

Markus Fauser

Kulturwissenschaft

Einführung

6. Auflage



Nomos



rombach
wissenschaft

NomosBibliothek

Die Reihe **NomosBibliothek** bietet Studierenden der Sozial- und Geisteswissenschaften ausgezeichnete Einführungen in die jeweilige Fachdisziplin. Klar strukturiert und in verständlicher Sprache vermitteln die Bände grundlegende Fachinhalte und fundiertes Expertenwissen. Sie sind ideal geeignet zum Einstieg in das Studium und zur sicheren Prüfungsvorbereitung – ein unentbehrliches Handwerkszeug für alle Studierenden der Sozial- und Geisteswissenschaften.

Der Name ist Programm, denn ähnlich einer Bibliothek hat die Reihe den Anspruch, Studierenden prägnante und verlässliche Einführungen in das jeweilige Fachgebiet an die Hand zu reichen. In der Zusammenschau aller Einführungswerke entsteht dabei ein enzyklopädischer Wissenspool. Die markant gestalteten Bände dienen zudem der fachlichen Information auch über Studieninhalte hinaus.

Markus Fauser

Kulturwissenschaft

Einführung

6. aktualisierte und erweiterte Auflage 2025



Nomos



rombach
wissenschaft



Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7560-2407-0 (Print)

ISBN 978-3-7489-5280-0 (ePDF)

Die Voraufgaben sind erschienen bei der
Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (wbG), Darmstadt.

6. aktualisierte und erweiterte Auflage 2025

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2025. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

1 Grundlagen	9
2 Kulturwissenschaftliche Konzepte	15
2.1. Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften	15
2.2. Ethnologie: Kultur und Text	31
2.3. Cultural Studies, Post-Colonial Theory, Interkulturalität	37
Anwendungsbeispiel Interkulturelle Literatur Poetische Ethnologie bei Hubert Fichte	46
3 Literarische Anthropologie	49
3.1. Mentalitätsgeschichte und historische Anthropologie	49
3.2. Denkstile der Kultur- und Zivilisationstheorie	56
3.3. Das Fiktive, das Imaginäre und die Medien	63
3.4. Literarische Anthropologie	70
Anwendungsbeispiel Erzählung und Anthropologie Der ganze Mensch im Roman der Spätaufklärung	78
4 Handlungs- und Wahrnehmungstheorien	85
4.1. Kunst als Praxis. Theorien des symbolischen Handelns	86
4.2. Symbole in der Bewegung: Ritualforschung	94
4.3. Mediale Praktiken – cultural performance	103
4.4. Kulturelle Narrative	109
4.5. Bildwissenschaft und Bildanthropologie	117
Anwendungsbeispiel Wahrnehmung und Bild in der frühen Neuzeit Meditationsliteratur	124
5 Gender Studies	129
5.1. Körper, Geschlecht und Repräsentation	129
5.2. Figurationen und Differenzen	138
Anwendungsbeispiel Geschlechterdiskurse in der frühen Neuzeit Eheschriften	148
6 Gedächtnistheorien	155
6.1. Vergessen, Erinnern, Gedächtnis	155
6.2. Kulturelles Gedächtnis, Kanon und Kultur	165
6.3. Kollektive Identität, Erinnerungspolitik	174
Anwendungsbeispiel Gedächtniskultur im 19. Jahrhundert Ballade und Historismus	181

Inhaltsverzeichnis

7	Intertextualität	187
7.1.	Subjekt, Text, Dialogizität	187
7.2.	Typologien der Intertextualität	194
7.3.	Intertextualität und Kulturalität	203
	Anwendungsbeispiel Vielstelligkeit und Präzision Intertextualität bei Paul Celan	208
8.	Kommentierte Bibliographie	215
	Stichwortregister	235
	Personenregister	241

1 Grundlagen

Seit mehr als fünfzig Jahren streiten die Literaturwissenschaftler über Methoden und Theorien. In diesen Debatten übt der Begriff Kulturwissenschaft noch immer einen ungewöhnlichen Reiz aus. Die nachhaltige Verunsicherung durch die Reformprogramme und neue Veränderungsvorschläge zwingt zur Suche nach den tatsächlich innovativen Konzepten und ihren fachlichen Umsetzungen. Wenn nun die neuerliche Einführung eines Begriffes besonders attraktiv erscheint, so muss einigen Problemen der Disziplinen und der gegenwärtigen Ordnung der Wissenschaften damit eine tragfähige Behandlung widerfahren, denn anders würde sie sich kaum lohnen.

Die philologische und hermeneutische Grundlage der Literaturwissenschaften wurde seit den sechziger Jahren immer wieder in Frage gestellt und durch konkurrierende Vorschläge bereichert. Beginnend mit den Reformdebatten um die Vernachlässigung von historisch-soziologischen Rahmenbedingungen der Literatur empfahlen sich die sozialgeschichtlichen Methoden. Durch die Erweiterung der Textwissenschaften um ihre gesellschaftlichen Kontexte war der hergebrachte Gegenstandsbereich einerseits überschritten, andererseits jedoch auf bestimmte Themen wie sozialer Status, Klasse, Ideologie eingeschworen. Daneben war auch den wirkungs- und rezeptionsgeschichtlichen Betrachtungen ein langanhaltender Erfolg beschieden. Aber schon in den siebziger Jahren erschütterte der sogenannte „linguistic turn“ ihre unangefochtene Stellung. Mit der Erkenntnis von der Sprache als einer unhintergehbaren Bedingung des Denkens ließ sich die Linguistik als Königin der Wissenschaften feiern und bewies, dass sprachliche Kategorien auch für das wissenschaftliche Denken essentiell sind. Sämtliche Ordnungen des Wissens, das ist seither unbestritten, besonders natürlich das überlieferte historische Wissen, sind sprachlich vermittelt und existieren nur in dieser Form. Das erklärt auch den Erfolg des Poststrukturalismus und der Dekonstruktion in den achtziger Jahren, die bis in kleinste Textverfahren hinein die Rhetorizität der Kommunikation nachwiesen.

Der hier nur kurz umrissene Hintergrund der Methodendebatten hat Auswirkungen auf die gegenwärtige Lage. Zum einen kann man die Kulturwissenschaft als ihre Fortsetzung oder auch Weiterentwicklung verstehen. Dabei greift sie vor allem den ungelösten Widerspruch zwischen disziplinär grundlegenden Methoden und dem kulturellen Legitimationsproblem jeder Theorie auf. Aus den enttäuschenden Erfahrungen mit dem Methodenpluralismus, der nur vereinzelt konzeptionelle Lösungen für die Legitimationsfrage bieten konnte, entstand die Suche nach Theorien, die das literaturwissenschaftliche Arbeiten auch in wissenschaftstheoretischer Hinsicht festigen können. In diesem Sinne sind die kulturwissenschaftlichen Literaturtheorien nicht nur ein weiterer Schritt in der endlosen Methodendebatte, sondern ein Versuch, übergreifende Konzepte bereitzustellen, die zu einer Umformung des Verständnisses von der Literaturwissenschaft führen (Bogdal 1990).

1 Grundlagen

Zum andern berührt das natürlich auch die Verbindungen zu anderen Wissenschaften. Oft wurde gerade bei den Methodendebatten zurecht die fehlende Interdisziplinarität beklagt und die umgesetzten Einzelprojekte kamen meist nicht über eine additive Reihung von Beiträgen in Sammelbänden hinaus. Die erstrebte übergreifende Perspektive erreichten immer nur einzelne, besonders ausgewiesene Forscher. Das hatte auch mit der Ausrichtung der Methoden selber zu tun und soll nunmehr, in der Phase der Entwicklung von Theorien, zu einer neuen Herangehensweise führen. Zwar waren die Kulturwissenschaften zunächst in ihrer Reichweite auch nur von disziplinären Vorgaben bestimmt; heute ist aber die Transdisziplinarität das ersehnte Ziel jeder Beschäftigung mit theoretischen und praktischen Fragen.

Während die bekannten Disziplinen ihre historische Identität auch durch eine sorgfältige Begrenzung der Gegenstände, Methoden und Zwecke sichern konnten, steht heute die Erweiterung der wissenschaftlichen Wahrnehmung auf der Tagesordnung. Und das bedeutet das Überschreiten von klar abgesteckten Grenzen und die Hinwendung zur Forschung als einer Tätigkeit, die Problemlösungen erarbeitet. Die traditionellen Methoden und Theorien bündelt man zu einem neuen Forschungsprinzip, das nicht mehr ein bestimmtes System bevorzugt, sondern lediglich eine praktische Form für die Arbeit vorgibt. Das kann zur Vernachlässigung bestimmter Fakten und zur Überwindung der jeweiligen historischen Ausbildung einer Disziplin führen, sobald sich neue Gegenstandsbereiche bilden. Angrenzende Disziplinen legen diese neuen Gegenstände nahe oder überschneiden sich mit ihnen. Damit lässt sich natürlich nicht die längst verlorene Einheit der (alten) geisteswissenschaftlichen Fächer wiederherstellen. Vielmehr soll eine neue Praxis entstehen, die den Anspruch auf Einheit der Wissenschaften auf dem Wege ihrer praktischen Angemessenheit zur Geltung bringt (Einheit 1991). Das ist auch der Grund für die gerade begonnene Umgestaltung von Studiengängen und die Einrichtung neuer Institute, die bekannte Organisationsstrukturen ablösen.

Die Transdisziplinarität ist sicher auch ein Reflex auf den Wissenschaftsbegriff, den die Postmoderne wesentlich geformt hat. Kombinationen von Heterogenem, Pluralität von Wissensformen, Lebensformen und kulturellen Orientierungen, Ästhetisierung der Lebenswelt – das sind auch Tendenzen bei wissenschaftstheoretischen Entwicklungen. Weitgehende Vorstellungen fügen den Hybrid-Bildungen, den Verschmelzungen von Theoremen unterschiedlicher Herkunft, noch Kreativitätsprogramme hinzu, die wissenschaftliche Innovation mit künstlerischen Prozessen erklären und fördern wollen. Somit rückt die Geschichtlichkeit der eigenen Praxis in den Mittelpunkt des Interesses. Kulturwissenschaftliche Fragestellungen berücksichtigen daher immer das eigene Handeln als ein kulturelles oder kulturell bedingtes, was dazu führt, dass sie nicht nur das eigene Tun ständig überprüfen, sondern auch den institutionellen Rahmen, in dem es seinen Platz findet.

Die meisten gängigen Definitionen der Kulturwissenschaft setzen nicht bei der Frage nach den Gegenständen oder Objekten an, sondern beim wissenschaftsgeschichtlichen Status der Theorien. Demnach bildet die Kulturwissenschaft eine Metaebene der Reflexion, eine Steuerungsebene für die Modernisierung der Geisteswissenschaften und funktioniert wie eine Art Moderation der multiperspektivischen Vernetzung von Einzelergebnissen aus Disziplinen, die normalerweise nicht ohne weiteres zusammenfinden würden (Böhme/Scherpe 1996, 12). Diese Definition, die auf ein Verfahren abhebt, wäre dann um eine andere zu ergänzen, die eine eigene Disziplin namens Kulturwissenschaft bezeichnet (Böhme / Matussek / Müller 2000). Die Begriffsverwendung im Singular verweist dann auf den Versuch der Etablierung einer neuen Wissenschaft. Die mittlerweile hochspezialisierten Fächer (vor allem Ethnologie, Fremdsprachenphilologien, Germanistik, Geschichte, Kunstgeschichte, Medienwissenschaft, Musikwissenschaft, Philosophie, Politik, Psychologie, Religionswissenschaft, Soziologie, auch Wirtschaftswissenschaften) samt ihren wissenschaftshistorischen Filiationen sollen in den Hintergrund treten, damit sich ein interdisziplinär ausgerichtetes Fach mit eigenem Studieninhalt bilden kann. Allerdings herrschen bei der Bestimmung der Lehrinhalte und der konkreten Studienbereiche noch die unterschiedlichsten Auffassungen. Sie lehnen sich im Allgemeinen an die zu Unrecht vernachlässigte interkulturelle Germanistik an, die hier mit wichtigen Vorschlägen aufwarten kann, weil sie immer schon in anderen Kontexten arbeitet (Intercultural German Studies 1999).

Dagegen bezeichnet die hier verwendete Definition eine transdisziplinär ausgerichtete Forschungspraxis bei ansonsten unveränderten Disziplinen. Unter dem Terminus Kulturwissenschaft versteht diese Einführung ein fächerübergreifendes Regulativ. Denn die ständig zunehmende Spezialisierung der Fächer verlangt nach Formen der Integration. Insofern reagiert die Kulturwissenschaft auf Probleme aus den Fächern, die eine Behandlung unter möglichst vielen Gesichtspunkten benötigen. Kulturwissenschaft ist dann die Bezeichnung für eine bestimmte Praxis, die sich an speziellen Problemstellungen orientiert (Appelsmeyer 2001). So gesehen wäre sie zunächst einmal eine Perspektive für die Zukunft der bestehenden Geisteswissenschaften, eine Leitlinie für die Auswahl neuer Themen und Theorien in der Forschung, die sich dann auch in der weiterhin disziplinär geordneten Lehre niederschlagen könnte (Oexle 1996). Freilich ist der Status der Kulturwissenschaft somit ein weitgehend virtueller; man muss jedoch den hohen selbstreflexiven Zustand der Theorien begreifbar machen und trotzdem die Klippe einer neuen Universalwissenschaft vermeiden. Eine erste und grundlegende Bestimmung kann daher nur von diesen Voraussetzungen ausgehen.

Der Begriff Kulturwissenschaft umfasst auch das Verhältnis von Disziplinen zu ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit. Das beginnt schon bei der Prüfung der Gegenstände, mit denen sie sich befassen und reicht bis zur Kritik am

1 Grundlagen

hervorgebrachten Wissen (Daniel 2001), eben aus der Erkenntnis heraus, dass die Gegenstände nie einfach gegeben, sondern von den Disziplinen geformt, von ihrem Zugriff abhängig sind. Er bezeichnet die Suche nach einem epistemologischen Standpunkt, von dem aus unsere Wissenskultur sich selber in ihrer spezifischen Wahrnehmungsfähigkeit, aber auch in ihrer historischen Bedingtheit und Konstruktion kritisch beobachten kann. Gerade das erinnert an die Kulturdebatte um 1900, die schon einmal eine integrative Wissenschaft propagiert hatte (Oexle 1996; Daniel 2001). An einige haltbare Errungenschaften knüpft auch die vorliegende Einführung an.

Ein Neubeginn ruft immer Irritationen hervor und die Orientierungsprobleme äußern sich dann in Warnungen vor dem Modischen oder Ephemerem, dem die glorreiche Vergangenheit einer glänzenden Fachgeschichte nicht leichtfertig geopfert werden dürfe. Aber gerade die letzten beiden Jahrzehnte haben den Geisteswissenschaften einen schon nicht mehr für möglich gehaltenen Prestigegewinn erbracht, der nicht zum geringsten auf die Erneuerung in theoretischer Hinsicht zurückgeht. Zwar hängt die erschreckende Freigebigkeit, mit der viele Wissenschaftler nunmehr bereit sind, ihre disziplinären Ursprünge gegen die verheißungsvolle Selbstbezeichnung Kulturwissenschaftler einzutauschen, ganz sicher mit dem unaufhaltsamen Aufstieg der Wissenschaftsgeschichte zusammen. Aber man muss doch gestehen, dass die Öffnung für Gegenwartsprobleme und ihre Rückbindung an die historische Dimension, dass die verstärkte theoretische Anstrengung im Konnex mit der geschichtlichen Rückversicherung zu einer neuen Beweglichkeit der Geisteswissenschaften entscheidend beitrug und das Erscheinungsbild so mancher Fächer zum Besseren veränderte.

Im Zuge der transdisziplinären Forschungspraxis tritt die Literaturtheorie in ein neues Stadium ein und muss daher unerwartete Ansprüche erfüllen. Sie muss die unhintergehbare sprachliche Verfasstheit allen Wissens und seine textuellen Darstellungsweisen reflektieren, die rhetorischen Strategien und Normen von Begründungen, aber auch das Zusammenspiel von Texten und Begleittexten. Schon auf dieser Ebene verzeichnet sie eine Erweiterung der Zuständigkeit. Darüber hinaus tendieren radikalere Auffassungen zu der These, bei 'Kultur' handle es sich immer um einen symbolischen oder textuellen Zusammenhang; man komme also bei der Erschließung kultureller Phänomene nie ohne Handwerkszeug aus, das dem Arsenal der Text- und Zeichentheorien entstammt, wenn nicht der hermeneutischen Interpretationskunst. Gerade solche umfassenden Theorien wenden textwissenschaftliche Verfahren auf kulturelle Phänomene an, die traditionell nicht bei den Literaturwissenschaften angesiedelt sind. Im Gesamtgefüge der Wissenschaften bedeutet diese Entwicklung nicht nur eine Aufwertung der Gegenstände, mit denen sich die Literaturwissenschaften befassen, sondern auch eine Wende in der Einschätzung ihrer Stellung. Denn das Ungleichgewicht, das sich bei den verschiedenen Stadien des Theorieimports in der Vergangenheit

abzuzeichnen begann, ist dadurch korrigiert und man kann mindestens auf diesem Sektor von einem Theorieexport in angrenzende Fächer sprechen.

Die Beschäftigung mit Literaturtheorien ist deshalb längst kein abgehobenes Ansinnen kleiner Spezialistenkreise mehr, sondern eine Voraussetzung für die Teilnahme am transdisziplinären Gespräch. Die Kompetenzen und die analytischen Fähigkeiten, zu denen die Literaturtheorie erzieht, sind auch diejenigen, die beim Dialog zwischen den Fachsprachen eine wichtige Rolle spielen. Anders gesagt: gegen das obsoletere Anhäufen von schnell überholtem Sachwissen hilft nur das Training von Reflexions- und Theoriekompetenz, mit dem auch die unvermeidbare Komplexität, auf die man bei den Sachthemen stößt, zu bewältigen ist. Und dass hierbei die Literaturtheorien hilfreich sein können, wird niemand bestreiten, der in ihnen auch Verfahren des Umgangs mit kognitiven Strukturen zu sehen vermag.

Zusammenfassend ist jedoch zu betonen, dass in der aktuellen Debatte um die Leistungsfähigkeit des neuen Konzepts sich immer wieder kritische Stimmen zu Wort melden (Germanistik als Kulturwissenschaft 1999). Die Einwände und Entgegnungen konzentrieren sich auf die grundsätzliche Kritik am Nutzen des Konzepts. Ihren Vertretern ist die Zusammenführung des Heterogenen suspekt. Die gesamte Diskussion sei nur eine Reprise von überzogenen Behauptungen eines neuerlichen Paradigmenwechsels, der sich wieder als Illusion erweise. Die vielfältigen Erscheinungen von Kultur könne man mit einer solchen Superwissenschaft niemals erreichen, weil sich Kultur immer nur im Plural realisiere. Außerdem produziere der Zwang zur Konzeptsuche den Effekt der Vermeidung von inhaltlichen Analysen. In dieser Argumentation steckt ein Gegensatz der Aufgaben von Geistes- und Kulturwissenschaften (Anderegg 1999). Während die ältere Richtung im traditionellen Verständnis die Zeugnisse von Kultur und Kulturen zu Objekten deklariert, neigt die neuere Seite zum Pluralismus alles Kulturellen. Einen Ausweg schlägt Graevenitz (1999) vor, der unter Kulturwissenschaft einen Kontextbegriff sehen möchte, wie ihn Böhme/Scherpe (1996) und Oexle (1996) schon gefasst hatten. Unter Anerkennung des Pluralismus lassen sich nur schwer noch Einheitskonzepte denken, attraktiver und forschungsstrategisch angemessen sind dagegen Verfahren, die aus der Transdisziplinarität ihr Kapital schlagen und anerkennen, dass die Kulturwissenschaften eben daraus ihre Existenzberechtigung herleiten können.

Bleibt noch der Einwand der Missachtung des besonderen Status, durch den sich der literarische Text auszeichnet. Die Furcht vor dem Verlust der Fähigkeiten zur Erkenntnis dieser Besonderheit ist unbegründet, denn die neue Perspektive beseitigt sie ja nicht, sondern rückt sie lediglich in ein anderes Licht. Und indem sie zeigen kann, dass ästhetische Erfahrung nicht nur in der Rezeption von Literatur gelingt, bringt sie Literatur und Leben wieder einander näher.

1 Grundlagen

Eine kurze Begründung für die Auswahl der Arbeitsfelder kulturwissenschaftlicher Forschungen folgt aus den genannten Prämissen und schließt auch die Anordnung mit ein:

die ersten zwei Kapitel entwerfen den institutionellen und kontextuellen Rahmen der Kulturwissenschaften. Sie konturieren die wissenschaftsgeschichtlichen Bedingungen für neuere und neueste Literaturtheorien. Die Kapitel drei bis sieben versuchen eine gegenstandsbezogene Begründung für ausgewählte Literaturtheorien. Die Kapitel drei und vier widmen sich der Anthropologie und ihrer Ausdifferenzierung. Sie belegen, wie man die Literatur von anderen Formen kulturellen Wissens theoretisch abgrenzen und ihnen gegenüber legitimieren kann. Mit den Gender Studies greift die Darstellung im Kapitel fünf ein herausragendes Beispiel für typisch kulturwissenschaftliche Themen auf und erklärt ihre charakteristische Aufmerksamkeit für die Verbindung von realen und symbolischen Ordnungen. Die Gedächtnistheorien und die Intertextualität, in den zusammengehörenden Kapiteln sechs und sieben, zielen auf Verfahren und Formen der kulturellen Selbstrepräsentation. Sie setzen die Theorien über Symbolisierung und Inszenierung in operable Lesepraktiken um. Außerdem erlauben sie eine Positionsbestimmung der Literaturwissenschaft, die weiterhin dem ästhetischen Status der Literatur besondere Aufmerksamkeit widmet.

Jedes Kapitel endet mit der Vorstellung eines Arbeitsfeldes, auf dem die kulturwissenschaftlichen Literaturtheorien besonders lohnende Ergebnisse erbracht haben oder versprechen. Angezeigt durch den Rahmen sind diese Interpretationen jeweils gesondert ausgewiesen und mit Spezialliteratur versehen, um typische Themen und Arbeiten zu nennen, die zum Selbststudium auffordern. Sie sind aus dem gesamten Bereich der Literatur nach Maßgabe der neueren Forschung ausgewählt und lassen sich auf andere Themen übertragen.

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

Der eingangs festgestellte Pluralismus als Angelpunkt der Theorieentwicklung ist kein Signum unseres Zeitalters, sondern war auch schon eine Gegebenheit am Beginn der Kulturwissenschaften. Sie haben um 1900 mit den Neubildungen „Cultur-Philosophie“ und „Cultur-Wissenschaft“ (Kulturphilosophie, hg. Konersmann 1998, 22 nennt Ferdinand Tönnies mit seinem Buch *Gemeinschaft und Gesellschaft* 1887) zu ihrem Begriff gefunden und wurden im frühen 20. Jahrhundert mit bemerkenswerten Ergebnissen ausgearbeitet, bevor sie dann für längere Zeit aus dem akademischen Diskurs verschwanden. Dieses Kapitel will an diejenigen bedeutenden historischen Vorgaben erinnern, die auch heute noch als kritische Bezugspunkte dienen und Argumentationen stützen. Dennoch bleibt ein Problem. Die modernen Kulturwissenschaften können keine rekonstruierbare Traditionslinie aufweisen, sondern nur wenige Vorläufer, die aus heutiger Sicht zentrale Einsichten vorweggenommen haben. Mit dieser Erkenntnis muss man auch das Geschichtsverhältnis neuerer Einleitungen problematisieren (Böhme 2000; Kittler 2000), die weit zurückliegende Vorläufer entdecken wollen, schon in der Kulturgeschichtsschreibung des 18. und 19. Jahrhunderts, und dabei doch nur einen weiteren Beleg für die genannte Kontextualität liefern. Hier wird keine mehr als 250-jährige Geschichte behauptet, die doch nur zu einer Verwirrung der modernen Begriffe mit der (in gewissem Sinne schon immer betriebenen) Kulturgeschichte führen kann und den spezifischen methodologischen Neueinsatz nach 1900 überspielt, der sich auch im Wandel der Begriffe ausdrückt. Deshalb findet sich hier kein Kapitel über Wilhelm Heinrich Riehl (1823–1897) oder Jacob Burckhardt (1818–1897). Erwähnt werden lediglich diejenigen Texte, die ohne bloß metaphorischen Bezug (Kittler 2000) als Grundlegungen gelten können.

2.1. Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften

Die Entstehung der Kulturwissenschaft ist ganz wesentlich bedingt durch den Kulturwandel um 1900 und die Reaktionen, die er hervorrief. Sozialpolitische Fragen wurden von einem kulturkritischen Diskurs überlagert, dem bald die Fähigkeit zur Diagnose sämtlicher Gebrechen der modernen Lebensbedingungen zugeschrieben wurde. Das ging mit einer inflationären Verwendung des Wortes Kultur einher, einem pathetischen Leitwort der Jahrhundertwende, dem sich endlos neue Komposita abgewinnen ließen, und der häufig negativen Verwendung des Wortes, in der sich das Unbehagen an Defiziten der Moderne genauso äußerte wie der Wunsch nach neuer Integration von Teilkulturen oder Weltanschauungen (Perpeet 1976). Man suchte nach tragfähigen gesellschaftlichen Ordnungsentwürfen. In Reaktion darauf spitzten sich die Debatten in den Wissenschaften zu und kulminierten in der Erfindung einer neuen Orientierungsmacht (vom Bruch 1989), der sich keine seriöse Disziplin mehr entziehen konnte.

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

Auch die Wissenschaften fanden sich in einer Krise wieder. Erkannt wurde jetzt der Normverlust gerade der Disziplin, die im 19. Jahrhundert nach dem Wegfall metaphysischer Letztbegründungen zur Leitdisziplin aufgestiegen war: die Philosophie. Sie war dazu verpflichtet, dass sie nach Prinzipien fragte, nach der Einheit des Wissens, aber dieses Selbstverständnis kam ihr abhanden. Anstatt nach universalen Wahrheiten zu forschen, war nun das Beschreiben von Wirkungen wichtiger, zumal die Zahl der Fachgebiete, die sich mit der vom Menschen selbstgestalteten Lebenswelt befassten, sprunghaft anstieg. Das ist einer der Ansatzpunkte für die Kulturphilosophie. Vielleicht noch wichtiger: die Fortschrittsidee verlor ihre Akzeptanz und damit zusammenhängend der Glaube an die Legitimation von Kultur durch Geschichte. Aus der Geschichte kann man keine Sinngebungen beziehen – das hatte der Weltkrieg eindrücklich demonstriert.

Am Beginn der Kulturphilosophie steht also ein Kontinuitätsbruch (Kulturphilosophie, hg. Konersmann 1998, 341). Er bezieht sich zuerst auf die materiale Seite der Wissenschaften. Kultur ist nicht mehr der schlechthin gegebene Gegenstand, den man nur zu erschließen brauchte, sondern allenfalls ein Geschehenszusammenhang, dem nicht einmal eine bestimmte Intention zugeschrieben werden konnte. Kultur ist nicht einfach mehr die Antwort, vor der alle Fragen verstummen, sondern das Problem selber. Kultur ist nun ein zentraler Gegenstand der Wissenschaft, weil sie ihrer eigenen Stellung im Gefüge der Welt unsicher geworden ist. Selbst wenn alle führenden Kulturwissenschaftler weiterhin den Anspruch erhoben, der Gesellschaft konsensfähige Werte und Normen vermitteln oder wenigstens Orientierungswissen anbieten zu können, bereitete die inhaltliche Bestimmung des Kulturbegriffs mehr und mehr Schwierigkeiten (vom Bruch 1989,16). Schon deshalb kann von einer langen Tradition der Kulturwissenschaften keine Rede sein. Ihre Voraussetzung war der Kontinuitätsbruch.

Hinzu kommt ein zweites. Die damals diagnostizierten Geltungsverluste waren tiefgreifend, weil sie eine Überprüfung der theoretischen Prämissen des wissenschaftlichen Denkens forderten. Am Beispiel des geschichtlichen Denkens ist das evident. Einerseits hat man zuviel Tradition, aus der positivistischen Faktenhäufung angestautes Wissen, aus dem aber keine Legitimation mehr folgt, andererseits verhindert der Traditionsangel, die Erkenntnis von der Unbrauchbarkeit traditionellen Wissens an Anknüpfen an unhinterfragbaren Wahrheiten. Dieses Dilemma wirft die Wissenschaften auf sich selbst zurück. Ein Grundzug der Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften ist daher ihre Verbindung von Reflexivität und Kritik. Ihr Ziel ist nicht mehr einfach das Vermehren des Wissens über Kultur oder Kulturen, wie das noch im 19. Jahrhundert unbestrittene Aufgabe war, sondern die Beobachtung dieses Wissens von außen. In zunehmendem Maße gehört dann dazu die Rekonstruktion der kulturellen Systeme, in denen das Wissen eine Rolle spielte (Kulturphilosophie, hg. Konersmann, 1998, 349). Diese synthetisierende

Funktion der Kulturwissenschaft kann man nicht genug betonen, ging es doch darum, den ständig wachsenden Datenmengen und Wissensbestände, aufgehäuft durch den Positivismus, mit einer Kategorisierung zu begegnen. Von Beginn an ist dieser Theorieanspruch unauflösbar mit dem Begriff der Kulturwissenschaft verbunden und hierin unterscheidet sie sich von der in der Tat älteren Kulturgeschichte, der Völkerkunde und anderen, thematisch differenzierten Fächern. Die Ebene der Beschreibung verliert an Gewicht, wenn der Gegenstand nur noch indirekt gegeben ist oder erst neu konstituiert werden muss. Und das bedeutete: die Reflexion des Zusammenhangs von Kulturkritik, Kulturtheorie und selbstbeobachteter Forschungspraxis war zum Dauerproblem geworden.

Die Kulturwissenschaft als neues Regulativ geht terminologisch aus dem Neukantianismus (1865–1918) hervor, einer philosophischen Schule, die auf die lebensphilosophische und kulturphilosophische Herausforderung reagierte und ihre richtig aufgeworfene Problemstellung mit strengen wissenschaftstheoretischen Maßstäben und rationalen Begrifflichkeiten aufnahm. Insbesondere der vom entfesselten historischen Forschen vorangetriebene Wertrelativismus provozierte die Abkehr vom bloßen Sammeln und Ordnen der Fakten sowie die Überwindung der Empirie in einem wissenschaftstheoretischen Programm, bei dem die erkenntnistheoretische Prüfung der verwendeten Begriffe in einer Selbstbesinnung der Philosophie mündete. Man suchte die Grundlagen des Philosophierens zu überdenken und stieß dabei auf die axiomatische Trennung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften.

Ihre Erkenntniskonzepte gehen von zwei grundsätzlich verschiedenen Denkformen aus: während der Naturforscher das Allgemeine in Form von Gesetzaussagen in seinen Gegenständen aufspürt, nomothetisch vorgeht, verfährt der Kulturwissenschaftler ideographisch, also in einer Denkform, die das Einmalige, Originäre und Unwiederholbare erschließt. Mit dieser Unterscheidung hat der Philosoph Wilhelm Windelband (1848–1915) in seiner Straßburger Rektoratsrede über *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894) den Anstoß gegeben für die Differenzierung der Denkformen und die Profilierung einer Logik der Geschichtswissenschaften. Sie sind eben auf ihre sprachliche Vermittlung angewiesen und können nicht zu nomothetischen Aussagen vordringen, vielmehr sind sie auf Fragen der Geltung hin orientiert und beschäftigen sich mit dem Nachweis von universell gültigen Normen. Wenn man nun die Funktion der Geisteswissenschaften in der Moderne gegen die Übermacht der Naturwissenschaften retten wollte, mussten sie durch eine Methodenlehre untermauert, also begrifflich gefestigt und unterschieden werden.

Dieser Aufgabe widmet Heinrich Rickert (1863–1936) seine Schrift *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899, in der 6. und 7. Auflage 1926).

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

Als Schüler Windelbands erweitert er die genannte Unterscheidung um ein rationales System, mit dem der Bereich der Kultur unter Berücksichtigung der methodologischen Anforderungen als Forschungsfeld beschrieben werden konnte. Eine Konkurrenz zu den existierenden Einzelwissenschaften war nicht zu befürchten, weil konkrete Arbeitstechniken nicht zum Konzept des Entwurfs gehörten. Rein formal versucht Rickert eine Definition von Kultur, die mit dem neukantianischen Wertbegriff arbeitet und darunter „die Gesamtheit der realen Objekte“ sieht, „an denen allgemein anerkannte Werte oder durch sie konstituierte Sinngebilde haften, und die mit Rücksicht auf diese Werte gepflegt werden.“ (46). Hier erscheinen also nur bestimmte Objekte als Tatsachen der Beschreibung. Das hat mit der Differenz der Denkformen zu tun, denn die Methoden erfassen unterschiedliche Wirklichkeitsbereiche. Rickert möchte die von Windelband eingeführte Differenz auch nicht statisch verstehen, sondern es geht ihm darum, analog zu dem Begriff „Natur“ (124), der die eine Form von Wissenschaft bezeichnet, einen Terminus zu finden, der dem Betätigungsfeld der Geisteswissenschaften und ihrem speziellen Verfahren angemessen ist. Die Interessen und Aufgaben der nicht naturwissenschaftlichen Disziplinen soll er bündig zusammenfassen:

„Vorläufig jedoch denkt man bei dem Worte „Geist“ in der Regel noch vor allem an seelisches Sein, und solange man das tut, kann der Terminus Geisteswissenschaft nur zu methodologischen Unklarheiten und Verwirrungen führen. Denn nicht darauf kommt es an, dass die einen Wissenschaften Körper, die andern Seelen erforschen. Die Methodenlehre hat vielmehr darauf zu achten, dass die einen Disziplinen es mit der wert- und sinnfreien Natur zu tun haben, die sie unter allgemeine Begriffe bringen, die andern dagegen die sinnvolle und wertbezogene Kultur darstellen und sich deshalb mit dem generalisierenden Verfahren der Naturwissenschaften nicht begnügen. Sie brauchen eine individualisierende Betrachtung, (...) Dieser Umstand wird durch die Bezeichnung: historische Kulturwissenschaften viel besser zum Ausdruck gebracht als durch das vieldeutige und daher nichtssagende Wort Geisteswissenschaften.“ (12)

Die neue Bezeichnung ist also ein Sammelbegriff für das spezifische Verfahren, mit dem die ideographische Denkform ihren Gegenstand methodisch bearbeitet. Sie ist somit neben dem naturwissenschaftlichen der zweite Erkenntnismodus, der seine Wirklichkeit ganz anders konstituiert, sie erschafft. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften gibt es noch ein leitendes Prinzip, das für Rickert die Differenz ausmacht:

„Als Kulturwissenschaften handeln sie von den auf die allgemeinen Kulturwerte bezogenen und daher als sinnvoll verständlichen Objekten, und als historische Wissenschaften stellen sie deren einmalige Entwicklung in ihrer Besonderheit und Individualität dar, wobei der Umstand, dass es Kulturvorgänge sind, ihrer historischen Methode zugleich das Prinzip der Begriffsbildung liefert, denn wesentlich ist für sie nur das, was als Sinnträger in seiner individuellen Eigenart für den leitenden Kulturwert Bedeutung hat.“ (125)

Der Historiker stellt in seiner Arbeit Synthesen her und lässt sich von normativen Vorstellungen leiten. Aber diese Werte sind nicht historisch, sondern

übergeordnet und unveränderlich. Der Kulturwissenschaftler weist ein System von apriorisch gültigen Kulturwerten nach und kann den Prozess der menschlichen Wertsetzungen sichtbar machen. Und gerade in seinem Versuch, den Zusammenhang von Gegenstandskonstitution und Begriffsbildung wie einen logischen Vorgang der Tatsachenfeststellung aussehen zu lassen, scheitert Rickert. Denn sein einheitliches System der Kulturwerte ist eine Fiktion, die der geschichtlichen Wandelbarkeit von Normen widerspricht und die historische Natur des Menschen verleugnet.

Hatte Rickert den Weg einer Formalisierung beschritten, um der wissenschaftlichen Krise Herr zu werden, so entstand das bedeutende Werk des Philosophen Georg Simmel (1858–1918) in der produktiven Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus und in konsequenter Fortführung der kulturphilosophischen Ansätze. Simmel studierte in Berlin bei den namhaften Ethnologen und Völkerpsychologen Moritz Lazarus (1824–1903) und Heymann Steinthal (1823–1899), aber auch bei anderen Philosophen und wurde 1885 mit einer Studie über Kant habilitiert. Er hielt dann Vorlesungen als Privatdozent und Extraordinarius, publizierte aber auch Vorträge und Bücher zu ganz neuen Themen, wie das Buch *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), nachdem schon 1900 eine *Philosophie des Geldes* erschienen war. Spät erst konnte der Außenseiter einen Lehrstuhl in Straßburg übernehmen, den er von 1914 bis zu seinem Tod innehatte. Zusammen mit Ferdinand Tönnies, Werner Sombart und Max Weber gründete er 1909 die Deutsche Gesellschaft für Soziologie und wäre doch als Soziologe nicht zutreffend charakterisiert. Denn in seinem Werk spiegeln sich die Haupttendenzen der wissenschaftlichen Entwicklungen seiner Zeit und man kann nicht von einer stringenten Evolution hin zur Begründung einer neuen Disziplin sprechen; vielmehr stehen streng methodisch-akademische Schriften gleichberechtigt neben literarisch-journalistischen Arbeiten und Essays, die vollkommen neue Felder mit ästhetischen Mitteln erschließen und die aus heutiger Sicht als kultursoziologische Texte gelesen werden können. Simmel war jederzeit verschiedensten Einflüssen des Denkens gegenüber offen, er wollte die Spannung zwischen logisch-philosophischem und freiem Denken erhalten, ohne zu einem geschlossenen System vorzustoßen (Lichtblau 1997). Seine Texte beschäftigen sich nicht nur mit Grundfragen der Moderne, sondern sie verkörpern in ihren Schreibweisen einen modernen Denkstil, den sie damit auch programmatisch mit dem zeitgenössischen wissenschaftlichen Stil konfrontieren. Simmel wollte die damals neue Soziologie gar nicht als eigenständige Disziplin etablieren, sondern sie im institutionellen Rahmen der Geisteswissenschaften belassen und lediglich als ausgewiesene Methode der Geschichtswissenschaft betreiben (Jung 1999, 79). An der allmählichen Ausdifferenzierung soziologischer Probleme kann man heute sehen, wie derartige Prozesse von Vorbereitungsphasen zehren und noch undifferenzierte Erprobungen neuer Denkstile vorausgehen müssen, bevor sich dann disziplinäre Strukturen formieren.

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

Im Anschluss an Rickert betont Simmel den Eigensinn der kulturellen Wert-sphären. Anders als Rickert interessieren ihn aber konkrete Prozesse der Vergesellschaftung von Individuen. Sie sind gekennzeichnet durch einen grundsätzlichen Dualismus zwischen Wirklichkeit und Welt. Die Gesellschaftlichkeit der Einzelnen – da nimmt Simmel die moderne Rollensoziologie vorweg – ist bestimmt durch Wechselwirkungen, sinnfällig im Geld, in dem die elementare Form der Vergesellschaftung objektiviert wird. Simmel beschäftigt sich immer wieder mit solchen Veräußerungsformen, in denen die Doppelstellung des Individuums, das durch seine Gesellschaftlichkeit definiert ist, aber dennoch nicht darin aufgeht, zum Ausdruck kommt. Die modernen Zwänge, denen der Einzelne nicht entkommt, führen nach der beeindruckenden Beobachtungskunst Simmels zu besonderen Stilen der Lebensführung, die er bis in kleinste Äußerungen des Alltags hinein verfolgt. Daraus entstehen Essays über die Mode, das Großstadtleben, das Abenteuer, die Koketterie, die Geselligkeit, die Mahlzeit usw. Diese Stile sind Ausdruck von der Suche nach Ersatzwelten, in denen das Individuum Entlastung von der beständigen Unruhe findet, sie sind Ausdrucksformen eines Bedürfnisses nach Ästhetisierung, dem Simmel methodisch nachforscht. Er erklärt, dass die spezifisch moderne Zerrissenheit des Menschen sich nur in solchen Symbolen veranschaulichen lasse und mit seinem Stilbegriff überträgt Simmel solche ästhetischen Kategorien auch auf seine kulturwissenschaftlichen Analysen (Lichtblau 1997, 60). Die darin enthaltene Hochschätzung ästhetischer Werte wirkt sich auf die Kulturtheorie aus.

In seinem zentralen Essay *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911, zit. nach Simmel, 1983) geht er dem Zusammenhang von Entfremdungsprozessen und dem Begriff der Kultur in der Moderne nach. Am Beispiel des Geldes zeigt sich, wie Objekte nach und nach zur zweiten Natur des Menschen geworden sind und ein Eigenleben entfalten. Simmel erklärt: in einer Fabrik entsteht durch das Zusammenwirken verschiedener Personen und im arbeitsteiligen Verfahren ein „Kulturobjekt“, das als Ganzes keinen Produzenten hat. Es ist nicht aus der „Einheit eines seelischen Subjektes hervorgegangen.“ (1983, 199). Dieser Vorgang der industriellen Produktion ist sein Musterbeispiel für „objektive Kultur“. Die Sachwerte oder auch die Sozialgebilde stehen so jenseits des Subjekts und stellen Ansprüche an das Subjekt, ohne dass dieses noch wüsste, wie damit umzugehen sei. Im Gegensatz zum „Kunstwerk“, das eben deshalb „einen unermesslichen Kulturwert“ darstellt, „weil es aller Arbeitsteilung unzugänglich“, im Geschaffenen „den Schöpfer aufs innigste bewahrt“ (206), treibt die objektive Kultur mit einer immanenten Logik die Entfremdung voran und verhindert, dass die Dinge wieder in die Entwicklung des lebendigen Menschen zurückkehren. Dieses Paradoxon der Kultur, die sich zwanghaft verselbständigt, entspringe einem tragischen Grund:

„Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur. (...) dass die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entsprin-

gen; dass sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat.“ (203)

Zwar werden die Kulturinhalte nur geschaffen, um dem Subjekt wieder bei der Selbstausbildung zu helfen, aber weil sie veräußert werden müssen, gehen sie auch eigene Wege und entziehen sich, können sogar sinnlos werden für das Subjekt. Und das macht die schicksalhafte Modernität der Kulturform nach Simmel aus: dass die „Brücken“ (186) zwischen der objektiven und der subjektiven Kultur abgerissen sind und die kulturellen Menschenwerke nicht mehr zur personalen Entwicklung, zur Menschwerdung im höchsten Sinne beitragen.

Simmels Kulturbegriff ist in mehrfacher Hinsicht grundlegend für die Kulturwissenschaften. In konsequenter Fortführung der Kulturphilosophie entwickelt Simmel ein Instrumentarium für die Beobachtung pathologischer Erscheinungen der Moderne. Insofern handelt es sich um Kulturkritik. Der Begriff Kultur spaltet sich, er ist nun Basis und Gegenstand der Kritik in einem (Kulturphilosophie, hg. Konersmann 1998, 342). Simmel hat also einerseits die Ästhetisierung des Kulturbegriffs eingeleitet, andererseits durch die immanente Aufspaltung ihm zugleich seine Problematisierung mitgegeben. Aber indem er anerkennt, dass ästhetische Kategorien unabdingbar für die Kulturanalyse sind, kann Simmel nicht nur die Mikrologien des Alltags jenseits der großen Theorien schreiben, sondern auch zeigen, wie ästhetische Erfahrungen in die Lebensordnungen konstitutiv einwirken. Er analysiert Stilisierungen von Lebensformen, wie in seinem Essay über *Die Geselligkeit* (1910/1911), in denen die Tragödie der modernen Kultur durch „Spielformen der Vergesellschaftung“ abgemildert wird. Methodisch sind solche Gegenstände für Simmel zwar nur Teilbereiche einer umfassenderen Kulturwissenschaft, zu der die Soziologie Einzelergebnisse beisteuert, jedoch will er sein Vorgehen als Syntheseleistung verstanden wissen. Die Terminologien sind sekundär, soll heißen, sie erschaffen die Tatsachen auf der Grundlage einer Reflexion der von anderen Disziplinen bereitgestellten Materialien und der ständigen Beobachtung dieser Situation des Beschreibens. Simmels Kulturwissenschaft ist genau deshalb von aktueller Bedeutung, weil sie sich einer einsträngigen ideologischen Bewertung enthält und in der strikten Beobachtung divergente Forschungen zusammenführt.

Eine der herausragenden Debatten, an der sich exemplarisch vorführen lässt, wie verschiedene Disziplinen im Dialog einen neuen Gegenstand und damit auch die Kulturwissenschaften erschaffen, ist die Auseinandersetzung mit der Protestantismusthese. Schon seit längerem wies man auf Zusammenhänge zwischen religiösen und ökonomischen Entwicklungen hin, die in einer Erklärung der Entstehungsgeschichte und Bedeutung des modernen Kapitalismus aufgehen sollten. Aber erst in den Studien *Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus* (1904/05 und 1920) von Max Weber (1864–

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

1920) lag eine ebenso überzeugend gebündelte wie provokative Formulierung der These vor, die als erstes Beispiel für die Funktion und Wirkung der kulturwissenschaftlichen Perspektive gelten darf.

Weber zeigt, dass der Typus des modernen Berufsmenschen und die moderne kapitalistische Welt ein Produkt des Puritanismus, letzten Endes also religiös bedingt sind. Die protestantische Ethik enthielt Vorgaben, die zusammen mit der Lehre Calvins zu einem neuen Verhaltensmaßstab für die Lebenspraxis seit dem 16. Jahrhundert ausgebildet wurden. Insbesondere die Annahme von der Prädestination, der Gnadenwahl des Menschen begünstigte eine streng reglementierte, ausschließlich dem Erwerb hingeebene Lebensweise. Es wurde einerseits zur Pflicht gemacht, sich für auserwählt zu halten, andererseits als hervorragendstes Mittel zur Erlangung dieser Selbstgewissheit die rastlose Berufsarbeit eingeschränkt. Weltlicher Erfolg sollte die göttliche Auserwähltheit garantieren, der dadurch angehäuften Reichtum sollte aber nicht der Verschwendung und dem zügellosen Konsum dienen, sondern, dem asketischen Prinzip der Bedürfnisaufschiebung folgend, zur bloßen Akkumulation von Kapital führen. Um das zu erreichen, benötigte der Einzelne eine methodisch durchdachte, rationale Lebensführung. Solche Pläne sind in den Quellenschriften überliefert, die Weber in seinen Analysen vor allem heranzog, nämlich in Tagebüchern und Autobiographien. Sie enthalten tabellarisch-statistische Aufzeichnungen über die Einhaltung von Tugenden und erlauben einen fundierten Einblick in die konsequente Durchrationalisierung des Alltags mit der vorgeschriebenen täglichen Rechenschaftspflicht vor Gott und sich selbst. Sie sind einzigartige Zeugnisse für die Selbstbeherrschung und die Prozesse der Selbstkontrolle, die man sich abverlangte und belegen minutiös die Verwandlung des Alltags in eine Art Geschäftsbetrieb zu Ehren Gottes.

Weber untersucht ein historisches Paradox: die aufgeführten ethischen Grundlagen sind alle religiös bedingt, sie haben aber zu einer Gesinnung beigetragen und eine Lebenspraxis mitbegründet, die auf Dauer das genaue Gegenteil bewirkte. Eine ursprünglich stark gegen materielles Handeln ausgerichtete Religion spielte durch die Umgestaltung der Askese zu einer rein innerweltlichen bei der Durchsetzung des modernen Kapitalismus eine entscheidende Rolle und trug somit auch zum modernen Verlust der Religion bei. Aber weder waren sich die Zeitgenossen über diesen Prozess im Klaren noch hatten sie ihn beabsichtigt und das historische Ergebnis wurde auch nicht geradlinig erreicht. Vielmehr kann die Forschung im Rückblick diejenigen in der religiösen Praxis erzeugten Antriebe rekonstruieren, die den Prozess begünstigt haben müssen. Einschränkend ist freilich zu betonen, dass Weber damit nicht eine monokausale Erklärung für alle Übel der Moderne bieten wollte, sondern lediglich den Nachweis für einen einzigen konstitutiven Bestandteil des kapitalistischen Geistes. Weder macht er die Religion überhaupt verantwortlich, noch speiste sich der Kapitalismus allein aus dem

beschriebenen Paradox. Mit seinem Versuch der Analyse der Entstehungsbedingungen des modernen Kapitalismus ergründet Weber die Frage, auf welche Weise Ideen in der Geschichte wirksam werden können. Er liefert einen Beitrag zur Theorie sozialer Veränderungsprozesse.

Nun ist bei Weber die Methode entscheidend. Seine Informationen bezieht Weber nämlich nicht aus eigener Forschung, sondern aus der Forschungsliteratur, besonders von Theologen und Religionshistorikern (Guttandin 1998). Und deren Ergebnisse betrachtet er als Vorgaben für einen neuen Zugang zu den Quellen. Es kommt also zu einer Reformulierung von bereits zugänglich gemachten und interpretierten Quellen. Die Objekte der Forschung sind sowieso nie einfach gegeben, so dass sie lediglich noch einmal abgebildet werden müssten. Weber erklärt am Beispiel seines eigenen Begriffs „Geist des Kapitalismus“ sein Vorgehen:

„Ein solcher historischer Begriff (...) muß aus seinen einzelnen, der geschichtlichen Wirklichkeit zu entnehmenden Bestandteilen allmählich *komponiert* werden.“ (I 39)

Einerseits baut sich der Begriff erst im Laufe der Untersuchung auf, er füllt sich gewissermaßen in seiner Anschaulichkeit, mit der er sich dem Material annähert, andererseits ist er ein Resultat der Perspektive, mit der ein Forscher an das Thema herangeht und daher vom jeweiligen Blickwinkel abhängig, den das Forschungsinteresse diktiert. Die Analyse ist prinzipiell für andere Aspekte offen. Max Weber nennt das: „Eingliedern“ der Wirklichkeit „in konkrete genetische Zusammenhänge“ (I 40). Maßgebend ist der Forschungszweck; er steuert die Begriffsbildung. Charakteristisch für Webers Methode ist die Technizität, mit der die Formierung des Gegenstands Geschichte aufgefasst wird. Und was Weber als „Geist des Kapitalismus“ bezeichnet, ist ein komplexes Beziehungsgeflecht von Kausalitäten und Deutungen, das den Gegenstand konturiert und dem Leser erst am Ende in voller Gestalt vor Augen tritt:

„Wenn überhaupt ein Objekt auffindbar ist, für welches der Verwendung jener Bezeichnung irgendein Sinn zukommen kann, so kann es nur ein „*historisches Individuum*“ sein, d.h. ein Komplex von Zusammenhängen in der geschichtlichen Wirklichkeit, die wir unter dem Gesichtspunkte ihrer *Kulturbedeutung* begrifflich zu einem Ganzen zusammenschließen.“ (I 39)

Der Historiker konstruiert den sogenannten „Geist des Kapitalismus“, indem er gedankliche Wertbeziehungen herstellt und sein Objekt der Betrachtung aus dem historischen Material herauschält.

Seine Arbeit versteht Weber als Kulturwissenschaft. Zunächst bringt Weber Kultur und Sinnbildung des Menschen in einen Zusammenhang. Nur einzelnen, ausgezeichneten Bereichen ihrer Lebenswelt verleihen Menschen eine kulturelle Bedeutung. Der Wissenschaftler hat sich an diese wertorientierten Wirklichkeiten zu halten, denn der Sinn, der den Dingen einmal gegeben wurde, haftet an ihnen und bildet eine Sphäre zwischen den inneren Vorgän-

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

gen und den Tatsächlichkeiten. Den Objektbereich Kultur kann man am alltagspraktischen Lebensvollzug studieren, weil er dort werthaft ausgeprägt wurde. An seinem Beispiel der Religion interessieren Weber daher nur ihre Relevanz für das Alltagsleben und die äußeren Wirkungen, die sie hervorbringt. Nur darin ist ihre kulturelle Wirklichkeit empirisch nachweisbar, sie ist historisches Individuum. Man kann aber auch ihre Bedeutung für die Kultur untersuchen und eine Sinnverwandtschaft zum Kapitalismus herstellen. Dann arbeitet der Forscher mit Idealtypen. Denn jene, die Menschen einer Epoche beherrschenden Ideen selbst kann der Forscher nur in Gestalt eines Idealtypus erfassen, weil sie ja konkret nur in Abschattierungen vorkommen.

Das Instrument Idealtypus ist eine gedankliche Formulierung von Sachverhalten, die für den Zweck der Erkenntnis zur Eindeutigkeit gesteigert wurden. Er existiert virtuell, auch unabhängig von der Empirie und fasst das ihr Gemeinsame übergreifend zusammen. Er abstrahiert einzelne Gesichtspunkte zu innerer Widerspruchslosigkeit und hat nichts mit Vorbildhaftigkeit zu tun. Als formales Instrument hilft der Idealtypus, konkrete historische Erscheinungen ohne Umweg über die Aufzählung aller Inkonsequenzen als Bestandteile charakteristischer Züge zu identifizieren. Der Idealtypus „kapitalistischer Geist“ ist selber vollkommen unwirklich und in der Realität nicht zu beobachten, als logisches Gedankengebilde jedoch ist er in der Lage, Kulturercheinungen nach ihrer Bedeutung und den ihnen inhärenten Wertideen zu ordnen. Weber sucht mit seinen Studien zum Protestantismus nach den Regelmäßigkeiten von Handlungsnormierungen, er interessiert sich für die historische Durchsetzung von Wertideen und ihre geschichtliche Variabilität. Für Weber ist es die Aufgabe der Kulturwissenschaften, nach solchen Kulturmustern zu suchen. Damit leisten sie einen entscheidenden Beitrag zur Erklärung des spezifisch Typischen einiger Merkmale der modernen Kultur. Im Kern will Weber das schlechthin prägende Kulturmuster des abendländischen Rationalismus seit der Neuzeit entwerfen.

Schon von ihrem Ansatz her ist die Kulturwissenschaft bei Weber als eine Konstruktion der Konstruktion (Guttandin 1998) angelegt. Sie überformt die herkömmliche Kulturgeschichte, legt ihre Ergebnisse der eigenen Methode zugrunde und entwirft neue Zusammenhänge: sie zielt eigentlich auf Theoriebildung. Weber führt die divergenten Stränge der zeitgenössischen Diskussion zusammen und bündelt die Thesen zum Kapitalismus unter dem neuen Gesichtspunkt der ökonomischen Bedingtheit von Kulturercheinungen und der Religionen als Systemen der Lebenspraxis. Die gesamte Debatte, die Weber mit seinen Studien auslöste, ist daher auch ein Signum für die Neuorganisation des Wissenschaftssystems. „Kapitalismus“ als kulturkritische Epochenbezeichnung, aber auch als wissenschaftlicher Bewegungsbegriff zur Deutung der Moderne erfuhr seinen Durchbruch erst mit dieser Auseinandersetzung. Sombart, Weber, Troeltsch und viele andere streiten um die Veränderbarkeit gesellschaftlicher Einrichtungen unter den Bedingungen des

Kapitalismus (vom Bruch 1889), aber auch um den Wert und die Brauchbarkeit von Deutungsmustern, wie sie von Weber bereitgestellt wurden. Die traditionellen Konzepte der Kulturgeschichte bei Lamprecht und Gothein werden mit den moderneren der historischen Sozialpsychologie eines Sombart oder auch der Religionssoziologie von Troeltsch konfrontiert. Max Weber muss sich gegen den Vorwurf der idealistischen, sogar spiritualistischen Geschichtsschreibung wehren und ihm werden Mängel in der Relevanz seines Ansatzes vorgehalten, denn der Kapitalismus sei doch schon lange vorher fest verankert gewesen.

Weber begründet die Kulturwissenschaften mit seinem transzendentalen Ansatz. Im Aufsatz *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* von 1904 (Weber 1985) geht er von der Kulturfähigkeit des Menschen aus, davon, dass der Mensch selbst Kultur schafft im Sinne eines endlichen Ausschnitts aus der sinnlosen Abfolge des Geschehens (Weber 1985, 180). Aber dieser Vorgang ist selbst wiederum Ergebnis von sozialen Handlungen. Kultur wird bei Weber handlungsförmig konstituiert. Sie entsteht aus Sinnzuschreibungen, aus Akten der Stellungnahme, also kognitiven Akten. Webers Bedeutung liegt sicher auch darin, dass er theoretisch Handeln und Kultur als voneinander abhängige Größen gesehen hat (Gephart 1998). Und die Kulturwissenschaft reflektiert die Voraussetzungen solcher Zuschreibungsvorgänge, deren Teil sie selber ist:

„Die Ausgangspunkte der Kulturwissenschaften bleiben damit wandelbar in die grenzenlose Zukunft hinein, (...) Ein System der Kulturwissenschaften auch nur in dem Sinne einer definitiven, objektiv gültigen, systematisierenden Fixierung der Fragen und Gebiete, von denen sie zu handeln berufen sein sollen, wäre ein Unsinn in sich.“ (Weber 1985, 184)

Die relative Objektivität der kulturwissenschaftlichen Erkenntnisse wird im Wandel der Werte zugleich den Horizont der jeweiligen Wertgemeinschaften verschieben. Der Streit der Werte und Wertzuschreibungen verlängert sich in die Wissenschaften hinein, die selber nur begriffliche Verdichtungen von alternativen Geschichtsbildern bieten können. Es ist also nicht die Aufgabe der Kulturwissenschaft, die faktische Konkurrenz unvereinbarer Geschichtsdeutungen und Kulturnormen in einem homogenen System aufzuheben, sondern ein Programm bereitzustellen, mit dem die Forschung flexibel auf die Ergebnisse der zu Webers Zeit neu formierten Human- und Sozialwissenschaften reagieren kann.

Ein solches Grundlagenprogramm entwirft dann der Philosoph Ernst Cassirer (1874–1945), dessen Werk erst heute eine verdiente Renaissance erfährt. Einer der Gründe für seine späte Rezeption könnte in seiner Biographie liegen. Cassirer hat in Berlin bei Georg Simmel Vorlesungen über Kant gehört, wurde im Kreis der Marburger Neukantianer promoviert und lehrte dann einige Jahre als Privatdozent neben Simmel in Berlin. Erst 1919 erfolgte

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

der Ruf nach Hamburg und in der für ihn wichtigsten Phase bis 1933 publizierte er seine bedeutendsten Werke. Sie entstanden in engem Kontakt mit den Gelehrten der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. Durch die Judenverfolgung der Nationalsozialisten zur Emigration gezwungen, führte sein Weg über Oxford und Göteborg schließlich nach New York, so dass seine Wirkungsmöglichkeiten in Deutschland durch die Diktatur abgeschnitten wurden und nach dem Krieg in der angelsächsischen Forschung gesucht werden müssen. Seine Widerlegung des akademischen Neukantianismus gelangte zu einem Konzept, das er schon in den zwanziger Jahren entworfen hatte und bis zuletzt in mehreren Schriften entfalten konnte. Er wollte die Trennung von naturwissenschaftlichen und geistesgeschichtlichen Erkenntnisformen überwinden, er schuf eine neue Basis für eine Philosophie, die von der grundsätzlichen kulturellen Bedingtheit des Menschen und seiner Wissenssysteme ausgeht. Mit der Durchbrechung des Szientismus setzte bei Cassirer ein neues Interesse für die Konstitutionsformen des ‚natürlichen‘ Weltbildes und für die kategorialen Strukturen der Wahrnehmung wie auch der Alltagserfahrung ein. Vorbereitet durch die Erkenntnisse der Völkerpsychologie war die Annahme der Einheitlichkeit, Konstanz und Gleichartigkeit menschlicher Vernunft ohnehin schon grundsätzlich in Frage gestellt. Die Annahme von transzendentalen, mithin überhistorischen Erkenntnisformen wurde suspekt. Allenthalben drängte nun die wachsende Einsicht in die Verschiedenheit der Anschauungs- und Denkweisen über die formale Reflexion hinaus zur Untersuchung der Verwurzelung von Erkenntnisformen in Lebensintentionen. Man beschäftigte sich mit der Differenz von Lebens- und Denkformen.

Cassirers elementares Konzept der Kulturalität des Menschen ist in seinem Hauptwerk formuliert, der *Philosophie der symbolischen Formen* (1923, 1925, 1929) in drei Bänden, und sie darf als Gründungsurkunde der Kulturwissenschaften gelten. Schon im Ansatz verschiebt er die Frage Kants nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung hin zur neuen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Bedeutung:

„Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur. Sie sucht zu verstehen und zu erweisen, wie aller Inhalt der Kultur, sofern er mehr als bloßer Einzelinhalt ist, sofern er in einem allgemeinen Formprinzip gegründet ist, eine ursprüngliche Tat des Geistes zur Voraussetzung hat.“ (PSF, I, 11)

Er beschränkt also die Reichweite des traditionellen Idealismus, erweitert aber dagegen das Arbeitsgebiet um Themen wie Sprache, Mythos, symbolisches Denken. Zwar bestreitet er die Möglichkeit eines philosophischen Systems und lehnt die Metaphysik ab, aber die systematische Perspektive bleibt doch bestehen, um dem Problem der menschlichen Orientierung auf die Spur zu kommen. Das Wahrheitsproblem ist allerdings nur noch ein Sonderfall des allgemeinen Bedeutungsproblems. Denn Leben steht immer unter dem Prinzip symbolischer Formung, es eröffnet sich kein Weg in ein

ursprüngliches oder vorrationales An-sich; die theoretischen Bestrebungen auf diesem Feld der Transzendentalphilosophie werden immer unergiebig bleiben, solange nicht der Dualismus des Sinnlichen und Geistigen beseitigt wird.

Sein Theorem von der symbolischen Form bedeutet, dass die konkreten geistigen Energien des Menschen sich notwendig in sinnhaften Gestalten manifestieren müssen. Und dabei denkt Cassirer an eine Wechselwirkung. Weder kann Geistiges isoliert von der Materialisation bestehen, noch kann Wirklichkeit überhaupt losgelöst von aller geistigen (und damit eben sinnstiftenden) Verarbeitung erfasst werden. In dieser umfassenden Beschreibung der symbolischen Formung ist die Erkenntnistheorie aufgehoben und in eine Untersuchung verschiedener Kulturformen überführt. Wenn man also alle möglichen Äußerungsformen, in denen sich der Gehalt des Geistes erschließt, zum Ausdruck bringen könnte, wäre das alte Ideal der allgemeinen Charakteristik, von dem schon Leibniz träumte, erfüllt. Cassirer entwickelt eine verführerische Vision:

„Wir besäßen alsdann eine Art Grammatik der symbolischen Funktion als solcher, durch welche deren besondere Ausdrücke und Idiome, wie wir sie in der Sprache und in der Kunst, im Mythos und in der Religion vor uns sehen, umfasst und generell mitbestimmt würden.“ (PSF, I, 19)

Da für Cassirer ein symbolfreier Bereich nicht existiert, folglich jeder geistige Bedeutungsgehalt sich an ein konkretes sinnliches Zeichen knüpft, wird deutlich, dass er seine Definition vom landläufigen Verständnis abgrenzt. Am Beispiel des einfachen Linienzugs: wir können eine Linie als geometrische Figur, als Ornament oder als mythisches Zeichen deuten, ihr in der Wahrnehmung eine bestimmte Sinn-Form zuweisen. Dieses Belegen des sinnlich Gegebenen mit Bedeutung nennt Cassirer auch „symbolische Prägnanz“ (PSF, III, 235). Im Wahrnehmen wirkt immer auch ein nichtanschaulicher Sinn, den wir (nur) auf diese Weise zur Darstellung bringen (Schwemmer, Cassirer 1997, 69–125). Wir nehmen etwas nicht direkt wahr, sondern „als“ etwas. Und als solches ist es immer schon Bestandteil der Wahrnehmung selber (Schwemmer, Cassirer 1997, 119). Es geht um dieses Herstellen von Ganzheiten, das sich in Weltbildern ausdrückt und das wir in den Grundformen des Weltverständnisses studieren können. Cassirer verwendet einen ungewöhnlich weit gefassten Symbolbegriff, der weit über das literarische Verständnis hinausgeht.

Alle Formen (Raum, Zeit, Kategorien) gewährleisten eine Synthese der Erfahrungen. Das menschliche Bewusstsein bildet ständig Reihen und arbeitet mit logischen Verknüpfungen. Jedes einzelne Datum verweist auf einen komplexeren Zusammenhang, in dem es erst Sinn macht. Auf dieser natürlichen Symbolik baut jede „künstliche Symbolik“ auf, also die verfeinernde kulturelle Symbolik, die Menschen mit der Sprache, der Kunst, der Technik,

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

der Wissenschaft oder dem Mythos schaffen (PSF, I, 41). Und so bestimmt Cassirer die symbolischen Formen als Prägungen:

„Der Mythos und die Kunst, die Sprache und die Wissenschaft sind in diesem Sinne Prägungen z u m Sein: sie sind nicht einfach Abbilder einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern sie stellen die großen Richtlinien der geistigen Bewegung, des ideellen Prozesses dar, in dem sich für uns das Wirkliche als Eines und Vieles konstituiert.“ (PSF, I, 43)

Zentral sind also Bewusstseinsfunktionen und Sprachstrukturen, mit denen wir unsere Erfahrung organisieren und daher entwickelt der erste Band der PSF eine Sprachphilosophie. Von Humboldt ausgehend fragt Cassirer danach, mit welchen grammatischen und linguistischen Mitteln die einzelnen Sprachen bestimmte Anschauungen organisieren und Weltansichten zustande kommen lassen. Er fragt nach dem Anteil der Sprache beim Aufbau kulturell geformter Weltbilder. Im zweiten Band rekonstruiert er das mythische Denken, seine Muster in Anlehnung an die damals neuen Ergebnisse der Ethnologie. Der dritte Band legt dann eine Gesamtschau der Gestalt- und Entwicklungspsychologie vor, in der dargelegt wird, dass die Wahrnehmung von Ausdruck jeder Dingwahrnehmung genetisch vorausgeht. In der Wahrnehmung bilden wir Reihen und Ordnungen. Das sich darbietende Phänomen rückt ein in unterschiedliche Weisen der Repräsentation. Und diese legen den Verlauf der Wahrnehmung fest (PSF, III, 155). Nicht zuletzt sind auch seine Ausführungen über die Symbolisierungsleistung der Darstellungsfunktion von allgemeinem Interesse. Die Befunde der Sprachpathologie, der Aphasieforschung zeigen, dass beim Versagen der Sprache sich auch Raumfassungen verändern und die Gegenständlichkeit ein ganz anderes Aussehen bekommt. Die sprachliche Form prägt unser Denken und beeinflusst eben auch den Aufbau wissenschaftlicher Begriffswelten.

Cassirers Philosophie ist heute auch deshalb aktuell, weil sie nicht bloß in die Nähe der Semiotik rückt, sondern der Semiotik eine fundamentalere Art der Bedeutung voranstellt, die das Zeichen wie auch die symbolische Form a priori setzt. Das Zeichen ist mehr als nur zufällige Hülle des Gedankens, es ist sein notwendiges und wesentliches Organ. Die Formen der Kultur stützen sich zwar auf eine Zeichengebung, so dass „S y m b o l i k und S e m i o t i k“ (PSF, I, 18) zusammengehören, aber beide sind letztlich in der „symbolischen Prägnanz“ begründet. Die synthetische Leistung ist vorgängig. Cassirers semiotische Theorie des Geistes (Paetzold, 1994, 24 f.) geht in einer Theorie der Symboltätigkeit auf, in der das Zeichen zum reinen Beziehungszeichen wird. Man kann die Semiotik als universale Theorie nicht allein von der Sprache her aufbauen, sie muss eine Semiotik des Codes in Angriff nehmen (Paetzold, 1994, 36 f., 63).

Außerordentlich modern ist der Versuch zu einer Theorie der Kulturfunktionen, den auch seine späteren Schriften bieten. Im amerikanischen Exil

veröffentlichte Cassirer 1944 sein Buch *An Essay on Man*, das erst 1990 ins Deutsche übertragen wurde. Mit ihm stößt er zu einer systematischen anthropologischen Begründung der Kulturwissenschaft vor, die seine PSF fortsetzen soll:

„Die Philosophie der symbolischen Formen geht von der Voraussetzung aus, dass, wenn es überhaupt eine Definition des „Wesens“ oder der „Natur“ des Menschen gibt, diese Definition nur als funktionale, nicht als substantielle verstanden werden kann.“ (VM, 110)

Weder die angeborene Anlage noch irgendein metaphysisches Prinzip reichen aus bei der Bestimmung des Menschen, sie ist allein zu gewinnen aus seinem Wirken und aus der Grundstruktur seiner Tätigkeiten. Und das ist Aufgabe der neuen Wissenschaft, denn mit den herkömmlichen Disziplinen wird gerade das Spezifische des Menschseins nicht erfasst. Das Arbeitsgebiet benennt Cassirer mit der Metapher vom „symbolischen Netz“. Der Mensch lebt (nur) in einem symbolischen Netz von Sprache, Mythos, Kunst, Religion, Technik usw.:

„Sie sind die vielgestaltigen Fäden, aus denen das Symbolnetz, das Gespinnst menschlicher Erfahrung gewebt ist. Aller Fortschritt im Denken und in der Erfahrung verfeinert und festigt das Netz. Der Mensch kann der Wirklichkeit nicht mehr unmittelbar gegenüber treten; er kann sie nicht mehr als direktes Gegenüber betrachten.“ (VM, 50)

Im Symbolischen unterscheidet sich der Mensch von anderen Lebewesen und mit dieser Definition als „animal symbolicum“ (VM, 51) hat Cassirer den Weg gewiesen zu einer neuen, nicht mehr rein auf Verstandestätigkeiten gegründeten Bestimmung. Mit dem Schlüsselbegriff überschreitet er auch die Fixierung auf die Philosophie und fordert ihre Ergänzung um Biologie, Ethnologie, Geschichte, Soziologie, Psychologie und Literaturwissenschaften.

Damit ändert sich auch der Status der Geisteswissenschaften. Im letzten Kapitel des *Essay on Man* hat Cassirer gezeigt, wie sich auch die Wissenschaft als eine der symbolischen Formen selber nach und nach als Kulturprodukt ausdifferenzierte. Und schon einige Jahre zuvor, noch in Göteborg, war das wichtige Buch *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) erschienen. Die symbolischen Formen, so führt schon die erste Studie aus, sind „Medien“, die der Mensch sich erschafft, um sich zugleich von der Welt zu trennen wie auch sich fester mit ihr zu verbinden (LK, 25). Der Mensch lebt mehr in seiner „Bildwelt“. Die Geisteswissenschaften sind daher aufgerufen, sich an diese spezifische „Ausdrucks Wahrnehmung“ (LK, 40 und 45) als Gegenstand für die Kulturwissenschaft zu halten.

Die Bemühungen zielen auf eine Logik der Kulturbegriffe (Graeser, 1994, 124), also auf die methodische Grundlegung der Kulturwissenschaft. Kulturbegriffe sind eine Klasse eigener Art. Sie ähneln den Stilbegriffen der Kunstgeschichte und haben nicht die Aufgabe, jeden Einzelfall abzudecken, sondern Erscheinungen „zu einer Einheit zusammen“ zu sehen (LK, 73).

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

Das erinnert an die Debatte um Max Webers Protestantismusbegriff, der gleichfalls ein Deutungsmuster anbot. Cassirer umschreibt die Kulturbegriffe als „Sinnbegriffe“ (LK, 73) und nennt als Beispiel Jacob Burckhardts „Renaissance-Mensch“. Er hat in dieser Reinform sicher nie existiert, der Begriff aber charakterisiert genau das „Wesen“ des zu beschreibenden Problems. Wichtig ist nun, dass Cassirer immer auch die eigene Begriffsarbeit des Wissenschaftlers in seine Reflexion einbezieht. Im ständigen Strom der Kultur, der ununterbrochen neue Symbole schafft, gliedert sich die Wissenschaft in die „Akt-Analyse“ ein (LK, 98), d.h., sie hält sich nicht bei der ohnehin unlösbaren Frage nach der Entstehung der Symbolfunktion auf. Die „Kulturwissenschaft lehrt uns, Symbole zu deuten, (...) um das Leben, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen sind, wieder sichtbar zu machen.“ (LK, 86). Diese „Palingenese der Kultur“ (LK, 77) ist das Ziel. Vom Standpunkt einer Gedächtniswissenschaft aus, die Cassirer wohl vorschwebt, kann er auch die pessimistische Variante von der „Tragödie der Kultur“ bei Georg Simmel mit einer optimistischeren Sicht konfrontieren. Im Drama der Kultur gibt es keine endgültigen Siege und Niederlagen, sondern immer nur Wiedererweckung, Durchdringung und Auseinandersetzung mit anderen Kulturen. Dieser historischen Dialektik des Kulturbewusstseins nachzugehen, ist die eigentliche Aufgabe der Kulturwissenschaft (LK, 111–127).

Die Permanenz, mit der immer neue Formen und mediale Strukturen aus der ständigen Ausdifferenzierung des Symbolischen hervorgehen, fängt Cassirer mit einer alten Metapher ein, er spricht davon, dass die Menschheit sich in ihren Kulturformen „einen neuen Körper geschaffen hat, der allen gemeinsam zugehört“ (LK, 127). Letzten Endes erscheint damit der Kulturbegriff wieder als Restposten der Metaphysik (Orth, 2000, 197 ff.). Denn die Setzungen, die Cassirer vornimmt, sind selbst nicht mehr zu begründen. Medium und Bedeutung sind ebenso verbunden wie Bedürfnis und Bedeutung, ohne dass das erklärt werden könnte. Die Theorie zehrt also von metaphysischen Annahmen, sie lässt sie im Hintergrund stehen.

Mit der Position, die Cassirer eingenommen hat, endet die erste Phase der Kulturwissenschaft und ihrer Konzeptbildung. Aus heutiger Sicht kann man vier Aspekte hervorheben, die eine Anknüpfung an dem Geleisteten rechtfertigen: in der ersten Phase wird Kultur als ein Problembegriff etabliert. Er erscheint nicht strikt definierbar, sondern lediglich erläuterbar. Die Kulturwissenschaft ist zunächst eine Reaktion auf das Reflexivwerden des Wissens in der Moderne. Zweitens: als methodische Konsequenz auf die Tatsache, dass ihr Gegenstand nur indirekt gegeben ist, möchte Cassirer die Kulturwissenschaft im Sinne einer Gedächtniswissenschaft begründen. Sie ermöglicht die Selbstreflexion, die Selbsterneuerung der Kultur und betont vor allem die prinzipielle Kontingenz jeder Kulturform. Auch der Wissenschaftler muss sich über die Relativität seiner eigenen Praxis im Klaren sein. Bei Cassirer ist drittens deutlich, dass der Mensch mehr ein Kulturphänomen ist als ein

anthropologisches (Orth, 2000, 211). Notwendig ist daher eine semiotisch angereicherte Symboltheorie, die kulturelle Kodierungspraktiken untersucht (Paetzold, 1994). Und viertens strebt die Kulturwissenschaft eine zweite Ebene der Beobachtung an. Sie soll konkurrierende Theorien vergleichen und ineinander übersetzen (Graeser, 1994, 183). Damit wird der philosophische Systemgedanke verdrängt durch ein Konzept mit integrativen Zügen, das heute vorbildlich wirkt.

2.2. Ethnologie: Kultur und Text

Die zweite Phase, und damit ist die Kulturwissenschaft im eigentlichen Sinne gemeint, beginnt mit der Selbstbesinnung einer Disziplin, deren Ergebnisse schon seit ihrer akademischen Institutionalisierung um 1900 an der Formierung der Kulturwissenschaft beteiligt waren. Und die Fragen, die sich der Kulturwissenschaft stellen, lassen sich gerade an der Entwicklung der Debatten in der Ethnologie nachzeichnen. Die Problemabfolge innerhalb dieser Disziplin ist daher symptomatisch für das gesamte Thema. Fragen der Beschreibung von fremden Kulturen und die Schwierigkeiten, die mit ihrer Darstellbarkeit überhaupt verbunden sind, dominieren das Fach in zunehmendem Maße. Insbesondere die Beschränkung auf außereuropäische Kulturen wird seit längerem nicht mehr akzeptiert. Seit den siebziger Jahren hat die Ethnologie auf dem Gebiet der Methodik wieder Theorieangebote vorgelegt, die über die Fachgrenzen hinaus große Beachtung fanden.

Es ist das Verdienst des Ethnologen Clifford Geertz (1926–2006), der zunächst mehrere kulturanthropologische Bücher vorgelegt, in den siebziger Jahren jedoch sein Interesse ganz auf die Analyse der eigenen wissenschaftlichen Praxis und seines Faches verlegt hat. Schon der Titel seiner ersten Sammlung *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* von 1973 verweist auf die neue Fragestellung. In weiteren Studien vertieft und 1983 in einer deutschen Auswahlgabe publiziert, dokumentieren die Thesen von Geertz den Prozess der Klärung der eignen Arbeitsweisen und das Vordringen zu einer neuen Auffassung. Zwei Aspekte charakterisieren das Anliegen von Geertz: einmal seine hermeneutische Grundlegung der Ethnologie und sodann seine konsequente Kritik der Ethnographie, also der Beschreibungen, der schriftstellerischen Produkte, die aus der Tätigkeit des Ethnologen hervorgehen. Der Ethnologe macht nicht mehr nur fremde Kulturen, sondern nun auch sich selber zum Untersuchungsobjekt.

Die Verständigung über das eigene Fach beginnt mit der Überprüfung des methodischen Prinzips der Feldforschung. In den zwanziger Jahren hatte sich die von Bronislaw Malinowski (1884–1942) praktizierte „teilnehmende Beobachtung“ als dominantes Vorgehen der Ethnologen durchgesetzt. Mit dieser empirischen Wende ging die damalige Völkerkunde von ihrer an der Naturbeobachtung orientierten Haltung zur sozialen Partizipation an den

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

erforschten Völkern über. Der Ethnologe sollte den Standpunkt des Eingeborenen hautnah erfahren und musste daher in der fremden Kultur leben, wenn er den Alltag kennen lernen wollte. Über verschiedene objektivierende Techniken (Kohl 2000) wollte Malinowski die methodische Strenge und Haltbarkeit seiner Ergebnisse absichern. Aber die posthume Veröffentlichung der Tagebücher Malinowskis im Jahr 1967 demonstrierte der Fachwelt, dass er eine wirkliche Integration in die fremde Kultur nicht erreichte (Kohl 2000). Gescheitert war die Methode auch an der Tatsache, dass letztlich allein der Feldforscher als Übermittler der Kenntnisse in Frage kommt und seine der fremden Kultur überlegene Haltung ihn an der Partizipation hindert. Mit dieser Erkenntnis wurde auch die schriftstellerische Tätigkeit des Ethnologen fragwürdig. Die Feldforschung, das drängte sich nun auf, scheitert eigentlich zu Hause am Schreibtisch. Denn in seinem Text erschafft der Ethnologe ‚den Anderen‘ überhaupt erst. Die Singularität des konkreten Menschen löst sich auf in ‚den Eingeborenen‘, also in ein Großsubjekt, das nur auf dem Papier und in den Köpfen der Leser existiert.

Von nun an kam die Ethnographie als ein besonderes Genre in den Blick und die Formen der Darstellung wurden kritisiert. Ähnlich wie in den großen Romanen des 19. Jahrhunderts bei Balzac oder Dickens verzichtete auch die Feldmonographie auf den Ich-Erzähler und der Autor trat mit der Stimme des parteilosen und unvoreingenommenen Beobachters hinter der Wirklichkeit zurück. Dieser „ethnographische Realismus“ (James Clifford, in: Berg/Fuchs, 1999) ist die typische Schreibweise des ethnologischen Textes, der ausschließlich für ein westliches Publikum verfasst wird. Radikalisiert besagt die These, dass man aus solchen Texten mehr über die Standards des Lesepublikums lernen als über die Realien der fremden Kultur erfahren könne.

Nicht gelöst war der zentrale Widerspruch zwischen der Forschung vor Ort in der konkreten Situation und der notwendigen Generalisierung bei der Vermittlung der Ergebnisse. Wie sollte man das Einzelne, Inkommensurable und Einmalige, das man aus der Nähe beobachtet hatte, mit dem Anspruch an die Erklärung einer ganzen Welt- und Lebensform in Einklang bringen? Das Paradox von Nähe und Distanzierung machte sich besonders schmerzlich bemerkbar, wenn doch die grundsätzliche Achtung vor der anderen Kultur erhalten bleiben sollte. Geertz setzt nun beim hermeneutischen Problem der Ethnologie an und fragt nach dem implizit angewendeten Kulturbegriff.

In Anlehnung an philosophische Symbolkonzeptionen – Geertz greift auf die Arbeiten von Susanne Langer zurück, die stark von Cassirer beeinflusst waren – und hermeneutische Textbegriffe, besonders häufig zitiert er Paul Ricoeur, propagiert Geertz eine Abkehr von der Verhaltensbeobachtung. Nicht mehr die bloße Beschreibung von Verhaltensweisen, sondern das bedeutungstheoretische Spektrum menschlicher Betätigungen, Artikulationen

ist wichtig und der Ethnologe soll sich auf die symbolischen Dimensionen des sozialen Handelns konzentrieren. Indem Geertz die teilweise indirekt vermittelte Debatte um den Stellenwert des Symbols aufnimmt, von Cassirer und Max Weber ausgeht, ist mit seiner Definition aus dem programmatischen Aufsatz *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture* (dt.: *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*) auch der Zusammenhang mit der eingangs beschriebenen ersten Phase der Kulturwissenschaft und ihren semiotischen Anfängen gegeben:

„Der Kulturbegriff, den ich vertrete, (..) ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, dass der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht. Mir geht es um Erläuterungen, um das Deuten gesellschaftlicher Ausdrucksformen, die zunächst rätselhaft scheinen.“ (1999, 9)

Zweifellos klingt diese Definition stark nach den Worten von Cassirer, der ja vom „symbolischen Netz“ gesprochen und ebenfalls die Metapher vom Faden verwendet hatte, und er sucht ähnlich wie Weber nach Kulturmustern. Aber Geertz ist wesentlich weniger streng in der Terminologie, vielmehr vernetzt er ältere Begrifflichkeiten.

Auf der Suche nach der „informellen Logik des tatsächlichen Lebens“ (1999, 25) beschäftigt er sich mit den öffentlichen, allen zugänglichen Bedeutungssystemen, die z.B. beim Grüßen oder dem Zwinkern mit dem Augenlid bemüht werden. Diese Sinnzusammenhänge, auf die Menschen bei ihren Handlungen zurückgreifen müssen, besitzen nun aber einen Überschuss an Bedeutung; sie gehen nicht in ihrem Gebrauch auf, sondern weisen noch über sich hinaus. Soziale Handlungen sind Kommentare, die „mehr als nur sich selbst kommentieren;“ (1999, 34). Hier kommt nun die Arbeit des Ethnologen ins Spiel.

Die Symbolsysteme liegen nämlich nicht fertig vor und können auch nicht einfach an der Realität abgelesen werden. Es reicht auch nicht aus, sich in fremde Kulturen einzufühlen. Vielmehr resultiert das gewünschte Ergebnis aus der „dichten Beschreibung“:

„Die Ethnographie ist dichte Beschreibung. Das, womit es der Ethnograph tatsächlich zu tun hat – wenn er nicht gerade mit der routinemäßigen Kleinarbeit der Datensammlung beschäftigt ist (die natürlich auch sein muß) –, ist eine Vielfalt komplexer, oft übereinandergelagerter oder ineinander verwobener Vorstellungsstrukturen, die fremdartig und zugleich ungeordnet und verborgen sind und die er zunächst einmal irgendwie fassen muß. Das gilt gerade für die elementarsten Ebenen seiner Tätigkeit im Dschungel der Feldarbeit: für die Interviews mit Informanten, die Beobachtung von Ritualen, das Zusammentragen von Verwandtschaftsbegriffen, das Aufspüren von Eigentumslinien, das Erstellen von Haushaltslisten“ (1999, 15)

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

Sein Ziel ist das Erschließen der verschiedenen Bedeutungskomponenten, die in den anscheinend nichtssagenden Elementen des Verhaltens eingelagert sind und die Handlungen der Menschen steuern. Typische Ereignisse und Alltagserlebnisse begreift der Ethnologe als Zeichen, die Aufschluss geben über Motive und Codes. Und dabei soll auch die Bedeutung erschlossen werden, die den Handlungsweisen aus der Perspektive der Handelnden zukommt. Geertz interessiert die Frage, wie Menschen ihre Lebenswelt für sich als eine sinnvolle interpretieren (Gottowik 1997, 257). Das Erfassen dieser Ebenen geschieht in der eigentlichen Tätigkeit des Ethnologen, beim Schreiben. Die Vertextung ist der Kern seiner Tätigkeit. Er erstellt „eine Lesart dessen, was geschieht“ (1999, 26). Kultur und soziales Handeln sind konstitutiv text-analog, der Ethnologe ist ein Übersetzer und Exeget von institutionalisierten Handlungen.

Die auffällige Parallele zwischen Text und sozialer Lebenswelt wurzelt zunächst in der Suche nach den Weltentwürfen. Aber sie beschreibt auch die konkrete Praxis. Der Ethnologe ist als Handelnder nur marginal in der von ihm untersuchten Gesellschaft integriert und hat keinen direkten Zugang zum Inneren der Diskurse. Er kann sich nur auf das stützen, was man ihm zugänglich macht:

„Wir interpretieren zunächst, was unsere Informanten meinen oder was sie unserer Auffassung nach meinen, und systematisieren diese Interpretationen dann.“ (1999, 22)

Das aber bedeutet eine weitere Abstraktionsleistung. Zuerst geben die Angehörigen einer Kultur ihre Deutungen und nur sie geben Interpretationen erster Ordnung. Darüber erhebt sich das Deutungsgebäude des Autors, der den „Text“ aus diesen Angaben erster Ordnung destilliert. Seine Lesart ist eine „Abtrennung“ vom Geschehen, ein Konstrukt.

Geertz betont daher nachdrücklich den konstruktiven, artifiziellen Charakter der Ethnographie. Ihre Interpretationen sind „solche zweiter und dritter Ordnung“ (1999, 23), er nennt sie sogar „Fiktionen“, aber im Sinne eines künstlich Hergestellten. Sie sind nicht falsch oder fiktiv, sondern verleugnen nur nicht ihre Herkunft. Es gibt demnach keine objektive Realität vor jeder Interpretation.

Im Gegensatz zu den hermeneutischen Philosophen, auf die er sich stützt, gibt Geertz jede Vorsicht auf und verallgemeinert die Textanalogien. Er substantialisiert die Textmetapher und nennt die gesamte „Kultur eines Volkes“ ein „Ensemble von Texten“, die „ihrerseits wieder Ensembles seien (1999, 259). In einem zweiten berühmten gewordenen Aufsatz *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight* (dt. „Deep Play“: Bemerkungen zum balinesischen Hahnenkampf) umkreist er diese These in immer neuen Wendungen und verwischt dabei allerdings seine eigenen Lesarten mit den Interpretationen, die ihm von den Balinesen angeblich erzählt wurden. Geertz dehnte dieses Konzept von der Kultur als Text schließlich auf alle nur denkbaren Aspekte

des gesellschaftlichen Lebens aus und studierte selbst Paläste, Melodien oder Technologien als solche lesbaren Texte. Es war vor allem der Essay über den Hahnenkampf, an dem sich eine hitzig geführte Debatte entzündete.

Dennoch: die methodologischen Arbeiten von Geertz sensibilisierten seine Disziplin für das Problem der Repräsentation. Fortan war die Arbeit ohne Berücksichtigung der Autorschaft und ihres Einflusses auf die Formierung des Gegenstandes nicht mehr ohne weiteres möglich. Der Begriff der Repräsentation bündelt ganz verschiedene Aspekte wie „Darstellung“, „Vorstellen“ oder „Vergegenwärtigen“ und dient dazu, die Kontextabhängigkeit der eigenen Erkenntnis bewusst zu machen. Diese Erschütterung vormals unbedenklicher Verfahrensweisen ging in die Wissenschaftsgeschichte ein als Krise der Repräsentation. Sie führte in den siebziger Jahren zu einer verstärkten Analyse der klassischen Texte des Faches, die alle gelesen hatten. Geertz griff dann mit einer Studie in diese Diskussion ein, die sprichwörtlichen Status erlangte: *Works and Lives. (dt.: Die künstlichen Wilden. Anthropologen als Schriftsteller)* von 1988/1990 untersucht Texte von Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Ruth Benedict, um an ihnen die verschiedenen textuellen Verfahren der Konstruktion des Anderen zu zeigen.

Zwar nimmt Geertz von einer Kritik seiner eigenen Studien Abstand, was ihm gerne vorgehalten wurde, und er distanziert sich sogar von den selbst-reflexiven Tendenzen seiner eigenen Schüler (Vincent Crapanzano, Paul Rabinow). Aber er weist doch auf ein nicht zu vernachlässigendes Problem hin, nämlich die moderne Vermengung von Gegenstand und Publikum. Der ethnologische Text verliert erheblich von seiner Überzeugungskraft, wenn er von denen gelesen und kritisiert wird, die darin beschrieben werden und das ist immer häufiger der Fall. Kurios ist also nicht mehr der Andere, der sozusagen künstlich entworfene Wilde, sondern diese Art der Beschreibung selbst (Geertz 1990, 130). Jetzt wird nicht mehr nur der Realismus in Frage gestellt, sondern die Tatsache des Beschreibens überhaupt. Der Text verfährt so, als gebe es völlig beobachtbare Handlungen, die wie in der alten Naturgeschichte nur auf die Klassifikation warten. Geertz formuliert dieses Misstrauen:

„Es ist vielmehr das Versagen der gesamten visualistischen Ideologie des referentiellen Diskurses mit ihrer Rhetorik des „Beschreibens“, „Vergleichens“, „Klassifizierens“ und „Verallgemeinerns“ und ihrer Anmaßung eines Bezeichnens durch Repräsentation. In der Ethnographie sind keine „Dinge“ da, die Gegenstand einer Beschreibung sein können (...) es gibt vielmehr einen Diskurs, und auch der ist kein Ding ...“ (1990, 133)

Was sich anhört wie die Verkündigung des Endes aller Ethnologie ist in Wahrheit nur der Versuch, eine Schreibweise einzuklagen, die Rücksicht nimmt auf die Auflösung der Kolonialreiche und die dadurch geschaffene Situation der verstärkten Migration. Denn die Beschriebenen sitzen nicht mehr in fernen Ländern, sondern im Seminar des Ethnologen. Zwar wiegt dadurch die Last der Autorschaft schwerer, aber die Aufgabe des Faches, nämlich erneut zu zeigen, wie andere leben, will Geertz nicht verwerfen.

2 Kulturwissenschaftliche Konzepte

Für die Kulturwissenschaften brachte diese Repräsentationskrise einige wichtige Einsichten. Der Weg, den Geertz von der symbolischen Anthropologie zu einer allgemeinen interpretativen Anthropologie gegangen war, hat die selbstreflexive Wende eingeleitet. Fremdheit erschien nun nicht mehr nur als ein Effekt des Diskurses, sondern als ein grundsätzlich relationaler Begriff (Kohl 2000, 96). Und mehr noch: die Annahme, irgendwo Natur beobachten zu können, sie von jeder kulturellen Prägung unterscheiden zu können, erwies sich als Irrglaube, ein Gedanke, auf den schon Cassirer aufmerksam gemacht hatte, der aber erst jetzt voll zum Tragen kam (Gottowik 1997, 67 und 223). Darüber hinaus verwandelte Geertz sein Fach in eine Textwissenschaft und eröffnete damit eine weitreichende Auseinandersetzung. Sie wurde unter dem Titel der programmatischen Aufsatzsammlung *Writing Culture* geführt, die James Clifford und George E. Marcus 1986 herausgaben (Texte übersetzt bei Berg/Fuchs 1999).

Die theoretischen Grundannahmen wurden von dieser zweiten Generation interpretativer Anthropologen modifiziert. Sie ersetzten die Metapher von der Kultur als einem Text durch die dialogische Fundierung des Erkenntnisprozesses. Sie betonten die Interaktion mit dem Gegenüber und wollen den Anderen an der Konstitution des Gegenstandes beteiligen (Berg/Fuchs 1999, 77 ff.). Kultur erscheint als etwas prinzipiell nicht Fixierbares, das stillhält, um beschrieben zu werden. Forscher wie James Clifford suchen den Autoritätsverlust des Autors dadurch wettzumachen, dass sie eine Selbstbeschränkung auf reflektierte Partialansichten von Kulturen unter Einschluss der Perspektiven Betroffener bevorzugen. Die damit einhergehende Aufhebung der Unterscheidung von Autor und Leser zieht auch die Auflösung der Gattungsgrenzen nach sich. Feldbericht, Protokoll, Reportage, Essay, Erzählung und Reiseliteratur gehen ineinander über und sollen unterschiedliche Stimmen zu Wort kommen lassen. Ein neues Selbstbewusstsein leitet sich aus den Mischformen her, die keine strenge Grenzziehung zwischen Fakten und Fiktion mehr erkennen lassen.

Innerhalb der Literaturwissenschaft hat Doris Bachmann-Medick die „writing culture“-Debatte aufgegriffen und einen Versuch der Adaption vorgelegt. Ihre Textausgabe von 1996 trägt zwar den von Geertz herkommenden Titel *Kultur als Text* und spricht von der *anthropologischen Wende*, meint aber die selbstreflexive Richtung der Ethnologie. Die symbolisch orientierte Kulturwissenschaft soll bestehende Dichotomien, wie z.B. Schriftlichkeit / Mündlichkeit, Monument / Lebenswelt, Natur / Kultur usw. aufbrechen und als kulturell bedingte Differenzen sichtbar machen. Mit James Clifford fordert Bachmann-Medick das Ende einer Interpretation von Bedeutungen und stattdessen die „Untersuchung der Textabhängigkeit von Kulturrepräsentationen“ (Bachmann-Medick 1996, 31). Aus der Analyse von „Schlüsselkonzepten“ einer Kultur, wie z.B. Familie, Liebe, Pflicht usw. soll der jeweilige Bedingungsrahmen solcher Konzepte hervorgehen. Ziel ist „eine Ethnographie des

Stichwortregister

A

Affektmodellierung 59, 60
Alltag, Alltagsgeschichte 32, 40, 51, 59,
74, 78, 81, 86, 90, 114, 156, 167, 176, 177
Als-Ob-Handeln 91
Animal symbolicum 29
Annales-Schule 50
Anspielung 67, 106, 184, 187, 195, 209–212
Anthropologie 14, 36, 49, 52–58, 63, 65,
70–72, 74, 76, 78, 79, 85, 94, 101, 118,
121, 122, 137, 138, 155, 161, 166, 177
Archiv 146, 160, 182
Ästhetik, Ästhetische Kategorien 20, 21,
78, 85, 89, 91, 99, 105, 118, 122, 190
Aufführung 62, 68, 91, 93, 103, 105–107,
109, 126
Ausdruck 18, 20, 27, 28, 41, 72, 75, 86,
87, 100, 109, 113, 114, 160, 165, 169, 182,
188–190
Autofiktion 113
Autorschaft 35, 82, 147

B

Bedeutung 18, 21, 23–28, 30, 33, 34, 36,
38, 40, 49, 52, 55, 57, 58, 60, 64, 77, 81,
83, 86, 87, 89, 94, 95, 97, 98, 102, 103,
106, 110, 112, 114, 118, 131, 132, 134, 138,
144, 145, 152, 157, 161, 164, 165, 169, 170,
173, 174, 177, 180, 187–189, 191, 193, 194,
196, 199, 200, 202, 203, 205, 207, 208
Bild, Bildbegriffe 42, 63, 117–124, 127,
128, 140, 148, 157, 159, 161, 162, 200, 207
Bildformel 159
Bildung 57, 62, 127, 160, 168, 198
Bildwissenschaft 117, 118, 120, 121, 123,
128, 159
Biographie-Forschung 112
Buch 15, 19, 29, 37, 41, 42, 46, 55, 56, 81,
86, 89, 95, 100, 108, 130, 132, 133, 136,
151, 167, 171, 172, 189, 198
Buchreligion 167
Buchstabe 106, 127, 128, 189

C

Cultural materialism 129

D

Darstellen, Darstellung 12, 14, 27, 28, 32,
35, 43, 45, 53, 55, 57, 58, 62, 73, 75, 76,
79, 89, 91, 92, 96, 98, 105, 109, 111, 114,
118, 122, 127, 133, 142, 145, 146, 148, 149,
151, 160, 197, 206
Dekonstruktion 9, 101, 133, 137, 138, 142,
143, 201
Denkmal, Denkmalskultur 181, 185
Denkstile 19, 56, 60, 62, 124, 129, 207
Dialogizität 187, 190–193, 198, 202, 206
Dichte Beschreibung 33, 55
Diskursanalyse 77, 121, 123, 132, 134, 138
Doppelkodierung 200
Drama, soziales 96, 97, 99, 104
Dramatisierung 87
Duell 97, 197

E

Einfühlungsästhetik 74, 75, 105
Engramm 160
Erfahrung 9, 13, 21, 26–29, 43, 47–49, 53,
55, 61, 65, 66, 69–73, 75–80, 85, 86,
91, 93, 96–98, 102, 104, 109, 111–115, 118,
122, 126, 135, 138, 145, 162, 165–168, 179,
183, 191, 192, 201, 204, 205, 207, 211
Erinnerung 56, 71, 88, 111, 112, 119, 127,
138, 155–158, 160, 162, 164–180, 182,
185, 205, 210–212
Erzählen, Erzählung 36, 43, 45, 46, 78,
100, 109–116, 156, 170, 177, 184, 196, 210
Ethik 21, 22, 116, 117
Ethnologie, Volkskunde 11, 28, 29, 31, 32,
35–37, 40, 46, 48, 49, 52, 53, 94, 103,
104, 161

F

False Memory Debate 164
Feminismus 129, 130, 134, 139, 140, 144
Fest, Festkultur 51, 99
Figuration, soziale 60

G

Gattungen, kommunikative 113, 114

Stichwortregister

Gattungssynkretismus 196
Gedächtnis, Gedächtnisrahmen 71, 88,
100, 111, 155–159, 161–172, 174, 175, 177,
179, 180, 183, 187, 196, 201, 202, 205,
206
Gedächtnisorte 169–172
Gedächtniswissenschaften 30, 155, 159
Geisteswissenschaften 11, 12, 17–19, 29,
53, 133, 164
Geschichtswissenschaft 17, 19, 49, 63, 158
Geschlecht 38, 51, 56, 76, 129–152, 210,
212
Geselligkeit 20, 21, 93, 99, 181
Gewalt 100, 101, 144
Glaube 16, 102, 148

H

Hirnforschung 72, 163
Historismus 181, 184, 185, 203, 204
Historizität 142, 183, 185, 203, 204
Hybridität 44–46, 48, 191, 194, 207

I

Ich-Begriff 112
Idealtypus 24, 178
Identität 10, 37, 41, 42, 44, 45, 57, 67–69,
107, 111–113, 115, 116, 130, 134–137, 139,
144, 165, 167, 168, 171, 174–181, 185, 193,
205, 207, 211
Ikonische Differenz 119
Imaginäres, Imaginationen 54, 63–70,
77, 85, 89, 91, 123, 127, 145, 147, 163,
169, 171, 176, 177, 185, 199, 204
Inszenierung 14, 66, 70, 76, 89, 92,
96–98, 105, 136, 140, 145, 156, 158, 165,
167, 174, 176, 181, 185, 193, 201
Interferenz der Texte 201

K

Kanon 42, 165, 172–174, 207
Kipp-Spiel 92, 93
Klassik, Klassiker 44, 144, 176
Konstruktivismus 132, 138, 166
Kontextualismus, Kontextualität 15, 39,
40
Kontrafaktur 197, 210

Körper, Körperlichkeit, Leib 18, 30, 47,
51, 70, 71, 74, 87, 88, 102, 104–106, 108,
117, 118, 121, 126, 127, 129, 131–138, 144,
159, 160
Kreativität 86, 106
Kritik 11, 13, 16, 21, 26, 31, 35, 38, 71, 98,
103, 110, 112, 113, 122, 132, 139, 144, 179,
185, 193, 203, 205
Kulturalismus 38
Kultur als Text 34, 36, 101
Kulturanthropologie 89, 206
Kulturbegriff, Kulturbegriffe 16, 21, 29,
30, 32, 33, 38, 40, 45, 49, 55, 57, 58, 207
Kulturfunktionen 28
Kulturgeschichte 15, 17, 24, 25, 146, 159
Kulturmuster 24, 68
Kulturphilosophie 15, 16, 21
Kulturwerte 19

Kulturwissenschaft, Definitionen 9, 11,
13, 15, 17, 21, 23–25, 29–31, 33, 36, 37,
45, 49, 56, 58, 143, 144, 152, 159, 168,
172, 205
Kulturwissenschaftliche Bibliothek War-
burg 26, 161
Kunstgeschichte, Kunstwissenschaft 11,
29, 63, 117, 119–121, 123, 145
Kunstwerk 20, 63, 86–88, 91–93, 99, 104,
118–120, 122, 123, 159–161, 192, 203

L

Lebensformen 10, 21, 32, 40, 69, 148, 166
Lebenswelt 10, 16, 23, 34, 36, 40, 52, 54,
62–64, 78, 85, 89, 91, 93, 99, 104, 179,
205
Lektüre, kontrapunktische 43
Lektüre, relationale 200
Lesepraktiken 14, 146
Liminal, liminoid 97
Literaturtheorie 9, 12–14, 41, 42, 44, 45,
54, 55, 57, 87, 89, 91, 100, 102, 105, 109,
117, 134, 188, 193
Literaturwissenschaft 9, 12, 14, 29, 36, 54,
55, 58, 60, 63, 71, 94, 114, 129, 140, 188,
190, 191, 199

M

Macht 38, 39, 42, 106, 124, 127, 131, 136,
137, 144, 163, 165, 177

Männlichkeit 130, 131, 138–141
Markierung 135, 146, 194–196, 210
Maskerade 89, 91, 136, 145
Materialität 107, 136, 162, 172, 204
Mediävistik 106–108
Medienkonfigurationen 69, 77
Medium, Medien, Massenmedien 29, 30, 37–40, 45, 46, 56, 63, 68–70, 74, 79, 86, 93, 102, 103, 105, 106, 108, 109, 120–122, 124, 128, 139–142, 168, 169, 171, 172, 176, 177, 179, 187
Mehrfachkodierung 192
Memoria 162, 163, 171, 205
Mensch, der ganze Mensch 25, 29, 30, 33, 64, 65, 71, 73, 78, 86, 90, 92, 110, 132, 174, 183, 190
Menschenbild 58, 71, 74, 76, 100
Mentalität, Mentalitätsgeschichte 45, 49–54, 63, 137, 155
Mikrogeschichte 51, 53
Mimesis 61–63, 67, 89, 90, 93, 100, 136, 205
Mimikry 44
Mnemonik 162, 163
Moderne 15, 17, 19–22, 24, 30, 52, 67, 71, 72, 74–76, 94, 98, 99, 102, 105, 121, 123, 131, 145, 155, 158, 173, 181, 194, 202, 203, 205
Mythos 26–29, 100, 144, 167, 169, 177, 179, 185

N

Nation, Nationalismus 176, 180, 181, 185
Naturwissenschaft 17, 18, 72, 73, 76, 122, 123, 133, 161
Neukantianismus 17, 19, 26
Neurologie, Neuropsychologie 118, 122, 164
New Historicism 55, 58

O

Oral history 166, 179
Oralität 107, 108
Ordnungen des Wissens 9

P

Palimpsest 172, 200

Paratext 198, 199
Parodie 135, 192, 197
Pathosformel 160
Performanz 70, 103–109
Performativität 108, 136
Photographie 121
Poesie 48, 55, 90, 99, 106–108, 181, 182, 203, 204
Poetik 106, 107, 187, 204, 212
Politik 11, 42, 134, 138, 144, 177, 199
Populärkultur 37, 40, 145
Postkoloniale Lektüren 43
Poststrukturalismus 9, 38, 41, 188, 202
Präsenz 44, 70, 71, 75, 108, 118, 138, 172, 194, 200
Prätexte 195, 198, 203, 204, 211
Protestantismusthese 21
Psychohistorie 160
Psychologie 11, 29, 50, 54, 58, 72–74, 77–79, 110, 111, 113, 114, 117, 155, 160

Q

Queer Studies 141

R

Recorded Culture 39, 40
Referenz 37, 42, 43, 70, 91, 99, 105, 106, 116, 193, 195, 206, 208–212
Rekonstruktivität 157
Rekursion, Rückgriff 132, 136, 144, 163, 173, 183
Religion 11, 22–25, 27, 29, 46, 52, 94, 101, 138, 142, 157, 161, 166–168, 178
Repräsentation, Krise der R. 28, 35, 41–44, 52, 63, 83, 95, 104, 105, 108, 117, 119, 122, 129, 134, 135, 142, 159, 165, 206
Rhetorik 35, 43, 114, 133, 162, 163, 176, 187
Ritus 94
Rolle 13, 16, 22, 40, 54, 67, 82, 87, 88, 93, 99, 102, 104, 109, 121, 129, 133, 137, 141, 142, 145, 148, 155, 156, 164, 174, 181, 185, 199, 208, 211, 212

S

Schema, Schemata 92, 93, 100, 111, 112, 184, 195–197

Stichwortregister

Schreiben, schreibende Paare 34, 47, 67, 105, 109, 146, 185, 201
Schrift 17, 50, 51, 59, 107, 108, 115, 127, 146, 148, 149, 167, 168, 172, 174, 191
Sehen 122, 128
Selbst 16, 43, 44, 57, 62, 68, 80, 89, 105, 110–112, 115, 116, 127, 135, 137, 144, 152, 165, 166, 180, 212
Semiotik, Semiose 28, 38, 72, 118, 200–203
Sexualität 40, 51, 59, 131, 142, 149, 150
Sexualwissenschaften 142, 144
Sichtbarkeit 118
Sinn 23, 27, 50, 59, 60, 63, 69, 74, 75, 90, 109, 110, 112, 114, 119, 124, 127, 138, 170, 171, 174, 191–193, 200, 201, 203, 212
Sinnlichkeit 74, 78
Soziologie 11, 19, 21, 29, 38, 40, 41, 58, 98, 130, 155, 156, 166
Spiel und Kultur 89
Sprache 9, 26–29, 48, 67, 75, 88, 89, 108, 109, 113–116, 118, 119, 127, 132, 135, 138, 148–150, 187–192, 194, 206, 211–213
Sprachphilosophie 28
Stilisierung 86, 190
Stimme 32, 82, 106–109, 126, 191, 192
Strukturalismus 38, 188
Subjekt, Subjektbegriff 20, 21, 45, 53, 67, 118, 134–137, 187–189, 192, 193, 204, 205
Sündenbock 100, 101
Symbol, Symbolische Form, Symbolische Formen 210, 212
Symbolisches Netz 29, 33, 43
Symbolisierung 14, 89, 92, 97, 104, 107, 141, 159, 184, 187
Systemreferenz 196, 197, 210
Szenographien 197

T

Tatsache 18, 19, 21, 30, 32, 35, 63, 69, 77, 80, 85, 123, 142, 151, 174, 206
Textbegriff 32, 107, 189, 193, 197, 201
Textwelt 202, 208
Theater, Theatralität 69, 96, 97, 99, 101, 103–105, 205
Tradition 15, 16, 37, 38, 45, 52, 54, 55, 57, 89, 120, 122, 155, 157, 159, 162, 163,

166, 167, 169, 170, 175–179, 183, 187, 188, 203, 205, 212
Transdisziplinarität 10, 13
Transmotivation 200
Transposition 189

U

Übersetzung 99, 129, 206, 207, 211
Übersetzungswissenschaft 206
Umgangsliteratur 59–61
Umschreiben, Weiterschreiben 201
Unbewusstes 68, 73, 189, 190

V

Vergangenheit, Vergangenes 12, 51, 52, 54, 63, 69, 113, 115, 157–159, 161, 162, 164–169, 171–176, 178, 180, 181, 183, 185, 203, 204, 206

W

Wahrnehmen, Wahrnehmung 10, 26–28, 43, 51, 54, 61, 62, 66, 74, 85, 86, 106, 118, 121–124, 128, 133, 137, 141, 145, 146, 163, 164, 171, 192, 197, 200, 203
Weiblichkeit 130, 131, 138, 141, 144, 145
Weiterführung 196
Werk 19, 25, 26, 38, 41, 42, 45, 46, 58, 65, 70, 74, 78, 79, 81–83, 86, 95, 99, 101, 105, 107, 115, 139, 140, 151, 157, 161, 169, 170, 174, 176, 188–190, 192–194, 199–201, 203, 208, 209
Wissen, Poetologien des Wissens 9, 12, 16, 39, 40, 66, 70, 74–77, 79, 102, 108, 109, 122, 126, 128, 133, 144, 158, 161, 163, 168, 181, 191, 197, 204–206
Wissenschaftsbegriff 10
Wissenssoziologie 110, 113
Wort 13, 15, 18, 33, 36, 67, 91, 109, 128, 168–170, 173, 182, 184, 187, 188, 190, 191, 195, 199, 206, 209–213
Writing Culture 36

Z
Zirkulation 55, 67, 94, 200, 202
Zitat, Zitaten-Mosaik 189, 195, 196, 209–211

Zivilisation 56–59, 61, 73, 160, 169

Zwischen-Raum 207

Personenregister

A

Anderson, Benedict 175
Appelsmeyer, Heide 11, 110, 114
Assmann, Aleida 171, 172
Assmann, Jan 165

B

Bachmann-Medick, Doris 36, 45, 96, 206
Bachtin, Michail 188–194, 198, 206
Belting, Hans 120, 121
Berger, Peter L. 110, 166
Bhabha, Homi K. 44, 45
Bloch, Marc 50
Boehm, Gottfried 119, 120
Böhme, Hartmut 11, 13, 15, 45, 160, 162
Bollenbeck, Georg 57
Bourdieu, Pierre 177
Braun, Christina 129, 133, 137, 139, 142
Braungart, Georg 74
Braungart, Wolfgang 98
Brewer, John 176
Broich, Ulrich 196–198, 202
Bruner, Jerome 110–112
Burckhardt, Jacob 15, 159, 160
Burke, Kenneth 86–90, 97, 98
Burkert, Walter 100
Butler, Judith 134–137, 141, 144

C

Caillois, Roger 91, 92
Campbell, Joseph 100
Cassirer, Ernst 25–30, 32, 33, 36, 49, 58,
95, 98, 155, 161, 205, 206
Clifford, James 31, 32, 36, 58, 97

D

Daniel, Ute 12, 129, 138, 174
Dörner, Andreas 177

E

Elias, Norbert 44, 58–60
Erhart, Walter 75, 140, 141

F

Fausser, Markus 203, 204, 206
Febvre, Lucien 50, 54
Fischer-Lichte, Erika 104
Fiske, John 40
Foucault, Michel 38, 76, 131, 132, 134, 137
François, Etienne 170, 171, 176, 177, 209
Frevert, Ute 97

G

Gebauer, Gunter 53, 61, 62, 91–93, 100,
137, 205
Geertz, Clifford 31–36, 41, 49, 55, 58, 95,
97, 98, 102
Genette, Gérard 193–196, 198, 200, 202
Gennep, Arnold van 95, 100
Gerhard, Ute 67, 69, 164, 177
Giesen, Bernhard 178–180
Girard, René 100, 101
Greenblatt, Stephen 55, 94
Grossberg, Lawrence 39

H

Hagner, Michael 71, 72, 74
Halbwachs, Maurice 50, 156–159, 162,
166, 171
Hall, Stuart 38, 41
Hansen, Klaus P. 41, 57
Huizinga, Johan 89–91

I

Iser, Wolfgang 63–66, 68, 70, 88, 89,
91–93

J

Jung, Carl Gustav 19, 57, 155
Jung, Thomas 19, 57, 155

K

Keller, Gottfried 44, 45, 113, 206
Kittler, Friedrich 15, 57
Konersmann, Ralf 15, 16, 21, 122
Krämer, Sybille 108, 109

Personenregister

Kristeva, Julia 188–190, 192, 193, 202

L

Lachmann, Renate 193, 200–203

Laqueur, Thomas 132, 133

Le Goff, Jacques 52, 63

Luckmann, Thomas 110, 113, 116, 166

M

Mitchell, William J. 118

N

Nietzsche, Friedrich 94, 158

Nora, Pierre 169–171, 174

O

Oexle, Otto Gerhard 11–13, 49

Osinski, Jutta 131, 132, 137, 142, 146

P

Pfeiffer, Karl Ludwig 68–70, 104, 105, 109

R

Rickert, Heinrich 17–20

Ricœur, Paul 32, 114–116, 158

Riedel, Wolfgang 74, 76

Roth, Gerhard 164

Rushdie, Salman 44, 45

S

Said, Edward W. 41–43, 58

Schabert, Ina 146, 147

Schiller, Friedrich 67, 181, 185

Schings, Hans-Jürgen 72

Schlesier, Renate 56, 166

Schulze, Hagen 170, 171, 176, 177

Schwemmer, Oswald 27, 85, 164

Scott, Joan W. 134

Simmel, Georg 19–21, 25, 30, 38, 49

Stephan, Inge 129, 133, 137, 139, 142–144

Stierle, Karlheinz 193, 199

T

Turner, Victor 95–99, 101–104, 145

V

Vogl, Joseph 76, 77

W

Warburg, Aby M. 26, 159–162, 205

Weber, Max 19, 21–25, 33, 38, 49, 58, 152, 155

Weigel, Sigrid 85, 145, 146

Welzer, Harald 112, 114, 161, 162

Windelband, Wilhelm 17, 18

Wulf, Christoph 61, 62, 91–93, 100

Y

Yates, Frances A. 163, 171

Z

Zumthor, Paul 106, 107