

ANDREAS RECKWITZ

## Unscharfe Grenzen

Perspektiven der Kulturosoziologie

Andreas Reckwitz ist Professor für Allgemeine Soziologie und Kulturosoziologie an der Universität Konstanz.

[transcript]

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

© 2008 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld  
Lektorat & Satz: Andreas Reckwitz  
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar  
ISBN 978-3-89942-917-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: [info@transcript-verlag.de](mailto:info@transcript-verlag.de)

## INHALT

Vorwort ..... 7

## KULTUR

Die Kontingenzperspektive der »Kultur«.  
Kulturbegriffe, Kulturtheorien und  
das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm ..... 15

Der Identitätsdiskurs. Zum Bedeutungswandel einer  
sozialwissenschaftlichen Semantik ..... 47

Multikulturalismustheorien und der Kulturbegriff.  
Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen ..... 69

## PRAKTIKEN

Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken ..... 97

Der Ort des Materiellen in den Kulturtheorien.  
Von sozialen Strukturen zu Artefakten ..... 131

## SUBJEKTFORMEN

Medientransformation und Subjekttransformation ..... 159

Umkämpfte Maskulinität. Zur Transformation männlicher  
Subjektformen und ihrer Affektivitäten ..... 177

Wie bürgerlich ist die Moderne?  
Bürgerlichkeit als hybride Subjektkultur ..... 197

## ÄSTHETISIERUNGEN

Das Subjekt des Konsums in der Kultur der Moderne. Der kulturelle Wandel der Konsumtion .....	219
Die Erfindung des Kreativsubjekts. Zur kulturellen Konstruktion von Kreativität .....	235
Elemente einer Soziologie des Ästhetischen .....	259

## KULTURTHEORIE ALS KRITIK

Kritische Gesellschaftstheorie heute. Zum Verhältnis von Poststrukturalismus und Kritischer Theorie .....	283
Grenzdestabilisierungen – Kultursoziologie und Poststrukturalismus .....	301
Literatur .....	321
Nachweise .....	351

## Vorwort

---

Die Studien, die dieser Band versammelt, sind größtenteils zwischen zwei Büchern entstanden: *Die Transformation der Kulturtheorien* (2000) und *Das hybride Subjekt* (2006). Die Aufsatzform erlaubt es dabei, fokussierter und programmatischer Aspekte dessen zu beleuchten, was zeitgenössische Kultursoziologie in meinem Verständnis ausmachen kann. *Kultursoziologie* ist in der Vorstellung, die den Aufsätzen dieses Bandes zugrunde liegt, keine bloße »Bindestrichsoziologie«, die sich mit dem Kulturellen als einem engen und speziellen Bereich der Gesellschaft befassen würde. Kultursoziologie perspektiviert vielmehr das Soziale insgesamt und damit alles, was innerhalb der Gesellschaft stattfindet, als Kulturelles: von der Ökonomie bis zur Technik, von der Politik bis zur Kunst.

Eine solche zeitgenössische Kultursoziologie befindet sich im Spannungsfeld dreier Doppelperspektiven, Spannungsfelder, aus denen sie idealerweise ihren Reiz und ihre Fruchtbarkeit bezieht: zwischen Kulturtheorie und materialen Kulturwissenschaften; zwischen Gegenwartsorientierung und Historisierung; zwischen einer Mikrologie des Alltags und einer Makroperspektive auf die Moderne. Die zeitgenössische Kultursoziologie setzt sowohl die systematische Reflexion auf der Ebene von Kulturtheorien als auch die Einbettung in das fächerübergreifende Feld der materialen, empirischen Kulturwissenschaften voraus: Kulturtheorien diskutieren Heuristiken und Vokabulare dessen, wie man kulturelle Phänomene beschreiben und analysieren kann. Gleichzeitig partizipiert die Kultursoziologie am breiteren Feld der unterschiedlichen, einander ergänzenden und überschneidenden gegenstandsorientierten Kulturwissenschaften, das neben der Soziologie vor allem die Geschichtswissenschaft, die Ethnologie und die Literaturwissenschaft umfasst.

In ihren materialen Analysen befindet sich die zeitgenössische Kul-

## Elemente einer Soziologie des Ästhetischen

### **Die soziologische Marginalisierung und die Rückkehr des Ästhetischen**

Das Ästhetische war in der Soziologie lange Zeit ein Gegenstand der Skepsis, ein Objekt der Verdrängung und erschien als ein Ort der Risikanz. In ihrer Entstehungsphase um 1900 – deren konzeptuelle Entscheidungen bis in das letzte Viertel des 20. Jahrhunderts hineingewirkt haben – befindet sich die neuartige, genuin soziologische Perspektive auf die Gegenwart in Konkurrenz zu einer zeitgenössisch äußerst präsenten, teils kulturkritischen, teils avantgardistischen Prämierung des Ästhetischen. In diesem Kontext bildeten sich sowohl auf der Ebene des soziologischen Vokabulars zur Beschreibung des Sozialen als auch der soziologischen Theorie der Moderne jene ausgeprägten »[a]nti-technische[n] und anti-ästhetische[n] Haltungen in der soziologischen Theorie« aus, wie Wolfgang Eßbach sie konstatiert hat.<sup>1</sup> Plakativ wird der Gegensatz der intellektuellen Strategien der *Soziologisierung* und der *Ästhetisierung* zur Jahrhundertwende in der Gegenüberstellung von Weber und Nietzsche: Nietzsche präsentiert und dramatisiert in »Die Geburt der Tragödie« die Bewegung des Ästhetischen – in der Form des Apollinischen, der harmonischen Schönheit, wie des Dionysischen, der rauschhaften Existenz erfahrung – als eigentliche welthistorische Gegenkraft sowohl zur religiösen und post-religiösen Moralisierung als auch zur kognitiven Rationalisierung. Max Webers soziologische Analyse, vor allem in der »Religionssoziologie«, kann sich dann als intellektuelle Ernüchterungskur verstehen: Die Versachlichung und Entzauberung der

<sup>1</sup> Vgl. Wolfgang Eßbach: »Antitechnische und antiästhetische Haltungen in der soziologischen Theorie«, in: Andreas Lösch (Hg.), *Technologien als Diskurse. Konstruktionen von Wissen, Medien und Körpern*, Heidelberg 2001, S. 123-136.

formalen Rationalisierung moderner Institutionen, die hier als zentrale Merkmale moderner Vergesellschaftung ausgemacht werden, können dem Ästhetischen, nun weitgehend konzentriert auf die Sphäre der Kunsterfahrung (und bei Weber gepaart mit dem Erotischen), nurmehr den Stellenwert einer zwar immer wieder offensiv auftretenden, aber letztlich sehr beschränkten, ja marginalen Wertsphäre zuweisen.<sup>2</sup>

Das Paradigma, in deren Perspektive große Teile des klassischen soziologischen Diskurses, am prominentesten einige Arbeiten von Weber und Durkheim, die Sozialität und die Subjektivität unter den Bedingungen der Moderne betrachten, ist damit das einer historischen Transformation von *Religiosität* in *Moralität* und schließlich in *Rationalität*. Der Kern »alter« Gesellschaftlichkeit wird als ein religiöser angenommen, und zwar – in einer sehr spezifischen moralistischen Definition von Religion<sup>3</sup> – insbesondere als Systeme religiöser Moralität verstanden, welche die kollektive Praxis regulieren. Er sieht sich in der Moderne zunehmend verweltlicht zu säkularen Moralsystemen, die teilweise schließlich selber ihre verinnerlichte Wertbasis verlieren und zu Systemen »formaler Rationalität« gerinnen – mit allen Sinn- und Anomieproblemen, die sich daraus ergeben. Die Vorstellung einer Geordnetheit kollektiver Regelsysteme als Kern des Sozialen wie der sozialisierten Subjektivität bleibt innerhalb dieser Sequenz von der (moralistisch verstandenen) Religion über die säkulare, pflichtenorientierte Moral zu den zweckorientierten Regelzusammenhängen formaler Rationalität als Konstante bestehen. Das Ästhetische als die Sphäre intensivierter sinnlicher Wahrnehmung und der Affekte, der kreativen Gestaltung, des handlungsentlasteten Erlebens und des Sinnbruchs kognitiv-normativer Systeme erscheint innerhalb dieser klassischen soziologischen »grand récit« der Tendenz nach als das Andere der Moderne, keinesfalls jedoch als ihr gesellschaftliches Zentrum.

Natürlich ist der klassische soziologische Diskurs der Jahrhundertwende weder völlig homogen noch widerspruchsfrei: Georg Simmel behandelt insbesondere in einer Reihe essayistischer Miniaturen – etwa der

2 Vgl. Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873, Hamburg 1988; Max Weber: »Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung«, in: ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988, S. 536-573.

3 Eine konzeptuelle Alternative zu einer moralorientierten Definition von Religion, die namentlich bei Simmel angedeutet wird (vgl. Georg Simmel: »Die Religion«, in: ders., Gesamtausgabe Bd. 10, Frankfurt a.M. 1995, S. 41-118), ist ein Verständnis des Religiösen, das von einer spezifischen religiösen Form des »Erlebens« ausgeht – hier wäre eine Brücke zum Ästhetischen geschlagen.

»Soziologie der Sinne« und der »Soziologischen Ästhetik« – die Relevanz ästhetischer Phänomene für die Sozialität wie für die Moderne. Werner Sombart als Antipode Webers hebt statt der protestantischen Askese den Luxuskonsum der Aristokratie als Voraussetzung des modernen Kapitalismus hervor, und Gabriel Tarde als Opponent Durkheims beschreibt das Soziale anstelle von normativen Verpflichtungssystemen als vorrationale affektive Energien. Schließlich bricht in Durkheims Spätwerk das Ästhetische vollends in das Soziale ein und erweist sich als dessen geheimes Fundament. Die religiösen Rituale, die Durkheim hier als Produktionsort von Sozialität darstellt, sind Orte einer kollektiven Performativität und affektiver Effervescenz, und die Religion ist nicht nur ein Ort moralischer Pflichten, sondern der Aura des Sakralen<sup>4</sup> – Gedanken, die in den 1930er Jahren vor allem im Rahmen des von den Avantgarden beeinflussten »Collège de Sociologie« (Bataille, Leiris etc.) radikalisiert werden.<sup>5</sup>

Trotz dieser Gegentendenzen bestreitet der wirkungsmächtige Kern des klassischen soziologischen Diskurses – der von den Klassikern über Parsons, Habermas und Luhmann weiterwirkt – dem Ästhetischen einen konstitutiven Stellenwert, sowohl für die Moderne als auch für Sozialität und Subjektivität insgesamt. Dies hat letztlich *systematische* Gründe, und zwar sowohl auf der Ebene der Theorie der Moderne wie jener der Theorie des Sozialen: Die klassischen soziologischen Theorien der Moderne bilden sich in einem Diskursraum, der im Wesentlichen durch die drei modernisierungstheoretischen Metaerzählungen der Rationalisierung, des Kapitalismus und der funktionalen Differenzierung abgesteckt wird. Die Theorie der Rationalisierung ist eine dezidierte Theorie der *Entästhetisierung*. Wenn die Moderne als eine Konstellation formal-rationaler Institutionen erscheint, dann bedeutet deren Berechenbarkeit und Versachlichung eine Marginalisierung perceptiver Sinnlichkeit, Affektivität, Kreativität und symbolischer Grenzdestabilisierung. Für die Theorie des Kapitalismus gilt Analoges: Der Kapitalismus – dies ist zugleich ein Element ihrer post-romantischen Marx'schen Kritik – betreibt infolge seiner Expansion der reinen Warenform und letztlich der Ver-

4 Vgl. Georg Simmel: »Soziologische Ästhetik«, in: ders., Aufsätze und Abhandlungen 1894-1900. Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a.M. 1992, S. 197-214; ders.: »Soziologie der Sinne«, in: ders., Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908. Gesamtausgabe Bd. 8, Frankfurt a.M. 1993, S. 276-292; Werner Sombart: Luxus und Kapitalismus, München 1922; Gabriel Tarde: Die Gesetze der Nachahmung, Frankfurt a.M. 2003; Émile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M. 1981.

5 Vgl. dazu Stephan Moebius: Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939), Konstanz 2006.

dinglichung auch sozialer Beziehungen eine Reduktion aller sozialen Praxis auf Naturbeherrschung, Tauschwerte und Interessenskonflikte. Ergebnis ist eine konsequente Entsinlichung der Praxis. Die Theorie funktionaler Differenzierung schreibt dem Ästhetischen im Unterschied dazu durchaus einen legitimen Ort innerhalb der Moderne zu, so dass sie im Übrigen auch zu einer Hintergrundfolie von Thesen bezüglich einer Autonomisierung der Kunst werden kann: im Sinne einer ausdifferenzierten Handlungs- und Kommunikationssphäre, welche Expressivität und Erleben verabsolutiert, deren Sinngrenze zu den anderen gesellschaftlichen Sphären aber letztlich eindeutig ist. Konsequenter kann das Ästhetische dann mit einem Subsystem »Kunst« identifiziert werden.

Neben dem spezifischen gesellschaftstheoretischen Diskurs ist auch die Form der sozialtheoretischen Grundbegrifflichkeit für die anti-ästhetische Skepsis der klassischen Soziologie mitverantwortlich. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung scheint hier, das Soziale einerseits – Weber folgend – vom »Handeln«, zum anderen – Durkheim und Saussure folgend – von den sozialen »Regeln« (nach Art juridischer oder sprachlicher Regeln) zu denken. Das regelbefolgende Handeln wird dann ebenso wie das zweckorientierte Entscheidungshandeln letztlich als ein ästhetisch neutrales vorausgesetzt, als ein Handeln ohne Erleben – eine Voraussetzung, die in Luhmanns kategorialer Unterscheidung zwischen Handeln und Erleben ein spätes Echo findet.<sup>6</sup> Die menschliche Welt erscheint im Kern als eine Sphäre des aktivistischen Eingreifens und Verfolgens von Zwecken sowie der Respektierung von Gesetzen und Prinzipien. Handeln bewegt sich entsprechend weitgehend entkörperlicht in einem normativen und kognitiven Raum. Demgegenüber besteht eine Tendenz, sinnliche Wahrnehmung, damit auch die leiblich-körperliche Dimension, Affektivität und gestalterische Aktivität auf die Ebene eines vorsozialen Psychischen oder Individuellen zu projizieren. Auch eine Umstellung der Grundbegrifflichkeit von »Handeln« auf »Kommunikation« oder auf »symbolische Interaktion« modifiziert diese Konstellation nicht wesentlich.<sup>7</sup>

Seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts hat sich diese Situation beträchtlich gewandelt. Das verstärkte Interesse am Ästhetischen erweist sich als ein durchgehendes Merkmal der nach-klassischen Sozialwissenschaften. Dies gilt zunächst für die Gegenwartsdiagnose einer »postmodernen« Gesellschaft, der seit den 1980er Jahren verstärkt Merkmale einer »Ästhetisierung« zugeschrieben wurde – eine Ästhetisierung etwa

6 Vgl. Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Opladen 1981, S. 67ff.

7 Um eine Alternative bemüht sich hier der Pragmatismus, vgl. Hans Joas: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a.M. 1992.

im Bereich des Konsums und der Lebensstile oder dem der Massenmedien.<sup>8</sup> Dies gilt etwa auch für Pierre Bourdieus prominente Arbeiten zur Klassenanalyse und zur Theorie der Praxis, in denen die Differenz zwischen einem ästhetischen Geschmack des Zweckfreien und einem Notwendigkeitgeschmack als zentral für die Kartografie moderner Lebensstile erscheint und in denen anstelle des Handlungsbegriff der Begriff der Praktiken eingeführt wird; dieser hebt die Dimension der durch den Körper wirkenden »Sinne«, der praktischen Sensibilitäten hervor.<sup>9</sup> Über diese verstreuten Versuche einer Neufokussierung des Ästhetischen hinaus erscheint ein systematischer Umbau sowohl der Theorie der Moderne als auch der Sozialtheorie, welcher ästhetische Phänomene nicht nur neben anderen berücksichtigt, sondern das Ästhetische sowohl für die konfliktreiche Transformation der Moderne seit ihrer Entstehung wie auch für das soziologische Basisvokabular zur Analyse von Sozialem und Subjektivität als konstitutiv einordnet, ein grundsätzlicheres und schwierigeres Unterfangen. Für ein solches Bemühen einer grundlegenden »Soziologie des Ästhetischen« als Querschnittsperspektive leitend können drei Überlegungen sein:

*Erstens* werden die sozialen Praktiken und Subjektivierungsformen, welche die Moderne ausmachen, in einem Rationalisierungsnarrativ nur holzschnittartig und verfälscht deutlich. Entästhetisierend wirkende Rationalisierungs- und Kapitalisierungsprozesse sind kaum zu bestreiten, aber nur ein Element moderner Praxis. Die Formierung und die Ausbreitung des Ästhetischen stellt sich für die Transformation der Moderne und ihrer Lebensformen als ein ebenso grundlegender Prozess dar, der mit diesen Rationalisierungen im Konflikt steht, aber ebenso mit ihnen teilweise verblüffende Kombinationen eingeht. Ästhetisch orientierte Praktiken wie ästhetische Subjektivierungen stellen sich in diesem Sinne als entscheidende Elemente innerhalb der agonalen Dynamik genuin moderner Kultur seit ihrer Entstehung heraus, und zwar als Elemente, die sich einerseits in bestimmten kulturrevolutionären Bewegungen verdichten (Romantik, Avantgarde, Counter Culture), welche darüber hinaus jedoch in bestimmten Phasen in spezifische soziale Felder (Ökonomie, Politik, Medien etc.) und Milieus eindringen und diese umstrukturieren. Ästhetische Praktiken sind hier weder auf ein Überbau- oder Oberklassenphänomen noch auf ein umgrenztes Subsystem zu be-

8 Vgl. etwa Mike Featherstone: Consumer Culture and Postmodernism, London 1991; Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M., New York 1992.

9 Vgl. Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1989; ders.: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1987.

schränken, sondern eine eigendynamische, expansive Kraft innerhalb der kulturellen Kämpfe um eine angemessen erscheinende moderne Lebensform, die an präzise bestimmbareren Zeitpunkten und Orten ansetzt, diffundiert und bestritten wird.

Die zweite Grundüberlegung betrifft weniger die Gesellschaftstheorie und Kulturtheorie der Moderne als die Sozialtheorie im engeren Sinne. Viele der verbreiteten soziologischen Basisvokabulare enthalten einen rationalistischen Bias, folgen – mit Bourdieu gesprochen – einer »scholastischen« Haltung,<sup>10</sup> die eine entästhetisierte Beobachtungsweise erzwingt. Setzt man an einem erweiterten Sinne des Ästhetischen an, dann ist eine revidierte Sozialtheorie gefragt, welche die ästhetischen Qualitäten von sozialen Praktiken insgesamt in den Blick nimmt: die spezifischen Formen der sinnlichen Wahrnehmung, der Affektivität und des Erlebens, des reflexiven Umgangs mit Zeichensystemen und des offenen gestaltenden statt allein regelorientierten Umgangs mit Objekten und Subjekten, wie sie in allen möglichen sozialen Praktiken – natürlich in äußerst unterschiedlicher Weise und Orientierung – enthalten sind. Begriffspragmatisch lassen sich dann diese ästhetischen Komponenten sozialer Praktiken insgesamt von im engeren Sinne »ästhetischen Praktiken« – die in ihrer immanenten Logik primär und zentriert am Ästhetischen orientiert sind – unterscheiden. Eine solche in ihrer Grundbegrifflichkeit ästhetisch sensibilisierte Sozialtheorie kann dann ästhetische Elemente in religiösen oder in handwerklichen, in rhetorischen, naturwissenschaftlichen oder in kaufmännischen Praktiken aufspüren, im Übrigen auch in sogenannten vormodernen Verhältnissen, die dort immer schon vorhanden – und den Teilnehmern im Übrigen teilweise sehr bewusst – waren, aber in der rationalistischen Beobachtung systematisch übersehen wurden.

Drittens wird die Klärung des Ästhetischen dringlich, sobald sich die Frage nach den normativen und kritischen Orientierungen der Soziologie und der Kulturwissenschaften stellt. Klassischerweise hat die Soziologie das zentrale Problem moderner Gesellschaft vor allem entweder in mangelnder sozialer Integration oder sozialer Ungleichheit gesehen. Sobald sie jedoch »hinter« den Integrations- und Gerechtigkeitsproblemen für die Kultur der Moderne von einem elementaren Kontingenzproblem für die Gestaltung von Lebens- und Subjektformen ausgeht – ein Kontingenzproblem, das in der klassischen Soziologie Max Weber etwas pathetisch als Sinnproblem etikettierte – wird die Frage, inwiefern ästhetische Orientierung diesen Lebensformen eine angemessene, befriedigende Form zu geben vermag, virulent, ein Diskussionskontext wie er in der

10 Vgl. Pierre Bourdieu: *Méditations pascaliennes*, Paris 1997.

jüngeren Zeit in der Sozial- und Kulturphilosophie unter dem Etikett einer »Ethik der Ästhetik« firmiert. Dieses kritisch-normative Interesse – das mit einer Revitalisierung des Begriffs der »Entfremdung« jenseits der roseeauistischen Natur-/Kulturdivergenz verknüpft werden könnte – kann dann letztlich auch den Motivationshintergrund für die Suche nach ästhetischen Bewegungen und Strukturen innerhalb der Kultur der Moderne und für die Sensibilisierung der Sozialtheorie für ästhetische Qualitäten von Handeln und Sozialität liefern.<sup>11</sup>

### Fünf Kriterien ästhetischer Praktiken

Was ist nun aber »das Ästhetische«? Oder besser: wie kann ein im kultursoziologischen Kontext – im Unterschied etwa zu den Anforderungen eines kunstwissenschaftlichen Zusammenhangs – heuristisch tragbarer Begriff des Ästhetischen ausgerichtet sein? Es besteht ein offensichtliches Risiko einer entweder zu engen oder einer zu diffusen Orientierung des Konzepts: Entweder man reduziert es auf den Bereich der Kunst (was einen allerdings mit den Untiefen auch dieses Begriffs konfrontiert) oder aber man fasst es dermaßen weit, dass Ästhetisches sich nicht mehr von Nicht-Ästhetischem unterscheiden lässt. In beiden Fällen wäre für eine Soziologie der Ästhetik wenig gewonnen. Definitionen des Ästhetischen finden sich nun jedoch im sehr spezifischen Diskurszusammenhang einer »ästhetischen Theorie« innerhalb der Philosophie.<sup>12</sup> Des- sen Beginn ist recht gut sowohl in Deutschland als auch in England in der Mitte des 18. Jahrhunderts – mit Baumgarten und Burke – festzumachen. Er floriert bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts und findet im weiteren Verlauf des 19. und des 20. Jahrhunderts sporadische Nachfolger. In der aktuellen Diskussion setzt er sich in der Debatte um ein Verständnis »ästhetischer Erfahrung« fort.<sup>13</sup> Mit den Avantgarden um 1900 setzt zugleich eine parallele Theoretisierung des Ästhetischen im künst-

11 Vgl. Wilhelm Schmid: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt a.M. 1998; Michel Foucault: *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, Frankfurt a.M. 2007.

12 Vgl. Karlheinz Barck u.a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*, 7 Bde., Stuttgart, Weimar 2000; Gerhard Schweppenhäuser: *Ästhetik. Philosophische Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Frankfurt a.M., New York 2007 und in einem sehr spezifischen ideologiekritischen – darin für eine gegenüber dem Ästhetischen skeptische Soziologie bzw. marxistische Literaturwissenschaft charakteristischen – Zugriff Terry Eagleton: *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie*, Stuttgart, Weimar 1994.

13 Vgl. Joachim Küpper/Christoph Menke: *Dimensionen ästhetischer Erfahrungen*, Frankfurt a.M. 2003.

lerischen Diskurs ein, die mit dem philosophischen nicht deckungsgleich ist und namentlich seit dem Postmodernismus der 1960er Jahre dort intensiviert wird.<sup>14</sup>

Die klassischen Diskurse der Ästhetik haben eine paradoxe Struktur. Sie setzen regelmäßig »ästhetische« Qualitäten des Menschen voraus, deren Produktion sie – und ästhetische Praktiken in ihrem Umfeld – in einem hochspezifischen modernen Kontext direkt oder indirekt betreiben. Sie tragen dazu bei, jenes Ästhetische zu produzieren, das vorgeblich »immer schon« im Menschen und seinem Handeln angelegt gewesen sei. Instruktiv sind diese Diskurse jedoch kulturtheoretisch insofern, als sie gerade in ihren Versuchen einer grundbegrifflichen Fundierung regelmäßig mit einer Differenzmarkierung zwischen dem Ästhetischen und dem Nicht-Ästhetischen operieren. Seit Baumgarten gewinnt der ästhetische Diskurs sein Profil dadurch, dass er sich von einem verkürzten »Rationalismus« der Anthropologie und Subjektphilosophie – und allgemeiner: einer rationalistischen Humanwissenschaft – abgrenzt. Diese Differenzmarkierungen können heuristisch genutzt werden, um einen kultursoziologisch anschlussfähigen Begriff des Ästhetischen zu entwickeln, wenn ihr Bezugspunkt – gegen starke Tendenzen der ästhetischen Theorie – von vornherein *entuniversalisiert*, d. h. kulturalisiert und historisiert wird. Aus kultursoziologischer Sicht kann es nicht darum gehen, ein universales Vermögen des Ästhetischen im »Menschen« ontologisierend freizulegen und dem Nicht-Ästhetischen als seinem grundsätzlichen Anderen gegenüberzustellen. Stattdessen erweisen sich »ästhetische« Haltungen an bestimmte historisch-spezifische soziale Praktiken (einschließlich diskursiver Praktiken), ihre spezifischen Arrangements von Körpern, Wissensordnungen und Artefakten sowie ihre jeweiligen Subjektivierungsformen gekoppelt. »Das Ästhetische« ist dann immer auf bestimmte zeitlich und räumlich zurechenbare *ästhetische Praktiken* zu beziehen, die eine solche ästhetische Orientierung etablieren und sie dem Subjekt körperlich, mental und psychisch antrainieren.<sup>15</sup> Das Gleiche gilt für die nicht-ästhetischen Haltungen, von denen sich das Ästhetische im modernen Sinne abgrenzt und abgrenzen lässt: Sie sind nicht einfach »vorhanden« als ein vorästhetischer Zustand der Dinge, sondern ihrerseits an entsprechende entästhetisierend wirkende Praktiken, Diskurse und Subjektivierungsweisen (ökonomischer, familiärer, rechtlicher etc.) geknüpft.

14 Vgl. Charles Harrison/Paul Wood (Hg.): *Kunsttheorie im 20. Jahrhundert*, Bd. 1: 1895-1941, Bd. 2: 1940-1991, Ostfildern-Ruit 2003.

15 Zum Konzept der Praktiken vgl. den Aufsatz zur »Theorie sozialer Praktiken« in diesem Band; zum Konzept der Subjektivierung vgl. A. Reckwitz: *Subjekt*.

Zudem ist die Unterscheidung ästhetisch/nicht-ästhetisch als ein erstes heuristisches Hilfsmittel zu begreifen, das in einem zweiten Schritt in zwei Richtungen geöffnet werden kann: in die Richtung einer Analyse der tatsächlichen *Kombination* von ästhetischen und nicht-ästhetischen Elementen in vielen sozialen Praktiken (etwa in ökonomischen oder in privat-familiären Praktiken), so dass das absolute »Nicht-Ästhetische« sich als ein Grenzfall darstellt (und tatsächlich kollabiert die Differenz ästhetisch/nicht-ästhetisch regelmäßig bereits in der rhetorischen Struktur der Texte einer Philosophie der Ästhetik); zum anderen in die Richtung einer Analyse der Diversität und Konfrontation verschiedenster ästhetischer Praktiken in der Kultur der Moderne, die in dem, wie sie das Ästhetische definieren und füllen, damit in ihrer praktischen Logik des Ästhetischen unterschiedlich oder gegensätzlich ausgerichtet sind.

Was unterscheidet nun – bedient man sich aus dem Reservoir des ästhetischen Diskurses und berücksichtigt diese begrifflichen Vorsichtsmaßnahmen – in einem ersten Zugriff die Eigenschaften der ästhetischen Praktiken und Subjektivierungsweisen von jenen nicht-ästhetischen, welche der klassische soziologische Diskurs lange Zeit als das eigentliche Fundament von Moderne und Sozialität betrachtet hat? Es handelt sich hier insbesondere um fünf Eigenschaftsbündel, die sich idealtypisch miteinander kombinieren lassen:

1. *Sinnliche Wahrnehmung/Erleben vs. Handeln*
2. *Kreative Gestaltung vs. reguliertes Handeln*
3. *Affektivität vs. Rationalität*
4. *Semiotisierung vs. Realismus*
5. *Ontologie des Spiels vs. Ontologie der Ordnung*

Zu 1.: Das grundlegendste Merkmal einer ästhetischen Haltung im modernen Sinne ist, dass sie primär im subjektiven *Erleben* und in der *sinnlichen Wahrnehmung* ihren Ort hat. Während eine nicht-ästhetische Haltung im Wesentlichen einen Aktivismus des Handelns voraussetzt, ein zweckrationales, normorientiertes, intersubjektives oder interobjektives Handeln, in dem es darum geht, Interessen oder Ziele zu verfolgen, allgemeinen Regeln des richtigen Verhaltens zu entsprechen, sich zu verständigen oder Dinge zu manipulieren, setzen sich ästhetisch orientierte Praktiken und ihr ästhetisches Subjekt im Kern aus Akten sinnlicher Wahrnehmung zusammen, und zwar potenziell aller »Sinne«, das heißt visueller, auditiver, taktiler und olfaktorischer Akte. Subjekte prozessieren im Wachzustand zwangsläufig ständig im Modus sinnlicher Wahrnehmung, aber ästhetische Praktiken sind auf eine Intensivierung, Steigerung und Sensibilisierung dieser sinnlich-perzeptiven Akte um ihrer



selbst willen und jenseits eines außerhalb ihrer liegenden Zwecks (»Zweckfreiheit«) ausgerichtet, ein Prozess, in dem aus den Erlebnissen »ästhetische Erfahrungen« werden. Dies entspricht dem ursprünglichen Wortsinn von »aisthesis« als Wahrnehmung und findet sich von Anfang an in der ästhetischen Theorie, etwa in Baumgartens Definition der Ästhetik als eine »Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis« und seiner Opposition des sensitiven Wahrnehmungsvermögens gegen das formallogische Denken, in anderer Weise in Kants Festlegung des ästhetischen Urteils auf die »Einbildungskraft« (im Unterschied zu den »Begriffen«) und das »interesselose Wohlgefallen« als sinnlich-mentaler Zustand, bis hin schließlich zu Deweys Konzept der »ästhetischen Erfahrung«. <sup>16</sup>

Wenn man einen Dualismus von ästhetischer und nicht-ästhetischer Haltung aufbauen will, kann man diesen damit entlang der Differenz von Handeln und Erleben konstruieren: Ästhetische Praktiken sind primär an der Hervorlockung und Iterierung von Zuständen des Erlebens orientiert. Das ästhetische Subjekt, das sich innerhalb dieser Praktiken bildet, ist nicht in erster Linie auf Handeln, das heißt darauf aus, in der äußeren Welt Ziele und Interessen zu realisieren, sondern auf eine Sensibilisierung seines »inneren« Erlebens, im Wesentlichen ohne ein darüber hinausreichendes Ziel, wobei das »Innen« hier sowohl mentale als auch körperlich-leibliche Akte umfassen kann. Auf den ersten Blick steht damit die Aktivität des Handelns der Passivität oder Rezeptivität des Erlebens gegenüber; tatsächlich ist für das ästhetische Erleben im modernen Sinne jedoch eher eine »mediale« Struktur kennzeichnend, in der es um die durchaus aktive Hervorlockung innerer Ereignisse geht. Die Differenz zwischen Handeln und Erleben ist damit eine zwischen primärer Außen- und Innenorientierung von Praktiken.

Dabei kann es sich nicht um völlige Gegensätze handeln: Jedes Handeln setzt Wahrnehmungen voraus, aber in primär nicht-ästhetischen Praktiken sind die Wahrnehmungen als Instrumente der Informationsverarbeitung dem Handeln bei- und untergeordnet. Umgekehrt sind ästhetische Praktiken nie völlig auf Akte des Erlebens zu reduzieren, immer enthalten sie auch Elemente »äußeren« Handelns – aber diese haben eher den Stellenwert einer Vorbereitung oder Voraussetzung des Erle-

<sup>16</sup> Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Aesthetica*, Hildesheim: 1970; Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a.M. 1974; John Dewey: *Art as Experience*, New York 1980. Bei Kant wird deutlich, dass die klassische ästhetische Theorie einige Purifizierungsmühe darauf verwendet, die Grenze zwischen dem Ästhetischen und dem Nicht-Ästhetischen in das Feld des Erlebens selber einzusetzen und damit etwa die interesselose Kontemplation von der bloßen »Sinnhaftigkeit« und dem Gefühl des »Angenehmen« oder die Orientierung an der Form von jener am Inhalt und am ornamentalen »Schmuck« zu scheiden.

bens und der intensivierten Wahrnehmung. Damit stellen sich aus der ästhetischen Theorie vertraute spezifischere Orientierungen wie die der Kultivierung des »Schönen« oder das Interesse an der reinen »Form« auf Kosten des Inhalts in der Tradition der bürgerlichen Ästhetik oder die avantgardistische des »Schocks«, das heißt der Erschütterung der gewohnten Wahrnehmungsweise durch irritierende Eindrücke, nicht als das übergreifende Merkmal des Ästhetischen, sondern vielmehr als historisch unterschiedliche Versionen von ästhetischen Praktiken und Subjektivierungsweisen dar, deren gemeinsamer Kern die Orientierung an der Kultivierung von Erleben und sinnlicher Wahrnehmung um ihrer selbst willen und damit in einem Kontext der Handlungsentlastetheit ist. Diese Orientierung kann auch am Hässlichen oder an den Inhalten oder an einem irritationsfreien Harmonismus ausgerichtet sein. Auch die Frage, inwiefern das Erleben an eine kollektive Konstellation gekoppelt ist – etwa nach Art eines Rituals oder Events – oder im »einsamen« Individuum abläuft, das sich mit bestimmten Objekten konfrontiert, ob es auf Beruhigung oder Verstörung ausgerichtet ist, sind keine grundsätzlichen Probleme einer Definition des Ästhetischen, sondern als kulturell-historisch spezifische Ausrichtungen ästhetischer Praktiken einzuordnen.

Ästhetische Praktiken im modernen Sinn als Praktiken des sinnlichen Erlebens sind schließlich regelmäßig mit einer Zeitstruktur verknüpft, die sich als momentanistisch umschreiben lässt. <sup>17</sup> Eine nicht-ästhetische Haltung enthält in der Regel eine langfristige Zeitorientierung: eine Realisierung von Zielen in der Zukunft, die Planung künftiger Zustände, die Einordnung in eine Kontinuität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft etc. Die ästhetische Haltung des Momentanismus ist demgegenüber auf den einzelnen Augenblick der Gegenwart in seinem Eigengewicht fixiert, auf jedes einzelne Element in der Sequenz von Wahrnehmungs- und Erlebnissequenzen. Das Erleben ist nicht an der Zukunft interessiert, sondern an der Realisierung in einer »absoluten Gegenwart«.

Zu 2.: Generell setzt eine ästhetische Subjektivierung zwar auf intensiviertes Erleben statt Handeln, jedoch mit einer bezeichnenden Ausnahme: Ästhetische Praktiken können auf die Ausbildung und Förderung einer spezifischen Form des »äußeren« Handelns ausgerichtet sein, die jedoch mit klassischen, rationalistischen Handlungsbegriffen kaum erfasst wird. Diese lässt sich als ein Prozess »kreativer Gestaltung« um-

<sup>17</sup> Vgl. zu diesem Aspekt im paradigmatischen Fall der Romantik: Karl-Heinz Bohrer: *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Frankfurt a.M. 1989, S. 85ff.

schreiben. In verschiedensten Versionen zielen moderne Ästhetikdiskurse und -praktiken auf eine Kultivierung der »poietischen« Qualitäten des Handelns, ein Handeln, das nicht Regeln folgt, sondern Neues schafft, erfinderisch ist, Imagination verwendet, mit Möglichkeiten spielt.<sup>18</sup> Das Schaffen eines Kunstwerks erscheint zunächst als paradigmatischer Fall einer solchen kreativ-poietischen Gestaltung, der Handlungsmodus ist jedoch ausweitbar – bis hin zur »Selbstkreation« des Subjekts. Der Handlungsmodus der kreativen Gestaltung unterscheidet sich vom zweck- oder normorientierten Handeln dadurch, dass er in gewissem Umfang als Selbstzweck betrieben wird, da Handeln und Erleben aufs Engste aneinander gekoppelt sind: Das intensivierte Erleben des Gestaltungsprozesses ist integraler Bestandteil der kreativen Gestaltung, damit sie zu einer ästhetischen Praktik wird.

Zu 3.: Ästhetische Praktiken und ästhetische Subjektivierung enthalten eine Hervorlockung und *positive Strukturierung von Affektivitäten*. Der Gegensatz dazu ist in jenen rationalisierten Praktiken zu suchen, welche eine Minimierung oder Disziplinierung aller Affekte betreiben, in denen Affekte als Störfaktor erscheinen. Der ästhetische Diskurs thematisiert durchgängig und in sehr unterschiedlicher Weise die ästhetische Orientierung am »Empfinden«, am »Wohlgefallen«, an der »Erfülltheit«, am »Genießen«, bis hin zur »Lust« und zum ekstatischen »Rausch«.<sup>19</sup> Das Erleben und die perzeptive Sinnlichkeit wie auch die poietische Kreativität sind in der ästhetischen Praxis im modernen Sinne damit von vornherein mit einer positiven Strukturierung von Affekten verknüpft: ästhetische Erfahrungen stellen sich immer als affektive Erfahrungen dar.

18 In der zeitgenössischen Ästhetik betonen Nelson Goodman und Richard Rorty diesen »poietischen« Charakter ästhetischer Akte, vgl. Nelson Goodman: *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978; Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1990. Diskurshistorisch geht dieses Verständnis auf die Modellierung des Künstlersubjekts als »Kreator« zurück, vgl. Jochen Schmidt: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945*. Bd. 1: *Von der Aufklärung bis zum Idealismus*, Darmstadt 1985, S. 1-47.

19 Ein klassischer Topos ästhetischer Affekte ist die Erfahrung des »Sublimen« (Erhabenen) etwa bei Burke (vgl. Edmund Burke: *A Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, Oxford 1990, Kap. II) und Kant (vgl. I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, S. 164ff.), modernisiert bei Lyotard (vgl. Jean-François Lyotard: »The sublime and the *avant-garde*«, in: Andrew Benjamin (Hg.), *The Lyotard Reader*, Oxford 1989, S. 196-211). Eine enge Kopplung von Ästhetischem und Lusterfahrung findet sich bei Marcuse (vgl. Herbert Marcuse: *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt a.M. 1973).

Dabei geht es wiederum nicht um Affekte beliebiger Art, so wie sie vorgefunden werden, sondern um die aktive Gestaltung und Sensibilisierung, auch um die Produktion von Affektivitäten. Die Affektorientierung ist in ästhetischen Praktiken häufig, wenn auch nicht durchgängig mit einer aufgewerteten Leiblichkeit verbunden, die selber zur affektiven Mobilisierung beiträgt.

Zu 4.: Ästhetische Praktiken und Subjektivierungsweisen betreiben eine *aktive Semiotisierung und Fiktionalisierung der Wirklichkeit*.<sup>20</sup> Das rationalistische Gegenmodell ist hier ein Alltagsrealismus: eine Praxis, die auf zweck- oder normorientiertem Handeln beruht, setzt in der Regel und mit Ausnahme von Krisensituationen die Gegenstände und Zusammenhänge der Welt als objektive Entitäten voraus und enthält sich jeder pragmatisch überflüssigen Reflexion interpretativer Kontingenzen. Diese interpretative Kontingenz zu öffnen, die Zeichenhaftigkeit und Mehrdeutigkeit der Dinge zu demonstrieren und auszuprobieren, muss in diesem Kontext als nutzlos, riskant oder pathologisch erscheinen. Ästhetische Praktiken betreiben die umgekehrte Strategie: Im Interesse an einer Steigerung und Intensivierung von Erleben, Wahrnehmung, Gestaltung und Affekt forcieren sie eine offensive Semiotisierung von Welt. Deren Entitäten und Eigenschaften hängen von Bedeutungssystemen ab, mit denen sich experimentieren lässt. Die Welt ist in diesem Sinne keine natürliche, sondern eine künstliche, in Bezeichnungspraktiken und ihren »ways of worldmaking« (N. Goodman) gemachte, die immer wieder neue Möglichkeiten der Interpretation bietet. In diesem Sinne ist auch die Praxis der kreativen Gestaltung als eine Bedeutungsneuproduktion zu verstehen (bis hin zur ästhetischen »Stilisierung«, das heißt der Schaffung eines erkennbaren Bedeutungsstils aus vertrauten Objekten).

Zu 5.: Mit der Semiotisierung der Wirklichkeit und dem Modell der kreativen Gestaltung verbindet sich eine charakteristische ästhetische Ontologie, welche in die ästhetischen Praktiken eingebaut ist. Man kann sie als die eines Verständnisses von *Welt und Praxis als experimentellem »Spiel«* (um Schillers klassischen Begriff zu wählen)<sup>21</sup> umschreiben – im Gegensatz zu jener Ontologie zweck- und normorientierten Han-

20 Vgl. hierzu detailliert Wolfgang Welsch: *Grenzgänge der Ästhetik*, Stuttgart 1996, S. 43ff.

21 Vgl. Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Stuttgart 2000. Eine Aktualisierung der Spielontologie findet sich bei Iser (vgl. Wolfgang Iser: »Von der Gegenwärtigkeit des Ästhetischen«, in: J. Küpper/C. Menke [Hg.]: *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, S. 176-202).

delns, welche Welt als »Ordnung« voraussetzt. Diese Ordnung kann eher kognitiv oder eher normativ-moralisch akzentuiert werden, in beiden Fällen markiert jedoch Ordnungslosigkeit – Unterbestimmtheit, Anomie, Entropie etc. – ihr riskantes Anderes. Ästhetische Praktiken setzen demgegenüber genau umgekehrt die Fixierung von Ordnungen als problematisch voraus, da diese die ästhetischen Möglichkeiten einschränkt. Im ästhetischen Verständnis ist Welt – glücklicherweise – im Grundsatz auf unberechenbare Weise veränderlich und das Verhältnis zu ihr stellt sich als Haltung eines Experiments, des Austestens von Möglichkeiten dar. Die Haltung des Spiels enthält wiederum ein Element des Zweckfreien und der Nützlichkeits- wie Beherrschungslogik Entzogenen.

### Ästhetische Praktiken und die Kultur der Moderne

Die fünf Strukturmerkmale ästhetischer Praktiken sind als ein heuristischer Katalog zu verstehen, um zu präzisieren, wonach man zu suchen hat, will man dem Ästhetischen als sozial-kulturelles Phänomen habhaft werden. Dabei besteht immer die Möglichkeit, dass sich dieser Komplex des Ästhetischen historisch derart wandelt, dass er nicht nur die genannten Kriterien in sehr unterschiedlicher Weise ausfüllt, sondern darüber hinaus diesen aus dem klassisch modernen Diskurs gewonnen Kriterien selber nicht mehr entspricht und sie grundsätzlich verschiebt. Das eigentliche kultursoziologische Interesse gilt somit in einer im weitesten Sinne archäologischen und genealogischen Perspektive der Analyse der Transformation und Bedeutungsverschiebung konkreter ästhetischer Praktiken – einschließlich entsprechender Diskurse, Materialitäten und Subjektivierungsformen – in ihrer Mikrologik innerhalb der Kultur der Moderne. Dabei kann man die grundsätzliche gesellschaftstheoretische These vertreten, dass die Kultur der Moderne gerade nicht durch einsinnige Rationalisierungs- und Differenzierungsprozesse gekennzeichnet ist, sondern ebenso an bestimmten Punkten wiederholt grundsätzliche Schübe einer »Ästhetisierung« betreibt, das heißt einer Etablierung ästhetischer Praktiken und Subjektformen Vorschub leistet.<sup>22</sup> Dass die moderne Kultur in diesem Sinne das Ästhetische – als Gegenkraft zum entästhetisierten Rationalen – »erfindet« und forciert, ist ideenhistorisch bei verschiedensten Autoren wie in Charles Taylors *Sources of the Self*

oder in Stephen Toulmins »Kosmopolis« festgestellt worden.<sup>23</sup> Das Interesse einer *Soziologie* des Ästhetischen besteht jedoch darin, – in Verschränkung mit den Diskurskonflikten – die materialen Praktiken und Subjektivierungsformen dingfest zu machen, welche eine Ästhetisierung betreiben. Generell sind dabei zwei miteinander verknüpfte Analysestrategien möglich:

Zum einen lassen sich innerhalb des disparaten Komplexes moderner Praktiken und Diskurse an bestimmten Punkten und Orten *radikalästhetische Bewegungen* ausmachen, welche einerseits Diskurse zur Etablierung und Universalisierung ästhetischer Orientierungen initiieren, welche zugleich auch – zunächst nur für Minoritäten geltende – ästhetische Praktiken formen. Dies gilt insbesondere für die Romantik um 1800, für die Avantgarden um 1900 und für die Counter Culture um 1970 und ihre unterschiedlichen kulturellen Muster der Expressivität, der Transgression und des semiotischen Spiels.<sup>24</sup> Von vornherein sind diese radikalästhetischen Bewegungen nicht auf im engeren Sinne künstlerische Praktiken oder das Modell eines Künstlersubjekts beschränkt, sondern zielen auf eine Ästhetisierung aller möglichen Lebensbereiche, für die sie teilweise auch entsprechende Praxisformate – von der romantischen Liebe über die Metropolenerfahrung bis zur Stilisierung von Konsumobjekten – zur Verfügung stellen. Die Praxis-/Diskurskomplexe dieser radikalästhetischen, kulturevolutionären Bewegungen lassen sich nicht auf soziale Randphänomene reduzieren, sondern sind in ihrer Mikrologik als kulturelle Experimentalsysteme einer Ästhetisierung rekonstruierbar, in der bestimmte kulturelle Innovationen nischenförmig produziert werden, die dann – wenn man sich der Begrifflichkeit einer Theorie kultureller Evolution bedienen will – in einem zweiten Schritt Gegenstand von sozialen Selektions- und Reproduktionsprozessen werden.

Das daran anschließende soziologische Interesse gilt diesen Diffusionsprozessen des Ästhetischen in unterschiedlichste soziale Felder moderner Gesellschaft. Bei näherer Betrachtung handelt es sich hier um wesentlich komplexere Prozesse denn um eine bloße Verbreitung ästhetischer Praktiken von der »Peripherie« ins »Zentrum«, vielmehr um eine voraussetzungsreiche soziale Interferenz, in der sich ästhetische Orientierungen mit diversen nicht-ästhetischen Orientierungen hybride kombinieren und damit neue Praxisformate produziert werden. Gerade aufgrund dieser Kombination von ästhetischen und nicht-ästhetischen

22 Vgl. zu einer detaillierten Ausführung dieser These: A. Reckwitz: Das hybride Subjekt.

23 Vgl. Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge (Mass.) 1989; Stephen Toulmin: *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago 1990.

24 Vgl. A. Reckwitz: Das hybride Subjekt, Kap. 2.2, 3.1, 4.1.

Orientierungen in den gleichen Praktiken (und ebenso in den Diskursen und Subjektformen) kann das, was aus der einen Perspektive als Ästhetisierung erscheint, aus der anderen Perspektive – vergleicht man nämlich diese ästhetisierten Praktiken mit jener nahezu »reinen« radikalästhetischen Praxis der kulturellen Gegenbewegungen – als eine Depotenzierung und Domestizierung des Ästhetischen (als dessen Rationalisierung, Popularisierung, Unterwerfung unter eine »kapitalistische Logik« etc.) interpretiert werden. Die Prozesse einer solchen des Ästhetischen selber transformierenden Ästhetisierung der Praxis – welche im Übrigen in ihrer »grenzüberschreitenden« Wirkung auch einen entdifferenzierenden Effekt haben, welcher die funktionale Differenzierung konterkariert – lassen sich für ganz unterschiedliche differenzierte soziale Felder rekonstruieren, von denen einige besonders hervorgehoben werden sollten:

a) In das Feld privater, persönlicher, familiärer, partnerschaftlicher und sexueller Beziehungen sind spätestens seit dem post-romantischen 19. Jahrhundert – mit mannigfachen historischen Rückbezügen, etwa die adelige »amour-passion« – auf breiter Front vielfältige ästhetische Orientierungen eingelassen, für die eine romantische Semantik der Liebe, in welcher der Andere als Quelle des Erlebens und Liebe als außeralltägliches Experimentierfeld gilt, nur einen herausgehobenen Indikator liefert.<sup>25</sup> Gleichzeitig ist diese Ästhetisierung nicht total: Sie geht Kombinationen ein mit einer Orientierung der privaten Praktiken an einer Logik des bürgerlichen Erbes, der Bildung, der sozialen Statussicherung, der Kooperation etc.

b) Mediale Praktiken, das heißt Praktiken im Umgang mit technischen Artefakten der Verbreitung und zugleich der Produktion und Transformation von Zeichen, sind von der bürgerlichen Schriftkultur über die audiovisuelle Kultur seit Beginn des 20. Jahrhunderts bis zur digitalen Kultur des Computers in einigen ihrer Eigenschaften als ästhetische Praktiken rekonstruierbar: auf der Ebene der imaginativen Orientierungen des Lesens und Schreibens, des Betrachtens von Filmen, schließlich des Umgangs mit dem Internet.<sup>26</sup> Zugleich enthalten diese medialen Praktiken auch nicht-ästhetische Orientierungen, die mit den ästhetischen konkurrieren oder sich mit ihnen verknüpfen: kognitive Orientierungen der Informationssuche und -übermittlung, moralische Orientierungen der Selbstvergewisserung, soziale Orientierungen der

25 Vgl. Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M. 2007; Eva Illouz: *Der Konsum der Romantik. Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*, Frankfurt a.M., New York 2003.

26 Vgl. dazu den Artikel zu »Medientransformation und Subjekttransformation« in diesem Band.

Gruppenstabilisierung, im generalisierten Sinne ökonomische Orientierungen der Auswahl und Entscheidung zwischen Optionen etc.

c) Konsumtorische Praktiken, das heißt Praktiken der Auswahl, des Erwerbs und der Benutzung von Objekten, die über ihren Gebrauchswert hinaus mit einem symbolischen Wert ausgestattet sind, stellen sich spätestens seit der Etablierung von Massenproduktion und Massenkonsumtion als verbreitete ästhetische Praktiken moderner Kultur dar, in denen beliebige Objekte zum Gegenstand des semiotischen Spiels, des Erlebens und der intensivierten sinnlichen Wahrnehmung avancieren.<sup>27</sup> Kombiniert treten die ästhetischen Orientierungen hier häufig mit Orientierungen an sozialer Statussicherung oder der Steigerung sozialer Attraktivität auf.

d) Praktiken der Arbeit stellen sich spätestens mit dem kulturellen Modell »subjektiver Arbeit« und der Übertragung des Künstlermodells auf die Sphäre der Produktion und Dienstleistung seit den 1980er Jahre als Feld einer massiven Ästhetisierungsoffensive dar. In diesem Kontext werden administrative Praktiken zumindest teilweise durch »kreative« Praktiken ersetzt, die auf die Neuproduktion von Symbolisierungsleistungen gerichtet sind und von den Arbeitssubjekten zumindest partiell mit ästhetischen Orientierungen aufgeladen werden.<sup>28</sup> Kombinationen lassen sich hier mit unternehmerischen Orientierungen ausmachen, die sich aus einer Generalisierung von Marktconstellationen auf der Ebene von Arbeitsprodukten wie auch jener der Arbeitssubjekte selbst ergeben.

e) Schließlich werden auch im engeren Sinne körperorientierte Praktiken des Sports seit den 1980er Jahren einer Ästhetisierung unterzogen. Neben die klassischen Sportpraktiken, welche auf Wettbewerb ausgerichtet sind, treten erlebnisorientierte Sportpraktiken, die an Körpererfahrung, subjektiver Grenzüberschreitung *play* statt *game* interessiert sind<sup>29</sup> und die sich dabei wiederum mit nicht-ästhetischen Orientierungen – wie der sozialen Attraktivitätssicherung – überlagern.<sup>30</sup>

27 Vgl. dazu den Artikel zum »Subjekt des Konsums« in diesem Band.

28 Vgl. Luc Boltanski/Eve Chiapello: *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003; Thomas Frank: *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, Chicago 1997; Jeremy Rifkin: *The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism*, New York 2000.

29 Vgl. Karl-Heinrich Bette: *Körperspuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit*, Berlin, New York 1989; Belinda Wheaton (Hg.): *Understanding Lifestyle Sports. Consumption, Identity and Difference*, London 2004.

30 Die Anschlussfrage einer archäologisch-genealogischen Analyse von ästhetischen Praktiken in diesen unterschiedlichen sozialen Feldern lautet,

## Ästhetische Dimensionen sozialer Praktiken: Eine Ästhetisierung der Praxistheorie

Als komplementär gegenüber einer Analyse von ästhetischen Praktiken im engeren Sinne und der von ihnen betriebenen spezifischen Ästhetisierungsformen in der Kultur der Moderne stellt sich eine zweite Ebene einer Soziologie des Ästhetischen dar: Diese betrifft eine generelle Sensibilisierung der sozialtheoretischen Grundbegrifflichkeit für ästhetische Komponenten sozialer Praktiken, das heißt insbesondere für die Dimensionen des praxisinhärenten Erlebens, sinnlichen Wahrnehmens und Empfindens, und zwar über die Spezifika der Kultur der Moderne und ihrer Versionen des Ästhetischen hinaus. Damit können auch ästhetische Dimensionen nicht-moderner Praktiken sichtbar werden sowie jene, die jenseits der Ästhetisierungsschübe existieren, welche von den modernen radikalästhetischen Bewegungen ausgehen.

Die meisten der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts besonders einflussreichen sozialtheoretischen Vokabulare haben in ihrer Fixierung auf aktivistisches Handeln, Regelsysteme, Kommunikation und Interaktion dazu verleitet, diese ästhetischen Dimensionen zu überspringen. Dies gilt für die Figuren des *Homo oeconomicus* und des *Homo sociologicus* so wie für strukturfunktionalistische und systemtheoretische Ansätze. Alternative Perspektiven, welche die Dimensionen des Erlebens und der sinnlichen Wahrnehmung als elementare und zugleich kulturell variable Bestandteile sozialer Praxis, die Relevanz einer kulturell geformten handlungsbegleitenden Affektivität oder einer dynamischen Semiotisierung, schließlich auch Gestaltungselemente des Handelns jenseits der eindeutigen Regelerorientierung herausgestellt haben, finden sich hingegen an sehr disparaten Orten: unter anderem in Marx' anfänglichem Materialismus einer »Sinnlichkeit der Praxis«, in Tardes Theorie der affektiven Ströme, in Durkheims Theorie des Rituals und des Sakralen, in jenen Zweigen der Phänomenologie, welche die Relevanz von Leiblichkeit und Sinnlichkeit hervorheben (zum Beispiel Merleau-Ponty) oder in jenen Versionen des Pragmatismus, die symbolkreatives Handeln betonen.<sup>31</sup>

ob und inwiefern sich diagonal zu den Sinnengrenzen zwischen den genannten oder weiteren Feldern homologe historisch-spezifische »Ästhetisierungsregime« ausmachen lassen. Eine zweite Anschlussfrage betrifft die klassenspezifische Struktur der ästhetischen Praktiken in den einzelnen Feldern und der Ästhetisierungsregime insgesamt.

31 Vgl. Karl Marx/Friedrich Engels: »Thesen über Feuerbach«, in: dies., MEW Bd. 3, Berlin, S. 5-7; Gabriel Tarde: Die Gesetze der Nachahmung, Frankfurt a.M. 2003; E. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens; Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung,

In der gegenwärtigen Theoriediskussion finden sich interessante Ansätze zu einer generellen ästhetischen Sensibilisierung der Theorie des Sozialen beispielhaft bei Jacques Rancière und Bruno Latour. Rancières sozialtheoretische Überlegungen laufen unter der programmatischen Überschrift »Die Aufteilung des Sinnlichen« auf eine Verknüpfung politischer und ästhetischer Theorie hinaus: Kollektive Praktiken, in denen eine Gesellschaft sich als politische konstituiert, sind aus seiner Perspektive immer auch durch ein historisch-spezifisches »Regime des Sinnlichen« charakterisiert, eine bestimmte kulturelle Strukturierung sinnlicher Wahrnehmungs- und Empfindungsformen, etwa vor dem Hintergrund der Art und Weise, indem sie Körper auf eine bestimmte Weise arrangieren, Zeichen, Gesten und Performanz produzieren oder Sichtbares und Unsichtbares verteilen.<sup>32</sup> Bruno Latour stellt im Rahmen neuerer Überlegungen im Kontext seiner Theorie der Interobjektivität die konstitutive Bedeutung von affektiven »Verhaftetheiten« (*attachments*) für Beziehungen zwischen Subjekten und Objekten heraus. Relationen zwischen Subjekten und Objekten sind hier nicht als affektiv neutrale, rein instrumentelle Beziehungen zu verstehen, sie enthalten vielmehr zwangsläufig affektiv-sinnliche Bindungen, die in ihrer inhaltlichen Ausfüllung, nicht aber in ihrer Existenz variieren. Nicht die Abhängigkeit oder Emanzipation von diesen affektiv-sinnlichen Subjekt-Objekt-Bindungen stellt sich damit als sinnvolle Frage dar, sondern die nach ihrer jeweiligen kulturellen und zugleich material-artefaktförmigen Gestaltung.<sup>33</sup> Sowohl Rancière als auch Latour betonen damit, dass eine Analyse der sinnlich-affektiven Dimensionen von Praktiken auf die Analyse eines materialen Arrangements von Objekten und Artefakten angewiesen ist, in deren Zusammenhang sich Formen der sinnlichen Wahrnehmung, des Erlebens und Empfindens ausbilden. Dies lässt sich auf ein weites Feld vom Städtebau und der künstlich »gemachten« Natur über Architektur und Innenarchitektur von Räumen bis hin zur Verwendung einzelner Objekte wie medialer Artefakte, Konsumgüter, Bekleidung etc. beziehen. Zugleich wird bei Rancière und Latour – jenseits der

Berlin 1966; Bernhard Waldenfels: Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3, Frankfurt a.M. 1999, H. Joas: Die Kreativität des Handelns. Vgl. zum Beitrag, den poststrukturalistische Autoren zu einer Soziologie des Ästhetischen liefern können, auch Sophia Prinz/Hilmar Schäfer: »Kunst und Architektur: materielle Strukturen der Sichtbarkeit«, in: Stephan Moebius/Andreas Reckwitz (Hg.), Poststrukturalistische Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M. 2008.

32 Jacques Rancière: Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien, Berlin 2006, S. 21-49.

33 Bruno Latour: »Factures/Fractures. From the concept of network to that of attachment«, in: Res: Anthropology and Aesthetics 36 (1999), S. 20-31.

Philosophischen Anthropologie einer »natürlichen« Sinnlichkeit und Affektivität des Menschen – eine Analyseperspektive angedeutet, welche die kulturelle, *historisch-spezifische* Modellierung dieser Formen der Wahrnehmens, des Erlebens und Empfindens in den jeweiligen Praktiken ins Visier nimmt.

Die generelle sozialtheoretische Aufgabe besteht somit darin, sozial-kulturelle Praktiken nicht nur als einen Nexus von routinisierten Handlungsweisen zu betrachten, welche vor dem Hintergrund eines impliziten, praktisch-interpretativen Wissens prozessieren und dabei eine Inkorporierung dieses Wissens und den Praktiken zugehörige Artefakte voraussetzen. Vielmehr ist jede Praktik auch und zugleich immer als eine spezifische Form des Erlebens, des sinnlichen Wahrnehmens und der affektiven Verhaftetheit/Gestimmtheit zu rekonstruieren, welche die Praktik jeweils produziert und voraussetzt.<sup>34</sup> Praktiken organisieren nicht nur Handeln, sie organisieren auch Erleben, Affekte und sinnliche Wahrnehmung auf ihre jeweils kulturell spezifische Weise: durch eine Sensibilisierung bestimmter Sinne auf Kosten anderer, durch die routinemäßige Hervorrufung bestimmter mental-leiblicher Erlebniszustände, durch die Hervorlockung bestimmter Empfindungen oder eben auch nahezu »affektiv neutrale« Zustände. Entscheidend ist soziologisch, hier nicht phänomenologisch »innere« Zustände zu sehen, Wahrnehmung, Erleben oder Affekt *nicht* »psychisch« zuzurechnen, sondern sie als Bestandteile kultureller Praktiken zu modellieren.<sup>35</sup> Es kann sich damit für eine Soziologie des Ästhetischen – noch über die Analyse von Ästhetisierungstendenzen in der Kultur der Moderne hinaus – ein weites Feld der Analyse von ästhetischen Dimensionen sozialer Praktiken ergeben: Wie strukturieren etwa bestimmte religiöse Praktiken Wahrnehmen, Erleben und Empfinden, wenn man sie nicht nur als moralische Systeme,

34 Zur generellen sozialtheoretischen Relevanz des Konzepts der Affekte vgl. auch Nigel Thrift: *Non-Representational Theory. Space, Politics, Affect*, London 2007; Brian Massumi: *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham 2002.

35 Eine grundsätzliche Bedeutung können damit die neuesten, insbesondere kulturanthropologischen Studien zur Formung der verschiedenen »Sinne« bekommen, vgl. David Howes: *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, Oxford, New York 2005; Elizabeth Edwards/Chris Gosdan/Ruth Phillips (Hg.): *Sensible Objects. Colonialism, Museums and Material Culture*, Oxford, New York 2006; Carolyn Korsmeyer: *The Taste Culture Reader. Experiencing Food and Drink*, Oxford, New York 2005; Constance Classen: *The Book of Touch*, Oxford, New York 2005; Jim Drobnick: *Smell Culture Reader*, Oxford, New York 2006; Michael Bull/Les Back (Hg.): *The Auditory Culture Reader*, Oxford, New York 2004; klassisch bereits Jessica Evans/Stuart Hall (Hg.): *Visual Culture. The Reader*, London 2003.

sondern – so wie es in Simmels Theorie des Religiösen angedeutet wird – als Perzeptions- und Affektgenerierungsnetzwerke im Umgang mit transzendenten Instanzen, der eigenen »Seele« dem Körper dechiffriert?<sup>36</sup> Was sind die ästhetischen Komponenten ökonomischer Praktiken, wenn man davon ausgeht, dass sie nicht rein zweckrationale Systeme bilden, sondern bestimmte Affekte heranzüchten (ob im Wettbewerb, der Spekulation, dem Tausch, der asketischen Arbeit etc.)?<sup>37</sup> Welche Ästhetik enthalten wissenschaftlichen Praktiken, wenn man sie nicht nur als Instanzen betrachtet, die kognitiv neutral Aussagesysteme produzieren, sondern auch als solche, die spezifische Formen der sinnlich-perzeptiven wie affektiven Aneignung ihrer jeweiligen »Objekte«, seien diese anorganisch, organisch, sozial oder textuell, enthalten?<sup>38</sup>

Die Wiederkehr des Ästhetischen in die Theorie der Moderne und die Sozialtheorie ist dabei nicht kurzerhand als ein normatives Projekt misszuverstehen. Es geht nicht darum, ästhetische Subjektivierungen und sozial-kulturelle Ästhetisierungsprozesse gegen jene klassischen Prozesse der Rationalisierung oder Differenzierung auf normativer Ebene auszuspielen, das Ästhetische einseitig und eindeutig mit jenen Emanzipationshoffnungen zu verknüpfen, wie sie die Ästhetische Theorie von Schillers »Über die ästhetische Erziehung des Menschen« bis zu Herbert Marcuse gepflegt hat. Jene ästhetischen Subjektivierungsweisen, wie sie die Kultur der Moderne – und darin besonders der Postmoderne – forciert, sind eben auch Formen der *Subjektivierung*: sie enthalten eine Unterwerfung unter einen kulturell spezifischen Kriterienkatalog normaler, gelungener und erstrebenswerter Subjektivität, der vom Einzelnen ebenso verfehlt werden kann, wie dies für eine moralische oder effizienzorientierte oder marktformige Subjektivierung gilt.<sup>39</sup> Es ist sehr wohl möglich, dass eine sozialphilosophische Theorie oder Ethik des Ästhetischen bestimmte Elemente des Ästhetischen – die verstörenden »Schwellenerfahrungen« (Fischer-Lichte), in denen das Erfahrungssubjekt sich selbst transformiert, das »freie Spiel, das weder Referenz noch Regeln kennt« (Iser) oder das existenzielle Erleben des »Nicht-Aus-

36 Vgl. etwa David Yamane/Megan Polzer: »Ways of seeing ecstasy in modern society: Experiential-expressive and cultural-linguistic views«, in: *Sociology of Religion* 22 (1994), S. 1-25.

37 Vgl. Urs Stäheli: *Spektakuläre Spekulation. Das Populäre der Ökonomie*, Frankfurt a.M. 2007.

38 Vgl. zu einzelnen Aspekten Wolfgang Krohn (Hg.): *Ästhetik in der Wissenschaft*, Hamburg 2007.

39 Zum Konzept der Subjektivierung vgl. auch Judith Butler: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M. 2001.



drückbaren«, »the nothingness now« (Lyotard)<sup>40</sup> – in ihrer Außeralltäglichkeit als Instanzen der Kritik an der Common Sense-Welt präzieren kann. Aber hier handelt es sich wiederum um sehr spezifische, herausgehobene Elemente innerhalb der breiten Palette von »alltäglichen« ästhetischen Praktiken und erst recht der ästhetischen Komponenten von sozialen Praktiken insgesamt. In der Tat ist eine analytische *Veralltäglic*hung des Ästhetischen das, was eine Soziologie des Ästhetischen leisten kann.

## KULTURTHEORIE ALS KRITIK

---

40 Vgl. Erika Fischer-Lichte: »Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung«, in: J. Küpper/C. Menke (Hg.), *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, S. 139-160; Wolfgang Iser: »Von der Gegenwärtigkeit des Ästhetischen«, in: J. Küpper/C. Menke (Hg.), *Dimensionen ästhetischer Erfahrung*, S. 176-202, hier S. 192; J.F. Lyotard: »The sublime and the *avant-garde*«, S. 198.

## Grenzdestabilisierungen – Kultursoziologie und Poststrukturalismus

---

Grenzen sind ein unweigerliches Medium wie Produkt kultureller Prozesse. Wenn das, was man Kultur nennt, über den Weg der Markierung häufig eher impliziter als expliziter Unterscheidungen prozessiert, über Differenzen, die Eigenes von Fremdem, Sakrales von Profanem, Ökonomisches von Ästhetischem, Normales von Anormalem trennen, dann enthält sie offenbar immer die Markierung von Grenzen zwischen den jeweiligen Einheiten und Identitäten. Die Grenzen können gleichwertige Einheiten voneinander separieren – etwa jene zwischen wissenschaftlichen Disziplinen oder politischen Doktrinen in einem pluralistischen System –, sie können aber auch in die Unterscheidung von Diesem und Jenem eine Asymmetrie einbauen, Grenzen zwischen Erwünschtem und Unerwünschtem, im Extrem zwischen einem Innen und einem kaum intelligiblen Außen markieren.<sup>1</sup> In jedem Fall scheint eine kulturelle Logik jenseits dieser Logik der Trennungen kaum denkbar.

---

1 Vgl. zum Begriff der Grenze in seinen kulturanthropologischen, phänomenologischen und überschreitungstheoretischen Facetten Mary Douglas: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, New York 1996; Bernhard Waldenfels: *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt a. M. 1999; Georges Bataille: »Der Begriff der Verausgabung«, in: ders., *Die Aufhebung der Ökonomie. Das theoretische Werk Bd. 1*, München 1975, S. 9-32. Zur klassischen Formulierung des Problems von Eigenem und Fremdem vgl. Georg Simmel: »Exkurs über den Fremden«, in: ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Gesamtausgabe Bd. 11, Frankfurt a.M. 1992, S. 764-771 und zum systemtheoretischen Konzept der *boundary maintenance* Talcott Parsons: »An outline of the social system«, in: ders. u.a. (Hg.), *Theories of Society*, New York 1968, S. 30-79. Zum Zusammenhang von Grenzsemantik und Raumanalysen vgl. Sigrid Weigel: »Zum



Der Begriff der Grenze kombiniert dabei von vornherein drei Konnotationen, die in den entsprechenden englischen Begriffen separiert werden: die Konnotation von *border*, von *boundary* und von *limit*. *Border* bezeichnet in erster Linie eine räumliche Grenze, eine Grenze zwischen Territorien, die mit den Merkmalen der Sichtbarkeit und Materialität ausgestattet ist. *Boundary* verweist auf Grenzen in einem übertragenen, symbolischen Sinne, auf sinnhafte Markierungen und Separierungen. *Limit* schließlich bezieht sich auf eine normative und asymmetrische Grenze, auf jene zwischen dem Normalen und Erlaubten, dem Legitimen und der illegitimen Transgression, hinter der etwas wartet, was die Grenze in Richtung des Pathologischen wie Faszinierenden überschreitet. Zentral für den Begriff der Grenze ist, dass bei aller Umorientierung des Konzepts in Richtung des Symbolischen und Normativen in ihm die räumliche Metaphorik grundlegend bleibt: die Grenze zwischen Territorien und Staaten, die Eindeutigkeit der Grenze als sichtbare Linie, welche zwei Regionen voneinander trennt und die entscheidet, ob sich ein Ding oder eine Person diesseits oder jenseits der Grenze befindet – *tertium non datur*.

Wenn ich im Folgenden das Verhältnis von Soziologie und Poststrukturalismus thematisieren, die Wirkungen einer poststrukturalistischen Injektion in die Soziologie untersuchen möchte, dann geht es im Zentrum um die Art und Weise der Betrachtung von Grenzen – und dies in einem mehrfachen Sinne: Zum einen ist das Verhältnis zwischen wissenschaftlichen und intellektuellen Disziplinen selber – darauf hat Michel Foucault in *Die Ordnung des Diskurses* hingewiesen<sup>2</sup> – eines der mehr oder minder rigiden Grenzmarkierungen. Die Soziologie als Disziplin hat sich nun gegenüber dem disziplinlosen Treiben der im weitesten Sinne poststrukturalistischen Bewegungen, die der Tendenz nach eher in der Literaturwissenschaft und Kunst eine Verankerung gefunden haben, lange Zeit ungewöhnlich resistent gezeigt, hat ihre Grenze zum Poststrukturalismus stabilisiert. Diese Resistenz hat nun systematische Gründe. In deren Zentrum steht – dies ist meine These – die konträre Behandlung von Grenzformigkeit in beiden Denkweisen: Die Soziologie als disziplinäres Unternehmen hat bei der Perspektivierung ihres Gegenstandes, der modernen Gesellschaft, bestimmte fundamentale Markierungen von Grenzen schon auf der grundbegrifflichen Ebene eingebaut. Umgekehrt weist der Poststrukturalismus, wenn man ihn auf ein Kernargument festlegen will, auf die systematische kulturelle Instabilität und

<sup>1</sup> »topographical turn« – Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften«, in: KulturPoetik 2 (2002), S. 151-165.

<sup>2</sup> Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. 1991.

Selbstdestabilisierung von sozial-kulturellen Grenzen hin – letztlich auch von jenen Grenzen, welche die Soziologie ins Zentrum ihrer Voraussetzungen gestellt hat. Positiv formuliert heißt dies: eine poststrukturalistische Injektion in die Soziologie kann bedeuten, auf systematische Weise jene sozial-kulturellen Grenzdestabilisierungen sichtbar und analysierbar zu machen, welche die dominante Soziologie eher als störende Ausnahmen betrachtet. Es stellt sich damit heraus, dass das Supplement, das scheinbar bloß Hinzugefügte, die Grenzdestabilisierungen, sich immer schon im Zentrum des Sozialen und Kulturellen befunden haben und dort nur mit Mühe domestiziert werden konnten.<sup>3</sup>

Die Motivation meiner Überlegungen ist nahezulegen, dass die Soziologie dadurch, dass sie sich den analytischen Impulsen des poststrukturalistischen Denkens stärker öffnet, in ihren Versuchen, die Gesellschaft und Kultur der Moderne zu begreifen, profitieren kann und sich ein heuristisch fruchtbares Forschungsprogramm einer poststrukturalistisch inspirierten Kultursoziologie eröffnet. Was ist hier aber zunächst einmal unter dem »Poststrukturalismus« zu verstehen? Die poststrukturalistische Theoriebewegung gegenüber der Soziologie versucht einen Pfad zu beschreiten, der parallel dem folgt, was namentlich Jacques Derrida gegenüber der Philosophie vorgeführt hat.<sup>4</sup> Der Poststrukturalismus, für den Derrida der wichtigste Kronzeuge ist, betreibt eine kritische Freilegung von Grundannahmen einer »zentrierten Struktur [...] eines begründenden Spiels, das von einer begründenden Unbeweglichkeit und einer versichernden Gewissheit, die selber dem Spiel entzogen sind, ausgeht.«<sup>5</sup> Diese Freilegung von kulturellen Stabilisierungsbemühungen in Theorie und Praxis und der Art und Weise, wie diese faktisch immer wieder von Destabilisierungen, Kontaminationen und dem Scheitern von Sinnfixierungen unterlaufen werden, macht den Kern des poststrukturalistischen Arguments aus. Während die okzidentale Philoso-

<sup>3</sup> Es handelt sich hier um ein »Supplementaritäts«-Argument, wie es Derrida immer wieder – beispielhaft in seiner Rousseau-Lektüre – entfaltet hat. Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt a.M. 1983, S. 244ff.

<sup>4</sup> Entgegen einer bisher dominanten sozialwissenschaftlichen Lesart möchte ich damit bewusst nicht Foucault, sondern Derrida heranziehen, an dem sich besser verdeutlichen lässt, was das poststrukturalistische Denken ausmacht. Foucault schwankt demgegenüber zwischen Strukturalismus und Poststrukturalismus und die sozialwissenschaftliche Rezeption hat nicht selten, vor allem im Kontext bestimmter Lesarten der Konzepte der Macht und des Diskurses, dazu tendiert, an die strukturalistischen Elemente Foucaults anzuschließen, die eher eine – freilich immer historisch begrenzte – kulturelle Stabilität suggerieren.

<sup>5</sup> Vgl. Jacques Derrida: »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1992, S. 422-442, hier S. 423.

phie, so Derridas Grundannahme, hier mit bestimmten Kategorien des Bewusstseins, der Vernunft, der Erfahrung etc. arbeitet, handelt es sich – diesen Schluss kann man ziehen – in der Soziologie zwar um andere zentrale Unterscheidungen, die aber letztlich eine vergleichbare Konsequenz haben. Derrida macht in den Texten der westlichen Tradition von Plato bis Saussure bekanntlich eine dominante »Metaphysik der Präsenz« aus. Diese versucht über variable begriffliche Mittel eine Fixierung von Sinn, damit eine Separierung von eigenem und fremdem Sinn sowohl festzustellen als auch zu erreichen. Die Konstellation der mündlichen Sprache mit scheinbar festen Gedanken, Referenten, Propositionen und Kontexten ist hier nur ein Beispiel für eine solche rhetorische Sicherung des drohenden flottierenden Sinns.

Ich würde nun die These vertreten, dass auch die Sozialwissenschaften seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ihre begrifflichen Mittel, bestimmte trickreiche Rhetoriken und Semantiken eingesetzt haben, die letztlich einen vergleichbaren Effekt erzielen:<sup>6</sup> über bestimmte begriffliche Voraussetzungen die gesellschaftliche Unkontrollierbarkeit von Sinn, die Überschreitung von Sinn Grenzen in der sozialen Realität zu marginalisieren. Der Poststrukturalismus weist hier immer darauf hin, dass jene Kontrolle von Sinn innerhalb von kulturellen Systemen tatsächlich immer schon von Bewegungen der Unkontrolliertheit von Bedeutungen unterlaufen wird, dass die Markierung von unüberschreitbaren Differenzen zwischen einem kulturellen Drinnen und einem Draußen immer schon von einem – wie Derrida es suggestiv formuliert – »Einfall des Draußen in das Drinnen«<sup>7</sup> konterkariert wird. Wenn aus soziologischer Sicht bislang die Überlegungen Derridas häufig in einem scheinbar fernen Gelände der Interpretation philosophischer Texte ihren Ort haben,<sup>8</sup> dann sollte diese Perspektive revidiert werden. Nicht nur, dass sich jene *dekonstruktive* Lesart Derridas auch auf die Grundannahmen der Sozialtheorien übertragen lässt – der *rekonstruktive* und positive Schritt besteht darin, ein Vokabular dafür zu entwickeln, um sich für diese Unkontrolliertheit von

6 Diese Rhetoriken sind bisher im Detail kaum untersucht worden, vgl. aber Susanne Lüdemann: *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München 2004.

7 J. Derrida: *Grammatologie*, S. 61.

8 Vgl. aber bereits Ann Game, *Undoing the Social: Toward a Deconstructive Sociology*, Milton Keynes 1991. Zur neueren sozialwissenschaftlichen Rezeption des Poststrukturalismus in Deutschland vgl. Urs Stäheli: *Poststrukturalistische Soziologien*, Bielefeld 2000; Stephan Moebius: *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida*, Frankfurt a.M., New York 2003; Stephan Moebius/Andreas Reckwitz (Hg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2008.

Sinn und die permanenten Grenzüberschreitungen zwischen Drinnen und Draußen in der sozial-kulturellen Realität außerhalb der soziologischen und philosophischen Texte und damit im Innern des *Gegenstandes der Soziologie* selber zu sensibilisieren, der sozial-kulturellen Praxis.

Diese systematische Destabilisierung von klassisch soziologischen Grenzannahmen und die Sichtbarmachung jenes realen hybriden Grenzverkehrs, die durch den Poststrukturalismus möglich werden, will ich im Folgenden genauer verfolgen. Was sind für die Soziologie kennzeichnende begriffliche Grenzen, die man mit einem alternativen poststrukturalistischen Analyseprogramm kontrastieren und durch diese neu perspektivieren kann? Es lassen sich vor allem fünf solcher konstitutiver Grenzmarkierungen unterscheiden, welche die Soziologie in ihrem disziplinären Kern enthält, und fünf Pfade, entlang derer das poststrukturalistische Denken dafür zu sensibilisieren vermag, auf welche Weise sich hier in der kulturellen Realität beständige Grenzdestabilisierungen ereignen:

*Erstens* steht der klassisch soziologischen Grenzfigur der sozialen Differenzierung die poststrukturalistische Perspektive auf transversale Semantiken gegenüber. *Zweitens* kann die soziologische Leitdifferenz zwischen Moderne und Tradition mit dem poststrukturalistischen Sensorium für historische Intertextualitäten konfrontiert werden. *Drittens* lässt sich die soziologische Tendenz zur Universalisierung des Sozialen mit der poststrukturalistischen Analysefigur eines konstitutiven Außens relativieren. Die *vierte* Perspektivenverschiebung verläuft von der Trennung zwischen Sinnhaftigkeit und Affektivität zur Annahme affektiver Identifizierungen im Kern des Kulturellen. *Fünftens* wird die Separierung von Sozialem und Natur beziehungsweise der Objektwelt durch eine Perspektivierung von Körper-Artefakt-Konstellationen herausgefordert. Zweifellos kann man kaum den gesamten soziologischen Diskurs auf diese Leitunterscheidungen vollständig festlegen, vielmehr hat die Soziologie an ihren Rändern, aber auch in klassischen Texten immer wieder bewusst oder unbewusst begonnen, ihre eigenen dominanten Grundannahmen zu unterlaufen – diese immanente Destabilisierung kann nun jedoch durch den poststrukturalistischen Impuls verstärkt und ins Grundsätzliche gewendet werden.

## 1. Transversale Codes contra soziale Differenzierung

Eine zentrale Grundannahme des soziologischen Diskurses betrifft seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und damit Autoren wie Durkheim und Simmel bis hin zur Systemtheorie Luhmanns die soziale Differenzie-

nung, insbesondere die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaft.<sup>9</sup> Die Theorie sozialer Differenzierung stellt sich mittlerweile als eine Art gesunkenes Kulturgut des soziologischen Diskurses dar. Das Vokabular der Differenzierung bezieht seine semantischen Ressourcen zunächst aus dem Diskurs der Arbeitsteilung des 18. Jahrhunderts, etwa in der Politischen Ökonomie von Adam Smith, aber ebenso aus Kants Unterscheidung zwischen drei differenten, nicht ohne weiteres ineinander übersetzbaren Vermögen der Vernunft. Ende des 19. Jahrhunderts wird es auf die Dekomponierbarkeit moderner Gesellschaft in differente soziale Sphären bezogen, Max Weber spricht bekanntlich von Wertsphären, die jeweils einer eigenen sozial-kulturellen Logik folgen und sich in ihren leitenden Sinnhorizonten grundsätzlich voneinander unterscheiden, ja widersprechen: eine Sphäre des Ökonomischen, des Politischen, des Künstlerischen, des Intimen etc. Neben diesem soziologischen Grundtheorem der Ausdifferenziertheit moderner Gesellschaft in sogenannte Funktionssysteme findet sich noch eine sekundäre Variante des Vokabulars der Differenzierung: das der stratifikatorischen Differenzierung von Gesellschaftlichkeit in Klassen, ein Theorem, das von Marx bis Bourdieu reicht und von einer vertikalen Dekomponierbarkeit des Sozialen und Kulturellen in differente Lebenslagen und Lebensstile ausgeht, die einander konflikthaft gegenüberstehen.

Das Theorem der funktionalen, horizontalen Differenzierung und das der klassenförmigen, vertikalen Differenzierung haben das Selbstverständnis der Soziologie wie ihre Wahrnehmung von außen entscheidend geprägt. Man muss sich jedoch bewusst machen, dass die Differenzierungssemantik, welche die Soziologie pflegt, eine Semantik der eindeutigen Grenzmarkierungen ist. Vorausgesetzt wird damit in der Regel die Fixiertheit der Differenzen zwischen den sozialen Entitäten: den Funktionssystemen oder den Klassen, deren Identität mit sich selber, deren Differenz zwischen Draußen und Drinnen. Diese Grenzen sind symbolisch-normative Sinn Grenzen: Mit Luhmann existiert etwa zwischen dem ökonomischen und dem politischen System letztlich eine solche unüberschreitbare Grenze im Sinne einer Unübersetzbarkeit zwischen zwei unterschiedlichen Codes, welche eine inkommensurable Form der Kommunikation und der Beobachtung betreiben.<sup>10</sup> Mit Bourdieu existiert zwischen der bürgerlichen und der proletarischen Klasse eine analoge Sinn Grenze zweier konträrer Habitus- und Differenzmuster, welche

9 Zur Theorie funktionaler Differenzierung vgl. zusammenfassend Uwe Schimank: *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996.

10 Vgl. Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1997, Kap. 4.

sich in eindeutig abgrenzbare wie auch sich selber voneinander abgrenzende Lebensstile umsetzen.<sup>11</sup>

Genau hier kann nun jedoch eine poststrukturalistisch informierte Perspektive ansetzen. Sie vermag für Prozesse der Grenzüberschreitung von Sinn, für das, was man als das Phänomen historisch spezifischer transversaler Codes umschreiben kann, zu sensibilisieren, welche die Grenzen zwischen scheinbar inkommensurablen sozial-kulturellen Sphären kreuzen. Als transversale Codes kann man solche verstehen, die sich nicht eindeutig einer differenzierten sozialen Sphäre, beispielsweise einem bestimmten Funktionssystem zurechnen lassen, sondern in einer bestimmten historischen Phase die Grenzen zwischen diesen unterlaufen und damit in scheinbar sachlich oder sozial differenten sozialen Sphären Effekte zu erzielen vermögen.<sup>12</sup> Diese Prozesse der kulturellen Grenzüberschreitung produzieren jenes Derrida'sche Draußen im Drinnen, jene Spur sich jenseits der Zwecksysteme bewegenden Verweisungszusammenhänge und können zu bestimmten Zeitpunkten fragile kulturelle Hegemonien jenseits von Differenzierungsgrenzen installieren.<sup>13</sup>

11 Vgl. Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M. 1989.

12 Mit Codes sind hier Systeme von Unterscheidungen gemeint, welche in Form eines impliziten Wissens soziale Praktiken strukturieren und die darüber hinaus teilweise explizit in Form von Semantiken in Diskursen vorkommen können. Der Code-Begriff ist eine strukturalistische Krücke: in seiner Anwendung in Bezug auf transversale Codes soll der Begriff und seine Konnotationen einer scheinbar stabilen *langue* sogleich relativiert werden. Eine Verwandtschaft existiert mit Jürgen Links Begriff des Interdiskurses (vgl. Jürgen Link: »Literaturanalyse als Interdiskursanalyse«, in: Jürgen Fohrmann/Harro Müller [Hg.], *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M. 1988, S. 284-307). Allerdings bezeichnet Links Interdiskurs eine besondere Diskursart, einen nicht-spezialisierten Diskurs (bei ihm z.B. die Literatur oder die Massenmedien) im Unterschied zu Spezialdiskursen, während mit transversalen Codes hier gerade kein eigenständiger Praxis- oder Diskurskomplex gemeint sein soll, sondern die prozesshaften, verstreuten Effekte eines Codes in unterschiedlichen Praktiken und Diskursen, die sich ansonsten in ihren spezifischen Aktivitäten voneinander unterscheiden.

13 Vgl. zur temporären Installation von Hegemonien über die Grenzen »separierter Subjektpositionen« hinweg Ernesto Laclau/Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, New York 2001, S. 114ff. Zur Kritik an der Voraussetzung geschlossener funktionaler Sinnsysteme bei Niklas Luhmann als Vertreter der theoretisch avanciertesten Differenzierungstheorie vgl. Urs Stäheli: *Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie*, Weilerswist 2000, aus kulturwissenschaftlicher Sicht Albrecht Koschorke/Cornelia Vismann: *Widerstände der Systemtheorie. Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann*, Berlin 1999 und aus ethnomethodologischer Sicht Karin Knorr-Cetina: *Zur Unterkom-*

Wo lassen sich solche transversalen Codes identifizieren, die gewissermaßen kulturelle »Knotenpunkte« bilden?<sup>14</sup> Um nur zwei untersuchungsbedürftige Beispiele aus der Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts zu nennen, kann man auf die leitenden Vorstellungen des »Gruppenförmig-Sozialen« und des »Ästhetisch-Expressiven« verweisen. Man kann beobachten, dass seit den 1920er Jahren (in dieser Eindeutigkeit bis in die 1970er Jahre) sowohl in der Kultur des Amerikanismus als auch jener des Sozialismus der Code des Sozialen in einem sehr spezifischen Sinne die Festlegung funktionsfähiger Praxis und gelingender Subjektivität auf die Eingliederung in das Gruppenförmige und die soziale Anpassung betreibt. Dies gilt von der *social organization* in der Ökonomie über die an sozialen Gruppen orientierte *peer society* in der Privatsphäre, den psychologischen Interdiskurs der sozial angepassten Persönlichkeitsstruktur bis zum *social progressivism* in der Politik. Die Semantik des Sozialen ist nicht auf eine einzelne gesellschaftliche Sphäre limitiert, sondern kontaminiert hier in einem kulturhistorisch überraschenden Effekt verschiedenste gesellschaftliche Felder.<sup>15</sup> Ein anderer historisch wirkungsvoller Kandidat für einen transversalen Code ist jener des Ästhetischen: Der semantische Komplex des Ästhetisch-Expressiv-Kreativen ist keineswegs durchgängig auf eine autonome Sphäre der Kunst beschränkt, sondern liefert seit den 1970er Jahren eine flottierende kulturelle Semantik der Expressivität und der Stilisierung des Selbst, die in die ökonomische Sphäre der intrinsisch motivierten Kreativarbeit, in die Stilisierung der Konsumtion und das Ideal der quasi-künstlerischen *self-realization* in der reinen Beziehung gleichermaßen implantiert wird.<sup>16</sup> Weitere wirkungsvolle, in ihrer Struktur und ihren Effekten im Detail untersuchungsbedürftige transversale Codes und Semantiken in der Geschichte der Kultur der Moderne wären etwa die der Moralität, die des Marktes und die des Sports/des Sportlichen, neuer-

plexität der Differenzierungstheorie, in: Zeitschrift für Soziologie, 1992, S. 406-419.

- 14 Vgl. zum Konzept des *nodal point* E. Laclau/C. Mouffe: Hegemony, S. 112.
- 15 Vgl. William Graebner: The Engineering of Consent. Democracy and Authority in 20th America, Madison 1987; Nikolas Rose: Inventing Our Selves. Psychology, Power, and Personhood, Cambridge 1996, S. 116-149, A. Reckwitz: Das hybride Subjekt, S. 409ff.
- 16 Vgl. Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M., New York 1992; Thomas Ziehe: »Vom Lebensstandard zum Lebensstil«, in: Wolfgang Welsch (Hg.): Die Aktualität des Ästhetischen, München 1993, S. 67-93.

dings auch die des Projekts und Projektförmigen.<sup>17</sup> Statt Sinn Grenzen zu reifizieren und soziale Sphären zu purifizieren, stellt sich aus der Perspektive eines poststrukturalistischen Analyseprogramms damit immer die Frage: Welche kulturellen Elemente bewegen sich in einer bestimmten Formation zwischen verschiedenen, scheinbar umgrenzten sozialen Sphären, und wie gelingt es ihnen teilweise sogar, einen Hegemonieeffekt zu erzielen, das heißt über die Grenzdestabilisierung dominante kulturelle Formationen zu installieren?

Damit handelt es sich jedoch nicht um soziale Integration im klassischen soziologischen Sinne, wie sie etwa bei Parsons vorausgesetzt wird.<sup>18</sup> Tatsächlich ist der soziologische Diskurs regelmäßig vor einer allzu radikalen Differenzierungsthese zurückgeschreckt und hat nach einer sozialen Integration gesucht, welche sämtliche Funktionssysteme oder Klassen etwa in Form eines Wertekonsenses überwölbt. In diesem Integrationsdiskurs begibt man sich auf die Suche nach normativen Mustern, die sämtlichen sozialen Subsystemen zugrunde liegen und damit gewissermaßen von vornherein schon grenzenlos gelten. Dies ist jedoch nicht die poststrukturalistisch informierte Grenzperspektive, welche nicht Grenzen eliminiert, sondern deren Uneindeutigkeit thematisiert und die kulturellen Prozesse nachzeichnet, welche diese kreuzen. Aus dieser Sicht führen transversale Semantiken nicht kurzerhand zu einem gesellschaftlichen Konsens, sondern lassen sich bezüglich zweier, häufig kombinierter Effekte betrachten, die man voneinander unterscheiden kann: Homologieeffekte und Kontaminationseffekte. Zunächst ist tatsächlich von einer gesellschaftlichen Verstreutheit von Praktiken- und

17 Vgl. zur Semantik des Marktes Klaus Kraemer: Der Markt der Gesellschaft. Zu einer soziologischen Theorie der Marktvergesellschaftung, Opladen 1997 und, damit zusammenhängend, von Leistung und Erfolg Sighard Neckel: »Leistung« und »Erfolg«. Die symbolische Ordnung der Marktgesellschaft«, in: Eva Barlösius/Hans-Peter Müller/Steffen Sigmund (Hg.), Gesellschaftsbilder im Umbruch. Soziologische Perspektiven in Deutschland, Opladen 2001, S. 245-265, zur Semantik des Sports Frank Becker: Amerikanismus in Weimar. Sportsymbole und politische Kultur, 1918-1933, Opladen 1993, Alain Ehrenberg: Le culte de la performance, Paris 1991, S. 25ff., zur Moral in der bürgerlichen Moderne Michael Maurer: Die Biographie des Bürgers. Lebensformen und Denkweisen in der formativen Phase des deutschen Bürgertums (1680-1815), Göttingen 1996, S. 193ff., Hans Bayer: »Feingefühl – Achtung – Ehrfurcht. Zur Soziologie des bürgerlichen Ethos der Goethezeit«, in: Wirkendes Wort 28 (1978), S. 401-421, zur Projektförmigkeit vgl. Markus Krajewski (Hg.): Projektmacher. Zur Produktion von Wissen in der Vorform des Scheiterns, Bd. 15, Berlin, 2004; Luc Boltanski/Eve Chiapello: Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz 2003, S. 147ff.

18 Vgl. T. Parsons: »An outline of the social system«.

Diskurskomplexen auszugehen, die durch keinen vorgängigen Konsens begründet werden. Transversale Codes wie die des Sozialen, des Ästhetischen oder des Marktförmigen lassen sich dann als auf präzise nachspürbaren Pfaden sich bewegend, flottierende Codes begreifen, die temporäre Homologien, das heißt grenzüberschreitend übereinstimmende Muster produzieren. Gleichzeitig können sie aber auch soziale Sphären kontaminieren und in ihnen eine Uneindeutigkeit bewirken, die dort unberechenbare widersprüchliche Wirkungen zeitigt: Dass beispielsweise ökonomische Praktiken in den 1920er bis 50er Jahren durch einen Code des Sozialen und seit den 1970/80er Jahren in vieler Hinsicht durch einen Code sowohl des Marktförmigen als auch des Kreativ-Expressiven überformt werden, kann als ein Prozess rekonstruiert werden, der ein erhebliches Mehrdeutigkeits- und Widerspruchspotenzial hervorbringt. Aus dieser Perspektive wird sichtbar, wie bestimmte soziale Gebilde in historischen Phasen gerade in dem, was man als »Mehrfachcodiertheit« umschreiben kann, das heißt einer parallelen Formiertheit durch mehrere unterschiedliche leitende Sinnmuster, ihre chronisch fragile Identität gewinnen.

## 2. Historische Intertextualitäten contra Dualismus Traditionalität/Moderne

Eine zweite Basisunterscheidung der Sozialwissenschaften, die wiederum den Charakter einer Grenzmarkierung annimmt, ist jene zwischen modernen und traditionellen Gesellschaften. Der Diskurs der Sozialwissenschaften basiert seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auf der Leitdifferenz zwischen einem Gesellschaftstypus, dem Kennzeichen der Modernität zugeschrieben werden, und einem gesellschaftlichen Anderen, einer Vormoderne oder Nicht-Moderne, die klassischerweise unter dem Konzept traditionaler Gesellschaften zusammengefasst wird.<sup>19</sup> Auch wenn im soziologischen Diskurs durchaus strittig ist, auf welcher Ebene genau die Kennzeichen des Modernen ausgemacht werden – der Arbeitsteilung, des Kapitalismus, des Rationalismus –, die Leitunterscheidung zwischen dem

<sup>19</sup> Zum klassischen soziologischen Diskurs der Moderne und der Modernisierung vgl. Peter Wagner: *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*, London 2001; Shmuel N. Eisenstadt: *Tradition, Wandel und Modernität*, Frankfurt a.M. 1979; Hans van der Loo/Willem van Reijen, *Modernisierung. Projekt und Paradox*, München 1992. Vgl. zu einer klassischen Formulierung der Differenz Moderne – Traditionalität im Rahmen der Modernisierungstheorien Robert Redfield: *The Primitive World and its Transformation*, Harmondsworth 1953.

Modernen und einer ihr scheinbar inkommensurablen, in ihr überwundenen traditionellen Gesellschaft bleibt bestehen. Die begriffliche Fixierung einer Grenze zwischen Modernität und Traditionalität ist häufig an das Differenzschema von Struktur und Kultur gekoppelt: der Zuschreibung von Merkmalen des Modernen auf der Ebene vorsinnhafter Strukturen, zum Beispiel technologische Entwicklung oder Differenzierungsmuster, ist regelmäßig – worauf Eisenstadt kritisch hingewiesen hat<sup>20</sup> – verknüpft mit einer Zuschreibung von Merkmalen des Traditionalen auf der Ebene von Kultur, etwa Merkmale wie Religion, Kollektivbewusstsein oder Ritualisierungen. Die Grenzmarkierung zwischen Modernität und Traditionalität wird im soziologischen Diskurs regelmäßig einerseits räumlich, andererseits zeitlich-historisch interpretiert, und beide Versionen finden ihren klassischen Manifestationsort in den Modernisierungstheorien: räumlich als eine Differenz zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen, zeitlich als eine Differenz zwischen der Moderne als Epoche seit dem 18. Jahrhundert und einer vormodernen Phase, die bis zu diesem Zeitpunkt gilt. Das Differenzmuster enthält damit ein eigentümliches Zeitmodell von Diskontinuität und Kontinuität: Zwischen der traditionellen und der modernen Gesellschaft bestehe eine grundsätzliche Diskontinuität, ein großer Bruch zwischen Vergangenheit und Gegenwart, die einander äußerlich bleiben. Demgegenüber wird mit Blick auf die sogenannte Moderne von einer grundsätzlichen immanenten Kontinuität ausgegangen, die als Konstanz bestimmter Strukturmerkmale gefasst wird. Eine Variante dieser Kontinuitätsannahme ist dabei eine Semantik der Steigerung: die Moderne erscheint dann als Steigerung von Merkmalen – Individualisierung, Differenzierung, Beschleunigung etc. –, die in ihrer Grundstruktur die gleichen bleiben.

Den Hintergrund für den soziologischen Dualismus zwischen Traditionalität und Moderne liefert damit – neben der Kopplung der Differenz an die Räumlichkeit – vor allem ein sehr spezifisches Temporalschema, das mit unüberschreitbaren Grenzen zwischen Gegenwart und Vergangenheit hantiert. Mit Derrida lässt sich dieses Temporalschema als eine Variante der Metaphysik der Präsenz verstehen: die Vergangenheit als Vormoderne erscheint hier absolut abwesend, während die Gegenwart als Moderne letztlich ohne Bezug auf diese Vergangenheit in allen ihren Bestandteilen absolut anwesend scheint. Die Vergangenheit der Vormoderne taugt gewissermaßen als Abziehbild des nicht mehr Vorhandenen, und die moderne Gegenwart ist in ihrem vorgeblichen Neuigkeitscharakter und ihrer grundsätzlichen Diskontinuität im Regelfall nicht durch sie kontaminiert.

<sup>20</sup> Vgl. S. N. Eisenstadt: *Tradition, Wandel und Modernität*.

Es ist nun Derridas Gegenkonzept der »Spur«, <sup>21</sup> verstanden als ein zeitlich-historischer Verweisungszusammenhang, welcher beständig aus unkontrollierbaren Vor- und Rückbezügen zwischen bestimmten gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Sinnelementen besteht, der hier eine verschobene Perspektive auf die modernistische Differenz moderner und vormoderner Gesellschaft eröffnen kann. »Spur« lässt sich kulturwissenschaftlich operationalisieren über das Konzept historischer Intertextualitäten. Dieser Begriff ist ursprünglich primär auf den Verweisungszusammenhang zwischen literarischen Texten bezogen worden, <sup>22</sup> er lässt sich jedoch auf die Kulturgeschichte insgesamt verallgemeinern. Die poststrukturalistisch inspirierte Frage lautet hier immer: Inwiefern findet an bestimmten Punkten einer Gegenwart ein quasi intertextueller Rückbezug auf Elemente einer Vergangenheit, eine Aneignung dieser Vergangenheit statt, die damit weder vollständig vergangen, abwesend noch vollständig gegenwärtig, präsent ist, sondern in dieser gewollten oder ungewollten Aneignung ihre Form ändert? Erneut geht es hier um die permanente Destabilisierung von Grenzen in der sozial-kulturellen Realität, hier aber weniger um die Grenzüberschreitung zwischen gleichzeitig nebeneinander existierenden gesellschaftlichen Sphären, sondern um eine Kreuzung der Grenze zwischen der Gegenwart und einer vorgeblichen Vergangenheit, um Zitationen in einem neuen, verschobenen zeitlichen Kontext. Das Konzept »historischer Intertextualitäten« kann eine solche sensibilisierte Perspektive für die präzise zu bestimmenden Spuren des Vergangenen in der Struktur und Kultur des Gegenwärtigen anleiten. Die sozial-kulturellen Formationen erscheinen dann wiederum nicht als nahtlose Entitäten, sondern als hybride Komplexe, in denen Elemente des Vergangenen implantiert, in denen unterschiedliche Zeiten miteinander kombiniert sind.

Um wiederum zwei Beispiele für die Relevanz dieser temporalen Intertextualitäten aus dem Kontext der Transformation von Subjektkulturen in der Moderne zu nennen: zum einen der Rückgriff der bürgerlichen Subjektkultur auf die Aristokratie, zum anderen jener der postmodernen Subjektkultur auf die Bürgerlichkeit. Eine hochinteressante und weiterhin untersuchungsbedürftige Konstellation kultureller Intertextualität liegt in den immanent widersprüchlichen, positiven wie negativen Spuren aristokratischer, scheinbar vormoderner Subjektivität in der Subjekt-

21 Vgl. J. Derrida, *Grammatologie*, S. 77ff.

22 Vgl. Julia Kristeva: »Wort, Dialog und Roman bei Bachtin«, in: Jens Ihwe (Hg.), *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1974, S. 345-375; Tais E. Morgan: »Is there an intertext in this text? Literary and interdisciplinary approaches to intertextuality«, in: *American Journal of Semiotics* 3 (1985), S. 1-40.

ordnung der bürgerlichen Moderne vor: Einerseits findet hier regelmäßig eine massive Differenzmarkierung gegen eine Subjektform statt, die sich nicht über Moralität modelliert, andererseits lässt sich im Kern des bürgerlichen Modells einer souveränen, gegenüber Zwängen distanzierter Persönlichkeit ein Rückgriff auf aristokratische Kommunikations- und Körperkonzepte dechiffrieren; zugleich kann eine latente Faszination für das Muster aristokratischer Konsumtion rekonstruiert werden. <sup>23</sup> Eine ähnlich widersprüchliche Intertextualität ließe sich bei genauerer Analyse in der Appropriation von Elementen bürgerlicher Subjektivität in der spätmodernen Subjektkultur seit den 1980er Jahren beobachten: Hier kombinieren sich in hybrider Weise eine ästhetische Abstoßung gegen bürgerliche Konventionalität und eine Aneignung bürgerlicher Modelle des Unternehmerischen und der Selbstregierung. <sup>24</sup>

Die konstitutiven Spuren des Vergangenen im Gegenwärtigen, <sup>25</sup> auch des vorgeblich Traditionalen im Modernen, wie beispielsweise scheinbar traditionale Muster von Ehre, Geschlecht, Natur etc., können zwei verschiedene Formen annehmen: jene einer appropriierenden Zitation oder jene eines unintendierten Retentionseffektes. In der Zitation findet eine bewusste oder vorbewusste – immer auch zugleich rekontextualisierende – Aneignung kulturellen Materials der Vergangenheit, ein hermeneutischer Rückgriff statt, der auf medial, institutionell oder körperlich gespeichertes Sinnmaterial zurückgreift. Im Falle des Retentionseffektes findet sich hingegen eine unwillkürliche Wirkung der Vergangenheit in der Gegenwart, eine Konfrontation mit einer sich aufdrängenden Vergangenheit in der Gegenwart – ähnlich wie die Psychoanalyse sie für einzelne Personen etwa für Retentionseffekte der Kindheit im Erwachsenenalter modelliert. Hier handelt es sich um einen Effekt der Spur, den Derrida als Heimsuchung (und deren Untersuchung in ironischer Anspielung an die Ontologie als »hantologie«) umschreibt, <sup>26</sup> ohne dass es sich notwendigerweise um einen traumatischen Prozess handeln muss. Die poststrukturalistische Perspektive legt damit ein Geschichtsverständnis jenseits eindeutiger temporaler Differenz- und Grenzmarkierungen nahe: Zeitlichkeit erscheint stattdessen als ein Prozess kultureller

23 Vgl. etwa Helmuth Kiesel: »Bei Hof, bei Höll«. *Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller*, Tübingen 1979; Sonja Bründl: *The Gentleman Ideal*, Göttingen 2003.

24 Vgl. den Artikel zu »Bürgerlichkeit« in diesem Band.

25 Walter Benjamins geschichtstheoretische Skizzen haben ebenfalls diesen Zusammenhang hervor, vgl. Walter Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders., *Illuminationen*, Frankfurt a. M. 1977, S. 251-261, hier S. 260.

26 Vgl. Jacques Derrida: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a.M. 2004, Kap. 1.



Protentionen und Retentionen, von systematisch bestimmbareren Vor- und Rückweisen, welche die Modelle der Diskontinuität wie der Kontinuität problematisch werden lassen.

### 3. Konstitutives Außen contra theoretische Universalisierung

Es gibt einen dritten Aspekt, unter dem die poststrukturalistische Theoriebewegung eine verschobene Perspektive auf sozial-kulturelle Grenzen in ihrer Uneindeutigkeit zu eröffnen vermag: Dieser lässt sich unter dem Etikett dessen zusammenfassen, was Derrida, Laclau und andere das Moment des »konstitutiven Außens« genannt haben.<sup>27</sup> Dieses konstitutive Außen erweist sich als häufig verborgene Kehrseite von kulturellen Universalisierungsprozessen. Welche Rolle spielt das konstitutive Außen in der selbstwidersprüchlichen Konstitution von Kultur? Insbesondere seit dem 18. Jahrhundert lässt sich eine Tendenz beobachten, dass sich partikuläre, historisch und lokal spezifische sozial-kulturelle Muster selbst universalisieren, das heißt mit dem Anspruch auftreten, allgemeingültige Muster zu repräsentieren. Dies gilt für den modernen bürokratischen Staat so wie für die liberale Marktgesellschaft, für den Geschlechterdualismus wie für die Kultur des Individualismus. Was die Grenzmarkierungen angeht, mit denen solche Universalisierungsstrategien arbeiten, lassen sich zwei Konstellationen unterscheiden: entweder es wird suggeriert, dass es sich bei den Universalien um ein »Innen« handelt, das ganz ohne ein »Außen« auskommt, gewissermaßen eine alternativenlose Konstellation, so wie etwa Locke zu Beginn des 18. Jahrhunderts die liberale Eigentumsgesellschaft in einem Naturzustand begründet.<sup>28</sup> Oder aber dieses Innen des Universalien wird doch mit einem Außen konfrontiert, das jedoch in die Sphäre eines kaum intelligiblen Anderen projiziert wird, so wie Foucault es für die Unterscheidung zwischen Normalität und Wahnsinn für das 19. Jahrhundert vorführt.<sup>29</sup> Es scheint nun, dass die sozialwissenschaftlichen Diskurse häufig diese kulturellen Universalisierungsstrategien nicht seziert haben, sondern eher als ihr Komplize aufgetreten sind. Das beste Beispiel ist hier sicher die Festlegung der Moderne auf einen »Rationalisierungsprozess«, ob man Rationalität nun als formale Zweck-Mittel-Rationalität, kommunikative

27 Vgl. E. Laclau/C. Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy*, S. 110ff.

28 Vgl. John Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt a.M. 1992.

29 Vgl. Michel Foucault: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1993.

Rationalität, normative Rationalität von *achieved* versus *ascribed*-Mustern oder als reflexive Rationalität versteht. Der universale Horizont moderner Rationalität scheint hier ohne ein intelligibles Außen, alternativenlos zu existieren.

Die poststrukturalistische Perspektive regt nun dazu an, diese Rationalitätsmuster als kulturell spezifische *Rationalitätsregime* in den Blick zu nehmen, die sich einerseits mit bestimmten kulturellen Mitteln selbst zu universalisieren versuchen, zugleich aber auf der Grenzmarkierung zu einem Außen, einem kulturellen Anderen beruhen. Dieses stellt sich jedoch regelmäßig selber als nicht eindeutig dar, sondern als Gegenstand polysemer, mehrdeutiger Sinnzuschreibungen. Das Außen kann damit in einer komplexen kulturellen Logik zu einem konstitutiven Außen in einem doppelten Sinn avancieren: Ohne dieses kulturelle Andere, von dem eine Abgrenzung stattfindet, könnte sich auch das Eigene und Innere – etwa Rationalität in einer bestimmten Version – nicht konstituieren. Die scheinbare Universalität produziert immer wieder Vorstellungen eines Anderen, mit denen sie unwillentlich demonstriert, dass sie keineswegs alternativenlos ist. Gleichzeitig lässt sich analysieren, wie dieses Außen in seiner Andersheit regelmäßig paradoxerweise selber zum Gegenstand von Faszination zu werden vermag, welches die dominante Kultur möglicherweise unterminiert. Die dekonstruktive Perspektive sensibilisiert dann dafür, dass sich Innen-Außen-Grenzen selber zu dekonstruieren vermögen. Ein klassisches Beispiel für diese Konstellation, auf die Homi Bhabha hinweist, ist das Verhältnis zum Schwarzen oder Orientalen im 19. Jahrhundert.<sup>30</sup> Die Selbstuniversalisierung der bürgerlichen, rational-disziplinierten Kultur des 19. Jahrhunderts kommt nicht ohne ein Außen aus, das vor allem in die nicht-westlichen kolonialisierten Kulturen in ihrer Primitivität projiziert wird. Gleichzeitig jedoch avanciert die Figur des Schwarzen im Diskurs des Exotismus zu einem Gegenstand der Faszination, die auf eine Mangelhaftigkeit der eigenen Kultur, hier: empfundene Inauthentizität und Naturfeindlichkeit verweist. Ein anderes Beispiel wäre das bürgerliche Modell des Ökonomischen als das einer produktiven Arbeit im 18. Jahrhundert, das sich einerseits von der Verschwendung des unproduktiven Konsums abgrenzt und zugleich insgeheim eine – langfristig sehr erfolgreiche – Faszination mit diesem Modus eines exzessiven Konsums enthält.<sup>31</sup> Das Konzept

30 Vgl. Homi Bhabha: »The other question. Stereotype, discrimination, and the discourse of colonialism«, in: ders., *The Location of Culture*, London, New York 1994, S. 66-84; auch Stuart Hall: »The spectacle of the »other«, in: ders. (Hg.), *Representations. Cultural Representations and Signifying Practices*, London 1997, S. 223-279.

31 Vgl. dazu den Artikel zum »Subjekt des Konsums« in diesem Band.

des konstitutiven Außens sensibilisiert damit für bestimmte Prozesse des unkontrollierbaren, selbstwidersprüchlichen Sinns, welche die Versuche der Selbstfixierung kultureller Formationen beständig unterlaufen.

Die letzten beiden Aspekte, unter denen eine neue Kultursoziologie begriffliche Grenzen unterläuft, sind etwas anders gelagert als die genannten zwischen differenzierten Sinnsystemen, zwischen Gegenwart und Vergangenheit sowie zwischen einem scheinbar universalen Innen und einem kulturellen Außen. Hier geht es nicht darum, dass Grenzen zwischen sinnhaften Komplexen gekreuzt werden und sich damit Sinn als weniger kontrolliert herausstellt als vorausgesetzt, sondern vielmehr um die Grenzen zwischen zwei Komplexen, von denen der eine klassischerweise als »sinnhaft« und der andere als nicht-sinnhaft angenommen wird: zum einen um das Verhältnis zwischen Sinnhaftigkeit und Affektivität, zum anderen um jenes zwischen Kultur und Natur/Technik. Als poststrukturalistische Gegenkonzepte kann man hier jene der affektiven Kulturen sowie der Körper-Artefakt-Wissens-Konstellationen ausmachen. An dieser Stelle erhalten neben Derrida andere Autoren eine stärkere Bedeutung als heuristische Impulsgeber, etwa Deleuze und Latour.

#### 4. Affektive Kulturen contra Dualismus Sinnhaftigkeit/Affektivität

Kulturelle Komplexe wie Praktiken, Diskurse oder Subjektformen lassen sich nicht auf Phänomene des Sinns und der Codes reduzieren, sie sind nur mangelhaft nach dem Modell der Sprache zu modellieren, sondern enthalten von vornherein affektive Komponenten und Besetzungen, die sie sowohl stabilisieren als auch destabilisieren. Diese Kopplung von Sinnhaftigkeit und Affektivität (Faszination, Ekel, Lustempfinden, Aggressivität etc.) in einem bestimmten kulturellen Komplex im Detail zu dechiffrieren, stellt sich selber als Gegenstand einer neuen Kultursoziologie dar. Die Verschränkung von Sinnhaftigkeit und Affektivität unterläuft die Grenze zwischen beiden Elementen, welche die klassische Soziologie regelmäßig gezogen hat. Paradigmatisch scheint hier Max Webers Festlegung der Kulturwissenschaft auf das Verstehen von Sinnzusammenhängen entlang des Idealtypus des »rationalen Verstehens«, damit auf das zweck- und wertrationale, affektiv neutrale Handeln, dem gegenüber das sogenannte affektuelle Handeln als Residualkategorie erscheint, eine Grenzmarkierung zwischen dem Sinnhaften und dem Af-

fektuellen,<sup>32</sup> wie sie sich bei modernen Autoren wie Habermas oder Luhmann fortsetzt. Das Affektuelle wird hier in seiner Unberechenbarkeit, gerade auch in seiner Gebundenheit an die Körper, auf Distanz gehalten.

Nun hat es im soziologischen Diskurs immer schon Versuche gegeben aufzuzeigen, wie die Affektivität im Kern des Sozialen angesiedelt ist, etwa beim späten Durkheim und im Collège de Sociologie.<sup>33</sup> Die poststrukturalistische Bewegung beginnt darüber hinaus, die affektive Einbettung von subjektiven Sinnzuschreibungsprozessen und die affektiven Dimensionen sozialer Praktiken systematisch zu betrachten, als zwei Elemente des gleichen Prozesses zu erfassen, und zwar einerseits in der bestimmten Rezeption der Psychoanalyse, vor allem über Lacans Konzept des Begehrens, zum anderen in Deleuzes gerade gegen die Psychoanalyse gerichteten Konzept der Intensitäten.<sup>34</sup> Hier werden keine zu kontrollierenden Affekte jenseits des gesellschaftlichen Sinnhaushalts vorausgesetzt, sondern es werden Vorstellungen affektiver Identifizierungen und affektiver Prozesse entwickelt, in denen an die Sinnzuschreibungen und Praktiken selber enthusiastische oder verwerfend-aggressive Affekte geheftet sind. Affekte erscheinen hier also selber als sinnhaft gerichtet beziehungsweise an sinnhafte Praktiken gebunden und sind doch mehr als Sinn. Diese affektiven Identifizierungen können Praktiken und Subjektformen vorübergehend stabilisieren, sie bringen aber zugleich eine destabilisierende Unruhe in diese hinein. Beispiele für die Fruchtbarkeit dieser Analyseperspektive liefern etwa die neueren Analysen der Kultur des Homo oeconomicus im 18. Jahrhundert von Autoren wie Joseph Vogl und Urs Stäheli, in denen sich diese Subjektform anstelle einer rational-asketischen Figur als ein Inkorporationsort vielfältiger Affektivitäten von der Leidenschaft der Reichtumsvermehrung bis zur Lust an der Spekulation erweist.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Vgl. Max Weber: »Soziologische Grundbegriffe«, in: ders., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980, § 1, 2.

<sup>33</sup> Vgl. etwa G. Bataille: *Die Aufhebung der Ökonomie*.

<sup>34</sup> Vgl. in Anlehnung an Lacan Slavoj Žižek: *Mehr-Genießen*. Lacan in der Populärkultur, Wien 1992, in Anlehnung an Deleuze Brian Massumi: *From Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham 2002; Nigel Thrift: *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*, London 2007.

<sup>35</sup> Joseph Vogl: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, Zürich, Berlin 2004; Urs Stäheli: *Spektakuläre Spekulation. Das Populäre der Ökonomie*, Frankfurt a.M. 2007.



## 5. Körper-Artefakt-Wissens-Konstellationen contra Dualismus Natur/Kultur

Der letzte Aspekt einer Destabilisierung von Grenzen, die eine neue Kulturosoziologie ins Zentrum ihrer Analysen stellen kann, betrifft die Separierung von Kultur und Natur, die Differenz zwischen der Sinnhaftigkeit von Codes und der Materialität von Objekten, einschließlich der Körper. Bruno Latour hat in *Nous n'avons jamais été modernes* in meisterlicher Weise die rhetorischen Strategien freigelegt, mit denen Sozial- und Geisteswissenschaften wie Naturwissenschaften versucht haben, die Grenze zwischen »les deux chambres« von Idealität und Materialität zu markieren und zu erhalten, so dass sozial-kulturelle Entitäten als reine Norm- und Sprachgebilde jenseits aller materialen Verankerung und Verarbeitung zu existieren scheinen.<sup>36</sup>

Eine kulturosoziologische Perspektive, die sich von Latour ebenso wie von Deleuze, Foucault und anderen beeinflussen lässt, kehrt dagegen in zweifacher Hinsicht den Blick um: Zum einen analysiert sie diese Grenzstabilisierungsbestrebungen selber als Strategien von spezifischen gesellschaftlichen Naturdiskursen wie Kulturdiskursen, die Natur und Kultur zu fixieren und zu trennen versuchen.<sup>37</sup> Zum anderen und vor allem nimmt die neue Kulturosoziologie die reale Kopplung von Idealität und Materialität, von Wissen, Dingen und Körpern in der sozialen Praxis in den Blick. Damit können die Konzepte der »kulturellen Materialität« und der »Körper-Artefakt-Wissens-Konstellationen« eine heuristische Wirkung entfalten. Kulturelle Praktiken und ihre Formen des Wissens erscheinen dann von vornherein getragen von einer bestimmten, ihnen zugehörigen Materialität, die kulturell geformt und zugleich mehr als Kultur ist, eine Materialität einerseits der Körper, andererseits auch und vor allem der Artefakte, von der Architektur bis zur medialen Technologie. Der kulturosoziologische Blick richtet sich dann nicht auf die bloße Immanenz von Diskursen, Schemata oder Verhaltensroutinen, sondern auf den spezifischen Nexus zwischen Wissensordnungen, Körperformen und Artefakten.<sup>38</sup> Die neuere Soziologie des Raums und der Stadt, die

36 Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin 1995.

37 Vgl. etwa Klaus Eder: *The Social Construction of Nature*, London 1996; Noel Castree/Bruce Braun: *Social Nature: Theory, Practice and Politics* Oxford, New York 2001.

38 In einer sehr spezifischen, artefaktlastigen Version ist dies das Projekt der *actor-network theory* (vgl. Bruno Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M. 2007), ein ausgewogeneres, wenn auch teilweise strukturalistisches Modell findet sich in Foucaults Dispositivkonzept (vgl. dazu nun Andrea

eng mit der postmodernen Kulturgeografie kooperiert, sowie die neueren Analysen der Geschichte der Medien – von der Schriftkultur bis zur digitalen Kultur – liefern Beispiele für die analytische Fruchtbarkeit einer solchen Perspektive auf die permanenten Grenzüberschreitungen zwischen Idealität und Materialität in bestimmten Körper-Artefakt-Wissens-Komplexen.<sup>39</sup>

Eine poststrukturalistisch inspirierte Perspektive kann damit gegen konstitutive begriffliche Grenzmarkierungen des soziologischen Diskurses der Moderne systematisch die Frage nach korrespondierenden Grenzdestabilisierungen im Zentrum einer erneuerten Kulturosoziologie platzieren: transversale Semantiken mit ihren Homologie- und Kontaminationseffekten; historische Intertextualitäten zwischen Vergangenheiten und Gegenwarten; Effekte eines konstitutiven Außens als Kehrseite von Universalisierungsstrategien; affektive Prozesse und Identifizierungen der Kultur sowie Körper-Artefakt-Wissens-Komplexe. Natürlich bedeutet dies nicht, dass die korrespondierenden Grenzmarkierungen, auf denen große Teile des soziologischen Diskurses lange beruhten, pure Illusionen wären. Tatsächlich finden diese Grenzmarkierungen und -stabilisierungen innerhalb der Geschichte der Moderne ständig statt: Versuche, Grenzen zwischen sozialen Systemen, zwischen Modernität und Traditionalität, zwischen dem Innen der Universalität und einem kaum verständlichen Außen, zwischen Sinnhaftigkeit und Affekt sowie zwischen Kultur und Natur zu ziehen und auf Dauer zu stellen. Wenn man weiterhin den Arbeitsbegriff »Moderne« verwenden möchte, könnte man die Behauptung aufstellen, dass das Rationalisierungsprojekt der Moderne geradezu auf diesen fünf Grenzmarkierungen fundiert ist, die vor entsprechenden Polysemien und Unberechenbarkeiten schützen sollen.

Es ist aber die Frage, ob die Kulturosoziologie diese Grenzmarkierungen kurzerhand in ihr Beobachtungsvokabular übernimmt und sich zu Eigen macht oder sie nicht vielmehr zum Gegenstand ihrer Analyse

D. Bühmann/Werner Schneider: *Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse*, Bielefeld 2008). Suggestiv, aber mit Operationalisierungsschwierigkeiten sind hier die Vorschläge von Gilles Deleuze/Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*, Berlin 1992, dazu auch Theodore R. Schatzki: *The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*, University Park (Penn.) 2002.

39 Vgl. zur Raumsoziologie Markus Schroer: *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*, Frankfurt a.M. 2006, zur Medienanalyse Bernd Stiegler (Hg.): *Grundbegriffe der Medientheorie*. Paderborn 2005.

werden lässt und offen legt, wie sie in der Realität beständig unterlaufen werden. Statt selber als Komplize kultureller Grenzstabilisierungen aufzutreten, kann die Kultursoziologie die kulturellen Methoden der Markierung von Grenzen und deren gegenläufige permanente Destabilisierung in ein Objekt ihrer Analyse verwandeln. In neuer Form ist diese kulturwissenschaftliche Strategie ein politisches Projekt, politisch nicht im engeren Sinne einer politisierten Wissenschaft von parteilichen Interessen, *identity politics* oder Empfehlungen für staatliche Steuerung, sondern politisch in dem Sinne, dass Common Sense-Unterscheidungen dadurch unterlaufen werden, dass man zeigt, wie diese purifizierenden Trennungen in der kulturellen Realität immer schon instabil und unrein sind. Das Politische der poststrukturalistisch beeinflussten Kulturwissenschaft ist darin zu suchen, dass sie demonstriert, wie sich die propagierten Grenzmarkierungen in der Geschichte der Moderne auf verschiedensten Ebenen immer wieder selber dementieren und sich ein ganz anderes Bild der Moderne ergibt, setzt man an einer systematischen Betrachtung dieser Grenzdestabilisierungen und ihren kulturellen Hybridbildungen an. Tatsächlich sind wir immer schon hybride gewesen.

## Literatur

- Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart, Wien 1807.
- Adorno, Theodor W. (Hg.): Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages, Stuttgart 1969.
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1990.
- Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1991.
- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 2006.
- Alexander, Jeffrey C. u.a. (Hg.): The Micro-Macro-Link, Berkeley u.a. 1987.
- Alexander, Jeffrey C./Seidman, Steven (Hg.): Culture and Society. Contemporary Debates, Cambridge 1990.
- Amabile, Teresa M.: The Social Psychology of Creativity, New York 1983.
- Amann, Klaus/Hirschauer, Stefan (Hg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie, Frankfurt a.M. 1997.
- Anderson, Benedict: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London, New York 1991.
- Ang, Ien: Watching Dallas. Soap Opera and the Melodramatic Imagination, London 1985.
- Appadurai, Arjun (Hg.): The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective, Cambridge 1986.
- Applebaum, Herbert: The Concept of Work. Ancient, Medieval, and Modern, New York 1992.
- Ariès, Philippe/Duby, Georges (Hg.): Geschichte des privaten Lebens, 5 Bde., Frankfurt a.M. 1989-1993.
- Arnold, Matthew: Culture and Anarchy, Cambridge 1990.
- Ashmore, Richard D./Jussin, Lee (Hg.): Self and Identity. Fundamental Issues, New York, Oxford 1997.
- Assmann, Aleida/Friese, Heidrun (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3, Frankfurt a.M. 1998.
- Bakhtin, Michail: The Dialogic Imagination, Austin 1981.
- Barker-Benfield, G. J.: The Culture of Sensibility. Sex and Society in 18th Century Britain, Chicago 1992.
- Barthes, Roland: Mythen des Alltags, Frankfurt a.M. 1964.
- Baßler, Moritz (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Frankfurt a.M. 1995.