

# Vielbevölkerte Zone

## Kulturwissenschaften zwischen Gutmenschentum und dem Glamour der Rebellion

RUTH MAYER

### Der Gutmensch

Plötzlich ist er überall, und keiner mag ihn leiden: der Gutmensch. Eine neue, recht einflußreiche Bevölkerungsgruppe scheint sich in den letzten Jahren herausgebildet zu haben, die aus weltfremden Naivlingen, humorlosen Fanatikern, New Age Aposteln und Alt-68ern besteht und einige öffentliche Besorgnis erregt.<sup>1</sup> Gerade in den Debatten um Kulturwissenschaften in Deutschland wird diese Besorgnis besonders deutlich, der Gutmensch spielt eine zentrale Rolle für Selbstbestimmungen und Abgrenzungsbemühungen der unterschiedlichsten Art. Zwei Beispiele aus höchst diversen Feldern der gegenwärtigen Kulturwissenschaften mögen das illustrieren – in beiden Fällen verweisen die Autoren kritisch auf den »Gutmenschen«, um dann eine alternative Position stark zu machen:

»Zwischen dem imperialistisch kolonialisierenden Zugriff, dessen skrupellose Naivität das ganze 19. Jahrhundert über [...] bestimmend war, und der moralischen Zurechtweisung des imperialen Gestus in der Kultur der Gutmenschen unserer Tage ist eine ästhetische – literarische und philosophische – Reflexionskultur entstanden, die weder nur die imperialistische Gefräßigkeit nachvollzieht, noch das Fremde als das vermeintlich Bessere moralisch verklärt, eine Reflexionskultur, die zuallererst das binäre Oppositionsschema selbst problematisiert, das dem Trennblick von eigen und fremd, heimisch und exotisch, wild und domestiziert zugrunde liegt.« (Mattenklott 1996: 43)

»[...] das möglichst rasche Überwinden von Jugend war nicht nur in den aufstiegsorientierten Mittelklassen erste Regel, sondern auch in den neuen kleinbürgerlichen Bewegungen, wo man als Kind lernt, das Patriarchat und die Umweltzerstörung zu verab-

---

1 Zu den Auswüchsen dieser Debatte siehe Diederichsen 1996a.

scheuen wie der Teufel das Weihwasser und in den Klöstern der Gutmenschlichkeit lernt, angesichts des drohenden Weltuntergangs durch Tierversuche und Autoabgase immer mehr Dinge zu identifizieren, über die man nicht lacht.« (Seeßlen 1997: 384)

Für Gerd Mattenklott verkörpert der Gutmensch den aktuellen Gegenpol zum Imperialismus des 19. Jahrhunderts, für Georg Seeßlen wird er zum Vertreter einer jugendfeindlichen »gerontokratischen Herrschaft in der postdemokratischen Gesellschaft« (ebd.: 385). Beide Autoren präsentieren den Gutmenschen als heimlichen Machthaber und meinungsbildende Instanz der Gegenwart, als moralisierenden, undifferenzierten Prinzipienreiter, der alles niederwalzt, was nicht in sein kleinkariertes Weltbild paßt. Mattenklotts Imperialismus-Analogie klingt auch bei Seeßlen an, der noch deutlicher als Mattenklott »Gutmenschlichkeit« mit der 68er Generation assoziiert. Und beide Autoren präsentieren Alternativen zum Gutmenschentum: Mattenklott sieht einen Ausweg in der »ästhetischen Reflexionskultur« differenzierender und unvoreingenommener Intellektueller, Seeßlen versteht die »Wärme«, den »Aufbruch«, den »Sex«, das *excitement* der Jugendkultur – einer spontanen, humorvollen, glamourösen neuen Generation – als Ausgangspunkt für eine kulturelle Neuorientierung (ebd.: 386).

Beide Texte stammen aus Aufsatzsammlungen, die für eine kulturwissenschaftliche Revision, für neue kulturorientierte Theorieansätze und Untersuchungsgegenstände plädieren. Und beide Texte beziehen sich dabei, genau wie die Sammlungen, in denen sie erschienen sind, stark auf Cultural Studies-Ansätze – Mattenklott nimmt bezug auf postkoloniale Theorie, Seeßlen ruft den Kontext der britischen Subkultur-Forschung auf.

Und doch repräsentieren die beiden Autoren solch diverse kulturwissenschaftlichen Richtungen, daß die Gegensätze zwischen den beiden Texten zumindest auf den ersten Blick sehr viel offensichtlicher sind als die oben angesprochenen Analogien; Sprachgestus, Zielleserschaft und Fokus könnten unterschiedlicher kaum sein. Es wäre vermutlich keiner der beiden Autoren mit der Analogisierung einverstanden – überspitzt gesagt könnte Mattenklott Seeßlen eben jene Undifferenziertheit vorwerfen, die er so vehement kritisiert, während für Seeßlen Mattenklott als Musterexemplar des jugendfeindlichen Spaßvernichters figurieren dürfte. Gerade angesichts dieser augenfälligen Differenzen aber ist es interessant, daß beide gleichermaßen einen alternativen Geist

der Neuerung propagieren, der sich von einem etablierten »Gutmenschentum« absetzt.

Ganz ähnliche Forderungen nach Innovation, Aufbruch und wissenschaftlicher Neuorientierung durchziehen nun schon seit geraumer Zeit die akademischen Debatten und in den sich etablierenden Kulturwissenschaften scheinen sie endlich Widerhall gefunden zu haben. Eine hochkarätig besetzte Forschungskommission, die sich 1990 in Konstanz mit dem Thema *Geisteswissenschaften heute* beschäftigte, plädierte so dafür, »die Tradition der Geisteswissenschaften durch ihre Neubestimmung als Kulturwissenschaften zu modernisieren«. Es geht um Neuerung, Konkurrenzfähigkeit und Flexibilität, die Kulturwissenschaften sollen »als Instrument interkultureller Bildung und anthropologischer Erkenntnis ihren genuinen Beitrag zum Problem einer Reintegration der technologischen Zivilisation in die gesellschaftliche Kultur der Zukunft« leisten, wie der Abschlußbericht der Kommission flott formuliert (Frühwald u.a. 1991: 11).

Die Herren aus der Konstanzer Forschungskommission hat die Angst vor dem Gutmenschen nicht umgetrieben. Wenn sie sich auf die 68er Bewegung beziehen, dann scheinen sie die ungebrochene Relevanz dieser ersten großen Neuerungsbemühung der Nachkriegszeit, die geradezu exemplarisch für radikale akademische und politische Reformansätze steht, keineswegs bestreiten zu wollen. So erinnert etwa Hans Robert Jauß an den damaligen »Ruf nach gesellschaftlicher Relevanz« und findet in der Folge durchaus positive Worte für die Protestaktionen der Studentenbewegung. Im Verweis auf die Situation in den USA betont er schließlich, »daß die Vorwürfe der Studenten allesamt ernstlich aufgegriffen, als Symptome einer unbestreitbaren Krise analysiert und von namhaften Vertretern aller Disziplinen [...] mit nicht nur abweisender, sondern auch konstruktiver Kritik beantwortet wurden.« (Ebd.: 69f.)

Der Sprachduktus dieser Passage fügt sich harmonisch in die Gesamtargumentation des Abschlußberichtes ein: die Protestbewegung wird als integrativer Bestandteil einer universitären Auseinandersetzung gelesen, als »Material«, das von besonnenen »namhaften« Wissenschaftlern aufgegriffen, abgewogen und dann »nicht nur« abgewiesen, sondern in die gegebenen Strukturen integriert wird. Die Analogien zur Diskussion um die Kulturwissenschaften liegen auf der Hand: auch hier geht es schließlich nicht darum, die bestehenden Strukturen in Frage

zu stellen, sondern zu stärken und unter veränderten Vorzeichen den bewährten Geschäften nachzugehen.

Während sich eine solche Verknüpfung des politischen Protestes der sechziger Jahre mit der kulturwissenschaftlichen Wende der neunziger Jahre in unzähligen akademischen und feuilletonistischen Reflexionen wiederfindet, erhält die Debatte über den Begriff des Gutmenschen eine interessante weitere Dimension. Denn die 68er Bewegung steht ja immer für beides: für eine neue Protest- und Widerstandskultur und für den Zusammenschluß radikaler Ideologen und weltfremder Idealisten. So gesehen markiert der »Geist von 68« gleichzeitig (produktiven) Widerstand und (unproduktive) Engstirnigkeit, oder anders ausgedrückt: jenes ominöse Konstrukt »Gutmenschentum« und seine soviel glamouröseren Alternativen.

Das wird deutlich, wenn in einer *Spiegel*-Serie zum Thema »Die Achtundsechziger« der Journalist Cordt Schnibben das alte Bild vom neuen Establishment bemüht und den 68er zum »ewig jungen Spaßverderber« stilisiert, der Grünen-Politiker Rezzo Schlauch aber zuvor an gleicher Stelle die Politik einer »gnadenlos pragmatisch[en]« neuen Generation als »angemessen zeitgemäße Ausdrucksform des 68er-Geistes« lobte.<sup>2</sup> Wenn der Geist von damals noch irgendwie zu retten sein sollte, so scheint es, dann allein über die Verabsolutierung von Pragmatismus, Spontaneität und Witz, die allerdings gerade von jüngeren Autoren dann eben doch selten mit 68 verbunden werden: »Während die einen [die 68er] noch politisches Engagement in Parteien und sozialen Bewegungen für die wichtigste Währung halten, investieren die anderen [die 89er] in private Projekte und pragmatische Positionen«, schreibt Erik Meyer (1997: 390) im *Kursbuch Jugendkultur* über die Konstellationen der Neunziger.

Offensichtlich hat die 68er Bewegung vor allem eines erreicht: Subversion, Verweigerung, Differenz und Widerstand sind zu weitgehend positiv besetzten Begriffen geworden und spektakuläre, provokative, witzige Aktionen scheinen als angemessene Protestformen breit akzeptiert. Eben diese veränderten öffentlichen Werteskalen und Reaktionsmuster aber werden von Kulturwissenschaftlern und Kritikern dieser Tage kaum in Betracht gezogen. Altbewährte Gegensatzpaare von Zen-

2 Rezzo Schlauch, zit. bei Leinemann 1997: 119; Schnibben 1997: 115.

trum und Rand, von Macht und Widerstand, von Mainstream und Subkultur, von Hegemonie und Subversion, die sich unter anderem in der Rezeption der britischen Cultural Studies etabliert haben, werden weiterhin ins Feld geführt, als hätte sich seit den sechziger Jahren gesellschaftlich und kulturell in Deutschland nichts verändert.<sup>3</sup>

Die Problempunkte dieser *verschobenen Rezeption* von 68er Rhetorik und Cultural Studies kommen dabei gerade in den Randbereichen der akademischen Debatte, in Kulturmagazinen und Feuilletons, exemplarisch zum Ausdruck. Und ein Knotenpunkt der aktuellen Mediens Diskussion um Akademie und Akademiker eignet sich besonders gut für meine indirekte Annäherung an die Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz der Kulturwissenschaften: das Schwanitz-Syndrom.

## Das Schwanitz-Syndrom

Im März 1998 hatte sich die vermeintliche Krise der Geisteswissenschaften, die die Konstanzer Forschungskommission schon 1990 bewegte, bis zum *Spiegel* herumgesprochen: »In den Geisteswissenschaften machen sich Konfusion und Krisenstimmung breit« lesen wir im Kulturteil, um dann mit einem Horrorszenario sinnlos faselnder Wissenschaftler und chaotisch zerfahrener Forschungsprojekte konfrontiert zu werden. Die Krisenbewältigung von 1990 allerdings – die Wende zu den Kulturwissenschaften – scheint heute nicht mehr praktikabel. Alles, was die Forschungskommission von damals im Angebot hatte und eine ganze Reihe darüber hinausgehender Ansätze – Medientheorie, Anthropologie, Konstruktivismus, Gender Studies – scheinen inzwischen ausprobiert und erledigt, wie der Autor in einem Rundumschlag resümiert:

»Die ›anthropologische‹ Variante der Geisteswissenschaften zum Beispiel wollte um 1990 die Literatur- und Kulturtheorie entstauben, indem sie sie zur Menschenkunde umtaufte. Aber der Slogan, eilig als ›Kulturwissenschaft‹ universitär verankert, brachte kein neues Bündnis mit den Naturwissenschaften, sondern stiftet noch immer Verwirrung im eigenen Lager. Auch der ›Konstruktivismus‹, der die gesamte Wahrnehmungswelt der Kultur samt den Wissenschaftlern, die sich für sie zuständig erklären, in Form eines selbstreproduzierenden Systems darstellen möchte, bleibt gewöhnlich beim langwierigen Beschreiben banaler Ist-Zustände hängen. Und nur eine kleine, laut-

3 Siehe zu dieser Thematik auch Terkessidis 1998.

starke Minderheit plädiert weiter dafür, daß dichterische Werke im Sinne der feministisch inspirierten Gender Studies gedeutet werden sollten: als Zeugnisse des ewigen Kampfes um gesellschaftliche und geschlechtliche Macht.« (Saltzwedel 1998: 213)

Der Artikel hat dabei natürlich völlig recht: die allgemeine Orientierung, das übergreifende Sinnsystem, das der Autor verzweifelt sucht, vermag keiner der genannten Ansätze zu bieten. Denn genausowenig wie die moderne Anthropologie allumfassende »Menschenkunde« sein will, versteht sich der Konstruktivismus als »Welterklärung«, ganz zu schweigen vom Anspruch der Gender Studies, einen ewigen Geschlechterkampf dokumentieren zu wollen. Es geht natürlich in all diesen und vielen weiteren Ansätzen darum, solch durchgängige Erklärungsmuster in Frage zu stellen, die Konstruiertheit unseres Realitätsbegriffes und damit die Interessengebundenheit und Fragilität der großen Erzählungen zu vermitteln. Interessanter als die verfehlte Kritik an den Ansätzen ist denn auch das Alternativprogramm im *Spiegel*: »eigene Traditionen und Begeisterungen« werden gefordert – nur so könnten »Theorie-Masken« wie die oben genannten vermieden werden.

Ein ähnlicher Gestus von Rückzug oder auch latenter Paranoia zieht sich durch viele gegenwärtige Überlegungen zum Neuen in den Geisteswissenschaften. Das mit der Politik und der Theorie, so scheint es, hat man jetzt zur Genüge ausprobiert, jetzt ist es an der Zeit, sich wieder auf die Grundlagen zurückzubedenken: ordentliche Arbeit, konzentrierte Forschung und vor allem eine ent-ideologisierte Sprache sollten nun an der Tagesordnung sein. Historiker sollen sich mit »Tatsachen« beschäftigen statt »kühne Spekulationen« anzustellen, Literaturwissenschaftler mit »Poesie« statt »Geschlechterrollen, Kulturkonstanten und Medienmustern« (ebd.: 210) – genug der Reflexionen über Wahrheit, Erkenntnis, Interessen und Fiktionen, die nahezu das ganze 20. Jahrhundert bestimmten, jetzt ist wieder Konkretheit und Pragmatik angesagt.

In dem öffentlichen Hype um den Ex-Anglistik-Professor, Schriftsteller, Drehbuchautor und Talkshow-Plauderer Dietrich Schwanitz verband sich diese Rhetorik gegen die weltfremden Wissenschaften mit der Paranoia vom Gutmenschen. Schwanitz, so stellten die deutschen Magazine und Feuilletons begeistert fest, habe nicht nur »Witz und Esprit«, sondern darüber hinaus »Mut«: Den Mut, Wissenschaftskonventionen zu sprengen und sich dem Universitätsklüngel zu widersetzen, den Mut, intellektuell und politisch gegen den Strom zu schwimmen,

den Mut, originell zu denken («Niklas Luhmann hat jetzt veröffentlicht, was Schwanitz sich über die chaotischen Systeme der Welt schon immer zurechtgelegt hat«<sup>4</sup>). Las man die Berichte über Schwanitz in der *Zeit*, der *Frankfurter Allgemeine Zeitung* und dem *Spiegel*, so konnte man zuweilen den Eindruck gewinnen, die deutsche Universität sei ein totalitäres Gedankenkontrollsystem, gegen das nur einer Widerstand leistet, weil keiner sonst weiß, wie es geht: »statt die direkte Konfrontation zu suchen, nutzt er lieber Ausweichmanöver, flexible Untergrundtaktiken, Subversion« (Koenen 1998: 12), so erfuhren wir ausgerechnet im *FAZ-Magazin*, jenem Fachblatt für professorale Guerillakrieger.

Die gesamte Bildlichkeit des Einzelkämpfers gegen die Institutionen der Ordinarienuniversität erinnert nun nicht von ungefähr an den »Geist der 68er«, der denn auch immer wieder als prägend für Schwanitz gekennzeichnet wird. Das *FAZ-Magazin* entwirft eine Genealogie, die geradezu minutiös dem oben dargestellten Kontrast von Gutmenschen und Pragmatismus entspricht. Schwanitz war nämlich zum Höhepunkt der Studentenbewegung da, wo er immer war – mittendrin, nicht nur dabei, auf den Straßen von Philadelphia:

»Black Power, Bürgerrechtsbewegung, Vietnamkrieg. Die Theaterformen des Happenings, Sit-ins, Go-ins sind schon entwickelt, vergnügt entdeckt der Shakespeare-Fan, daß er in dieser Komödie zu Hause ist. Nach Freiburg zurückgekehrt, um eine Stelle als wissenschaftlicher Assistent anzutreten, muß er alsbald feststellen, daß das, was er für eine Komödie hielt, nun zum strohtrockenen Lehrstück geworden ist. Die Rebellen, die angetreten waren, um die aufgeblasenheit der Nachkriegs-Autoritäten zu zerstören, wurden nun selbst pathetisch und von missionarischem Eifer beseelt.« (Ebd.)

Während die anderen Professoren zu Gutmenschen wurden, hat Schwanitz den Geist des Protests in die Gegenwart hinübergerettet, indem er ihn von all dem lästigen politischen Ballast befreite. Widerstand wird ausschließlich als Spaß, Spektakel und Karneval begriffen, so daß ausgerechnet der Konservative Schwanitz zum letzten Vertreter einer linksradikalen politischen Bewegung werden kann. Die neue Hegemonie präsentiert sich dagegen als Zusammenschluß der Kämpfer von einst, als Komplott derer, die alles politisch sehen: verbohrte Gutmenschen und engstirnige Frauenbeauftragte, ein politisch korrektes Zensurbüro, dem allenfalls mit Humor und Chuzpe zu begegnen ist – subversive Politikverweigerung gegen politischen Fanatismus: »Eine Professur für

4 Mayer 1998, S. 66.

Humor und Fanatismus-Analyse wäre für Dietrich Schwanitz genau das richtige« titelt das *FAZ-Magazin*, »Tricks gegen den Quotenterror« überschreibt die *Zeit* eine Glosse von Schwanitz gegen die Gleichstellungspolitik der Uni Hamburg.

In der Folge dieser Logik macht sich dann aber jegliche Form der politischen Diskussion oder Kritik verdächtig: »die Konstruktion des Feindbildes Political Correctness [ist] nur noch dazu da, die komplementäre Common-Sense-Aussage zu überspielen, daß es politisch nichts mehr zu diskutieren gäbe, nur noch abzuwickeln«, schreibt Diederich Diederichsen (1996a: 111). Diese Strategie schließt harmonisch an die Forderung des *Spiegel* an, endlich all die Kampf rhetorik und das Strukturdenken (und darunter fällt jeglicher Versuch eines Theoriemodells) aufzugeben und sich auf persönliche Vorlieben zu verlassen, die bekanntlich mit politischen Interessen und ideologischen Tendenzen nichts zu tun haben.

## Kulturwissenschaften und Cultural Studies

Das Bestreben, Privates und Politisches, Individuum und Ideologie, als ineinandergreifende Größen zu fassen, kennzeichnete nicht nur den 68er Polit-Protest, sondern erwies sich auch als wichtiger Impuls für die britischen Cultural Studies. Die inzwischen legendären Sammelbände, die aus den Forschungsprojekten des Birminghamer *Centre for Contemporary Cultural Studies* in den siebziger Jahren hervorgingen, leisteten diese Verknüpfung exemplarisch, gleich ob es um Jugend- und Arbeiterkultur, Frauen, Medien oder ethnische Minderheiten ging. All diese Arbeiten näherten sich scheinbar unpolitischen Zusammenschlüssen und Verhaltensweisen unter politischen Gesichtspunkten. Das Begriffsfeld der Verweigerung und des indirekten Widerstands – Ausweichmanöver, flexible Untergrundtaktiken, Subversion –, mit dem das *FAZ-Magazin* dieser Tage Schwanitz' universitätspolitisches Engagement kennzeichnet, spielte damals eine zentrale Rolle für die Beschreibung von Subkulturen der Arbeiterklasse und die Erfassung einer ausserparlamentarischen und unsystematischen Protestkultur. Eine alternative Form politischen Handelns kam in den Blick, die sich jenseits der etablierten politischen Strukturen und Denkmuster, zwischen ge-



sellschaftlicher Norm und individuellem Ausdruck verorten ließ, wie John Fiske zusammenfassend erläutert, wenn er »einen Raum zwischen den gesellschaftlichen Normen und ihrer spezifischen Anwendung« benennt, einen Raum »zwischen den determinierenden Gesellschaftsbedingungen und den Versuchen einzelner, ihre Identitäten und Beziehungen selbst zu bestimmen«. Eben dieser Raum zwischen Fremd- und Selbstbestimmung, zwischen sozialer Kontrolle und individueller Verweigerung macht für Fiske »das wichtigste Wirkungsfeld der Populärkultur« aus (Fiske 1995: 322).

Die Metaphorik des Zwischenraums gestattete einst, kulturelle Wechselbeziehungen neu zu denken: als komplexe und ungleichgewichtige Austauschprozesse, die nie völlig kontrolliert werden können, weil vorgefertigte (Medien-)Muster je nach persönlichem oder sozialem Kontext der Rezipienten unterschiedlich wahrgenommen werden. Und im Zuge der Erschließung dieses Zwischenraums wurde dann all das aufgewertet, was einst Bedeutungsfindung zu erschweren und zu verhindern schien: Ambivalenz, Unbestimmtheit, Offenheit, Polysemie. Der Zwischenraum wurde zum Ort der Subversion, zum Ausgangspunkt für alternative Sinnfindungsversuche und Lebensmodelle.

Inzwischen aber ist dieser Raum zur vielbevölkerten Zone geworden. Das zeigt sich im Schwanitz-Syndrom, wenn politisch eindeutige Statements von vornherein unter Totalitarismusverdacht geraten und die indirekten Ausdrucksformen des Happenings, der Performance, des Karnevals als Inbegriff der »mutigen« Verweigerung präsentiert werden. Das zeigt sich aber, weniger spektakulär, auch in dem eingangs erwähnten Aufsatz Gert Mattenklotts, der für eine Position »zwischen« unterwerfendem Eroberungsdenken (Imperialismus) und moralisierender Verklärung (Gutmenschentum) plädiert, um den »starrten binären Schematismus« zu überwinden, der seiner Meinung nach die Annäherung an »das Ferne und Fremde« bestimmt (Mattenkloft 1996: 45).

In Mattenklotts Plädoyer für eine ästhetische Reflexionskultur kommt eine tiefe Skepsis gegenüber den politischen Dimensionen seiner eigenen Fragestellung zum Ausdruck, eine Skepsis, die sich am offensichtlichsten in der Polarisierung von (vergangenem) Imperialismus und (gegenwärtigem) Gutmenschentum niederschlägt. Der Gutmensch wird dabei dem Imperialisten zwar nicht gleichgesetzt, erscheint aber doch als Äquivalent unter umgekehrten Vorzeichen, als wäre heutzutage

tage tatsächlich »Verklärung« das vorherrschende Reaktionsmuster gegenüber Fremden. So überrascht es nicht, daß sich Mattenklott dem Thema »Mythologie der Migration im 20. Jahrhundert« über die Werke Homers, Vergils, Victor Segalens und Bronislaw Malinowskis annähert und den naheliegendsten Fokus für Migration im 20. Jahrhundert – Minderheiten und Flüchtlingsbewegungen – völlig unbeachtet läßt. In diesem Fall wird also der Raum zwischen gegensätzlichen Positionen nicht erforscht, um eine politische Fragestellung umzuformulieren und politisches Handeln neu zu definieren, sondern um den politischen Aspekt kategorisch auszuklammern.

Nun soll es hier bestimmt nicht darum gehen, von Mattenklott oder irgendeinem anderen Wissenschaftler die Beschäftigung mit Minderheiten- und Migrationsfragen einzuklagen oder gar die umfassende Politisierung der Geisteswissenschaften insgesamt zu fordern. Aber das Beispiel dürfte wohl hinlänglich deutlich machen, daß ein hochpolitischer Ansatz nicht zwangsläufig politisch umgesetzt werden muß, daß Fragen der postkolonialen Theorie wie Migration unter Bezugnahme auf führende Theoretiker (Edward Said) abgehandelt werden können, ohne daß der altbewährte Kanon in Frage gestellt oder die politischen Implikationen der Fragestellung ausgelotet würden. Mattenklotts Wendung zur ästhetischen Reflexion läßt sich ähnlich auch in vielen anderen kulturwissenschaftlichen Arbeiten der letzten Jahre feststellen, insofern scheint es denn auch wirklich nicht angebracht, im deutschen Kontext überhaupt von Cultural Studies zu sprechen. Denn jenes Konglomerat aus Medientheorie, Anthropologie, Diskursanalyse, Kultursoziologie und Gedächtnisforschung, das sich derzeit in den deutschen kulturwissenschaftlichen Instituten etabliert, unterscheidet sich deutlich von Cultural Studies, auch wenn oft genug auf die britische Schule bezug genommen wird.<sup>5</sup>

5 Siehe hierzu die Begriffsbestimmung und Differenzierung bei Winter (1997: 84). Die zögerliche Implementierung von Cultural Studies in Deutschland hat sicherlich viel mit der spezifischen institutionellen Ausgangslage hierzulande zu tun. Sie hängt aber auch damit zusammen, daß Cultural Studies-Ansätze oder die Fragestellung der postkolonialen Theorie zunächst hauptsächlich im Kontext der deutschen Anglistik und Amerikanistik aufgegriffen wurden, wodurch die Tendenz, bei den gängigen Themen (britische Kolonialliteratur, afrikanische Diaspora, Race-Konzeptionen etc.) zu bleiben, noch verschärft wurde. Die Übertragung auf den deutschen Kontext, die sich sowohl im Blick auf die öffentliche Debatte um Kultur und Identität als auch in bezug auf eine noch ausstehende Kolonialismuskonversation anböte, geschieht wenn überhaupt nur zögerlich.

Eine Anwendung von Cultural Studies-Ansätzen auf aktuelle kulturelle Konstellationen, auf die Bedingungen der neunziger Jahre findet im Grunde nicht statt. Das gilt aber nicht nur für die ältere Generation, sondern auch für viele Arbeiten jüngerer Wissenschaftler, die wie Georg Seeßlen oder Erik Meyer keine Berührungspunkte gegenüber neuen kulturellen Themen – Popkultur, Jugendstile, Alltagscodes – zeigen. Immer wieder werden Pop und Jugend im starken Bezug auf die Rhetorik der sechziger und siebziger Jahre als Wertkategorien inszeniert, als unverwüsthliche Manifestationsformen von Widerstand und Innovation: Spaß und Sampling, Parodie und Pop werden zu den Statthaltern einer alternativen, dehierarchisierten, hybriden Ordnung.

In vielen neueren akademischen Arbeiten scheint dabei ein ungeheures Vertrauen in die Kraft des Pop auf, etablierte Machtgefälle und Ausgrenzungsmechanismen zu unterlaufen oder aufzuheben. So stilisierte Erik Meyer (1997: 390) Douglas Couplands Roman *Generation X*, Richard Linklaters Film *Slackers* und die Modebewegung *Grunge* zu Ausdrucksformen für eine zeitgemäße »Abkehr von zentralen gesellschaftlichen Werten«, und Ulf Poschardt (1997: 418) sieht in seinem Buch *DJ-Culture* im Pop gar die langersehnte »Aufklärung der Aufklärung« und »Kraftschübe für den Aufstand«. Ähnlich wie Mattenklott markieren all diese Autoren eine widerständige Position, ohne daß die Stoßrichtung des Widerstands klar würde. Denn die »zentralen gesellschaftlichen Werte« (Meyer) bzw. die »Hochkultur« (Poschardt) scheinen kaum geeigneter als Mattenklotts Gutmenschenkultur, monolithische Machtpositionen in Politik und Kultur zu bezeichnen.

Seit den sechziger Jahren hat sich schließlich die gesamte soziale Machtstruktur viel zu grundlegend verändert, als daß die Oppositionen von Mainstream-Macht und minoritärer oder subkultureller Subversion noch ohne weiteres greifen könnten, die gesamte Bildlichkeit vom kontrollierenden Zentrum und den subversiven Rändern muß überdacht werden. Pop hat den Status des Marginalen und Widerständigen lange schon verloren. Die karnevaleske Subversion mag in den siebziger Jahren gleichermaßen provozierend und befreiend gewirkt haben. In den späten neunziger Jahren, in einer Welt, in der Polysemie zum zentralen Mediacode geworden ist und subkulturelle Stile (die hybride Ästhetik der Clubnacht, die abgerissene Ästhetik von Grunge, die radikale Ästhetik der DJ-Kultur) von Fernsehsendern und

Hochglanzmagazinen zelebriert werden, ist nicht mehr ohne weiteres augenfällig, warum und wie genau diese Repräsentationsstrategien Widerstand transportieren sollen.<sup>6</sup> Es fragt sich, ob das Ironische, Parodistische und Karnevaleske in einer postmodernen Mediengesellschaft nicht eben jene Funktionen erhalten kann, die früher Kontroll- und Überwachungsinstanzen inne hatten.

In dem Moment, in dem die Stile der Verweigerung, der Subversion und der Differenz vom kulturellen Mainstream nicht länger gefürchtet, sondern gefeiert werden, können sie auch nicht mehr als eindeutige Markierungen für alternative Positionen fungieren. Insofern kommen die Loblieder auf Unbestimmtheit, Hybridität und Subversion der unverbindlichen Widerstandsrhetorik der Schwanitz-Fans gefährlich nahe. Wie aber lassen sich angesichts solcher Verschiebungen Dissens, Kommunikation und Veränderung überhaupt noch denken?

Zunächst muß es wohl darum gehen, ein Gesellschaftsmodell zu erstellen, das den spezifischen Bedingungen der neunziger Jahren gerecht wird. Christian Höller hat so etwa für eine theoretische Ausweitung der Cultural Studies im Blick auf Deleuze und Guattari plädiert, welche Gesellschaft nicht als hierarchische Struktur denken, keinen »starrten Gegensatz zwischen einem despotischen Mainstream und geschützten Subkultur-Enklaven« annehmen, sondern »eine Vielzahl anti-hierarchischer Begehrungsartikulationen gegen Kontrolle, Disziplinierung, soziale Segmentierungen« setzen (Höller 1996a: 64).

Solange Unbestimmtheit, Parodie und Subversion als ungebrochen positiv besetzte Begriffe inszeniert werden und nicht als beschreibende Kategorien für meist höchst instabile Situationen, solange kann die veränderte soziale Wirklichkeit in den Kulturwissenschaften nicht in den Blick kommen. Kulturelle Übertragungsprozesse und Konflikte richten sich heute endgültig nicht mehr an der verbindlichen Mittelachse einer zentralen gesellschaftlichen Differenz (etwa zwischen Machthabenden und Machtlosen) aus, auch wenn die Idee eines neuen (indirekten) Kontrollsystems, das von den »Gutmenschen«, dem »Mainstream«, der »Hochkultur« ausgeht, verführerisch eindeutig anmuten mag. Die-

---

<sup>6</sup> Siehe hierzu auch Mayer/Terkessidis 1998, sowie die Beiträge von Ulla Haselstein, Peter Schneck und Rainer Winter zu diesem Thema in der Zeitschrift *montage/av* 6:1 (1997).

se Einsicht kann für kulturwissenschaftliches Arbeiten aber nur produktiv wirksam werden, wenn im Blick auf die veränderte Situation politische Inhalte und Referenzen neu verortet werden, so unbequem dies auch sein mag. Der Glamour der Rebellion wird damit wohl aus den Kulturwissenschaften und den Projekten um Subkulturen und Jugendstile verschwinden, aber vielleicht ist der »Geist« der Cultural Studies so zu retten.