

Cultural Studies. Zwei Paradigmen

Die seriös betriebene, kritisch-intellektuelle Arbeit kennt keinen Nullpunkt und nur wenige ungebrochene Kontinuitäten [...]. Statt dessen stößt man auf eine ausgeprägte Unregelmäßigkeit der Entwicklung. Von Interesse sind die signifikanten *Brüche* - jene Momente, in denen alte Denkgewohnheiten aufgebrochen und frühere Konstellationen verworfen werden und sich alte wie neue Elemente um ein verändertes Gefüge aus Prämissen und Themen ordnen [...]. Solche Perspektivenwechsel sind nicht nur das Ergebnis geistiger Arbeit, sondern reflektieren die Art und Weise, in der reale historische Entwicklungen und Transformationen gedanklich angeeignet werden. Sie ermöglichen ein Denken, das sich nicht durch verbrieftes >Korrektheit< auszeichnet, sondern durch seine grundlegende Orientierung und die Bedingungen seiner Existenz. Die komplexe Artikulation von Denken und geschichtlicher Wirklichkeit, die sich in den sozialen Kategorien des Denkens und der fortwährenden Dialektik zwischen >Wissen< und >Macht< niederschlägt, macht es lohnenswert, diese Brüche aufzuzeigen.

Als eigenständige Problemstellung sind die Cultural Studies Mitte der fünfziger Jahre aus einer derartigen Situation hervorgegangen. Die für sie kennzeichnenden Fragestellungen wurden damals sicher nicht zum ersten Mal gestellt - im Gegenteil: Die beiden Publikationen, die dazu beitrugen, das neue Terrain abzustecken, nämlich Richard Hoggarts *The Uses of Literacy* (1957) und Raymond Williams' *Culture and Society* (1958a), waren beide, (zumindest in Teilen), Produkte der Aufarbeitung. Hoggarts Buch bezog sich auf die >Kulturdebatte<, die lange im Rahmen der Diskussion über die >Massengesellschaft< geführt wurde, und auf eine Praxis, die eng mit dem Werk von F. R. Leavis und der Zeitschrift >Scrutiny< in Zusammenhang gebracht wurde. *Culture and Society* rekonstruierte eine lange Tradition, die Williams zusammenfassend als »Aufzeichnung wesentlicher und kontinuierlicher Reaktionen auf Veränderungen unseres sozialen, ökonomischen und politischen Lebens« definierte, und die eine »eigene Landkarte, mittels derer das Wesen der Veränderungen erkundet werden kann«, bereitstellte (Williams 1958a, 16). Beide Bücher wirkten zunächst wie aktualisierte Versionen jener früheren Arbeiten, übertragen auf den Nachkriegskontext. Im Nachhinein erweist sich jedoch, daß die durch Richard Hoggart und Raymond Williams vollzogenen Brüche mit den Forschungen, denen sie ihren Ansatz verdanken, vielleicht sogar schwerer wiegen als die zweifelsohne bestehenden Gemeinsamkeiten. In *The Uses of Literacy* setzte man - ganz im Sinne der >praktischen Kritik< - auf ein >Lesen< der Kultur der Arbeiterklasse und behandelte die in ihren Verhaltensmustern und Anordnungen verkörperten Werte und Bedeutungen als >Textarten<. Das Anwenden dieser Methode auf eine lebendige Kultur und die Abkehr von den Kriterien der > Kulturdebatte< (die auf der Dichotomisierung zwischen >hoher< und >niederer< Kultur beruhte) markierte einen tiefen Einschnitt. *Culture and Society* begründete mit einem Schlag eine Tradition (die >Kultur-und-Gesellschaft<-Tradition [the >culture-and-society< tradition]), definierte ihre >Einheit< (nicht im Sinne von gemeinsamen Positionen, sondern der sie bezeichnenden Anliegen sowie ihres begrifflichen Vokabulars), leistete einen entscheidenden, modernen Beitrag zu dieser Tradition und war zugleich ihr Epitaph. Bereits in seinem nächsten Buch, *The Long Revolution* (1961), machte Williams unmißverständlich deutlich, daß der >Kultur-und-Gesellschaft<-Ansatz nur unter der Bedingung weiterentwickelt werden konnte, daß man neue Wege einschlug, um sich einer anders gearteten Analyse zuzuwenden. Die Problematik einiger Passagen in *The Long Revolution*, in denen vor dem Hintergrund eines rigoros empirisch und partikularistisch geprägten Ansatzes Theoriebildung betrieben wurde, geht zum Teil auf jenen Impuls zurück vorwärtszukommen. Sowohl die >guten< als auch die >schlechten< Passagen des Buches sind der Tatsache geschuldet, daß es sich um ein Werk der » Brüche« handelt. Dies gilt auch für E. P. Thompsons *The Making of the English Working Class* (1963), das dieser Phase zugerechnet werden muß, obwohl es etwas später erschien. Auch dieses Werk gründete auf tradierten Forschungsgebieten: die englische marxistische Geschichtsschreibung, die Wirtschafts- und Arbeitergeschichte. Doch indem es Fragen der Kultur, des Bewußtseins und der Erfahrung in den Vordergrund rückte und den Akzent auf Handlung legte, kennzeichnete es einen entscheidenden Bruch mit einer bestimmten Art des technologischen Evolutionismus, mit einem reduktionistischen Ökonomismus und einem organisationsbezogenen Determinismus. Gemeinsam konstituierten diese drei Werke die Zäsur, aus der - unter anderem - die Cultural Studies hervorgegangen sind.

Alle drei waren bahnbrechende und grundlegende Texte. Und dennoch waren sie keine >Lehrbücher<, die eine neue akademische Teildisziplin zu begründen suchten. [...] Unabhängig davon, ob sie sich einem historischen oder zeitgenössischen Thema widmeten, waren sie von den Widersprüchen ihrer Zeit und den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entstanden, geprägt, und reagierten darauf. In ihnen wurde >Kultur< als eine Dimension behandelt, ohne deren Berücksichtigung vergangene wie gegenwärtige Prozesse geschichtlichen Wandels nicht angemessen verstanden werden können. Dabei waren sie zugleich selbst >kulturell< im Sinne des >Kultur und Gesellschaft<-Denkens. Sie lenkten die Aufmerksamkeit ihrer Leserschaft darauf, daß der Kulturbegriff »in kondensierter Form diejenigen Fragen enthält, die durch die umfassenden historischen Umwälzungen unmittelbar aufgeworfen werden und sich in den Veränderungen der Industrie, der Demokratie und der Klassen niederschlagen und auf die die Kunst direkt Bezug nimmt.«

(Williams 1958a, 16). Dies war eine Problematik, die sich für die sechziger und siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts ebenso stellte, wie für die sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts. Zumindest in groben Zügen fiel diese Denkrichtung mit dem zusammen, was man die Tagesordnung der frühen *New Left* nennt, der diese Autoren mehr oder weniger zuzurechnen sind und auf die sich ihre Texte berufen. Ein solcher Zusammenhang ließ die »Politik intellektueller Arbeit« von Anfang an in den Brennpunkt der Cultural Studies rücken und machte sie zu einem Anliegen, dem sie sich stets verpflichtet gefühlt haben und von dem sie nicht loszulösen sind. Die Bilanz, die in *Culture and Society*, im ersten Teil von *The Long Revolution*, Hoggarts am Partikularen orientierter, dichter und konkreter Untersuchung der Kultur der Arbeiterklasse und schließlich in Thompsons historischer Rekonstruktion der Herausbildung der Klassenkultur und populären Tradition in der Zeit von 1790 bis 1830 gezogen wurde, stellten den »Bruch« dar. Somit eröffnete sich Raum für neue Forschungen und eine neue Praxis. [...]

Festmachen ließ sich die Konvergenz am Kulturbegriff. Doch welche Definitionen dieses zentralen Konzepts ergeben sich aus den genannten Werken? [...] Tatsächlich läßt sich in ihnen keine einzige unproblematische Definition von Kultur finden. Ihr Ansatz ist komplex und versammelt vielmehr konvergierende Interessen, als daß er ein logisch oder begrifflich systematisiertes Feld absteckt. Eben diese Vielfalt ist die Quelle permanenter Spannungen und Schwierigkeiten. Es mag daher an dieser Stelle hilfreich sein, die charakteristischen Akzentuierungen und Schwerpunkte zusammenzufassen, die das Konzept bis heute geprägt haben. [...]

Die zahlreichen suggestiven Formulierungen in Williams' *The Long Revolution* lassen zwei recht unterschiedliche Arten der begrifflichen Erforschung von »Kultur« erkennen. Die erste versteht unter »Kultur« die Summe der Beschreibungen, mittels derer eine Gesellschaft gemeinsame Erfahrungen reflektiert und ihnen Sinn verleiht. Dieses Konzept orientiert sich an der früheren Konzentration auf »Ideen«, die allerdings einer gründlichen Neubehandlung unterzogen wird. Der Kulturbegriff wird hier sozusagen demokratisiert und sozialisiert. Kultur fungiert nun nicht mehr als Sammelbegriff für »das Beste des je Gedachten und Gesagten«, als Gipfel zivilisatorischer Errungenschaften - jenes Vollkommenheitsideal, dem seiner früheren Bedeutung zufolge alle nachstrebten. Sogar die Kunst, die im Rahmen der herkömmlichen Strukturen als Prüfstein.

höchster zivilisatorischer Werte eine herausragende Stellung einnahm, erfährt eine Neubestimmung. Sie gilt nur noch als eine, wenn auch besondere, Form eines allgemeinen gesellschaftlichen Prozesses: der Sinnstiftung und der allmählichen Ausbildung eines »gemeinsamen« Bedeutungsfundus, einer gemeinsamen Kultur. In diesem spezifischen Sinn ist »Kultur« »gewöhnlich« (um den Titel eines der frühesten Versuche von Williams zu verwenden, diese Position einem breiten Publikum zugänglich zu machen. Vgl. Williams 1958b). Wenn selbst die anspruchvollsten und avanciertesten Beschreibungen in literarischen Werken »Teil des allgemeinen Prozesses sind, welcher Konventionen und Institutionen hervorbringt, mittels derer die von der Gemeinschaft geschätzten Bedeutungen mitgetragen und wirksam gemacht werden« (Williams 1961,55), ist es schlichtweg unmöglich, diesen Prozeß als von anderen Formen des historischen Prozesses abgespalten, geschieden oder getrennt zu betrachten. [...] Folglich läßt sich auch die Vermittlung von »Beschreibungen« im obigen Sinne nicht aussondern und mit anderen Dingen vergleichen. »Wenn die Kunst Teil der Gesellschaft ist, gibt es kein in sich geschlossenes Ganzes außerhalb des Gesellschaftlichen, dem durch die Art unserer Fragestellung Priorität eingeräumt werden könnte. Kunst als Tätigkeit besteht neben der Produktion, dem Handel, der Politik und dem Familienerhalt. Um deren Beziehung untereinander richtig begreifen zu können, gilt es, sämtliche Tätigkeiten als spezifische und zeitgenössische Formen menschlicher Energie anzusehen.« (a.a.O., 61).

Während bei diesem Ansatz die Konnotationen des Kulturbegriffs mit Blick auf die Vorstellungen und Ideen aufgegriffen und neu behandelt werden, geht Williams bei seinem zweiten Ansatz bewußt anthropologisch vor und unterstreicht den sich auf soziale *Praxen* beziehenden Aspekt von »Kultur«. Letzterer ist es, von dem in allzu glatter Manier die etwas vereinfachte Definition »Kultur als gesamte Lebensweise« abgeleitet wurde. Tatsächlich bezog Williams diesen Aspekt auf den eher »dokumentarischen« - d. h. beschreibenden oder sogar ethnographischen - Gebrauch des Begriffs. Meiner Ansicht nach ist aber die erstere Definition des Begriffs, in der die Vorstellung der »Lebensweise« aufgehoben ist, von größerer Bedeutung. Zentral für Williams' Argumentation sind die wirkungsmächtigen und unauflösbaren Beziehungen zwischen jenen Elementen und gesellschaftlichen Praktiken, die normalerweise voneinander geschieden werden. Er faßt Kulturtheorie als »das Studium der Beziehungen zwischen den Elementen, die die gesamte Lebensweise« umfassen. »Kultur« sei weder eine Praxis, noch die bloße beschreibende Summe der »Sitten und Gebräuche« einer Gesellschaft, als die sie bestimmte anthropologische Denkweisen darstellen. Vielmehr ziehe sie sich durch sämtliche sozialen Praktiken und sei das Ergebnis ihrer wechselseitigen Beziehungen. Die Frage nach Gegenstand und Art der Forschung beantwortet sich somit von selbst. »Kultur« bezeichne genau jene Organisationsmuster und charakteristischen Formen menschlicher Energie, die sich - in »nicht abzusehenden Identitäten und Korrespondenzen sowie in unvorhersehbaren Diskontinuitäten« (a.a.O., 63) - im Rahmen sämtlicher gesellschaftlichen Praktiken ausdrücken bzw. ihnen zugrunde liegen. Folglich bedeute Kulturanalyse »den Versuch, das Wesen der Organisation zu entdecken, die diesen Beziehungskomplex ausmacht« und beginne mit »der Offenlegung charakteristischer Muster«. Dies gelänge nicht, indem Kunst, Produktion, Handel, Politik oder der Familienerhalt als voneinander getrennte Aktivitäten betrachtet würden, sondern indem »eine

allgemeine Organisationsform an Hand eines besonderen Beispiels« untersucht würde (a.a.O., 61). In analytischer Hinsicht gelte es, »die Beziehungen zwischen diesen Mustern« zu erforschen. Zweck der Analyse sei es aufzuzeigen, wie die Interaktionen zwischen diesen Praktiken und Mustern innerhalb einer spezifischen Epoche als Ganzes gelebt und erfahren werden. Dies bezeichnet er als die »Gefühlsstruktur«.

Wenn man sich klarmacht, welche Probleme Williams bewegten und welchen Fallstricken er zu entkommen suchte, fällt es leichter zu erkennen, worauf er hinauswollte und warum es ihn in genau diese Richtung drängte. Dies gilt insbesondere für *The Long Revolution* (wie für andere Arbeiten auch), wo Williams einen unterschweligen, fast »lautlosen« Dialog mit anderen Positionen austrägt, die nicht immer mit der wünschenswerten Klarheit benannt werden. Offenkundig ist seine Auseinandersetzung mit den »idealistischen« und »zivilisierenden« Definitionen von Kultur - sowohl mit der Gleichsetzung von »Kultur« mit Ideen als auch mit der Ausrichtung des Kulturbegriffs an einem Ideal, die uns aus den elitären.

Kriterien der »Kulturdebatte« bekannt ist. Doch *The Long Revolution* setzt sich auch ausführlich mit bestimmten Spielarten des Marxismus auseinander, von denen sich Williams' Schlußfolgerungen bewußt absetzen. Williams wendet sich gegen die unhinterfragte Anwendung des Basis-Überbau-Modells, das im klassischen Marxismus den Bereich der Ideen und Bedeutungen dem Überbau zuschlug, welcher wiederum als die Basis nur mehr reflektierend und durch sie determiniert begriffen wurde. Ihm wurde keine eigenständige gesellschaftliche Wirksamkeit zugesprochen. Anders ausgedrückt, richtet sich Williams' Argumentation gegen einen vulgären Materialismus und ökonomischen Determinismus. Stattdessen wartet er mit einem »radikalen Interaktionismus« auf - dem Zusammenspiel und Ineinandergreifen sämtlicher Praktiken - und umgeht damit das Problem des Determinismus. Das Unterscheiden der verschiedenen Praktiken wird dadurch überwunden, daß sie alle als Varianten von *Praxis* - der allgemeinen menschlichen Aktivität und Energie - aufgefaßt werden. Die grundlegenden Muster, durch die sich die verschiedenen Praktiken unterschiedlicher Gesellschaften und Epochen voneinander unterscheiden, stellen die charakteristischen » Formen ihrer Organisation« dar, die ihnen zugrunde liegen und die folglich in ihnen nachgewiesen werden können.

Diese frühe Position ist mehrmals grundlegend revidiert worden, und jede dieser Revisionen hat viel zur Redefinition dessen beigetragen, was die Cultural Studies leisten sollten. Wir haben den exemplarischen Charakter von Williams' Projekt bereits gewürdigt, der darin besteht, durch Überdenken und Überarbeiten älterer Argumentationen die Theoriebildung voranzutreiben. Dennoch fällt auf, daß sich durch diese grundlegenden Revisionen ein roter Faden zieht. Dies zeigt sich etwa an seiner Anerkennung des Werks von Lucien Goldmann. Damit zollt er gleichzeitig einer ganzen Riege marxistischer Denker Tribut, deren besondere Aufmerksamkeit sich auf Überbauphänomene richtete und deren Schriften Mitte der sechziger Jahre erstmals in englischer Übersetzung erschienen. Der Kontrast zwischen der alternativen marxistischen Tradition, aus der Denker wie Goldmann oder Lukács schöpften, und Williams' isolierter Stellung innerhalb der verarmten marxistischen Strömung, auf die er sich beziehen mußte, wird hier deutlich. Doch die Konvergenzpunkte - sowohl was ihre Abgrenzung als auch ihre 'Gemeinsamkeiten angeht - werden auf eine Art und Weise bestimmt, die von Williams' früheren Gedankengängen nicht völlig abweicht. Betrachten wir zunächst einmal das negative Vorzeichen, das er als das verbindende Element zwischen seinem und Goldmanns Werk ansieht: »Ich gelangte zu der Überzeugung, daß ich die mir vertraute marxistische Tradition aufgeben oder zumindest beiseite lassen mußte, wenn ich eine Theorie gesellschaftlicher Totalität entwickeln und die Erforschung der Kultur als Studium von Relationen zwischen Elementen, einer gesamten Lebensweise, begreifen wollte; wenn ich nach einer Möglichkeit suchte, Strukturen zu analysieren [...], die im Zusammenhang mit spezifischen Kunstwerken und Kunstformen stehen und diese in besonderer Weise beleuchten, aber auch Formen und Beziehungen des allgemeinen gesellschaftlichen Lebens; wenn ich die Formel von »Basis und Überbau« durch die Vorstellung von einem Feld sich - wenngleich in sehr ungleicher Weise - gegenseitig determinierender Kräfte ersetzen wollte« (Williams 1971, 10). Als positives Vorzeichen wäre die Überschneidung zwischen seinem Begriff der »Gefühlsstruktur« und Goldmanns »genetischem Strukturalismus« zu nennen. Dazu Williams: »Aus meiner eigenen Arbeit erwuchs die Notwendigkeit, das Konzept einer Gefühlsstruktur zu entwickeln [...]. Aber dann entdeckte ich, daß Goldmann von einem Strukturbegriff ausging, der in sich eine Relation zwischen sozialen und literarischen Fakten barg. Er pochte darauf, daß diese Relation nicht eine Sache von Inhalten, sondern von mentalen Strukturen sei: »Kategorien, die zugleich das empirische Bewußtsein einer bestimmten sozialen Gruppe und die vom Schriftsteller geschaffene fiktionale Welt organisieren.« Solche Kategorien werden per definitionem nicht individuell, sondern kollektiv hervorgebracht« (a.a.O., 12). Charakteristisch und signifikant ist hier die Betonung des Zusammenwirkens von Praktiken und der ihnen zugrundeliegenden Totalität sowie der Homologien zwischen ihnen.

Ein weiteres Moment im Rahmen der Revision markiert Williams' Aneignung der Kritik von E. P. Thompson an *The Long Revolution* (Thompson 1962). Thompson zufolge hat es keine »gesamte Lebensweise« ohne das Element des Kampfes und der Konfrontation zwischen entgegengesetzten Lebensweisen gegeben. Williams nimmt diese Kritik zum Anlaß, die zentrale Problematik von Determination und Herrschaft an Hand von Gramscis Hegemoniekonzept zu überdenken. Sein Aufsatz (*»Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory«*, Williams

1973b) ist hinsichtlich der Ausführungen über dominante, residuelle und entstehende kulturelle Praktiken und die Rückkehr zur Problematik der Determinanz als einer von >Grenzen und Zwängen< bahnbrechend. Nichtsdestoweniger rekurriert er auf frühere Akzentsetzungen, und dies nachdrücklich: »Wir können Literatur und Kunst nicht von anderen gesellschaftlichen Praktiken abtrennen, als wären sie ganz besonderen Gesetzen unterworfen« (1973b). Diese Auffassung findet sich auch in Williams' jüngster Publikation, die gleichzeitig seine überzeugendste und bündigste ist, wieder und wird noch zugespitzt: den meisterhaften Ausführungen in *Marxism and Literature* (1977a). Entgegen der von den Strukturalisten hervorgehobenen Spezifität und >Autonomie< gesellschaftlicher Praktiken und deren analytische Aufteilung von Gesellschaften in ihre einzelnen Instanzen, legt Williams die Betonung auf das >konstitutive Tätigsein< im allgemeinen und die >sinnliche menschliche Tätigkeit, Praxis< aus Marx' erster Feuerbachthese; auf die unterschiedlichen Praktiken im Sinne einer >umfassenden, unauflösbaren Praxis< sowie auf die Totalität. »Folglich geht es mir im Gegensatz zu einer bestimmten Strömung innerhalb des Marxismus nicht um die Analyse von Basis und Überbau, sondern um die spezifischen und unauflösbaren realen Prozesse, innerhalb deren der marxistischen Sichtweise zufolge die entscheidende Beziehung diejenige ist, die in der komplexen Idee der >Determination< ihren Ausdruck findet.« (Williams 1977a, 30f.,82).[...]

Das Terrain der Thompsonschen Arbeit - Klassenverhältnisse, Klassenkampf, historische Bewußtseinsformen und klassenspezifische Kulturen in ihrer historischen Verfaßtheit - ist dem eher reflektierten und >verallgemeinernden< Ansatz von Williams' Forschung fremd. [...] Thompson bedient sich auch einer >klassischeren< Unterscheidung zwischen >gesellschaftlichem Sein< und >gesellschaftlichem Bewußtsein< (Begriffe aus dem Marxschen Vokabular, die er den modischeren von >Basis< und >Überbau< bei weitem vorzieht). Wo Williams auf dem Aufgehen sämtlicher Praktiken in der Totalität der einen >realen, unauflösbaren Praxis< besteht, greift Thompson auf die ältere Unterscheidung zwischen dem, was >Kultur< sei und was nicht, zurück: »Jede Kulturtheorie muß eine Vorstellung von der dialektischen Interaktion zwischen Kultur und dem, was *nicht* Kultur ist, enthalten.« Und doch ist seine Definition von Kultur letztlich nicht weit von Williams' Auffassung entfernt: »Es gilt davon auszugehen, daß das Rohmaterial der Lebenserfahrung an einem Pol verortet ist, während am anderen all die unendlich komplexen, verkoppelten und menschlichen Tätigkeitsfelder und Systeme zu finden sind, die entweder im Rahmen von Institutionen formalisiert oder auf informelle Weise verbreitet werden und die dieses >Rohmaterial< verarbeiten, übermitteln oder verzerren.« Zu einem ähnlichen Schluß kommt Thompson im Hinblick auf die Allgemeingültigkeit von >Praxis<, die allen spezifischen Praxisformen zugrundeliege: »Es ist der tätige Prozeß, der gleichzeitig auch derjenige ist, durch den Menschen Geschichte machen, auf dem ich mit Nachdruck bestehe.« (Thompson 1961, 33) Die Positionen beider Theoretiker nähern sich an dem Punkt deutlich, wo es - wieder einmal - um bestimmte Übereinstimmungen geht. Die Abgrenzung findet gegenüber der Metaphorik von Basis und Überbau und einer reduktionistischen beziehungsweise >ökonomistischen< Bestimmung von Determiniertheit statt: [...] »Die dialektische Vermittlung von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein oder zwischen >Kultur< und >Nicht-Kultur< bildet den Kern jeglichen Verständnisses des historischen Prozesses innerhalb der marxistischen Tradition [...]. Die Tradition birgt eine richtige Dialektik, doch die eigene mechanische Metapher, mittels derer diese ausgedrückt wird, ist falsch. Eine solche, dem Bauwesen entlehnte Metapher [...] taugt keinesfalls dazu, die Fülle an Konflikten und die Dialektik eines sich wandelnden gesellschaftlichen Prozesses adäquat zu beschreiben [...]. Alle üblich erweise angebotenen Metaphern verleiten in der Tendenz zu schematischem Denken und führen weg von der Interaktion von Sein und Bewußtsein.« [...]

Mit Blick auf die Übereinstimmungen läßt sich eine schlichte Formulierung Thompsons anführen, die praktisch den Gehalt seiner historischen Arbeiten von *The Making of Whigs and Hunters* (1975) bis zu *The Poverty 01 Theory* (1978) und darüberhinaus zusammenfaßt: »Die kapitalistische Gesellschaft wurde auf Formen der Ausbeutung begründet, die zugleich ökonomischer, moralischer und kultureller Natur sind. Betrachtet man das bestimmende produktive Verhältnis [...] genauer und dreht es um, dann enthüllt es zunächst den einen Aspekt (Lohnarbeit), dann einen weiteren (Erwerbsethos) und schließlich einen dritten (Entfremdung von den intellektuellen Fähigkeiten, die vom Arbeiter in seiner >produktiven Rolle< nicht benötigt werden)« (Thompson 1965, 356).

Damit haben wir unter Berücksichtigung der zahlreichen wichtigen Unterschiede einen wesentlichen Ansatz der Cultural Studies grob umrissen, den manche als *das* dominante Paradigma bezeichnen würden. [...] Auf unterschiedliche Weise faßt es Kultur als eng mit sämtlichen gesellschaftlichen Praktiken verknüpft auf, die wiederum als eine gemeinsame Form menschlichen Tätigseins begriffen werden: als sinnliche menschliche Praxis, jenes Tätigsein, durch das Männer und Frauen Geschichte machen. Dieses Konzept wendet sich gegen die Art und Weise, in der das >Basis/Überbau<-Modell das Verhältnis zwischen ideellen und materiellen Kräften beschreibt, insbesondere da, wo die >Basis< in vereinfachtem Sinn als von der Ökonomie >determiniert< verstanden wird. Stattdessen wird ein umfassenderes Verständnis der Dialektik *zwischen* gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein, die sich nicht in einzelne Pole trennen lassen, entwickelt. [...] Dieser Ansatz nimmt eine doppelte Bestimmung von >Kultur< vor: Zum einen als die Bedeutungen und Werte, die unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen und Klassen auf der Grundlage gegebener historischer Bedingungen und Verhältnisse hervorbringen und mit deren Hilfe sie ihre Existenzbedingungen >bewältigen< und auf sie reagieren; zum anderen als

Gesamtheit der gelebten Traditionen und Praktiken, mittels derer diese >Übereinkunft< ausgedrückt und verkörpert wird. Williams verknüpft diese bei den Aspekte - Definitionen und Lebensweisen - im Rahmen seines Kulturbegriffs. Thompson verankert die beiden Elemente - Bewußtsein und Verhältnisse - im Begriff der >Erfahrung<. Bei den sind gewisse problematische Schwankungen mit Blick auf diese Schlüsselbegriffe zu verzeichnen. Bei Williams gehen >Definitionen der Erfahrung< so vollkommen in unseren >Lebensweisen< und beide in einer unauflösbaren realen materiellen >Praxis im allgemeinen< auf, daß jede Differenzierung zwischen >Kultur< und >Nicht-Kultur< entfällt. Thompson verwendet zuweilen >Erfahrung< im geläufigeren Sinne von Bewußtsein und versteht unter ihr die kollektiven Formen, in denen Menschen die ihnen vorgegebenen Bedingungen, die Rohmaterialien des Lebens, >bewältigen<, >übermitteln< oder >verzerren<; an anderer Stelle umfaßt >Erfahrung< bei ihm die Domäne des >Gelebten<, das zwischen >den Verhältnissen< und der >Kultur< Liegende. Und gelegentlich steht >Erfahrung< für die objektiven Bedingungen selbst, denen besondere Bewußtseinsmodi gegenübergestellt werden. Doch unabhängig von der jeweiligen Begrifflichkeit untersuchen beide Positionen Beziehungsstrukturen im Hinblick darauf, wie sie >gelebt< und >erfahren< werden. [...] Dies folgt aus der zentralen Stellung, die dem Kulturbewußtsein und der Erfahrung im Kontext der Analysen eingeräumt wird. Die Konzentration dieses Paradigmas auf Erfahrung, die Betonung des Kreativen und der historischen Vermittlung konstituieren die Kernelemente dieser humanistisch ausgerichteten Position. Folglich räumen beide Konzepte der >Erfahrung< einen authentifizierenden Stellenwert im Rahmen jeder Kulturanalyse ein. Wo und wie Menschen ihre Lebensbedingungen erfahren, wie sie sie definieren und auf sie reagieren, ist Thompson zufolge ausschlaggebend dafür, warum jede Produktionsweise zugleich auch eine Kultur und warum jeder Klassenkampf immer auch ein Kampf zwischen unterschiedlichen kulturellen Modalitäten ist. Und für Williams ist diese Art der Erfahrung genau das, was Kulturanalyse letztlich zutage fördern sollte. In der >Erfahrung< kreuzen sich sämtliche Praktiken; innerhalb der >Kultur< wirken sie aufeinander ein - obgleich auf ungleichmäßiger und sich gegenseitig bedingender Basis. Dieses Verständnis von kultureller Totalität, vom historischen Prozeß *in seiner Gesamtheit*, setzt sich über jeden Versuch hinweg, Instanzen und Elemente klar voneinander zu unterscheiden. Deren reale Verflochtenheit unter gegebenen historischen Umständen muß in der Analyse vermittels einer totalisierenden Bewegung im Denken zusammengebracht werden. Beide Autoren argumentieren deshalb nachdrücklich gegen jede Form von analytischer Abstraktion, die zwischen Praktiken zu trennen oder die >tatsächliche historische Bewegung< in ihrer Komplexität und Partikularität durch irgendein erweitertes logisches oder analytisches Vorgehen zu überprüfen sucht. [...] Die Neigung, Praktiken auf *Praxis* zu reduzieren und gemeinsame und homologe >Formen< zu finden, die den ganz offensichtlich verschiedenen Bereichen zugrunde liegen sollen, macht diese Denkrichtung zu einer >essentialistischen<. Totalität wird in einer ganz bestimmten Weise begriffen konkret und historisch determiniert, wenn auch nicht als Allumfassendes -, nämlich >expressiv<. Da beide Autoren die traditionellere Analyse auf die Ebene der Erfahrung beziehen, beziehungsweise die anderen Strukturen und Beziehungen unter dem Blickwinkel, wie sie gelebt werden, lesen, werden sie korrekterweise (obgleich nicht adäquat und erschöpfend) als >kulturalistisch< in ihrer Ausrichtung bezeichnet. [...]

Der >kulturalistische< Strang der Cultural Studies erfuhr eine Unterbrechung durch das Aufkommen der >Strukturalismen<. Selbst wenn sie womöglich noch variantenreicher als die >Kulturalismen< auftreten, lassen sich eine Reihe gemeinsamer Positionen und Orientierungen verzeichnen, die ihre Zusammenfassung unter diesem Etikett nicht völlig mißverständlich erscheinen läßt. Man hat verschiedentlich darauf hingewiesen, daß sich das >kulturalistische< Paradigma ohne jeden Bezug auf den Ideologiebegriff bestimmen läßt (das Wort als solches taucht zwar auf, stellt in diesem Rahmen aber keinen Schlüsselbegriff dar), wohingegen die strukturalistischen Interventionen größtenteils im Zusammenhang mit dem Ideologiekonzept stehen: in Anlehnung an seine untadelige marxistische Herkunft steht >Kultur< hier nicht so sehr im Vordergrund. Diese Behauptung mag zwar auf marxistische Strukturalisten zutreffen, doch in bezug auf das strukturalistische Unterfangen insgesamt ist dies bestenfalls die halbe Wahrheit.

Es ist ein inzwischen weitverbreiteter Fehlschluß, den Strukturalismus ausschließlich dem Einfluß Althusers, in dessen Werk >Ideologie< in der Tat eine grundlegende, wenn auch modulierte Rolle spielte, zuzuschreiben und die Bedeutung von Lévi-Strauss zu unterschlagen. Doch streng historisch betrachtet waren es Lévi-Strauss und die frühen Semiotiker, die eine erste Wende einleiteten. Obwohl die marxistischen Strukturalismen letztere ablösten, verdanken sie den Arbeiten Lévi-Strauss' ungemein viel. Es war der Strukturalismus eines Lévi-Strauss, der durch seine Aneignung des auf Saussure zurückgehenden linguistischen Paradigmas den >geisteswissenschaftlich orientierten Kulturwissenschaften< die Aussicht auf ein Paradigma eröffnete, auf dessen Grundlage sie sich wissenschaftlich umfassend erneuern konnten. Als die klassischeren marxistischen Themen in das Werk von Althusser zurückkehrten, wurde Marx gemäß den Begrifflichkeiten des linguistischen Paradigmas >gelesen< und neu interpretiert. In *Das Kapital* lesen wird beispielsweise argumentiert, daß man eine Produktionsweise am besten begreift, wenn man sie sich >wie eine Sprache strukturiert< (mittels selektiver Kombination unveränderlicher Elemente). Der im Vergleich zur historischen Schwerpunktsetzung der Kulturalismen ahistorische und synchrone Akzent im Strukturalismus ging auf eine ähnliche Quelle zurück. Gleiches gilt für die Beschäftigung mit >dem Gesellschaftlichen *sui generis*< im substantivischen, nicht im adjektivischen Sinne - einer Verwendung, die Lévi-Strauss nicht von Marx, sondern von

Durkheim übernahm. [...]

Strukturalismus und Kulturalismus verband der radikale Bruch mit dem Basis/Überbau-Modell, das auf die einfacheren Passagen der *Deutschen Ideologie* zurückgeht. Obwohl Lévi-Strauss zu dieser Theorie der Überbauten, die Marx kaum ausgeführt hat, einen Beitrag leisten wollte, bestand sein Verdienst letztlich darin, ebenso radikal mit dem gesamten Themenbereich zu brechen, wie dies schließlich und unwiderruflich die Kulturalisten getan haben. Kulturalisten und Strukturalisten (und hier muß man Althusser einbeziehen) schrieben den bislang als Überbau definierten Domänen eine Spezifität und Wirksamkeit, ja ein konstitutives Primat zu, die sie über das Basis/Überbau-Modell hinausführten. Die theoretischen Entwürfe von Lévi-Strauss, aber auch von Althusser waren sowohl anti-reduktionistisch als auch anti-ökonomistisch und wendeten sich entschieden gegen jene transitive Kausalität, die sich lange Zeit als »klassischer Marxismus« ausgegeben hatte.

Lévi-Strauss arbeitete konsequent mit dem Kulturbegriff. »Ideologien« waren für ihn von weitaus geringerer Bedeutung, und er begriff sie lediglich als »sekundäre Rationalisierungen«. Wie Williams und Goldmann widmete er sich vorrangig den Formen und Strukturen der Praxis und nicht ihrem Inhalt. Die Art und Weise jedoch, in der diese begrifflich gefaßt wurden, unterschied sich insgesamt deutlich von Williams' »Kulturalismus« und Goldmanns »genetischem Strukturalismus«. Der Unterschied läßt sich unter drei Gesichtspunkten näher bestimmen: Erstens verstand er unter »Kultur« diejenigen Kategorien und grundlegenden Strukturen im Denken und in der Sprache, mittels deren die verschiedenen Gesellschaften ihre Existenzbedingungen ausdifferenzieren - insbesondere (schließlich war Lévi-Strauss Anthropologe) die Beziehungen

zwischen menschlicher und natürlicher Umwelt. Zweitens begriff er die Praxis, durch die diese Kategorien und Denkstrukturen hervorgebracht und transformiert werden, analog zu den Arten und Weisen, in denen Sprache - das wichtigste Medium der »Kultur« - operiert. Das für sie und ihr Funktionieren Spezifische bestimmte er als die »Produktion von Bedeutungen«: sie sind vor allem Praktiken des *Bezeichnens*. Drittens gab er die Frage nach der Beziehung *zwischen* bezeichnenden und nicht-bezeichnenden Praktiken - oder, anders formuliert, zwischen »Kultur« und »Nicht-Kultur« - größtenteils auf, um sich stattdessen auf die *Binnenverhältnisse* innerhalb der Bezeichnungspraktiken zu konzentrieren, durch die die Bedeutungskategorien geschaffen werden. Damit war das Problem der Determiniertheit, der Totalität, weitgehend auf Eis gelegt. Die kausale Logik der Determiniertheit

wurde zugunsten einer strukturalistischen Kausalität aufgegeben - einer Logik der *Anordnungen*, der internen Beziehungen, der Artikulation einzelner Elemente innerhalb einer Struktur. Jeder dieser Aspekte ist auch in Althusser's Werk und in den Arbeiten der marxistischen Strukturalisten präsent und blieb es selbst, nachdem der Bezugsrahmen wieder in Marx' »theoretischer Revolution« verankert wurde. Dies zeigten Althusser's Formulierungen zur Ideologie, unter der er die Themen, Ideen und Vorstellungen faßt, vermöge deren}} Menschen ihr Verhältnis zu ihren Existenzbedingungen leben: was gleichzeitig ein wirkliches und ein »gelebtes«, »imaginäres« Verhältnis voraussetzt« (vgl. Althusser 1968, 184) [...]. »Ideologien« werden hier nicht als Gehalte oder Erscheinungsformen von Ideen verstanden, sondern als die unbewußten Kategorien, durch die die Verhältnisse repräsentiert und gelebt werden. Auf das zweite, oben genannte Element, den aktiven Part, den das linguistische Paradigma in Althusser's Denken einnimmt, sind wir bereits eingegangen. Obwohl Althusser mit dem Konzept der »Überdeterminierung«, seinem wohl grundlegendsten und fruchtbarsten Beitrag, zum Aspekt der Beziehungen *zwischen* den Praktiken und der Frage nach Determiniertheit zurückkehrte, tendierte er dazu, die »relative Autonomie« unterschiedlicher Praktiken und deren interne Besonderheiten, Bedingungen und Wirkungen auf Kosten einer »expressiven« Konzeption von Totalität mit ihren typischen Homologien und Korrespondenzen zu betonen.

Abgesehen von den völlig verschiedenen intellektuellen und begrifflichen Welten, in denen sich die beiden Paradigmen entwickelten, gibt es bestimmte Punkte, in denen sich Kulturalismus und Strukturalismus trotz offenkundiger Überschneidungen deutlich unterscheiden. Am offensichtlichsten läßt sich dies anhand des Erfahrungsbegriffs und der Rolle, die er im jeweiligen Ansatz spielte, festmachen. War für den Kulturalismus »Erfahrung« der Boden - das Terrain des »Gelebten« -, auf dem sich Bewußtsein und Verhältnisse überschneiden, so bestand der Strukturalismus darauf, daß »Erfahrung« per definitionem nicht als Grundlage herangezogen werden könne, da die jeweiligen Verhältnisse schließlich erst innerhalb der *und durch* die Kategorien, Klassifizierungen und grundlegenden Strukturen einer Kultur »gelebt« und erfahren werden könnten. Diese Kategorien bildeten sich nicht in oder aus der Erfahrung heraus, vielmehr sei Erfahrung ihr »Effekt«. Zwar hatten die Kulturalisten Bewußtseins- und Kulturformen als kollektive begriffen, machten aber weit vor der radikaleren Aussage halt, daß das Subjekt sowohl in Sprache als auch in Kultur von den Kategorien der Kultur, in denen es denkt, »gesprochen wird« anstatt sie zu sprechen. Den Strukturalisten zufolge handelte es sich bei diesen Kategorien nicht bloß um eher kollektive denn individuelle Produktionen, vielmehr stellten sie *unbewußte* Strukturen dar. Deshalb konnte das Konzept von Lévi-Strauss, obwohl es sich lediglich auf Kultur bezog, leicht von Althusser übernommen und auf seinen Ideologiebegriff übertragen werden: »Die Ideologie ist zwar ein System von »Vorstellungen«, aber diese Vorstellungen haben in den meisten Fällen nichts mit dem »Bewußtsein« zu tun: [...] der Mehrzahl der Menschen drängen sie sich vor allem als *Strukturen* auf, ohne durch ihr »Bewußtsein« hindurchzugehen [...] Im Schoß dieser

ideologischen Unbewußtheit gelingt es den Menschen, ihre >gelebten< Verhältnisse zur Welt zu verändern und jene neue Form spezifischer Unbewußtheit zu erlangen, die man >Bewußtsein< nennt« (Althusser 1968, 183 f.). >Erfahrung< galt somit nicht als authentifizierende Quelle, sondern als Effekt, nicht als Widerspiegelung der Wirklichkeit, sondern als >imaginäres Verhältnis<. Von da war es nur ein kleiner Schritt zu einer Beschreibung, wie dieses >imaginäre Verhältnis< nicht nur der Aufrechterhaltung von Klassenverhältnissen diene, sondern auch (durch die Reproduktion der Produktionsverhältnisse und eine der kapitalistischen Ausbeutung entsprechenden Ausrichtung der Arbeitskraft) der erweiterten Reproduktion der Produktionsweise selbst. Zahlreiche weitere Divergenzen zwischen den beiden Paradigmen ergeben sich aus diesem Ansatz: dem Verständnis des Menschen als Träger von Strukturen, die ihn sprechen lassen und determinieren und ihn nicht als Produzenten seiner eigenen Geschichte begreifen; der Betonung einer strukturellen statt einer historischen >Logik<; der Neubestimmung von Geschichte als einem Marsch der Strukturen - der strukturalistischen >Maschine<. [...]

Hier ist nicht der Ort, um den vielen Verzweigungen nachzugehen, die aus der Entwicklung dieser beiden >Hauptparadigmen< der Cultural Studies hervorgegangen sind. Obwohl sich keinesfalls alle, oder auch nur annähernd alle der zahlreichen Strategien auf sie zurückführen lassen, kann mit Fug und Recht behauptet werden, daß die zentralen Entwicklungslinien der Cultural Studies von ihnen bestimmt wurden. Die maßgeblichen Debatten haben sich an ihren Thesen festgemacht, und einige der besten konkreten Arbeiten entstanden aus dem Bemühen heraus, eines der bei den Paradigmen auf bestimmte Probleme oder Materialien anzuwenden. Bezeichnend ist, daß die Argumentationen und Debatten häufig bis in ihre Extreme überspitzt wurden, was sie dann oft genug als bloße spiegelbildliche Abbildung oder Umkehrung der jeweils anderen Position erscheinen läßt. An diesem Punkt wandeln sich die groben Typologien, die wir zu illustrativen und erläuternden Zwecken herangezogen haben, in ein Gefängnis des Denkens.

Ohne nahelegen zu wollen, daß irgendeine leichte Synthese zwischen diesen beiden Paradigmen möglich sei, ist hier die Feststellung angebracht, daß weder >Kulturalismus< noch >Strukturalismus< in ihrer derzeitigen Ausprägung der Aufgabe gewachsen sind, der Kulturanalyse die begrifflich klare und theoretisch tragfähige Forschungsgrundlage zu stellen. Dennoch fördert ein grober Vergleich ihrer beider Stärken und Grenzen wesentliches zur Darstellung einer solchen Grundlage zutage.

Die große Stärke der Strukturalismen liegt in ihrer Betonung der Determiniertheit der Verhältnisse. Sie führen vor Augen, daß jede konkrete Analyse, die die Dialektik zwischen den beiden Hälften der Aussage >Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken< außer Acht läßt, unausweichlich in einem naiven Humanismus und damit zwangsläufig in einer voluntaristischen und populistischen politischen Praxis *mündet*. Denn die Tatsache, daß die Menschen sich ihrer Verhältnisse bewußt werden, den Kampf gegen sie organisieren und sie sogar verändern können - ohne die keine aktive Politik vorstellbar und erst recht nicht praktikierbar wäre -, darf nicht zu einer Verkennung des Umstandes verleiten, daß Männer und Frauen im Kapitalismus in Verhältnisse hineingestellt werden, die sie als Handelnde erst konstituieren. >Pessimismus des Gedankens, Optimismus des Bestrebens< ist ein besserer Ausgangspunkt als eine simple heroische Affirmation. Der Strukturalismus ermöglicht uns, über die Beziehungen innerhalb einer Struktur nachzudenken, und zwar - wie Marx bereits betonte - ohne sie auf bloße *Beziehungen* zwischen Personen zu reduzieren. Dies war die Abstraktionsebene, die Marx in die Lage versetzte, den naheliegendsten aber falschen Ausgangspunkt der >politischen Ökonomie< seiner Zeit - die nackten Individuen zu verwerfen.

Dies steht in engem Zusammenhang mit der Einsicht des Strukturalismus in die Notwendigkeit von Abstraktion als Denkinstrument, vermöge dessen nicht nur die >wahren Verhältnisse< erkannt sondern auch die Existenz kontinuierlicher und komplexer Bewegungen *zwischen unterschiedlichen Abstraktionsebenen*, wie sie im Werk von Marx zu finden sind, begriffen werden können. Auch wenn die >kulturalistische< Auffassung, daß Praktiken in der historischen Wirklichkeit nicht fein säuberlich nach ihren jeweiligen Instanzen unterschieden werden können, richtig ist, bedarf es der gedanklichen Praxis, um die Komplexität der Wirklichkeit nachzuvollziehen oder zu analysieren. Es gilt, sich der Macht von Abstraktionen, Analysen und der Begriffsbildung zu bedienen mittels derer die Komplexität der Wirklichkeit seziiert und die Beziehungen und Strukturen, die dem bloßen Auge verborgen sind und sich weder selbst darstellen noch authentifizieren, freigelegt werden können. [...] Natürlich wurde diese Position im Strukturalismus oft ins Extreme gesteigert: Weil Denken ohne >die Kraft der Abstraktion< unmöglich ist, wurde der Begriffsbildung die absolute Priorität eingeräumt - und dies wiederum nur auf der höchsten und abstraktesten Ebene von Abstraktion. Hier wird Theorie groß geschrieben. Sie ist Richter und Geschworener in einem. Doch damit wird die soeben an Marx' Praxis gewonnene Erkenntnis sogleich preisgegeben. Denn anhand des *Kapitals* wird deutlich, daß die *Methode*, die selbstredend >im Denken< vollzogen wird (Marx merkte in der Einführung von 1857 treffend an: Wo sonst?), nicht auf einer simplen Abstraktionsübung beruht, sondern vielmehr auf den Beziehungen und den Bewegungen, die die Argumentation fortwährend zwischen den *unterschiedlichen Ebenen* der Abstraktion herstellt: Auf jeder von Ihnen müssen die sich im Fluß befindlichen Prämissen von denjenigen unterschieden werden, die zugunsten der Argumentation konstant zu halten sind. [...] Diese Methode wurde weder im Absolutismus der

theoretischen Praxis, dem Strukturalismus, noch in der sich gegen die Abstraktion wendenden *Poverty Of Theory*-Position E. P. Thompsons (vgl. Thompson 1978), auf die sich der Kulturalismus zurückgezogen hat, angemessen berücksichtigt. Dennoch ist sie wesentlich theoretischer Natur und muß es notwendigerweise sein. Diesbezüglich ist das Insistieren des Strukturalismus darauf, daß das Denken nicht die Wirklichkeit widerspiegeln, sondern sie artikulieren und sich aneignen, ein notwendiger Ausgangspunkt. Ein angemessenes *Durcharbeiten* der Konsequenzen dieser Position könnte zur Herausbildung einer Methode beitragen, die uns aus dem ständigen Oszillieren zwischen Abstraktion und Anti-Abstraktion sowie den falschen Dichotomien zwischen Theoretizismus und Empirizismus befreit, welche die Auseinandersetzung zwischen Strukturalismus und Kulturalismus bis zum heutigen Tage prägen und entstellen.

Eine große Stärke des Strukturalismus besteht in seiner Konzeption des >Ganzen<\_. Obwohl der Kulturalismus ständig auf der radikalen Besonderheit seiner Praktiken besteht, hat seine Auffassung von >Totalität< in gewissem Sinne etwas von der komplexen Simplizität einer expressiven Totalität an sich. Diese Komplexität resultiert aus dem Ineinanderfließen der verschiedenen Praxen\_. Doch läßt sie sich begrifflich auf die >Simplizität< von Praxis menschliches Tätigsein an sich - zurückführen, in der sich dieselben Widersprüche dauernd offenbaren und jeweils homolog widerspiegeln. Mit seinem Konzept vom Räderwerk einer mit selbsterzeugenden Neigungen und unterscheidbaren Instanzen ausgestatteten Struktur geht der Strukturalismus jedoch zu weit. Gegenüber dem Kulturalismus hat er jedoch den Vorzug, daß er über eine Vorstellung von der notwendigen Komplexität der Einheit einer Struktur verfügt. [. ..] Darüber hinaus vermag es der Strukturalismus, eine Einheit begrifflich zu fassen, die aus den *Unterschieden* zwischen Praktiken aufgebaut ist, statt auf deren Übereinstimmung zu beruhen. Hier hat er wiederum eine kritische Erkenntnis aus der marxschen Methode gewinnen können: Man denke etwa an die Passagen der Einführung in die *Grundrisse* von 1857, in denen Marx veranschaulicht, daß die >Einheit< einer gesellschaftlichen Formation nicht aus der Identität, sondern aus der *Differenz* begriffen werden müsse. Natürlich kann - was ja auch geschehen ist - das Herausstellen der Differenz zu einer fundamentalen begrifflichen Heterogenität führen, der jegliches Verständnis von Struktur und Totalität abhanden kommt. Foucault und andere Post-Althusserianer haben diesen fragwürdigen Weg in die absolute statt relative Autonomie von Praktiken genommen, auf der Basis ihrer zwangsläufigen Heterogenität und zwangsläufigen Nicht-Übereinstimmung. Doch die Betonung der Einheit in der Differenz, der komplexen Einheit das marxsche Konkrete als >Einheit vieler Bestimmungen< -, läßt sich in eine andere, und letztlich fruchtbarere Richtung überführen: auf die Problematik der relativen Autonomie und der *Überdeterminierung*< sowie auf die Analyse der *Artikulation*. Das Konzept der Artikulation allerdings birgt wiederum die Gefahr des Formalismus. Andererseits bietet es den beachtlichen Vorteil, spezifische Praktiken (die mit Widersprüchen verbunden sind, welche nicht alle auf dieselbe Art, am selben Punkt und im gleichen Moment entstehen) *zusammendenken* zu können. Das richtig entwickelte strukturalistische Paradigma ermöglicht uns somit erste Schritte zur *begrifflichen Erfassung* der Spezifität unterschiedlicher Praktiken (auf abstrakter Ebene und analytisch ausdifferenziert), ohne das Ensemble, das sie konstituieren, aus dem Blick zu verlieren. Der Kulturalismus beteuert ständig die Spezifität unterschiedlicher Praktiken ->Kultur< dürfe nicht ins Ökonomische aufgelöst werden - doch mangelt es ihm an einer angemessenen theoretischen Begründung dieser Spezifität.

Die weitere Stärke des Strukturalismus liegt in seiner Dezentrierung von >Erfahrung< und seinen grundlegenden Ausführungen zur vernachlässigten Kategorie der Ideologie. Die innerhalb des marxistischen Paradigmas angesiedelte Richtung der Cultural Studies, in der der Ideologiebegriff keine Rolle spielt, ist kaum vorstellbar\_. Selbstredend nimmt der Kulturalismus ständig Bezug darauf, doch steht er eigentlich nicht im Zentrum seines begrifflichen Universums. Die authentifizierende Rolle von >Erfahrung< hindert den Kulturalismus an der Erarbeitung einer angemessenen Ideologiekonzeption. Ohne sie kann jedoch der Einfluß von >Kultur< auf die Reproduktion einer bestimmten Produktionsweise nicht begriffen werden. Es stimmt zwar, daß in neueren strukturalistischen Konzepten von >Ideologie< eine deutliche Neigung zu einem funktionalistischen Verständnis von Ideologie im Sinne eines für die soziale Formation notwendigen Kitts spürbar ist. Aus einer solchen Position heraus ist es in der Tat unmöglich - wie dies ein legitimer Einwand des Kulturalismus wäre -, sich sowohl Ideologien, die nicht per definitionem >dominant< sind als auch das Konzept des Kampfes zu vergegenwärtigen (das Auftauchen des letzteren in Althusser's

berühmten Ideological-State-Apparatus Artikel hat im großen und ganzen eher einen >gestischen< Stellenwert). Dennoch sind bereits Arbeiten auf dem Weg, die auf Möglichkeiten einer angemessenen begrifflichen Erfassung des Bereichs der Ideologie als einem Terrain des Kampfes verweisen (etwa durch Bezugnahme auf das Werk Gramscis und, in jüngerer Zeit, auf das von Laclau. Siehe Laclau 1977), und diese sind eher einem strukturalistischen denn einem kulturalistischen Erbe verpflichtet.

Die Stärken des Kulturalismus lassen sich beinahe aus den Schwächen und strategischen Leerstellen der strukturalistischen Position herleiten. Entgegen der diesbezüglichen beharrlichen Abwertung seitens des strukturalistischen Paradigmas hat der Kulturalismus das affirmative Moment in der Entstehung bewußter Kämpfe und Zusammenschlüsse als notwendiges Element der Analyse von Geschichte, Ideologie und Bewußtsein erkannt.

Wiederum ist es Gramsci, der uns eine Reihe ausgefeilter Begriffe an die Hand gibt, mit deren Hilfe sich die größtenteils >unbewußten< und bestehenden kulturellen Kategorien des >Common Sense< mit den aktiveren und organisch gewachsenen Ideologien verknüpfen lassen, die auf die Sphären des Alltagsverständes und auf die populären Traditionen Einfluß nehmen und durch diese Art der Intervention Bewegungen von Männern und Frauen zu organisieren vermögen. In diesem Sinne stellt der Kulturalismus die Dialektik zwischen dem Unbewußten kultureller Kategorien und dem Moment bewußter Organisation *adäquat* dar, auch wenn er die strukturalistische Überhöhung der >Verhältnisse< mit einer insgesamt allzu undifferenzierten Herausstellung des >Bewußtseins< zu parieren suchte. Es gelang ihm dadurch nicht nur, die Prozesse der Analyse wieder zugänglich zu machen, mittels deren die Klassen an sich - die sich in erster Linie darüber definieren, wie die ökonomischen Verhältnisse Menschen als Handelnde positionieren - zu wirksamen historischen und politischen Kräften für sich werden. Vielmehr *verlangt* er geradezu, und zwar im Widerspruch zu seiner eigenen, anti-theoretischen Einstellung, daß jedes Moment auf genau der Abstraktionsebene begriffen wird, auf der sich die Analyse bewegt. In seinen Ausführungen zum Übergang zwischen der Struktur und der Sphäre der komplexen Überbauten< zeigt Gramsci Ansätze auf, wie der Gefahr einer falschen Polarisierung zu begegnen ist. Unsere Argumentation hat sich größtenteils auf eine Charakterisierung der grundlegenden Paradigmen der Cultural Studies konzentriert. Selbstredend sind dies nicht die einzig wirksamen, und neuere Entwicklungen und Denklinien lassen sich mit ihnen allein nicht angemessen erfassen. Nichtsdestoweniger können wir mit ihrer Hilfe die entscheidenden Schwachpunkte und Unzulänglichkeiten jener Paradigmen herausarbeiten, die sich uns als Alternativen anbieten. Drei von ihnen sollen an dieser Stelle kurz erwähnt werden.

Die erste Position hat sich basierend auf Lévi Strauss, den frühen Semiotikern und den Annahmen des linguistischen Paradigmas sowie der Konzentration auf die >Praktiken des Bezeichnens< entwickelt. Angeregt durch psychoanalytische Konzepte und Lacan haben sie zu einer radikalen Neuzentrierung praktisch des gesamten Feldes der Cultural Studies um die Begriffe >Diskurs< und >Subjekt< geführt. Dieser theoretische Strang wird verständlich, wenn man ihn als Versuch begreift, jene Leerstelle im frühen Strukturalismus (marxistischer wie nicht-marxistischer Provenienz) zu füllen, an der man vergeblich auf das Erscheinen von >Subjekt< und Subjektivität wartete. Genau auf diesen Punkt zielte die scharfe Kritik des Kulturalismus am >subjektlosen Prozeß< des Strukturalismus. Während der Kulturalismus versucht, den Hyper-Strukturalismus früherer Theorien zu korrigieren, indem er das einheitliche (kollektive wie individuelle) Subjekt des Bewußtseins wieder ins Zentrum der >Struktur<

rückt, setzt die Diskurstheorie auf das *dezentrierte* und widersprüchliche Subjekt, das sich aus Sprache und Wissen konstituiert und durch das hindurch sich die Kultur ausdrückt. Sie tut dies unter Rekurs auf das freudsche Konzept des Unbewußten und auf das lacanianische Verständnis von Subjektkonstitution (das Subjekt konstituiert sich ihm zufolge durch den Eintritt in das Symbolische und durch das Gesetz der Kultur). Dieser Ansatz zielt auf eine Leerstelle nicht nur des Strukturalismus, sondern auch des Marxismus. Problematisch ist allerdings die Art und Weise, in der hier dieses >Subjekt< der Kultur begrifflich gefaßt wird: es ist transhistorischer und >universeller< Natur. Die Diskurstheorie behandelt nicht das historisch und gesellschaftlich determinierte soziale Subjekt oder gesellschaftlich determinierte, eigenständige Sprachen, sondern das Subjekt im allgemeinen. Deshalb ist sie bislang nicht in der Lage, ihre allgemeinen Positionen mit konkreten historischen Analysen zu vermitteln. Zudem werden die durch Widersprüche und Kämpfe bestimmten Prozesse - die der frühe Strukturalismus einzig und allein auf der Ebene >der Struktur< festmachte jetzt spiegelverkehrt ausschließlich auf der Ebene der unbewußten Prozesse des Subjekts angesiedelt. Mag sein, daß das >Subjektive<, wie vom Kulturalismus behauptet wird, ein notwendiges Moment jeder solchen Analyse ist. Aber das ist weit davon entfernt, die Gesamtheit der sozialen Prozesse losgelöst von ihren spezifischen Produktionsweisen und gesellschaftlichen Formationen zu betrachten und sie ausschließlich auf der Ebene unbewußter psychoanalytischer Prozesse anzusiedeln. [...]

Die zweite Entwicklung geht auf den Versuch zurück, zu den Positionen einer klassischeren >politischen Ökonomie< der Kultur zurückzukehren, weil die Konzentration auf kulturelle und ideologische Aspekte übertrieben worden sei. Am liebsten würde sie das alte >Basis/Überbau< Modell reaktivieren und betrachtet das Kulturell-Ideologische als >in letzter Instanz< durch die Ökonomie determiniert. Diese Denkrichtung besteht darauf, daß die ökonomischen Prozesse und Strukturen kultureller Produktion weitreichendere Bedeutung haben als ihr kulturellideologischer Aspekt, und mit der traditionellen Terminologie von Profit, Ausbeutung, Mehrwert und der Analyse von Kultur als Ware angemessen zu begreifen sind. Außerdem hat sich die Auffassung von Ideologie als >falschem Bewußtsein< bewahrt.

Selbstverständlich hat die Behauptung, Strukturalismus und Kulturalismus hätten auf jeweils unterschiedliche Art die ökonomische Analyse der Kultur\_ und Ideologieproduktion vernachlässigt, durchaus Gewicht. Dennoch spült die Rückkehr zu diesem >klassischeren< Terrain auch einen Gutteil der ursprünglichen Probleme dieses Ansatzes wieder an die Oberfläche. Ein weiteres Mal verschwindet das Spezifische des Einflusses der kulturellen und ideologischen Dimension. Außerdem neigt dieser Ansatz dazu, die ökonomische Ebene nicht nur als >notwendig<, sondern als >hinreichend< für die Erklärung kultureller und ideologischer Wirkungen aufzufassen. Die Focussierung auf die Analyse der Warenform verwischt die sorgsam eingeführten Unterscheidungen zwischen den spezifischen Praktiken, da die Aufmerksamkeit den *allgemeinsten* Aspekten der Warenform gilt. Die Schlußfolgerungen sind deshalb

größtenteils auf eine epochale Abstraktionsebene beschränkt, da die aus der Warenform abgeleiteten Verallgemeinerungen durch die gesamte kapitalistische Phase hindurch Gültigkeit haben. Aus der Basis dieser hochabstrakten >Logik des Kapitals< lassen sich nur sehr wenige konkrete Erkenntnisse ableiten. [...]

Die dritte Position steht in engem Zusammenhang mit dem strukturalistischen Projekt, hat aber den Weg der >Differenz< bis zu einer radikalen Heterogenität fortgesetzt. Foucaults Werk, dem gegenwärtig eine unkritische Verehrung zuteil wird, durch die britische Intellektuelle von heute sich in ein Abhängigkeitsverhältnis zu französischen Ideen von gestern setzen, hat eine außerordentlich positive Wirkung gehabt: Foucaults Suspendierung der nahezu unlösbaren Probleme der Determination ermöglichte eine Rückkehr zur konkreten Analyse besonderer ideologischer und diskursiver Formationen. Ihm und Gramsci verdanken wir die Impulse für einen Großteil der *konkreten Analysen*, die derzeit im Rahmen der Cultural Studies betrieben werden. Sie schärfen paradoxerweise den Sinn für den konkreten historischen Moment, der immer eine der entscheidenden Stärken des Kulturalismus gewesen ist. Doch Foucaults Ansatz ist nur solange produktiv, wie man seine allgemeine erkenntnistheoretische Position nicht einfach schluckt. Denn tatsächlich verzichtet Foucault derart entschieden auf jede Bewertung und legt einen so tiefgehenden Skeptizismus gegenüber jeglichem Determinismus und jeglicher Beziehung von Praktiken an den Tag, daß es gerechtfertigt scheint, ihn hinsichtlich dieser Fragen nicht als Agnostiker zu betrachten, sondern als einen, der sich der notwendigen Nicht-Entsprechung aller Praktiken untereinander voll und ganz verschrieben hat. Von einer solchen Position aus können weder eine gesellschaftliche Formation noch der Staat begriffen werden. Und tatsächlich fällt Foucault ständig in die Grube, die er sich selbst gegraben hat. Denn wann immer er seinen eigenen erkenntnistheoretischen Positionen zum Trotz - überbestimmte >Korrespondenzen< stolpert (so beispielsweise über den einfachen Umstand, daß alle wesentlichen Momente des Wandels, denen er in seinen Abhandlungen über Strafrecht, Sexualität, Medizin, Psychiatrie, Sprache und politische Ökonomie nachspürt, genau an dem Punkt zusammenzulaufen scheinen, an dem Industriekapitalismus und Bourgeoisie ihr schicksalhaftes historisches Stelldichein haben), verfällt er in vulgären Reduktionismus, der seine hochkomplexen Positionen, die er an anderer Stelle entwickelt, Lügen straft. Er versteht es durchaus, die Klassen, die er kurz zuvor von der Haustür vertrieben hat, wieder durch die Hintertür einzulassen.

Dies mag genügen, um aufzuzeigen, daß meines Erachtens der Strang der Cultural Studies, der ausgehend von den besten Elementen der kulturalistischen und strukturalistischen Vorhaben und unter Berücksichtigung einiger Konzepte Gramscis *weiter denkt*, den Anforderungen dieses Untersuchungsfeldes am ehesten gerecht wird. Der Grund dafür sollte mittlerweile deutlich geworden sein. Obwohl weder Strukturalismus noch Kulturalismus als eigenständige Paradigmen ausreichen, kommt ihnen eine Zentralität zu, die allen anderen Mitbewerbern fehlt. Gemeinsam mit all ihren Divergenzen und Konvergenzen sprechen sie das an, was als das *Kernproblem* der Cultural Studies angesehen werden muß. Sie treiben uns fortwährend zu jenem Terrain zurück, das von den eng miteinander verwobenen und einander nicht gegenseitig ausschließenden Konzepten von Kultur und Ideologie abgesteckt wird. Zusammen formulieren sie die Probleme, die sich unmittelbar aus dem Versuch ergeben, *sowohl* die Spezifität verschiedener Praktiken *als auch* die Formen der durch sie konstituierten Einheit zu reflektieren. Sie unternehmen eine ständige, wenn auch fehlerhafte, Rückkehr zur Basis und Überbau-Metapher. Richtigerweise bestehen sie darauf, daß diese Frage - die sämtliche Probleme einer nicht reduktionistischen Determiniertheit aufgreift - den Kern der Sache ausmacht, und daß in der Lösung dieses Problems die Fähigkeit der Cultural Studies besteht, das endlose Oszillieren zwischen Idealismus und Reduktionismus zu überwinden. Beide Ansätze stellen sich, wenn\_ gleich auf radikal entgegengesetzte Weise, der Dialektik von Verhältnissen und Bewußtsein. Auf einer anderen Ebene stellen sie die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Logik des Denkens und der >Logik< des historischen Prozesses. In ihnen ist die Hoffnung auf eine angemessene materialistische Kulturtheorie lebendig. Ihre dauerhaften und sich wechselseitig verstärkenden Widersprüche verheißen keine Aussicht auf eine leichte Synthese. Aber zusammengenommen bestimmen sie, wo - wenn überhaupt irgendwo - der Ort ist, an dem, und welches die Grenzen sind, innerhalb derer eine Synthese herstellbar wäre. Im Rahmen der Cultural Studies stehen sie für das, worum es geht.

#### *Anmerkung*

1Das Konzept einer >expressiven Totalität< wurde von Althusser in seiner Kritik an den hegelianischen Varianten des Marxismus entwickelt. Ihnen zufolge sind die Strukturen des sozialen Ganzen von einem essentiellen Widerspruch bestimmt etwa dem zwischen den Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Ideologische und politische Widersprüche werden als >Ausdruck<, d. h. als besondere Erscheinungsformen dieses wesentlichen und determinierenden Widerspruchs aufgefaßt.