

Walter Leimgruber

Entgrenzungen Kultur – empirisch



Reinhard Johler, Christian Marchetti,
Bernhard Tschofen, Carmen Weith
(Hrsg.)

Kultur_Kultur.

Denken. Forschen. Darstellen.

*38. Kongress der Deutschen Gesellschaft
für Volkskunde in Tübingen
vom 21. bis 24. September 2011*

2013, 628 Seiten, br., 34,90 €, ,
ISBN 978-3-8309-2847-8

E-Book: 30,99 €,
ISBN 978-3-8309-7847-3



.....
WAXMANN

Steinfurter Str. 555
48159 Münster

Fon 02 51 – 2 65 04-0
Fax 02 51 – 2 65 04-26

info@waxmann.com
order@waxmann.com

www.waxmann.com
Mehr zum Buch [hier](#).



Entgrenzungen. Kultur – empirisch

1. Postkulturell

In einem Schlussvortrag gilt es Rückschau zu halten auf den Kongress, auf die unzähligen hier verhandelten Ideen, Themen und Konzepte. Nach mehr als siebzig Stunden „Kultur, Kultur“ kann ich nur sagen: Willkommen im postkulturellen Zeitalter, das zumindest bis zum Montagmorgen dauern wird. Nun habe ich diesen Begriff allerdings während der Tagung nie gehört, was mich doch ein bisschen erstaunt hat. Vielleicht ist er doch irgendwo gefallen, denn leider konnte ich nicht in jeder der parallelen Veranstaltungen sitzen, so multi- oder plurilokal, dass wir uns in verschiedenen Hörsälen aufhalten könnten, sind wir als Individuen allen transnationalen und transkulturellen Ansätzen zum Trotz noch nicht.

Wir haben in den letzten Jahrzehnten so ziemlich jeden Begriff „gepostet“, die Moderne, den Strukturalismus, den Kolonialismus. Dass der Kultur noch nicht das gleiche Schicksal widerfahren ist, überrascht in der Tat. Vielleicht wäre es an der Zeit, das postkulturelle Zeitalter einzuläuten und diesem Hype ein Ende zu bereiten. An Versuchen dazu hat es nicht gefehlt. „Innerhalb der Anthropologie stimmt man heute im Wesentlichen darin überein, dass der Begriff der Kultur mehr Fragen aufwirft, als er beantwortet“, schreibt Paul Rabinow in *Was ist Anthropologie?*.¹ Dazu kommen viele Kritiker_innen zwischen Lila Abu-Lughod und Chris Hann und Warner_innen vor einem „Kulturalismus“.² Autoren wie Michel-Rolph Trouillot argumentieren, dass die Kulturanthropologie die Bedeutungshoheit und Definitionsmacht über den Begriff verloren habe, dieser in der Politik Bedeutungen angenommen habe, die den ursprünglichen Intentionen widersprechen, geradezu rassistisch seien.³ Sie betonen, er sei von essentialistischen, reifizierenden und stereotypisierenden Vorgaben nicht zu lösen. Dunja Larise etwa zertrümmert den Begriff Kultur – ironischerweise in einem Buch in einer Reihe mit dem Titel *Angewandte Kulturwissenschaften* – aus marxistischer Perspektive und versucht den Nachweis zu führen, dass der Ansatz der Cultural Studies, auf den sie sich im speziellen bezieht, zum gleichen Resultat wie der Neoliberalismus führt, nämlich zu einem einsamen Subjekt, das sich als frei und selbstbestimmt wahrnimmt und nicht merkt, wie es in die politischen und ökonomischen Strukturen

-
- 1 Paul Rabinow: *Was ist Anthropologie?*. Frankfurt a.M. 2004, S. 32. Vgl. auch: „As Goddard (2005) [Cliff Goddard: *The Lexical Semantics of ‚Culture‘*. In: *Language Science* 7 (2005), S. 51–73] notes, the ‚culture concept‘, as used in anthropology and allied fields, has been under continual and mounting criticism for decades, to the point where Duranti (1997) [Alessandro Duranti: *Linguistic Anthropology*. Cambridge 1997] could observe that ‚never before has the concept been so harshly scrutinized and attacked from all sides‘ (p. 23).“ Anna Wierzbicka: In Defense of ‚Culture‘. In: *Theory & Psychology* 15 (2005), S. 575–597, hier S. 577f.
 - 2 Vgl. Lila Abu-Lughod: *Writing Against Culture*. In: Richard Fox (Hrsg.): *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe 1991, S. 137–162; vgl. Chris Hann: Weder nach dem Revolver noch nach dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen: Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffes. In: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1 (2007), S. 125–134; vgl. die Diskussion in Richard A. Shweder: *Culture. Contemporary Views*. In: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes (Hrsg.): *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford 2001, S. 3151–3158.
 - 3 Vgl. Michel-Rolph Trouillot: *Adieu, Culture. A New Duty Arises*. In: Richard G. Fox, Barbara J. King: *Anthropology beyond Culture*. Oxford 2002, S. 37–60.

eingezwängt ist. „Trotz der gegensätzlichen Absichten erhalten wir dasselbe Ergebnis: die Entpolitisierung der Ökonomie und die Ausblendung der Ideologie.“⁴

In Wirklichkeit hat das postkulturelle Zeitalter zumindest in der Wissenschaft längst begonnen, allerdings nicht ausgelöst durch die heroischen Davids, die den Kulturgoliath mit ihrer argumentativen Steinschleuder zu zerschmettern suchen, sondern durch Kräfte, die sich keinen Deut um Kulturtheorie scheren. Ich komme darauf zurück.

Was aber die vielen Antikultur-Davids bewirken und was auch und während dieser Tagung deutlich wurde, ist die Anforderung, sich kontinuierlich über den Kulturbegriff Rechenschaft zu geben. Das tun wir in unserem Fach, fleißig, bisweilen schon fast ein bisschen gebetsmühlenartig.

Ich möchte hier daher zuerst nochmals über den Kulturbegriff sprechen, danach einige Anmerkungen anfügen zum Feld der Kulturwissenschaften, in dem wir uns bewegen, und abschließend zur Kulturpolitik kommen und damit die Welt der Wissenschaft mit dem großen Rest verbinden, in den wir nach diesen Tagen der akademischen Klausur wieder befördert werden – getreu dem Dreiklang *denken, forschen, partizipieren*, um die Stichworte des Tagung zu variieren.

2. Unser Kulturbegriff

Es gibt kaum eine Einleitung in einen kulturwissenschaftlichen Text, die nicht erwähnt, dass bereits 1952 Alfred L. Kroeber und Clyde Kluckhohn in *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* 164 Definitionen von Kultur und über hundert weitere relevante Zitate zum Kulturbegriff unterschieden haben, lange vor Kulturboom und *cultural turn*.⁵ Wie viele werden es wohl erst heute sein? Wir alle unterrichten Einführungen zu den vielfältigen Ansätzen in unseren Lehrveranstaltungen, ohne noch eine Übersicht über alle Konzepte haben zu können.

Was mir in dieser bunten Vielfalt, die auch während dieser Tagung zu spüren war, etwas fehlt, und das ist typisch für vieles, was ich im folgenden anmerken werde, ist ganz einfach: ein Anker, der etwas Halt gibt, ein Orientierungspunkt. Es blühen die Kulturtheorien, einem botanischen Garten gleich, der Pflänzchen aus aller Welt versammelt und zu einem Ort des Augenschmauses bündelt, der aber ohne pflegende Hände keine Überlebenschance hätte. Wo aber in diesem farbenprächtigen Pflanzenmeer blüht die Kulturtheorie der (empirischen) Kulturwissenschaft/Europäischen Ethnologie/Kulturanthropologie/Volkskunde (in der Folge: EKW/EE/KA/VK), einer aus vielen Aufpfropfungen hervorgegangenen Pflanze? Was unterscheidet sie von den anderen Pflanzen im kulturwissenschaftlichen Garten?

Sie werden mir jetzt sagen, dass gerade diese Offenheit und Vielstimmigkeit unser Markenzeichen sei. Dennoch – so muss ich gestehen – wurde ich nicht nur in den letzten Tagen immer wieder ein bisschen unruhig, sondern bin es häufig in letzter Zeit, wenn es um diesen Begriff geht. Nein, ich gehöre nicht zu den Postkulturellen, wie man jetzt sicherlich annehmen könnte, ich halte den Kulturbegriff nach wie vor für tauglich. Mir scheint Kritik an ihm zwar – wie jede wissenschaftliche Kritik – gerechtfertigt und sinnvoll. Viele der Argumente wirken aber etwas naiv: Etwa, der Kulturbegriff sei nicht eindeutig, zu offen, zu vage, zu weit. Wie verhalten wir uns dann zum Gesellschafts-, Politik-, Identitäts- oder Religionsbegriff?

4 Dunja Larise: *Mythos Kultur. Eine Kritik des postmodernen Kulturkonzepts* (= Angewandte Kulturwissenschaften Wien, 15). Wien 2009, S. 161f.

5 Vgl. Clyde Kluckhohn, Alfred L. Kroeber: *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* (= Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, 47/1). Cambridge 1952.

Praktisch alle Kritiken gehen zudem von einem sehr engen Kulturbegriff aus, der häufig auf essentialistischen Konzepten basiert, sich ausschließlich um ethnische und nationale Formen dreht und in der Regel als Teilgebiet neben Wirtschaft, Politik und sozialer Zugehörigkeit auftaucht, als ein Element von mehreren, die dann zusammen so etwas wie Gesellschaft bilden.

Und natürlich können wir uns darüber beklagen, dass der Begriff in seiner öffentlichen Verwendung beliebig missbrauchbar sei, wir uns nicht durchzusetzen verstünden. Das gilt für praktisch jeden zentralen Begriff aller Gesellschaftswissenschaften. Wir definieren die Begriffe mit Blick auf die Gesellschaft, entnehmen sie daher in der Regel dieser, und sie verwendet sie ihrerseits, ändert sie, baut manche Elemente des wissenschaftlichen Verständnisses ein, andere nicht, ohne der Wissenschaft gegenüber Rechenschaft ablegen zu müssen.

Woher also meine Unruhe? Sie stammt aus der Beobachtung, dass wir – so behaupte ich jetzt einmal – eigentlich sehr wohl über einige wichtige gemeinsame Elemente in unserem Kulturverständnis verfügen, diese aber kaum je als solche herausstreichen, sondern sie als selbstverständlich nehmen und sogleich zu den Differenzen übergehen. Das erscheint mir aus zwei Gründen heikel: Zum einen aus Gründen der Kohärenz im Fach. Studierende klagen oft nach dem Grundstudium, bisweilen auch darüber hinaus, sie hätten nun viele Texte über Kultur und über EKW/EE/KA/VK gelesen, wüssten nun wirklich viel, fänden die Breite der Themen, Fragestellungen und methodischen Zugänge toll, müssten sie aber jemanden erklären, was genau Kultur sei, falle ihnen das immer noch schwer. Zum zweiten scheint es mir doch wichtig, dass diese Blüte im Meer aller Kulturblüten erkennbar ist, so wie im Botanischen Garten ein Schildchen steht, das uns darüber informiert, dass es sich hier um die Pflanze EKW/EE/KA/VK handelt, lateinisch *cultura popularis*, heimisch in Teilen Europas und als seltener Neophyt in einigen von Europäern besiedelten Gebieten. Ein Schildchen, das wir nicht missen möchten, weil wir sonst unseren Kindern die seltsame Pflanze nicht erklären könnten und selbst auch verärgert wären, weil unsere Neugier nicht befriedigt wird.

Was aber wären diese gemeinsamen Punkte eines Kulturkonzeptes? Wir haben uns im Fach, so scheint mir, erstens praktisch vollständig gelöst von einem weiten Kulturbegriff im Sinn der Boasschen Kulturanthropologie, den man in mancherlei Hinsicht aber auch auf Herder zurückführen kann. Ein Kulturbegriff, der – in nicht evolutionistischer, nicht rassistischer – Manier versucht, Kultur zu sehen als einen Zusammenhang von Lebensformen, der eine Gruppe auszeichnet. Dieser weite Kulturbegriff existiert ansatzweise auch bei den Cultural Studies. Und schließlich ist diese Sicht auch bei Clifford Geertz erkennbar.

Es hat lange gedauert, bis sich dieser weite Kulturbegriff durchgesetzt hat. Und wir haben, vor lauter Verteidigen dieses Konzeptes, gar nicht immer bemerkt, dass wir ihn schon wieder hinter uns gelassen haben. Was diesen Ansatz kennzeichnet, ist, bei allen seinen Verdiensten, seine fixierende Kraft. Bei Boas und seinen Schülern stempeln die *patterns of culture*, wie der Titel des berühmten Buches von Ruth Benedict lautet, Angehörige einer Kultur – etwas böse formuliert – wie das Brenneisen das Vieh auf der Weide. Rolf Lindner hat in seinem Eröffnungsvortrag sehr schön gezeigt, dass die Boas-Schule ein differenziertes Bild der eigenen Gesellschaft hatte, aber doch – so füge ich hinzu – von fremden Gesellschaften vielfach ein idealisierendes und harmonisierendes Bild zeichnete.

Viele der Merkmale dieses Ansatzes – Kohärenz, Homogenität, Nivellierung nach innen, Relativierung nach außen – tauchen auch in funktionalistischen Theorien der britischen Sozialanthropologie auf. Es ist kein Zufall, dass in der Blütezeit dieser Zugänge mit besonderer Vorliebe sich scheinbar kaum verändernde sogenannte Inselkulturen intensiv erforscht wurden, egal ob in den Bergen, in den Meeren oder in Urwäldern liegend; deren – ebenso scheinbare – Abgeschlossenheit traf sich mit der Vorstellung von homogenen

Kulturgebildeten, die – wiederum scheinbar – quasi unberührt nebeneinander lagen. Genau so ist es kein Zufall, dass mit den heutigen Vernetzungs- und Vermischungs-Konzepten Städte und Grenzräume im Fokus der Forschung stehen.

Noch etwas weiter gehen strukturalistische Kulturkonzepte, die von einem universalen Code ausgehen, einer Art Periodentafel der Bräuche, wie das Claude Lévi-Strauss einmal formuliert hat⁶, mit einer begrenzten Anzahl von Grundelementen, die es zu entziffern gelte und an denen – wiederum überspitzt formuliert – die Subjekte zappeln wie Puppen an den Fäden des Puppenspielers.

Bei den Vertretern der Cultural Studies sind holistische Perspektiven weniger ausgeprägt und auch nicht auf Ethnien oder Nationen ausgerichtet, sondern auf Gruppen innerhalb einer Gesellschaft. In der frühen Phase sind dies primär Subkulturen der Arbeiterschaft und der Jugend, denen bei aller Betonung ihrer Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit aber doch häufig eine Art vorgeschneiderte Zugehörigkeit zugewiesen wird, deren Freiräume die Menschen zwar kreativ und eigensinnig nutzen, deren Grenzen sie aber kaum je überschreiten können. Raymond Williams berühmte Definition von „culture as a whole way of life, material, intellectual and spiritual“⁷ enthält gewisse Ähnlichkeiten mit den *patterns of culture* der Boas-Schule.

Der wesentliche Unterschied der heutigen Konzeption liegt darin, dass wir den Handlungsaspekt, die *agency*, das *doing* der Subjekte wesentlich stärker betonen. Das Muster, das Prägende, das Statische sind zurückgetreten. Kultur ist nicht Schicksal, dem man nicht entrinnen kann, sondern aktives Tun, sie unterliegt der Zufälligkeit, ist also kontingent. Kulturelle Praktiken sind abhängig von historischen und räumlichen Ordnungen, sie entstehen, werden reproduziert und verändern sich.

3. Ein praxeologischer Ansatz

Das zweite Element, das mir bestimmend erscheint, ist die Tatsache, dass wir einen praxeologischen Ansatz vertreten. Dieser wird bestimmt dadurch, dass wir das Handeln der Menschen ins Zentrum unserer Forschung stellen, aber auch als Zentrum dessen nehmen, wie der Mensch Kultur herstellt. Das praktische Handeln scheint seit jeher ein Kern des Faches gewesen zu sein, den wir jedoch lange Zeit nicht wirklich herausgearbeitet haben. Vielmehr haben wir in Diskussionen über geistige und materielle Volkskultur Geist von Handlung und diese von der Sachkultur abgespalten. Die Analyse des handelnden Menschen in seiner körperlichen Verankerung, seiner sozialen Routine, seiner mentalen Struktur und seiner materiellen Umwelt, letzteres von Andreas Reckwitz in einem in diesem Band ebenfalls abgedruckten Beitrag als wichtiger Trend vorgestellt, ist das Zentrum eines praxeologischen Zugangs.

Implizit ist diese Aussage auch eine Kritik an semiotischen Konzepten, ein Aspekt, der vielleicht nicht vollständig konsensfähig ist. Clifford Geertz schuf das vielzitierte Bild von Kultur als Netz, in das sich der Mensch verstrickt.⁸ Das Problem seiner Definition ist, dass Kultur in gewisser Weise außerhalb des Menschen liegt, in mancherlei Hinsicht auch reifiziert wird. Das Bild beschreibt zudem zwar die Vielfalt und die möglichen Verknüpfungen, nicht aber die Dynamik. Es sind allgemeine Codes, die das Subjekt bestimmen und kulturellen Sinn herstellen, nicht umgekehrt.

6 Vgl. Claude Lévi-Strauss: Traurige Tropen. Frankfurt a.M. 11999, S. 411f.

7 Raymond Williams: Culture and Society 1780-1950. London 1958, S. 16.

8 Vgl. Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur. In: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1987, S. 7-43, hier S. 9.

Für gut zwei Jahrzehnte waren semiotische Konzepte bestimmend, und bis heute finden sie sich an prominenter Stelle in unserem Fach. Das Bild von „Kultur als Text“ hat, wohl auch gerade in seiner komplexen Verbindung mit der „writing culture-Debatte“, tiefe Spuren hinterlassen.⁹ Zu tiefe, meine ich – bei allem Gewinn, den ein semiotischer Zugriff bietet –, denn mit diesem Ansatz werden Handlung und Akteur eher unscharf, verschwinden hinter Signifikanten und Signifikaten, die etwas körperlos und abgehoben umherschwirren. Dem handelnden Subjekt bleibt in diesen Untersuchungen häufig wenig eigenständige Handlungsmacht.

Wenn ich bemerkt habe, wir hätten den weiten Kulturbegriff aufgegeben, dann ist das ungenau. Wir haben uns vom Konzept einer alle Elemente menschlichen Tuns umfassenden, gemeinschaftsprägenden und -formenden Kultur, die dem einzelnen Subjekt Schicksal ist, gelöst. Umgekehrt haben wir den Kulturbegriff sogar noch erweitert, ihn endgültig zum Totalbegriff gemacht. Zwar werden – auch während dieser Tagung – immer noch Diskussionen geführt, wie sich Kultur beispielsweise von sozialen Aspekten unterscheidet.¹⁰ Das halte ich für wenig ertragreich, denn Kultur in unserem Sinne steht nicht neben Begriffen wie Politik oder Wirtschaft, sondern hat zum Ziel, die symbolischen Ordnungen und kulturellen Codes, die Sinngabungs- und Sinndeutungsprozesse der Menschen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten zu verstehen und zu erklären. Kultur erscheint damit nicht als irgendein Teilgebiet menschlichen und gesellschaftlichen Handelns, sondern als Zugangsweise und methodisches Werkzeug, um dieses in all seiner Vielfalt zu erforschen. Diese Sicht schwimmt allerdings auch in der Fachdebatte immer wieder. Dafür ist erstens die (enge) Verwendung des Begriffs im allgemeinen Sprachgebrauch verantwortlich, zweitens die Tatsache, dass unsere Fachgeschichte voller solcher Abgrenzungen ist, drittens eine gewisse Angst vor den Folgen einer konsequenten Umsetzung. Doch es ist genau dieser Punkt, der eine wissenschaftliche Verwendung des Begriffs von einer alltäglichen unterscheidet: Kultur ist nicht irgendein Teilaspekt gesellschaftlicher Zusammenhänge, Kultur ist eine ganz spezifische Perspektive auf diese Gesellschaft. Unser Kulturverständnis ist ein relationistisches, um mit Sabine Eggmann zu sprechen.¹¹ Es geht dabei um eine Analyse und Deutung gesellschaftlicher Wirklichkeit. Der Gesellschaftsbegriff wäre allerdings einer ähnlichen Dekonstruktion zu unterziehen. Bis heute denkt die Wissenschaft „Gesellschaft“ primär in nationalstaatlichen Formen. Die Diskussion um den methodischen Nationalismus bildet erst einen Anfang, der sich in der empirischen Forschung noch kaum durchgesetzt hat.¹²

Wenn wir Kultur als „Relationierungsformel“¹³ verstehen, dann sollten wir auch den Mut haben, uns um *alle* sinnhaft-symbolischen Dimensionen zu kümmern. In diesem Sinne würde ich Dunja Larese recht geben: „Die postmoderne Kulturtheorie weist generell eine Tendenz auf, alle gesellschaftlichen Praxen, die früher die Bereiche der Politik, der Ideologie, des Klassenkampfes beansprucht haben, unter den Zauberbegriff der Kultur zu subsumieren.“¹⁴

9 Vgl. George E. Marcus, James Clifford (eds.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley 1986; vgl. Gisela Welz, Michi Knecht: *Ethnografisches Schreiben nach Clifford*. In: Thomas Hauschild (Hrsg.): *Ethnologie und Literatur* (= *Kea – Zeitschrift für Kulturwissenschaft*, Sonderband 1). Bremen 1995, S. 71–91.

10 Solche Abgrenzungsdiskussionen finden sich z.B. in Tony Bennett: *The Work of Culture*. In: *Cultural Sociology* 1 (2007) 1, S. 31–48.

11 Vgl. Sabine Eggmann: „Kultur“-Konstruktionen. Die gegenwärtige Gesellschaft im Spiegel volkswissenschaftlich-kulturwissenschaftlichen Wissens. Bielefeld 2009, S. 245–259.

12 Vgl. Andreas Wimmer, Nina Glick Schiller: *Methodological Nationalism and Beyond. Nation-state Building, Migration and the Social Sciences*. In: *Global Networks* 2/4 (2002), S. 301–334.

13 Eggmann: „Kultur“-Konstruktionen (wie Anm. 11), S. 245.

14 Larese: *Mythos Kultur* (wie Anm. 4), S. 18.

Es wäre, diese Kritik ins Positive wendend, in der Tat unser Ziel, Gesellschaft in ihrer Gesamtheit aus dieser spezifischen Perspektive zu analysieren.

Ein solcher Kulturbegriff macht Abgrenzungen, und zwar nicht nur Abgrenzungen zu Wirtschaft oder Politik oder Abgrenzungen von Alltag zu Nicht-Alltag, sondern auch Abgrenzungen zwischen Natur und Kultur, wie wir sie aus manchen Einführungen kennen, überflüssig.

Zugleich ist zu betonen, dass dieser totale Kulturbegriff nicht gleichzeitig die Subjekte totalisiert: Er impliziert keine Einheit von Kultur und einer wie auch immer definierten Gruppe, nicht einmal von Kultur und Subjekt, sondern vielfältigste Gemengelagen. Natürlich entstehen aber kulturelle Gruppen und Einheiten von großer Wirkmächtigkeit. Als Klammerbemerkung sei hier angefügt, dass wir diese Tatsache aus lauter Angst vor dem Essentialismusvorwurf bisweilen kaum mehr auszusprechen wagen, Klammer geschlossen. Selbstverständlich gilt aber ebenfalls, dass diese Einheiten einem dauernden Prozess der Entstehung, Auflösung und Vermischung unterworfen sind, was essentialistischen Zugängen widerspricht.

4. Postkonstruktivistisch

Ich komme zu meinem vierten Punkt, der nun allerdings nicht mehr – vielleicht auch nur putative – Gemeinsamkeiten beschreibt, sondern den Wunsch nach einer neuen Gemeinsamkeit enthält: Wir leben wie erwähnt im Zeitalter vieler „posts“. Dieses post steht für das Überwinden von Etwas, das vorher als bedeutend, einheitlich und wahr gedacht war und nicht oder kaum hinterfragt wurde: Die großen Erzählungen, Theorien und Ideologien der Moderne wurden durch postmoderne Ansätze dekonstruiert¹⁵, die globalen Modelle des Strukturalismus durch den Poststrukturalismus demontiert¹⁶, die Linearität von traditionell und modern, eigen und fremd, primitiv und zivilisiert durch den Postkolonialismus desavouiert¹⁷. Wesentliches Merkmal kulturwissenschaftlicher Theoriebildung der letzten Jahrzehnte ist also die Dekonstruktion vorher kaum in Frage gestellter Wahrheitssätze. Parallel dazu und oftmals als Teil des gleichen Prozesses verstanden, kam es zu einer wissenschaftstheoretischen Entwicklung, die man gemeinhin als Konstruktivismus bezeichnet, nämlich zur Erkenntnis, dass es kein von der Position des/der Beobachtenden unabhängiges Wissen gibt, weil wir als Forschende immer an die Grenzen unserer Wahrnehmung gebunden und damit von Sprache, Begriffssystemen und Konventionen abhängig sind.¹⁸ Der Konstruktivismus kritisiert damit alle positivistischen und empirizistischen Ansätze, steht also im „Gegensatz zur realistischen Vorstellung einer ontischen äusseren Wirklichkeit“.¹⁹ Empirische Daten gelten damit immer auch als interpretierbare Konstruktionen, deren Vorannahmen offen gelegt und hinterfragt werden müssen.²⁰

15 Vgl. Jean-François Lyotard: *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris 1979.

16 Vgl. Urs Stäheli: *Poststrukturalistische Soziologien*. Bielefeld 2000; vgl. Stephan Moebius, Andreas Reckwitz (Hrsg.): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M. 2008.

17 Vgl. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (Hrsg.): *The Post-Colonial Studies Reader*. London 2008; vgl. Sebastian Conrad, Shalini Randeria (Hrsg.): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M. 2011.

18 Vgl. Kersten Reich: *Konstruktivistische Ansätze in den Sozial- und Kulturwissenschaften*. In: Theo Hug (Hrsg.): *Wie kommt Wissenschaft zu Wissen? Einführung in die Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung*, Bd. 4. Baltmannsweiler 2001, S. 356–376, hier S. 365.

19 Ansgar Nünning (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie: Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart 2008, S. 379.

20 Vgl. Reich: *Konstruktivistische Ansätze* (wie Anm. 18), S. 356–376; Walter Ötsch: *Konstruktivismus*. Verfügbar unter: <http://www.sozialekompetenz.org/oetsch/publikationen/konstruktivismus.pdf> [30.01.2011].

Wir alle haben daher gelernt, die Konstruiertheit wissenschaftlicher Erkenntnis zu betonen, unseren Standpunkt offen zu legen, sind selbstreflexiv geworden – eine Zeit lang in einem Masse, das den zu untersuchenden Gegenstand unter einem Reflexionshäufchen zuzudecken drohte. So zentral diese Erkenntnisse sind, so seltsam wirken bisweilen ihre Folgen. Fast scheint es, wir würden das Konstruktive nur allzu gerne in den Vordergrund stellen, um nicht behaftet werden zu können für Folgerungen, die sich aus unseren Forschungen ergeben. Gelegentlich tragen wir „Konstruktion und Reflexion“ vor uns her wie die Katholiken in ihren Prozessionen die geweihten Fahnen, die sie vor jeglicher Unbill schützen sollen. Seht her, unser Wissen ist Schall und Rauch, die Wahrheit steht uns nicht zu, zu eng ist unser Blick, alles ist sprachlich und diskursiv konstruiert. Tut Busse und legt Eure Überheblichkeit ab, reflektiert (was ja durchaus der Beichte entsprechen kann). Man nehme mir meine Ironie nicht übel. Am späten Samstagnachmittag, an dem ich hier spreche, musste man früher in katholischen Gegenden ja häufig zur Beichte, während wir hier wissenschaftlich Busse tun.

Ein konstruktivistisches Verständnis von Wissen und Wissenschaft und ein reflexiver Zugang sind zentrale Voraussetzungen unserer Arbeit geworden. Es gibt keinen Weg zurück. Die Frage wäre aber, ob es einen Schritt in die andere Richtung geben könnte, hin zu einem postkonstruktivistischen Zugang. Denn wenn wir akzeptieren, dass jedes Wissen abhängig ist von der Perspektive des/der Forschenden, dann ist dies die selbstverständliche Wissensform. Warum aber sollen wir diese mit dem – in einer außerkulturwissenschaftlichen Welt absolut missverständlichen – Begriff „konstruktivistisch“ bezeichnen, wo doch die Vertreter_innen einer positivistischen Auffassung ihre Daten ohne weitere Umstände und Anmerkungen als „Wissen“ und „Erkenntnis“ anpreisen. Reden diese denn je von „positivistischem oder empirizistischem Wissenschaftsverständnis“? Nein, sie haben ja angeblich das „richtige“. Wir sollten aufhören, unseren Zugang als Spezialweg zu markieren und vielmehr klar machen, dass diese Erkenntnisform die „normale“ ist. Das bedarf einer anderen Terminologie und eines schöneren Gewandes als des Büßerhemdes, weil wir sonst jeden Außenstehenden daran zweifeln lassen, dass wir irgendetwas Relevantes zu sagen haben.

5. Unsere Stellung im weiten Feld der Kulturwissenschaften

Wir haben in den letzten Jahren den scheinbar unaufhaltsamen Aufstieg der Kulturwissenschaften erlebt, während dem sich geisteswissenschaftliche Raupen in kulturwissenschaftliche Schmetterlinge verpuppt haben. Begleitet wurde dieses Wunder der Kultur von unzähligen Publikationen, Tagungen und Feuilletonartikeln. Schaut man unser Fach in dieser Entwicklung an, so ist der Erfolg insgesamt sichtbar, aber doch relativ gering – zumindest verglichen mit der Ausgangslage. Denn immerhin tragen wir Kultur länger als praktisch alle Anderen zwar nicht immer im Namen, so doch im Herzen, immerhin nähren wir uns länger als die meisten Neuverpuppungen von den Ingredienzen anthropologischer Theoriebildung, von der Interdisziplinarität und von anderem Kraftfutter der neuen Raupenzucht. Schon die berühmte „Falkensteiner Formel“ sah „die Analyse der Vermittlung von kulturellen Werten“ als zentrale Aufgabe des Faches.²¹ Und „seit 1979 begegnet (...) in den Themenformulierungen als zentrales Stichwort meist das Wort „Kultur“, abwechselnd in räumlicher, historischer oder gruppenspezifisch akzentuierter Beleuchtung“, beschreibt Helge Gerndt die Situation der 1980er und 90er Jahre.²² Hermann Bausinger, Ina Maria Greverus und der Genannte sahen Kultur als Arbeitsfeld und Aufgabe der Volkskunde, als

21 Helge Gerndt: Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, 31). Münster 2002, S. 169.

22 Ebd., S. 171.

„Schlüsselwort“ (Greverus) oder als grundlegenden „Verständigungsbegriff“, der keiner strengen Definition bedarf (Gerndt).²³

Schaut man in die mit hoher Kadenz erscheinenden Handbücher und Einführungen in die Kulturwissenschaften, ist unser Fach häufig nicht explizit vertreten, wird unter ferner liefen abgehandelt oder gar abgedrängt mit der Bemerkung jener Anglisten, die sich als überaus produktiv im Zusammenstellen von Kompendien erweisen, es sei wenig klärend, dass sich jetzt auch noch die Volkskunde als Kulturwissenschaft sehe.²⁴

Wir spielen an manchen Orten noch immer die Rolle eines Faches, dessen seltsame Themen insgeheim belächelt werden. An Diplomfeiern erzeugen Arbeiten zur populären Kultur in aller Regel Heiterkeit, während eine noch so absurde Untersuchung zu einem längst vergessenen Dichter mit feierlicher Ernsthaftigkeit quitiert wird. Wir sind in der Wahrnehmung anderer Fächer nützlich, um dem breiten Publikum die eine oder andere Ausstellung zu bieten, aber kaum mit den wirklich ernsthaften wissenschaftlichen Fragen beschäftigt.

Aber natürlich sind nicht einfach die Anderen schuld, auch wenn es in der Tat so ist, dass sich die Vertreter_innen der verschiedenen Fächer gerne im allgemeinen Theorie- und Methodenreservoir bedienen und Interdisziplinarität predigen, im alltäglichen Wissenschaftsbetrieb aber knallharte Abgrenzungs- und Verdrängungsstrategien fahren, um sich ihre „Identität“ zu erhalten, sich wesentlich stärker an die ach so geliebte fachliche Heimat klammernd als mancher angeblich integrationsunwillige Migrant an seine räumliche.

Wenn wir diese Tagung anschauen, stellen wir fest: Wir sind breit aufgestellt, sehr breit, was die Themenwahl, die historische Dimension, aber auch das methodische wie theoretische Rüstzeug betrifft. Von außen sind wir daher schwer einzuordnen, wirken amorph, undiszipliniert. Dieses etwas Undisziplinierte, das ja auch die Cultural Studies auszeichnet, hat Vor- und Nachteile: Wir sind offen, rezipieren und integrieren vieles, sind „Allesfresser“. Wissenschaftlich gesehen überaus sinnvoll, wirkt sich eine solche Variabilität in der überaus konservativen und um Ressourcen kämpfenden deutschsprachigen akademischen Welt allerdings eher nachteilig aus. Wir sind seit langem hybrid, was die Quellen unserer Arbeit betrifft, sind in gewisser Weise die Transen der Wissenschaften. Und es zeigt sich, dass „trans“ anders als in der Theorie in der realen Wissenschaftswelt wie in der Gesellschaft keine wirklich geliebte Kategorie ist.

Wir haben nicht den Ruf, besonders innovativ zu sein, gelten eher als fleißig rezipierend, anwendend und fortdenkend. Das gilt für viele andere Fächer auch. Die prägenden kulturwissenschaftlichen Konzepte der letzten Jahrzehnte sind kaum an deutschsprachigen Instituten entstanden. Dennoch werden wir von außen als theorieferner wahrgenommen als andere. Wir tragen sicherlich nur selten große Theoriedebatten aus, wir produzieren wenig an Literatur, die sich primär der Theorie widmet, und wenn, dann tun wir das sehr bescheiden. Kennen Sie eine Publikation mit dem schlichten Titel „Kulturtheorie“ aus unserem Fach? Oder eine Einführung in die EKW/EE/KA/VK, die das ganze weite Feld der Kulturwissenschaften im Plural absteckt und das Fach darin positioniert? Wie im inhaltlichen Zugang neigen wir auch hier zu einer gewissen Mikroperspektive; unser Wissenschaftsstil ist wie unsere Feldforschung bestimmt vom eher Unauffälligen, Theoriearbeit oft fast beiläufig

23 Hermann Bausinger: Einleitung: Volkskunde im Wandel. In: Ders. u.a.: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1999, S. 1–15, hier S. 14; Ina-Maria Greverus: Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie (= Notizen, Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, Universität Frankfurt a. M., 26). Frankfurt a. M. 1987, S. 52; Helge Gerndt: Studienskript Volkskunde. Eine Handreichung für Studierende (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, 20). Münster 1997, S. 35.

24 Ansgar Nünning, Vera Nünning (Hrsg.): Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen, Ansätze, Perspektiven. Stuttgart, Weimar 2003, S. 5.

verpackt in empirische Studien – kein unsympathischer Zug, aber einer, mit dem man sich nicht immer optimal präsentiert, während andere mit relativ kleinen und begrenzten empirischen Datensätzen ganze Kultur-, Gesellschafts- oder Lebensstiltheorien entwerfen.

Und schließlich hilft das Namenschaos unserer Positionierung nicht unbedingt. Ja, ich höre Ihr inneres Murren: Bitte dieses Thema nun ganz bestimmt nicht mehr ansprechen, was für ein Ladenhüter! Wir haben uns in unserem Vietnamdasein in der Tat gemütlich eingerichtet, witzeln darüber, schreiben in Stellenangeboten Wortungeheuer wie „Studierende mit volkskundlich/kulturwissenschaftlich/europäisch-ethnologisch/kulturanthropologischem“ Hintergrund. Und fast alle tragen wir nun „Europäische Ethnologie“ im Namen, was wohl erneut zum Problem wird. Denn wenn man dem hier skizzierten Kulturkonzept zustimmt und wenn Ansätze der Prozesshaftigkeit oder der Transkulturalität auch nur ansatzweise Sinn machen, dann macht umgekehrt eine räumliche Beschränkung keinen Sinn mehr, denn der Begriff „europäisch“ impliziert ein räumliches Containermodell. Wir können nicht Halt machen an einer bestimmten Grenze, europäisch von außereuropäisch trennen, genauso wenig wie die Unterscheidungen zwischen primitiv und zivilisiert, modern und traditionell Sinn machen. Unser Zugang ist damit auch räumlich kein partieller mehr, sondern ein totaler: Adieu Europa, willkommen Welt.

Es geht mir aber nicht so sehr darum, die Einordnung unseres Faches in das weite Feld der Kulturwissenschaften etwas skeptisch zu kommentieren, sondern um die Frage, wo denn unsere Stärken liegen. Den zentralen Hinweis habe ich mit der Betonung des praxeologischen Zugangs schon gegeben: Das Empirische, die Forschung *mit* Menschen, ist unser Schwerpunkt. Da lag Tübingen bei der Namensgebung wohl richtig, so heftig das E in EKW danach auch diskutiert worden ist. Diese Stärke machen wir zu wenig sichtbar – gerade auch in Abgrenzung zu anderen Kulturwissenschaften. Wenn die Literaturwissenschaften in den Texten das Leben einfacher Menschen, meist in postkolonialen Situationen, entdecken, interessiert sie empirische Forschung zu nichtliterarischen Figuren kaum. Und der konkrete, alltägliche Umgang von Menschen mit Bildern berührt eine sich als Bildwissenschaft positionierende Kunstgeschichte erstaunlich wenig. Viele der neuen Kulturwissenschaften erscheinen als Mischung aus klassischer deutscher geisteswissenschaftlicher Theorie und moderner Medientechnologie in bisweilen gespenstischem, fast menschenleerem Universum. Bei der Wahl der Themen macht sich, anders als in programmatischen Verlautbarungen, noch immer der Hang zum Höheren und Erhabenen bemerkbar, etwa bei Jochen Hörisch, der den Cultural Studies vorwirft, den Kulturbegriff zu „inflationieren und enthierarchisieren“ und dabei nicht zu beachten, dass „die großen Werke (...) einfach komplexer, tiefsinniger und geglückter (sind) als all die vielen weiteren Artikulationen und Dokumente, die der inflationierte Kulturbegriff als Analysematerial zulässt“.²⁵

Zwar haben gerade unsere Fachvertreter_innen den Wandel der gesellschaftlichen Stellung populärer Kultur aufzuzeigen versucht.²⁶ Präsidenten lassen sich an Popkonzerten feiern, Manager_innen nehmen an HipHop-Acts teil. Körperlichkeit und Exzessivität, einst als Wesen proletarischer Kultur gesehen, sind zu Merkmalen der jeunesse dorée avanciert, Kino und Fußballplatz dienen als gesellschaftliche Integrationsplätze. Gerade letzterer bietet aber auch ein eindrückliches Bild kultureller Gentrifizierung, mit Cüpli-Lounge für die Sponsoren, als Lifestyle-Element urbaner Trendsetter und Investitionsvehikel von

25 Jochen Hörisch: Theorie-Apotheke. Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen (= Die andere Bibliothek, 239). Frankfurt a.M. 2004, S. 69f.

26 Vgl. Kaspar Maase: Grenzenloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850-1970 (= Europäische Geschichte). Frankfurt a. M. 2001; vgl. ders.: Spiel ohne Grenzen. Von der „Massenkultur“ zur „Erlebnisgesellschaft“: Wandel im Umgang mit populärer Unterhaltung. In: Zeitschrift für Volkskunde 90 (1994), S. 13–36; vgl. Bernd Jürgen Warneken: Die Ethnographie populärer Kulturen. Eine Einführung. Wien 2006.

Milliardären. Doch die Trennungen sind geblieben, der Cüplitrinker steht nicht in der Fankurve, das die originale Fendi-Tasche tragende Girl spürt tiefe Verachtung für diejenige, die sich nur die Kopie leisten kann, und in den riesigen Tanzschuppen ist der VIP-Bereich so gesichert wie ehemals die Militärkasernen. Die Unterscheidungen in Elite und Masse, legitim und illegitim, in und out sind noch immer vorhanden und prägend.²⁷ Und umgekehrt gehört die selbstverständliche Aneignung des klassischen bildungsbürgerlichen Kanons nach wie vor nicht zu den Gewohnheiten breiter Bevölkerungsguppen. Oper, Theater und Kunstmuseum sind so abgrenzend wie früher. Wer Chancen wahrnehmen will, muss in der Regel aber auch diese kulturellen Codes beherrschen. Wir sollten uns den Mechanismen kultureller Aneignung bzw. fehlender Aneignung auf allen Stufen widmen, uns nicht nur auf das Populäre beschränken. Weil gerade die Wechselwirkungen für das Verstehen gesellschaftlicher Differenzierungs- und Distinktionierungsprozesse aufschlussreich sind, gilt es auch hier, Grenzen zu überschreiten und neue Themen und Gruppen in unsere Forschungen einzuschließen.

Der praxeologische Zugang beinhaltet wie erwähnt eine gewisse Distanz zu bestimmten Ansätzen, nicht nur zu den bereits genannten strukturalistisch-semiotischen, sondern auch zu den diskursanalytischen. Kultureller Sinn wird bei letzteren auf der Ebene von Diskursformationen untersucht, in denen eine spezifische Organisation der Wirklichkeit entsteht, welche die Subjekte definiert. Das heißt nicht, dass wir diese Konzepte nicht verwenden sollten, aber die Kernkompetenz liegt sicherlich in einem praxeologischen Zugang.²⁸ Es geht daher nicht darum, die Möglichkeiten solcher Analyseverfahren anzuzweifeln, sondern es geht um eine strategische Profilierung. Denn mit Ausnahme der Ethnologie und unseres Faches sind die neuen Kulturwissenschaften praktisch ausschließlich Text- und Medienwissenschaften. Es erstaunt nicht, dass sie die Metapher von Kultur als Text so bereitwillig aufgenommen haben, erweitert sich damit das Feld der bereitstehenden „Texte“ doch um ein Vielfaches. Wir sollten nicht in erster Linie dort wirken, wo andere über solides Rüstzeug verfügen, sondern dort, wo wir es besitzen und die anderen nicht. Der von Andreas Reckwitz ins Spiel gebrachte Foucaultsche Terminus des Dispositivs scheint mir daher passender für einen praxeologischen Zugang als derjenige des Diskurses.²⁹

6. Kulturpolitik

Wenden wir uns in einem letzten Schritt der Politik zu. Uns allen ist bekannt, dass hier der Kulturbegriff praktisch immer auf zwei Arten benutzt wird: Im Sinne der klassischen Unterscheidung von kulturvoll und kulturlos, also der Förderungspolitik kulturpolitischer Einrichtungen. Und als Abgrenzung spezifischer Gruppen von regional bis kontinental, in der Form häufig essentialistischer, aber auch differenzierterer Zuschreibungen.

In den letzten Jahren erleben wir nicht nur eine Intensivierung des Kulturdiskurses, sondern eine Ausweitung auf neue Felder, in denen vor allem eines gesucht wird: Konstanz, Erbe, Tradition, Einheit. Die hier angebotenen Konzepte – so unterschiedlich sie politisch auch positioniert sind – gehen von geschlossenen, nationalen oder ethnischen Kulturen aus und vernachlässigen die kulturelle Diversität innerhalb von Gruppen und Staaten. Sie

27 Vgl. Warneken: *Ethnographie populärer Kulturen* (wie Anm. 26), S. 195–198.

28 Vgl. Pierre Bourdieu: *Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 2009; vgl. Jörg Ebrecht, Frank Hillebrandt (Hrsg.): *Bourdieu Theorie der Praxis. Erklärungskraft – Anwendung – Perspektiven*. Wiesbaden 2004; vgl. Daniel Süber, Hilmar Schäfer, Sophie Prinz (Hrsg.): *Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften. Zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens*. Konstanz 2011.

29 Vgl. den Beitrag von Andreas Reckwitz in diesem Band.

sehen Akteure als passive Träger von Kultur, vernachlässigen die Rolle der Kreativität und der Performanz und betonen in vielerlei Hinsicht das Gegenteil von dem, was die kulturwissenschaftlichen Analysen der letzten Jahre in den Vordergrund gerückt haben: Brüche, Offenheit, Überlagerungen, *flows*.

Wir beobachten daher eine Kulturalisierung weiter gesellschaftlicher Bereiche mit Konzepten, die in einem eher schwierigen Verhältnis zu unserem eigenen Verständnis stehen. Als Beispiele seien genannt auf globaler Ebene:

- die Bemühungen der UNESCO, im Zeichen von Toleranz und *diversity* neben dem materiellen auch das immaterielle Kulturerbe zu schützen,
- die Bemühungen der WIPO (World Intellectual Property Organization) und anderer Organisationen, *cultural property* zu erfassen und in ein internationales System einzupassen,
- die Arbeit von NGOs, kulturelle Werte und Traditionen von spezifischen Gruppen zu fördern und zu retten,
- selbst der IMF (International Monetary Fund) und die Weltbank sehen kulturelles Erbe als grundlegend für die Entwicklung von Staaten.³⁰

Auf kontinentaler Ebene versucht die EU eine gemeinsame europäische Kultur zu konstruieren, welche die nationalen ergänzen und überlagern und zugleich als Bollwerk gegen alles Außer- oder Nichteuropäische dienen soll; auf nationaler Ebene finden wir überall Diskussionen um Gemeinsamkeiten, zentrale Werte, Leitkulturen oder wie auch immer sie bezeichnet werden und eine intensive Auseinandersetzung mit Erinnerung und Erbe: Museen, Gedenkstätten, *lieux de mémoire* sprießen allüberall.

Auf regionaler und lokaler Ebene häufen sich Konzepte lokaler oder regionaler Identität, die sich zugleich touristisch, wirtschaftlich und kulinarisch vermarkten lassen, aber auch Kämpfe indigener Bevölkerungen um Anerkennung. Und generell formieren sich Gruppen aller Art im Zeichen häufig essentialistischer Kulturkonzepte, die sich an vielen Orten als ergiebige Reservoir der Anerkennung und Ressourcengenerierung erweisen.

Auf allen diesen Ebenen geht es auch um Macht, politische und gesellschaftliche Macht. Während der ersten Tagung zum immateriellen Kulturerbe in der Schweiz, sinnigerweise mit dem Titel „Volkskultur in der Schweiz“, zu der Wissenschaftler_innen eigentlich gar nicht eingeladen waren, sagte ein Journalist, der in seinen Radiosendungen ein überaus essentialistisches Kulturverständnis der französischsprachigen Schweiz propagiert, nach einigen Interventionen von Seiten der anwesenden Kulturanthropologen zu Begriffen und Kulturkonzepten halblaut: „Man sollte alle Ethnologen umbringen.“

Nach wie vor ist im Fach eine gewisse Angst vor der Erforschung von Macht spürbar, die Ohnmacht ist uns näher. Dennoch scheint mir ein Engagement in Feldern, in denen uns die Akteure nicht nur an Macht überlegen, sondern häufig intellektuell auch mindestens ebenbürtig sind, von zentraler Bedeutung zu sein. Dieses Research up ist mit vielen Schwierigkeiten verbunden, braucht Zugänge und Mittel, über die wir nicht automatisch ver-

30 So schreibt die Weltbank in ihrem *Framework for Action for Cultural Heritage and Development*: „(...) in the coming years the issues of cultural heritage, social identity, and collective memory will all become serious elements of larger social programs“. Zitiert nach: UMass Amherst Center for Heritage and Society: Why Heritage? Verfügbar unter: <http://www.umass.edu/chs/about/why-heritage.html> [4.5.2011]; vgl. ebd.: „Heritage (...) can be the platform for political recognition, a medium for intercultural dialogue, a means of ethical reflection, and the potential basis for local economic development.“ Zum Kulturerbe vgl. Barbara Kirshenblatt-Gimblett: *Theorizing heritage*. In: *Ethnomusicology* 39/3 (1995), S. 367–380; Dorothee Hemme, Markus Tauschek, Regina Bendix (Hrsg.): *Prädikat HERITAGE. Wertschöpfungen aus kulturellen Ressourcen* (= Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie, 1). Berlin 2007; Laurajne Smith, Natsuko Akagawa (Hrsg.): *Intangible Heritage* (= Key issues in cultural heritage). London 2009.

fügen.³¹ So gilt es, die teilnehmende Beobachtung in ihren üblichen Formen zu hinterfragen, denn schon heute ist wenig Teilnahme, viel Beobachtung die Regel. Man kann nicht mit dem Börsenhändler ein bisschen handeln und der Managerin ein bisschen managen wie mit dem Bauern ein bisschen heuen, um beim gemeinsamen Vesper stolz darauf zu sein, dass man „dazugehört“ (was man auch beim Bauern in der Regel nicht tut).

Wir begeben uns mit einer solchen Strategie auch in ein überaus anwendungsorientiertes Feld. „Praktische“ Kulturwissenschaft stellt im Museum, im lokalen Kulturreferat oder bei soziokulturellen Stadtteilprojekten kein Problem dar. Auf den Bühnen nationaler oder internationaler Politik hingegen ist uns unwohl, dieses Parkett ist uns „fremd“. Die Geschichte des Faches ist jedoch bestimmt von den Wechselwirkungen zwischen wissenschaftlicher und nichtakademischer Welt. Ein anwendungsorientierter, bisweilen sogar interventionistischer Ansatz dürfte in einer Zeit, in welcher Politik und Öffentlichkeit eine Legitimierung der Kosten für den akademischen Betrieb fordern, auch ein nicht unattraktives Mittel der Aufmerksamkeitssteigerung sein und zudem der Abgrenzung gegenüber abgehobenen Konzepten von Kulturwissenschaft dienen – Gefahren bis hin zur Totschlagsdrohung selbstverständlich eingeschlossen.

Genau diese Anwendungsorientierung zeichnet einige Fächer aus, die von gänzlich anderen Theorien ausgehen. Ihre gemeinsamen Merkmale sind 1. das grundsätzliche Infragestellen des heuristischen Wertes des Begriffs „Kultur“, 2. das Verwenden einer Batterie von auf den ersten Blick höchst sophistizierten Methoden, die angeblich absolut unabhängig vom Forschenden funktionieren und die viel zu rechnen geben, auch wenn sie uns in ihren Grundannahmen bisweilen etwas simplizistisch erscheinen, 3. das Anbieten von Modellen, die entweder auf biologischen (Neuro, Gen etc.) oder auf dualistisch reduzierten psychologischen Modellen menschlichen Verhaltens basieren und 4. das Ausschließen jeder Vorstellung von Konstruktion und das weitgehende Fehlen von Reflexion im oben dargelegten Sinne.

In diesen Fachgebieten werden enorme Mengen sogenannter harter Daten produziert, die angeblich erklären, warum aus A zwingend B folgt und warum dies richtig oder falsch ist, also Orientierungswissen. Genau dem entziehen wir uns aufgrund unserer historischen Erfahrung, aber auch gut geschützt hinter konstruktivistischen Fahnen. So verständlich diese Vorsicht auch ist, wäre doch zu fragen, ob es nicht die Möglichkeit gäbe, eine reflexiv-konstruktive Haltung mit den Bedürfnissen nach Orientierung, wie sie in all den aufgezählten politischen Bestrebungen sichtbar werden, zu verbinden. Gibt es Orientierungswissen, das nicht dualistisch und simplizistisch ist, sondern gesellschaftlicher Komplexität gerecht werden kann?

Als sich dieses Fach in den 1970er Jahren reformierte, war diese Suche nach Orientierung und Verankerung wenig spürbar, es dominierte die Perspektive von Aufbruch und Entwicklung. In der Folge dekonstruierte die Wissenschaft die Vorstellungen von stabilen und homogenen Entitäten. Sie tat dies auf dem Hintergrund von lange Zeit in der Tat stabilen, bisweilen immobilien gesellschaftlichen Strukturen. Heute wirkt die Gesellschaft weit fragiler, macht sich eine wachsende Verunsicherung über Entgrenzungen aller Art bemerkbar.

Das Fach sieht sich damit vielleicht vor ähnlichen Herausforderungen wie in seiner konstituierenden Phase im späten 19. Jahrhundert: Wie reagiert es auf die Umbruchserfahrungen der Gegenwart? Damals stellte es sich auf die Seite der untergehenden vorindustriellen Welt, nahm sich der als Verlierer des Modernisierungsprozesses gesehenen Gruppen an, der Bauern und Handwerker, der ländlichen Bevölkerung – kurz „Volk“ genannt.

31 Vgl. Bernd Jürgen Warneken, Andreas Wittel: Die neue Angst vor dem Feld. Ethnographisches research up am Beispiel der Unternehmensforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 93 (1997), S. 1–16; vgl. Heiner Goldinger: Methodik und Praxis des research up: als Ethnograph bei den Börsianern. In: Zeitschrift für Volkskunde 98 (2002), S. 257–270.

Vor einer Generation haben wir dann Abschied genommen von diesem „Volksleben“ und uns Gruppen zugewandt, die zwar alle als Teile dieses Volkes verstanden werden könnten (wenn uns dieses Konzept nun nicht missfallen hätte), die wir aber primär in ihrem Eigensinn und ihrer Widerständigkeit – gegen die Macht, gegen den Konformismus und die Homogenisierung volksideologischer Zuschreibungen – untersucht haben. Wir haben unsere Sympathien wiederum auf die Machtlosen, diesmal primär auf die Arbeiterschaft, übertragen. Doch auch diese begann sich zu differenzieren, dann immer stärker aufzulösen und schließlich nahm sie im Zuge der Wohlstandssteigerung, des Sozialstaates und der Migration immer mehr Züge eines Gewinners und Aufsteigers an, wurde bequem, kleinstädtisch, perspektivlos und teilweise fremdenfeindlich und intolerant.

Wir wandten uns daher allen möglichen Subkulturen, Szenen und Minderheiten zu. Immer zentraler wurden die Migrant_innen, die den wunderbaren Vorteil haben, zwei Dinge zu vereinen: Sie sind Volk und Randseiter zugleich. Volk in ihrem (und häufig auch unserem) Verständnis als Angehörige einer nationalen oder ethnischen Kultur eher traditioneller, häufig ländlicher Herkunft, Randseiter als wenig Akzeptierte an ihren neuen Lebensorten, bisweilen auch ihrerseits mit viel Eigensinn ausgestattet. Die ideale Gruppe also, die alles vereint, was dieses Fach je untersucht hat.

Dessen Entwicklung ist also charakterisiert einerseits durch einen kontinuierlichen Fokus auf Verlierer oder angebliche Verlierer, die *looser*, welche Sabine Kienitz in ihrem Beitrag erwähnt.³² Andererseits stellen wir eine Bewegung von der Mitte zu den Rändern fest. Denn die Verlierer des Modernisierungsprozesses im 19. und frühen 20. Jahrhundert, die Bauern und Handwerker, gehörten gleichzeitig zu den Siegern der Nationalstaatsbildung, bildeten mit ihrer „Volkskultur“ eine machtvolle Bewegung, welche Nationalstaat und Moderne zusammenfügte, und waren überzeugt, zentrale Werte der Gesellschaft zu vertreten. Dieser Mitte seit der Dekonstruktion der Volkstums-Ideologien misstrauisch gegenüberstehend, wandten wir uns in der Folge immer stärker Gruppen zu, die sich selbst oder die wir als am Rande stehend, quasi nicht zum „Volk“ gehörend, wahrnahmen.

7. Welche Gruppen, welche Perspektive?

Eine der folgenreichsten Entwicklungen europäischer Gesellschaften in den letzten zwei, drei Jahrzehnten ist der Wandel vom gesellschaftlichen Horizont einer hoffungsvollen Zukunft ewigen wirtschaftlichen Wachstums in eine Welt voller Unsicherheit, Angst und Fremdheit, der dazu führt, dass sich immer weitere Gruppen, und auch die, die nicht mehr unsere primäre Aufmerksamkeit haben, als Verlierer sehen: Die Gewerbetreibenden, Handwerker, Kleinunternehmer_innen, Angestellten und Arbeitenden. Es gibt keine homogene Mehrheitsgesellschaft mehr, sondern auch hier nur vielfältigste Vermischungen und Abgrenzungen. Wesentliche Elemente eines Konsenses, der die Staaten des westlichen Europas über Jahrzehnte hinweg mitbestimmt hat, beginnen zu bröckeln: Das betrifft den Sozialstaat, das Verhältnis von Wirtschaft und Gesellschaft, generell Fragen des sozialen Zusammenhalts. Gruppen, die sich lange Zeit „in der Mitte“ der Gesellschaft verortet haben, das traditionelle ländliche Milieu, die sozialstaatlich eingebettete Arbeiterschaft, die Angestellten, Beamten und Dienstleister, fühlen sich an den Rand gedrängt oder bedroht. Und nur zu häufig ist von „dumpf“, „primitiv“, „bedrohlich“, „unartikuliert“ oder „gewalttätig“ die Rede, wenn es um die Befindlichkeit dieser Gruppen geht, Begriffe, die vor nicht allzu langer Zeit aus einer Elitoperspektive dem Volk, aus einer „Volksperspektive“ den

32 Vgl. den Beitrag von Sabine Kienitz in diesem Band.

Randseitern, aus bürgerlicher Sicht der proletarischen Masse zugeschrieben wurden. Was genau passiert hier?

Wir untersuchen Identitätsbildungsprozesse in ihrer zunehmenden Komplexität vor allem bei Einwanderern, Angehörigen der zweiten Generation, mobilen und marginalen Gruppen. Fundamental sind diese Prozesse jedoch auch bei jenen Gruppen, die bis jetzt überzeugt waren, sie wüssten ganz genau, wer sie seien. Identitätsarbeit als ständiges *work in progress*, Bricolage, Collage, Montage, Mélange, Assemblage, Performanz und *doing identity* wirken offensichtlich in weiten Teilen der Gesellschaft weniger als verlockende Optionen denn als Drohungen. Der „Tourist mit heiterem Lächeln“, den Han Byung-Chul in der hyperkulturellen Zukunft fröhlich an seiner Patchwork-Identität basteln lässt, ist nicht in Sicht.³³ Vielen Menschen erscheint ihr Umfeld immer stärker als Ort, an dem höchst unterschiedliche, einander im Extremfall widersprechende kulturelle Werte und Codes gelten, zu deren Verständnis ihnen ein Schlüssel fehlt, der helfen würde, Gemeinsamkeiten zu erkennen und sich als Teil der gleichen Gesellschaft zu verstehen.

Wir werden uns weiterhin mit Hybridisierung, Transkulturalität und Grenzüberschreitungen auseinandersetzen. Aber wir sollten uns ebenso damit beschäftigen, wie die vielfachen gesellschaftlichen Verflüssigungen und Verwerfungen zu einer Überforderung führen, die kulturellen Konzepten von Homogenität, Stabilität und Verankerung auf allen Ebenen Auftrieb gibt. Wir sollten dieses Bedürfnis ernst nehmen, denn sonst tun das andere.

Eine solche Öffnung ist mit zwei Fragen verbunden: Wie weit tragen Konzepte von Eigensinn und Widerständigkeit, die wir so gerne nutzen, um gesellschaftlich schwache Gruppen in ihrer Auseinandersetzung mit Macht und Dominanz zu untersuchen, wenn immer größere Teile der Gesellschaft sich als Verlierer oder Orientierungslose sehen? Verhalten sich nicht gerade diese Gruppen so, wie wir den Widerstand der Machtlosen angesichts von Veränderungen häufig beschrieben haben: eigensinnig, auf ihre alten Rechte pochend, den in mancher Hinsicht elitären Ansprüchen von Globalisierung und Transkulturalität trotzend? Richten sich dieser Eigensinn und diese Widerständigkeit nicht häufiger gegen Schwächere als gegen Mächtigere? Finden wir nicht hüben wie drüben ähnliche Verhaltensweisen der Abgrenzung (durch Kleidung, durch ghettoartige Wohnformen etc.), der Konstruktion von fixen Gruppenzugehörigkeiten? Nur ein Forschungsansatz, der nicht primär Randseiter, Minderheiten und generell *looser* in den Mittelpunkt stellt, sondern bestimmte Felder (Bourdieu) und Themen durch die ganze Gesellschaft hindurch verfolgt, ist in der Lage, gesellschaftliche Differenzierungs- und Hierarchisierungsprozesse zu analysieren, weil gerade die Wechselwirkungen aufschlussreich sind. Eine entmigrantisierte Migrationsforschung forderte das Panel zu diesem Thema³⁴, mein Vorschlag weitet diese Idee auf alle unsere Felder aus: Ziel wäre ein *studying through*, eine Analyse von Prozessen durch die ganze Gesellschaft und alle ihre Gruppen hindurch.

Ein zweiter Punkt: Unser Zugang ist, daran hat sich über alle fachlichen Diskussionen hinweg wenig geändert, bestimmt von einer Mikroperspektive. Die Sicht auf Lebenswelt und *agency* hat uns in vielen Fällen dazu geführt, den Akteuren ein Maß an Handlungsfreiheit, Reflexion und Kontrolle zuzugestehen, das in seltsamem Kontrast steht zu den verbreiteten Gefühlen von Überforderung, Überflutung, Perspektivlosigkeit und Zwang, etwa angesichts einer unvorstellbaren, manipulativen – auf jeder Ebene schmutzigen – Medienmacht, wie sie aktuell etwa im Umfeld von Murdochs Aktivitäten in England sichtbar wird, einer Globalisierungsdynamik, die auch einst mächtig geglaubte Staaten ins Taumeln bringt, oder einer Finanzwelt, wo in Minuten Milliarden verschwinden und das Leben von Millionen

33 Vgl. Han Byung-Chul: *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*. Berlin 2005, S. 82.

34 Vgl. die Beiträge von Brigitta Schmidt-Lauber, Regina Römhild und Sabine Hess aus dem Panel *Nach der Dekonstruktion: Neuere Kulturtheoretische Überlegungen in der Migrationsforschung*.

Menschen dramatisch umgekrempelt wird. Dies gilt aber auch angesichts von Mobilitäten, die für viele kaum bewältigbar scheinen – weder auf individueller noch auf gesellschaftlicher Ebene.

Wenn wir Kultur als eine Relationierungsformel zum Verständnis von Gesellschaft verstehen, wird eine Trennung in Mikro und Makro weitgehend überflüssig. Es ist zwar sinnvoll, analytisch von der Mikroebene und den handelnden Akteuren auszugehen, aber es geht darum, nicht dort stehen zu bleiben; seit Bourdieu und dem späten Foucault erlaubt eine ganze Reihe von Ansätzen diese Verbindung. Ich trete daher auch hier für eine Aufweichung der Grenzen unseres Zugangs ein.

In diesem Sinne schließe ich mein Plädoyer für eine Entgrenzung unseres Faches und seines Kulturverständnisses – wohl wissend, dass uns in unserem wissenschaftlichen und akademischen Umfeld enge strukturelle Grenzen gesetzt sind.