconi, Robert (Hg.): *Race*. Malden/MA: Blackwell, S. 11-36.
- Bromley, Roger/Göttlich, Udo/Winter, Carsten et al. (Hgg.) (1991): *Cultural Studies: Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg: zu Klampen Verlag.
- Carbone, Mauro (2011): *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinema*. Paris: Vrin.
- Chakrabarty, Dipesh (2007): *Provincializing Europe Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Därmann, Iris (2005): *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München: Fink.
- Därmann, Iris (2009): *Landnahme, Menschennahme. John Locke und der transatlantische Sklavenhandel*. In: Volker Gottowik et al. (Hgg.): *Zwischen Aneignung und Verfremdung: ethnologische Gratwan-*

- derungen. Festschrift für Karl-Heinz Kohl. Frankfurt a.M.: Campus, S. 69-82.
- Diederichsen, Diederich (1996): Nachsitzen für das ideale Institut. Von der Utopie des ganzheitlichen Gestalters zur Utopie von Cultural Producer und Cultural Studies. In: *Spex* 5, S. 53-55.
- Ege, Moritz (2014): Tübingen/Birmingham: Empirische Kulturwissenschaft und Cultural Studies in den 1970er-Jahren. In: *Historische Anthropologie* 22/2, S. 149-181.
- Engelmann, Jan (Hg.) (1999): Die kleinen Unterschiede. Der Cultural-Studies-Reader. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Gikandi, Simon (2011): *Slavery and the Culture of Taste*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Hall, Stuart (1980): Encoding/decoding. In: *Centre for Contemporary Cultural Studies* (Hg.): *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979*. London: Hutchinson.
- Hall, Stuart et al. (1978): *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. London/Basingstoke: Macmillan Press.
- Hall, Stuart/Evans, Jessica/Nixon, Sean (2013): *Representation*. Los Angeles et al.: Sage.
- Hepp, Andreas (1999): *Cultural Studies und Medienanalyse. Eine Einführung*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Hörning, Karl H./Winter, Rainer (Hgg.) (1999): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- hooks, bell (2015): *an aesthetic of blackness*. In: *bell hooks: yearning. race, gender, and cultural politics*. New York: Routledge.
- Kant, Immanuel (1974): *Kritik der Urteilskraft (= Werkausgabe X)*. Hg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1993): *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Frankfurt a.M.: Anton Hain.
- Kohl, Karl-Heinz (1981): *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*. Berlin: Medusa.
- Leeb, Susanne (2015): *Die Kunst der Anderen. ‚Weltkunst‘ und die anthropologische Konfiguration der Moderne*. Berlin: b_books.
- Lettow, Susanne (2010): *Philosophiegeschichte als Verflechtungsgeschichte. Globalität, Naturwissen und Kants Theorie der Menschenrassen*. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* 30-31, S. 26-46.
- Mercer, Kobena (Hg.) (2005): *Cosmopolitan Modernisms. Annotating Art's Histories: Cross-Cultural Perspectives in the Visual Arts*. London: Institute of International Visual Arts and Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Mirzoeff, Nicolas (2011): *The Right to Look. A Counter-history of Visuality*. Durham/London: Duke University Press.
- Nelson, Cary/Treichler, Paula A./Grossberg, Lawrence (1992): *Cultural Studies: An Introduction*. In: Grossberg, Lawrence et al. (Hgg.): *Cultural Studies*. New York/London: Routledge.
- Osten, Marion von/Maharaj, Sarat (2013): *Der Überschuss des Globalen. Ein Gespräch zwischen Marion von Osten und Sarat Maharaj*. In: *Texte zur Kunst* 91 (September), S. 133-152.
- Paravisini-Gebert, Elizabeth (2002): *Colonial and postcolonial Gothic: The Caribbean*. In: Hogle, Jerrold E. (Hg.): *The Cambridge Companion to Gothic Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 229-257.
- Said, Edward W. (1993): *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Smith, Woodruff (1991): *Politics and the sciences of culture in Germany, 1840–1920*. New York: Oxford University Press.
- Sonderegger, Ruth (2004): *Kunst als Sphäre der Kultur und die kulturwissenschaftliche Transformation der Ästhetik*. In: Friedrich Jäger/Burkhard Liebsch/Jürgen Straub/Jörn Rüsen (Hgg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3: Themen und Tendenzen*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 50-64.
- Wuggenig, Ulf (2001): *Neue Kulturwissenschaften an der Universität Lüneburg*. In: *Kulturpolitische Mitteilungen* 94/II, S. 99-101.

Programmatische Kommentare und Repliken

Stephan Moebius*

Programmatische Kommentare und Repliken. Eine Ergänzung zu Hartmut Böhmes *Perspektiven der Kulturwissenschaft*



© 2016 Stephan Moebius, licensee De Gruyter Open.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 License.

Abstract: In order for the study of culture to be recognized as an autonomous subject, a profile of the discipline is necessary which clearly defines its purpose and its distinct, preferred goals, fields and topics. The suggestion is to establish the objectives based on three key issues: 'What does it mean to act culturally?', 'What is cultural order?' and 'What determines cultural change?' In the second half, I will present Hartmut Böhmes' suggestion taking up preferred fields of cultural analytical work and supplement it with cultural sociology fields. The third part concerns a contemporary analytical profile of the study of culture, seen in society and cultural critique, especially in analysis of symbolic power.

Keywords: cultural sciences, cultural practices, order of culture, cultural change, social criticism, cultural criticism, symbolic regimes

***Prof. Dr. Stephan Moebius:** Institut für Soziologie, Karl-Franzens-Universität Graz, Universitätsstraße 15/G4, A-8010 Graz, email: stephan.moebius@uni-graz.at

1 Profilbildung

Wirft man einen Blick auf die Soziologie oder allgemeiner, auf die Sozialwissenschaften, lassen sich nach Hans Joas und Wolfgang Knöbl (2004) drei Schlüsselfragen ausmachen: „Was ist soziales Handeln?“, „Was ist soziale Ordnung?“ und „Was bestimmt sozialen Wandel?“. Meiner Ansicht nach lassen sich diese drei Fragen, um die sich die Theorie- oder Forschungsentwicklung in der Soziologie auf unterschiedliche Weise dreht, auch für die Profilbildung der Kulturwissenschaft nutzbar machen. Im Zentrum einer programmatischen Zielsetzung kulturwissenschaftlicher Forschung stünden dann die Fragen: „Was ist kulturelles Handeln?“, „Was ist kulturelle Ordnung?“ und „Was bestimmt kulturellen Wandel?“. Jede der Fragen kann wie bei ihren Pendanten in der Soziologie jeweils mit ganz unterschiedlichen Theorien und Methoden angegangen werden. Und es ist klar, dass sich nicht alle Kulturtheorien und -forschungen in gleicher Weise intensiv mit den Fragen beschäftigen können oder werden, das ist ja auch in der Soziologie nicht der Fall, wo manche eher den Schwerpunkt auf die Ordnungsfrage, andere wiederum auf die Handlungsfrage setzen.

Bezogen auf Kulturwissenschaft bedeutet eine Profilbildung entlang dieser drei Schlüssel-

fragen: Nur die Kulturwissenschaft ist für diesen Fragenkomplex nach kulturellen Handlungen, kultureller Ordnung und kulturellem Wandel in erster Linie zuständig. Während etwa eine kulturgeschichtliche Perspektive viel zur Frage des kulturellen Wandels sagen kann, so bleibt bei ihr eine handlungs- oder praxistheoretische Frage nach der theoretisch-systematischen Bestimmung von kulturellem Handeln oder kulturellen Praktiken vielleicht eher offen bzw. wird eher aus Kulturtheorien oder anderen benachbarten Theorietraditionen bezogen (etwa aus Pierre Bourdieus Soziologiekonzeption). Ich möchte damit keineswegs die Kulturgeschichte in Frage stellen, nichts läge mir als historiographisch arbeitender Kultursoziologe ferner; kulturgeschichtliche Fragestellungen und Orientierungen sind der Kulturwissenschaft eigen, da sie eben für die Vergangenheit der drei Schlüsselfragen zentral sind: was war kulturelles Handeln?, was war kulturelle Ordnung? und vor allem: wie vollzog sich kultureller Wandel? – ebenso wie kulturanthropologische, -philosophische -oder soziologische Perspektiven für die Fragen zentral und Teil der Kulturwissenschaft sind. Was ich damit hervorheben möchte ist, dass diese drei Fragestellungen („Was ist kulturelles Handeln?“, „Was ist kulturelle Ordnung?“ und „Was bestimmt kulturellen Wandel?“) in ihrer

Fokussierung auf das Kulturelle nicht gänzlich von einem anderen Fach gelöst werden können, sondern das kann nur die umfangreiche, die unterschiedlichen Teilaspekte des Kulturellen umfassende kulturwissenschaftliche Perspektive, eine Kulturwissenschaft eben, die – ähnlich der Soziologie – ihre Erkenntnisse aus anderen Fächern für ihre eigene Konturierung mit einbezieht – sofern diese etwas für den Aspekt der Kulturalität eines Phänomens zu sagen haben. Mit ‚Aspekt der Kulturalität‘ ist gemeint, dass sich Phänomene in der Regel nicht nur auf ihre kulturellen Aspekte reduzieren lassen, sondern auch auf andere Aspekte (soziale, materielle) verweisen – was wiederum umgekehrt nicht bedeutet, dass die Phänomene kulturlos seien.

Das Besondere an der Kulturwissenschaft, das was ihre Ortsbestimmung im Feld der anderen Fächer oftmals so schwierig macht, ist, dass alle Phänomene, von Ideen bis hin zur Wahrnehmung nicht-menschlicher Dinge, Tiere, Pflanzen etc. kulturell kodiert sind. Im Prinzip gibt es demnach nichts, was nicht grundsätzlich zum Thema kulturwissenschaftlicher Forschung avancieren könnte. Das teilt sie mit der Soziologie: Da alles eine gesellschaftliche Kodierung aufweist, spielen soziologische Perspektivierungen ebenfalls in alle Fächer hinein, von den Wirtschafts- und Religionswissenschaften bis in die Kulturwissenschaft; man denke etwa an den Bereich der Kulturtheorien, wo einem in einschlägigen Überblicksbänden Artikel über Bourdieu oder Luhmann ins Auge fallen, weil die Kultur soziale Dimensionen enthält. Alle Phänomene wie Wirtschaft, Bildung, Recht, (Natur- und Geistes-)Wissenschaft, Religion oder Politik (ich beschränke mich hier auf diese Felder) weisen soziale Dimensionen auf, die soziologische Betrachtungsweisen und Erklärungen geradezu herausfordern. Sie weisen alle aber auch eine kulturelle Dimension auf. Und diese erfordert eben auch eine dezidiert kulturwissenschaftliche Perspektive, die nur so die Kulturwissenschaft bieten kann. Insofern ergänzen sich Soziologie und Kulturwissenschaft, ohne aufeinander reduzierbar zu sein.¹

¹ Gemeinsam ist beiden eine genuin historische Perspektive auf soziale und kulturelle Phänomene, die in beiden Disziplinen sowohl sozial- als auch kulturgeschichtlich orientiert sein kann.

Es geht hier also um das, was Karl Mannheim (1985 [1929]: 230) eine Aspektstruktur der Erkenntnis nannte (vgl. im Zusammenhang mit der Aspektstruktur der Kultursoziologie Rehberg 2014: 395): Während die Soziologie insbesondere die Aspekte gesellschaftlicher Kodierung aller Phänomene in den Blick bekommt, schaut die Kulturwissenschaft insbesondere auf die kulturellen Aspekte und Kodierungen der Phänomene, die prinzipiell immer beide Seiten aufweisen.² Schwierig haben es dann in den jeweiligen Disziplinen Ausrichtungen wie die Kultursoziologie, die dazwischen steht, weil sie aus zwei Perspektiven gleichzeitig schaut (vgl. Moebius/Albrecht 2014). Aber auch so eine Doppelperspektive im Erkenntnisinteresse, eine Gleichzeitigkeit soziologischer und kulturwissenschaftlicher Methodologie, schließt sich nicht aus, sondern kann sogar fruchtbar miteinander verbunden werden, wie etwa die gemeinsamen Klassiker der beiden Fächer Soziologie und Kulturwissenschaft, Max Weber und Georg Simmel, belegen.

2 Arbeitsfelder, Themen, Kanon

Hartmut Böhme hat auf instruktive Weise unterschiedliche Felder kulturanalytischer Arbeit in den Mittelpunkt gerückt. Er hat dabei die soziokulturell verhandelten Gegensatzpaare nutzlos/nützlich, Arbeit/Erschöpfung, Risiko/Sicherheit und säkular/religiös in den Blick genommen und damit wesentliche Felder einer historischen und gegenwartsbezogenen kulturwissenschaftlichen Analyse angesprochen. Das sind Themen, die heute für eine Kulturwissenschaft relevant sind und die auch in anderen Fächern (mit Betonungen einer anderen Perspektive), insbesondere in der Soziologie, behandelt werden, sei es unter den Labels „Risikogesellschaft“, „Gouvernementalität“, „Umstrittene Säkularisierung“ oder „Das erschöpfte Selbst“ (Ehrenberg). Die Kulturwissenschaft hat aus ihrer Perspektive eben auch etwas dazu zu sagen.

² Das bedeutet nicht, Kultur ist die Gesamtheit der Phänomene, sondern dass Sozialität und Kulturalität zwei nicht auf einander reduzierbare Teile eines Phänomens sind, die je nach Aspektperspektive der Erkenntnis (Soziologie bzw. Kulturwissenschaft) jeweils in den Vordergrund gerückt werden.

Natürlich sind das nicht die einzigen Felder, die in den Blick kommen können und ich möchte vor dem Hintergrund der Soziologie noch folgende Oppositionspaare, um die sich gesellschaftliche und kulturelle Kämpfe drehen, anführen: *Gemeinschaft/Gesellschaft*, *Kreativitätsdispositiv/Langweiligkeit*, *Erlebnis und Aufmerksamkeit/Routine und Monotonie*, *Authentizität/Entfremdung* oder in Variation: *Anerkennung*, *Resonanz/Entfremdung*, *Tragödie der Kultur* (Simmel), *Autonomie/Rollenverhalten*, *Normalisierung/Überschreitung*, *Individuum/Gesellschaft*, *sakral/profan*, *Fremd-/Selbstzwänge*, *Moderne/Postmoderne*; methodologisch ließe sich zum Beispiel noch der Gegensatz zwischen *epistemologischem Bruch mit dem Alltagswissen* (Bachelard, Bourdieu)/*phänomenaler Beschreibung* ausmachen.

Das sind beispielhafte Themenfelder, die in der (Kultur-)Soziologie eine zentrale Rolle spielen, auch heute noch aktuell diskutiert werden und an die Gegensatzpaare von Hartmut Böhme angeschlossen werden können, für eine Durchdringung aus spezifisch kulturwissenschaftlicher Perspektive, das heißt, mit einem Fokus auf die *kulturellen* Aspekte dieser Themen (s. 1.). So wäre etwa beim Oppositionspaar *Gemeinschaft/Gesellschaft* der kulturelle Aspekt etwa die Frage nach den die Gemeinschaft oder Gesellschaft durchziehenden Werten, symbolischen Ordnungen oder Ritualen; der soziale Aspekt wäre etwa die Sozialstruktur, die Verteilung der Klassen und Milieus. Beides ist analytisch nicht aufeinander reduzierbar, lässt sich aber auch nicht ohne einander denken, da beide Aspekte wechselseitig verschränkt sind. Bourdieu hat dies in seinen Analysen zu den Kapitalformen, Habitus und dem sozialen Raum eindrücklich gezeigt, dass bestimmte Milieus spezifische Wert-, Denk-, Beurteilungs- und Verhaltensmuster an den Tag legen, aber auch schon Émile Durkheim verwies mit Blick auf das Oppositionspaar *Gemeinschaft/Gesellschaft* auf die enge Kopplung zwischen dem Sozialen und Kulturellen, insbesondere mit seinen Konzepten der mechanischen und organischen Solidarität, die besagen, dass einer bestimmten sozialen Struktur auch spezifische kulturelle Phänomene entsprechen (zum Beispiel spezifische Rechtsformen). Alle der oben erwähnten Oppositionspaare sind aber nicht in Stein gemeißelt und eine Kulturwissenschaft tut gut daran, auch in anderen Debatten solcher Art mitzumischen.

Auf einer anderen, eher an benachbarten Fachdisziplinen orientierten Ebene lassen sich noch weitere Arbeitsfelder und Themengebiete für ein kulturwissenschaftliches Programm benennen. Ich beziehe mich dabei auf die hilfreiche *Orientierung Kulturwissenschaft* von Hartmut Böhme, Peter Matussek und Lothar Müller (2002). Hier werden folgende „vorherrschende“ Arbeitsfelder genannt (Böhme u.a. 2002: 104ff.): Wissenschaftskulturen, Kulturgeschichte der Natur, Historische Anthropologie, Erinnerung und Gedächtnis, Kulturgeschichte der Technik und Mediale Praktiken. Auch hier könnte ich mir generell weitere Öffnungen vorstellen, immer im Blick, dass es die Themenfelder aus dem kulturwissenschaftlichen Blick zu betrachten gilt: ich denke etwa dabei an die Öffnung hin zur Kulturökologie (vgl. Finke 2003) oder zur Psychoanalyse (vgl. Kramer 2003). In Bremen wurden während meines Kulturwissenschaftsstudiums auch Seminare zur Sozialpsychologie des Faschismus oder zur Kulturtheorie der Psychoanalyse angeboten (legendär war die kulturtheoretische ‚Übersetzung‘ Lacans durch Matthias Waltz); auch verstärkt zur Philosophie und Kunst (ich erinnere mich an die beispiellosen Seminare bei Peter Bürger zu Heidegger, Vernunftkritik der Moderne und Avantgarde). Dass eine Öffnung möglich und auch wünschenswert ist, ist wahrscheinlich wenig umstritten.

Schwieriger hingegen ist das Verhältnis zu den so genannten *studies* (vgl. Moebius 2012) zu bestimmen und sich diesen gegenüber als Fachdisziplin zu positionieren. Das betrifft aber nicht nur die Kulturwissenschaft, sondern auch andere Fächer. Die Ausdifferenzierung der *studies* in immer weitere Einzelbereiche wird wahrscheinlich weiter voranschreiten. In den unterschiedlichen Fachdisziplinen machen sich bereits kritische Stimmen bemerkbar, die einfordern, die genuinen Leistungen, Aufgaben und Möglichkeiten der Disziplinen, aus denen sich die *studies* im Wesentlichen speisen oder entwickelt haben, nicht aus den Augen zu verlieren. Die Verdienste der *studies* sind jedoch nicht in Abrede zu stellen, waren sie es doch gerade, die ehemalige Randthemen wie Sexualität (*queer studies*), sinnliche Wahrnehmung (*visual oder sound studies*), Verräumlichung (*space studies*) oder kulturelle Hybridität (*postcolonial studies*) überhaupt erst im sozial- und kulturwissenschaftlichen Feld zu

einem fächerübergreifenden Thema gemacht haben. Der Kulturwissenschaft würde ich in diesem Falle dasselbe raten, wie ich es der Soziologie empfohlen habe (vgl. Moebius 2012: 20): einen übergreifenden Blick einzunehmen, der die Analyseobjekte der *studies* ebenfalls im Sinne der Aspektstruktur als spezifische, wichtige Analysen von bestimmten Themen und Themenfeldern der gesamten, sich nicht allein auf diese Teilaspekte wie Sexualität, sinnliche Wahrnehmung, Postkolonialität etc. zu reduzierenden Kultur betrachtet. Der Fokus läge hier demnach darin, die unterschiedlichen Themenfelder der *studies* wie Sexualität oder Visualität wieder in einen größeren kulturellen Rahmen einzuordnen und in Beziehung zu setzen. Vielleicht ließe sich so ein kultureller Zusammenhang erkennen, der bei der Einzelbetrachtung verborgen bleibt, so dass etwa die Verwobenheit von spezifischen Formen von Sexualität, Visualität, Postkolonialität, Räumlichkeit erkennbar wird, oder aber auch umgekehrt, wie sich vielleicht bestimmte Formen von Sexualität und Räumlichkeit in Kultur und Gesellschaft ausschließen. Jedenfalls scheint mir der Vorteil und das Alleinstellungsmerkmal der Kulturwissenschaft gegenüber den *studies* zu sein, deren Fokus und Privilegierung von Einzelbereichen zusammenzuführen.

3 Kultur- und Gesellschaftskritik

Die Kulturwissenschaft sollte keine selbstbezüglige Wissenschaft sein und deshalb die Frage nach den gesellschaftlichen und kulturellen Macht- und Herrschaftsverhältnissen explizit in ihre Profilbildung mit aufnehmen. Das heißt, sie sollte Teil einer Gesellschafts- und Kulturkritik sein, die bestehende gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse sowie Institutionen und symbolische Ordnungen, die den Interessen der Herrschaftsausübung dienen, problematisiert oder explizit in Frage stellt, deren Herrschaftscharakter sichtbar macht und auch Möglichkeiten praktischer Veränderung und Kritik auf dem Niveau wissenschaftlicher Standards offenlegt. Es geht also um die Analyse der (historischen, legitimatorischen) Bedingungen von Herrschaft und Macht, die es unter den Bedingungen wissenschaftlicher, inter-

subjektiv überprüfbarer Standards zu reflektieren gilt.

Ein für die Kulturwissenschaft besonders prädestiniertes Feld der kritischen Analyse scheint mir das zu sein, was Bourdieu „symbolische Herrschaft“ genannt hat (vgl. beispielsweise Bourdieu 2005a, 2005b, 2005c, 2007). Kennzeichnend für die symbolische Herrschaft ist, dass sie auf der symbolisch-sinnhaften Ebene des Selbstverständlichen und Alltäglichen operiert. Sie führt zur Bejahung, Verinnerlichung und Verschleierung von gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen (vgl. Peter 2011; Moebius 2011; Moebius/Wetterer 2011; Moebius 2015). Die symbolische Herrschaft ist „allen gesellschaftlichen Beziehungen strukturell immanent“ (Moebius/Peter 2009: 28), sie ist aber vor allem über Kultur, das heißt über die symbolischen Dimensionen des sozialen Lebens, die Sinnbezüge, die Weltansichten, selbstverständlichen Denkweisen und kulturellen Artefakte vermittelt. Nur über Kultur kann die symbolische Gewalt eine unanzweifelbare Geltung in der Wahrnehmung der Menschen erlangen, bei der ihr Repressionsgehalt weder unmittelbar bewusst wird noch offen zutage tritt. Sie ist eine ‚Gewalt‘, die insbesondere in Kultur produzierenden Institutionen wie im öffentlichen Bildungswesen, in Kirchen, Parlamenten und Medien, in Literatur- und Kunstbetrieben sowie in den Wissenschaften auftritt und verbreitet wird, also in Institutionen, die für gewöhnlich den Ruf zweck- oder besonders herrschaftsfreier Gebiete genießen. Der kulturwissenschaftlichen Kritik käme dann die Aufgabe des „epistemologischen Bruchs“ (Bachelard), der Dekonstruktion und Entbergung der symbolischen Herrschaftsverhältnisse zu.

Denn fasst man die wesentlichen Punkte symbolischer Herrschaft zusammen (vgl. Mauger 2005: 218ff.), dann wirkt sie erstens „vornehmlich in der und durch die Sprache“, Kommunikationsbeziehungen sowie durch Denk- und Wahrnehmungsschemata. Ausgeübt wird sie zweitens durch Gesten, Rituale, Verhaltensweisen und Dinge. Hierbei geht es vor allem in einer Art „Amnesie der Entstehungsgeschichte der symbolischen Herrschaft“ (Bourdieu/Passeron 1973: 18; Mauger 2005: 219) um die Verschleierung, Kaschierung und Naturalisierung der Machtverhältnisse (z.B. die Naturalisierung der männli-

chen Herrschaft), woraufhin die Macht legitimiert wird, welche der kultur- und machtkritische Blick freilegt. Drittens setzt symbolische Herrschaft voraus, dass die Machtverhältnisse, auf denen die Gewalt und Herrschaft beruht, verkannt und zugleich „die Prinzipien, in deren Namen sie ausgeübt wird, anerkannt werden“ (Mauger 2005: 218).

Um die Mechanismen symbolischer Herrschaft adäquat aus den Alltagsvorstellungen und -praktiken herauszudestillieren, sie analysieren und interpretieren sowie kritisch hinterfragen zu können, bedarf es eines durch die soziologische und kulturkritisch-dekonstruktive Analyse herbeigeführten Bruchs mit dem Alltagsverständnis (der *doxa*). Wie bereits der Wissenschaftshistoriker Gaston Bachelard hervorgehoben hat, auf den Bourdieus Überlegungen zum Bruch mit der „Spontansozioologie“ beruhen (vgl. Moebius/Peter 2009b), lassen sich erst durch diesen Bruch neue wissenschaftliche Erkenntnisse zu Tage fördern und gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse offenlegen (vgl. auch Bourdieu/Wacquant 1996: 205).

4 Fazit

Die Kulturwissenschaft hat ein eigenes Profil, nur mit ihr können Fragen nach kulturellen Praktiken, Ordnungen und Wandel adäquat und hinreichend beantwortet werden. Sie hat klare Themenfelder und sie hat die Möglichkeit, ihr Profil zu stärken, in dem sie sich mit den sozio-kulturellen Problemen der Gegenwart auseinandersetzt, wie ich das am Beispiel der Analyse und Kritik von symbolischer Herrschaft angedeutet habe. Dabei schließen sich Profilbildung und das Betreten neuer Pfade, von denen man vorher nicht weiß, wohin sie führen, absolut nicht aus, vielleicht bedingt sich beides glücklicherweise sogar.

Literaturverzeichnis

Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar (Hgg.) (2002): Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loic (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude (1973): Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Bourdieu, Pierre (2005a): Die männliche Herrschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Bourdieu, Pierre (2005b): Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches. 2. Aufl., Wien: Braumüller.
Bourdieu, Pierre (2005c): Die verborgenen Mechanismen der Macht enthüllen. In: ders.: Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1. Hamburg: VSA, S. 81-86.
Bourdieu, Pierre (2007): Politisches Feld und symbolische Macht. Gespräch mit Effi Böhlke. In: Effi Böhlke/Rainer Rilling (Hgg.): Bourdieu und die Linke. Politik – Ökonomie – Kultur. Berlin: Dietz, S. 263-270.
Finke, Peter (2003): Kulturökologie. In: Ansgar Nünning/Nünning, Vera (Hgg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Stuttgart: Metzler, S. 248-279.
Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Kramer, Jürgen (2003): Kulturpsychologie und Psychoanalyse als Kulturtheorie, In: Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hgg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Stuttgart: Metzler, S. 225-247.
Mannheim, Karl (1985 [1929]): Ideologie und Utopie. Frankfurt a.M.: Klostermann.
Mauger, Gérard (2005): Über symbolische Gewalt. In: Colliot-Thélène, Cathérine/Francois, Etienne/Gebauer, Gunter (Hgg.): Bourdieu, Pierre: Deutsch-französische Perspektiven. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 208-230.
Moebius, Stephan (2011): Pierre Bourdieu: Zur Kultursoziologie und Kritik der symbolischen Gewalt. In: Stephan Moebius/Dirk Quadflieg (Hgg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2. erweiterte, aktualisierte und überarbeitete Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 55-69.
Moebius, Stephan (2012): Kultur. Von den Cultural Studies zu den Visual Studies. Eine Einführung, Bielefeld: transcript.
Moebius, Stephan/Albrecht, Clemens (2014): Kultursoziologie. Klassische Texte der neueren deutschen Kultursoziologie, Wiesbaden: Springer VS.
Moebius, Stephan (2015) (Hg): Symbolische Herrschaft. Sonderband der Zeitschrift für Literatur- und Theatersoziologie (LiTHes Nr.12/2015), Graz: mp – Design & Text. Open Source: http://lithes.uni-graz.at/lithes/15_12.html
Moebius, Stephan/Peter, Lothar (2009a): Pierre Bourdieu und der Strukturalismus. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hgg.): Bourdieu-Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 20-28.
Moebius, Stephan/Peter, Lothar (2009b): Pierre Bourdieu und die französische Epistemologie. In: Fröhlich, Gerhard/Rehbein, Boike (Hgg.): Bourdieu-Handbuch. Stuttgart: J.B. Metzler, S. 10-15.
Moebius, Stephan/Wetterer, Angelika (2011): Symbolische Gewalt. Schwerpunkttheft der Österrei-

chischen Zeitschrift für Soziologie, Heft 4/11, Dezember 2011.

Peter, Lothar (2011): Prolegomena zu einer Theorie der symbolischen Gewalt. In: Moebius, Stephan/Wetterer, Angelika (Hgg.): Symbolische Gewalt. Schwerpunktheft der Österreichischen Zeitschrift für Soziologie, Heft 4/11, Dezember 2011, S. 11-31.

Rehberg, Karl-Siegbert (2014): Kultur versus Gesellschaft. Anmerkungen zu einer Streiffrage in der deutschen Soziologie. In: Moebius, Stephan/Albrecht, Clemens (Hgg.): Kultur-Soziologie. Klassische Texte der neueren deutschen Kultursoziologie, Wiesbaden: Springer VS, S. 367-396.

Programmatische Kommentare und Repliken

Ansgar Nünning*

Perspektiven der Kulturwissenschaften im internationalen Kontext

Abstract: In response to Hartmut Böhme's programmatic sketch of future directions for the study of culture, this contribution wants to sensitize readers to the significance of culturally specific academic traditions, which continue to inform research on cultural phenomena. Because of the great disciplinary and institutional differences between *Kulturwissenschaften* (in Germany) and the respective traditions of 'cultural studies' in Britain and the US, questions about the future of the study of culture can only meaningfully be posed in the context of the discipline's internationalization. Since any kind of research is inevitably embedded within specific discursive contexts, exchanges and dialogues between the German and international research traditions of studying culture appear indispensable. Following the lead of Mieke Bal's idea of 'travelling concepts', there arises a need for scholars in the study of culture to engage with issues of translation and translatability.

Keywords: Kulturwissenschaft(en); *cultural studies*; *humanities*; historische Kulturwissenschaft; Populärkultur; Modernisierung; Internationalisierung; Wissenschaftlichkeit; Übersetzbarkeit; *travelling concepts*

***Prof. Dr. Ansgar Nünning:** Institut für Anglistik, Fachbereich Englische und Amerikanische Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft, Justus-Liebig-Universität Gießen, Otto-Behaghel-Straße 10 B, D-35394 Gießen, email: Ansgar.Nuenning@anglistik.uni-giessen.de

Wie bereits der Titel von Hartmut Böhmes ebenso reichhaltigem wie anregendem Grundsatzbeitrag erkennen lässt, macht er es Kolleg/innen, die (wie ich) Kulturwissenschaften nicht bloß gegenwartsanalytisch, sondern auch historisch perspektivieren und betreiben, nicht eben leicht, Ansatzpunkte für eine substantielle Kritik zu finden. Während sich die *cultural studies* britischer und US-amerikanischer Provenienz im Gegensatz zu den deutschen Kulturwissenschaften durch eine weitgehende Eingrenzung des Gegenstands auf die Populärkultur (*popular culture*) der Gegenwart auszeichnen, spielt in den deutschen Kulturwissenschaften in stärkerem Maße die Untersuchung früherer Epochen und kulturhistorischer Phänomene eine zentrale Rolle. Es ist von daher sicherlich kein Zufall, dass im Zentrum von Böhmes programmatischer Skizze für die künftige(n) Kulturwissenschaft(en) einige der zentralen Entwicklungen der Moderne bzw. des Modernisierungsprozesses in den letzten ca. 250 Jahren stehen. Allein schon diese dezidiert historische Perspektivierung unterscheidet Böhmes Entwurf grundlegend von der programmatischen Ausrichtung der prominentesten Institution der *cultural studies* in Großbritannien, die nicht umsonst bekanntlich den Namen „Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies“ trug, aber auch von den im letzten Abschnitt kurz angesprochenen *cultural turns*, die Doris Bachmann-Medick in

ihrem mehrfach aufgelegten Bestseller, der inzwischen auch in einer stark überarbeiteten englischen Bearbeitung vorliegt (Bachmann-Medick 2016), als *Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* (so lautet der Untertitel, vgl. Bachmann-Medick 2015 [2006]) profiliert hat.

Da jedoch weitreichende Zustimmung (sowohl zu der Grundausrichtung von Böhmes Beitrag als auch zu den exemplarischen Fallstudien) nicht eben der Stoff ist, aus dem kritische Kommentare gemacht sind, möchte ich mich in dieser Replik vor allem darauf konzentrieren, Böhmes abschließende Überlegungen zu den Perspektiven der Kulturwissenschaft (Abschnitt 6 seines Beitrags) in einen internationalen Kontext zu stellen und von daher einige Anmerkungen und unmaßgebliche Vorschläge für eine Erweiterung seiner Programmatik zu machen. Obgleich Böhme die von ihm umrissene historische Kulturwissenschaft im letzten Abschnitt ausdrücklich in der *longue durée* der Europäisierung und Modernisierung situiert und sie sowohl von den *humanities* in den USA als auch von den *cultural studies* und den *cultural turns* abgrenzt, spielen diese Unterschiede sowohl in seinem Beitrag als auch in den Diskussionen über Kulturwissenschaft(en) in Deutschland bislang allenfalls eine untergeordnete Rolle.

Gerade in einer Phase der Gründung einer Gesellschaft und einer Zeitschrift sowie der damit

einhergehenden Neuorientierung ist es m.E. jedoch ein wichtiges Desiderat, dass die Verständigung über Ziele, Theorien, Konzepte, Methoden und Gegenstandsfelder bzw. Themen der Kulturwissenschaft(en) im Dialog mit den Programmatiken und Praktiken in anderen nationalen Wissenschaftskulturen erfolgt. Damit soll nicht einer einseitigen Orientierung an den *cultural studies* britischer und US-amerikanischer Provenienz oder gar der Übernahme ihrer kritischen und politischen Programmatiken das Wort geredet, sondern in Erinnerung gerufen werden, dass kulturwissenschaftliche Ansätze in Deutschland zwar einerseits auf eine lange und reiche Geschichte zurückblicken können (vgl. Böhme/Matussek/Müller 2000: Kap. II), dass die Weiterentwicklung der Kulturwissenschaft(en) in Deutschland aber andererseits in einem internationalen Kontext situiert ist. Allein schon deshalb erscheint es sinnvoll, sich in stärkerem Maße, als dies bislang zumeist der Fall ist, selbstreflexiv mit den Besonderheiten der jeweiligen Wissenschaftstraditionen und den unterschiedlichen Bildungs- und Forschungskulturen auseinanderzusetzen.

Bereits der Begriff der ‚Kulturwissenschaft(en)‘ verweist auf eine Besonderheit der deutschen Wissenschaftstradition, die sie recht grundlegend von den *humanities* und *cultural studies* in angelsächsischen Kulturen unterscheidet: auf den damit zum Ausdruck gebrachten Wissenschaftsanspruch bzw. auf das Selbstverständnis, demzufolge die Geistes- und Kulturwissenschaften ‚Wissenschaften unter Wissenschaften‘ sind, mithin den gleichen wissenschaftlichen Standards zu genügen haben. Dass dieses Selbstverständnis in der deutschen Wissenschaftskultur weitgehend stillschweigend akzeptiert wird, zeigt sich schon an der Selbstbezeichnung vieler Fächer (z.B. Geschichtswissenschaft oder Literaturwissenschaft). Hingegen unterscheidet es sich grundlegend von dem Selbstverständnis derer, die im angelsächsischen Kontext im Bereich der *humanities* tätig sind. Wer englischen Kolleg/innen gegenüber ‚Kulturwissenschaft‘ als ‚*cultural science*‘ übersetzen oder sich gar als ‚*cultural scientist*‘ bezeichnen würde, dürfte bestenfalls höfliches Unverständnis, vielleicht aber auch amüsiertes Schmunzeln ernten. Auf den Gedanken, dass die akademische Beschäftigung mit Literatur oder Kultur(en) etwas mit den *hard sciences* zu tun haben könnte, wäre im angelsächsischen Universitätssystem jedenfalls noch niemand gekommen.

Die bereits im Begriff zum Ausdruck kommende Spezifik der Kulturwissenschaft(en) ist nicht bloß eine terminologische Frage, sondern hat weitreichende Implikationen (z.B. hinsichtlich der vorherrschenden intellektuellen Stile, vgl. Galting 1981) und Konsequenzen. Dies wird deutlich, sobald man die Perspektive wechselt, die nationalen Grenzen überschreitet und die Stellung der Kulturwissenschaft(en) zwischen den auch heute noch recht stark national geprägten Forschungstraditionen der Disziplinen betrachtet, die sich mit Kulturen beschäftigen. Dabei ergeben sich interessante Befunde, die genau der textsoziologischen Betrachtung entsprechen, die Peter Zima (2002) in einem Pionieraufsatz anhand der Literaturwissenschaft aufgezeigt hat. Zimas Kernthese, dass „die Bezeichnung Literaturwissenschaft im deutschen Sinne ein sprach- und kulturgebundenes Phänomen ist, das fragwürdig erscheint, sobald es in einen interkulturellen Kontext projiziert wird“ (vgl. Zima 2002: 26), trifft auch für die deutsche Wortverbindung ‚Kulturwissenschaft‘ zu, die ebenfalls international so „nicht konsensfähig“ (ebd.) ist. Da es sich dabei keineswegs bloß um eine semantische Anomalie handelt, sondern es um nicht weniger als „den interkulturellen Status einer Disziplin“ (vgl. ebd.: 27) geht, sollten diese Besonderheiten bei der Entwicklung der programmatischen Ausrichtung der Kulturwissenschaft(en) stärker berücksichtigt werden, um die Gefahren einer Isolierung und Provinzialisierung sowie eines Objektverlusts zu vermeiden. Zima (vgl. ebd.: 34–36) verschweigt nicht, dass ein ‚Objektverlust‘ der Kulturwissenschaft(en), der aufgrund des Fehlens eines internationalen Konsens‘ hinsichtlich ihres Gegenstandsbereichs sowie einer allgemein anerkannten Definition von ‚Wissenschaftlichkeit‘ droht, potentiell weitreichende Konsequenzen haben kann: „In einer Zeit der Internationalisierung und Globalisierung kann sich dieser Objektverlust fatal auswirken.“ (Ebd.: 34)

Zu Recht weist Böhme zwar im letzten Abschnitt auf eine Reihe grundlegender Unterschiede hin, die die in den USA in den *cultural studies* geführten Debatten und Entwicklungen von den deutschen Kulturwissenschaft(en) unterscheiden, leitet daraus jedoch kaum Schlussfolgerungen für die eigene Programmatik ab bis auf den Hinweis, dass „konkurrierende Lösungen das Beste“ (vgl. Böhme in diesem Heft) seien. Vergleicht man etwa die anglo-amerikanischen Debatten über die *cultural studies*

mit den deutschen Diskussionen um die kulturwissenschaftliche Erneuerung der Geisteswissenschaften, dann wird deutlich, dass es zwischen den nationalspezifischen Wissenschaftstraditionen eine Reihe von unübersehbaren Unterschieden gibt, die bislang noch nicht deutlich herausgearbeitet worden sind und aufgrund derer die Konturen der entsprechenden Forschungsrichtungen oft noch recht unscharf sind.

Für die Kulturwissenschaft ergibt sich daraus m.E. die Aufgabe, Ansätze aus ganz anderen national geprägten Kulturkontexten und Wissenschaftstraditionen nicht einfach zu übernehmen, sondern sie zunächst einmal als kulturwissenschaftlich höchst aufschlussreiche Forschungsobjekte zu untersuchen. Anstatt wie etwa in der deutschen Anglistik und Amerikanistik vielfach üblich britische und amerikanische Modelle der *cultural studies* einfach zu ‚importieren‘ und bloß zu imitieren, gilt es für die Kulturwissenschaft(en) hierzulande, die in Großbritannien und den USA erarbeiteten Ansätze in den kulturellen Kontexten der jeweiligen Länder zu situieren, sie als kulturell geprägte Entwicklungen zu erforschen und die jeweiligen Ansätze, Konzepte und Methoden ggf. in angemessener Form zu übersetzen. So sind etwa die amerikanischen Formen der *cultural studies* vor dem Hintergrund der multikulturellen Gesellschaft der USA und der nur in diesem Kontext verständlichen Debatten um *race*, *class* und *gender* bzw. um die Revision des *Western Canon* entstanden. Da diese Entwicklungen in der Tat „einen politischen Index“ tragen, wie Böhme anmerkt, sind die entsprechenden Ansätze und Forschungsschwerpunkte für den US-amerikanischen Kontext angemessen, aber nicht eins zu eins als Modelle für die Kulturwissenschaft(en) übertragbar. Analog dazu haben sich die britischen Formen der *cultural studies* vor dem Hintergrund der britischen Klassengesellschaft herausgebildet, wobei durch die Verschiebung des Fokus von ‚Elitekultur‘ auf zeitgenössische Populärkultur ein Gegengewicht geschaffen werden sollte. In Ländern, in denen die Verarbeitung der Ungerechtigkeiten der Enteignung von Ureinwohnern sowie der Sklaverei keine vergleichbare Rolle spielt, macht auch die bloße Übernahme nordamerikanischer Ansätze aus den *cultural studies* keinen Sinn. Ebenso wenig lässt sich die gesellschaftskritische Agenda der *British cultural studies*, die sich aus der Beschaffenheit des britischen Klassensystems ergibt, einfach auf die Bedingungen in anderen Forschungskontexten

übertragen, in denen Klassenunterschiede eine andere Geschichte und eine andere Bedeutung besitzen.

Welche Folgerungen und Vorschläge ergeben sich aus diesen Überlegungen für die Entwicklung der deutsche(n) Kulturwissenschaft(en)? Vergleicht man diese mit den britischen und US-amerikanischen Ausprägungen von *cultural studies* oder ihren Pendants in anderen Ländern, so zeigt sich mit Nachdruck die diskursive Konstruktivität von Wissenschaft(en) selbst. Was eine Wissenschaft jeweils untersucht, wie sie dies tut, worüber sie spricht und wie sie über ihre Untersuchungsobjekte spricht, all dies entscheiden diejenigen, die sie jeweils in bestimmten kulturellen Kontexten betreiben. S.J. Schmidt hat dies mit der für ihn charakteristischen Prägnanz formuliert: „Eine Wissenschaft spricht nicht über Gegenstände, sondern über Phänomene und Probleme. Und diese gibt es nicht ‚an sich‘, sondern nur für Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen.“ (Schmidt 2000: 332) Und was für die Frage der Gegenstandskonstitution gilt, gilt ebenso für alle anderen Entscheidungen, die Wissenschaftler/innen als Beobachter zweiter Ordnung treffen: für die Auswahl von als geeignet angesehenen Theorien, Ansätzen und Modellen ebenso wie für Methoden, Konzepte sowie Darstellungsformen und Diskurse. Allein schon deshalb kann es eigentlich kaum verwundern, dass Geistes- und Kulturwissenschaftler/innen in verschiedenen Ländern und kulturellen Kontexten jeweils andere Entscheidungen treffen, denn was für wen ein interessantes Phänomen oder gar ein erforschenswertes Problem ist, hängt maßgeblich von den jeweiligen Werten und Normen sowie den gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Gegebenheiten ab.

Wenn man sich mit der Stellung der Kulturwissenschaft(en) im interkulturellen und internationalen Kontext beschäftigt, stellt sich darüber hinaus vor allem die Frage nach der Übersetzbarkeit von ihren Theorien, Methoden und Konzepten. Während bestimmte Ansätze relativ schnell eine weite internationale Verbreitung gefunden haben, wie sich etwa an den *Cultural Memory Studies* (vgl. Ertl/Nünning 2008) ablesen lässt, sind andere weitgehend auf einen bestimmten Kulturraum beschränkt geblieben. Für die weitere Entwicklung kulturwissenschaftlicher Theorieansätze und Forschungsperspektiven dürften vor allem eine stärkere selbstreflexive Beschäftigung mit *traveling concepts* (vgl. Bal 2002; Nünning/Neumann

2012) sowie die Frage nach den Übersetzungsprozessen eine entscheidende Rolle spielen. Dabei geht es zum einen darum, welche semantischen Veränderungen Konzepte erfahren, wenn sie von einer Disziplin in eine andere oder von einer Wissenschaftskultur in eine andere ‚reisen‘ bzw. ‚übersetzt‘ werden. Zum anderen stellen sich Fragen nach Übersetzungsprozessen noch in einer anderen Hinsicht: „Welche operativen Begriffe sind zu entwickeln, um die Veränderungen der Wirklichkeit in die Sprache der Kulturwissenschaften hinein übersetzbar zu machen?“ (Bachmann-Medick 2006: 384) Gerade weil sich die Erkenntnis leitenden Konzepte der Kulturwissenschaften dadurch auszeichnen, dass sie als ‚operative Begriffe‘ keineswegs bloß beschreibende Kategorien sind, sondern „wirklichkeitsprägenden“ (ebd.: 385) Charakter haben, muss berücksichtigt werden, wie sie im jeweiligen kulturellen Kontext konstruiert werden.

Für die weitere Entwicklung und die Perspektiven der Kulturwissenschaft(en) in Deutschland ergibt sich aus diesen Überlegungen m.E. zum einen das Desiderat, die Besonderheiten deutscher Kulturwissenschaft(en) schärfer als bisher zu profilieren und die Wissenschaftsgeschichte kulturwissenschaftlicher Ansätze zu rekonstruieren. Gerade im Vergleich mit der dominant gesellschafts- und ideologiekritischen sowie politischen Ausrichtung, die in den *cultural studies* britischer und US-amerikanischer Provenienz bis heute vorherrscht und die das Selbstverständnis der großen Mehrzahl der Kolleg/innen prägt, die im Bereich der nicht umsonst *Critical Theory* genannten Theoriedebatten engagiert sind, könnte es sich als lohnenswert und wichtig erweisen, deutsche Kulturwissenschaften pointiert als einen Beitrag zur Problemlösung zu profilieren, wenn man etwa S.J. Schmidts Überlegungen zur Besonderheit von Wissenschaft folgt: „Die Spezifik wissenschaftlichen Handelns im weitesten Sinne lässt sich kurz auf die Formel bringen: *explizites Problemlösen durch methodisch geregelte Verfahren.*“ (Schmidt 2000: 340)

Zum anderen dürften der Erfolg und die Perspektiven der Kulturwissenschaft(en) nicht zuletzt davon abhängen, wie gut es gelingt, die in Deutschland entwickelten Ansätze, Konzepte bzw. Schlüsselbegriffe und Methoden als *travelling concepts* (sensu Mieke Bal) in den weitestgehend auf Englisch als *lingua franca* geführten internationalen Forschungsdiskurs zu exportieren und umgekehrt

Theorie- und Begriffsangebote aus anderen Wissenschaftskulturen selbstreflexiv zu adaptieren und zu integrieren. Gerade weil das in dem Begriff der Kulturwissenschaft(en) enthaltene emphatische Wissenschaftsverständnis ein sprach- und kulturgebundenes Phänomen ist, das nicht adäquat übersetzbar oder interkulturell vermittelbar ist, bedarf es besonderer Anstrengungen, um die hierzulande geführten Debatten und die erzielten Forschungsergebnisse einem internationalen Publikum verständlich zu machen. Wenn die Kulturwissenschaft der Gefahr entgehen möchte, einen deutschen Sonderweg zu gehen oder gleichsam *lost in translation* (vgl. Dietrich u.a. 2011) zu werden, dann sollte sie stärker, als es in Böhmers Beitrag oder in den einschlägigen Einführungen, Handbüchern und Programmatiken bislang zumeist erkennbar ist, den Austausch und Dialog mit internationalen Ansätzen und Forschungstraditionen in anderen Ländern suchen. Auch wenn natürlich niemand die Auswirkungen der internationalen Vernetzung der Geistes- und Kulturwissenschaften voraussagen kann, braucht man kein Prophet zu sein, um im Zeitalter der Europäisierung und Globalisierung der Hochschullandschaft größere Schwierigkeiten für solche Disziplinen vorherzusehen, deren Selbstbezeichnungen nicht übersetzbar sind und deren lokale Ansätze vielfach nicht sonderlich gut über die eigenen nationalen Grenzen ‚reisen‘.

So bleibt zu hoffen, dass diese unmaßgeblichen Betrachtungen als Anstoß genutzt werden könnten, um die Fragestellungen, Konzepte und Methoden der Kulturwissenschaft(en) in stärkerem Maße transnational und transkulturell anschlussfähig zu machen und um Anschluss zu finden an inter- und transnationale Diskurse im weiten Feld der interdisziplinären *study of culture* (vgl. Nünning 2014). Wenn etwa den einschlägigen Exzellenzclustern der Nachweis gelingen sollte, dass Kulturwissenschaftler/innen mit ihren Kulturanalysen Beiträge zur Lösung wichtiger Probleme (z.B. den in Konstanz untersuchten Strategien gesellschaftlicher Integration) oder globaler Herausforderungen (etwa den in Heidelberg erforschten *shifting asymmetries* zwischen Asien und Europa) liefern können, dann könnte das nicht nur maßgeblich zur Profilierung der Kulturwissenschaft(en) beitragen, sondern auch ihre Perspektiven und Sichtbarkeit im internationalen Kontext erhöhen.

Literaturverzeichnis

- Bachmann-Medick, Doris (2015) [2006]: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt.
- Bachmann-Medick, Doris (2008): ‚Diebin in der Nacht‘ – Gender diesseits oder jenseits kulturwissenschaftlicher turns? Fragen und Antworten in einer kontroversen Debatte. In: *L’Homme* 19/1, S. 131-142.
- Bachmann-Medick, Doris (Hg.) (2014): *The Trans/National Study of Culture: A Translational Perspective*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Bachmann-Medick, Doris (2016): *Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Bal, Mieke (2002): *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*. Toronto: University of Toronto Press.
- Böhme, Hartmut/Matussek, Peter/Müller, Lothar (Hg.) (2000): *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Dietrich, René/Smilovski, Daniel/Nünning, Ansgar (Hgg.) (2011): *Lost or Found in Translation? Interkulturelle/Internationale Perspektiven der Geistes- und Kulturwissenschaften*. Trier: WVT 2011 (=GCSC; 6).
- Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hgg.) (2008): *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin/New York: de Gruyter (= MCM: Media & Cultural Memory; 8).
- Galtung, Johan (1981): *Structure, Culture, and Intellectual Style: An essay Comparing Saxon, Teutonic, Gallic and Nipponic Approaches*. In: *Social Science Information* 20/6 (1981), S. 817-56.
- Nünning, Ansgar (2014): *Towards Transnational Approaches to the Study of Culture: From Cultural Studies and Kulturwissenschaften to a Transnational Study of Culture*. In: Bachmann-Medick (Hg.): *The Trans/National Study of Culture: A Translational Perspective*. Berlin/Boston: de Gruyter, S. 23-49.
- Nünning, Ansgar/Neumann, Birgit (Hgg.) (2012): *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Nünning, Vera/Nünning, Ansgar/Neumann, Birgit (Hgg.) (2010): *Cultural Ways of Worldmaking: Media and Narratives*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Schmidt, Siegfried J. (2000): *Kalte Faszination. Medien, Kultur, Wissenschaft in der Mediengesellschaft*. Weilerswist: Velbrück.
- Zima, Peter V. (2002): *Die Stellung der Literaturwissenschaft zwischen den Kulturen. Eine textsoziologische Betrachtung*. In: Foltinek, Herbert/Leitgeb, Christoph (Hg.): *Literaturwissenschaft: intermedial – interdisziplinär*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, S. 25-38.

Programmatische Kommentare und Repliken

Jakob Tanner*

Theorieträume der Kulturwissenschaft

 © 2016 Jakob Tanner, licensee De Gruyter Open.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 License.

Abstract: My short article is a critical comment on Hartmut Böhme's position paper „Perspectives of cultural studies in historical and contemporary analytical perspective“. I share Böhme's conviction that research projects in the broad and blurred interdisciplinary field of culture studies must be grounded in a flexible theoretical plot. However, Böhme's paper does not meet this challenge. I try therefore to suggest two trajectories of significant importance in a paradigmatic way: On the one hand, the always controversial definitions of culture are scrutinized, thereby relying on a context-sensitive concept of „difference“ that allows grasping culture as a permanent and interference-prone process of translations. On the other hand, I focus on the impact, agency or effectualness of things against the background of a symmetrical anthropology and the actor-network-theory. In both cases, the analysis is orbiting around the notion of „cultural practices“ by demonstrating how tightly the media turn and the ontological turn are theoretically intertwined.

Keywords: Cultural sciences, theory of culture, difference, cultural practices, culture, symmetrical anthropology, actor-network theory, thing theory, material culture, ontological turn, medial turn

***Prof. Dr. Jakob Tanner:** Forschungsstelle für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Universität Zürich, Rämistraße 64, CH-8001 Zürich, email: jtanner@hist.uzh.ch

Über die Frage, was Kultur ist, wird debattiert und gestritten, seit dieser Begriff im 19. Jahrhundert Eingang in die Wissenschaft gefunden hat. Das Spiel der Differenz, aus dem Kultur hervorgeht und in dem sie sich laufend verändert, ließ sich durch forcierten Theorieeinsatz noch nie bändigen. Kultur bleibt ein unterdeterminiertes, ein bewegliches und umkämpftes Konzept. Der programmatische Text von Hartmut Böhme zu den Perspektiven der Kulturwissenschaft folgt einem solchen Verständnis. Er ist von einem robusten Vertrauen in die „Unvermeidlichkeit der Kulturwissenschaft“ getragen und ringt gleichzeitig mit deren Positionierung und Institutionalisierung (als „Orientierung“, als „Fach“ oder als „Feld“, vgl. Böhme in diesem Heft) innerhalb des weiten Spektrums der Geisteswissenschaften. Im Endeffekt plädiert der Autor für das vorsätzliche Wollen einer „offenen experimentellen Situation“ (vgl. Böhme, ebd.). Das ist erhellend und potenziell produktiv – doch ein „Experimentalfeld“ will nicht nur offengehalten, sondern auch mit zielführenden Versuchen bestückt werden, und dazu ist im Text (zu) wenig zu finden...

Der Duktus des Textes ist durchwirkt vom symbolisch hochkarätigen Anlass der Gründung der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft, die auch die vorliegende Zeitschrift herausgibt.¹ Der

Vortragende verbreitet eine wichtige implizite Botschaft: Ohne breiten Wissensfundus, ohne innovative Denkleistung geht hier gar nichts. Eine kulturwissenschaftliche Forschung auf der Höhe der Zeit wird sich nie mit einigen standardisierten Verfahren der Erkenntnisproduktion begnügen können. Sie muss sich vielmehr im konstitutiv prekären Reflexionsstil der ‚Moderne‘ üben, was wiederum eine Atmosphäre wissenschaftlicher Neugierde und Risikobereitschaft wie bei jeder anderen wissenschaftlichen Disziplin voraussetzt. Die freie Sicht auf ein weites Feld, die Hartmut Böhme mit seinem Bekenntnis zur Offenheit verspricht, wird allerdings durch die massive Präsenz von Bekanntem eingeschränkt. Es entstehen beeindruckende Panoramabilder von Problemlandschaften, die den Blick nicht nur schärfen, sondern auch verstellen können.

Das ist ein performativer Widerspruch, dem – wie die Theorie des blinden Flecks nachweist – nicht leicht zu entkommen ist. Er wird durch einen weiteren überlagert. Nötig sei, so Böhme, eine „stärkere theoretische Anstrengung“ der Kulturwissenschaft. Forschungsfelder und Analyse-schwerpunkte bedürfen der „Kulturtheorie(n)“ (vgl. Böhme, ebd.). Zurückgewiesen wird ein bloßes „Additionsspiel“ oder eine „Summation“, die das Ensemble der Kulturwissenschaft zu

¹ Im Folgenden wird laufend auf den in diesem Heft abgedruckten Vortrag von Hartmut Böhme Bezug genommen.

Die Anmerkungen sind knapp gehalten.

einer Resultante von Kraftfeldverlagerungen in Einzeldisziplinen herabstufen würde. Was dann allerdings folgt, ist ein theoretisch nicht weiter begründeter Husarenritt durch vier „große Themen auf engstem Raum!“ (vgl. Böhme, ebd.). Der Autor glänzt hier mit einer dichten Präsentation heterogener Forschungsergebnisse, über denen ambitionierte Thesen aufgespannt werden. Die Kaskade großer Namen wird kombiniert mit einer umsichtigen Zitatelese aus kulturwissenschaftlich kanonisierter Höhenkammliteratur. Solche Belesenheit hat etwas Faszinierendes; nichtsdestotrotz ergibt sich ein Problem, das sich nicht beheben lässt – auch nicht mit der präventiv gemachten Bemerkung, es würden hier „nur exemplarische Felder historischer Forschung vorgestellt“ (vgl. Böhme, ebd., Anm.1).

Das themenzentrierte Vorgehen hat zusätzliche Tücken. Zu den vier gewählten Großthemen, welche die letzten 250 Jahre abdecken, sind allein in den letzten Jahren viele Studien publiziert und Debatten geführt worden. Die eigenwillige Bündelung von Forschungsergebnissen, wie sie in Böhmes Text vorgenommen wird, wirkt innerhalb dieses pulsierenden Magmas von Theorietümmern und Ergebnisbrocken oft etwas abgestanden. Und zu häufig stolpert der geneigte Leser oder die geneigte Leserin über Ungereimtheiten und banale Verkürzungen, etwa beim „halsstarrigen Widerstand des Körpers gegenüber unbegrenztem Fortschritt“ oder bei der „Vertigo-Moderne“ (vgl. Böhme, ebd.). Adjektive wie „modern“, „westlich“, „europäisch“ und „aufgeklärt“ purzeln wild durcheinander und bei Punkt 5 kommt es zu irritierenden semantischen Interferenzen zwischen „Kultur“ und „Religion“, die weniger der unvermeidlichen theoretischen Unschärfe dieser Begriffe denn ihrem unverbindlichen Einsatz geschuldet sind. Angesichts der eingeforderten, aber nicht eingelösten kulturtheoretischen Fundierung des ganzen Projekts stellt sich bei denjenigen Lesern, welche die Konjunktoren der Kulturwissenschaft(en) im deutschsprachigen Raum seit Mitte der 1980er Jahre verfolgt haben, das Gefühl eines beharrlichen Tretens an Ort und Stelle ein.

*

Doch wo müsste die Suche nach einer Kulturwissenschaft, die sich auf der Höhe der Gegenwartsprobleme mit Fragen nach der Zukunft befasst

und dabei auch neue Perspektiven auf die Vergangenheit ermöglicht, beginnen? Und in welche Richtung könnte sie gehen? Mit dem zwar weitsichtigen, mit komplexen Fragen ringenden, jedoch auf „anthropologische Konstanten“ (vgl. Böhme, ebd.) verbohrt Max Scheler lässt sich heute kaum mehr die Folie aufspannen, auf der die basalen Fragen einer Kulturwissenschaft des 21. Jahrhunderts Konturen annehmen. Die theoretische Unterbelichtung dieses inter- und transdisziplinären Feldes ließe sich eher mit Hinweisen auf angelsächsische und französische Innovationen beheben, wie sie etwa in der „Writing Culture“-Debatte (angestoßen durch James Clifford und George M. Marcus 1986) und in der psychoanalytisch inspirierten Reflexion über „Angst und Methode“ in den Wahrheitsmaschinen der Wissenschaft (bei Georges Devereux 1976) zu finden wären. Erwähnung verdiente ebenso der seit den 1960er Jahren laufende heiße Theoriebrüder der „Cultural Studies“, in dem Semiotik, Marxismus, feministische Theorie, Ethnographie, Poststrukturalismus und -kolonialismus, Literatur- und Medientheorie, Kommunikations- und Kunstgeschichte sowie Intersektionalismus einen nicht abbrechenden theoretischen Energiestrom generierten (besonders wichtig: Hall (1997); für einen Überblick: Grossberg/Nelson/Treichler (1992)).

Natürlich erwartet niemand von einem Vortrag einen kulturwissenschaftlichen tour d’horizon; wenn aber die Signale einer Sensibilisierung für solche Fragestellungen und Zugangsweisen fehlen, kommt auch keine Aufbruchsstimmung auf. Es dominiert eher der Stolz auf das Erreichte. Und es stellen sich unter der Hand Verlustängste ein, wenn Böhme etwa – auf Scheler rekurrierend – die ausdifferenzierte Moderne durch Kontingenzsteigerung und eine „typische Reflexivitätszunahme“ charakterisiert, dann aber festgestellt wird, dass sich wahrscheinlich „auch die westlichen Kulturen in eine Mixtur religiöser Energien verwandeln“ (vgl. Böhme, ebd.) würden.

Eine Möglichkeit, das Theorieproblem der Kulturwissenschaft zu ‚packen‘, ohne sich diesen einschränkenden Analyseschemata zu unterwerfen, besteht darin, von zentralen Gegenwartsproblemen und -phänomenen auszugehen und diese in ihrer vertrackt-widersprüchlichen Genealogie zu rekonstruieren. Das hat zugleich den Vorteil, dass politische Relevanzkriterien berücksichtigt werden können, ohne in die Falle einer kurz-

schlüssigen ‚Vorgeschichte der Gegenwart‘ zu tappen. Auch bei einem solchen Vorgehen lässt sich eine gewisse informierte Willkür nicht vermeiden, allein schon deswegen, weil Probleme ja auch von Akteuren erfunden werden, die zunächst bloß eine Antwort haben, die sie jedoch für unverzichtbar halten. Es war ja nicht zuletzt diese antifunktionalistische Erkenntnis, welche die einfachen ‚Challenge-Response‘-Modelle der traditionellen Sozialgeschichte ausgehebelt und seit den 1980er Jahren einer ‚Kulturgeschichte des Sozialen‘ zum Durchbruch verholfen hat (Chartier 1989). Wenn wir auf jene Herausforderungen fokussieren, die in der globalen Ökonomie der Aufmerksamkeit herausragen, so lassen sich stichwortartig Problemkomplexe identifizieren: der Zusammenhang von Kultur und Migration, die kulturelle Dynamik von Technik und Medien, der Impact von Verwertungsketten und Märkten (im weitesten Sinne) auf das implizite Verständnis von Kultur (und vice versa) und Weiteres mehr. Zu den beiden erstgenannten Problemstellungen werden im Folgenden einige Überlegungen entwickelt – wobei theoretische Zugänge und konzeptionelle Fragen im Zentrum stehen.

*

Das Reden über Migration wird heute stark durch ein katastrophisches Metaphernarsenal geprägt. Es werden ‚Flüchtlingswellen‘ beschworen, welche Nationen ‚überschwemmen‘, falls es nicht gelingt, Dämme, Mauern oder Zäune zu errichten. Seit einigen Jahrzehnten ist die Vorstellung auf dem Vormarsch, Kultur lasse sich über basale Grenzbeziehungen definieren, was es dann nahelegt, ein bedrohtes ‚Innen‘ oder ‚Wir‘ gegen ein bedrohliches ‚Außen‘ oder ‚Anderes‘ zu schützen. Man wähnt sich in einem ‚Kulturkampf‘ und verspürt einen ‚clash of civilisations‘. Das sind Schlagworte, die zum breitenwirksamen Bild von ‚Kulturkreisen‘ gehören. Der Kreis stellt die ideale Demarkationslinie dar. Als geometrische Form entfaltet er genuine Suggestionskraft: Kreisförmig gefasste Kulturen lassen sich auf die Oberfläche des Globus projizieren, es stellt sich die Illusion einer stabilen kulturellen Ordnung ein, die als Topographie von Gefahren zugleich Ängste provoziert. Die politische Rhetorik des ‚Kulturkreises‘ bietet aufgrund ihres maximalen kognitiven Reduktionismus einen Hebel zur vermeintlichen Minimierung von Bedro-

hungen. Sie erfüllt jene, die sich mit dem ‚Kreis‘ identifizieren, mit emotionaler Befriedigung. Es ist ‚unsere Kultur‘, die uns zu Subjekten werden lässt, die uns versichert, wer wir sind und was wir nicht wollen. Es entsteht das phantasmagorische Gefühl einer Identität, die in Abgrenzung zu andern ‚Kulturkreisen‘ – in Ablehnung, Abwehr, Kampf und Krieg – gehärtet wird. Der ‚Kulturkreis‘ war und ist eng mit der Geschichte von Ängsten vor einer ‚Überfremdung‘, mit Sozialdarwinismus und rassistischem Denken verwoben. Der kulturelle Differenzgenerator wird in allen diesen Varianten auf großflächige Synchronisation eingestellt; er arbeitet kumulativ und kollektivierend. Beobachtbare Unterschiede fusionieren mit imaginierten Besonderheiten, die Mixtur wird räumlich homologisiert, so dass der Eindruck einer kulturellen Homogenität entsteht, die sich über eine Reihe von territorial verortbaren Wesenszügen fassen lässt. Ein solches Konzept der Kultur ist fundamental essentialistisch, man stellt sich die Menschen immer zuhause vor, nach dem (beliebig variierbaren) xenophoben Motto „Deutschland den Deutschen“, wobei schon immer vorhandene kulturelle Differenzen bewusst ausgeblendet werden.

Eine Gegenposition versucht, diese Abwehrreaktionen auf eine multikulturelle Anerkennungspraxis umzupolen. Doch auch in den dominierenden Formen eines Multikulturalismus, der eine relativistische normative Gleichgültigkeit mit einer lebenspraktischen Gleich-Gültigkeit verbindet, steckt ein ähnlicher Kulturessentialismus wie in den Kulturkreis-Theorien. Nur wird hier für ein friedlich-produktives Nebeneinander der Kollektividentitäten plädiert.² Vor allem Migration wird anders, nämlich als Normalzustand wahrgenommen. Während die großräumigen Kulturkreis-Theorien eine starke Zuwanderung als negativ bewerten und diese nur unter bestimmten Anpassungsbedingungen und Assimilationsdruck zulassen möchten, werten multikulturelle Konzepte die Mobilität von Menschen eher positiv und beschreiben deren Resultat im Bild eines kleinräumigen Flickenteppichs, auf dem sich die Kulturen respektieren, d.h. auch tolerieren.

Gegen die mentale Kulturkreis-Verhärtung, die auch in toleranten, multikulturellen Formen noch

² Die Kritik am Begriff ‚kulturelle Vielfalt‘ und am darauf rekurrierenden Multikulturalismuskonzept wurde vor allem durch Homi K. Bhabha formuliert. Siehe Rutherford (1990).

durchscheint, lässt sich Kultur auch anders, nämlich nicht über eine partikular-homogenisierende Vorstellung von „Vielfalt“, sondern über alle holistischen Konzepte subvertierende „Differenz“ fassen. Sie erscheint dann als permanente Übersetzungspraxis, durch die Hybridität produziert wird.³ Dabei verweist hybrid nicht – wie in der Biologie – auf die Vermischung von zwei „Arten“ in einer daraus entstehenden neuen Mischform, sondern auf die Ermöglichungsbedingung von Freiheit: Hybridität schafft vielmehr Aushandlungsorte und Handlungsräume, in denen sich „dritte Räume“ öffnen, in denen Menschen frei sein können. Solche permanenten Transkulturations- und Austauschprozesse spielen sich in ganz unterschiedlichen räumlichen und sozialen Konfigurationen ab, die sich weder in einen homogenen Kulturraum noch in einen Kollektivsingular einpassen lassen.

Die Meinung, dass die Durchsetzung der Moderne mit dem Siegeszug eines aufklärerisch-selbstreflexiven Subjekttypus gleichzusetzen sei, wird fraglich. Menschen sind sich, so die Voraussetzung Homi Bhabhas (1997), vielmehr selber fremd, „wir“ sind, so die Formulierung der philosophischen Psychoanalytikerin Julia Kristeva aus den 1980er Jahren, „Etrangers à nous-mêmes“ (Kristeva 1988). Die Abwehr eines von außen kommenden Fremden erweist sich aus dieser Sicht als Verdrängung eigener Fremdheitserfahrungen, die auch in Exotisierung und andere Formen eines verklärenden ‚Othering‘ umschlagen kann. Auf der Suche nach Kultur bewegen sich alle Subjekte in einen Zustand hinein, in welchem sie ‚lost in translation‘ sind. Die Metapher der Übersetzung wirkt korrosiv auf Kulturessentialismen und stärkt die Sensibilität für kulturelle Grammatiken und Codes. Konzepte wie ‚multiple Identitäten‘, transkulturelle Begehren und globale Netzwerke ermöglichen es, lokale Selbsttechniken und Identifikationsformen auf nationale Resonanzräume, auf religiöse Bindekräfte und kulturellen Wandel im Weltmaßstab zu beziehen.⁴ Werden die Probleme auf diese Weise zurechtgerückt, so wird es z.B. sinnvoll, ‚das Religiöse‘ nicht (wie im Vortrag Böhmes) mit „den Religionen“ gleichzusetzen, sondern eine Binde- und Sprengkraft stärker aus

der Figur der radikalen Kontingenzreduktion herzuleiten, die dann auch die Form des Nationalen oder einer hypostasierten Kultur annehmen kann.

*

Zu Beginn der 1940er-Jahre schrieb Marc Bloch, die Geschichtswissenschaft habe davon auszugehen, dass sich „der Mensch stark verändert hat, und zwar sowohl mental als auch in den subtilsten Mechanismen seines Körpers“ (Bloch 2002: 49). Seit einigen Jahrzehnten hat sich der biomedizinische Zugriff auf den menschlichen Körper intensiviert. Gentechnik, Präimplantationsdiagnostik und Invitro-Fertilisation, chirurgische und medikamentöse Verfahren sowie Weiteres mehr machen die „Techniken des Körpers“ (Mauss 1978) zum wirksamen Momentum neuer Subjektivierungsweisen. Zugleich haben wir uns aus der „Gutenberg-Galaxis“ (Marshall McLuhan) hinausbewegt. Mit Cyberspace, Big Data und dem Internet der Dinge wachsen vernetzte Computer in neue Größenordnungen und Wirkungsdimensionen hinein, welche gesellschaftliche Interaktionen und menschliche Bedürfnisse sowie Wünsche gleichermaßen affizieren. Und schließlich wirken die akkumulierten Effekte einer auf hohen Material- und Energiedurchsatz angelegten Konsum- und Freizeitgesellschaft nachweislich auf die planetarischen Lebensbedingungen ein. Mit guten Gründen wird von einem anthropogenen Klimawandel und vom Zeitalter des Anthropozäns gesprochen. Im Lichte dieser aktuellen Problemkonstellation kann die Aussage von Hartmut Böhme, „dass menschliche Kulturen nur analysiert werden können in den historischen Verhältnissen zu dem, was nichtmenschlich ist“ (vgl. Böhme, ebd.), auf einen Holzweg führen. Dies ist dann der Fall, wenn unter dem „Nichtmenschlichen“ „die Dinge, die Tiere und Pflanzen, die Regionen und Landschaften, das Wetter und das Klima“ (vgl. Böhme, ebd.) rubriziert werden. Es wäre hier hilfreich gewesen, sich an die kulturwissenschaftliche Provokation Friedrich Kittlers zu erinnern, für den Ontologie „schlussendlich mit Kulturwissenschaft zusammen(fällt)“ und „Natur und Mensch derselben geschichtlichen Technik angehören“.⁵

³ Bhabha (1997); vgl. auch: Bronfen/Marius/Steffen (1997); Jäger/Stanitzek (2002); Bachmann-Medick (2006).

⁴ Wie diese Beziehungen zu fassen sind, bleibt kontrovers. Vgl. u.a. Appiah (2006); Sen (2006); Ehlers/Lezzi (2003); Benhabib (2002).

⁵ Kittler (2000: 239 und 244). Kittler referiert hier Heidegger reifizierend.

Wenn Sigmund Freuds Figur des Menschen als eines ‚Prothesengottes‘ und Marshall McLuhans Rede von den ‚extensions of man‘ zur anthropozentrischen Engführung neigen, dann müssen Menschliches und Nichtmenschliches in einer technik- und medientheoretisch fundierten symmetrischen Anthropologie zusammengedacht werden (Latour 1995; vgl. auch Tanner 2004). Bruno Latour hat mit der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) einen produktiven Vorschlag gemacht (Latour 1999), der allerdings deshalb häufig missverstanden wird, weil der subkutane ‚Sonntagskatholizismus‘ Latours, der Sermon und Ritual vor Konzept und Argumentation stellt, übersehen wird (vgl. Latour 2010 und die Kritik von Collins 2012, v.a. 417). Wird Wissenschaft als Performance betrachtet, so lässt sich auch Dingen eine Agency zuschreiben. Das bringt Betrieb in die Beschreibung. Und auch in Gesellschaft und Politik kann das Materielle zu einem imaginären Deus ex machina aufsteigen; in Latours ‚Parlament der Dinge‘ ereignet sich Erstaunliches. Gegen solche Belebungsversuche lässt sich noch immer die Sichtweise von Keith Thomas (1971; 1983) oder aber das Argument von George Devereux anführen, der schrieb: „Der Mensch reagiert auf die Stummheit der Materie mit Panik. Da er ihre Stummheit verleugnen und seine Panik kontrollieren muss, fühlt er sich dazu veranlasst, physikalische Begebenheiten animistisch zu interpretieren und ihnen, um sie als ‚Antworte‘ erfahren zu können, ‚Bedeutungen‘ zuschreiben, die sie nicht besitzen“.⁶

Die „nicht-existente, transzendente Beredtheit“ (Devereux 1976: 57), die ANT-Partisanen an materiellen Phänomenen entdeckt haben, füllt bereits dicke Bücher – wir befinden uns hier mitten in einem theoretischen Wespennest, das man wohl am besten verlässt, aber nicht ohne einige formierende Ideen Latours mit hinauszutragen. Wenn wir das „A“ in ANT nicht mit „Akteur“ (konnotiert mit „Agency“) sondern mit „Aktant“ (konnotiert mit „Wirkung“ bzw. „Effekt“) ausschreiben, dann kann eine Analyse abheben, die dem Menschen auf den Leib rückt, indem sie sich für die Materialität des Körpers interessiert und „den Menschen als durch die Technik mit dem Leben verbunden darstellt“, wie George Canguilhem in seinem weg-

weisenden Aufsatz „Maschine und Organismus“ (2007) schrieb. Wenn auf diese Weise „Technik als universelles biologisches Phänomen“ erkannt und das Mechanische in das Organische „eingeschrieben“ wird, ergibt sich ein neuer Zugang zu den Wirkungen von Prothesen, Implantaten, Reproduktionsmedizin, (Xeno)-Transplantation, Neuroenhancing, etc.) (Canguilhem 2007: 206). Aus gesellschaftlicher Perspektive lässt sich mit demselben Erkenntnisinteresse das Konzept einer „anonymen Geschichte“ konkretisieren, wie es Sigfried Giedion in den ausgehenden 1940er Jahren vorgeschlagen hatte. Giedion versucht zu erklären, wie „in ihrer Gesamtheit (...) die bescheidenen Dinge“, wie aus der mechanisierten Massenproduktion hervorgehen, auf kulturelle Praktiken und den sozialen Wandel einwirken. Er schreibt von „diesen kleinen Dingen des täglichen Lebens“, sie würden „sich zu Gewalten (akkumulieren), die jeden erfassen, der sich im Umkreis unserer Zivilisation bewegt.“ (Giedion 1982: 20)

*

Weiterführende Anregungen für die kulturwissenschaftliche Erforschung von Dingwelten und Gebrauchsgegenständen lassen sich auch in Vilém Flussers posthum veröffentlichter Essayammlung *Dinge und Undinge* (1993) gewinnen. Flusser fokussiert die Aufmerksamkeit auf soziokulturelle Aneignungsprozesse, d.h. er interessiert sich dafür, wie Menschen mit Dingen umgehen, indem sie sich ihrer bedienen, im Wissen darum, dass es „in Wirklichkeit“ die Dinge sind, die bedient werden (Flusser 1993: 7). Flusser versteht alle „Dinge meiner Umgebung“ unterschiedslos als „meine Bedingung“; er sieht, dass sich Dinge gegen ernsthafte Klassifizierungsversuche sträuben, sortiert sie aber dennoch in drei Gruppen: (1) technische Apparate, die eine „hohe innere Komplexität“ haben, über deren Funktionsmodus auch informierte Leute nur eine „sehr verschwommene Kenntnis“ haben; (2) Dinge, die er glaubt „verachten zu dürfen“, weil sie entweder als „dummes Zeug“ nutz- oder funktionslos oder einfach irgendwie kaputt herumstehen oder aber ubiquitär verfügbar sind, so dass man ihnen nichts mehr abgewinnen kann; (3) „Dinge in meiner Umgebung, welche ich schätze“, weil sie durch die Investition physischer, wirtschaftlicher, geistiger, emotioneller oder anderer Energien

⁶ Devereux (1976), s. Anhang zu Kapitel III: „Das Trauma von der Stummheit der Materie“, S. 55-57.

teuer geworden sind. Der springende Punkt ist nun der, dass Flusser darüber hinaus eine große Menge von Dingen beobachtet, „die unter keinen der drei genannten Sammelnamen fallen“, wozu vor allem jene zählen, „für die sich die Naturwissenschaften interessieren“ (Flusser 1993: 7-9).

Der Flussersche Dingsortimeter kann zwei Überlegungen plausibel machen: Erstens ist es nicht sinnvoll, kulturwissenschaftliche Interdisziplinarität auf geisteswissenschaftliche Disziplinen zu beschränken (wie das in Böhmes Text nahegelegt wird). Selbstverständlich gehören die Sozialwissenschaften sowie die Naturwissenschaften, die sciences, mit dazu. Kulturwissenschaft muss die Behauptung der „zwei Kulturen der Wissenschaft“ unterlaufen und transversale wissenschaftliche Ansätze, die quer zur Aufstellung der Fakultäten liegen, erproben. Und zweitens ist Flussers kognitive und emotionale Ambivalenz ernst zu nehmen. Er betont, es gehe ihm mit seiner Dreiteilung darum, „vielleicht etwas zum Verständnis und zur Veränderung unserer Bedingung beizutragen“ und gleichzeitig hegt er die Erwartung, „im Gewöhnlichen und Gewohnten Unerwartetes zu entdecken“? (Flusser 1993: 11) Mit dieser Idee eines ‚Überschusses‘, der in den Dingen steckt, verbindet sich ein Interesse an „wild things“, wie sie in Judy Attfields Studie (2000) über die „material culture of everyday life“ genannt werden.⁷ Die Kulturwissenschaft sollte analytisch sensibilisieren für das Überraschungs- und Irritationspotenzial von Dingen, für die Widerständigkeit von Apparaten und für die Eigenlogiken einer massenhaften Inbetriebsetzung industriell fabrizierter Produkte.

Technik verweist auf Medien. Kulturwissenschaftlich bahnbrechend sind die Argumente, die Siegfried Kracauer in seinem 1960 publizierten Buch zum Stummfilm unter dem Titel *The Redemption of Physical Reality* anstellte. Die deutsche Übersetzung *Die Errettung der äußeren Wirklichkeit* hat die Meinung bestärkt, Kracauer wolle sagen, dass das Kino Einblicke in die Welt konserviert, die ansonsten sang- und klanglos verschwunden wären. Dabei ging es ihm weder um Konserven noch um Rettung. Vielmehr konzipierte er Mentalität und Materialität medientheoretisch neu. Der Witz seiner Filmtheorie besteht darin, dass sie den Einbruch einer bisher nicht gesehenen Wirklichkeit in menschliche

Erfahrungsräume nicht mit Einstellungswandel, sondern mit Innovationen in Mediendispositiven erklärt. Neue technische Medien lösen jene Wahrnehmungsverschiebungen und Blickverrückungen aus, welche die Stellung und das Selbstverständnis des Menschen in der Welt verändern. Der ‚ontological turn‘ erweist sich so als ‚medial turn‘. Menschen sehen real existierende Dinge in bestimmter Weise, sie nehmen sie durch Konventionen hindurch wahr, modellieren sie entlang von Deutungsschemata. Verloren geht dabei die Einsicht, dass Dinge auch ganz anders sein und sich auf neue Weise zeigen könnten. Kracauer wollte dem Verstellten, dem Verkannten, dem Unsichtbaren, dem Überraschenden, kurz: dem phänomenalen Reichtum der Welt, zu seinem Recht verhelfen. Das Argument lässt sich zuspitzen: Weil die „äußere Wirklichkeit“ in ihren Äußerungsformen unerschöpflich ist, wird sie durch Medien als eine für den Menschen zugängliche überhaupt erst geschaffen. Das filmtheoretische Werk Kracauers lässt den Gegensatz zwischen Realismus und Konstruktivismus hinter sich und kann als produktive Variante einer symmetrischen Anthropologie gelesen werden: Menschen verhelfen mit ihren kommunikativen Praktiken und Interaktionsmustern den Medien auf die Sprünge und letztere verführen wiederum Menschen zu neuen Handlungsweisen, Wahrnehmungen und Selbstverortungen in der Welt.

*

Solche Problematisierungen, die sich durch die Beobachtung der Gegenwart ergeben, eröffnen neue analytische Zugänge zu großen kulturwissenschaftlichen Themen. Sie rücken relevante Fragen in den Fokus der Forschung. Sie können im Experimentalraum der Kulturwissenschaft, den Hartmut Böhme fordert, neue Denkversuche und Theorietests anregen. Dabei ergeben sich bisher nur wenig explorierte Schnittflächen zu einer „Geschichte des Wissens“, die ebenso themenoffen ist und einen ähnlichen Gegenwartsbezug aufweist wie die Kulturwissenschaft.

Grundlegend für kulturwissenschaftliche Praktiken der Reflexion und Erkenntnisgewinnung ist die Einsicht, dass die Auseinandersetzung um den Kulturbegriff integraler Bestandteil von Kultur ist. Es gibt nicht ‚die Kultur‘, die man dann post festum noch richtig oder falsch beschreiben und

⁷ Siehe auch: Brewer/Porter (1994); Appadurai (1986).

erklären könnte. Kultur ist ein reflexives Kraftfeld, das seine Erklärungs- und vielleicht auch Aufklärungsleistungen auf sich selber zurückwendet – mit oder ohne Absicht. Keine Definition von Differenz ist unschuldig und in jeder Theorie klingen auch die Träume der Gesellschaft an. Mit George Devereux könnte man ‚Gegenübertragungskräfte‘ am Werk sehen, welche die Kulturwissenschaft im Zuge ihrer Beobachtung der Kultur selber verändern. Dass es aus dieser Dynamik der Beobachtung zweiter Ordnung kein Entkommen gibt, ist eine gleich zu Beginn geäußerte Grundeinsicht von Hartmut Böhme. In der Reflexion auf diese Zirkularität kommen unsere vielfach auseinanderliegenden Positionen zusammen. Kulturwissenschaft ist wichtig – auch politisch!

Literaturverzeichnis

- Appadurai, Arjun (Hg.) (1986): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Appiah, Kwame Anthony (2006): *The Ethics of Identity*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Attfield, Judy (2000): *Wild things: the material culture of everyday life*. Oxford: Berg.
- Bachmann-Medick, Doris (2006): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Benhabib, Seyla (2002): *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Bhabha, Homi K. (1997): *The location of culture*. London: Routledge.
- Bloch, Marc (2002): *Apologie der Geschichtswissenschaft oder Der Beruf des Historikers* (hg. von Peter Schöttler). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Brewer, John/Porter, Roy (Hgg.): *Consumption and the World of Goods*, Routledge: London, New York 1994
- Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hgg.) (1997): *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg-Verlag.
- Canguilhem, Georges (2007): *Maschine und Organismus*. In: *Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissenschaftsgeschichte* 3, S. 185-211.
- Chartier, Roger (1989): *Kulturgeschichte zwischen Repräsentationen und Praktiken* (Einleitung). In: ders.: *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*. Berlin: Klaus Wagenbach, S. 7-19.
- Clifford, James/Marcus, George E. (Hgg.) (1986): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Collins, Harry (2012): *Performances and arguments. Bruno Latour: The modern cult of the factish Gods*. In: *Metascience* 21, S. 409-418.
- Devereux, Georges (1976): *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt a.M. et al.: Ullstein.
- Ehlers, Monika/Lezzi, Eva (2003): *Fremdes Begehren. Transkulturelle Beziehungen in Literatur, Kunst und Medien*. Köln: Böhlau Verlag.
- Flusser, Vilém (1993): *Dinge und Udinge. Phänomenologische Skizzen*. München/Wien: Hanser.
- Giedion, Sigfried (1982): *Die Herrschaft der Mechanisierung. Ein Beitrag zur anonymen Geschichte* (mit einem Nachwort von Stanislaus von Moos). Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Grossberg, Lawrence/Nelson, Car/Treichler, Paula A. (Hgg.) (1992): *Cultural Studies*. New York/ London: Routledge.
- Hall, Stuart (1997): *Representation: cultural representation and signifying practices*, London: Sage in association with The Open University Press.
- Jäger, Ludwig/Stanitzek, Georg (Hgg.) (2002): *Transkribieren. Medien, Lektüre*. München: Fink.
- Kittler, Friedrich (2000): *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*. München: Fink.
- Kracauer, Siegfried (1960): *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality*. New York: Oxford University Press.
- Kristeva, Julia (1988): *Etrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard.
- Latour, Bruno (1995): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Latour, Bruno (1999): *On recalling ANT*. In: Law, John/Hassard, John (Hgg.): *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell. S. 15-25.
- Latour, Bruno (2010): *On the Modern Cult of Factish Gods*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mauss, Marcel (1978): *Die Techniken des Körpers*. In: ders.: *Soziologie und Anthropologie*; hg. von Wolf Lepenies/Henning Ritter, Band 2. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 197-220.
- Rutherford, Jonathan (1990): *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*. In: ders. (Hg.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, S. 207-211
- Sen, Amartya K. (2006): *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*. New York: W.W. Norton.
- Tanner, Jakob (2004): *Historische Anthropologie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Thomas, Keith (1971): *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London: Weidenfeld/Nicolson.
- Thomas, Keith (1983): *Man and the Natural World: A History of Modern Sensibility*, New York: Pantheon Books.