

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

# Kultur\_Kultur.

Denken. Forschen. Darstellen.



WAXMANN

Kultur\_Kultur.  
Denken. Forschen. Darstellen.



Reinhard Jöhler, Christian Marchetti,  
Bernhard Tschöfen, Carmen Weith (Hrsg.)

# Kultur\_Kultur.

Denken. Forschen. Darstellen.

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



Waxmann 2013  
Münster / New York / München / Berlin

## **Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek**

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

ISBN 978-3-8309-2847-8

© Waxmann Verlag GmbH, 2013

[www.waxmann.com](http://www.waxmann.com)

[info@waxmann.com](mailto:info@waxmann.com)

Umschlaggestaltung: Pleßmann Design, Ascheberg

Umschlagabbildung: Frank Duerr, Tübingen

Satz: Stoddart Satz- und Layoutservice, Münster

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier,  
säurefrei gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.  
Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des  
Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung  
elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

# Inhalt

*Reinhard Johler*

Vorwort..... 13

*Rolf Lindner*

„Zwei oder drei Dinge, die ich über Kultur weiß ...“ Eine Reprise..... 16

## Plenarvorträge

*Andreas Reckwitz*

Die Materialisierung der Kultur ..... 28

*Bernhard Tschofen*

Selbstbeschreibungen beschreiben? Zur Kulturanalyse des Kulturgebrauchs ..... 38

*Beate Binder*

Grenzverschiebungen: Kultur als Wissensressource und  
Argumentationsstrategie in der feministischen Kulturanthropologie..... 49

*Paul Rabinow and Anthony Stavrianakis*

From Discordant Participant-Observation  
Toward an Anthropology of the Discordant..... 63

*Walter Leimgruber*

Entgrenzungen. Kultur – empirisch..... 71

## Panel I: Kulturelles Eigentum: Perspektiven auf ein interdisziplinäres Forschungsfeld

*Regina F. Bendix*

Zur Konstituierung eines Forschungsfeldes:  
*Cultural Property* beleuchtet aus interdisziplinärer Perspektive ..... 86

*Stefan Groth*

Allmendgemeinschaften und Cultural Commons in der Diskussion  
um kulturelles Eigentum..... 92

*Philipp Socha*

Spielräume im Völkerrecht: Regional differierende Interpretationen  
der ‚Berechtigten‘ in den *draft articles* des WIPO IGC ..... 99

*Johannes Müske*

Technik, die kulturelle Aneignung der Klangwelt  
und die Grenzen von *Cultural Property*..... 107

*Arnika Peselmann*

Das Erzgebirge als montane Kulturlandschaft  
Konstituierungs- und In-Wertsetzungsprozesse  
eines potentiellen UNESCO-Weltkulturerbes ..... 114

## **Panel II: Zur Praxis-Kultur: Wissen und Erleben der Volkskunde in wissensanthropologischer Perspektive**

Einleitung ..... 121

*Lioba Keller-Drescher*

Sammeln, Horten, Verhandeln. Der Wissensschatz als Ressource ..... 122

*Birgit Johler*

Behagen in der Kultur.

Museologische Praktiken des Museums für Volkskunde im Wien der 1930er-Jahre ..... 131

*Magdalena Puchberger*

„Erlebnis-Sphäre“ Volkskunde.

Das Museum für Volkskunde in Wien als Ort ideologischer Praxis ..... 142

## **Panel III: Aneignung – Zur Aktualität eines kulturwissenschaftlichen Begriffs**

*Judith Blume, Caroline Merkel, Linda Waack*

Aneignung | Appropriation 1960–1990 – Materialien, Programme, Verfahren ..... 152

*Mirjam Nast*

Invasion ins Perryversum? Praktiken der Aneignung einer populären Serie ..... 160

*Carmen Weith*

Die Schwäbische Alb als gegenweltlicher Entwurf?

Naturerfahrung als kulturelle Aneignungstechnik ..... 166

*Melanie Keding*

Alltägliche Aneignung von Stadträumen

Raumerleben als Zugang in der kulturwissenschaftlichen Stadtforschung ..... 171

## **Panel IV: Nach der Dekonstruktion: Neuere Kulturtheoretische Überlegungen in der Migrationsforschung**

*Brigitta Schmidt-Lauber*

Zum Kulturbegriff in der ethnologischen Migrationsforschung ..... 175

*Regina Römhild*

Jenseits ethnischer Grenzen.

Zur Kosmopolitisierung des Kulturbegriffs und der Migrationsforschung ..... 186

*Sabine Hess*

Wider den methodologischen Kulturalismus in der Migrationsforschung:

für eine Perspektive der Migration ..... 194

## **Panel V: „Historische Ethnografie“ – Ein Modus des Denkens, Forschens und Darstellens**

*Michaela Fenske*

„Historische Ethnografie“ – Ein Modus des Denkens, Forschens und Darstellens ..... 204

*Jens Wietschorke*

Historische Forschung in der Europäischen Ethnologie.  
Ein Diskussionsbeitrag .....206

*Sabine Imeri und Franka Schneider*

Historische Ethnografie als reflexiver Forschungsmodus .....213

*Leonore Scholze-Irrlitz*

Historischer Horizont oder Gegenwartsempirie –  
Die Grenzen der Feldforschung.....225

## **Panel VI: Museum\_Kultur: Transformationen des Kulturbegriffs im Museumsbetrieb**

*Gisela Weiß*

Kultur als Konstruktion – Kulturkonzepte im Museum und ihre  
Veränderung im 19. und 20. Jahrhundert .....234

*Markus Speidel und Anja Dauschek*

Der transkulturelle Blick – Migration im Stadtmuseum des 21. Jahrhunderts .....247

*Elisabeth Fendl*

„Ostdeutsche Kultur“ in der Grammatik der frühen Vertriebenenpolitik .....252

*Jochen Ramming*

Kultur und die Entwicklung des ländlichen Raums in Europa  
Hintergründe und Folgen einer Museumsförderung durch  
das *Leader*-Programm der EU.....262

## **Panel VII: Kunst und Ethnographie**

*Klaus Schönberger*

Ich sehe was, was Du nicht siehst?  
Ethnographische und künstlerische Forschung im Prozess der Entgrenzung  
von Wissensformaten .....272

*Katharina Eisch-Angus*

Kultur-Konzepte zwischen künstlerischer  
und ethnographischer Forschung .....278

*Elke Bippus*

(Kunst-)Forschung. Eine neuartige Begegnung von Ethnologie und Kunst .....284

*Ute Holfelder und Christian Ritter*

Handyfilme – künstlerische und ethnographische Zugänge zu  
Repräsentationen jugendlicher Alltagswelten  
Ein transdisziplinäres Experiment .....292

*Iain Biggs*

All Flesh is Grass. Deep mapping as an ‘essaying’ of place .....302

*Victoria Walters*

Opening up the Field: Joseph Beuys’ Anthropological Art .....311



## **Panel VIII: Forschen und Darstellen - Zur Visualisierung von Kultur**

*Ulrich Hägele*

„Bewegen Sie die Maus, um zu zoomen.“

Ebay – visuelle Ethnographie in der digitalen Kultur .....318

*Thomas Overdick*

Innen-Sicht. Dialogisch-partizipative Ansätze in der visuellen Ethnographie .....327

*Sven Stollfuß*

Der kinematografische Imperativ medizinischen Wissens

Psychopathologie und früherer Gebrauchsfilm .....334

*Irene Ziehe*

Visualisierung des Unbekannten.

Fotos für Touristen als ethnografische Quellen.....341

*Manuela Barth*

Moving images: Zum kulturanthropologischen Umgang mit

digitalen Visualisierungen.....348

## **Panel IX: Unterscheidungen machen den Unterschied: Kulturwissenschaftliche Perspektiven auf Differenz**

Einleitung .....354

*Simone Stiefbold*

Wissenschaftliches Selbstverständnis und ambivalente Innensichten –

Volkskundler zwischen delegitimiertem und legitimiertem Wissen um 1900.....355

*Pia Thattamannil*

Alltäglicher Rassismus in Deutschland –

Delegitimiertes Wissen im legitimen Wissen der Gesellschaft.....362

*Franziska Engelhardt*

(Kulturelle) Differenz von Bedeutung. Integrationspolitik als Forschungsfeld

gesellschaftlicher Einschluss- und Ausschlussprozesse .....369

*Nina Schumacher*

Diskurs\_Diskurse

Solidarische Grenzgänge und unüberbrückbare Differenzen .....377

## **Panel X: Sammeln, zeigen, deuten**

Museen als Orte und Medien des Kulturtransfers .....383

*Stefan Krankenhagen*

Das relationale Objekt

Überlegungen anhand transnationaler Sammlungsstrategien der Gegenwart.....384

*Thomas Thiemeyer*

Das Depot zeigen.....394

*Joachim Baur*

Messy Museums. Über Ordnung und Perspektiven des Museums.....401

## **Sektion I: Argumentieren mit Kultur: Wissenschaft, Ökonomie, Politik**

*Judith Laister*

Die Kultur ist tot. Es lebe die Kreativität!

Von der Kultur(haupt)stadt zur Creative City .....410

*Asta Vonderau*

Audit-Kultur: Verwaltungssysteme, unternehmerische Subjekte,

Regierungsweisen an einer deutschen Hochschule .....417

## **Sektion II: Wissensbestände der Volkskunde: Umgangsweisen und Perspektiven**

*Sonja Windmüller*

Volkskundliche Gangarten – Bewegungsstile kulturwissenschaftlicher Forschung .....424

*Julia Butschatskaja*

Sind „beschreibende Ethnographien“ in Europa passe?

Zur Erfahrung von Feldforschungen Petersburger Ethnologen

in Deutschland .....435

## **Sektion III: Kultur\_forschen: Historische Akteure und Arbeitsweisen**

*Christoph Schmitt*

Helfer und Helden.

Rollenverteilung und Rollenkonflikt in der volkskundlichen Wissensproduktion .....444

*Eberhard Forner und Carmen Palm*

Sprache sammeln – Bilder machen.

Lehrer als Wissensgeneratoren der württembergischen Volkskunde .....454

*Karin Bürkert*

Der forschende Reporter: Journalist Wilhelm Kutter und die Volkskunde .....467

*Helmut Groschwitz*

Der Mythos von der Deutschen Mythologie.

Prolegomena zur Neubewertung eines umstrittenen Werkes .....476

## **Sektion IV: Kultur\_forschen: Methodische Herausforderungen der Kulturanalyse**

*Gerrit Herlyn*

Systematik oder Intuition?

Zur kulturanalytischen Praxis der Auswertung qualitativer Interviews.....485

*Julia Fleischhack*

„(Un-)Heimliche Akteure“: Überlegungen zur (archivalischen) Quellen-Arbeit .....492

*Martin Jonas*

AusTausch – In Relation denken und arbeiten .....500

*Konrad Vanja*

Kultur und Kulturen: Von der Musealisierung der  
Kultur(-Politik) in einer europäischen Gesellschaft.....507

*Kerstin Poehls*

„Reflexive Europeaness“? Oder: Wie Blickverschiebungen  
auf Migration und Europa kulturell sichtbar werden.....516

*Marketa Spiritova*

„Kultur ist immer schon ein Stück weit Erinnerungskultur“.  
Ethnografien erinnerungskultureller Inszenierungspraktiken  
im postsozialistischen Europa .....523

*Jutta Buchner-Fuhs*

„Den technischen Wandel bewältigen“  
Kulturtheoretische Überlegungen zu biografischen Umbrüchen,  
Gewöhnung und Resilienz am Beispiel der Landwirtschaft .....530

*Reinhard Bodner*

Kultur als Kompromiss. Vom Umgang mit einem brüchigen Berg.....540

*Rebekka Bürkle*

Kultur als soziale Ressource: Sprachkultur und Dialektreichweite  
in Unternehmen.....549

## **Sektion VII: Kultur\_denken: Theoretische Perspektiven auf Arbeitswelten**

*Tanja Bogusz*

Subjektivierung ethnographieren? Aktuelle Positionen zu  
gouvernementalen Sozialtechnologien in der Arbeitswelt .....557

*Götz Bachmann*

Kollegialität – zur Analyse geringerer Prügelei.....564

## **Magistersektion**

*Svenja Reinke*

Zwischen Denkmal und Vergessmal.  
Kaliningrads Friedhof im Schaffen der Lebenden .....574

*Richard Schwarz*

„We owe it all to the Hippies“.  
Digitale Traditionen und analoge Gegenwart.....583

*Charlotte Räuchle*

„Die Überwindung der Distanz“.  
Briefe als Medium der Raumkonstitution in der ersten Hälfte  
des 19. Jahrhunderts .....594

**Studentische Sektion***Steffen Greiner, Rebekka Hofmann und Lukas Lassonczyk*

From a Mess to the Masses – Popdiskurs revisited.....603

*Thomas Felfer*

Klangerinnerungen. Versuch einer Ethnographie des Hörens.....612

*Hemma Übelhör, Julia Lechner, Lukas Filzer*Die Ausstellung *Bilder vom Menschen, Bilder von Menschen*

Phantastische Blicke ins Innere des Körpers –

eine Projektvorstellung .....619



## Vorwort

Im vorliegenden Band sind die Vorträge des 38. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde dokumentiert, der vom 21. bis 24. September 2011 an der Eberhard Karls Universität Tübingen stattgefunden hat. Nach Tübingen eingeladen hat die Deutsche Gesellschaft für Volkskunde gemeinsam mit dem Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft. Das Kongressthema „Kultur\_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen.“ ist mit über 400 Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus dem In- und Ausland sowie zahlreichen Gästen aus benachbarten Disziplinen auf ein ausgesprochen großes Interesse gestoßen. Dies zeigt, dass das Thema nicht nur in der Kultur- und Ethnowissenschaft Volkskunde von hoher Bedeutung ist, sondern auch in der breiteren Wissenschaftsöffentlichkeit nachhaltig debattiert wird.

Dass dieser 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde aber in Tübingen stattfinden konnte, war – das muss an dieser Stelle doch zugegeben werden – zunächst einer Notlage geschuldet. Denn kein anderes Institut sah sich – bedingt durch viele Neubesetzungen, aber ebenso wegen der zeitaufwändigen Einführung bzw. Akkreditierung der BA-MA-Studiengänge – in Deutschland dazu in der Lage. Tübingen ist daher eingesprungen, aber es hatte auch einen guten Grund dafür: 2011 feierte die Empirische Kulturwissenschaft ihr 40jähriges Namensjubiläum. Klar war es daher für die Organisatoren von Anfang an, dass der Kernbegriff „Kultur“ für das Vielnamensfach Volkskunde/Europäische Ethnologie/Kulturanthropologie zum Tübinger Kongressthema gemacht werden sollte.

„Kultur\_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen.“ ging daher in der Konzeption zunächst deutlich vom Veranstaltungsort aus. Denn warum – so der Ausgangspunkt der Überlegungen – wurde in Tübingen Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre „Kultur“ zentral? Und weiter gefragt: Wie ging von dort aus der Begriff in die Welt – in die Fachwelt der Volkskundlerinnen und Volkskundler, aber auch in die Nachbarfächer bzw. in analoge internationale Forschungsrichtungen wie den *cultural studies*? Der Tübinger Startpunkt mit seinen Folgen – seinen Stärken, aber auch seinen Problemen – stand daher im Kongress für das ganze Vielnamensfach zur Thematisierung an.

Denn Kultur ist nicht nur seit nunmehr vier Jahrzehnten die zentrale Kategorie der Volkskunde und ihrer disziplinären Fortentwicklungen in Deutschland und darüber hinaus, Kultur ist – ungeachtet aller Problematik – weiterhin eine der wirkmächtigsten Ordnungsvorstellungen der Moderne. Als Konzept der Selbstausslegung hat Kultur zu keiner Zeit eine ähnliche Reichweite und Anziehungskraft besessen wie heute, zugleich beschreibt sie ein Feld wachsender Ökonomien, ist weltweit Gegenstand politischen Handelns und nicht zuletzt Schlüsselbegriff und Fluchtpunkt einer Reihe von sich zusehends als Kulturwissenschaften verstehenden Fächern. Seit dem von Tübingen ausgehenden „Abschied vom Volksleben“ nimmt der um die alltägliche und lebensweltliche Dimension erweiterte Kulturbegriff eine zentrale Stellung im disziplinären Selbstverständnis des Faches ein. Die Wendung hin zu einer mehr prozessualen und relationalen Vorstellung von Kultur, wie sie in den letzten Jahren verstärkt vollzogen wurde, betrifft den Kern volkskundlicher Kulturwissenschaft und trug nicht zuletzt zu ihrem disziplinären Fortbestand bei. Vor diesem Hintergrund bildet die momentan zu beobachtende Konjunktur – bei gleichzeitiger Krise des Kulturkonzepts – eine besondere Herausforderung. – So weit der *call for paper*.

Der Tübinger Kongress hat nun dazu eingeladen, die kulturelle Wende im Fach einer umsichtigen Evaluierung zu unterziehen und dabei zu fragen, wie sich eine Kulturwissen-

schaft zu rüsten hat, die für sich sowohl eine selbstkritische Zuständigkeit reklamiert, die aber gleichzeitig auch auf die veränderten Bedingungen für ein Verstehen der kulturellen Dimension der sozialen Welt zu reagieren hat. Dies geschah im Kongress in drei großen Richtungen, nämlich erstens in „Kultur\_denken“ durch die genaue Thematisierung von Kultur-Konzepten; zweitens in „Kultur\_forschen“ durch die detaillierte Ausleuchtung des Theorie- und Methodenspektrums; und schließlich drittens in „Kultur\_darstellen“ durch den reflexiven Blick auf Zeigeweisen und auf die unterschiedlichsten Anwendungsfelder von Kultur.

Die damit angesprochene enorme inhaltliche Breite des Programms zeigte auch dessen hohe wissenschaftliche Aktualität. Kein Zufall nämlich, dass fast zur selben Zeit auch die Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Wien „Wa(h)re Kultur? Kulturelles Erbe, Revitalisierung und die Renaissance der Idee von Kultur“ als Thema hatte. Diese Völkerkunde-Tagung – das sei mit ein wenig Bedauern angemerkt – geschah weitgehend ohne volkswissenschaftliches Zutun, wie im Übrigen auch beim Tübinger Kongress kaum Völkerkundler vertreten waren.

Aber auch für sich genommen, kann das Vielnamensfach Volkskunde – blickt man auf die Kongress Themen – programmatisch auf eine hohe Kultur-Dichte verweisen: So trug der letzte, der 37. Kongress in Freiburg 2009 den Titel „Mobilitäten. Europa in Bewegung als Herausforderung kulturanalytischer Forschung“; die Hochschultagung ein Jahr zuvor, 2008 in Hamburg beschäftigte sich mit „Kultur – Forschung: Zum Profil einer volkswissenschaftlichen Kulturwissenschaft“. Der 35. Kongress 2009 in Dresden wiederum handelte über „Grenzen und Differenzen – Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen“. Diese Kultur-Konjunktur in den Kongress Themen ist zeitlich unschwer weiter zurück zu verlängern: Der 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde 2001 tagte in Jena über „Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung“, der 32. 1999 in Halle/Saale über „Natur – Kultur. Volkswissenschaftliche Perspektiven auf Mensch und Umwelt“, der 31. in Marburg 1997 über „Männlich – Weiblich. Zur Bedeutung der Kategorie Geschlecht in der Kultur“, der 30. in Karlsruhe über „Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur“ und der 29. 1993 in Passau hatte „Gewalt in der Kultur“ zum Thema.

Dabei aber ist Kultur als Tagungsrahmen und als Kongress-Thema in den 1980er Jahren zentral geworden: So etwa in Frankfurt 1987 „Kulturkontakt – Kulturkonflikt. Zur Erfahrung des Fremden“, in Bremen 1985 „Kinderkultur“, in Berlin 1983 „Großstadt. Aspekte empirischer Kulturforschung“, in Regensburg 1981 „Umgang mit Sachen. Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs“ und 1979 in Kiel „Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur“. Als frühe Nennung für die beginnende „Kulturalisierung“ der Volkskunde kann der 18. Deutsche Volkskunde-Kongress in Trier 1971 angesehen werden, dessen Thema „Kultureller Wandel im 19. Jahrhundert“ war. Diese Fachtagung hat nicht nur fast auf den Tag genau 40 Jahre vor dem Tübinger Kongress stattgefunden, sondern sie führt auch direkt zum lokalen Veranstalter, zur Tübinger Empirischen Kulturwissenschaft zurück.

Denn dass in Tübingen getagt werden konnte, war nicht zuletzt in zwei Geburtstagen begründet. Der erste ist bereits genannt worden: Am 15. Januar 1971 hat Hermann Bausinger im „Tübinger Korrespondenzblatt“ die Umbenennung des Instituts in „Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft“ bekannt gegeben. Wenige Monate danach ist auch der Studienplan für das Fach Empirische Kulturwissenschaft beschlossen worden. Die Tübinger EKW ist 2011 also 40 Jahre alt geworden und ihr „Schöpfer“ Hermann Bausinger – und das war der zweite zu feiernde Anlass – hat im selben Jahr seinen 85. Geburtstag gefeiert.

Beide Geburtstage haben zu schönen Erweiterungen des Tagungsprogramms geführt. Das Ludwig-Uhland-Institut und die dgV haben gemeinsam zu einer von Barbara Kirshenblatt-Gimblett gehaltenen *Lecture* zu Ehren von Hermann Bausinger – Bausinger war

Langzeitvorsitzender der dgV und ist heute deren Ehrenmitglied – eingeladen. Und auch das Ludwig-Uhland-Institut hat im Tübinger Schloss zu der gemeinsam mit Studierenden vorbereiteten und in der Kongress-Zeit geöffneten Ausstellung „Kultur\_Revisited. Ein Institut stellt sich aus“ geladen. Und schließlich ist der fruchtbare Kontakt von Wissenschaft, Kunst und Öffentlichkeit in einer von Ina Dietzsch im Landestheater Tübingen initiierten Veranstaltung unter dem Motto „Denken. Forschen. Darstellen. Der Kongress zu Gast im LTT“ publikumswirksam erprobt worden.

Für die organisatorisch hervorragend vorbereitete und persönlich ausgesprochen sympathische Durchführung des Kongresses gilt es im Namen der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde Dank an die Kolleginnen und Kollegen des Tübinger Instituts abzustatten. Zu danken haben wir dabei insbesondere Carmen Weith und Christian Marchetti sowie allen beim Kongress so hilfsbereiten Hiwis und Studierenden. Der Eberhard Karls Universität Tübingen, den „Universitätsbund Tübingen. Vereinigung der Freunde der Eberhard Karls Universität Tübingen“, dem „Förderverein Schwäbischer Dialekt“, vor allem aber der Deutschen Forschungsgemeinschaft sei für die großzügige finanzielle Unterstützung ebenso gedankt, wie der „Tübinger Vereinigung für Volkskunde“.

Für die redaktionelle Mitarbeit geht der Dank der Herausgeber an Matthias Klückmann und Matthias Socha. Schließlich möchten wir dem Waxmann Verlag, insbesondere Ursula Heckel und Beate Plugge für die bewährte sachkundige und zuverlässige verlegerische Betreuung des Bandes danken.

Tübingen, im Oktober 2012



## „Zwei oder drei Dinge, die ich über Kultur weiß ...“ Eine Reprise

### 1.

1998, auf dem Höhepunkt der anthropologischen Kulturdebatte, hielt der US-amerikanische Anthropologe Marshall Sahlins im Rahmen der *Huxley-Lectures* einen Vortrag mit dem Titel „Two or Three Things That I Know about Culture“.<sup>1</sup> Mit diesem Vortrag reagierte Sahlins auf jene Kritiker, die dem anthropologischen Kultur-Konzept, wenn sie es denn freundlich meinten, ein „Farewell“ zuriefen (wenn man es nicht so freundlich meinte, griff man auch schon einmal zum Rotstift, um es aus dem Großen Buch der Wissenschaften zu streichen). Kaum je hat man im wissenschaftlichen Diskurs stärkere Worte der Verurteilung gefunden als im „Fall“ des Kultur-Begriffs, wobei Fall hier nicht nur den Niedergang meint, sondern durchaus auch im Sinne der Kriminalistik zu verstehen ist, hatte sich das Kultur-Konzept doch in den Augen der Kritiker des „Othering“ schuldig gemacht und war damit zum potentiellen Medium der Fremdenfeindlichkeit geworden. Dabei handelt es sich beim Kulturkonzept ja nicht um ein beliebiges Konzept, sondern um jenes Epistem, das der kognitiven Identität der Disziplin den Stempel aufgedrückt hat. Paradox formuliert steht also das Konzept auf dem Spiel, das für die Kultur der Disziplin, für ihre disziplinäre Eigenheit steht. Zunächst, so konstatierte eine der schärfsten Kritikerinnen, Lila Abu-Lughod, schien das Kultur-Konzept, indem es den kulturellen Relativismus beförderte, ja auch die analytischen *und* moralischen Schwierigkeiten zu beseitigen, die dem Begriff der „Rasse“ innewohnten, indem es ermöglichte, „Differenz“ anders denn als „naturegegeben“ und „angeboren“ zu denken. Und in der Tat hatte ja Franz Boas, der Begründer der *cultural anthropology* in seiner Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Evolutionismus den entscheidenden Schritt von „Kultur“ im Singular zu „Kulturen“ im Plural vollzogen. Indem er den Fokus der Aufmerksamkeit von den Merkmalen, die allem menschlichen Denken und Handeln gemeinsam sind, auf jene richtete, die von dieser Linie abwichen, trat die Vielfalt der Kulturen an die Stelle der evolutionären Stadien: Wildheit, Barbarei und Zivilisation. Der damit einhergehende Paradigmenwechsel ist in seiner Wirkung gar nicht zu überschätzen: die Kulturidee, so der Anthropologehistoriker George W. Stocking, Jr., verwarf nicht nur vereinfachende Modelle des biologischen Determinismus, sondern auch ethnozentrische Standards kultureller Evaluation.<sup>2</sup> Doch trotz dieser positiven, anti-essentialistischen Absicht behält das Kultur-Konzept nach Ansicht von Abu-Lughod die Tendenz aufrecht, Unterschiede einzufrieren, wie es für Konzepte wie Rasse charakteristisch war.

Vor allem drei Tendenzen benennt sie, die für sie mit der Denkfigur „Kultur“ untrennbar verbunden sind: erstens die Vorstellung, Kultur sei in sich kohärent; zweitens die Vorstellung, das Kultur-Konzept wirke homogenisierend, d.h. dass es alle Angehörigen einer Kultur gleichmache und intrakulturelle Unterschiede ignoriere und drittens, dass das Kultur-Konzept die Vorstellung nahe lege, dass Kulturen zeitlos, d.h. dauerhaft sind. Um „sie selbst“ zu sein, dürfen sich Kulturen nicht ändern. Aus all diesen und weiteren Kritikpunkten

---

1 Marshall Sahlins: Two or three things that I know about culture. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute N.S. 5 (1999), S. 399–421.

2 George W. Stocking Jr.: The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition. In: Ders. (Hrsg.): Romantic Motives. Essays in anthropological sensibility. Madison, Wisconsin 1996, S. 208–276.

ergibt sich das Fazit, dass das Kultur-Konzept essentialisiert, d.h. Herkünften wird eine scheinbar wesenhafte Natur zugeschrieben.<sup>3</sup> Sahlins hat diese Charakterisierung von „Kultur“ zurecht als eine Karikatur bezeichnet: „The American anthropological codgers who spent a good part of their lives studying historical diffusion hardly believed that cultures are unchanging and rigidly bounded.“<sup>4</sup> Aber diese Überzeichnung ist auf der anderen Seite, wie die politische Indienstnahme eines essentialisierten Kulturbegriffs durch Intellektuelle der französischen Neuen Rechten wie dem Philosophen Alain de Benoist, Gründer von GRECE (Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne) zeigt, durchaus Realität geworden. Es ist vor allem in der generalisierenden, im politischen Raum und in der medialen Öffentlichkeit durchaus noch präsenten Rede von *der* Kultur *der* Araber, Deutschen, Türken usw. bzw. entsprechender „Kulturkreise“, in der die sistierende und vereinheitlichende Tendenz zum Ausdruck kommt; „Real-Essentialisierungen“ hat Carola Lentz diese Festschreibungen auf dem diesjährigen Kongress der Gesellschaft für Völkerkunde genannt. Die fundamentalen Einwände gegen das Kulturkonzept haben eine Reihe von Kritikern zu der Auffassung geführt, „Kultur“ als anthropologisches Konzept ganz aufzugeben, weil es letztlich die kulturellen Differenzen, die es behauptet, überhaupt erst hervorbringe und festschreibe. So hat Abu-Lughod unter anderem dafür plädiert, statt von „Kultur“ von „Diskurs“ im Sinne von Foucault zu sprechen. Aber gerade um die sistierenden Folgen des Konzeptgebrauchs – Kultur, die zum Käfig wird – zu vermeiden, ist der Tausch von Kultur gegen Diskurs, wie Sahlins lakonisch anmerkt, ein denkbar schlechtes Geschäft: „Discourse is not only the superorganic revisited, it has been made even more draconian as the expression of ‚power‘ that is everywhere, in all quotidian institutions and relations“.<sup>5</sup>

Dass die Kritiker des Kulturkonzepts sich durchaus bewusst sind, dass mit dem Verzicht auf das Kulturkonzept ein Verlust an Erkenntnismöglichkeiten einhergeht, zeigt nicht nur Arjun Appadurais durchaus halbherzige Zurückweisung von „Kultur“ als Substantiv bei gleichzeitiger Beibehaltung des Adjektivs „kulturell“, um Differenzen, Kontraste, überhaupt Vergleiche denken zu können (für Sahlins ein grammatikalischer und semantischer Oxymoron, als ob das Adjektiv ohne das Substantiv etwas bedeuten könnte), sondern auch James Cliffords Sorge um die Ersetzung des Kulturkonzepts „by some set of relations that preserves the concept's differential and relativistic functions“.<sup>6</sup> Ganz offensichtlich macht es den heuristischen Wert des Kulturkonzepts aus, dass es auf Anderes und Differentes verweist und damit zutiefst humanistisch ist: „Was unser Menschsein, unsere Menschlichkeit ausmacht“, hat Stuart Hall einmal gesagt, „ist die gegenseitige Bezugnahme aufeinander, auf das, was wir nicht sind, was anders ist als wir, was sich von uns unterscheidet.“<sup>7</sup> Kulturwissenschaft ist Differenzwissenschaft, gleichgültig, ob es sich dabei um Empirische Kulturwissenschaft oder Kulturanthropologie, Kulturgeschichte oder Kulturosoziologie handelt. Mit der Bestimmung als einer Differenzwissenschaft geht aber ein weiteres Charakteristikum einher, auf das Werner Schiffauer aufmerksam gemacht hat, nämlich Kulturanthropologie als einer „Gegenwissenschaft“, die durch das Aufscheinen des

3 Lila Abu-Lughod: Writing Against Culture. In: Richard G. Fox (Hrsg.): Recapturing Anthropology. Working in the present. Santa Fé, New Mexico 1991, S. 137–162.

4 M. Sahlins: Two or three things (wie Anm. 1), S. 404.

5 Ebd., S. 410. 1917 hatte der Boas-Schüler Kroeber Kultur als „superorganic“ definiert, für Sahlins „a primary source of that ominous sense of culture as an authoritarian prescription of conduct“ (Marshall Sahlins: Waiting for Foucault still. Chicago 2002, S. 67). Aber bereits im gleichen Jahr kritisierte ein anderer Boas-Schüler, nämlich Edward Sapir, dieses Konzept: Do we need a „superorganic“? In: American Anthropologist 19 (1917), S. 441–447.

6 James Clifford: The Predicament of Culture. Cambridge, MA, London 1988, S. 274.

7 Stuart Hall: „Jeder muss ein bisschen aussehen wie ein Amerikaner“. Über die Bedeutung des Kulturellen fürs Verstehen der Gesellschaft. In: Das Argument 277 (2008), S. 479–486, hier S. 48f.

Anderen eine radikale Kritik am Eigenen möglich macht.<sup>8</sup> Mir scheint, dass das Feld der Kulturwissenschaften ein nachdrückliches Beispiel bildet, anhand dessen die Unersetzbarkeit des Kultur-Konzepts aufgezeigt werden kann, gerade um Diskontinuitäten, Brüche und Wenden verstehen zu können.

## 2.

In einer Präambel zur Druckversion seines Vortrags geht Sahlins auf das transatlantische Missverständnis hinsichtlich des Kultur-Konzepts ein, dass die intradisziplinären Auseinandersetzungen fast das ganze 20. Jahrhundert und darüber hinaus begleitet hat. 1951 konstatierte der Kulturanthropologe George Murdock, dass die amerikanische Kulturanthropologie und die britische Sozialanthropologie unterschiedliche wissenschaftliche Objekte haben, erstere untersuche „Kulturen“, letztere „soziale Systeme“.<sup>9</sup> Diese Unterscheidung führte Murdock zu der „überraschenden Schlussfolgerung“, wie er schreibt (die für ihn so überraschend wohl kaum gewesen sein kann), dass die Briten gar keine Anthropologen, sondern Soziologen seien. Umgekehrt sehen die Sozialanthropologen in der „Kultur“ ihrer transatlantischen Kollegen kaum mehr als etwas „Dekoratives“ (so noch unlängst der Sozialanthropologe Chris Hann<sup>10</sup>), das die soziale Realität einkleide, eine Kategorie, die der wissenschaftlichen Strenge des Systembegriffs, der vor allem in den 1950er Jahren den sozialwissenschaftlichen Zeitgeist bestimmte, ganz und gar nicht gerecht werde.<sup>11</sup> An Murdocks Unterscheidung ist wissenschaftssoziologisch insofern etwas dran, als die je spezifischen disziplinären Entstehungskontexte der britischen Anthropologie erlaubten, das Terrain der nur schwach entwickelten Soziologie zu besetzen, während die amerikanische Anthropologie, namentlich an der Columbia University, dem Entstehungsort der cultural anthropology, ihren disziplinären Ort neben der bereits etablierten Soziologie zu finden suchte. Das legte die Aufteilung der wissenschaftlichen Hemisphären in „Kultur“ einerseits und „Gesellschaft“ andererseits nahe. Mit der Idee von „Kulturen“ im Plural war allerdings mehr verbunden als die Zurückweisung des biologischen Determinismus und einer ethnozentrischen Sichtweise auf kulturelle Standards, etwas, das möglicherweise Adam Kupers Rede vom „romantischen Populismus“ der amerikanischen Kulturanthropologie provoziert hat<sup>12</sup>, nämlich die sich – laut Boas – aus Forschungsgründen ergebende Notwendigkeit für den Anthropologen, seine aus seiner sozialen Umwelt stammenden Ansichten und Emotionen zeitweise abzulegen und sich soweit wie möglich an die Denkweisen und Gefühlswelten der fremden Stämme anzupassen bzw. sich in diese einzufühlen.<sup>13</sup> Damit aber formulierte Franz Boas als methodologisches Prinzip der Kulturanthropologie, was gleichermaßen als Programmatik kultureller Dissidenten gelten kann, denen es vor allem darum geht, die engen Grenzen des eigenen Erfahrungshorizonts zu überschreiten. In der Tat werden wir die ame-

8 Werner Schiffauer: Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kulturanthropologie. In: Zeitschrift für Volkskunde 92 (1996), S. 20–31.

9 George Peter Murdock: British Social Anthropology. In: American Anthropologist 53 (1951), S. 465–473.

10 Chris Hann: Weder nach dem Revolver noch dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen. Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffs. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1 (2007), S. 125–134.

11 Ist es im Übrigen zu spekulativ, die zeitgenössische Systemtheorie in Gestalt des Struktur-Funktionalismus mit ihrer Betonung gesellschaftlicher Homöostase in Verbindung zu bringen mit der Aufteilung der Welt in politische Hemisphären zur Hochzeit des Kalten Krieges?

12 Adam Kuper: Culture. The anthropologist's account. Cambridge, MA., London 1999.

13 George W. Stocking Jr.: Franz Boas and the culture concept in historical perspective. In: Ders., Race, culture and evolution. Essays in the history of anthropology. Chicago 1982, S. 195–233.

rikanische Kulturanthropologie in ihren Anfängen nicht verstehen, wenn wir sie nicht als ein *wissenschaftliches* Sammelbecken *kultureller* Dissidenten begreifen. Jene Generation, die recht eigentlich das anthropologische Kultur-Konzept hervorgebracht hat, ist als eine Generation von Kulturfüchtlingen zu begreifen, die eine neue wissenschaftliche Disziplin inauguriert, die es erlaubt, die eigene Kultur dadurch zu kritisieren, dass sie ihr den Spiegel einer anderen vorhält.

### 3.

Exemplarisch zeigt sich dieser Zusammenhang anhand von frühen Vertreterinnen des Faches wie Elsie Clews Parsons, die erste Frau, die Boas laut Eigenaussage für die Anthropologie hatte begeistern können. Clews Parsons, die in den 1980er Jahren als Gründungsfigur einer feministischen Anthropologie entdeckt wurde, wuchs in einer wohlhabenden New Yorker Familie auf, die ihr zeitlebens erlaubte, unberührt von ökonomischen Zwängen ihren eigenen Weg zu gehen. 1899 promovierte sie an der Columbia University im Fach Soziologie und lehrte anschließend am Barnard College Soziologie mit Schwerpunkt auf Genderfragen und der kritischen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Konventionen und ihre Auswirkungen auf die Individuen. Aus ihren Vorlesungen ging 1906 ihr Buch *The Family* hervor, das öffentlichen Protest hervorrief, weil sie dort für eine „Ehe auf Probe“ plädierte. Zwischen 1913 und 1916 publizierte Clews Parsons fünf Bücher, die allesamt die Zwänge thematisierten, die für Frauen durch Ehe, Familie, Religion und soziale Etikette gegeben waren.<sup>14</sup> Aber schon in dieser Zeit hatte sie sich bereits der Anthropologie zugewandt und zwar der Feldforschung wegen, die ihr mehr und mehr als ein unerlässliches Korrektiv ihrer generalisierenden soziologischen Aussagen erschien, aber auch die Möglichkeit der „internal expatriation“, des inneren Exils bot, wie es der kanadische Historiker Fred Matthews in Bezug auf die Kulturanthropologie der 20er Jahre formuliert hat.<sup>15</sup> Seit 1913 und über einen Zeitraum von einem Vierteljahrhundert hinweg unternahm sie Feldforschungen bei den Pueblo-Indianern des amerikanischen Südwestens, einmal gemeinsam mit Boas, Forschungen, die schließlich 1938 in ihr bedeutendstes Werk, *Pueblo Indian Religion*, mündeten.<sup>16</sup> Ihre kulturelle Dissidenz zeigte sich nicht nur in ihrer kritischen Haltung gegenüber gesellschaftlichen Konventionen, die ihre wissenschaftliche Arbeit von Anfang an bestimmte, sondern auch in ihrer Nähe zur zeitgenössischen Bohème, die sich u.a. in ihrer Freundschaft mit Mabel Dodge, der bedeutendsten amerikanischen „bohemian hostess“ (Wilson) in den Jahren 1913 bis 1917 und in ihrer Mitgliedschaft in *Heterodoxy*, einem Klub radikaler Feministinnen artikuliert, die sich seit 1912 zu regelmäßigen *Saturday lunches* in Greenwich Village trafen.<sup>17</sup> Mit Mabel Dodge gründete sie in Taos, New Mexico eine Künstlerkolonie und war überdies bei der Gründung der *New School of Social Research* beteiligt, an der sie 1919 einen Kurs über „Sex in Ethnology“ hielt, an dem u.a. Ruth Benedict teilnahm. Clews Parsons, die sich zeitlebens als Feministin, Pazifistin und Vorkämpferin sexueller Befreiung verstand, war keineswegs eine marginale Figur des Faches, im Gegenteil: 1919 bis 1920 war sie Präsidentin der *American Folklore Society*, 1923 bis 1925 Präsidentin der *American Ethnological Society* und wurde schließlich 1941,

---

14 Louise Lamphere: *Feminist Anthropology. The legacy of Elsie Clews Parsons*. In: *American Ethnologist* 16 (1989), S. 518–533.

15 Fred H. Matthews: *The revolt against Americanism. Cultural pluralism and cultural relativism as an ideology of liberation*. In: *Canadian review of American studies* 1 (1970), S. 4–31.

16 Elsie Clews Parsons: *Pueblo Indian Religion*. University of Nebraska 1938.

17 Elizabeth Wilson: *Bohemians. The glamorous outcasts*. London, New York 2003.

kurz vor ihrem Tod, zur ersten Präsidentin der *American Anthropological Association* (AAA) gewählt.

Bislang ist meines Wissens einer möglichen Verbindung zwischen der New Yorker Bohème im Greenwich Village der 1910er Jahre und dem Cultural Anthropology Department an der Columbia University noch nicht systematisch nachgegangen worden. Dass es Querverbindungen zwischen der Szene im Village und einzelnen Kulturanthropologen gab, darauf hat George W. Stocking, Jr. in seinem brillanten Essay über die „Ethnographische Sensibilität in den 1920er Jahren“ aufmerksam gemacht. New Yorker Anthropologen waren demnach häufige Gäste im Village, unter ihnen Margaret Mead, die, als selbststilisierte *Ash Can Cat*, Greenwich Village in ihren Erinnerungen als einen „wunderbaren Ort“ bezeichnete.<sup>18</sup> Zu fragen bleibt dennoch, ob diese Verbindungen mehr als privater Natur und punktuell waren oder ob beispielsweise die Kulturanthropologie an einem der von Mabel Dodge regelmäßig veranstalteten ‚Abende‘ thematisiert wurde und ob Franz Boas möglicherweise sogar als Redner aufgetreten ist, ähnlich wie es im Fall der Psychoanalyse geschehen ist, wo Abraham Brill, der wesentlich für die Verbreitung von Freuds Werk in den USA verantwortlich war, auf Einladung von Dodge in die psychoanalytische Theorie einführte.

Für Ruth Benedict und Edward Sapir, die die Geschichte der Kulturanthropologie ganz wesentlich mit formiert haben, bildeten die Künste eine alternative Welt. 1917 veröffentlicht Sapir einen Gedichtband mit dem Titel „Träumereien und Spötteleien“, der mit dem Gedicht „Die falsch beschilderte Menagerie“ beginnt und weitere sechzehn Gedichte, unter anderem *The Professor*, enthält, die von Menschen handeln, die nicht das sind, was sie zu sein scheinen.<sup>19</sup> In der Diskrepanz von Sein und Schein variiert Sapir das für die junge Kulturanthropologie bestimmende Thema „Kultur und Persönlichkeit“ und macht damit das Unbehagen an der Kultur deutlich, das seinem dichterischen *wie* wissenschaftlichen Werk zugrunde liegt. „Die falsch beschilderte Menagerie“, in der der Affe zum Bären, das Kamel zum Strauß wird, bringt dieses Unbehagen zum Vorschein; zu verwerfen ist eine Kultur, deren Schlüsselwort *pretence*, Verstellung und äußerer Schein ist. Mit diesem Unbehagen steht Sapir nicht allein; es bildet vielmehr das *raison d'être* der kulturellen Dissidenten seiner Generation. Deren Aufbegehren richtet sich gegen eine Kultur, die authentische Erfahrungen und die Entwicklung einer genuinen Persönlichkeit nicht zuzulassen scheint. Damit bilden sie die Speerspitze eines generellen kulturellen Wandels, in dessen Verlauf an die Stelle des puritanischen Ideals des „Charakters“, der sich durch Ansehen, Moral und Pflicht definiert, das Ideal des 20. Jahrhunderts, die „Persönlichkeit“ tritt, der ganz andere Merkmale, nämlich Kreativität, Sensibilität und Originalität, beigelegt werden.<sup>20</sup> Auch hierzu hat Sapir einen entscheidenden Beitrag geleistet, seinen Aufsatz „Culture, Genuine and Spurious“, den Stocking, Jr. als Gründungstext der ethnographischen Sensibilität der 1920er Jahre bezeichnet hat. 1924 erstmals in voller Länge im *American Journal of Sociology* (sic!) veröffentlicht, war dieser Aufsatz ausschnittsweise bereits in dem politisch-literarischen Magazin *The Dial*, Organ der künstlerisch-intellektuellen Avantgarde der frühen Zwanziger Jahre publiziert worden. Dort thematisiert Sapir einmal mehr das Verhältnis von Kultur und Persönlichkeit, indem er u.a. schreibt, das eine genuine Kultur sich weigere, das Individuum nur als ein Rädchen im Getriebe zu betrachten; eine bemerk-

18 George W. Stocking Jr.: The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition. In: Ders. (Hrsg.): *Romantic Motives. Essays in anthropological sensibility*. Madison, Wisconsin 1996, S. 208–276. Margaret Mead hatte in ihrer College-Zeit die Girl-Gruppe der Ash Can Cats gegründet, deren Name auf die Ash Can School der Malerei anspielt, deren Mitglieder sich gegen den vorherrschenden amerikanischen Impressionismus richteten und sich ganz dem urbanen Alltag zuwandten. Am Rande gehörte auch Edward Hopper zeitweise zu dieser Gruppe.

19 Edward Sapir: *Dreams and Gibes*. Boston 1917.

20 Warren I. Susman: *Culture as history*. New York 1984.

kenswerte Feststellung angesichts der Behauptung, dass es ja gerade die Kultur-Auffassung der Anthropologen sei, die Individuen sistiere, d.h. zu einem bloßen Rädchen ihrer Kultur mache. „The major activities of the individual“, schreibt Sapir in *The Dial*, „must directly satisfy his own creative and emotional impulses, must always be something more than means to an end.“<sup>21</sup> Daher erscheint ihm auch die Lachsjagd des Indianers als eine *kulturell* höher stehende Tätigkeit als die des Telefonmädchens oder des Fabrikarbeiters, weil sie sich im Einklang mit der gesamten Lebensweise befindet statt bloß eine ökonomische Wüstenei im Leben der Menschen zu bilden. George Stocking hat betont, dass Sapirs bahnbrechender Aufsatz sowohl Teil des kulturkritischen Diskurses als auch ein bedeutendes Dokument in der Entwicklung des anthropologischen Kulturkonzepts ist. Nur in dieser Doppelbedeutung ist dieser Aufsatz an einem Ort wie *The Dial* wirklich zu begreifen, wird damit doch deutlich, dass hier Kulturanthropologie als Kulturkritik konzipiert ist. Ein zentrales Verlangen der Kulturrebellen war die ästhetische Faszination „einfacher Lebensformen“ und des „exotisch Anderen“, die zeitgemäß vor allem in den Pueblos der Indianer gesucht wurde. Allein bei den Zunis, eine Pueblo-Gruppe in den Wüsten des Südwestens der Vereinigten Staaten, deren Lebensweise eine besondere Attraktivität auf die Forscher ausübte, hielten sich von den Boas-Schülerinnen Elsie Clews Parsons, Ruth Bunzel und Ruth Benedict zu Forschungszwecken auf. 1925 veröffentlichte Sapir ein Gedicht mit dem Titel „Zuni“, das er R.F.B., d.h. Ruth Fulton Benedict widmete, die 1924 und dann nochmals 1925 Feldforschung bei den Zuni betrieben hatte. Die Darstellung des Zeremoniallebens der Zuni bildet einen wichtigen Bestand von Benedicts bedeutendstem Werk, *Patterns of Culture*.<sup>22</sup>

George Stocking hat betont, dass der kulturelle Exotismus der Anthropologengeneration der 1920er Jahre Teil einer generellen Revolte gegenüber überkommenen Werten des Viktorianismus war. Dies wird vor allem im Verhältnis zur Sexualität deutlich. Auf dem sog. Stearns-Symposium von 1922, das der generellen Bestandsaufnahme der amerikanischen Zivilisation diente, hielt Elsie Clews Parsons einen Vortrag zum Thema „Sex“, in dem sie die puritanische Einstellung dem Sexuellen gegenüber geißelte. In einer noch heute aktuellen Weise kritisierte sie die Rechtsvorstellungen, die die Trennung eines Paares nur bei Gewalt eines Partners, nicht aber bei Langeweile erlaubte: „Sex emotion is at any rate a negligible good, deserving merely of what surplus of attention may be available from the real business of life.“<sup>23</sup> Parsons schließt, dass die amerikanischen Kultur wenig oder gar keinen Raum für die Kunst der Liebe lässt, im Gegenteil: in dieser Kultur wird die Frau, so Parsons, zu einem sexuell unempfindlichen Wesen gemacht.

Es ist gewiss kein Zufall, dass Benedict, Mead und Sapir, die allesamt lange zwischen Poesie und Wissenschaft als alternative Orientierungen hin- und herschwankten, führende Vertreter der „Kultur und Persönlichkeit“-Richtung in der Kulturanthropologie waren. Die Frage danach, wie eine Kultur ihre Mitglieder formt, wie man wird, was man ist, ist biographisch inspiriert, und zugleich – im Feld – eine Suche nach einer Alternative zur Kultur von „Middletown“, wie die Lynds ihre idealtypische amerikanische Stadt nannten.<sup>24</sup> Besonders deutlich wird diese Suche nach alternativen Lebensmodellen anhand von Margaret Meads Erstlingswerk *Coming of Age in Samoa*, in dem sie vermittels der Darstellung der Erziehungspraktiken auf Samoa den amerikanischen Praktiken einen Spiegel vorhält, wie

21 Edward Sapir: Civilization and culture. In: *The Dial* 67 (1919), S. 233–236.

22 Ruth Benedict: *Patterns of Culture*. New York 1934 (im Deutschen unter dem irreführenden Titel „Urformen der Kultur“ (Hamburg 1955) veröffentlicht).

23 Elsie Clews Parsons: Sex. In: Harold E. Stearns (Hrsg.): *Civilization in the United States*, New York 1922, S. 309–318.

24 Robert S. Lynd, Helen Mirell Lynd: *Middletown. A study in modern American culture*. New York 1929.

George Marcus und Michael Fischer in ihrer Studie *Anthropology as Culture Critique* betonten.

„Mead, and others like Edward Sapir, Elsie Clews Parsons and Ruth Benedict ... began to use anthropology's subjects as specific probes into American conditions of the 1920s and 1930s. While Boas himself had been a critic of intellectual doctrines that had great social implications, his students were primarily critics of society under the banner of relativism.“<sup>25</sup>

#### 4.

Es sollte deutlich geworden sein, dass die amerikanische Kulturanthropologie der 1920er Jahre für ihre Protagonistinnen eine Instanz gegenkultureller Artikulation bildete. Diese Artikulation ist das beste Beispiel dafür, dass Kulturen nicht als in sich einheitliche, weitgehend widerspruchsfreie Gebilde gedacht wurden. Auf den Prüfstand der anthropologischen Revision gerieten alle Konventionen kultureller und sozialer Art, die aus der Sicht der Kritiker ein befriedigendes und sinnerfülltes Leben be- oder verhinderten. Das Medium dieser Durchsicht war die Feldforschung, die den Nachweis für die Möglichkeit alternativer Muster der Lebensführung erbringen sollte. So gesehen dienten die fremden Kulturen in erster Linie als gegenkulturelle Folie, auf der sich die Defizite der Herkunftskultur um so besser spiegeln ließen. Zugleich zeigt ihre Idee der Übertragung bzw. des Importes von Alternativen, dass „Kulturen“ kaum so geschlossen gedacht worden sein können, wie es die Kritik am Kulturkonzept vermittelt. Die Idee der Gegenkultur ist substantiell mit dem kulturellen Relativismus verbunden, schließt sie doch die Idee der Relativität von Denk- und Handlungsmustern, deren Ausdruck sie ist, zwingend mit ein. Zugleich aber verweist diese Idee auf ein Machtverhältnis, macht doch die Rede von der Gegenkultur nur dann Sinn, wenn sie sich gegen die vorherrschende Kultur der Zeit richtet. Dass es gegenkulturelle Positionen nicht nur in der Sozial- und Kulturwissenschaft, sondern auch in den Naturwissenschaften gibt, darauf hat Lewis S. Feuer aufmerksam gemacht, indem er monierte, wie sehr wir dazu tendieren zu vergessen, in welchem Ausmaß Einsteins Relativitätstheorie von 1905 Zeugnis des rebellischen Geistes seiner Generation war. „Relativität“ wird, so Feuer, um 1900 zum emotionalen Codewort derjenigen, die sich gegen die absoluten Setzungen des Establishment auf jedwedem Gebiet wenden. Daher kann man auch Einsteins Relativitätstheorie in ihrer Genese nicht ohne Berücksichtigung des kulturellen Antagonismus verstehen, durch den die junge Generation geprägt war. Eine wichtige Rolle spielt dabei der Ort der Handlung, Zürich, das um 1900 ein Zentrum für politische und kulturelle Dissidenten, von politischen Emigranten und soziokulturellen Außenseitern unterschiedlichster Provenienz und Couleur bildete:

„With regard to European bourgeois culture, the Zurich-Berne circle of student socialists was in some respect what we might call a ‚counter-culture‘. It was, in other words, a counter-community wherein the alienated and rejected found support.“<sup>26</sup>

Für Feuer war es die Internationale junger Intellektueller in Zürich und Bern, die den kulturellen Boden bereitete, auf dem der junge Einstein, ausgestattet mit dem Habitus eines

25 George E. Marcus, Michael M. J. Fischer: *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences.* Chicago, London 1986, S. 130.

26 Lewis S. Feuer: *The social roots of Einstein's theory of relativity.* In: Ders.: *Einstein and the generations of science.* New York 1974, S. 3–105, hier S. 54.

Dichters oder Musikers der *belle époque*, wie es in einem wundervollen Essay über „Einsteins Haar“ – so der Titel – heißt<sup>27</sup>, die Nahrungsstoffe für die Formulierung seiner Theorie fand. Neben der generellen Atmosphäre, die in den Städten herrschte, spielte dabei die „Olympia Academy“, ein kleiner intellektueller Zirkel um Einstein eine entscheidende Rolle, lehnten sich deren Mitglieder doch gegen die herrschende *scientific community*, die dominante Wissenskultur auf, indem sie in den Worten von Feuer eine „counter-community“ bildeten. Vor allem Ernst Machs Philosophie, sein „Perspektivismus der Wahrnehmung“ und der damit verbundenen Kritik des absoluten Raums und der absoluten Zeit wurde zum intellektuellen Vektor der Gruppe. Gegen die Auffassungen der führenden Logiker der Zeit, die Machs Argumente, wie Feuer schreibt, wenig überzeugend fanden, hielten die jungen Intellektuellen an Machs Standpunkt fest, weil dieser gewissermaßen der „Gefühlswelt“ der kulturellen Dissidenten entsprach. Feuer führt in diesem Erklärungszusammenhang das Konzept der *isoemotional line*, der isoemotionalen Reihe ein, das von der Stoßrichtung her an das Konzept der soziologischen bzw. kulturellen Homologie sowie an Raymond Williams Konzept der „Gefühlsstruktur“ erinnert. Eine Idee ist isoemotional mit einer anderen bzw. generell mit einer anderen kulturellen Manifestation, „when it is an expression, reflection, outcome or projection of the same emotion.“<sup>28</sup> Für Feuer, der in der Idee der Relativität das emotionale Symbol derer sieht, die sich gegen absolute Setzungen wenden, ist Einsteins Relativitätstheorie Element einer solchen isoemotionalen Reihe; anders ausgedrückt: Einstein übertrug und projizierte die Relativitätsidee als Ausdruck generationsspezifischen Aufbegehrens auf das Studium der physischen Welt. Die gegenkulturelle Haltung Einsteins artikuliert sich für Feuer nicht zuletzt in der Bezeichnung, die er seiner Theorie gegeben hat. Wie Einstein nämlich Jahrzehnte später eingestanden hat, war die Bezeichnung „Relativitätstheorie“, was deren logischen Gehalt angeht, eher eine Fehlbezeichnung; vom „Prinzip der Co-Varianz“ zu sprechen, wäre angemessener gewesen:

„But the emotive force of the word ‚relativity‘, the emotive symbol of those in rebellion against the absolutes of the establishment in all fields, was the controlling factor in the choice of language.“<sup>29</sup>

Seine Theorie „Relativitätstheorie“ zu nennen, war also letzten Endes ein kulturelles Statement von Albert Einstein.<sup>30</sup>

## 5.

Für die Kulturwissenschaften – aber, wie gesehen, nicht nur für diese – gilt, dass ihre Genese nicht ohne Berücksichtigung des gesamten kulturellen Kontextes zu verstehen ist. Paradigmenwechsel vor allem in den Kulturwissenschaften haben Verweisungscharakter, sie sind Ausdruck bzw. Begleiterscheinung eines generellen kulturellen Umbruchs, wie es am Beispiel der amerikanischen Kulturanthropologie exemplifiziert wurde. Der Bruch mit den

27 William Clark: Einsteins Haar. In: Michael Hagner (Hrsg): Einstein on the Beach. Der Physiker als Phänomen. Frankfurt a. M. 2005, S. 15–39, hier S. 19.

28 L. S. Feuer; The social roots (wie Anm. 26), S. 55.

29 Ebd., S. 61.

30 Feuers Vokabular ist selber Ausdruck des isoemotionalen Zusammenhangs, aus dem es hervorgeht. Um 1970 an der University of California, Berkeley, der Hochburg der Studentenrebellion und der jugendlichen Gegenkultur formuliert ist Feuers Beitrag zur Wissenssoziologie durch jene Schlüsselbegriffe geprägt, die auch die politischen Experimente der Zeit charakterisieren: *Establishment*, *Counterculture* und *Student Rebellion*. Feuers Interpretation ist also ohne Berücksichtigung des kulturellen Kontextes nicht nachvollziehbar.



herrschenden Anschauungen einer *scientific community*, sprich mit ihren Orientierungen, Problemstellungen und Forschungswerkzeugen, geschieht auf der Folie eines kulturellen Unbehagens, das sich je zeitspezifisch artikuliert. Dieses kulturelle Unbehagen findet seinen geistigen Inkubator in zeitgenössischen Gegenmilieus, „counter-communities“ wie dies Feuer im Blick auf die dominante *scientific community* formulierte, die als Werkstatt, als *boiler shop* neuer Ideen fungieren. Die *Olympia Academy* um Einstein und den *Heterodoxy*-Klub um Clews Parsons können wir als solche Werkstätten verstehen. Es zeigt sich, dass fundamentale wissenschaftliche Innovationen, wie es im Konzeptpapier des neuen Forschungszentrums für Historische Geisteswissenschaften an der Goethe Universität Frankfurt heißt, „auffallend selten durch innere Weiterentwicklung der Disziplinen angestoßen werden“. Mehr noch: „nicht selten spielen auch außerakademische Impulse eine entscheidende Rolle“, wie es im Konzeptpapier des Forschungszentrums für Historische Geisteswissenschaften noch etwas behutsam formuliert wird.<sup>31</sup> Ein Paradebeispiel für Letzteres bildet die Entstehung der Cultural Studies.<sup>32</sup>

Tom Steele hat in seiner Studie über die Entstehung der Cultural Studies darauf aufmerksam gemacht, dass die Tatsache, dass das *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), die erste Einrichtung, an der das Fach gelehrt wurde, am Department of English Studies der Universität Birmingham gegründet wurde, zu der Annahme verführte, dass diese neue Kulturwissenschaft schlicht eine Frucht der klassischen Disziplin war.<sup>33</sup> Dem war aber ganz und gar nicht so, im Gegenteil, dem Gründer des CCCS, dem Literaturwissenschaftler Richard Hoggart, schlugen im Vorfeld Reserve, Skepsis, gar Ablehnung seitens der Fakultätsmitglieder entgegen. In der Tat handelt es sich bei den Cultural Studies nicht um ein klassisches akademisches Gewächs; deren Protagonisten – Richard Hoggart, Raymond Williams und Stuart Hall – waren vielmehr in mehrfacher Hinsicht Randseiter des akademischen Systems. Alle drei waren *extramural teacher*, das heißt in der Erwachsenenbildung tätig, und alle drei waren Stipendiaten des englischen Bildungssystems, Richard Hoggart und Raymond Williams als *scholarship boys* aus dem Arbeitermilieu, Stuart Hall als Rhodes-Stipendiat aus Jamaika, jener Stiftung, die eine der wichtigsten und kontroversesten Gestalten des britischen Imperialismus des 19. Jahrhunderts, Cecile Rhodes, gegründet hatte. Die Anforderungen in der Erwachsenenbildung, insbesondere im Kontext der WEA, der *Workers Educational Association*, wo Hoggart und Williams tätig waren, waren dramatischer als an den klassischen Universitäten; Williams ist später nicht müde geworden zu betonen, dass der Perspektivwechsel (*shift of perspective*) in den Literatur- und Geisteswissenschaften in der Erwachsenenbildung einsetzte, „it didn't happen anywhere else.“<sup>34</sup> Bei allem, was gelehrt wurde, galt es, die Erfahrungen der Hörer zu berücksichtigen, die zum Teil in einer Welt ohne Bücher aufgewachsen waren, so dass sich elementare Fragen nach den Relevanzen von Lektüren, etwa nach dem Zusammenhang eines Buches mit dem Leben außerhalb von Büchern aufdrängten. Es sind diese Erfahrungen, die Hoggart und seine Gefährten dazu gebracht haben, die konventionellen Grenzen des literaturwissenschaftlichen Curriculums in Frage zu stellen, „to move out to an area I called contemporary cultural studies“, wie Hoggart in seiner Autobiographie schreibt.<sup>35</sup> Aber diese Erfahrungen wiederholen und verstärken nur jene, die die Randseiter des akademischen Milieus als Stipendiaten des englischen Bildungssystems am eigenen Leib gemacht hatten. Alle drei berichten von ihrer

31 Forschungszentrum für Historische Geisteswissenschaften: Störung des Denkens erwünscht: Impulse für die Geisteswissenschaften. Konzeptpapier, Frankfurt a. M. 29.11.2010.

32 Rolf Lindner: Die Stunde der Cultural Studies. Wien 2000.

33 Tom Steele: The emergence of cultural studies. London 1997.

34 Raymond Williams: The future of Cultural Studies. In: Ders.: The politics of modernism. Against the new conformists. London 1989, S. 151–162, hier S. 162.

35 Richard Hoggart: A sort of clowning. Life and times 1940-1959. Oxford 1991, S. 95.

zweispältigen Haltung gegenüber der Welt der Gebildeten, schwankend zwischen neidvoller Bewunderung angesichts des breiten Wissensfundus und der Souveränität im Auftreten und dem Erstaunen darüber, wie wenig diese Gebildeten über das Leben der großen Mehrheit der Bevölkerung wussten. Vor allem aber machen sie die Erfahrung der Arroganz der sich noch als „Herrenklasse“ verstehenden Kommilitonen, „the upper-middle class English male commanding attention to confidently expressed banalities as a sort of seigneurial right“ wie es Hall in einem *memoire* formuliert.<sup>36</sup> Zur Schlüsselkategorie des *cultural turn* wird nicht von ungefähr *lived experience*, gelebte Erfahrung. Im wissenschaftlichen Diskurs zielt diese Kategorie nicht nur auf eine vernachlässigte analytische Dimension, sondern meint auch eine Kritik am akademischen System der Zeit, das Lebenserfahrung als Wissensressource systematisch ignoriert. In der als lebensfremd charakterisierten Borniertheit des „upper-middle class English male“ findet diese Kritik ihren erfahrungsgesättigten Ausdruck. Es ist die Erfahrung des Übergangs von der Herkunftskultur zur akademischen Kultur – „moving out of a working-class home into an academic curriculum“ wie es Raymond Williams formulierte –, die die Bedeutung eines Verständnisses von Kultur als ganzer Lebensweise zutage fördert. „Culture as a whole way of life“, diese der Anthropologie entlehnte Definition, wird so zu einer Formel von *cultural hybrids*, die aufgrund ihrer lebensgeschichtlichen Situation in der Lage sind, das akkumulierte Kulturgut neu zu „sehen“, es sich auf andere Weise anzueignen, es zu verarbeiten und fortzubilden. Dazu gehört vor allem auch, das Verständnis von „Kultur“ überhaupt einer Revision zu unterziehen. Das anthropologische Kulturkonzept, das Williams in die literaturwissenschaftliche Debatte einführte, bildete ein hervorragendes Mittel, um Kultur im engeren Sinne – die Gesamtheit der intellektuell-imaginativen Werke – zu relativieren, das heißt in Beziehung zu setzen zum Leben „da draußen“.

## 6.

Stefan Beck hat unlängst die Frage nach dem epistemischen Status von Erfahrungswissen am Beispiel der Biomedizin und ihrer sozialer Kontexte erörtert. Dabei verfolgte er unter anderem die Frage, „in welchem Maße Erfahrungswissen als spezifischer Wissenstypus charakterisiert werden kann, der sich etwa durch einen hohen Anteil verkörperten Wissens ... auszeichnet.“<sup>37</sup> Anhand von Interviewpassagen, die im Rahmen eines Forschungsprojekts zum Umgang mit biomedizinischen Expertisen entstanden sind, verdeutlicht er, dass die Interviewten „einen spezifischen Typus von Wissen zur Geltung bringen: verkörpertes Wissen, am eigenen Leib gemachte Erfahrungen.“<sup>38</sup> „In den geschilderten Situationen“, so Beck, „dient der Verweis auf die eigene Betroffenheit dabei als Authentizitätsausweis ihrer Aussagen.“<sup>39</sup> „Ich bin ein lebendes Beispiel“, wie eine der Interviewten ausführt. Dieses Leib-Wissen, „the lived experience of the body as self“, wie es Nancy Schaper-Hughes und Margret Locke<sup>40</sup> formuliert haben, scheint mir nicht nur die wissenschaftliche Wissensproduktion zu ergänzen bzw. zu korrigieren, vielmehr ist diese in ihren Fundamenten abhängig von Erfahrungen, die wörtlich wie metaphorisch, am eigenen Leib gemacht werden. In ihrem Essay „Writing Against Culture“ hatte Lila Abu-Lughod moniert, dass in der Debatte

36 Stuart Hall: The ‚first‘ new left. In: Archer, Robin et al. (Hrsg.): Out of Apathy. Voices of the new left thirty years on. London, New York 1989, S. 13–38, hier S. 19.

37 Stefan Beck: Die Mobilisierung von Erfahrung. In: Ina Dietzsch, Wolfgang Kaschuba (Hrsg): Horizonte ethnografischen Wissens. Köln u.a. 2009, S. 221–238, hier S. 225.

38 Ebd., S. 227.

39 Ebd.

40 Nancy Schaper-Hughes, Margaret Lock (Hrsg): The mindful body. A prolegomen to future work in medical anthropology. In: Medical Anthropology Quarterly 1 (1987), S. 6–41.

über die Prämissen der Kulturanthropologie zwei Gruppen bislang kein Gehör gefunden haben, deren Situation

„neatly expose and challenge the most basic of those premises: feminists and ‚halfies‘ – people whose national or cultural identity (sic!) is mixed by virtue of migration, overseas education, or by parentage.“<sup>41</sup>

Ganz offensichtlich spricht sie hier unter anderem von und für sich und legt damit Nachdruck auf den epistemischen Stellenwert von Erfahrungswissen: Wer, wenn nicht eine „Halfie“, ist, so der Subtext, ein lebendes Zeugnis für die Gegenstandslosigkeit eines essentialisierenden Kulturbegriffs. Aber wenn „Kultur“ die Art und Weise meint, in der soziale Akteure ihre Erfahrungen, einschließlich kultureller Zuschreibungen, handhaben und ihnen Ausdruck verleihen, dann sind die Kritiker des Kulturkonzepts, „die sich selbst ein Leben zwischen Kulturen zu bauen versuchen“ wie es Regina Bendix formulierte<sup>42</sup>, KulturwissenschaftlerInnen wie Lila Abu-Lughod, Arjun Appadurai, Homi Bhabha, Gayatri Chakravorty Spivak und andere mehr, die besten Beispiele für eine wissenschaftliche Gegenkultur, die sich aus einer Differenzerfahrung speist. Ohne die „Erfahrung ehemaliger Kolonialsituationen und anderer Geschichten kultureller Marginalisierung“, so noch einmal Regina Bendix, und der spezifischen Verarbeitung dieser Erfahrung hätte es die postkoloniale intellektuelle Position mit ihrer Betonung von Hybridität, Diaspora und Translokaliät nicht gegeben. Die Erfahrung von *in-between-ness* und *out-of-place-ness* liegt der Gründergeneration der *Cultural Studies* ebenso zugrunde wie der der *Postcolonial Studies*: „It makes possible insights that you can’t really get any other way, because it takes you deep and close, and it frames you emotionally as well as analytically, and it takes you subjectively as well as objectively. So there’s certain kinds of insights you can’t get without that“ betonte Stuart Hall 2009 in einem Interview mit Les Back.<sup>43</sup> Wir können daher behaupten, dass der epistemische Stellenwert des Erfahrungswissens weit über den Status eines Korrektivs hinausgeht. Das Neue kommt, so meine These, über Erfahrungen in die Welt, die kulturell geprägt sind. Paradigmenwechseln in den Kulturwissenschaften gehen Erfahrungen der kulturellen Diskordanz, Diskrepanz und Dissonanz voraus. Daher sind qualitativ andere Denkmuster nicht nur das Resultat eines Paradigmenwechsels, sondern auch dessen Voraussetzung.

In seiner Auseinandersetzung mit den Cultural Studies hat Oliver Marchart betont, dass es „kein Leben und keinen gesellschaftlichen Ort jenseits der Kultur (gibt).“<sup>44</sup> Dieses Postulat der Kulturalität aller gesellschaftlicher Handlungsebenen und Handlungssysteme liegt auch, wie wir dank Bernd Jürgen Warneken wissen, der Empirischen Kulturwissenschaft zugrunde und macht eine kulturanalytische Perspektive – Domäne unseres Faches – auf die je historischen, sozialen und materiellen Verhältnisse unabdingbar. Das Soziale gibt es nicht losgelöst von seiner kulturalen Verarbeitung. Stets geht es um Praktiken der Aneignung, Aushandlung, Durchdringung, darum, wie Individuen und Gruppen mit den „Anforderungen des wirklichen Lebens“ (Jacob Burckhardt) zurande kommen. Dabei spielen die Erfahrungen, Vorstellungen und Sinnhorizonte der Akteure eine zentrale Rolle. Die letztlich unbefriedigende Metapher

41 L. Abu-Lughod: Writing against culture (wie Anm. 3), S. 137.

42 Regina Bendix: Der Anthropologieladen. In: Konrad Köstlin, Herbert Nikitsch (Hrsg): Ethnographisches Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne. Wien 1999, S. 99–115, hier S. 105.

43 Stuart Hall, Les Back: At home and not at home: Stuart Hall in conversation with Les Back. In: Cultural Studies 23 (2009), S. 658–688, hier S. 676.

44 Oliver Marchart: Warum Cultural Studies vieles sind, aber nicht alles. Zum Kultur- und Medienbegriff der Cultural Studies. In: Medienhaft Dossier 19.-27. Juni 2003, S. 7–14, hier S. 9.

von den „Zwei Seiten“, die Kultur als die andere Seite von Gesellschaft begreift, wird in einem solchen Denkmodell von der Vorstellung abgelöst, dass „Kultur“ wie Lutz Musner schreibt, „dem Gewebe des Sozialen lebensweltliche Bedeutungen aufprägt.“<sup>45</sup> „Ich glaube, nicht völlig anders zu sein als du“, hat Stuart Hall in einem Gespräch mit Bill Schwarz bemerkt, „aber was ich geworden bin, bin ich auf einem anderen Weg als du geworden ... Was uns voneinander abhebt sind in der Tat die Eigenheiten, die Besonderheiten unserer historischen und anderer Erfahrungen.“<sup>46</sup> Es sind diese lebensweltlichen Bedeutungen und die durch sie imprägnierten sozialen Praxen, die den Grund und den Gegenstand einer empirisch verstandenen Kulturwissenschaft bilden.

---

45 Lutz Musner: *Kultur als Textur des Sozialen. Essays zum Stand der Kulturwissenschaften*. Wien 2004, S. 82.

46 S. Hall: „Jeder muss ein bisschen aussehen wie ein Amerikaner“ (wie Anm. 7), S. 481, 483.

## Die Materialisierung der Kultur

Theorieentwicklungen in den Humanwissenschaften lassen sich nur mit Mühe im laufenden Prozess abschätzen. Zu einfach können kurzfristige Akzentverschiebungen als grundsätzliche Transformationen verklärt, zu leicht können umgekehrt elementare und fruchtbare Blickverschiebungen als kurzatmige Moden abgetan werden. Es ist ein Allgemeinplatz, dass es *ex post* sehr viel leichter fällt, Paradigmenwechsel auszumachen. Trotz dieser Vorsichtshaltung gegenüber der Diagnose langfristiger konzeptueller Entwicklungen will ich eine solche Diagnose versuchen. Meine Kernthese lautet, dass die kulturtheoretischen und kulturwissenschaftlichen Begriffssysteme, deren Verbreitung wir seit den 1970er Jahren in den Sozial- und Geisteswissenschaften international erleben, sich seit einiger Zeit grundsätzlich neu positionieren: Es findet zunehmend eine *Materialisierung des Kulturellen* statt. Auf verschiedensten und zunächst scheinbar kaum miteinander zusammenhängenden Ebenen sind die Kulturwissenschaften dabei, *Materialitäten* zu entdecken und deren notwendige Verquickung und Vernetzung mit jenem Sinnhaften und Symbolischen, das klassischerweise als die Sphäre des Kulturellen wahrgenommen wurde. Ein aktueller Theoretiker, der diese Materialisierung prominent gefördert und gefordert hat, ist Bruno Latour mit seiner Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 1991). Die Materialisierungsbewegungen gehen aber weit über diese spezielle Richtung hinaus. Es handelt sich dabei auch nicht um ein weiteres, zusätzliches Themengebiet der Kulturwissenschaften, das hier erschlossen würde, sondern um eine grundsätzliche Rekonfiguration der Perspektive der Kulturtheorien und Kulturwissenschaften. Zugleich erscheint diese Rekonfiguration paradox: Hatten sich Kulturtheorien nicht gerade in Opposition zu materialistischen Ansätzen gebildet? Riskiert eine solche Wendung einen Rückfall in den theoretischen Materialismus?

Ich würde dagegen die These vertreten, dass es sich bei den gegenwärtigen Materialisierungen des Kulturellen größtenteils um tastende Versuche handelt, den Dualismus zwischen Kulturalismus und Materialismus zu überwinden und damit gerade nicht die Analyseperspektiven der Kulturwissenschaften wieder zu verengen, sondern sie zu erweitern. Dieser Weg scheint momentan jedoch in vielerlei Hinsicht noch unbefestigt. Ich will in mehreren Schritten vorgehen, um diese Transformation des theoretischen Feldes zu sondieren: Zu Anfang rekapituliere ich die klassische Version des Cultural Turn als Ausgangsposition und zeige, wie er implizit auf der alten Struktur-Kultur-Differenz aufbaut. Anschließend gehe ich auf mehrere aktuelle Theorieentwicklungen ein, die ich allesamt als Beiträge zur Materialisierung der Kulturellen in den neueren Kulturtheorien interpretiere: zunächst die Medientheorien, dann die Artefakttheorien, den *spatial turn* und den *affektive turn*. Schließlich eruiere ich allgemeiner, in welche Richtung ein dritter Weg zwischen Kulturalismus und Materialismus gehen könnte und schlage dabei Leitkonzepte vor, deren Besonderheit darin besteht, dass sie sich von vornherein auf das Geflecht von sinnhaften *und* nicht-sinnhaften Elementen gleichermaßen beziehen, ohne dass zwischen diesen kausale Relationen vorausgesetzt würden.

(1) Der Cultural Turn in den Sozial- und Geisteswissenschaften ist selbst bereits ein Ereignis der Wissenschaftsgeschichte, auch wenn wir uns gegenwärtig weiterhin in vieler Hinsicht in seinem Horizont bewegen (vgl. Reckwitz 2008a; Bachmann-Medick 2006). Natürlich gibt es nicht *den* Cultural Turn, sondern es handelt sich bei der Diagnose einer solchen Wende um ein dramatisierendes Narrativ der Wissenschaftsentwicklung. Der Cultural Turn seit den 1970er Jahren hat unterschiedliche humanwissenschaftliche

Disziplinen je nach Ausgangsposition und Vorgeschichte in verschiedener Weise berührt. In der Soziologie etwa bedeutet er nicht das Gleiche wie in der Geschichtswissenschaft, in den Literaturwissenschaften, in der Ethnologie oder der Volkskunde. Zentral sind hier jeweils die Antipoden: Die kulturwissenschaftlichen Soziologien wenden sich gegen den Strukturbias der Mainstream-Soziologie, gegen die Modernisierungstheorien, gegen die Dominanz quantitativer Methoden; die kulturwissenschaftliche Literaturwissenschaft gegen die Zentrierung auf die Immanenz von Texten als isolierten Einheiten, gegen deren Enthistorisierung und Formalisierung, gegen die Fixierung des Literarischen; die kulturwissenschaftliche Geschichtswissenschaft positioniert sich gegen die Sozialgeschichte – ähnliche Antagonismen ließe sich für alle Disziplinen herausarbeiten. In ihnen allen kann der Cultural Turn auf disziplinspezifische Vorläufer zurückgreifen – etwa in der Kulturgeschichte oder Kultursoziologie –, er teilt jedoch auch disziplinenübergreifend bestimmte gemeinsame Referenzautoren. Von besonderer Relevanz scheinen hier Autoren, die den Strukturalismus und die Semiotik weiterentwickelt haben: Foucault, Derrida, Bourdieu, Autoren aus den Bereichen Gender Theory und Post-Colonial Theory.

Wenn man den Cultural Turn auf einen Kerngedanken festlegen will, dann ist es der einer sinnhaften, symbolischen oder semiotisch-differenziellen Konstitution der Wirklichkeit (vgl. Reckwitz 2000). Kultur bezeichnet in diesem Kontext dann nicht mehr wie im Rahmen des normativen Kulturbegriffs eine normativ herausgehobene Lebensweise, nicht mehr wie im differenzierungstheoretischen Kulturbegriff einen Teilbereich der Gesellschaft, der sich auf das Kulturelle spezialisiert hat, und auch nicht wie im Falle eines holistischen Kulturverständnisses das Insgesamt von Lebensformen als Komplexen von Verhaltensweisen. Im Rahmen eines bedeutungsorientierten Kulturbegriffs verweist Kultur vielmehr auf jene Ebene der Unterscheidungen, der Klassifikationssysteme, vor deren Hintergrund den Dingen auf spezifische Weise Bedeutungen zugeschrieben und auch Verhaltensweisen und Formen des Sozialen erst realisiert werden, so dass ihnen für die Akteure erst eine Intelligibilität und Selbstverständlichkeit zukommt. Der Cultural Turn entwickelt damit eine grundsätzliche Kontingenzperspektive auf menschliches Verhalten und dessen Produkte: Diese könnten immer auch anders sein, sind aber so, wie sie sind, vor dem Hintergrund der jeweiligen impliziten Wissensordnungen, deren Struktur und praktische Anwendung damit im Zentrum des kulturwissenschaftlichen Interesses stehen.

Theoriehistorisch ist diese kulturtheoretische Perspektive keine Erfindung des 20. Jahrhunderts, sondern sie verarbeitet letztlich ein kantianisches Erbe. Die Idee der Konstitution der menschlichen Welt durch Kategorien des Bewusstseins, wie sie Kant theoretisiert, wird jedoch in den Kulturtheorien in zweierlei Hinsicht umakzentuiert: Im Kern wird der Gedanke der Konstitution der Wirklichkeit durch menschliche Kategoriensysteme von der geistig-kognitiven Ebene des Mentalen und der Mentalitäten gelöst und auf die Prozesse der praktischen Verwendung, Bildung und Umbildung der Klassifikationen und Repräsentationen im Handeln bezogen, auf das, was Stuart Hall die *signifying practices* nennt – seien es diskursive Praktiken im engeren Sinne, seien es nicht-diskursive Praktiken, die gleichwohl von impliziten Wissensordnungen abhängen. Zugleich und damit zusammenhängend, tendieren die Kulturtheorien im Unterschied zum Kantianismus zu einer mehr oder minder radikalen Entuniversalisierung der kulturellen Klassifikationssysteme, die auf der Zeitebene historisiert und auf der Raumebene lokalisiert werden.

Wogegen sich diese Wende zur Kulturtheorie richtet, wird im Kontext der Soziologie besonders deutlich: Der eigentliche Gegner ist die klassische Basis-Überbau-Unterscheidung, die in der abstrakteren Version der Struktur-Kultur-Unterscheidung in seiner Wirksamkeit weit über das Marx'sche Erbe hinausgeht. In der klassischen Basis-Überbau- wie in der abstrakteren Struktur-Kultur-Unterscheidung wurden und werden jene kulturellen Klassifikations- und Unterscheidungssysteme, von denen der Cultural Turn ausgeht, regel-