

Zeitgeschichte und Kulturwissenschaft

Annette Vowinckel

In den vergangenen Jahren hat eine Entwicklung eingesetzt, in deren Rahmen zahlreiche geisteswissenschaftliche Fächer eine ‚kulturwissenschaftliche Neuausrichtung‘ vorgenommen oder doch zumindest angekündigt haben. Auch an der Geschichtswissenschaft ist diese Entwicklung nicht spurlos vorbeigegangen, wenngleich die Rolle des Vorreiters in dieser Hinsicht eher bei den Literaturwissenschaften liegt, vor allem der Anglistik und Germanistik. Innerhalb der Geschichtswissenschaft gibt es verschiedene Ansätze zur Entwicklung einer ‚neuen Kulturgeschichte‘, die teilweise an ältere Vorbilder anknüpfen, die aber nicht umhinkommen, sich auch mit der aktuellen ‚Verkulturwissenschaftlichung‘ der Geisteswissenschaften auseinanderzusetzen.¹ In diesem Kontext gilt es zu klären, was wir unter Kulturwissenschaft verstehen, was die Kulturwissenschaft als eigenständige akademische Disziplin von den Kulturwissenschaften unterscheidet, die oft als Synonym für die Geisteswissenschaften, d.h. als Sammelbegriff verstanden werden.² Zu diskutieren ist in diesem Kontext aber vor allem, in welchem Verhältnis Kultur- und Geschichtswissenschaft, speziell Kulturwissenschaft und Zeitgeschichte, zueinander stehen.

¹ Vgl. z.B. Georg Bollenbeck, Die Kulturwissenschaften – mehr als ein modisches Label?, in: *Merkur* 51 (1997), S. 259-265; Heidemarie Uhl, „Kultur“ und/oder „Gesellschaft“? Zur „kulturwissenschaftlichen Wende“ in den Geschichtswissenschaften, in: Lutz Musner (Hg.), *Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen*, Wien 2002, S. 220-236; Christian Gerbel/Lutz Musner, Kulturwissenschaften: Ein offener Prozess, in: ebd., S. 9-23; Reinhard Sieder, Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft?, in: *Geschichte und Gesellschaft* 20 (1994), S. 445-468; Hans-Ulrich Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*, München 1998; Otto Gerhard Oexle, Geschichte als Historische Kulturwissenschaft, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Kulturgeschichte Heute*, Göttingen 1996, S. 14-40. Auf die Entwicklung der amerikanischen *Cultural Studies* werde ich hier aufgrund der großen Differenzen nicht weiter eingehen.

² Für eine Standortbestimmung sowie eine Bestandsaufnahme der institutionalisierten Kulturwissenschaft im Jahr 2000 vgl. Hartmut Böhme/Peter Matussek/Lothar Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Reinbek bei Hamburg 2000, S. 210-231. Bei den dort beschriebenen Studiengängen und Institutionen handelt es sich um eine eher heterogene Mischung; während einige Universitäten einen Schwerpunkt auf Kulturmanagement legen, steht bei anderen die wissenschaftliche Ausbildung im Vordergrund. Bezüglich der inhaltlichen Bestimmung vgl. Friedrich Jaeger (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, 3 Bde., Stuttgart 2004. Dem stehen Stimmen gegenüber, die zwar eine Neubestimmung der Kulturwissenschaften (im Plural) fordern, aber den Ausbau der Kulturwissenschaft als Fach ablehnen (vgl. z.B. Otto Gerhard Oexle, Kultur, Kulturwissenschaft, Historische Kulturwissenschaft. Überlegungen zur kulturwissenschaftlichen Wende, in: *Das Mittelalter* 5 [2000], S. 13-33, bes. S. 33).

Eine ganz pragmatische Antwort auf die Frage „Was sind Kulturwissenschaften?“ wäre: Kultur ist alles, was nicht Natur ist; Kulturwissenschaften (im Plural) befassen sich also mit dem, was Menschen aus der Natur – und aus sich selbst als Naturwesen – gemacht haben. Eine solche Differenzierung entspräche in etwa dem Fächerkanon, den wir heute an Schulen und Universitäten vorfinden und der durchaus einige Ungereimtheiten in sich birgt. Abgesehen davon, dass es Grenzfälle gibt wie die Mathematik oder die Ingenieurwissenschaften, müsste nach dieser Definition zum Beispiel auch die Genetik eine Kulturwissenschaft sein, sofern sie versucht, das Genom des Menschen umzugestalten.³ Daran zeigt sich, dass das Denken in den klassischen Oppositionspaaren Natur – Kultur selbst ein kulturelles Konstrukt ist, das es zu analysieren und zu historisieren gilt.

Eine andere Definition der Kulturwissenschaft(en) basiert auf einer Ausdifferenzierung derjenigen Bereiche, die Menschen formen und gestalten. Innerhalb der Geschichtswissenschaft, aber auch in Nachbardisziplinen wie Soziologie oder Anthropologie, sind wir daran gewöhnt, das Soziale vom Politischen, von der Wirtschaft und eben auch von Kultur zu unterscheiden. Kultur bezeichnet dann nicht mehr das, was Menschen aus der Natur und aus sich selbst gemacht haben, sondern spezifische Kulturprodukte wie den Roman, das Theater, die bildende Kunst, die Musik, neuerdings bevorzugt auch audiovisuelle und digitale Medien. Eine solche Definition kann sowohl den Gegenstand der Kulturwissenschaft im engeren Sinn als auch den Gegenstand der Kulturwissenschaften als Sammelbegriff eingrenzen, sofern wir auch Staaten, politische Systeme und Gesellschaften als Forschungsgegenstände der Politikwissenschaft oder der Soziologie als Menschenwerk betrachten. Damit würden Politikwissenschaft und Soziologie unter den Sammelbegriff der Kulturwissenschaften fallen, und tatsächlich ist die so genannte kulturalistische Wende auch in diesen Fächern Gegenstand theoretischer und programmatischer Debatten.⁴

Einen dritten Zugang zur Kulturwissenschaft (im Singular), der sich nicht am Untersuchungsgegenstand, sondern an wissenschaftlichen Traditionen orientiert, hat Friedrich Kittler in seiner „Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft“ gewählt. Er stellt darin eine Auswahl von Wissenschaftlern vor, deren Wissen und Methodik eine Art Kanon der Kulturwissenschaft bilden.⁵ Über die Auswahl der Autoren ließe sich selbstverständlich streiten: Kittler wählt Vico, Herder, Hegel, Burckhardt, Nietzsche, Freud und Heidegger – also eine

³ Vgl. Hartmut Böhme, Über Kreuzungen von Geistes- und Naturwissenschaften auf dem Feld der Genetik, in: Die Geisteswissenschaften heute und morgen. Bulletin der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 2002, S. 23-43.

⁴ Vgl. z.B. Gerd Kahle, Geschichtlicher Offenbarungsglaube und Gesellschaft. Die Idee der ‚Kulturwissenschaft‘ in Deutschland, in: *Zeitschrift für Politik* 36 (1989), S. 44-62.

⁵ Friedrich Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, München 2000.

sehr deutsche, recht idealistische und gänzlich theorielastige Gesellschaft. In ähnlicher Absicht stellt Peter Burke in seinem Buch „Was ist Kulturgeschichte?“ Michail Bachtin, Norbert Elias, Michel Foucault und Pierre Bourdieu als paradigmatische Denker vor und favorisiert damit einen eher kultursoziologischen Ansatz.⁶ Auf die Liste ließen sich zum Beispiel auch Männer wie Ernst Cassirer, Aby Warburg, Georg Simmel, Helmuth Plessner, Carlo Ginzburg oder Hans Belting setzen – je nach Gusto.⁷

Der Nachteil dieser Herangehensweise ist, dass sie sich nicht an der Sache selbst, sondern an der eigenen Geschichte orientiert – und dass Geschichte auch von Kontingenzen und Unwägbarkeiten, von Geschmäckern und Idiosynkrasien bestimmt wird, versteht sich von selbst. Zudem handelt es sich erneut um eine Beschreibung von Ansätzen, die aus verschiedenen Kulturwissenschaften (im Plural) heraus entwickelt wurden, die aber nicht unbedingt zu einer Schärfung der Kulturwissenschaft (im Singular) als eigenständiger Disziplin beitragen. Ich möchte deshalb vorschlagen, die Frage nach der Spezifik des Fachs Kulturwissenschaft epistemologisch anzugehen, um sie einerseits besser von den anderen kultur- oder geisteswissenschaftlichen Fächern abgrenzen zu können, andererseits aber auch ihr innovatives Potenzial für die benachbarten Fächer – und an dieser Stelle vor allem für die Zeitgeschichte – herausstellen zu können. Denn ein „Dialog der Disziplinen“ als Arbeit an fächerübergreifenden Problemen setzt voraus, dass sich die Beteiligten ihres je eigenen Standorts bewusst sind.

1. Die Zweiteilung der Welt und Ansätze zur ihrer Überwindung

Bereits bei Platon findet sich der Gedanke, dass die Welt zum einen aus sinnlich wahrnehmbaren, veränderbaren Phänomenen bestehe, zum anderen aus zeitlosen Ideen, die dem Reich der reinen Vernunft entstammen. Die eine sei die Welt des wahren Seins, die andere die der bloßen Erscheinungen. Die Welt des Seins setze sich aus den so genannten Urbildern zusammen, über die unser Denken a priori verfüge. Die Welt der Erscheinungen hingegen sei nur ein Abbild des eigentlichen Seins und diesem epistemologisch nachrangig. Noch heute neigen wir dazu, die Welt der Erscheinungen als ‚oberflächlich‘ zu betrachten und sie der Welt der Gedanken und Ideen unterzuordnen.

Tatsächlich hat sich Platons duales Weltbild in den vergangenen zweieinhalbtausend Jahren in verschiedene Denksysteme übersetzt, zum Beispiel in

⁶ Peter Burke, *Was ist Kulturgeschichte?*, Frankfurt a.M. 2004, S. 78-85.

⁷ Warburg und Cassirer z.B. werden genannt in Böhme/Matussek/Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft* (Anm. 2).

die christliche Theologie, die Esoterik und in die Philosophie des Deutschen Idealismus. Innerhalb der Kultur- oder Geisteswissenschaften manifestiert es sich vor allem in einer Hermeneutik, die unterstellt, dass der Sinn eines Textes, eines Theaterstücks oder einer Urkunde hinter oder unter dem Gegenstand selbst liege und dass dieser Sinn nur durch Interpretation erschlossen werden könne. Im Alltag des Geisteswissenschaftlers⁸ zeigt sich das Nachwirken des dualen Weltbilds schon daran, dass wir schriftlichen Quellen meist eine höhere Wahrheitsfähigkeit unterstellen als Bildern, Tönen oder den profanen Objekten des Alltags – schließlich ist ein Wort oder Begriff näher an der Idee und damit an der Wahrheit als ein Ding, ein Bild oder Ton. Geisteswissenschaftler haben deshalb eine „natürliche Affinität“ zu allem, was sich verbal ausdrücken und interpretieren lässt.⁹

Dem steht eine Welt der ‚bloßen‘ Erscheinungen gegenüber, die sich aus Bildern, Klängen, Gebrauchsgegenständen, Designobjekten, Filmen, Maschinen, Gebäuden, Lebensmitteln, Kleidungsstücken usw. zusammensetzt. Für sie alle gilt, dass sie zunächst nicht sprachlich, sondern sinnlich erscheinen. Die Dinge können wir sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen oder tasten; erst in einem zweiten Schritt ordnen wir sie Begriffen unter oder versuchen, sie mit deren Hilfe zu deuten – wobei wir häufig auf unser Wissen über das Soziale und das Politische zurückgreifen bzw. die materiellen Dinge als deren Abbilder interpretieren. Kunst- und Architekturgeschichte bilden dann ein Paralleluniversum zur Geschichte der Nationen und politischen Systeme, Lebensmittel werden als Produkte einer kapitalistischen oder sozialistischen Wirtschaft untersucht, Musikstücke werden auf ihren ideologischen Wert hin analysiert, Sport wird als Reflektor politischer und ökonomischer Interessen interpretiert und so weiter. Doch was geschieht, wenn wir versuchen, die platonische Zweiteilung der Welt zu überwinden oder doch wenigstens unser Interesse verstärkt den Erscheinungen zuwenden, statt den Ideen?

Dieser antimetaphysische Reflex hat eine eigene Genealogie, die sich institutionell etwa mit der Ästhetik als Teildisziplin der Philosophie verbindet und die teilweise identisch ist mit der Tradition einer Kulturwissenschaft, welche sich mit Kulturphänomenen auch in ihrer materiellen Beschaffenheit, in ihrer Formensprache und Eigenlogik beschäftigt, um sie vor diesem Hintergrund

⁸ Hier und im Folgenden sind natürlich stets auch Geisteswissenschaftlerinnen gemeint.

⁹ Vgl. Bollenbeck, *Die Kulturwissenschaften* (Anm. 1): Ihm zufolge vollzog sich die Abkehr von dieser Grundhaltung während der 1970er-Jahre, in denen „die Hermeneutik und der Historismus, die biedereren Kennmarken spezifisch deutscher Geisteswissenschaften“, plötzlich als „ebenso altfränkisch wie problemlösungerschöpft“ erschienen. Hingegen gründe die kulturwissenschaftliche Neuorientierung, wie auch die Postmoderne, „in einem langfristigen Erfahrungswandel; einem Wandel, in dessen Gefolge eine Altlast aus dem 19. Jahrhundert, das Vertrauen in den ‚Geist‘, vollends entsorgt wird.“ Anders als die Postmoderne stehe das Label ‚Kulturwissenschaften‘ „nicht für eine weltanschauliche Botschaft“, verspreche aber „einen höheren wissenschaftlichen Ertrag“ (S. 262f.).

historisch und kulturtheoretisch einordnen zu können. Einige Wegbereiter eines solchen Ansatzes möchte ich im Folgenden kurz vorstellen, bevor ich auf zwei aktuelle Vertreter und schließlich auf die Frage nach dem Verhältnis von Kulturwissenschaft und Zeitgeschichte zurückkomme.

2. Wegbereiter der Kulturwissenschaft im 20. Jahrhundert

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts formulierte Kant eine erste umfassende Kritik der Metaphysik, indem er erklärte, diese könne nur dann sinnvolle Ergebnisse liefern, wenn sie sich auf Wahrnehmungen beziehe. Zwar werden diese Wahrnehmungen mit Hilfe von Begriffen geordnet, die ihrerseits vom Verstand geprägt werden und die es überhaupt erst erlauben, kausale Zusammenhänge zu erkennen und begründete Urteile zu fällen; grundsätzlich aber sind Wahrnehmungen für Kant kein Störfaktor, sondern eine Grundlage des Erkenntnisgewinns.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts geriet die von einer Zweiteilung der Welt in Sein/Erkenntnis und Erscheinung/Wahrnehmung ausgehende Metaphysik als Königsweg der Philosophie immer stärker unter Beschuss. Zu den bekannten Gegenbewegungen zählten der wissenschaftliche Marxismus und der Positivismus, die sich jedoch langfristig nicht durchsetzen konnten. Dem Marxismus gelang dies nicht, weil er zwar die Welt vom Kopf auf die Füße, nie aber die Trennung von Kopf und Füßen selbst in Frage stellte. Dem Positivismus gelang dies ebenfalls nicht, weil er nicht in der Lage war, die Sinnfrage adäquat zu beantworten und auf den Vorwurf der Wissenschaftsgläubigkeit und der Faktenhuberei angemessen zu reagieren.

Im 20. Jahrhundert entwickelten sich zwei neue Richtungen innerhalb der Philosophie, die wir heute unter den Begriffen Phänomenologie und Existenzphilosophie subsumieren. Edmund Husserl als Begründer der Phänomenologie forderte zunächst, dass Philosophen nicht länger Philosophiegeschichte schreiben, sondern ‚zu den Dingen selbst‘ zurückkehren sollten. An die Stelle einer Interpretation, in die stets das gesamte Vorwissen und die intellektuellen Dispositionen des Wissenschaftlers einfließen würden, setzte er die Beschreibung (die uns dann später zum Beispiel im Begriff der „dichten Beschreibung“ bei Clifford Geertz wieder begegnet¹⁰). Husserl entwickelte also kein geschlossenes philosophisches System, sondern eine Methode, mit deren Hilfe die Phänomene selbst, nicht ihre verborgene Bedeutung ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückten. Diese Methode wurde kurze Zeit später von der Existenz-

¹⁰ Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M. 1983.

bzw. Daseinsphilosophie übernommen. Deren wichtigster Protagonist, Martin Heidegger, knüpfte eng an Husserl an, kritisierte aber, dass die reine Phänomenologie nicht auf das angewandt werden könne, was eigentlich im Zentrum des philosophischen Interesses stehe, nämlich auf den Menschen selbst – weshalb Heidegger schließlich die Zeit als Sinn des Seins benannte und so auch einen Zugang zur Biographie und Geschichtlichkeit des Menschen entwickelte.

Husserl und Heidegger war gemeinsam, dass sie die platonische Teilung der Welt in wahres Sein und bloße Erscheinung in Frage stellten und versuchten, die Dinge bzw. die Existenzformen des Menschen so zu beschreiben, dass sie nicht länger in Materie, Körper, Erscheinung auf der einen und den Geist als die von der physischen Existenz unabhängige reine Vernunft auf der anderen Seite gespalten würden. Das cartesianische *cogito ergo sum* wurde aufgehoben zugunsten eines „ich bin im Hier und Jetzt, also bin ich“.

Diesem Ansatz folgten, wenn auch auf sehr unterschiedlichen Pfaden, Personen wie Aby Warburg, Ernst Cassirer, Karl Jaspers, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, der frühe Michel Foucault oder Susan Sontag.¹¹ Beeinflusst wurde von Heideggers Kritik der Metaphysik aber auch ein guter Teil derjenigen Wissenschaftler, die wir heute als Kulturwissenschaftler bezeichnen würden und die in der Regel ursprünglich aus Disziplinen wie Literaturwissenschaft, Kunstgeschichte, Philosophie oder neuerdings der Medienwissenschaft kommen. Ihnen allen ist gemein, dass sie die physische Existenz des Menschen (und der Dinge) gegenüber metaphysischen Konstruktionen aufwerten bzw. dass sie – wie Husserl – eine Rückkehr ‚zu den Dingen selbst‘ fordern. So stellte Susan Sontag ihrem Essay „Against Interpretation“ aus dem Jahr 1964 folgendes Zitat von Oscar Wilde voran: „Nur oberflächliche Menschen urteilen nicht nach dem äußeren Erscheinungsbild. Das Geheimnis der Welt ist das Sichtbare, nicht das Unsichtbare.“¹² Die Interpretation als Versuch, die Bedeutung eines Kunstwerks, eines Romans, eines Ereignisses jenseits des Sichtbaren zu vermuten und neu zu formulieren, sei zwar, so Susan Sontag, nicht grundsätzlich verwerflich, in unserer Zeit aber „reaktionär, trivial, erbärmlich, stickig“. Interpretation sei die „Rache des Intellekts an der Welt“; sie mache die Welt „arm und leer [...] – um eine Schattenwelt der ‚Bedeutungen‘ zu errichten“.¹³

¹¹ Parallel entstand eine ganz andere Heidegger-Rezeption, die gerade dessen hermeneutische Schriften in den Vordergrund stellte und deren bekanntester Vertreter der Heidegger-Schüler Hans-Georg Gadamer ist. Diese Tradition wird hier nicht weiter verfolgt, weil sie für die Entwicklung der Kulturwissenschaft kaum relevant ist.

¹² Susan Sontag, Gegen Interpretation [1964], in: dies., *Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen*, Frankfurt a.M. 1982, S. 11-22, hier S. 11. (Wenn die Kulturwissenschaft im Umkehrschluss auch das Unsichtbare, das Schweigen, die Auslassungen und Leerstellen untersucht, so folgt sie doch dem gleichen Prinzip.)

¹³ Ebd., S. 15.

Das mag nun sehr radikal klingen. Gemeint ist indes, dass der Erkenntnisgewinn durch eine Verschiebung von einem Feld in ein anderes möglicherweise nicht gesteigert, sondern verschenkt wird: Wenn ich ein Kunstwerk als Abbild der sozialen Realität interpretiere, verstehe ich vielleicht die soziale Realität besser, nicht aber das Kunstwerk. Wenn ich einen Roman als zeithistorisches Dokument lese, verstehe ich die Zeitgeschichte besser, möglicherweise aber gerade nicht den Roman usw.¹⁴ Die Folge eines solchen antihermeneutischen Reflexes ist eine Rückbesinnung auf die Erscheinungen, von denen man annimmt, dass sie mit dem Sein in eins fallen; die Folge ist weiterhin eine verstärkte Aufmerksamkeit für den Körper und die Sinne,¹⁵ in deren Kontext Begriffe wie Präsenz, Performanz und neuerdings auch Evidenz¹⁶ an Bedeutung gewinnen und das Dasein vor allem als In-der-Welt-Sein begriffen wird.

Zu den akademischen Nebenwirkungen dieser Entwicklung zählen Paradigmenwechsel wie der *Spatial Turn*, der *Visual* oder *Iconic Turn* und schließlich der *Performative Turn*, der etwa im Sonderforschungsbereich „Kulturen des Performativen“ an der Freien Universität Berlin untersucht bzw. vollzogen wird.¹⁷ All dies sind Reflexe auf den eben beschriebenen Perspektivenwechsel, und auch die Kulturwissenschaft als institutionalisiertes Fach steht insofern in dieser Tradition, als sie sich selbst weniger über den Gegenstand ‚Kultur‘ definiert als vielmehr über ihre an den Dingen selbst ausgerichtete Methodik. Damit soll natürlich keineswegs behauptet werden, die Kulturwissenschaft verfüge nicht über Ideen und Theorien oder sie interessiere sich nicht für den Verstand, die Seele oder das Bewusstsein. Sie verabschiedet sich jedoch von der Vorstellung, alle Geisteswissenschaft sei primär Textauslegung, die durch ästhetische Objekte allenfalls illustriert werden könne.

Um diesem Überblick, der notwendigerweise kursorisch bleibt, etwas Leben einzuhauchen, möchte ich stellvertretend zwei Wissenschaftler vorstellen, deren aktuelle Arbeiten mir für die skizzierten Trends als einigermaßen repräsentativ erscheinen, nämlich Hartmut Böhme mit dem Buch „Fetischismus und

¹⁴ Einschränkung ist hier allerdings hinzuzufügen, dass es gegenüber einer traditionellen, werkimmanent argumentierenden Kunstgeschichte und Literaturwissenschaft durchaus ein Zugewinn war, Kunstwerke *auch* in Verbindung mit ihren sozialgeschichtlichen Entstehungsbedingungen zu interpretieren, wie es seit Ende der 1960er-Jahre verstärkt praktiziert wurde.

¹⁵ Vgl. z.B. Gerbel/Musner, *Kulturwissenschaften* (Anm. 1), bes. S. 19. Diese Tendenz hat sich auch in der Sozialgeschichte bemerkbar gemacht; vgl. Sieder, *Sozialgeschichte* (Anm. 1), bes. S. 466, sowie einschlägige Titel zur Sozialgeschichte des Sports.

¹⁶ Vgl. Michael Cuntz u.a. (Hg.), *Die Listen der Evidenz*, Köln 2006. „Kulturen der Evidenz“ heißt auch das aktuelle Rahmenthema des Wiener Forschungszentrums Kulturwissenschaften (IFK); vgl. <http://www.ifk.ac.at/about_research_foci--3.html>.

¹⁷ Website: <<http://www.sfb-performativ.de/>>. Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006; Erika Fischer-Lichte u.a. (Hg.), *Performativität und Ereignis*, Tübingen 2003; Sybille Krämer (Hg.), *Performativität und Medialität*, München 2004.

Kultur. Eine andere Theorie der Moderne“ und Hans Ulrich Gumbrecht mit dem Buch „Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz“.

3. Hartmut Böhmes Geschichte der Dinge und Hans Ulrich Gumbrechts Kritik der Hermeneutik

In Böhmes Buch geht es um historische Akteure, die an sich nicht als solche gelten, nämlich um die Dinge. Vielen Wissenschaftlern erscheint eine Welt-sicht, in der den Dingen Handlungskraft – *agency* – zugesprochen wird, als fetischistisch; sie wird deshalb gern vormodernen oder außereuropäischen Gesellschaften zugeschrieben. Böhme hingegen steht in einer Tradition der ‚Dingforschung‘, wie sie mit je eigener Perspektive unter anderem Bruno Latour, Gottfried Korff oder Lorraine Daston begründet bzw. fortgeschrieben haben.¹⁸

Dass man den Dingen auch im aufgeklärten Europa *agency* zutraut, veranschaulicht Böhme eingangs anhand folgender Anekdote, die Werner Heisenberg aus dem Kontext einer Unterhaltung mit Niels Bohr überliefert: „Niels (Bohr, H.B.) schloss das Gespräch ab mit einer jener Geschichten, die er bei solchen Gelegenheiten gern erzählte: ‚In der Nähe unseres Ferienhauses in Tisvilde wohnt ein Mann, der hat über der Eingangstür seines Hauses ein Hufeisen angebracht, das nach einem alten Volksglauben Glück bringen soll. Als ein Bekannter ihn fragte: ‚Aber bist du denn so abergläubisch? Glaubst du wirklich, dass das Hufeisen dir Glück bringt?‘, antwortete er: ‚Natürlich nicht; aber man sagt doch, dass es auch dann hilft, wenn man nicht daran glaubt.‘“¹⁹

Böhme argumentiert, dass der Fetischismus gerade nicht in die Frühzeit oder nach Afrika gehöre, sondern ins Zentrum der Moderne. Weltgeschichtlich sei diese zwar die erste Epoche, die die Handlungs- oder Wirkungsmacht der Dinge bestritten habe; de facto aber sei sie fetischistischer als alle anderen Epochen zuvor, was sich in der Zunahme beispielsweise von Esoterik und Aberglauben, Starkult und Warenfetischismus manifestiere. All diese Phänomene bezeugen, so Böhme, das Gegenteil von dem, was wir über uns zu den-

¹⁸ Bruno Latour, *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*, Frankfurt a.M. 2001; Lorraine Daston, *Biographies of Scientific Objects*, Chicago 2000. Vgl. zum Umgang mit den Dingen in Museen auch Anke te Heesen/Petra Lutz (Hg.), *Dingwelten. Das Museum als Erkenntnisort*, Köln 2005; Heinrich Theodor Grütter/Gottfried Korff/Ulrich Borsdorf (Hg.), *Das Zeigen der Dinge. Wahrnehmung und Erkenntnis im Museum*, Köln 2008; Gottfried Korff, *Museumsdinge. deponieren – exponieren*, hg. von Martina Eberspächer, Gudrun Marlene König und Bernhard Tschofen, 2., überarb. u. ergänzte Aufl. Köln 2007. Einen Besuch lohnt in diesem Kontext auch das Berliner „Museum der Dinge“ (<<http://www.museumderdinge.de>>).

¹⁹ Hartmut Böhme, *Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Reinbek bei Hamburg 2006, S. 13; Böhme zitiert Werner Heisenberg, *Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik*, München 1973, S. 112f.

ken pflegen: dass wir rational denkende und handelnde Menschen seien, die Kulte, Rituale und Aberglauben mit Hilfe der Wissenschaft überwunden hätten.

Er fordert deshalb eine Auseinandersetzung mit dem Status der Dinge ein, die „weder in ihrem objektiven Für-Sich noch in ihrer bloßen Zuhandenheit für handelnde Subjekte angesehen“ werden sollten, sondern als „Ding-Mensch-Fusionen, die sich dem Souveränitätsanspruch des modernen Subjekts hartnäckig entziehen. In der Folge dieses obliquen [schrägen] Blicks, der sich nicht von den großartigen Bildern der Aufklärung und des autonomen Selbstbewusstseins faszinieren lässt, wird keineswegs das Ende der Aufklärung eingeläutet, sondern deren reflexive, aber auch kulturell praktische Erweiterung.“²⁰ Es geht, mit anderen Worten, nicht um die Dinge an sich, auch nicht um den Menschen an sich, sondern um eine Beziehung zwischen beiden, die sich nicht in der rationalen Nutzung und Gestaltung erschöpft.

Böhme untersucht ältere Theorien über die Dinge, aber auch konkrete Phänomene in ihrem historischen Kontext, etwa die Kultur der Aufbewahrung in Museen, die Praxis des Gabentauschs, moderne Konsumkulturen im Bereich des Essens, der Mode und des Kinos, den sexuellen Fetischismus und nicht zuletzt die Fetischisierung von Sprache im 20. Jahrhundert.²¹ Er wendet sich damit gegen eine diskursive Weltsicht, in der weder die Menschen mit ihren Körpern noch die Dinge vorkommen, es sei denn als Platzhalter für etwas, das selbst schon im Reich des Diskurses angesiedelt ist.

Kulturwissenschaft ist folglich nicht, wie häufig missverstanden, eine Wissenschaft von den kulturellen Zeichen, Symbolen und Repräsentationen,²² sondern gerade das Gegenteil: Körper und Dinge werden als Erscheinungen behandelt, die aktiv unser Leben gestalten, statt nur zuhanden zu sein und darauf zu warten, dass man sie interpretiert. Aus dieser Perspektive erscheint der *Linguistic Turn* auch nicht als erster Schritt auf dem Weg zur ‚Verkulturwissenschaftlichung‘ der Geisteswissenschaften, sondern als diejenige Wende, von deren Erbschaft sich die darauf folgenden Wendungen (*Spatial*, *Visual* und *Performative Turn*) erst emanzipieren mussten.²³ Ich komme damit zu meinem zweiten Protagonisten.

In seinem Buch „Diesseits der Hermeneutik“ hat der Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht eine Kritik der Hermeneutik als Königsweg aller Geisteswissenschaften formuliert. Er fordert die Etablierung eines ‚nichthermeneutischen Feldes‘, das die Präsenz der Dinge ebenso voraussetzt wie die physische Präsenz denkender Menschen.²⁴ Analog der cartesianischen Gegenüberstellung von *res cogitans* (dem denkenden Ich) und *res extensa* (der Welt

²⁰ Böhme, *Fetischismus und Kultur* (Anm. 19), S. 487f.

²¹ Ebd., S. 462.

²² Vgl. Sieder, *Sozialgeschichte* (Anm. 1), S. 449.

²³ Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns* (Anm. 17), S. 7f.

der Objekte) unterscheidet Gumbrecht zwischen Sinnkulturen und Präsenzkulturen.²⁵ Sinnkulturen zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Protagonisten die Welt als intellektuelle Konstruktion und sich selbst als Teil dieser Konstruktion begreifen. Sie verstehen sich individuell als denkende Wesen, die Menschheit als Repräsentanten eines kollektiven Selbstbewusstseins. Zeichen und Bilder sind in ihrer Vorstellung materielle Träger einer verborgenen Bedeutung, die es zu entschlüsseln gilt, und das höchste Ziel der Erkenntnis ist eine Gesamtinterpretation der Welt, aus der entsprechende Umgestaltungsoptionen abzuleiten sind. Gewalt gilt als böse und irrational, während Macht und politisches Handeln als Ausdruck und Folge von Erkenntnis verstanden werden. Sinnkulturen verlangen nach permanenter Innovation und nach ständig neuer Selbsterfindung (klassischerweise in der parlamentarischen Debatte), während sie alle Rituale als bloße Wiederholungen ohne Sinn und Reflexion ablehnen.

Im Gegensatz zu den Sinnkulturen stellen Präsenzkulturen laut Gumbrecht die physische Existenz der in ihnen lebenden Menschen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Alles Materielle, ganz gleich ob künstlich oder organisch, trägt eine Bedeutung in sich, die nicht der Begriffe bzw. der sprachlichen Interpretation durch den Menschen bedarf. Da Form und Bedeutung in eins fallen, repräsentieren die materiellen Dinge nichts als sich selbst. Während Sinnkulturen sich nach Gumbrecht selbst in der Zeit verorten, verorten sich Präsenzkulturen im Raum, den sie als präexistent, als einen Kosmos begreifen, an den sie selbst sich anzupassen haben. Präsenzkulturen tendieren dazu, Gewalt als eine Art der Bezugnahme zur Welt und zu anderen Menschen zu verstehen und zu tolerieren, weil zwischenmenschliche Beziehungen eher von Konfrontationen und Ritualen geprägt sind als von Dialog und Austausch.

Es liegt auf der Hand, dass nach Gumbrechts Schema westliche Demokratien Sinnkulturen sind, während traditionelle Gesellschaften, vor allem Stammesgemeinschaften, wohl eher Beispiele für Präsenzkulturen sind. Liberale Demokratien begreifen die Welt als Produkt des politischen Handelns; sie werden von Naturwissenschaften flankiert, die ständigen Fortschritt bringen, und von Geisteswissenschaften, deren Ziel das Schaffen von Bedeutung durch Interpretation ist. Präsenzkulturen hingegen setzen alles daran, vorhandenes Wissen zu konservieren und dessen Respektierung notfalls mit Gewalt durchzusetzen. Man sollte also meinen, dass Gumbrechts Analyse auf ein Plädoyer für die Erhaltung und Stärkung von Sinnkulturen hinausläuft – doch weit gefehlt. Im Gegenteil fordert er eine Rückbesinnung vor allem der Geisteswissenschaften auf den Begriff der Präsenz und eine radikale Kritik an der ausschließ-

²⁴ Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a.M. 2004, S. 31. Die amerikanische Erstausgabe erschien 2004 unter dem Titel *Production of Presence. What Meaning Cannot Convey*. Zum Begriff der Präsenz vgl. auch ders., *In 1926. Living at the Edge of Time*, Cambridge 1997 (dt.: 1926. *Ein Jahr am Rand der Zeit*, Frankfurt a.M. 2001).

²⁵ Ders., *Diesseits der Hermeneutik* (Anm. 24), S. 98-110.

lichen Produktion von Sinn durch Interpretation, die er sowohl historisch (als Produkt des 19. Jahrhunderts) als auch konzeptionell (d.h. im Hinblick auf die geforderte Gleichsetzung von Sinn und Form, im Hinblick auf das Verhältnis von Zeit und Raum, auf den performativen Charakter des Handelns und das Erlebnishaft der Ereignisse) einer Kritik unterzieht.²⁶ Damit setzt sich Gumbrecht natürlich dem Vorwurf der reinen Ästhetisierung seiner Forschungsgegenstände aus.²⁷ Dem könnte man allerdings entgegenhalten – und jetzt wird es für Historiker interessant –, dass Präsenzphänomene auch im historischen Wandel untersucht werden können und sollen. Aufgabe einer immer auch historisch vorgehenden Kulturwissenschaft wäre es Gumbrecht zufolge, nicht nur den Sinn etwa eines Kunstwerks von dessen Form zu unterscheiden, sondern die Form (im Sinne von Erscheinung) im historischen Wandel zu betrachten und einzuordnen.

Kritiker mögen einwenden, dass Hartmut Böhme vielleicht selbst nicht an die Glück bringende Kraft des besagten Hufeisens glaubt (was letztlich nichts zur Sache tut). Weit gewichtiger erscheint mir der Einwand, dass Hans Ulrich Gumbrecht in seinem Studierzimmer an der amerikanischen Westküste auch nichts anderes tut als Sinn zu bilden, indem er Bücher schreibt. Schließlich enthalten diese Bücher keine Ereignisse oder Rituale, sondern gerade die Deutungen, die der Autor der Welt gern ersparen würde. Es ist dies ein Paradox im klassischen Sinn, das aufzulösen weder möglich noch sinnvoll wäre, denn hinter die historische Tatsache, dass die Geisteswissenschaften die Welt zu deuten versuchten und versuchen, können wir nicht zurück. Was besagt dies alles nun für die speziellen Interessen der Zeitgeschichte?

4. Zeitgeschichte und Kulturwissenschaft – unterschiedliche Schwerpunkte, gemeinsame Grundlagen

Anders als die Geschichtswissenschaft orientiert sich die Kulturwissenschaft nicht oder zumindest nicht vorrangig an Epochenschnitten. Gleichwohl ist die Kulturwissenschaft eine Disziplin, die immer auch historisch arbeitet – selbst dann, wenn es um so gegenwärtige Themen geht wie Hip Hop, Medienkunst oder Raumfahrt. Ebenso wie die Zeitgeschichte hat es die Kulturwissenschaft häufig mit Entwicklungen zu tun, die nicht abgeschlossen sind und deren

²⁶ Vgl. Sybille Krämer/Marco Stahlhut, Das ‚Performative‘ als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie, in: *Paragrana* 10 (2001) H. 1, S. 35-64; Dieter Mersch, Ereignis und Respons – Elemente einer Theorie des Performativen, in: Jens Kertscher/Dieter Mersch (Hg.), *Performativität und Praxis*, München 2003, S. 69-94.

²⁷ Vgl. Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik* (Anm. 24), S. 146ff.

Ende auch nicht in Sicht ist. Dies bringt es mit sich, dass Ergebnisse oft tentativ bleiben oder von der Zeit überholt werden. In der Kulturwissenschaft verschärft sich dieses Problem vor allem dann, wenn es darum geht, Gegenwart zu beschreiben – zum Beispiel in digitalen Spielwelten oder auch in den Diskussionen über Gentechnik, Computerspiele, Subkulturen etc.

Ein zweiter Berührungspunkt zwischen Zeitgeschichte und Kulturwissenschaft liegt in der massiven Präsenz von Massenmedien, die – je nach Forschungsdesign – als Quellen oder auch selbst als Gegenstand der Forschung fungieren. Während seitens der Zeitgeschichte nach wie vor überwiegend Printmedien ausgewertet werden, erschließt die Kulturwissenschaft nach Möglichkeit auch Bilder, Zahlen oder Töne – nicht nur als Quellen, sondern auch als Gegenstände der Forschung selbst. Während in der Zeitgeschichte (bisher) soziale und politische Entwicklungen im Vordergrund stehen, konzentriert sich die Kulturwissenschaft eher auf kulturelle Phänomene und Entwicklungen, ohne ihre Gegenstände notwendigerweise auf das Soziale oder Politische zurückzubeziehen. Ich möchte abschließend kurz am Beispiel eines eigenen Forschungsthemas erklären, wo hier konkret der Unterschied liegt.

Die Olympischen Spiele wurden in Zeiten des Kalten Kriegs immer wieder zum Schauplatz ideologischer Konfrontationen zwischen den beiden Blöcken. Sie wurden aber auch zu einem Spektakel, dessen Unterhaltungswert in der Fernsehgeschichte bis heute allein von den Fußballweltmeisterschaften übertroffen wird.²⁸ Die Faszination des Fernsehsports liegt dabei nicht in der reinen Information und, so meine These, auch nicht vorrangig in der Beförderung nationaler Hoch- bzw. sozialer Zugehörigkeitsgefühle. Vielmehr ist es die Erfahrung der Gleichzeitigkeit ästhetischen Erlebens in Echtzeit, bei dem nicht der politische Kommentar im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, sondern die visuelle Wahrnehmung der Athleten. Nicht der Systemkonflikt zieht die Menschen ins Stadion oder vor den Fernseher, sondern die physische Präsenz der Sportler: Sie werden zu Popstars, ihre Körper zu Objekten der Begierde, die das Fernsehen in erreichbare Nähe zu rücken scheint.

Dies dürfte für den sozialistischen Osten ebenso gelten wie für den kapitalistischen Westen. Die folgenreichste Wende in der Wahrnehmung des Sports wurde demnach nicht vom Kalten Krieg, sondern durch die Etablierung des Fernsehens als dessen Leitmedium markiert. Es entwickelten sich Fernsehgewohnheiten, die weniger von Ideologien als vielmehr von einer neuen medialen Präsenzästhetik geprägt wurden, und deren Höhepunkt bis heute die Live-Übertragung von Sportereignissen bildet. Politik und Ideologie wurden, allen massiven Anstrengungen seitens der institutionalisierten Politik zum Trotz

²⁸ Vgl. Guy Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels*, Hamburg 1978. Im Folgenden geht es um Sport als Medienphänomen, nicht um Sport als Präsenzphänomen; vgl. dazu Hans Ulrich Gumbrecht, *Lob des Sports*, Frankfurt a.M. 2005, und die Passagen über den Boxkampf in ders., *In 1926* (Anm. 24).

und wie schon beim früheren Leitmedium Rundfunk, eher als unvermeidbare Nebenwirkungen in Kauf genommen. Diese Entwicklung verlief, so meine Vermutung, diessseits und jenseits der Mauer parallel und ermöglichte den Bürgern der sozialistischen Staaten nach dem Umbruch von 1989/90 einen nahtlosen Übergang in die westlichen Medienlandschaften. Tatsächlich haben die Sportgroßereignisse das Ende des Kalten Krieges völlig unbeschadet überstanden und stehen heute – Ironie der Geschichte – in der Pflicht, das Fernsehen als Leitmedium des Kalten Kriegs vor dem sicheren Untergang zu retten.²⁹ Schließlich sinken mit der zunehmenden Ausdifferenzierung der Programme unvermeidlich die Einschaltquoten für einzelne Sendungen; das Fernsehen wandelt sich infolgedessen vom Massenmedium zum Individualmedium. Der Fußballweltmeisterschaft als letztem verbliebenem Straßenfeger bleibt nur mehr, an die guten Zeiten des Fernsehens zu erinnern, in denen das Medium aus Familien Halbkreise machte.³⁰

Abschließend sei kurz versucht, den Bogen zurück zu Platon zu schlagen. Seinem Paradigma zufolge wären die Olympischen Spiele der sicht- und greifbare Ausdruck von Entwicklungen, die mit Coubertins Idee der Völkerverständigung auf dem Sportplatz einsetzten und ihren Höhepunkt in der Funktionalisierung des Sports durch die Supermächte im Kalten Krieg fanden. Im Rahmen eines solchen Ansatzes wird der Sport interpretiert mit dem Ziel, Rückschlüsse auf soziale, politische oder ideologische Phänomene ziehen zu können; der Sport dient als besonders geeignete Manifestation der zu ermittelnden Kontexte, aber nicht als Ereignis *sui generis*. Demgegenüber steht ein Blick auf die Spiele als ein Phänomen, das von der physischen und medialen Präsenz der Athleten lebt, das Teil einer transnationalen Unterhaltungskultur ist und dessen besonderer Reiz in einer Erlebnisästhetik liegt, die unmittelbar ausgerechnet auf dasjenige Medium angewiesen ist, das für gewöhnlich als das oberflächlichste aller Massenmedien gilt, nämlich auf das Fernsehen. Das heißt nicht, dass die Spiele von politischen Einwirkungen unbeeinflusst geblieben seien; es heißt vielmehr umgekehrt, dass die Spiele niemals eine so enorme Bedeutung im Systemkonflikt hätten erlangen können, wenn sie nicht selbst konstitutiv wären für eine am Ereignis orientierte Medienöffentlichkeit, deren Sinn in der Präsenz liegt. Die Bilder des Sports werden von uns nicht passiv rezipiert, sondern sie affizieren uns, sie gestalten unsere Gegenwart, und sie prägen nicht zuletzt auch unser mediales Gedächtnis. Beide Zugänge – die sozial- und politikgeschichtliche Frage nach Konstellationen des Kalten Kriegs, ermittelt mit Sportsendungen als Quellen, und die stärker kulturwissenschaftlich inspirierte Frage nach der eigenen und neuartigen Bedeutung von Sportüber-

²⁹ Vgl. Stefan Münker, Epilog zum Fernsehen, in: ders. (Hg.), *Televisionen*, Frankfurt a.M. 1999, S. 220-236, bes. S. 221.

³⁰ Vgl. ebd.

tragungen, mit dem Kalten Krieg als Kontextbedingung – sind gleichermaßen legitim, doch erscheint mir der letztere Ansatz forschungsstrategisch origineller.

Es bleibt am Ende die Frage nach dem Ort der Wahrheit in einer Welt der Erscheinungen. Und gerade hier dürfte die Affinität zwischen Zeitgeschichte und Kulturwissenschaft am größten sein. Aus unterschiedlichen Gründen, aber mit dem gleichen Endergebnis können weder die Kulturwissenschaft noch die Zeitgeschichte bzw. die Geschichtswissenschaft in ihrer Gesamtheit einen zeitlosen Wahrheitsbegriff formulieren: die Kulturwissenschaft nicht, weil sie zwischen Sein und Erscheinung nicht trennt und die Wahrheit deshalb ephemer bleibt; die Geschichtswissenschaft nicht, weil sie ihren Gegenstand immer im zeitlichen Wandel betrachtet – ebenfalls mit der Folge, dass die Wahrheit kaum zu fixieren ist. Damit soll keineswegs einer postmodernen Beliebigkeit das Wort geredet werden. Wenn Norbert Bolz die Techniken des Zitats, der Collage und der Montage als postmodern identifiziert und sie der hermeneutischen Methode gegenüberstellt, lässt sich daraus nicht ableiten, dass eine diese Techniken reflektierende Kulturwissenschaft selbst nur noch in Kategorien von Kontingenz und Pluralität denken würde.³¹ Im Gegenteil: Eine der Gemeinsamkeiten geschichts- und kulturwissenschaftlichen Arbeitens liegt gerade darin, dass die eigene Herkunft historisch reflektiert und kritisch bewertet wird.

So unterschiedlich die Produkte beider Disziplinen auch erscheinen mögen: Im Hinblick auf ihre epistemologischen Grundlagen gibt es mehr Gemeinsamkeiten als Differenzen; die Unterschiede sind eher gradueller als prinzipieller Art. Tatsächlich stellt die Kulturgeschichte als Teilgebiet der Kultur- wie auch der Geschichtswissenschaft eine beachtliche Schnittmenge dar, die in der Kulturwissenschaft durch die Kulturtheorie, in der Geschichtswissenschaft durch Sozial-, Politik- und Wirtschaftsgeschichte flankiert wird. Gehen wir zudem davon aus, dass die Kulturwissenschaft sich eher über ihre Methoden als über den Gegenstand Kultur definiert, so ist auch eine ‚Verkulturwissenschaftlichung‘ sozial-, politik- und wirtschaftsgeschichtlicher Arbeiten denkbar und sinnvoll. Die geschichtswissenschaftliche Forschung zur Frühen Neuzeit hat solche Impulse schon seit längerem aufgenommen;³² in der methodisch eher konservativen Zeitgeschichtsforschung steht dies noch am Anfang.³³

Einen guten Einblick in die laufenden Debatten bietet hier ein Aufsatz von Heidemarie Uhl, die die verschiedenen Erscheinungsformen des Kulturalis-

³¹ Norbert Bolz, *Chaos und Simulation*, München 1992.

³² Als zwei Beispiele von vielen vgl. nur Peter Burke, *Ludwig XIV. Die Inszenierung des Sonnenkönigs*, Berlin 1993; Lynn Hunt, *Symbole der Macht, Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur*, Frankfurt a.M. 1989.

³³ Als Vorstöße in diese Richtung siehe etwa Sven Reichardt, *Faschistische Kampfbünde. Gewalt und Gemeinschaft im italienischen Squadristismus und in der deutschen SA*, Köln 2002; Hartmut Berg-hoff (Hg.), *Marketinggeschichte. Die Genese einer modernen Sozialtechnik*, Frankfurt a.M. 2007.

mus in der Geschichtswissenschaft vorstellt und dabei drei Herangehensweisen beschreibt: Die erste betrachtet Kultur als eine Funktion der Gesellschaft und hält damit an den maßgeblichen Paradigmen der Sozialgeschichte fest. Die zweite versteht Kultur als die „Gesamtheit aller Lebenserscheinungen und Lebensbedingungen“ (Max Weber), so dass umgekehrt Gesellschaft als „soziale Funktion von Kultur“ erscheint. Die dritte setzt ein „bedeutungsorientiertes, konstruktivistisches Verständnis von Kultur [voraus], in dem die Frage nach den gesellschaftlichen Sinnstiftungen und Symbolsystemen im Vordergrund steht“.³⁴ Alle drei Ansätze halten grundsätzlich an der Auffassung fest, dass Kultur und Gesellschaft nicht ohne einander denkbar sind; daran ist insofern nichts auszusetzen, als niemand von der Geschichtswissenschaft wünscht, sie möge vollends zur Kulturwissenschaft mutieren. Gleichwohl könnte ein engerer Kontakt mit der Kulturwissenschaft der Zeitgeschichte in mancher Weise zum Vorteil gereichen: Er könnte nicht nur helfen, die oft geforderte und inzwischen vielfach schon bewiesene Medienkompetenz zu vertiefen, sondern ebenso dazu beitragen, eine spezifisch zeitgeschichtliche ‚Dingkompetenz‘ zu erlangen.³⁵ Vor allem würde eine solche Blickerweiterung den Abschied vom Totalitätsanspruch eines sozialgeschichtlichen Paradigmas bedeuten, das sich längst anschickt, selbst (zeit)historisch zu werden.

Dr. habil. Annette Vowinckel, Zentrum für Zeithistorische Forschung, Am Neuen Markt 1, D-14467 Potsdam, E-Mail: vowinckel@zzf-pdm.de

³⁴ Uhl, „Kultur“ und/oder „Gesellschaft“? (Anm. 1), S. 226ff. Vgl. auch Alf Mintzel, Kultur und Gesellschaft, in: Klaus P. Hansen (Hg.), *Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften*, Tübingen 1993, S. 171-200, hier bes. S. 174.

³⁵ Vgl. hierzu auch die Anregungen des Kunsthistorikers Detlef Hoffmann, Zeitgeschichte aus Spuren ermitteln. Ein Plädoyer für ein Denken vom Objekt aus, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History* 4 (2007), S. 200-210; ders. (Hg.), *Das Gedächtnis der Dinge. KZ-Relikte und KZ-Denkmäler 1945–1995*, Frankfurt a.M. 1998; sowie Ronald Hirte, *Offene Befunde. Ausgrabungen in Buchenwald. Zeitgeschichtliche Archäologie und Erinnerungskultur*, Braunschweig 1999.