

## PROGRAMMATISCHER EKLEKTIZISMUS

Kulturgegeschichte im Spannungsfeld  
europäischer Wissenschaftstraditionen

---

SILVIA SERENA TSCHOPP

Jene *theoretical fluency*, jene theoretische Gewandtheit und Vielseitigkeit, die der Soziologe und Kulturtheoretiker Stuart Hall den angelsächsischen *Cultural Studies* zuerkennt (Hall 1992: 286), charakterisiert die ‚neue‘ Kulturgegeschichte insgesamt. Die kulturhistorische Forschung, die seit den 1980er-Jahren auch in Deutschland an Boden gewinnt, zeichnet sich durch einen programmatischen Eklektizismus aus, der ihr wiederholt den Vorwurf theoretischer und methodischer Beliebigkeit eingebracht hat. Es fällt in der Tat nicht leicht, die vielfältigen, sich unterschiedlichen Disziplinen und Wissenschaftstraditionen verdankenden theoretischen Positionen und methodischen Impulse, auf die sich die Kulturgegeschichte gegenwärtig beruft, zu überblicken. Beispielsweise widmet Ute Daniel in ihrem *Kompendium Kulturgegeschichte* kulturphilosophischen und -soziologischen Ansätzen, die sich mit den Namen Friedrich Nietzsche, Georg Simmel, Max Weber oder Ernst Cassirer verbinden, sowie Hans-Georg Gadamers Hermeneutik, Michel Foucaults Diskursanalyse oder Pierre Bourdieus Kultursoziologie je eigene Kapitel (Daniel 2001). Kultursemiotische, kulturanthropologische, kulturpsychologische und kulturökologische Modelle (z. B. Nünning/Nünning 2003) werden in Publikationen, die den Anspruch erheben, in die Kulturgegeschichte bzw. Kulturwissenschaft einzuführen, ebenso fokussiert wie *Cultural Studies*, Medientheorie, Systemtheorie, Strukturalismus und Poststrukturalismus (z. B. List/Fiala 2004) oder Ritualforschung, Gedächtnistheorien und *Gender Studies* (z. B. Fauser 2003). Im Zuge einer ‚kulturalistischen‘ Öffnung der Geschichtswissenschaft weisen Historiker vor allem auf die Bedeutung der französischen Mentalitätengeschichte (z. B. Daniel 2001) oder der italienischen *Microstoria* (z. B. Burghartz 2002) hin; in jünge-

rer Zeit wird außerdem eine erneute Auseinandersetzung mit den im 19. Jahrhundert von den Repräsentanten der ‚älteren‘ Kulturgeschichte entwickelten Positionen gefordert (z. B. Dinges 2002).

Es wäre ein geradezu vermessenem Unterfangen, die in der gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Diskussion ins Feld geführten theoretischen Ansätze auch nur annähernd vollständig vorstellen zu wollen. In meinem Beitrag konzentriere ich mich deshalb auf drei Wissenschaftstraditionen, deren Anfänge bis ins frühe 20. Jahrhundert zurückreichen: auf die deutsche Kulturphilosophie, auf die französische Mentalitätengeschichte und auf die britischen *Cultural Studies*. Sowohl der deutschen Kulturphilosophie als auch der französischen Mentalitätengeschichte und den britischen *Cultural Studies* kommt mit Blick auf die theoretische Selbstvergewisserung der Kulturgeschichte erhebliche Bedeutung zu: Sie haben – dies gilt insbesondere für die deutsche Kulturphilosophie – zu einem differenzierteren Verständnis des Begriffs ‚Kultur‘ beigetragen; sie haben – zu denken wäre hier vor allem an die französische Mentalitätengeschichte – Perspektiven für die historische Erforschung jener mentalen Dispositionen, die kulturelles Handeln in hohem Maße determinieren, eröffnet, und sie haben schließlich – das dürfte das besondere Verdienst der *Cultural Studies* sein – das Bewusstsein dafür geschärft, dass Kultur einen umfassenden, sich auf den Alltag erstreckenden Zusammenhang menschlicher Praktiken darstellt. Ziel meiner Ausführungen ist es zunächst, mittels der historischen Rekonstruktion einiger zentraler theoretischer Postulate in die genannten Wissenschaftstraditionen einzuführen. Darüber hinaus möchte ich deutlich machen, in welchem Maße die kulturhistorische Theoriebildung und die daraus resultierende Forschungspraxis, welche bis heute die Legitimationsbasis der ‚neuen‘ Kulturgeschichte bilden, in diskursiven Formationen gründen, die, obgleich sie sich zumindest hinsichtlich ihrer Genese ‚national‘ verorten lassen, ein gesamteuropäisches Kommunikationsnetz konstituieren. Dass sich dieses ‚gesamteuropäische‘ Kommunikationsnetz längst nicht mehr nur aus europäischen Wissenschaftstraditionen alimentiert, wie die Integration von Theorieangeboten der amerikanischen Kulturanthropologie oder die sich seit den 1970er-Jahren zunehmend ‚globalisierenden‘ *Cultural Studies* belegen, ist mir dabei durchaus bewusst.

#### DEUTSCHE KULTURPHILOSOPHIE

Seit ‚Kultur‘ zu einem Leitbegriff wissenschaftlicher Betrachtung avancierte, ist eine um 1900 zentrierte wissenschaftstheoretische Debatte

ins Blickfeld geraten, in deren Kontext wesentliche uns heute beschäftigende Problemstellungen kulturhistorischer Forschung erstmals aufgegriffen worden sind. Im Zuge eines zunehmenden Geltungsgewinns der Naturwissenschaften, der die Geisteswissenschaften verstärktem Legitimationsdruck aussetzte, galt es, die spezifische Eigenart und die Leistung eines geisteswissenschaftlichen Zugriffs auf Phänomene zu beschreiben. Wilhelm Diltheys *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) stellt einen ebenso frühen wie gewichtigen Versuch dar, die Geisteswissenschaften in Abgrenzung zu den Naturwissenschaften als Disziplinen mit einem eigenständigen Gegenstandsbereich und einer eigenständigen Methode zu profilieren. In der Folge kreiste die Auseinandersetzung in zunehmendem Maße um ‚Kultur‘ als jenem Begriff, der den Bereich bezeichnet, auf den sich das Erkenntnisinteresse geisteswissenschaftlicher Forschung in erster Linie zu richten habe. Die nachfolgend knapp erörterten kulturtheoretischen Positionen sind im Zusammenhang der hier angedeuteten Diskussion des Verhältnisses zwischen den Natur- und den Geisteswissenschaften zu sehen, einer Diskussion, der wir eine Definition von ‚Kultur‘ verdanken, die im gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs erneut an Relevanz gewonnen hat. Ausgehend von Überlegungen Wilhelm Windelbands (1848–1915) und vor allem Heinrich Rickerts (1863–1936), den bedeutendsten Vertretern des südwestdeutschen Neukantianismus, werde ich zum einen auf Max Webers Konzept kulturwissenschaftlicher Erkenntnis und zum anderen auf Ernst Cassirers Modell einer sich symbolisch manifestierenden Kultur und die daraus abgeleitete wissenschaftliche Hermeneutik eingehen.

Was die hier exemplarisch in den Blick genommenen Positionen Webers und Cassirers verbindet, ist eine Auffassung von Kultur, die menschliches Handeln als wertorientiert und sinnstiftend begreift. Die Wurzeln einer derartigen Auffassung gründen im Neukantianismus, einer philosophischen Denkrichtung, die im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert zur maßgeblichen Universitätsphilosophie aufstieg und von der sowohl Weber als auch Cassirer entscheidende Anregungen erfuhren. Im Zentrum der neukantianischen Philosophie steht das Problem der Erkenntnis. Erkenntniszugänge, die auf ‚Intuition‘ oder ‚Erleben‘ basieren, werden strikt abgelehnt; gefordert sind vielmehr strenge wissenschaftstheoretische Maßstäbe und eine rationale Begrifflichkeit (Jung 1999: 70). Dies gilt gleichermaßen für wissenschaftliche Erkenntnisvorgänge in den Natur- und den Geisteswissenschaften, welche die Neukantianer als Bereiche szientifischer Erkenntnis definieren, die sich hinsichtlich ihres Gegenstandsbereichs und vor allem hin-

sichtlich ihrer Methode deutlich voneinander unterscheiden: Richtet sich das Augenmerk der Naturwissenschaften auf natürliche Phänomene, so stehen im Zentrum geisteswissenschaftlicher Betrachtung kulturelle Phänomene; bedienen sich erstere eines ‚nomothetischen‘ Verfahrens, so stützen sich letztere auf ein ‚idiographisches‘ Verfahren. Der Begriff ‚nomothetisch‘ bezeichnet dabei einen methodischen Ansatz, der in den Tatsachen das Allgemeine und Immergleiche aufsucht. Ganz anders die ‚idiographische‘ Denkform: ihr geht es nicht um überzeitlich gültige Gesetzmäßigkeiten, sondern im Gegenteil um das individuell Einmalige, das Besondere, das innerhalb des geschichtlichen Ablaufs singular und damit nicht wiederholbar ist (Windelband 1970: 224). Der Unterschied zwischen ‚nomothetischer‘ und ‚idiographischer‘ Erkenntnis betrifft jedoch nicht nur das jeweilige Erkenntnisinteresse von Naturwissenschaften bzw. Geisteswissenschaften, er betrifft auch Darstellung und Methode: Der Blick der Naturwissenschaften richtet sich auf jene die Materie steuernden Gesetzmäßigkeiten, die sich in generalisierenden Aussagen beschreiben lassen. Während demnach die Naturwissenschaften ihre Erkenntnisse in der Regel in Formeln ausdrücken, bedienen sich die Geisteswissenschaften der Form der Beschreibung. Wenn nun allerdings die ‚idiographische‘ Denkform als „eine geschichtliche Verstehensweise durch sprachliche Darstellung dessen, was als geschichtliche Einmaligkeit an den historischen Tatsachen zu beschreiben möglich ist“ (Jung 1999: 73), verstanden werden muss, stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien dieses ‚geschichtlich Einmalige‘, das den Fokus der Beschreibung ausmacht, bestimmt und mit Bedeutung versehen werden kann.

Eine zentrale Funktion kommt in diesem Zusammenhang dem Begriff des ‚Kulturwerts‘ zu. Kulturwerte stehen für normative Setzungen, die sich hinter den historischen Tatsachen verbergen und zugleich in diesen ihre Materialisierung erfahren. Heinrich Rickert unterscheidet dabei zwischen zwei verschiedenen Werten, die in den historischen Erscheinungen zum Ausdruck gelangen: den ‚sozialen Werten‘ einerseits und den ‚objektiven Werten‘ andererseits (Jung 1999: 75). Geschichtliche Erscheinungen beinhalten und sind Ausdruck sozialer Werte, da sie historisch aus Wertsetzungen der Menschen resultieren, welche die jeweils in einem geschichtlichen Moment gültigen Normen verkörpern. Historische Erscheinungen beinhalten jedoch zugleich und sind Ausdruck objektiver, d. h. universeller Werte und verweisen damit auf transhistorisch geltende Normen. Historische Tatsachen, so die Überzeugung Rickerts, verweisen auf ihnen zugrunde liegende ‚soziale‘ und ‚objektive‘ Werte; die Analyse historischer Tatsachen hat sich folgerichtig auf die

Wertsetzungen zu richten, die hinter den realen Erscheinungen eruierbar sind. Mit dem Begriff des ‚Kulturwerts‘ stellt Rickert eine Kategorie zur Verfügung, mit Hilfe derer es gelingen soll, die Fülle kontingenter Einzelphänomene, aus denen sich die Geschichte menschlicher Kultur konstituiert, zu bändigen: Indem die einzelne historische Erscheinung mit einem System von Werten in Bezug gesetzt wird, kann sie als Teil eines sinnvollen Ganzen beschrieben werden. Worum sich die Geisteswissenschaften demnach bemühen, ist eine ‚wertimmanente‘ Erkenntnis, d. h. der rationale Nachweis der Geltung zeitlich und überzeitlich gültiger, durch den Menschen hervorgebrachter Werte, die sich auf jeweils historisch einmalige Weise manifestieren. Anders die Naturwissenschaften, die, da sie ihr Interesse auf gegebene, nicht vom Menschen zu verantwortende Gesetzmäßigkeiten richten, auf Formen ‚wertfreien‘ Wissens zielen. Die Begriffe ‚wertimmanent‘ bzw. ‚wertfrei‘ verweisen dabei keinesfalls auf die besondere Subjektivität bzw. Objektivität der unterschiedlichen Erkenntnisweisen, wie Rickert betont. Der für die Geisteswissenschaften zentrale Begriff des Wertes zielt nicht auf ein Werturteil, sondern auf Wertbeziehungen innerhalb einer Kultur (Rickert 1986: 112ff). Genauso wenig wie die Naturwissenschaften nehmen die Geisteswissenschaften eine Bewertung im Sinne einer subjektiven Beurteilung vor. Sie bemühen sich vielmehr, durch eine logisch-rationale Analyse die in den geschichtlichen Erscheinungen repräsentierten Kulturwerte zum Vorschein zu bringen.

Ziel, so Rickert, ist es letztlich, durch eine sukzessive und systematische Klärung aller Kulturwerte, die sich in spezifischen historischen Erscheinungen manifestieren, ein System von objektiv und damit überzeitlich gültigen Kulturwerten nachzuweisen (Jung 1999: 75ff). Indem nun allerdings Rickert den Aufweis letztbegründbarer Werte als Ziel geisteswissenschaftlicher Erkenntnis postuliert, handelt er sich ein nicht zu unterschätzendes Problem ein: Zwar verweist sein Begriff des ‚sozialen‘ Werts auf kultur- und zeitspezifische Wertbeziehungen; der diesen übergeordnete, letztlich anzustrebende ‚objektive‘ Wert jedoch ist akulturell und ahistorisch. Die Annahme nun, es gebe überzeitlich gültige Werte, setzt einen transzendenten, außerhalb der Geschichte liegenden Bereich voraus, und dies wiederum ist mit dem Postulat, Werte würden grundsätzlich durch Menschen hervorgebracht, und der auch von Rickert behaupteten historischen Natur des Menschen nicht vereinbar. Wenn Werte durch Menschen erzeugt werden, sind sie ebenso historisch wandelbar wie deren Urheber.

Diesen Widerspruch überwindet der Kultursoziologe Max Weber (1864–1920), indem er die prinzipielle Historizität von Kulturwerten

hervorhebt. Webers definitorische Bemühungen um den Begriff ‚Kultur‘ offenbaren allerdings zunächst eine bemerkenswerte Nähe zu Postulaten des Neukantianismus. So basiert insbesondere seine Auffassung geisteswissenschaftlicher Erkenntnis auf der von Windelband und Rickert getroffenen Unterscheidung zwischen Natur- und Kulturwissenschaften und der ihnen zugeordneten Erkenntnisweisen (Schöllgen 1998: 31). Wie diese betont Weber, dass es für die Geisteswissenschaften nicht möglich sei, universell geltende Gesetzmäßigkeiten zu beschreiben. Die Aufgabe der Geisteswissenschaften bestehe vielmehr darin, soziale und kulturelle Erscheinungen in ihrer Bedeutung, d. h. in ihrer sowohl gegenwärtigen als auch historischen Sinnhaftigkeit für menschliches Verhalten zu erklären (Jung 1999: 90f). Damit ist der Geisteswissenschaftler zwar nicht in der Lage, Allgemeinaussagen in ‚nomothetischer‘ Form zu liefern; er vermag jedoch die historische Eigenart und die Signifikanz kultureller Erscheinungen aufzuzeigen. Kulturelle Erscheinungen nun sind nach Weber Ausdrucksmomente von menschlichen Sinngebungsprozessen (Jung 1999: 91). Wenn sie wissenschaftlich begriffen werden sollen, bedarf es einer Erkenntnis-methode, die diesen Umstand berücksichtigt. Es genügt nicht, die verschiedenen Faktoren, die eine kulturelle Erscheinung in ihrer Gesamtheit konstituieren, einfach zu sammeln; die einer kulturellen Erscheinung zuzuordnenden Einzelphänomene müssen vielmehr als bedeutsam aufgefasst und interpretiert werden. Der Blick des Forschers richtet sich demnach nicht nur auf die jeweils historischen Manifestationen menschlicher Kultur, sondern auch und vor allem auf Wertvorstellungen und Wertmaßstäbe, die das praktisch-geschichtliche Handeln von Menschen leiten. Wie schon Rickert insistiert Weber darauf, dass diese Wertvorstellungen und Wertmaßstäbe kollektiv und damit intersubjektiv verankert sein müssen. Der Fokus richtet sich demnach nicht auf das, was einzelne Menschen unabhängig von anderen Menschen prägt, sondern auf jene normativen Zusammenhänge, die für eine Gemeinschaft als Ganze verbindlich sind und die eine Kultur determinieren. Dabei betont Weber im Unterschied zu Rickert nun allerdings, dass jene Werte und Normen, die menschliches und damit kulturelles Handeln leiten, weder universell noch transhistorisch sind. Sie gelten nur innerhalb spezifischer Kulturen und wandeln sich im Lauf der Zeit; sie sind abhängig von materiellen Voraussetzungen und sozioökonomischen Strukturen und müssen in ihrem jeweiligen historischen Kontext reflektiert werden (Jung 1999: 93).

Indem Weber die Erkenntnis kultureller Phänomene an einen Deutungsakt bindet, der es überhaupt erst ermöglicht, die den histori-

schen Erscheinungen inhärenten handlungsleitenden Werte zum Vorschein zu bringen, konzipiert er wissenschaftliche Erkenntnis als das Ergebnis hermeneutischer, also sinnverstehender Tätigkeit. Dies verbindet ihn mit Ernst Cassirer (1874–1945), der sich mit seinem dreibändigen Werk *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–29), seiner Aufsatzsammlung *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) sowie seinem *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944) einen wichtigen Platz innerhalb der modernen Kulturphilosophie gesichert hat. Auch Cassirers durch Positionen des Neukantianismus beeinflusstes Denken kreist zentral um das Problem wissenschaftlicher Erkenntnis. Gleich zu Beginn der Einleitung zu seiner *Philosophie der symbolischen Formen* betont er, dass wissenschaftliche Erkenntnis sich nicht auf einzelne kulturelle Phänomene zu richten habe. Für den forschenden Betrachter gehe es vielmehr darum, die „Einheit der Erscheinungen“ herauszustellen (Cassirer 1972: 6), die einzelnen Phänomene in einem übergeordneten System zu verorten, deren Bedeutung innerhalb eines größeren Ganzen zu begreifen und auf diese Weise das jeweils Besondere in ein universelleres Ordnungsmodell einzufügen (Cassirer 1972: 8). Dass die Erkenntnis nicht auf die einzelne Erscheinung, sondern die ihr übergeordnete Totalität zielt, gilt für die Naturwissenschaften und die Kulturwissenschaften gleichermaßen. Während jedoch die Naturwissenschaften die übergeordnete Bedeutung ihrer Gegenstände auf dem Weg logischer Begriffe und Gesetze suchen und finden, bedarf es für die Geisteswissenschaften eines anderen Erkenntnismodus.

In der Folge fokussiert Cassirer seine Überlegungen auf das Verstehen der „Erzeugnisse der geistigen Kultur“, auf die intellektuelle Durchdringung jener Entitäten – Sprache, Kunst, Mythos, Religion und Wissenschaft –, die er als ‚symbolische Formen‘ bezeichnet und die in ihrer Gesamtheit menschliche Kultur konstituieren (Cassirer 1972: 12). Grundlegend für seine Auffassung geisteswissenschaftlicher Erkenntnis ist die Überzeugung, dass historisch konkrete Erscheinungen nicht losgelöst von geistigen Ideen existieren, dass sie im Gegenteil überhaupt erst durch geistige Tätigkeit geschaffen werden und deshalb über ein ideelles Fundament verfügen. Letzteres manifestiert sich darin, dass alle kulturellen Erscheinungen auf einen Sinnbereich zielen, mit dem sie in Bezug gesetzt sein wollen. Sie sind Symbole und stellen, in Analogie zur Sprache, ein Zeichensystem dar, das auf den ihm inhärenten Sinn verweist. Dieser Sinn nun kann nicht verstanden werden, wenn die einzelnen kulturellen Erscheinungen isoliert werden. Anders als der Naturwissenschaftler, der gerade durch die Isolierung eines Phä-

nomens, durch das Entfernen all jener Elemente und Kontexte, die das Auffinden eines Naturgesetzes erschweren, Erkenntnis zu gewinnen sucht, muss der Kulturwissenschaftler immer das Ganze einer kulturellen Formation bzw. ‚symbolischen Form‘ im Blick haben. Die einzelnen Kulturerscheinungen sind nämlich geprägt durch ein ihnen zugehöriges Ordnungsmoment, das durch die ‚symbolische Form‘ bestimmt ist, der sie zuzurechnen sind oder, wie Cassirer schreibt: „Jeder dieser Bedeutungszusammenhänge, die Sprache wie die wissenschaftliche Erkenntnis, die Kunst wie der Mythos, besitzt sein eigenes konstitutives Prinzip, das allen besonderen Gestaltungen in ihm gleichsam sein Siegel aufdrückt.“ (Cassirer 1972: 31).

Dies hat Folgen für die Art und Weise kulturwissenschaftlicher Erkenntnis. Cassirer verdeutlicht sein Konzept am Beispiel der Raumwahrnehmung des Menschen: Nicht indem der Mensch ein fertig vorhandenes materielles Urbild eines gewissermaßen ‚absoluten‘ Raumes in seiner Vorstellung eins zu eins abbildet, sondern indem er unterschiedlichste, an sich unvergleichbare Eindrücke und Sinneswahrnehmungen, vor allem optische, akustische und haptische räumliche Erfahrungen als Zeichen nutzt und aufeinander bezieht, entsteht in seiner Vorstellung Raum als eine Welt miteinander systematisch verknüpfter und aufeinander bezogener Wahrnehmungen (Cassirer 1972: 34ff). Analog ist die Vorgehensweise des Kulturwissenschaftlers zu beschreiben: Er nimmt die mannigfaltigen konkret erfahrbaren Erscheinungen als Repräsentanten einer ihnen inhärenten Ordnung wahr, setzt sie zueinander in Beziehung und gewinnt daraus Erkenntnis über das Konstitutionsprinzip einer ‚symbolischen Form‘. Was Ernst Cassirer in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* anstrebt, ist der Versuch, die verschiedenen Bereiche menschlicher Kulturtätigkeit als Systeme von Symbolbildung zu begreifen. Die einzelnen kulturellen Formationen oder – in der Begrifflichkeit Cassirers – ‚symbolischen Formen‘ präsentieren sich als „eine Mannigfaltigkeit von Gestaltungen, die doch zuletzt durch eine Einheit der Bedeutung zusammengehalten werden.“ (Cassirer 1972: 43). Jede kulturelle Erscheinung besitzt Zeichencharakter, ist gewissermaßen ein Buchstabe, ein Wort oder ein Satz, der zum ‚Text‘ der jeweiligen kulturellen Formation beiträgt, einem Text, der sich nur demjenigen erschließt, der ihn als bedeutungstiftendes System von Symbolen liest und versteht.

Die besondere Relevanz der deutschen Kulturphilosophie für die neue Kulturgeschichte ergibt sich wesentlich daraus, dass es ihr gelungen ist, zum einen ‚Kultur‘ als Gegenstandsbereich geisteswissenschaftlicher Analyse schärfer zu fassen und zum andern eine dem ge-

nannten Gegenstand adäquate Erkenntnismethode zu entwickeln. Die von den Neukantianern Windelband und Rickert vorgeschlagene Unterscheidung zwischen den ‚nomothetisch‘ verfahrenen Naturwissenschaften und den sich auf eine ‚idiographische‘ Vorgehensweise stützenden Geisteswissenschaften sowie deren werttheoretische Begründung kulturellen Handelns haben in der Folge sowohl Max Weber als auch Ernst Cassirer aufgegriffen. Soziales Handeln, so Weber, verdankt sich nicht dem Zufall, es verdankt sich ebenso wenig überzeitlich gültigen Gesetzen, sondern stellt vielmehr die Manifestation spezifischer, historisch wandelbarer Wertmaßstäbe und Wertvorstellungen dar, die in einem bestimmten geschichtlichen Moment und in einer bestimmten Kultur das Denken und Handeln von Individuen leiten. Die Relevanz dieser Werte im Kontext eines jeweils konkreten historischen Geschehenszusammenhangs zu bestimmen, ist die primäre Aufgabe wissenschaftlicher Kulturforschung. Auch Ernst Cassirer definiert menschliche Praktiken als sinnhaften Ausdruck ideeller Werte. Er fragt allerdings nicht in erster Linie nach den Normen, die kulturellem Handeln zugrunde liegen, sondern bemüht sich um die Klärung der Frage, auf welche Weise kulturelles Handeln adäquat begriffen werden kann. In seiner Einleitung zur *Philosophie der symbolischen Formen* entwirft er eine Erkenntnislehre, die darauf zielt, die normativen Zusammenhänge, die den als Zeichen aufgefassten Phänomenen inhärent sind, begreifbar zu machen. Was die erörterten Positionen verbindet, ist eine Auffassung von Kultur, die menschliches Handeln als wertorientiert und sinnstiftend begreift. Geschichte als Ausdruck menschlicher Praktiken erscheint so als Folge von Sinngabungsprozessen, die es durch eine wissenschaftliche Hermeneutik aufzudecken gilt. Das Interesse kulturwissenschaftlicher Tätigkeit richtet sich demzufolge weniger auf die konkreten historischen Geschehensmomente als vielmehr auf jene normativen Prämissen, die menschliches Handeln antreiben und auf die menschliches Handeln zugleich zielt.

#### FRANZÖSISCHE MENTALITÄTENGESCHICHTE

Auch jene Historiker, die sich der französischen Mentalitätengeschichte zuordnen lassen, zielen in ihrer Beschäftigung mit geschichtlichen Phänomenen weniger auf die Darstellung einer realgeschichtlichen Ereignisfolge als vielmehr auf mentale Dispositionen als jene handlungsleitenden Vorstellungen, die historischem Geschehen zugrunde liegen. Ihre Leistung besteht nicht allein darin, die methodischen Probleme einer Erfassung psychischer und geistiger Stimuli

geschichtlichen Handelns reflektiert zu haben; sie haben darüber hinaus durch eine große Zahl von Studien wesentliche Impulse für eine neuartige Forschungspraxis vermittelt. In meinen wiederum sehr knappen, überblicksartigen Ausführungen zur französischen Mentalitätengeschichte werde ich allerdings auf die teilweise in hohen Auflagen gedruckten und in mehrere Sprachen übersetzten Werke nicht näher eingehen.

Obwohl in der Forschung mit Blick auf die französische Mentalitätengeschichte bisweilen von der ‚Schule der *Annales*‘ die Rede ist, bilden die Historiker, die ihr zugerechnet werden, alles andere als eine homogene Gruppe. Kennzeichnend für die Arbeiten, die in dieser Tradition entstanden sind, ist vielmehr eine große thematische und auch methodische Vielfalt. Dies dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass sich die französische Mentalitätengeschichte bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zurückverfolgen lässt und im Laufe der Jahrzehnte immer wieder thematische Verschiebungen und methodische Neubestimmungen erfahren hat. Es scheint deshalb sinnvoll, zunächst einen knappen historischen Überblick über die Entwicklung der französischen Mentalitätengeschichte zu versuchen, bevor in einem zweiten Schritt einige zentrale Postulate mentalitätsgeschichtlicher Forschung benannt werden.

Pointiert hat die Soziologin Claudia Honegger in der Einleitung einer von ihr herausgegebenen Anthologie mit Aufsätzen bedeutender Vertreter der französischen Mentalitätengeschichte festgehalten, es gebe keine einheitliche „Schule“ der *Annales*, es existiere lediglich eine Zeitschrift diesen Namens, an der verschiedene Autoren mitarbeiteten, von denen die meisten an derselben universitären Institution tätig seien (Honegger 1977: 34). In der Tat ist das, was die der französischen Mentalitätengeschichte zugerechneten Historiker verbindet, weniger eine gemeinsame Lehrmeinung als vielmehr die seit 1929 erscheinende Zeitschrift *Annales d'histoire économique et sociale*, in der sie alle mehr oder weniger intensiv publiziert haben. Gemeinsam ist nicht wenigen dieser Historiker ferner ihre organisatorische Verankerung an der Pariser *Ecole pratique des hautes études* sowie der Umstand, dass es ihnen gelungen ist, über Jahrzehnte als Gruppe von Wissenschaftlern wahrgenommen zu werden. Innerhalb der hier kurz benannten Eckpfeiler manifestieren sich die französischen Mentalitätshistoriker allerdings als bemerkenswert heterogen, was ihre Erkenntnisinteressen und vor allem was ihre methodischen Ansätze anbelangt. Immerhin lassen sich drei Phasen unterscheiden, innerhalb derer einige dominierende Konzepte beschreibbar sind.

Die Gründungsphase ist geprägt durch die beiden Sozial- und Wirtschaftshistoriker Lucien Febvre (1878–1956) und Marc Bloch (1886–1944). Sowohl Febvre als auch Bloch zielen in ihrer wissenschaftlichen Arbeit auf eine Betrachtungsweise, die sozioökonomische Prozesse vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen kulturellen Determinationen rekonstruiert. Es geht ihnen demnach weniger um eine Darstellung von historischen ‚Fakten‘ und Ereignissen in ihrer zeitlichen Abfolge; im Zentrum ihrer Bemühungen steht vielmehr eine problemorientierte Analyse historischer Zusammenhänge, die nicht nur nach der politischen, ökonomischen und sozialen, sondern auch nach der im weitesten Sinne kulturellen Dimension historischer Entwicklungen fragt. Ins Blickfeld rücken so die in den historischen Begebenheiten zum Ausdruck gelangenden Vorstellungen, zeittypischen Anschauungen, Denk- und Verhaltensmuster. Die Beschäftigung mit mentalen Dispositionen, mit den Ideen, die menschliches Handeln leiten, war allerdings schon damals nicht neu; im Kontext ideengeschichtlicher Forschungsansätze hatte es bereits Bemühungen gegeben, die in einem historischen Moment sich manifestierenden geistigen Konzepte zu beschreiben. Von der herkömmlichen Ideen- und Geistesgeschichte, in Frankreich als *histoire intellectuelle* verankert, grenzt sich jedoch insbesondere Lucien Febvre ebenso ab wie von der politischen Ereignisgeschichte. Der ideengeschichtlich ausgerichteten Historiographie wirft er vor, sie richte ihren Blick nicht auf die historisch manifesten Einzelphänomene, sondern postuliere die Existenz von Ideen und Denksystemen, die ihren Ort jenseits der konkreten menschlichen Erfahrung in einer Sphäre gedanklicher Abstraktion fänden. Damit würden Ideen als geschichtsmächtige Kräfte von ihren historischen Zusammenhängen isoliert. Sie schwebten gewissermaßen über dem geschichtlichen Prozess, seien greifbar nur in den durch herausragende Individuen geschaffenen literarischen, philosophischen und künstlerischen Artefakten, nicht jedoch in den historisch spezifischen Lebenswelten unterschiedlicher Epochen.

Gegen ein derartiges Verständnis geistiger Prozesse wendet sich in der Folge auch die Mehrheit jener französischen Historiker, die in der von Febvre und Bloch gegründeten Zeitschrift *Annales d'histoire économique et sociale* publizieren. Die in einer Epoche bestimmenden Vorstellungen oder ‚Mentalitäten‘, so deren Überzeugung, kämen nicht so sehr in den Schriften einzelner herausragender Angehöriger der kulturellen Eliten zum Ausdruck, sie ließen sich viel eher an den alltäglichen sozialen Praktiken dingfest machen. Die Mentalitätengeschichte unterscheidet sich von der Ideengeschichte allerdings nicht nur darin, dass

sie weniger den kulturellen ‚Höhenkamm‘ in den Blick nimmt und statt dessen den Fokus auf den Alltag, auf die in breiteren Bevölkerungsschichten verbreiteten Denk- und Handlungsmuster richtet. Sie wendet sich außerdem einem Bereich zu, den die traditionelle Ideengeschichte ausgeblendet hatte, nämlich den psychischen Dispositionen geschichtlich handelnder Menschen. Es ist wiederum insbesondere Lucien Febvre, der eine Psychohistorie fordert und damit die emotionale Komponente historischen Handelns fokussiert (Febvre 1977).

Mit dem Tod Marc Blochs im Jahre 1944 erfolgt ein Einschnitt, der mit dem Beginn einer zweiten Phase gleichgesetzt werden kann. In der unmittelbaren Nachkriegszeit wird vor allem der Historiker Fernand Braudel (1902–1985) bestimmend, dessen Hauptwerk *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. 1949 erscheint. Nicht die Person des im Titel genannten Herrschers und dessen Politik stehen im Mittelpunkt der Studie; vielmehr werden zunächst die zeitgenössischen klimatischen und geographischen Bedingungen des Mittelmeerraums ausführlich beschrieben, bevor die sozioökonomischen Verhältnisse in den Blick geraten. Dabei unterscheidet Braudel zwischen einer Ebene der langen Dauer, der *longue durée*, welche die sich nur langsam verändernden (geographischen und klimatischen) Gegebenheiten menschlicher Existenz umfasst, einer Ebene der mittleren Dauer, zu welcher die sozialen und ökonomischen Gegebenheiten zu rechnen sind, und schließlich einer Ebene der kurzen Dauer als Ebene der Ereignisgeschichte, innerhalb derer Veränderungen mit hoher Geschwindigkeit erfolgen. Es ist insbesondere Braudels Konzept der *longue durée* und die damit einhergehende Überzeugung, dass das Interesse des Forschers sich weniger auf kurzfristige Entwicklungen als vielmehr auf langfristige Strukturen zu richten habe, das die Historiker seiner Generation inspiriert hat. Den in Braudels Nachfolge publizierenden Wissenschaftlern geht es in erster Linie um die Darstellung langfristiger Prozesse, die sie in der Regel mittels quantifizierender Untersuchungsmethoden wissenschaftlich zu erfassen suchen. Hunderte und Tausende gleichartiger Quellen werden vergleichend analysiert, um aus einer derartigen Analyse Erkenntnisse über kollektive Vorstellungen zu gewinnen. Untersucht werden Einstellungen zu Leben und Sterben, zu Sexualität, zu Kindheit und Familie oder zur Religion. Für das sich serieller Quellen bedienende quantifizierende Verfahren steht beispielhaft Michel Vovelles 1970 erschienene Studie *La piété baroque et la déchristianisation en Provence*, in der er anhand mehrerer tausend von Verstorbenen hinterlassener Testamente das Frömmigkeitsverhalten im südlichen Frankreich des 18. Jahrhunderts untersucht.

Das serielle Verfahren wird seit den frühen 1970er-Jahren allerdings zunehmend kritisch betrachtet und es wird in der Folge von den immer zahlreicheren qualitativen Forschungen einer jüngeren Generation von Historikern zurückgedrängt, die sich der *histoire nouvelle* zuordnen. Damit ist eine dritte Phase eingeläutet, die gerade für die neueren Entwicklungen im Bereich der Kulturgeschichte von erheblicher Bedeutung war. Die bekanntesten Vertreter dieser neuen Richtung, etwa Jacques Le Goff (\*1924), Emmanuel Le Roy Ladurie (\*1929) oder Georges Duby (1919–1996), bedienen sich ganz bewusst nicht der quantifizierenden Methoden der so genannten *histoire sérielle*, sondern arbeiten auf der Grundlage eines zahlenmäßig begrenzten, jedoch besonders aussagekräftigen Quellenkorpus mit qualitativen Methoden. Repräsentative schriftliche, aber auch bildliche Quellen werden herangezogen, um die je spezifischen kulturellen Deutungs- und Wertssysteme eines historischen Zeitraums zu rekonstruieren. Im Rahmen derartiger, von einzelnen Quellen oder Quellenkorpora ausgehenden Untersuchungen gewinnen kulturwissenschaftliche Nachbardisziplinen zunehmend an Bedeutung. So werden methodische Ansätze aus der Anthropologie, Erkenntnisse aus der Religionssoziologie, aber auch philosophische und philologische Konzepte für die jeweiligen Fragestellungen fruchtbar gemacht.

Mit den Repräsentanten der *histoire nouvelle* verbindet sich jedoch nicht nur die Hinwendung zu qualitativen Untersuchungen und die Einbeziehung neuer methodischer Ansätze. Ihnen ist auch die Einführung eines Begriffs zu verdanken, der in der Folge eine ziemliche Konjunktur erfahren hat: der Begriff der *mentalité*. Der eher unscharfe und keinesfalls unumstrittene Terminus ‚Mentalität‘ stellt – so Ute Daniel – zwar nicht wesentlich mehr als eine „programmatische Suchanweisung“ (Daniel 2001: 224) dar, doch hat das Bild der französischen Mentalitätengeschichte seit den 1970er-Jahren zusätzlich an Kontur gewonnen: „Die Geschichte der Mentalitäten“, so wiederum Ute Daniel, richtet ihr Augenmerk vor allem „auf die Prägung der Menschen durch ihre sozialen und materiellen Lebenswelten, auf Einstellungen und Wahrnehmungsweisen kollektiven Charakters und langer Dauer. Bevorzugte Themen sind Einstellungen zu anthropologischen Gegebenheiten der menschlichen Existenz wie Tod und Alter, Körper und Sexualität, Raum und Zeit, sind Ängste und Hoffnungen der Menschen ebenso wie ihr Verhältnis zu Umwelt und Natur oder die Geschichte des privaten Lebens.“ (Daniel 2001: 224f)

Nicht nur der Begriff ‚Mentalität‘, sondern auch einige methodische Prämissen der damit verbundenen Forschungspraxis sind allerdings

in jüngerer Zeit von Historikern kritisiert worden, die möglicherweise bereits einer vierten Phase innerhalb der *Annales*-Tradition angehören. Vor allem Roger Chartier (\*1945) hat sich wiederholt kritisch mit der Mentalitätengeschichte auseinandergesetzt und in diesem Zusammenhang eine Neuorientierung vorgeschlagen. Es sind insbesondere zwei methodische Einwände, die sich mit für Chartiers Überlegungen zentralen Begriffen verbinden, die mir besonders bemerkenswert erscheinen: Der erste Einwand zielt auf die Art und Weise, wie nicht wenige Mentalitätshistoriker das Verhältnis zwischen Quelle und darin zum Ausdruck gelangender historischer Wirklichkeit definieren. Problematisch erscheint Chartier eine Auffassung, die in Quellen unmittelbare Abbildungen der Wirklichkeit erkennt. Kein Text unterhält, so Chartier, eine transparente Beziehung zur Wirklichkeit, die er thematisiert. Die Beziehung des Textes zur Realität ist vielmehr nach „diskursiven Modellen“ gestaltet, die „jeder Schreibsituation eigen sind“. Der Text bildet ein Konstrukt, dessen spezifische Beschaffenheit sich ebenso sehr individuellen wie kulturellen Vorgaben verdankt (Chartier 1989a: 91f). Quellen sind demnach keine unmittelbaren Darstellungen von Wirklichkeit, sondern ‚Repräsentationen‘, deren Mittelbarkeit den Wissenschaftler zwingt, das, was sie repräsentieren, in einem komplexen Verstehensakt zu eruieren. Als Konstrukte und Repräsentationen nun sind Quellen hinsichtlich ihrer Bedeutung nicht autonom und statisch. Ihre Aussage verändert sich entsprechend der Rezeption, die sie erfahren. Die Sinnproduktion eines Quellentextes erfolgt in engster Abhängigkeit von einem Individuum oder einem Kollektiv, das diesen Text wahrnimmt. Zwar spielt die Konfiguration des Textes, dessen Sinn produzierende Form (Chartier 1994: 328), eine entscheidende Rolle für die Wahrnehmungen, die aus ihm zu gewinnen sind, indem sie Lesarten ermöglicht, aber auch Lesarten verhindert. Dennoch gilt, dass Bedeutung erst im Akt des Rezipierens konstituiert wird. Relevanz kommt demzufolge in erster Linie jenen kulturellen Praktiken zu, welche die Genese, aber auch und vor allem den zeitgenössischen Umgang mit einer Quelle bestimmen. Der zweite Einwand Chartiers zielt denn auch auf die Vernachlässigung der zeitgenössischen Praktiken, die den Umgang mit jenen Zeugnissen determinieren, die der Historiker retrospektiv zur Quelle erhebt. Was er fordert, ist die Berücksichtigung des jeweils zeitgenössischen Kommunikationszusammenhangs, in dem eine Quelle ihre historische Relevanz gewinnt (Chartier 1989b: 17ff).

Ich habe zu Beginn meines historischen Überblicks über die Tradition der *Annales* betont, dass die französische Mentalitätengeschichte vor allem hinsichtlich ihrer methodischen Ansätze bemerkenswert he-

terogen ist. Meine Darlegungen dürften deutlich gemacht haben, wie vielfältig und bisweilen widersprüchlich die einzelnen Historiker bzw. Historikergenerationen ihre Arbeit definiert haben. Dennoch lassen sich einige Thesen formulieren, die, wenn auch nicht für alle, so doch für eine Mehrheit der Historiker der *Annales* Gültigkeit haben. Fundamental für die Auffassung von Geschichte als Mentalitätengeschichte scheinen mir vor allem folgende vier Thesen:

Erstens: Mentalitäten können nicht adäquat erforscht werden, wenn sich die Analyse auf Denksysteme und Wissenshorizonte einer kulturellen Elite beschränkt. An gesellschaftlicher Sinnproduktion partizipieren alle sozialen Gruppen; die Untersuchung individueller und kollektiver Vorstellungswelten muss deshalb auch jene Gruppen umfassen, die, nicht zuletzt aufgrund mangelhafter Quellenüberlieferung, in der ideengeschichtlich ausgerichteten Forschung weitgehend ausgeblendet wurden. Es ist demnach kein Zufall, dass nicht wenige Untersuchungen von Historikern der *Annales* ländliche und sozial ‚niedrige‘ Bevölkerungsgruppen zum Gegenstand haben.

Zweitens: Mentalitäten interessieren als kollektive soziokulturelle Muster. Anders als in der Ideengeschichte, in der die Selbstoffenbarungen von Individuen gewissermaßen als *pars pro toto* die Existenz und den historischen Wandel von geistigen Dispositionen belegen sollen, sind es weniger die singulären Auffassungen herausragender Subjekte als vielmehr die gemeinschaftlichen Vorstellungen größerer Gruppen, die es zu erfassen gilt. In Zentrum des Interesses stehen denn auch Dorfgemeinschaften, ‚häretische‘ Sekten, spezifische soziale Gruppen innerhalb eines städtischen Kontextes usw.

Drittens: Im Unterschied zur Ideengeschichte, die ihren Blick auf einige wenige, sich im geschichtlichen Ablauf sukzessive herausbildende und fortschreitende geistige Konzepte richtet, beharren die Historiker der *Annales* auf der Forderung, jede Epoche als autonome Entität zu betrachten. Innerhalb räumlich und zeitlich voneinander abgegrenzter Einheiten bilden sich je eigene intellektuelle und affektive Muster heraus, die man als Wissenschaftler nur im Rahmen einer sorgfältigen Rekonstruktion erschließen kann. Zwar geht es insbesondere den Vertretern der *histoire sérielle* auch darum, Einstellungsveränderungen über längere Zeiträume zu untersuchen, doch richtet sich der Blick immer auf zeitlich begrenzte Abläufe.

Viertens: Kennzeichnend für die in einem Zeitraum dominierenden Mentalitäten ist nicht nur, dass sie kollektiv in Erscheinung treten, sondern auch, dass sie das Handeln historischer Subjekte nicht selten ohne deren Wissen bestimmen. Während die Ideengeschichte geistige Kon-

figurationen als bewusste Konstruktionen eines exemplarischen Individuums versteht, zielt die Mentalitätengeschichte auch und gerade auf jene Vorstellungen, die keiner expliziten Formulierung und unmittelbaren Manifestation bedurften, um sich dennoch als geschichtsmächtig zu erweisen (Wunder 1990: 73). Entscheidend ist also nicht, wie bewusst und explizit spezifische Vorstellungen von den in einem bestimmten Zeitraum lebenden Individuen und Kollektiven zum Ausdruck gebracht werden, sondern die Tatsache, dass sie überhaupt historisch rekonstruiert werden können.

#### BRITISCHE CULTURAL STUDIES

Die Rezeption der angelsächsischen *Cultural Studies* im deutschsprachigen Raum ist durch eine offenkundige ‚Verspätung‘ gekennzeichnet. Zwar orientierten sich die von Tübinger Volkskundlern in den 80er-Jahren initiierte Beschäftigung mit Fernsehserien, die soziologischen Untersuchungen von jugendlichen Subkulturen Ende der 80er-Jahre oder die seit den 90er-Jahren intensivierte Forschungen zu Massenmedien, insbesondere elektronischen Medien, vereinzelt an den angelsächsischen *Cultural Studies*; auf eine breitere Resonanz stoßen sie jedoch erst seit einigen Jahren (Göttlich/Winter 1999). Wenig Beachtung gefunden haben sie bis jetzt unter Historikerinnen und Historikern. Dies dürfte nicht nur mit der philologischen Sozialisation einiger ihrer wichtigsten frühen Exponenten, sondern auch mit deren dezidiert marxistischer Ausrichtung zusammenhängen, die im politischen Anspruch, den die *Cultural Studies* bis heute erheben, nachklingt. Wenn ich hier etwas ausführlicher auf eine Wissenschaftstradition eingehe, deren Relevanz für geschichtswissenschaftliche Fragestellungen auf den ersten Blick fraglich erscheinen mag, hängt dies vor allem damit zusammen, dass die *Cultural Studies* einen wichtigen Beitrag zur weiteren Differenzierung jenes holistischen Kulturverständnisses geleistet haben, das für die ‚neue‘ Kulturgeschichte kennzeichnend ist. Wer sich allerdings zum jetzigen Zeitpunkt mit *Cultural Studies* beschäftigt, steht vor der Schwierigkeit, einen Begriff, dessen Konturen immer mehr zu verwischen drohen, präzise zu fassen. Unter *Cultural Studies* werden mittlerweile eine Reihe von Forschungsfeldern und Debatten subsumiert, deren Heterogenität offenkundig ist. Mit *Cultural Studies* lassen sich beispielsweise die Erforschung von Kategorien wie ‚Klasse‘, ‚Geschlecht‘ und ‚Rasse‘, aber auch die Beschäftigung mit der kulturellen Rolle von Medien oder die Analyse interkultureller Kommunikation, wie sie im Zuge der *Postcolonial Studies* an Bedeutung gewonnen hat,

in Verbindung bringen (Hepp/Winter 2003). Auf die vielfältigen Positionen, die im Kontext der *Cultural Studies* formuliert wurden, im Einzelnen einzugehen, ist im Rahmen meiner kurzen einführenden Darlegungen nicht möglich. Ich werde mich im Folgenden deshalb auf die Gründungsphase der *Cultural Studies* konzentrieren und insbesondere die von deren frühen Vertretern postulierte Auffassung von Kultur beleuchten.

Der Begriff *Cultural Studies* steht für eine Tradition der Kulturanalyse, deren Wurzeln im Großbritannien der späten 1950er-Jahre liegen. Ihre Entstehung wird in der Forschung in der Regel mit den Literaturwissenschaftlern Richard Hoggart (\*1918) und Raymond Williams (1921–1988) sowie dem Historiker Edward P. Thompson (1924–1993) in Verbindung gebracht. Die Genannten, teilweise aus der Arbeiterklasse stammend und in der Erwachsenenbildung tätig, zielen mit ihren praktischen und publizistischen Bemühungen auf eine Demokratisierung des Kulturbegriffs. In Abgrenzung von einem elitären Kulturverständnis, wie es die ‚bürgerliche‘ Kulturkritik in England vertritt, fordern sie einen differenzierteren Umgang mit massenkulturellen Erscheinungen (Lutter/Reisenleitner 1998: 18ff). So unterscheidet Hoggart in seinem 1957 erschienenen Buch *The Uses of Literacy* zwischen der als eigenständig und vital geschilderten Kultur der Arbeiterklasse und der die Arbeiterkultur zunehmend verdrängenden modernen Popularkultur. Amerikanisches Fernsehen, eine an amerikanischen Standards ausgerichtete Unterhaltungsliteratur oder die aus den USA importierten neuen musikalischen Stilrichtungen und die sie popularisierende Jukebox gelten ihm dabei als Ausdruck einer kommerziell ausgerichteten Massenkultur, die er als manipulativ denunziert (Winter 1999: 153ff).

Hoggarts scharfe Entgegensetzung von ‚authentischer‘ Arbeiterkultur und moderner Massenkultur ist in der Folge nicht zuletzt von Raymond Williams kritisiert worden. Williams' ein Jahr später, 1958, erschienene Studie *Culture and Society 1780–1950*, der 1961 *The Long Revolution* folgte, stellt den wohl wichtigsten ‚Gründungstext‘ der britischen *Cultural Studies* dar. Den Ausgangspunkt von *Culture and Society 1780–1950* bildet die These, der Begriff ‚Kultur‘ habe seit dem späten 18. Jahrhundert einen Bedeutungswandel erlebt, der in unmittelbarem Zusammenhang mit gesellschaftlichen Veränderungen stehe: „Die Entwicklung des Wortes ‚culture‘ ist Zeugnis einer Anzahl wichtiger und noch anhaltender Reaktionen auf [...] Veränderungen in unserem gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Leben; sie kann als ein Leitfaden der Analyse dieser Veränderungen angesehen werden.“

(Williams 1972/1958: 18) In den historisch bedingten semantischen Verschiebungen des Begriffs ‚Kultur‘ spiegeln sich, so Williams, gesamtgesellschaftliche Wandlungsprozesse. Seinem Buch verdanken wir nicht nur eine sorgfältige Rekonstruktion der Bedeutungsgeschichte des Begriffs ‚Kultur‘ zwischen 1780 und 1950, sondern auch eine wegweisende Definition von ‚Kultur‘, die auf einer holistischen Auffassung kultureller Erscheinungen beruht. ‚Kultur‘ bezeichnet demnach die Gesamtheit materieller und immaterieller Momente menschlicher Existenz oder in den Worten Williams’ eine „ganze Lebensweise“, *a whole way of life*‘ (Williams 1972/1958: 20).

Aus dem hier benannten Verständnis von Kultur ergeben sich folgende Konsequenzen:

- 1) Kultur beschränkt sich nicht auf intellektuelle und hochkulturelle Artefakte. Als ‚ganze Lebensweise‘ ist sie im Alltag verankert, erstreckt sich auf sämtliche Erfahrungsbereiche und Handlungen von Individuen und Kollektiven. Sie ist nicht die Leistung einer kleinen, besonders befähigten Minderheit, sondern das Ergebnis des Handelns aller einem Kollektiv zugehöriger Individuen. Williams unterscheidet denn auch nicht zwischen einer Elite, die Kultur generiert und definiert, und der Masse, die Kultur passiv konsumiert, sondern geht davon aus, dass alle Angehörigen einer Kultur ihren Beitrag zur Herausbildung gemeinsamer Werte leisten. Auch die Alltags-handlungen von Angehörigen vergleichsweise wenig gebildeter und in beschränkten finanziellen Verhältnissen lebender Gruppen sind Bestandteil von Kultur, beeinflussen die Art und Weise, wie eine soziale Gemeinschaft Bedeutung erzeugt, dem eigenen Handeln Sinn verleiht.
- 2) Kultur als Folge menschlichen Handelns ergibt sich aus der Totalität grundsätzlich gleichwertiger individueller und kollektiver Praktiken. Anders als Hoggart, der zwischen den kulturstiftenden Handlungsmustern der traditionellen Arbeiterkultur und dem ‚kulturlosen‘ Konsumismus der modernen Massenkultur unterscheidet, sind für Williams auch die modernen, für ein Massenpublikum gedachten medialen, literarischen oder musikalischen Manifestationen Ausdruck gelebter Kultur und als solche legitim. Entscheidend für Williams’ Kulturverständnis ist nun allerdings nicht nur, dass er von einem weiten Kulturbegriff ausgeht und dass er eine Hierarchisierung kultureller Handlungen verwirft, sondern auch dass er
- 3) danach fragt, in welchem Zusammenhang die einzelnen kulturellen Praktiken stehen. Kultur wird als vernetztes System konzipiert, innerhalb dessen die kulturellen Praktiken von Individuen und Kol-

lektiven, die den je verschiedenen Bereichen lebensweltlicher Erfahrung zugeordnet sind, in einem Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung stehen. Der analytische Zugriff auf Kultur darf sich demzufolge nicht auf einzelne, isolierte Bereiche von Kultur richten, sondern hat immer einen gesamten Kulturzusammenhang in den Blick zu nehmen.

Williams' Auffassung von Kultur als einem Zusammenhang sozialer Praktiken hat sich für die *Cultural Studies* insgesamt als wegweisend erwiesen. Als deren gemeinsamen Nenner lassen sich vier Prämissen umreißen, deren zumindest partielle Kongruenz mit den zunächst von Williams formulierten Positionen offenkundig ist: Eine erste zentrale Prämisse besagt, dass unter ‚Kultur‘ nicht nur jener enge Bereich ästhetischer und wissenschaftlicher Leistungen, die eine Elite erzeugt und rezipiert, zu verstehen ist, sondern prinzipiell alles, was Menschen als Individuen und Kollektive erschaffen und mit Bedeutung füllen. Die Popular- und Alltagskultur, der das besondere Interesse der *Cultural Studies* gilt, wird denn auch nicht als triviale Variante hochkultureller Erscheinungen definiert, sondern als eine eigenständige, gleichberechtigte Form menschlichen Handelns, die mit Elitenkultur in einem komplexen Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung steht. Eine zweite zentrale Prämisse bildet jene Auffassung von Kultur, die dieser nicht einen autonomen Raum jenseits gesellschaftlicher Praktiken zuweist, sondern Kultur in einem jeweils spezifischen politischen, ökonomischen und sozialen Kontext verortet. Es ist denn auch kein Zufall, dass sowohl Hoggarts *The Uses of Literacy*, Williams' *Culture and Society* und Edward P. Thompsons *The Making of the English Working Class* (1961) Kulturanalyse mit Gesellschaftsanalyse verbinden. Nur aus ihrem je besonderen gesellschaftlichen Kontext, so die Überzeugung, sind kulturelle Handlungen adäquat zu verstehen.

Ins Zentrum methodischer Überlegungen rücken in der Folge Verfahren der Kontextualisierung, die es ermöglichen, das Umfeld einer sozialen Praktik zu rekonstruieren, ihre Funktion im größeren Zusammenhang der Kultur als ‚ganzer Lebensweise‘ zu erkennen. Eine dritte zentrale Prämisse verweist dementsprechend auf den ‚dynamischen‘ Kulturbegriff der *Cultural Studies*: Kultur erscheint nicht als statische Größe. Sie ist vielmehr das Ergebnis eines kreativen Prozesses, an dem sich alle Individuen einer Gemeinschaft beteiligen, und wird demzufolge stetig neu definiert. Als ‚work in progress‘ ist sie zugleich immer auch das Ergebnis eines Kampfes um Bedeutungen. Angesichts der Tatsache, dass Kultur im Verständnis der *Cultural Studies* aus vielfältigen und kontroversen Bestrebungen resultiert, um Definitionshegemonie

zu erlangen, überrascht es kaum, dass die Untersuchung des Verhältnisses zwischen Kultur, Medien und Macht hohe Priorität genießt (Hepp/Winter<sup>2</sup>1999). Was dabei ins Blickfeld gerät, ist die Frage, welche Individuen und Kollektive mit Hilfe welcher Institutionen und auf welche Weise Machtmittel einsetzen, um ihre Konzepte und Praktiken zu dominierenden Konzepten und Praktiken zu erheben und welche Rolle die Medien in diesem Prozess spielen. Der hier skizzierte ‚dynamische‘ Begriff von Kultur führt schließlich zu einer vierten zentralen Prämisse: Das Bestreben, jeweils spezifischen Sinndeutungen eine Leitfunktion zuzuweisen, hängt aufs Engste mit der Überzeugung zusammen, dass Menschen in allem, was sie tun, damit befasst sind, ihre Handlungen mit Bedeutung zu füllen. Kulturelle Praktiken sind als Modi der Sinnstiftung zu werten. Leitend ist demnach ein Konzept von Kultur, das letztere als Netz von Bedeutungen, die sich Menschen handelnd verleihen, bestimmt.

Es ist die vorgängig fokussierte holistische Auffassung von Kultur als eines Systems sinnhafter menschlicher Praktiken, welche die anhaltende Aktualität der *Cultural Studies* begründet. Von deren ‚Gründervätern‘ formuliert, hat sie in der Folge eine bemerkenswerte Differenzierung erfahren und ist seit den 1970er-Jahren einer zunehmend komplexen Reflexion unterzogen worden. Es ist in erster Linie der Soziologe Stuart Hall (\*1932), von 1968 bis 1979 Direktor des 1964 ins Leben gerufenen *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies*, dem das Verdienst zukommt, das theoretische Fundament der *Cultural Studies* erweitert zu haben. Im Zuge eines wesentlich von ihm initiierten ‚Theoretisierungsschubs‘ wurden Ansätze aus unterschiedlichen europäischen ‚Schulen‘ integriert, ein Vorgang, der es erlaubt, abschließend an einem exemplarischen Fall zu zeigen, dass theoretische Diskursformationen nicht autonome, in sich abgeschlossene Einheiten bilden, sondern mit anderen, affinen Diskursformationen durch ein dichtes Netz von Bezügen verbunden sind.

Das theoretische Adaptionsvermögen der *Cultural Studies* ist bemerkenswert, wenn auch keinesfalls singular. So haben Historiker der *Annales*, wie beispielsweise Fernand Braudels Auseinandersetzung mit Max Webers Kapitalismustheorie belegt (Raphael 1994: 134ff), bereits früh Positionen rezipiert, die im Kontext der sich formierenden deutschen Kultursoziologie formuliert worden waren. Was allerdings die durch Stuart Hall angeregte Beschäftigung mit europäischen Theorien auszeichnet, ist die Konsequenz und die systematische Energie, mit der sie erfolgte. Es würde zu weit führen, jene theoretischen Impulse, die zu einer Schärfung des methodischen Profils der *Cultural Studies*

beigetragen haben, im Einzelnen auszuführen. Ich werde mich im Folgenden darauf beschränken, die wichtigsten der vornehmlich aus dem französischen, deutschen und italienischen Raum stammenden Positionen, die im Kontext einer theoretischen Selbstvergewisserung der *Cultural Studies* eine Rolle gespielt haben, zu benennen.

Zentrale Bedeutung kommt in unserem Zusammenhang vor allem der marxistischen Theorie, der deutschen Kultursoziologie, dem Strukturalismus sowie poststrukturalistischen Positionen zu. Angesichts der Nähe der ‚Gründerväter‘ der *Cultural Studies* zur *New Left* dürfte es kaum überraschen, dass deren Kulturreflexion von Beginn an in – durchaus kritischer – Auseinandersetzung mit historisch-materialistischen Positionen und insbesondere der marxistischen Theorie erfolgte. Die anhaltende Fokussierung auf das Verhältnis von Kulturanalyse und Gesellschaftstheorie in den 1970er-Jahren begünstigte die Lektüre von Autoren wie Georg Lukács (1885–1971), Lucien Goldmann (1913–1970) oder Antonio Gramsci (1891–1937), dessen Begriff der ‚Hegemonie‘, mit dem sich die Dominanz kultureller Auffassungen in Gesellschaften erklären lässt, eine besonders intensive Perzeption erfuhr (Winter 1999: 171). Diskutiert wurden jedoch nicht nur ‚linke‘ Philosophen und Soziologen; ins Blickfeld geriet auch die Tradition der deutschen Kultursoziologie. Max Weber, Georg Simmel (1858–1918) oder Alfred Schütz (1899–1959) wurden in der Folge ebenso rezipiert wie Wilhelm Diltheys (1833–1911) hermeneutische Begründung der Geisteswissenschaften (Winter 1999: 169). Der französische Strukturalismus wiederum fand vor allem über die Auseinandersetzung mit Louis Althusser (1918–1990), Claude Lévi-Strauss (\*1908) und Roland Barthes (1915–1980) Eingang in die *Cultural Studies*, bevor in den 1980er-Jahren schließlich poststrukturalistische Positionen an Bedeutung gewannen: In Anknüpfung an Autoren wie Michel Foucault (1926–1984), aber auch Jacques Derrida (\*1930) oder Jacques Lacan (1901–1981) wurde das insbesondere von Raymond Williams exponierte Verständnis kultureller Erscheinungen einer erneuten Reflexion zugeführt.

Das Ergebnis des hier nur angedeuteten ‚Theorieimports‘ ist jene *theoretical fluency*, sind jene theoretische Vielstimmigkeit und jener Methodenpluralismus, die ich eingangs als besonderes Kennzeichen nicht nur der *Cultural Studies*, sondern der ‚neuen‘ Kulturgeschichte insgesamt bestimmt habe. Den Kern der theoretisch vielfältigen Bemühungen um eine Definition des Begriffs ‚Kultur‘ bildet die gemeinsame Überzeugung der hier vorgestellten europäischen Wissenschaftstraditionen, dass menschliches Handeln nicht losgelöst von normativen Prinzipien bzw. mentalen Dispositionen erfolgt und dass es stets

Bedeutung erzeugt. Die Art und Weise, wie dieses menschliche Handeln als System sinnstiftender kultureller Praktiken erfasst und interpretiert wird, variiert nun allerdings in Abhängigkeit vom jeweils leitenden erkenntnistheoretischen Ansatz. Wie mein Beitrag gezeigt hat, stehen diese Ansätze nicht unverbunden nebeneinander, sondern fügen sich ein in einen Dialog, der die Grenzen einzelner europäischer Wissenschaftstraditionen sprengt. Man mag die theoretische Offenheit und den dialogischen Charakter, die *Cultural Studies* und ‚neuer‘ Kulturgeschichte gleichermaßen eignen, als Mangel an wissenschaftlicher Konsistenz kritisieren. Positiv gewendet kann man darin allerdings auch eine Möglichkeit erkennen, der Gefahr methodischer Erstarrung zu entgehen und innerhalb eines dynamischen Forschungsdiskurses auf lange Sicht anschlussfähig zu bleiben.

#### L I T E R A T U R

- Burghartz, Susanna (2002): Historische Anthropologie/Mikrogeschichte. In: Joachim Eibach/Günther Lottes, Hg., *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*. Göttingen: 206-218
- Burke, Peter (1998): Offene Geschichte. Die Schule der Annales. Frankfurt am Main
- Cassirer, Ernst (1972): [Einleitung]. In: Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache. Darmstadt: 3-52
- Chartier, Roger (1989a): Intellektuelle Geschichte und Geschichte der Mentalitäten. In: Ulrich Raulff, Hg., *Mentalitäten-Geschichte. Zur Rekonstruktion geistiger Prozesse*. Berlin: 69-96
- Chartier, Roger (1989b): Kulturgeschichte zwischen Repräsentationen und Praktiken. In: Roger Chartier, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*. Berlin: 7-20
- Chartier, Roger (1994): Die Welt als Repräsentation. In: Matthias Middell/Steffen Sammler, Hg., *Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten 1929-1992. Mit einem Essay von Peter Schöttler*. Leipzig: 320-347
- Daniel, Ute (2001): *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt am Main
- Dinges, Martin (2002): Neue Kulturgeschichte. In: Joachim Eibach/Günther Lottes, Hg., *Kompass der Geschichtswissenschaft. Ein Handbuch*. Göttingen: 179-192
- Fauser, Markus (2003): *Einführung in die Kulturwissenschaft*. Darmstadt
- Febvre, Lucien (1977): Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen. In: Claudia Honegger, Hg., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse (M. Bloch/F. Braudel/L. Febvre u. a.)*. Frankfurt am Main: 313-334
- Göttlich, Udo/Winter, Carsten, Hg. (1999): Wessen Cultural Studies? Die Rezeption der Cultural Studies im deutschsprachigen Raum. In: Roger Bromley/Udo Göttlich/Carsten Winter, Hg., *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg: 25-39
- Hall, Stuart (1992): Cultural Studies and its Theoretical Legacies. In: Lawrence Grossberg u. a., Hg., *Cultural Studies*. New York/London: 277-294

- Hepp, Andreas/Winter, Carsten (2003): Cultural Studies als Projekt: Kontroversen und Diskussionsfelder. In: Andreas Hepp/Carsten Winter, Hg., Die Cultural Studies Kontroverse. Lüneburg: 9-32
- Hepp, Andreas/Winter, Rainer, Hg. (2000): Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse. Opladen
- Honegger, Claudia (1977): Geschichte im Entstehen. Notizen zum Werdegang der Annales. In: Claudia Honegger, Hg., Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse (M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u.a.). Frankfurt am Main: 7-44
- Jung, Thomas (1999): Geschichte der modernen Kulturtheorie. Darmstadt
- List, Elisabeth/Fiala, Erwin, Hg. (2004): Grundlagen der Kulturwissenschaften. Interdisziplinäre Kulturstudien. Tübingen/Basel
- Lutter, Christina/Reisenleitner, Markus (1998): Cultural Studies. Eine Einführung. Wien
- Nünning, Ansgar/Nünning, Vera, Hg. (2003): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven. Stuttgart/Weimar
- Raphael, Lutz (1994): Die Erben von Bloch und Febvre. Annales-Geschichtsschreibung und nouvelle histoire in Frankreich 1945–1980. Stuttgart
- Rickert, Heinrich (1986): Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft [1926]. Mit einem Nachwort hg. von Friedrich Vollhardt. Stuttgart
- Schöllgen, Gregor (1998): Max Weber. München
- Williams, Raymond (1972/1958): Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von „Kultur“. München
- Windelband, Wilhelm (1970): Geschichte und Naturwissenschaft. In: Hans-Georg Gadamer, Hg., Philosophisches Lesebuch 3. Frankfurt am Main: 219-234
- Winter, Rainer (1999): Die Zentralität von Kultur. Zum Verhältnis von Kultursoziologie und Cultural Studies. In: Karl H. Hörning/Rainer Winter, Hg., Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt am Main: 146-195
- Wunder, Heide (1990): Kulturgeschichte, Mentalitätengeschichte, Historische Anthropologie. In: Richard van Dülmen, Hg., Fischer Lexikon Geschichte. Frankfurt am Main: 65-86