

Was sind Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel? Anmerkungen zu einer Geschichte interkultureller Begegnungen

Jörg Baberowski

»Kulturgeschichte treiben«, sagt Roger Chartier, heißt, »den Betrieb der Repräsentation zu untersuchen«. Denn die Strukturen der sozialen Welt seien »keine objektiven Gegebenheiten«, sondern Produkte politischer, gesellschaftlicher und diskursiver Praktiken.¹ Was Chartier vor 15 Jahren noch als Aufgabe formulierte, ist heute anerkannte Einsicht. Es kommt nicht länger darauf an, die Welt zu beschreiben, wie sie an sich ist, sondern wie Menschen sie gesehen haben. Der Abgrund zwischen Wirklichkeit und Repräsentation ist überwunden, die Wirklichkeit zu einem Modus der Repräsentation geworden. Wie aber stellen Repräsentationen Ordnungen her? In welchen Ordnungen entstehen welche Repräsentationen? Und wie verändern sich Repräsentationen und Ordnungen, wenn es zu Begegnungen zwischen Menschen kommt? Eine zureichende Antwort auf diese Fragen wird man nur bekommen, wenn man sich darüber verständigt hat, was Repräsentationen sind und in welchem Verhältnis sie zu den Ordnungen stehen, die sie ausrichten. Diese Frage lässt sich leichter beantworten, wenn zuvor entschieden worden ist, welches Verständnis von Repräsentationen man abschließen möchte.

1. Sie sind keine Bezeichnung für repräsentative Institutionen oder Körperschaften, die Interessen vertreten oder den Willen von Menschen repräsentieren.
2. Sie sind keine bloßen Abbilder der gesellschaftlichen oder politischen Strukturen, über die sie Auskunft geben.
3. Hier wird auch nicht die erkenntnistheoretische Frage erörtert, welcher Zusammenhang zwischen der Wirklichkeit und den Vorstellungen besteht, die man sich von ihr macht. Was hier zur Sprache kommt, beruht auf der Prämisse, dass Wirklichkeit nur als vorgestellte und begriffene Wirklichkeit verstanden werden kann. Es wird also vorausgesetzt, dass zwischen der Wirklichkeit und ihrer Repräsentation kein Abgrund besteht, der überwunden werden muss.²

1 Roger Chartier, »Kulturgeschichte zwischen Repräsentationen und Praktiken«, in: *Die unvollendete Vergangenheit*, hrsg. von dems. (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1992), S. 21.

2 Vgl. dazu vor allem Paul Rabinow, »Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und

Der Repräsentationsbegriff ermöglicht es, Handeln und (kulturelles) Wissen in einen Zusammenhang zu bringen. In diesem Verständnis sind Repräsentationen Organisationsformen des Wissens, Muster der sinnhaften Verarbeitung von Lebensverhältnissen und kollektiven Erfahrungen, die Menschen ermächtigen, sich in der historischen, sozialen oder politischen Realität zurechtzufinden.³ Anders gesagt: Wir könnten die Welt nicht verstehen, wenn wir sie nicht auf Begriffe brächten oder in Symbolen oder Bildern darstellten und damit für uns und andere festhielten. Die Repräsentation des Erfahrenen ermöglicht es Menschen überhaupt erst, etwas zu wissen und es anderen mitzuteilen. Wenn wir nicht die Gabe besäßen, Erfahrungen aufzubewahren, weiterzuerzählen und ihnen eine dauerhafte Gestalt zu geben, könnten wir einander nicht mitteilen, wie wir die Welt sehen und erfahren haben. Um es mit Ernst Cassirer zu sagen: Der Mensch kann der Welt nicht unmittelbar gegenüber treten, er kann seinen eigenen Erfindungen nicht entkommen. Statt mit den Dingen, hat er es immer nur mit sich selbst und den Repräsentationen zu tun, die sein Wissen ordnen. Die Repräsentationen schieben sich zwischen uns und die Wirklichkeit, aber sie verstellen unseren Blick auf die Welt nicht, sie machen ihn im Gegenteil erst möglich.⁴ So gesehen eröffnen Repräsentationen Handlungsmöglichkeiten, sie beschränken sie aber auch, weil sie keine beliebigen Optionen eröffnen.

Repräsentationen sind also Darstellungsformen des Wissens, die es Menschen überhaupt erst ermöglichen, sich eine Welt zu errichten. Wo etwas zum Ausdruck gebracht wird, äußert es sich in symbolischen Formen, in Repräsentationen. Mit ihnen erschließen wir die Welt, in der wir leben. Was Identität genannt wird, ist eine Leistung der Repräsentationspraktiken, die uns und anderen zeigen, was und wer wir sind. Nur wer sich und die anderen identifizieren kann, hat eine Identität. Aber wir verstehen eine Lebensäußerung oder einen Ausdruck nur in vertrauten Situationszusammenhängen. Wir sind immer schon Teil einer symbolischen Welt, bevor wir uns und andere verstehen. Menschen nehmen das Eigene und das Unvertraute zunächst in ihrer Ausschließlichkeit wahr. Der Kulturessentialismus ist eine Folge der Stereotypisierung, ohne die Menschen einander nicht als Andere benennen können. Daher kommt es, dass in den meis-

Postmoderne in der Anthropologie«, in: *Kultur, soziale Praxis, Text*, hrsg. von Eberhard Berg & Martin Fuchs (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), S. 158–199; Robert Weimann, »Einführung: Repräsentation und Alterität diesseits/jenseits der Moderne«, in: *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität im (post)kolonialen Diskurs*, hrsg. von dems. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), S. 7–43.

3 Frank R. Ankersmit, »Die drei Sinnbildungsebenen der Geschichtsschreibung«, in: *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, hrsg. von K.E. Müller & J. Rüsen (Reinbek: Rowohlt Taschenbuch-Verlag, 1997), S. 98–117, hier S. 105.

4 Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (Frankfurt am Main: Fischer, 2. Aufl., 1990), S. 50.

ten Fällen unverstanden bleibt, was sich nicht in der Welt des Bekannten und Vertrauten bewegt, wenn sich Menschen aus unterschiedlichen Kulturen begegnen. Man könnte auch sagen, dass Repräsentationen kulturell variable Formen symbolischer Welterschließung sind, die nur jenen zugänglich sind, die in der Kultur leben, in der diese Repräsentationen einen Sinn ergeben. Nur im kulturell Eigenen kann der Mensch ein Selbstsein entwickeln und es sich von den Seinen bestätigen lassen. Denn wer etwas immer wieder sagt, erlebt, dass das Gesagte im Sprechen ein Eigenleben entwickelt und zum Teil einer allgemeinen Sprache wird, in der sich auch die Zuhörer bewegen. Das Sprechen spricht in der Kultur und macht sich darin verständlich. So kommt es, dass Menschen sich die Welt in den überlieferten Repräsentationen vertraut machen. Sie wollen Neues entdecken, aber sie wollen auch, dass ihre Welt stabil bleibt. Deshalb heben sie das Unvertraute mit ihren Repräsentationen auf. Wir machen die fremde Welt zu unserer Welt, und schon bewegen wir uns wieder im Vertrauten.

Nur wo es einen übergreifenden Verstehenszusammenhang, eine gemeinsame Ausgelegtheit der Welt gibt, ist ein Gespräch möglich. Wenn der gemeinsame Orientierungsrahmen fehlt, kann es zu Missverständnissen oder zum Abbruch der Verständigung kommen. Darin zeigt sich die Spannung jeder interkulturellen Verständigung. Gleichwohl ist jede Kultur auf die Existenz fremder Repräsentationen angewiesen, sie braucht sie, um sich ihrer eigenen Repräsentationen zu vergewissern. Das aber bringt Menschen in die Möglichkeit, sich selbst zu beobachten, sich vom anderen herausfordern zu lassen, sich zu verändern und Fremdheit durch Verstehen aufzulösen, im Wissen, dass die anderen an der Lesart der eigenen Kultur mitarbeiten. Denn andere Kulturen sind nur andere Sinnverhältnisse, und als solche sind sie menschlichem Verstehen zugänglich. Darin liegt die Bedeutung der symbolischen Repräsentationen für das Verstehen jenes Geschehens, das wir Kultur nennen und dessen Möglichkeiten wir in verschiedenen historischen Kontexten untersuchen.⁵

Kulturwissenschaftler, die wissen wollen, wie Menschen die Welt gesehen haben, müssen die Repräsentationen untersuchen, mit deren Hilfe eine Erschließung und Veränderung der Welt überhaupt nur möglich ist. Denn sie wollen nicht wissen, wie die Welt an sich ist, sondern wie Menschen glauben, dass sie beschaffen ist und welche Handlungsmöglichkeiten sich daraus für sie ergeben. Menschen leben nicht in festen, abgeschlossenen Ordnungen, sondern sie stellen sie her, sie schaffen ihre eigene Welt, indem sie die vorhandenen Ordnungen, in die sie hineingeworfen sind, herausfordern.

⁵ Vgl. Oswald Schwemmer, *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung* (München: Fink, 2005), S. 63–87; ders., »Die Macht der Symbole«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 20 (2006), S. 7–14.

Wer sich der Erforschung von Repräsentationen zuwendet, hat es nicht nur mit Texten und Gesprächen zu tun. Auch Bilder und Zeichen, Inszenierungen und Performanzen sind Repräsentationen. »Eine Geschichte ohne das Imaginäre«, sagt Jacques Le Goff, »ist eine verstümmelte, entlebte Geschichte.«⁶ Bilder sind aber nicht nur Ausdruck sozialer Ordnungen, sie sind zugleich Zeugnisse dafür, wie Menschen ihre Sicht auf die Welt festhalten und mitteilen. Bilder sind also keine Abbilder und Anzeichen, sie sind Bewegungskräfte, die Meinungen visualisieren, rechtfertigen oder delegitimieren. Bilder, stehende wie bewegte, mobilisieren Emotionen, sie produzieren und verändern Vorstellungen.⁷ Inschriften, Denkmäler, Straßen, Plätze und Gebäude verändern das Lebensgefühl und die Vorstellungen von Menschen; sie geben den Wahrnehmungen eine Struktur. Wer dünkt dabei nicht an die Einschüchterungsarchitektur der Staatsgewalt, an imposante Gerichtsgebäude, breite Straßen und große Plätze, die das Raumgefühl und die Vorstellung von der Herrschaft wahrscheinlich stärker beeinflussen als Gesetze, Verordnungen oder Kampagnen. Die modernen Diktaturen des 20. Jahrhunderts waren deshalb vor allem visuelle Diktaturen, die sich in die Köpfe und Seelen ihrer Untertanen einzuschreiben versuchten.⁸

Das zeigt sich vor allem in den Erinnerungen, mit denen Menschen ihrer Umwelt einen Sinn verleihen. Für Walter Benjamin war die Geschichte nur als visualisierte Repräsentation erlebbar. Geschichte zerfalle in Bilder, nicht in

⁶ Jacques Le Goff, *Phantasie und Realität des Mittelalters* (Stuttgart: Clett-Kotta, 1990), S. 12.

⁷ William J.T. Mitchell, »Der Pictorial Turn«, in: *Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur*, hrsg. von Christian Kravagna (Berlin: Ed. ID-Archiv, 1997), S. 15–40; Heike Talkenberger, »Von der Illustration zur Interpretation: Das Bild als historische Quelle. Methodische Überlegungen zur historischen Bildkunde«, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 21 (1994), S. 289–313; dies., »Historische Erkenntnis durch Bilder. Zur Methode und Praxis der Historischen Bildkunde«, in: *Geschichte. Ein Grundkurs*, hrsg. von Hans-Jürgen Goertz (Reinbek: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. 1998), S. 83–98; Horst Bredekamp, »Bildakte als Zeugnis und Urteil«, in: *Mythen der Nationen. 1945 – Arena der Erinnerungen*, Bd. 1, hrsg. von Monika Flacke (Mainz: von Zabern, 2004), S. 29–66, hier S. 29–30 sowie der Sammelband von Gerhard Paul (Hrsg.), *Visual History. Ein Studienbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006); K. Ludwig Pfeiffer, *Das Mediale und das Imaginäre* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999).

⁸ Herfried Münkler, *Politische Bilder. Politik der Metaphern* (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1994); Dieter Bartetzko, »Wir haben wieder Helden: Die Stimmungsarchitektur des NS-Staates und die Ikonographie des Vagen«, in: *Neue Staaten – neue Bilder? Visuelle Kultur im Dienst staatlicher Selbstdarstellung in Zentral- und Osteuropa seit 1918*, hrsg. von Arnold Bartetzky, Marina Dmitrieva & Stefan Troebst (Köln: Böhlau, 2005), S. 141–146; Wolfgang Sonne, »Die Hauptstadt als Bild des Staates. Planungen des frühen 20. Jahrhunderts im internationalen Vergleich«, in: *Neue Staaten – neue Bilder? Visuelle Kultur im Dienst staatlicher Selbstdarstellung in Zentral- und Osteuropa seit 1918*, hrsg. von Arnold Bartetzky, Marina Dmitrieva & Stefan Troebst (Köln: Böhlau, 2005), S. 13–32; Peter Reichel, *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt im Faschismus* (München: Hanser, 1991); Rudolf Herz, Martin Loiperdinger & Ulrich Pohlmann (Hrsg.), *Führerbilder. Hitler, Mussolini, Roosevelt, Stalin in Photographie und Film* (München: Piper 1995).

Geschichten.⁹ Ähnlich formulierte es auch Harald Welzer: »Das Gedächtnis braucht die Bilder, an die sich die Geschichte als eine erinnerte und erzählbare knüpft«. Das Gedächtnis ist ästhetisch strukturiert.¹⁰ Und darin bringt es neue Realitäten hervor. Deshalb spiegeln Visualisierungen der Macht nicht die historische Wirklichkeit, sie sind als Repräsentationen Sichtweisen dieser Wirklichkeit. Ohne die Erforschung visueller Medien und Zeichensysteme wäre die Frage, was Repräsentationen sind und was sie bewirken, nicht zureichend zu beantworten.¹¹

In Situationen der Krise, wenn es darauf ankommt, sich seiner selbst zu vergewissern, werden die Sehgewohnheiten geschärft und zur Sprache gebracht. Bilder dokumentieren, wie Menschen auf eine kulturelle Konfrontation reagieren. Sie verweisen auch darauf, dass die Visualisierung sich nicht in der Sichtbarmachung erschöpft. Visualisierungen können Wahrheiten auch verbergen, indem sie etwas auf eine Weise ins Blickfeld rücken, dass anderes der Aufmerksamkeit entgeht. Denn im Rückgriff auf ikonographische Repertoires werden Wirklichkeiten nicht nur visuell zur Sprache, sondern auch zum Verschwinden gebracht, wie man nicht zuletzt am Beispiel kolonialer Photographien oder totalitärer Inszenierungen zeigen könnte. Man könnte auch sagen, dass manche Visualisierungen die Ordnung der Dinge nicht abbilden, sondern Rätsel aufgeben, die der Interpret zu entschlüsseln hat, indem er hinter die Bilder schaut.

Repräsentationen richten soziale Ordnungen nicht nur aus, sie sind auch Teil dieser Ordnungen. Weil Menschen immer schon in Ordnungen sind, in Organisationen, Institutionen, Systemen ebenso wie in institutionalisierten Erwartungen wie Traditionen, Sitten und Gebräuchen, orientieren sie sich in der Welt mit Hilfe jener Repräsentationen, die ihnen vertraut sind. Sie bewegen sich im Selbstverständlichen, solange sie die Welt auf gewohnte Weise und im Kontext vertrauter Ordnungen anschauen. Ordnungen und Repräsentationen sind also in einem Gleichgewicht, wenn niemand sie in Frage stellt oder auf ihren Sinn hin befragt. Wer nicht herausgefordert wird, bemerkt auch nicht, worin die Essenz der eigenen kulturellen Ordnung besteht. Man bedient sich kultureller Stereotypisierungen, weil man nur so auf den Begriff bringen kann, wer die anderen sind. Diese Stereotype stehen dann als Wirklichkeit zur Verfügung und werden auch so verstanden.¹² Unbemerkt aber schleichen sich die Anderen in das Repräsentationsgeschehen ein. Menschen sind darauf angewiesen, sich zu äußern, sie sind mit anderen Menschen verbunden und sie sind imstande, zu verstehen und zu anderen zu werden, ohne dass ihnen dieser Zusammenhang stets bewusst

9 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Bd. 1 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983), S. 596.

10 Harald Welzer, »Das Gedächtnis der Bilder. Eine Einleitung«, in: *Das Gedächtnis der Bilder. Ästhetik und Nationalsozialismus* (Tübingen: Ed. Diskord, 1995), S. 8.

11 Peter Burke, *Augenzeugenschaft. Bilder als historische Quellen* (Berlin: Wagenbach, 2003), S. 155.

12 Burke, *Augenzeugenschaft*, a. a. O. (Anm. 11), S. 137–156.

wäre. Zur Bewusstwerdung kommt es, wo Menschen einander Meinungen und Deutungen zurufen, wenn sie gezwungen sind, über den kulturellen Ort nachzudenken, aus dem ihre Repräsentationen erwachsen und in dem sie sich als ein sinnvolles Geschehen entfalten. Deshalb verändern sich Repräsentationen, wenn sie herausgefordert oder in Frage gestellt werden, weil man sich vergewissern muss, wer man selbst ist und wer die anderen sind. In solchen Situationen kann es geschehen, dass Repräsentationen Krisen auslösen, vertraute Ordnungen in Frage stellen oder bedrohen. Dann kommt es zu Veränderungen der Selbst- und Fremdwahrnehmung und zum Wandel der vertrauten Ordnungen.¹³

Zur Ordnung gehört der Wandel, weil Kulturen keine abgeschlossenen Einheiten sind, sondern aufeinander angewiesen sind, einander durchdringen und befruchten. Das geschieht selbst dann, wenn man das Eigene gegen das Andere verteidigt und zu bewahren versucht. Wäre es anders, müsste jede Kommunikation zwischen Verschiedenen scheitern. Wir müssten bleiben, was wir sind. Wir könnten einander nicht einmal mitteilen, was wir wollen. Aber auch der Wandel vollzieht sich stets nur zu den Bedingungen des kulturellen Kontextes, in dem sich Menschen aufhalten. Deshalb arbeiten die Repräsentationen am Wandel der Ordnung und Ordnungen am Wandel der Repräsentationen mit.

Wandel

Wer den Wandel von Repräsentationen sozialer Ordnungen untersuchen möchte, sollte sich Klarheit darüber verschaffen, was unter Wandel zu verstehen ist. Was Wandel ist, wie und warum er sich ereignet, – das ist eine Frage, deren Beantwortung von den Vorstellungen abhängt, die man sich vom Wandel macht. In der historischen und sozialwissenschaftlichen Forschung wird Wandel auf unterschiedliche Weise thematisiert: entweder als »objektive« Veränderung im Leben von Menschen, die sich »jenseits« des menschlichen Willens vollzieht oder als Veränderungen menschlicher Interpretationen über die Welt. Wandel kann auch als Synonym für Modernisierung, Fortschritt oder Niedergang thematisiert werden.

In allen Fällen aber muss heuristisch vorausgesetzt werden, dass es gesellschaftliche und kulturelle Kontexte gibt, die sich nicht wandeln, kulturelle Formen, die statisch oder »traditional« bleiben. Wer Wandel beschreibt, benötigt ein Vorher und ein Nachher und einen klar beschreibbaren Ausgangszustand,

13 Beispielhaft vgl. Jörg Baberowski, »Stalinistische Kulturrevolution im sowjetischen Orient«, in: *Kultur in der Geschichte Russlands*, hrsg. von Bianka Pietrow-Ennker (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), S. 278–293.

von dem aus erklärbar wird, was sich verändert.¹⁴ Wir beschreiben einen Zustand A und einen Zustand B in zeitlicher Abfolge und unterstellen, zwischen A und B bestehe ein Zusammenhang, der Wandel genannt werden kann. Ohne die Beschreibung des Kontextes wird man aber nicht verstehen, was anders geworden ist. Es kann sich zwar alles ändern, aber stets sind auch ähnliche Ereignisse in verschiedenen Kontexten verschiedene Ereignisse. Deshalb ergeben teleologische Modelle von Wandel keinen Sinn, wenn man herausfinden möchte, wie sich Repräsentationen in unterschiedlichen Kontexten verändern. Denn die Beschaffenheit des Kontextes und der Zusammenstoß von Repräsentationen in diesen Kontexten ist kontingent. Im Sinne Niklas Luhmanns müsste man sagen: Wandel ist eine Variation, Selektion und Restabilisierung sozialer Strukturen, eine evolutionäre Mutation gesellschaftlicher Strukturen, die kein Ziel hat.¹⁵ Der Wandel von Repräsentationen sozialer Ordnungen verweist deshalb auf eine offene Zukunft.¹⁶

Es geht also um die Frage, unter welchen Bedingungen sich Repräsentationen verändern, warum und wie es zu einer Beschleunigung oder Verlangsamung des Wandels kommt und wie Repräsentationen diesen Wandel zur Sprache bringen. In Situationen der Krise, wenn Menschen herausgefordert werden, über sich und die ihnen vertrauten Ordnungen nachzudenken, verschränken sich Re-

14 Vgl. den Beitrag von Matthias Pohlig in diesem Band sowie Friedrich Rapp, *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee* (Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges., 1992), S. 29; Wolfgang Zapf, »Einleitung«, in: *Theorien des sozialen Wandels*, hrsg. von dems. (Köln: Kiepenheuer & Witsch 1969), S. 11–32; Ronald Inglehart, *Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Campus-Verl., 1990), S. 78–100, 448–472; Wieland Jäger & Hans-Joachim Meyer, *Sozialer Wandel in soziologischen Theorien der Gegenwart* (Wiesbaden: Westdt. Verl., 2003), S. 28–59, 182–195; Carsten Kaven, *Sozialer Wandel und Macht. Die theoretischen Ansätze von Max Weber, Norbert Elias und Michel Foucault im Vergleich* (Marburg: Metropolis-Verl., 2006), S. 173–212. Vgl. auch Thomas Mergel, »Geht es weiterhin voran? Die Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer Theorie der Moderne«, in: *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte*, hrsg. von Thomas Mergel & Thomas Welskopp (München: Beck, 1997), S. 203–233.

15 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), S. 425. Vgl. auch Eugen Buß & Martina Schöps (Hrsg.), »Die gesellschaftliche Entdifferenzierung«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 8 (1979), S. 315–329; Frank J. Lechner, »Fundamentalism and Sociocultural Revitalization: On the Logic of Dedifferentiation«, in: *Differentiation Theory and Social Change. Comparative and Historical Perspectives*, hrsg. von Jeffrey C. Alexander & Paul Colomy (New York & Oxford: Columbia Univ. Press, 1990), S. 88–118; Jürgen Gerhards, »Funktionale Differenzierung der Gesellschaft und Prozesse der Entdifferenzierung«, in: *Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik*, hrsg. von Hans R. Fischer (Heidelberg: Auer, 2. Aufl., 1993), S. 263–280.

16 Niklas Luhmann, »Kultur als historischer Begriff«, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4. (Frankfurt am Main, 1993), S. 31–54; Manfred Faßler, *Abfall – Moderne – Gegenwart. Beiträge zum evolutionären Eigenrecht der Gegenwart* (Gießen: Focus-Verl. 1991).

präsentationen und soziale Ordnungen in ihrem Wandel auf besondere Weise. Die Untersuchung solcher Situationen ermöglicht es, dicht zu beschreiben, wie Menschen Veränderungen herbeiführen, wie sie sie ertragen, wie sie sie gestalten und interpretieren. Aber sie gewährt uns keine Einblicke in Prozesse langfristigen Wandels. Was über den Wandel von Repräsentationen sozialer Ordnungen gesagt werden kann, beschränkt sich also auf die Untersuchung von menschlichen Begegnungen in überschaubaren Zeitabschnitten und Untersuchungsräumen.

Der Wandel von Repräsentationen ereignet sich nicht nur, er wird auch erfahren, erlebt, erduldet und gedeutet, von Individuen, die Teil eines Milieus und eines kulturellen Kontextes sind, in dem sie Wirklichkeit begreifen. Es kann keine Veränderung, keinen Umbruch und keine Krise geben, die nicht auch in den Köpfen und Herzen von Menschen als solche wahrgenommen werden. Veränderungen beziehen sich auf schon Vorhandenes. Alles Neue muss sich zum Alten in Beziehung setzen, und deshalb kann der Wandel nicht von seiner Deutung getrennt werden.¹⁷ In den kulturellen Sprachen und Verkehrsformen entscheidet sich also, wie politische und soziale Veränderungen von verschiedenen Menschen wahrgenommen, erfahren und kulturell bewältigt werden. Wenngleich Menschen nur selten eine Verfügungsgewalt über das Geschehen haben, das sie mitreißt, bestimmen sie doch darüber, *wie* sich politischer und sozialer Wandel ereignet und *wie* er Gesellschaften verändert. Wie sich Wandel ereignet, – das hängt davon ab, wie man ihn auffängt, konzipiert und für sich nutzbar macht oder wie man an seinen Herausforderungen zerbricht. Denn Wahrnehmungen und Erfahrungen sind sozial und kulturell geprägt, und besonders in Ausnahmesituationen zeigt sich, wie sich in der öffentlichen und medial vermittelten Verschränkung von Repräsentationen und Ordnungen Veränderungen vollziehen. Der Wandel ist das zeitliche Kontinuum, in dem das Verhältnis von Erfahrungen, Repräsentationen und sozialen Ordnungen im Raum strukturiert wird.

Eine Geschichtsschreibung, die beschreiben möchte, wie die unbewussten, nicht auf ihren Sinn hin befragten, selbstverständlichen Vorstellungen und Symbolwelten menschlicher Gemeinschaften erschüttert und verändert werden; die wissen will, wie Veränderungen erfahren werden, muss sich solchen Formen des Wandels zuwenden, die sich über Dauer eines Menschenlebens oder wenige Jahre erstrecken. Nur so werden die Wirkungen sichtbar, die sich aus den Herausforderungen von krisenhaften Kulturbegegnungen unmittelbar ergeben. Formen des langfristigen Wandels haben in diesem Zusammenhang nur insofern eine Bedeutung, als sie auf Formen des kurzen Wandels durch Tradition einwirken: durch Kulturlandschaften, Herrschaftssymbole, religiöse Rituale oder Architektur. Aber diese durch Wandel gewordenen Traditionen sind nur die Vorausset-

17 Boris Groys, *Über das Neue. Versuch einer Kulturökonomie* (München & Wien: Hanser, 1992), S. 121.

zungen, aus denen sich kulturell je spezifische Formen des Wandels ergeben. Von kulturwissenschaftlichen Untersuchungen wird erwartet, dass sie nicht nur über den Verlauf und die Konsequenzen beschleunigten Wandels für die Konsistenz sozialer Ordnungen Auskunft geben, sondern auch die Qualität des Wandels analysieren, vor allem dann, wenn sie Situationen des kulturellen Transfers beschreiben.¹⁸

Wie untersucht man die qualitativen Wirkungen des Wandels in den Repräsentationen sozialer Ordnungen? Durch eine Beschreibung von Krisen, in denen die Wahrnehmungen von Menschen geschärft, ihre Erinnerungen abgerufen und ihre Deutungen radikalisiert zur Sprache gebracht werden. Krisen sind Momente der Zuspitzung und Beschleunigung, die das Gefühl für Zeit und Raum verändern und Menschen zwingen, sich einem veränderten Lebensrhythmus zu unterwerfen. Niemand kann untersuchen, wie Menschen langfristigen Wandel erfahren, weil ihre Lebenszeit für solche Erfahrungen nicht ausreicht. Aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive, die demonstrieren möchte, wie Menschen Wahrheiten sehen und gesehen haben, kann nur ein erfahrbarer und interpretierbarer Wandel Gegenstand der Untersuchung sein. Kurz: Nur ein Wandel der kurzen Dauer ist auch ein Wandel, der daraufhin untersucht werden kann, wie Menschen ihn wahrgenommen haben. Dass Menschen ihre Erfahrungen deuten, indem sie sich erinnern und dabei aus dem kulturellen Wissen vergangener Zeiten schöpfen, steht dabei nicht im Zweifel.

Das ist nicht alles, was man von einer Untersuchung kurzfristigen Wandels erwarten kann. Wer Wandlungsprozesse untersucht, erfährt auch, was sich nicht verändert. Im Licht der Beschleunigung und des Umbruchs zeigt sich, was stehen oder unbewegt bleibt, was sich verlangsamt oder von Krisen nicht berührt wird. Es ist die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen (Reinhard Koselleck), die Verschiedenheit des Veränderungstempos in unterschiedlichen Lebensbereichen, die sich in jeder historischen Kontextanalyse sofort zeigt. Niemand hat diese Einsicht wirkungsvoller verarbeitet als Fernand Braudel in seinem dreibändigen Werk über die mediterrane Welt in der Frühen Neuzeit.¹⁹ Man könnte aber auch auf die Vieldeutigkeit und zeitliche Versetzung des Säkularisierungsprozesses in der europäischen Frühen Neuzeit, in der sich zeitlich differenziert soziale und

18 Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005); Paul Virilio, *Rasender Stillstand* (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 3. Aufl., 2002); ders., *Fluchtgeschwindigkeit* (Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., 1999); ders., *Der negative Horizont. Bewegung – Geschwindigkeit – Beschleunigung* (München: Hanser, 1989).

19 Rosa, *Beschleunigung*, A.a.O. (Anm. 18), Fernand Braudel, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.*, 3 Bde. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998); Jörg Baberowski, *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault* (München: Beck, 1995), S. 140–158.

religiöse Deutungen verschränkten,²⁰ oder auf die Parallelität moderner Vorstellungen von Staat und vormodernen Herrschaftspraktiken im zarischen Russland des 19. und 20. Jahrhunderts verweisen.²¹ Wer Erfahrungen mit Wandlungsprozessen macht, bringt Kontinuitäten zu Geltung, die in Traditionsbeständen wurzeln. Es ist diese Dialektik von Wandel und Tradition, der die Historiker auf der Spur sind.

Nun ist aber der Wandel auf unterschiedliche Weise erklärbar und darstellbar. Eine Geschichte folgt nicht nur den Prämissen und theoretischen Annahmen. Sie gehorcht auch literarischen Konventionen und Leseerwartungen.²² Man kann Wandel intentional oder strukturell erklären, man kann sich auf den Zufall oder Kausalverhältnisse berufen. Dabei treten modernisierungstheoretische, linear-teleologische Modelle mit zyklischen oder spiralförmigen Modellen des Wandels in Konkurrenz, wie sie in Europa und in außereuropäischen Wissenschaftslandschaften jeweils vertreten werden.²³ Aus der Perspektive des soeben beschriebenen Repräsentationsverständnisses sind teleologische Modelle, die sich Wandel durch Modernisierung als ein lineares, auf ein Ziel hin zulaufendes Geschehen vorstellen, unbrauchbar. Man braucht keine Zwangsläufigkeit zu unterstellen, um Wandel untersuchen zu können. Denn es geht stets um die Frage, wie sich Wandel aus der Sicht der Akteure darstellt. Daraus ergibt sich zwingend, dass nur solche Ereignisse untersucht werden können, die es ermöglichen, Wandlungsprozesse genau zu beschreiben und zu analysieren.²⁴

20 Vgl. dazu Heike Bock, Stefan Ehrenpreis, Vera Isaiasz, Ute Lotz-Heumann, Matthias Pohlzig & Ruth Schilling (Hrsg.), *Säkularisierung im frühneuzeitlichen Europa am Beispiel kollektiver Repräsentationen* (Frankfurt am Main: Campus Verl., 2008); Matthias Pohlzig, »Luhmanns Mond. Ist Säkularisierung ein historischer Prozess?«, in: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik* 173 (2006), S. 30–39.

21 Jörg Baberowski, David Feest & Christoph Gumb (Hrsg.), *Das Imperium in der Provinz. Repräsentationen von Herrschaft im späten Zarenreich, 1800–1917* (Frankfurt am Main: Campus Verl., 2008), im Druck.

22 Hayden White, »Der historische Text als literarisches Kunstwerk«, in: *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2. Aufl., 1991), S. 101–122; Bernard Williams, *Wahrheit und Wahrfähigkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), S. 345–397.

23 Thomas H.C. Lee, »Muß die Geschichte einem rationalen Deutungsmuster folgen? Eine kritische Anfrage aus chinesischer Perspektive«, in: *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, hrsg. von Jörn Rüsen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), S. 269–275; Chris Lorenz, *Konstruktion der Vergangenheit: eine Einführung in die Geschichtstheorie* (Köln: Böhlau, 1997).

24 Vgl. hierzu immer noch grundlegend: Fredrik Barth: »On the Study of Social Change«, in: *American Anthropologist*, NS, 69 (1967), No. 6, S. 661–669. Vgl. Auch Berndt Hamm, »Das Gewicht von Religion, Glaube, Frömmigkeit und Theologie innerhalb der Verdichtungsvorgänge des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit«, in: *Krisenbewußtsein und Krisenbewältigung in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von Monika Hagenmeier/Sabine Holtz (Frankfurt am Main: Lang, 1992), S. 163–197.

Vergleich

Von der Einzigartigkeit eines Wandels wird man allerdings nur dann eine Vorstellung entwickeln, wenn Repräsentationen sozialer Ordnungen in ihrem Wandel miteinander verglichen werden. Die Einzigartigkeit eines Geschehens zeigt sich uns nur in seinem Vergleich mit anderen Ereignissen. Aber können Repräsentationssysteme oder Kulturen überhaupt miteinander verglichen werden? Kulturen sind offen und unabgeschlossen, und weil wir uns im Modus des Verstehens bewegen, sind wir imstande, uns von anderen etwas sagen zu lassen und den Sinn des Gesagten zu entschlüsseln. Kulturen sind verschränkt, und nur in der Verschränkung können sie sein, was sie sind. Darüber hinaus leben wir mit mehreren Identitäten, deren Bedeutung für uns und andere von den Kontexten abhängt, in denen wir uns jeweils aufhalten. Die Geltung von Repräsentationsansprüchen ist also abhängig von den Kontexten und Situationen, in denen sie ihre Überzeugungskraft entfalten. Jedes Ereignis hätte sich auch anders auftragen können. Wenn das eingesehen ist, dann muss auch die Vorstellung aufgegeben werden, man könne Kulturen und Zivilisationen als feststehende Einheiten räumlich (Europa-Asien-Afrika) und intertemporal (vormodern-modern-postmodern) miteinander vergleichen. Vergleichen heißt, Verhältnisse künstlich »einzufrieren«, damit man sie aufeinander beziehen kann. Man muss, wenn man Kulturen miteinander vergleichen will, stereotypisieren und behaupten, die verglichenen Einheiten könnten klar voneinander getrennt werden. Das ist eine Schwierigkeit, der man nicht entkommen kann, wenn es darum geht, den Kulturvergleich zu betreiben – auch dann nicht, wenn man den Vergleich durch eine Transferuntersuchung ersetzt.²⁵

Die vergleichenden Beobachter sind selbst Teil des Vergleichs. Sie wissen, dass sie kein vollständiges Wissen darüber erlangen können, wie die anderen »an sich« sind. In der reflexiven Anthropologie, in der Hermeneutik und in der Kulturphilosophie ist der Vergleich stets auch eine Aussage über den Vergleichenden und seine Sicht auf die Welt. Analyse und Verstehen sind stets Selbstbeschreibungen von Wissenspraxen.²⁶ Damit es gelingt, Gegenstände und Kontexte auf eine Weise zu vergleichen, dass ihre Ambivalenz sichtbar bleibt, kommt es darauf an,

25 Zum Problem von Vergleich und Transfer vgl. Hartmut Kaelble, »Die interdisziplinären Debatten über Vergleich und Transfer«, in: *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hrsg. von Hartmut Kaelble & Jürgen Schriewer (Frankfurt am Main: Campus Verl., 2003), S. 469–493, hier S. 474.

26 Vgl. Luhmann, Niklas: *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990); Clifford, James: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1988); Klaus Amann & Stefan Hirschauer, »Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm«, in: *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*, hrsg. von Dens. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), S. 7–52.

die Vergleichseinheiten räumlich und zeitlich zu verkleinern, um »Tiefenschärfe in der Erforschung sozialer Prozesse zu erreichen.«²⁷ Deshalb können Beobachter kulturelle Systeme auch miteinander vergleichen, obwohl in der Tradition des romantischen Kulturbegriffs ihre Unvergleichbarkeit behauptet wird.²⁸ Der Kulturvergleich wird sich nicht damit zufrieden geben können, Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen zeitlich und/oder räumlich voneinander *getrennten* gesellschaftlichen Ordnungen festzustellen. Er muss vielmehr auch nach Verbindungen, Überschneidungen, Übertragungen, Übersetzungen und Vermischungen von kulturellen Ordnungen im Wandel suchen. Er muss den Transfer von Repräsentationen thematisieren. Die räumlichen und zeitlichen Möglichkeiten des Kulturtransfers und der Kulturbegegnungen aber sind verschieden. Sichtbar werden sie nur, wenn sich die Historiker den Handlungsoptionen zuwenden und sie kontextualisieren. Zu diesem Zweck müssen sie nicht nur Situationen der Verunsicherung und der Krise untersuchen. Sie müssen auch darauf achten, dass die zeitlichen und räumlichen Kontexte der Untersuchung überschaubar bleiben. Ob eine Visualisierung, ein Gespräch oder eine Kampagne vermittel- und verstehbar ist, das hängt von den kulturellen Vermittlern ab, die sich in den Kontaktzonen der Repräsentationen bewegen. Es sind diese Kontaktzonen, deren Untersuchung es uns erlaubt, über die Verschränkung, Vermischung oder Abstoßung kulturell verschiedener Repräsentationen ein vergleichendes Urteil zu fällen, ohne Kulturen als abgeschlossene und unveränderbare Einheiten einander gegenüberzustellen.

27 Wolfgang Kaschuba, »Anmerkungen zum Gesellschaftsvergleich aus ethnologischer Perspektive«, in: *Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften*, hrsg. von Hartmut Kaelble & Jürgen Schriewer (Frankfurt am Main: Campus Verl., 2003), S. 341–350, hier S. 348.

28 Vgl. dazu allgemein Oswald Schwemmer, »Die Macht der Symbole«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 20 (2006), S. 7–14; ders., *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung* (München: Fink, 2005), S. 19–44; Dirk Baecker, *Wozu Kultur?* (Berlin: Kulturverl. Kadmos, 2003).