

Vol. 9, N° 3, 2014

 Akademien der
Wissenschaften Schweiz

swiss academies communications

www.akademien-schweiz.ch



Kultur und Kulturtheorien: Zwischen De- und Rekonstruktionen

SAGW Akademievortrag
Heft XXIII, Walter Leimgruber



Das hier vorliegende Referat hielt Prof. Dr. Walter Leimgruber anlässlich der Vorstandssitzung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften vom 18. Februar 2011.

Dieses 23. Heft der Akademievorträge thematisiert Kongruenzen und Divergenzen zwischen den Kulturtheorien der Wissenschaft und den Kulturtheorien der Gesellschaft und Politik sowie ihre gegenseitige Beeinflussung. Anhand zentraler Konzepte kulturalanthropologischen Denkens wie Kultur, Ethnie oder Identität analysiert Walter Leimgruber, Professor und Leiter des Seminars für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel, die Pendelbewegungen zwischen Konstruktionen, Dekonstruktionen und Rekonstruktionen in den Kulturtheorien. Dabei postuliert er, dass es nach einer durchaus sinnvollen und wichtigen Phase vielfältiger Dekonstruktionen an der Zeit sei, wiederum Theorien zu entwerfen, welche die kulturellen Strukturen und Prozesse der Gegenwart in ihrer ganzen Komplexität zu erklären versuchten.

Ce 23^e cahier met le doigt à la fois sur les convergences et les divergences entre les théories culturelles avancées par la science et celles exprimées par la société et la politique ainsi que sur leurs influences réciproques. En s'appuyant sur certains concepts centraux en anthropologie culturelle tels que la culture, l'ethnie ou l'identité, Walter Leimgruber, professeur et directeur du séminaire Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie de l'Université de Bâle, analyse le mouvement oscillant entre constructions, déconstructions et reconstructions dans les théories culturelles. Sous forme de question finale, il postule qu'après une longue phase de déconstruction, utile et importante, il serait temps de concevoir des théories qui tenteraient d'expliquer les structures et les processus culturels contemporains dans toute leur complexité.

Kultur und Kulturtheorien: Zwischen De- und Rekonstruktionen

Akademievortrag, Heft XXIII

Walter Leimgruber

Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften
Académie suisse des sciences humaines et sociales
Accademia svizzera di scienze umane e sociali
Academia svizra da ciencias humanas e sociais
Swiss Academy of Humanities and Social Sciences



Herausgeber

Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften,
Hirschengraben 11, 3001 Bern
Telefon +41 (0)31 313 14 40, Telefax +41 (0)31 313 14 50, sagw@sagw.ch
www.sagw.ch

ISBN 978-3-907835-84-5

Gestaltungskonzept

Howald Fosco, Basel

Foto Umschlag

Karl-Heinz Laube, pixelio.de

Layout

Delphine Gingin (SAGW)

Druck

www.jordibelp.ch

1. Auflage, 2014 (650 Expl.)

Die Broschüre kann kostenlos bezogen werden bei der SAGW
oder unter www.sagw.ch/publikationen.

© SAGW 2014

Zitiervorschlag:

Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (2014)
Kultur und Kulturtheorien: Zwischen De- und Rekonstruktionen.
Swiss Academies Communications 9 (3).

Einleitung	4
Zwischen Positivismus und Konstruktivismus	5
Konstruktionen, Dekonstruktionen und Rekonstruktionen in den Kulturtheorien	8
Konstruktionen	12
Volk und Völker	11
Kulturrelativismus, Funktionalismus und Strukturalismus	14
Dekonstruktionen	16
Elite – Volk – Masse	16
Volk und Tradition	17
Alltags- und Lebenswelt	18
Post(-moderne), (-strukturalismus), (-kolonialismus)	19
Krise der Repräsentation	20
Trans	21
Identität	22
Vermischungen	23
Rekonstruktionen	25
Volkskultur	26
Gedächtnis, Erinnerung	27
Kulturelles Erbe	28
Multi- und Interkulturalismus	29
Neukonstruktionen	30
Porträt	35
Aus der Reihe der Akademievorträge	36

Einleitung

Im Rahmen diverser Forschungsprojekte beschäftigt sich das Seminar für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel immer wieder mit dem Kulturbegriff.¹ Eine der Fragen, die dabei regelmässig auftauchen, ist die der Verbindungen zwischen den Kulturtheorien der Wissenschaft und den Kulturkonzepten der Gesellschaft und der Politik. Wo sind Kongruenzen, wo Divergenzen erkennbar? Wie beeinflussen sich die beiden Ebenen? Und was ist die gesellschaftliche Rolle einer Kulturwissenschaft, die sich mit dem täglichen Leben der Menschen, ihren Handlungen und Sinngabungsprozessen auseinandersetzt und damit auch mit den im Alltag vorhandenen Vorstellungen von Kultur? Wie beeinflussen gesellschaftliche Prozesse wissenschaftliche Definitionen und Positionen und umgekehrt?

1 Aktuell in folgenden Forschungsprojekten: Intangible Cultural Heritage in Switzerland, gemeinsam mit der Universität und dem Musée d'ethnographie Neuchâtel; Broadcasting Swissness – Musikalische Praktiken, institutionelle Kontexte, und Rezeption von «Volksmusik». Zur klingenden Konstruktion von Swissness im Rundfunk, gemeinsam mit der Universität Zürich, der Hochschule für Musik Luzern, Memoriv und SRF; Of Cultural, Poetic, and Medial Alterity, gemeinsam mit dem Englischen Seminar der Universität Basel und dem Institut für Englische Sprachen und Literaturen der Universität Bern; Medienwelten und Alltagsurbanität; Auswanderung aus der Schweiz; Leben und Arbeiten an verschiedenen Orten: Biographie und Arbeitsmigration von Hochqualifizierten aus kulturanthropologischer Perspektive. Bereits abgeschlossene Projekte sind u.a.: Das Identitätsmanagement Jugendlicher in transnationalen Lebenswelten – Audiovisuelle und narrative Selbstrepräsentationen; Eltern-Los: Das entfernte Kind – Die Missionskinder der Basler Mission; Von «Notverfilmungen» zur filmischen Autorenschaft. Der ethnografische Film in der Schweiz und die Filme der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde (SGV) 1960-1990; Private Fotografie als visuelles Gedächtnis von Lebensgeschichte; Kinder und ihr Umgang mit Zeit im intergenerationellen Kontext; Kultur-Konstruktionen. Diskursive Sinnproduktion in der Wissenschaft am Beispiel der Volkskunde/Europäischen Ethnologie; Kultur und Politik: «Volkskultur» zwischen Wissenschaft, kultureller Praxis und (kultur-)politischer Förderung; Work and Life Worlds: Memory, Change and Present. Die Argumente in diesem Text basieren auch auf diesen Projekten und auf verschiedenen Aufsätzen von mir. Es ist deshalb möglich, dass die eine oder andere Formulierung in ähnlicher Form schon einmal verwendet worden ist. Vgl. Leimgruber, Walter (2013a), «Entgrenzungen. Kultur – empirisch», in: Jöhler, R. u.a. (Hg.), Kultur_Kultur: Denken. Forschen. Darstellen, Münster: Waxmann, S. 71-85; Ders. (2013b), «Die Weisse Frau vom Belchentunnel: Traditionen und ihre Innovationen», in: Janz, K. (Hg.), Säen, dröhnen, feiern. Lebendige Traditionen heute, Baden: hier und jetzt, S. 205-211; Ders. (2013c), «Inszenierte Geschichte in kulturhistorischen Museen», in: Moser, J. u.a. (Hg.), Wissenschaft als Leidenschaft. Gedenkschrift für Elisabeth Katschnig-Fasch, München: Herbert Utz, (Kuckuck. Sonderheft 5), S. 59-76; Ders. (2012), «Volkskunde/Kultur-anthropologie: Zum Stand der Forschung in der Schweiz», in: Traverse. Zeitschrift für Geschichte, Band 1, S. 119-147; Ders. (2010), «Switzerland and the UNESCO Convention on Intangible Cultural Heritage», in: Journal of Folklore Research, 47, S. 161-196; Ders. (2009), «Managing Diversity: Wie wir mit kultureller Heterogenität umgehen», in: Grunder H.-U. u.a. (Hg.), Zum Umgang mit Heterogenität in der Schule, Bd. 1, Baltmannsweiler: Schneider Verlag, S. 192-212; Ders. (2005), «Alpine Kultur: Welche Kultur für welchen Raum?», in: Binder, B. u.a. (Hg.), Ort, Arbeit, Körper: Ethnografie Europäischer Modernen, Münster: Waxmann, S. 147-155.

Zwischen Positivismus und Konstruktivismus

In der Kulturanthropologie unterscheiden wir zwischen positivistischen, objektivistischen oder empirizistischen Ansätzen, die davon ausgehen, dass die Wissenschaft die Welt objektiv, das heisst ohne jede Beeinflussung durch die Sicht der forschenden Person, analysieren kann, und im weitesten Sinne konstruktivistischen Theorien, die keine wissenschaftliche Arbeit ohne Beeinflussung durch die ausführende Person für möglich halten. Erstere argumentieren aus einer erkenntnistheoretischen Position, die davon ausgeht, dass die Quelle aller menschlichen Erkenntnis das Gegebene, d.h. die objektiv zu erfassende Tatsache ist, die im Experiment unter vorab definierten Bedingungen nachgewiesen werden kann. Was nicht beobachtbar und experimentell beweisbar ist, zählt wissenschaftlich nicht. In der Kulturanthropologie ist zudem der Begriff des Essentialismus besonders wichtig: Dieser beschreibt die Annahme, dass «Gegenstände – unabhängig von Kontext und Interpretation – eine ihnen zu Grunde liegende, alle Veränderungen überdauernde Essenz aufweisen, die ihre ‹wahre Natur› bestimmt und sie notwendig zu dem macht, was sie sind».² Der Essentialismus geht davon aus, dass Gemeinschaften und Identitäten auf einer gemeinsamen «Wesenheit» basieren, auf einer «wirklichen», substantiellen Einheit, die durch sogenannte primordiale Beziehungen, also angestammte Loyalitäten entsteht, die aus den Grundgegebenheiten der sozialen Existenz hervorgehen. Hinter der Bildung von ethnischen Gruppen beispielsweise stehen nach dieser Ansicht «ursprüngliche» Beziehungen, die durch Geburt und durch das Aufwachsen in einer Gemeinschaft gestiftet werden und daher eng an territoriale Begrenzung und Endogamie gebunden sind. Sie prägen eine Basisidentität und stellen eine vordiskursive Realität dar, welche ein Gemeinschaftsgefühl erzeugt, das wirkungsmächtiger ist als «rationale» Bindungen.³ Essentialistische und primordialistische Ansätze gehen also von einer naturgegebenen Form kultureller Zugehörigkeit aus und erwarten Veränderungen – wenn überhaupt – nur in sehr langsamen und langfristigen Prozessen.

2 Babka, Anna, Posselt, Gerald (2003), Essentialismuskritik, in: Produktive Differenzen. Forum für Differenz- und Genderforschung, Wien.
<http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=16> (17.03.2014).

3 Vgl. van den Berghe, Pierre L. (1981), *The Ethnic Phenomenon*, New York, Oxford: Elsevier, S. 24.

Konstruktivistische Ansätze hingegen sehen wissenschaftliches Denken als abhängig von Begriffssystemen und Konventionen, da jeder Forschende an die Grenzen der eigenen Wahrnehmung gebunden ist.⁴ Auch empirische Daten gelten «als interpretative Konstruktionen, deren begriffliche und theoretische Vorannahmen offen gelegt und hinterfragt werden müssen».⁵ Die für die Kulturanthropologie wichtige Position des Sozialkonstruktivismus verbindet die Erklärung des Wahrnehmungsprozesses in der Gesellschaft mit derjenigen in der Wissenschaft. Aus dieser Sicht ist das Verhältnis des Subjekts zur umgebenden Gesellschaft, zu Kultur und Natur immer schon durch den historischen und soziokulturellen Kontext mitbestimmt. Diesen gilt es zu rekonstruieren, wenn man Aussagen machen möchte über die für eine Kultur bedeutsame Wirklichkeitskonstruktion, wobei der Wissenschaftler den gleichen Bedingungen unterworfen ist wie jedes Mitglied der Gesellschaft.⁶ Der von Jacques Derrida und anderen vertretene Ansatz wird als Dekonstruktivismus bezeichnet und radikalisiert den Gedanken der Konstruktivität.⁷

Den Konstruktivisten wird vorgeworfen, die Existenz einer objektiven Wirklichkeit zu leugnen und die Realität als Wille und Wahn der sie Konstruierenden zu sehen. Dem ist entgegenzuhalten, dass eine konstruktivistische Sichtweise nicht impliziert, dass der wissenschaftlich Tätige die Welt nach seiner Sicht schafft. Vielmehr geht es um die Erkenntnis, dass die Art und Weise, wie wir etwas wahrnehmen, von unserem Koordinatensystem des Denkens abhängig ist.

4 Reich, Kersten (2001), «Konstruktivistische Ansätze in den Sozial- und Kulturwissenschaften», in: Hug, T. (Hg.), *Wie kommt Wissenschaft zu Wissen*, Bd. 4: Einführung in die Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsforschung, Baltmannsweiler: Schneider, S. 356-376.

5 Walter Ötsch (2009), *Konstruktivismus*, S. 4.
<http://www.sozialekompetenz.org/oetsch/publikationen/konstruktivismus> (17.03.2014).

6 Klassisch ist der Ansatz von Peter L. Berger und Thomas Luckmann: Dies. (1969), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main: S. Fischer; vgl. auch Reich (2001) (wie Anm. 4).

7 Vgl. Menke, Bettine (1995), «Dekonstruktion der Geschlechteropposition – Das Denken der Geschlechterdifferenz. Derrida», in: Haas, E. (Hg.), *Verwirrung der Geschlechter. Dekonstruktion und Feminismus*, München etc.: Profil Verlag, S. 35-71.

Wenn ich z.B. einem religiösen Modell verhaftet bin, kann ich in der Natur überall das wunderbare Wirken Gottes feststellen, und jahrhundertlang wäre kaum jemandem etwas anderes in den Sinn gekommen, weil es kein anderes Koordinatensystem gab. Man kann in ihr aber auch die Gesetze der Evolution erkennen, wenn man sich einem naturwissenschaftlichen Weltbild verpflichtet fühlt. Die Ungleichheit der Menschen oder der Geschlechter war über lange Epochen hinweg so selbstverständlich, dass praktisch niemand sich die Gleichheit und Gleichwertigkeit menschlichen Lebens vorstellen konnte, während heute das Umgekehrte der Fall ist. Dass jede unserer Entdeckungen und Erkenntnisse abhängig ist von Denksystemen, in die wir alle Phänomene der Existenz einordnen, ist in der Wissenschaft aber noch immer umstritten, weil der Glaube an die absolute Erkenntnis tief verankert ist.

Konstruktivisten gehen auch nicht davon aus, dass wissenschaftliche Konstruktionen keine Realität herstellen. Natürlich sind wissenschaftliche Theorien von enormer Wirkung, wie die Folgen jeder Denkschule bezeugen. Das lässt sich am Beispiel der Rassentheorien zeigen, die einst die gesamte Wissenschaft dominierten und die in ihren gesellschaftlichen Auswirkungen von kaum zu überbietendem Einfluss waren.⁸ Was dieses Beispiel ebenfalls verdeutlicht, ist die Tatsache, dass sich wissenschaftliches und gesellschaftliches Denken nicht trennen lassen, sondern eng miteinander verbunden sind.

Kulturelle Identitäten wie z.B. ethnische Zugehörigkeiten sind in dieser Sicht soziale «Konstrukte», die aus Diskursen und sozialem Handeln hervorgehen. Max Weber definierte Ethnien als geglaubte Abstammungseinheiten, Fredrik Barth sah ethnische Gruppen als das Ergebnis von Zuschreibungen und sozialen Grenzziehungen.⁹ Sie sind damit nicht einfach «erfunden», sondern stellen wirkliche und handlungsmächtige Folgen kultureller Verständigungsprozesse dar. Aber es handelt sich nicht um natürlich-unveränderliche Gegebenheiten, sondern um konstruierte und wandelbare Zuschreibungen. Mit einer solchen Perspektive rückt der Prozess, der Vorgang der Ethnisierung, in den Mittelpunkt, auch Fragen der Mehrfachzugehörigkeiten und Überlagerungen stellen sich.

8 Vgl. z.B. Geiss, Immanuel (1993⁴), *Geschichte des Rassismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

9 Weber, Max (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 237; Barth, Fredrik (Hg.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen etc.: Universitetsforlaget, S. 10.

Konstruktionen, Dekonstruktionen und Rekonstruktionen in den Kulturtheorien

Ich verwende die Begriffe Konstruktion und Dekonstruktion im Rahmen dieses Textes allerdings anders, als dies hier in grober Vereinfachung skizziert worden ist. Dekonstruktion bezeichnet im Folgenden einen Vorgang, der beschreibt, wie objektivistische oder essentialistische Konzepte aufgelöst werden. Diese Terminologie geht aus von der konstruktivistischen (im Sinne der vorherigen Ausführungen) Feststellung, dass es keine Erkenntnis gibt, die unabhängig von der Perspektive, vom Sprach- und Wissenssystem der Betrachtenden existiert, sondern dass es einen grundlegenden Zusammenhang zwischen Wahrnehmung, Denk- und Sprachkoordinatensystem und Welterkenntnis gibt. Normalerweise wird diese Position als «konstruktivistisch» bezeichnet. Ich verwende hier die Begriffe anders, weil ich davon ausgehe, dass auch sogenannte positivistische Konzepte Konstruktionen sind. Es geht mir um den Prozess der Auflösung von Denksystemen und theoretischen Konzepten, die einstmals konstruiert wurden und die lange Zeit das wissenschaftliche wie auch das gesellschaftliche Denken als festgefügte gedankliche Gebäude beeinflusst haben. Konstruktion kann als Voraussetzung jeder Dekonstruktion verstanden werden. Meine Begrifflichkeit geht davon aus, dass es in der Entwicklung der Kulturtheorien Konstruktionen von grosser Wirkmächtigkeit und Beharrung gibt, die von einem natürlichen Vorhandensein kultureller Grenzen ausgehen.

Mit dem Begriff Dekonstruktion bezeichne ich hingegen Ansätze und Theoriesysteme, welche diese lange Zeit dominierenden Konstruktionen ontologisierender und essentialisierender Art in Frage stellen oder eben dekonstruieren. Gegen die Annahme natürlicher Kategorien betonen die in meinem Sprachgebrauch dekonstruktivistischen TheoretikerInnen «die diskursive und performative ‹Hervorbringung› von Kultur».¹⁰

Mit dem Begriff Rekonstruktion wiederum bezeichne ich Ansätze, welche das Ziel verfolgen, theoretische Konzepte wieder stärker auf einer im weitesten Sinne essentialisierenden Ebene zu verankern und erneut zu Theorien zu gelangen, welche die dekonstruktiven Ansätze in Frage stellen und möglichst festgefügte, sprach- und kontextunabhängige Erkenntnisse ermöglichen sollen.

¹⁰ Produktive Differenzen. Forum für Differenz und Genderforschung, Profil. Konzept, Wien. http://differenzen.univie.ac.at/profil_konzept.php (17.03.2014).

Es geht mir also um eine Pendelbewegung, in der essentialistische Konzepte zunächst dekonstruiert werden, in teilweise neuer Form und in veränderten Kontexten zunehmend aber wieder Auftrieb erhalten.

Um diese Pendelbewegung fassen zu können, scheinen mir die Begriffe Konstruktion, De- und Rekonstruktion geeignet. Konstruktionen vermögen (wie Brückenkonstruktionen) den wissenschaftlichen Erkenntnisprozess zu tragen, wenn sie grosse Überzeugungskraft entwickeln und in der Wissenschaft wie auch in der Gesellschaft auf breite Akzeptanz stossen, sie können aber auch einstürzen, wenn diese Akzeptanz nicht mehr gegeben ist oder verschwindet, so wie eine Brückenkonstruktion durch Erosionsprozesse, Korrosion und Materialermüdung zusammenbrechen kann. In der Folge werden die Brücken renoviert oder vollständig neu konstruiert.

Vor diesem Hintergrund skizziere ich im Folgenden einige zentrale Konzepte kulturalanthropologischen Denkens, wie etwa Kultur, Ethnie oder Identität. Ich versuche dabei, folgendes Argument starkzumachen: Die Theorien sehen Kulturen, Ethnien oder Identitäten lange Zeit als abgeschlossene Einheiten, die sich durch eindeutige Merkmale unterscheiden lassen. Diese Merkmale basieren auf als «natürlich» wahrgenommenen Unterschieden. Nur langsam löst sich diese Vorstellung von quasi natürlichen Entitäten auf (wobei «natürlich» nicht «biologisch» heissen muss. Auch die «natürliche Zusammengehörigkeit» durch gemeinsame Geschichte, Sprache oder andere Faktoren gehört dazu) und macht einer Sicht Platz, welche die Offenheit der Grenzen und die gegenseitige Durchdringung betont. Kultur, Ethnie oder Identität werden auch immer stärker als Prozesse verstanden, als Resultat von Aushandlungen und damit einem permanenten Wandel unterworfen. Diese Annahmen gelten für die unterschiedlichsten Dimensionen, ob es sich nun um Kulturen als Grosseinheiten («afrikanische Kultur») oder um Kulturen innerhalb einer Gesellschaft («Volkskultur», «Subkultur» etc.) handelt.

Diese Entwicklungen der wissenschaftlichen Theoriebildung laufen nicht unabhängig von gesellschaftlichen Prozessen. Die Herausbildung der klassischen Kulturkonzepte war eng mit der Herausbildung von Nationalstaaten und Völkern, aber auch mit dem Kolonialismus und der Unterwerfung der Welt unter westliche Herrschaft verbunden. Die Theoriebildung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis nach dem Zweiten Weltkrieg entstand teilweise bereits als Kritik am kolonialen System und an den Vorstellungen von Evolution und Ungleichheit. Die Theorieerneuerung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wiederum ist nicht denkbar ohne gewaltige Zäsuren – insbesondere den Zweiten Weltkrieg, der die Wirkungsmächtigkeit von Rassentheorien aufs grausamste

belegt, den Prozess der Dekolonisation, der eine neue Sichtweise auf Hierarchien und Zugehörigkeiten in einem globalen Massstab hervorbringt, aber auch innergesellschaftliche Prozesse, die dazu führen, dass bisher als fest erscheinende Muster der Zugehörigkeit sozialer, kultureller oder geschlechtsspezifischer Art aufgelöst wurden und einer Betonung des Individuellen und einem Denken in Kategorien der Verwirklichung statt der Zugehörigkeit Platz machten – Öffnung, Differenzierung, Segmentierung, Pluralisierung heissen zugehörige Stichworte. Und schliesslich gehört zu den die Kulturtheorien beeinflussenden Entwicklungen die zunehmende Durchdringung auf globaler Ebene, was die Bewegung von Ideen, Gütern, Medien und Menschen betrifft. Gesellschaft und Wissenschaft setzen sich zunehmend mit Prozessen der Durchmischung auseinander und reagieren mit Modellen, die sich mit Begriffen wie Assimilation, Integration, Multi- oder Transkulturalität fassen lassen, wobei sich hier ebenfalls eine zeitliche Entwicklung feststellen lässt von Konzepten der Anpassung an angeblich fixe kulturelle Zugehörigkeiten über solche des gleichberechtigten Nebeneinanders klar abgrenzbarer Kulturen bis zu Prozessen der Grenzüberschreitung, Hybridisierung und Kreolisierung.

Wir befinden uns sowohl wissenschaftlich wie gesellschaftlich mitten in diesem letzten skizzierten Prozess der Entgrenzung und Durchmischung. Was sich aber zugleich bemerkbar macht, ist ein zunehmendes Unbehagen über diese Auflösung, diese Betonung des Fluiden und Offenen, dieses Lob der unbegrenzten Kombinationsmöglichkeiten und Durchdringungen. Erkennbar wird eine erneute Suche nach Verankerung, Linearität, Deszendenz, im weitesten Sinn nach klar definierter kultureller Zugehörigkeit, die als nicht konstruiert im Sinne von aushandelbar, sondern als fixiert und dem Zugriff des Einzelnen entzogen verstanden wird. Kompensatorisch zu den vielfältigen Ängsten, welche die Menschen angesichts der mit der Öffnung und Durchmischung verbundenen Unsicherheiten und Infragestellungen verspüren, wächst die Sehnsucht nach kulturellen Leitbildern der Homogenität, der Einheit, des Erbes, der Bewahrung, des Schutzes und der Geborgenheit.

Die Wissenschaft hat nun jahrzehntelang dekonstruiert, hat aufgezeigt, welche verheerenden Folgen Kulturkonzepte der Homogenisierung haben können, hat die Entwicklungen der Gesellschaft hin zu Verflechtung und Globalisierung mit neuen Theorien begleitet, die sich alle dadurch auszeichnen, dass sie den Menschen viel Arbeit abverlangen: Identitätsarbeit, Kulturarbeit. Nichts ist mehr gegeben, der Einzelne kann kein vorgefertigtes kulturelles Kleid übernehmen, sondern muss es zuerst selber nähen und dann laufend wieder anpassen, weil sich seine Figur ändert. Das ist anstrengend. Konzepte, welche Stabilität und

Fixiertheit betonen, bieten einfachere und damit in mancherlei Hinsicht befriedigendere Lösungen.

Die Wissenschaft hat mit ihrer Dekonstruktion eingesetzt in einer Zeit der grossen, fixen oder als fix erscheinenden Systeme und der grossen Erzählungen: im Denken (Kapitalismus – Marxismus, Tradition – Fortschritt), in der Politik (West – Ost), in der Gesellschaft (bürgerliche Normen, Geschlechterrollen), in der Kultur (bürgerliche Bildungskultur). Sie begleitete mit ihren neuen Ansätzen die zunehmend erkennbaren Brüche in diesen Erzählungen, sah sie (selten) voraus, war selber Teil des Bruches oder reagierte darauf, wenn etwa die Cultural Studies dem Siegeszug der Populärkultur folgten, die Postmoderne das Ende des ungebrochenen Fortschrittsdenkens begleitete, Lebensstil- und Individualisierungstheorien dem gesellschaftlichen Wandel von einer prägenden Schichten-, Klassen- und Gruppenzugehörigkeit hin zu einem bisweilen überbordenden Abfeiern der totalen Selbstverwirklichung nachspürten oder die Gender Studies sich mit dem sich grundlegend verändernden Verhältnis der Geschlechter auseinandersetzten.

Viele einst als fix wahrgenommene Strukturen sind zerbrochen, die Bewegung ist in allen gesellschaftlichen Bereichen spürbar. Die Wissenschaft hat mit ihrer Dekonstruktionsarbeit weitgehend zu einem Zeitpunkt begonnen, an dem die ersten Brüche erahnbar waren. Nun, da diese Bewegung umfassend ist, dekonstruiert sie fleissig weiter, wirkt bisweilen geradezu süchtig nach Dekonstruktion. Die Gesellschaft hingegen scheint sich zunehmend nach Übersicht, Ordnung und Sicherheit zu sehnen. Und sie greift dafür immer häufiger auf jene Konzepte zurück, welche die Wissenschaft früher geschaffen hat. Wie reagiert die Wissenschaft darauf? Bis jetzt fehlen überzeugende Kulturtheorien, die auf diese gesellschaftliche Herausforderung wie auch auf die Schwachstellen der heute gängigen Konzepte reagieren. Denn diese sind in ihrer Konstruktivität von einer grossen Verletzlichkeit, da sie keinerlei Angaben dazu enthalten, ob und wo Konstruktionsprozessen Grenzen gesetzt sind, wie man die Wirkungsmächtigkeit von Konstruktionen misst oder wie man Elemente der Kontinuität, der Stabilisierung und der Zugehörigkeit auf sinnvolle Art und Weise mit Elementen des Wandels, der Durchdringung und der Hybridisierung verbindet. Konstruktivistische Ansätze verneinen in der Regel die Existenz von fixen Grenzen, sehen diese als temporär und auflösbar an. Gleichzeitig verhalten sich weite Teile der Bevölkerung anders: Viele Gruppen organisieren sich entlang von Kriterien, die als essentialistisch angesehen werden können, als unveränderbare und vorbehaltlos zu verteidigende kulturelle Identitäten ethnischer, religiöser oder nationaler Art, und stellen damit wesentliche Errungenschaften sich als offen verstehender Gesellschaften in Frage – bis hin zu absolut fundamentalistischen Immobilisierungen.

Konstruktionen

Volk und Völker

Unzählige Einführungen in den Kulturbegriff erklären einleitend dessen Herkunft von lat. colere (colo, colui, cultus), bebauen, bearbeiten, veredeln, pflegen, und cultura, das Bearbeitete, Veredelte. Dieser Begriff grenzt ursprünglich das bebaute Land von demjenigen im Naturzustand ab, weitet sich im Laufe der Zeit auf den Menschen und dessen persönliche Kultur aus und wird schliesslich zu einem weiter gefassten Konzept, das auch die Kultur von Epochen oder Gemeinschaften meint. Kultur bezeichnet stets den Weg *und* das Ziel, die Verbesserung des Menschen *und* das kulturelle Produkt. Die Betonung des Prozesses, der «Verbesserung der Sitten», erhält während der Aufklärung eine markante Akzentuierung.¹¹ Im weiten Feld dieser Beschäftigung mit menschlichen Sitten wird den sich langsam herausbildenden ethnographischen Fächern jener Bereich zugeteilt, der sich um die Zugehörigkeit zu spezifischen Gruppen, zunehmend gefasst als Völker, kümmert. Es beginnt eine Phase, die ich als erste moderne Phase von Kulturkonstruktion bezeichnen möchte, die bis heute von grosser Wirkmächtigkeit ist: die Konzepte von Volk bzw. Völkern. In den ethnographischen Wissenschaften bilden sich daraus im deutschsprachigen Raum die zwei Fachgebiete der Völker- und der Volkskunde, die Erstere den ausser-europäischen, schriftlosen, «fremden» Völkern zugewandt, die Zweite den europäischen, schriftbesitzenden und «eigenen». Diese Trennung ist zu Beginn jedoch kaum spürbar, denn aus der Perspektive einer ständisch gegliederten Gesellschaft ist das gemeine Volk ebenso unbekannt und exotisch wie die Menschen in fernen Ländern.¹²

11 Bollenbeck, Georg (1996), *Bildung und Kultur: Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 34-92.

12 Vgl. Hartmann, Andreas (1994²), «Die Anfänge der Volkskunde», in: Brednich, R.W. (Hg.), *Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin: Reimer, S. 9-30; Bausinger, Hermann (1999), *Volkskunde. Von der Altertumforschung zur Kulturanalyse*, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, S. 17-30.

Johann Gottfried Herder zieht ein kulturelles Kriterium zur Abgrenzung der Völker heran, den je einzigartigen «Geist» eines Volkes, der alle kulturellen Äusserungen wie Sitte, Sprache, Moral, Literatur und Lieder hervorbringe. Herders Volk ist eher romantische Idee als soziale Wirklichkeit, genährt von der Vorstellung einer vitalen Volkskultur, wo das Volk noch «bei sich» sei.¹³ Bei seinen Nachfolgern verwandeln sich die poetisch-semanticen Begriffe zunehmend in materielle und bald auch territoriale Ansprüche. Herder und seine Nachfolger gehen davon aus, dass das Vergangene das Vollkommene und «Nahrung, vielleicht auch der einzige Samen für die Zukunft» sei.¹⁴ Sie suchen nach historischen Belegen, um die These von der Kontinuität eines unzerstörbaren, organischen Volksgeistes zu beweisen. Damit ist der Grundstein gelegt für die Annahme einer dauerhaften, nahezu unveränderlichen Kultur.¹⁵ Mit den gesammelten Relikten in Archiven, Museen und Editionen versucht man die Archaik und das Beharrungsvermögen der Kulturformen zu belegen. In der Schweiz spielt dabei die alpine Kultur eine zentrale Rolle, deren Werte werden gleichgesetzt mit den politischen Werten des Schweizerseins.

Dieser Kulturbegriff basiert auf den Merkmalen der Fundierung auf einer gemeinsamen Herkunft und Geschichte, der sozialen Homogenisierung und der eindeutigen Abgrenzung von anderen Gruppen. Deshalb ist auch von einer «Container-» oder «Kugelkultur» die Rede.¹⁶ Dieses Konstrukt verbindet sich im Laufe des 19. Jahrhunderts mit Theorien, die gänzlich anderen Kontexten, nämlich der Naturwissenschaft und hier v.a. dem Evolutionismus, entstammen, zu einer das 20. Jh. zumindest in der ersten Hälfte bestimmenden Konzeption von Rassen. Damit vermischen sich aus der Kulturforschung stammende Ebenen (Sprache, Geschichte, Sitte und Brauch etc.) mit solchen der Biologie (Blut, Abstammung, Vererbung) zu einem Bild von Zugehörigkeit, welches nicht nur von eindeutigen Abgrenzungs- und Herkunftslinien ausgeht, sondern die Individuen zu biologischen Gefangenen ihrer Zugehörigkeit macht.

13 Kaschuba, Wolfgang (2012⁴), Einführung in die Europäische Ethnologie, München: C.H. Beck, S. 34; vgl. auch Otto, Regine (Hg.) (1996), Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders, Würzburg: Königshausen und Neumann.

14 Grimm, Jacob und Wilhelm (1956³ [1819]), «Vorrede der Brüder Grimm», in: dies., Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm. München: Winkler Verlag, S. 29-37.

15 Bausinger (1999: 30-52) (wie Anm. 12).

16 Welsch, Wolfgang (1999), «Transculturality. The Changing Form of Cultures Today», in: Bundesministerium für Wissenschaft und Verkehr und Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften (Hg.), The Contemporary Study of Culture, Wien: Turia + Kant, S. 217-244.

Kulturrelativismus, Funktionalismus und Strukturalismus

Mit dem Evolutionismus verbunden sind Kulturtheorien, welche die verschiedenen Kulturen und Völker einordnen auf einer Skala zwischen «primitiv» und «zivilisiert». Dieses Messen von Kulturleistungen an einer Messlatte, die in aller Regel die Kultur der eigenen Gesellschaft als die fortschrittlichste sieht, wird von Konzepten in Frage gestellt, die eng mit den Forschungen des aus Deutschland in die USA emigrierten Kulturanthropologen Franz Boas verbunden sind.¹⁷ Er und seine Schüler entwickeln die Vorstellung, dass sich Kulturen nicht an einem einheitlichen Massstab messen lassen, sondern jede aus sich selbst heraus zu verstehen sei – eine Idee, die als Kulturrelativismus bekannt wird. Sie betonen die gleichartigen Fähigkeiten aller Menschen, die allerdings von Kontext und Umwelt unterschiedlich geformt werden. Damit ist die Voraussetzung geschaffen für eine moderne kulturanthropologische Forschung, welche versucht, das Selbstverständnis der untersuchten Kultur zu verstehen, sich in deren Denk-, Ausdrucks- und Lebensweise hineinzusetzen. Kulturen werden aber nach wie vor als homogene und kohärente Einheiten gesehen, die es in ihrer Komplexität zu verstehen gilt. Mit dieser Theorie verbunden ist daher auch eine Form des kulturellen Determinismus, denn der einzelne Mensch wird geprägt von den Mustern, den «patterns» seiner Kultur.¹⁸ Bis heute ist diese Vorstellung von Kulturen als geschlossenen, homogenen Systemen weit verbreitet.

Der funktionalistische, später auch strukturfunktionalistisch genannte Ansatz der britischen Sozialanthropologie kommt zu ähnlichen Erkenntnissen. Die Kulturdefinition von Bronislaw Malinowski geht ebenfalls von einer Ganzheit aus, deren Komponenten in wechselseitiger Beziehung zueinander und in Abhängigkeit voneinander stehen; sie sieht Kultur als ein integriertes System von Einstellungen, Handlungen und Gegenständen, die innerhalb des kulturellen Ganzen «zweckbestimmt» sind.¹⁹ Wir finden ein weitgehend ahistorisches Bild, das von einem «Gleichgewichtszustand» innerhalb einer Gesellschaft ausgeht. Diese funktioniert wie der Organismus eines menschlichen Körpers, jede gesellschaftliche Gruppe und jede Handlung haben spezifische Aufgaben, die es zu erfüllen gilt, damit der Gesellschaftskörper funktionieren kann. Auch hier scheinen Kulturen als weitgehend unabhängige Einheiten zu wirken, dominiert eine ganzheitliche Sichtweise, die sich in der entsprechenden wissenschaftli-

17 Vgl. Boas, Franz (1940), *Race, Language, and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.

18 Benedict, Ruth (1934), *Patterns of Culture*, New York: Houghton Mifflin.

19 Malinowski, Bronislaw (1944), *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

chen Darstellungsform, der Stammesmonographie, niederschlägt. Man spricht nicht mehr von Völkern, sondern von Kulturen oder Gesellschaften, wendet sich vom romantischen Volksbegriff ab und dem Systembegriff zu.²⁰ Weitgehend ausgeklammert werden Prozesse der Veränderung, auch innere Spannungen und Konflikte lassen sich nicht befriedigend erklären. Gegen aussen stehen sich die Kulturen «in einer erhabenen Zwecklosigkeit» «wie Blumen auf dem Felde» gegenüber.²¹ Es ist kein Zufall, dass – scheinbar sich kaum verändernde – sogenannte «Inselkulturen», egal ob in Bergen, Meeren oder Urwäldern liegend, besonders gerne erforscht werden; deren – ebenso scheinbare – Abgeschlossenheit trifft sich mit der Vorstellung homogener Kulturgebilde, die – wiederum scheinbar – quasi unberührt nebeneinander existieren (genauso wie in den heutigen Vernetzungs- und Vermischungs-Konzepten umgekehrt Städte und Grenzräume im Zentrum des Interesses stehen).

Nehmen wir die dritte grosse theoretische Schule des 20. Jahrhunderts dazu, den französisch geprägten Strukturalismus, lassen sich auch hier – bei allen Unterschieden – Gemeinsamkeiten mit den beiden anderen Ansätzen ausmachen. Allerdings geht der Strukturalismus weiter, nimmt an, dass es eine bestimmte Menge von Grundelementen gibt, aus denen sich alle kulturellen Verhaltensweisen ableiten lassen, dass also eine Art kulturelles Periodensystem existiert. «Würde man das Inventar aller Bräuche, die je beobachtet, in Mythen ersonnen, in den Spielen von Gesunden und Kranken sowie in den Verhaltensweisen von Psychopathen beschworen wurden, zusammenstellen, dann erhielte man schliesslich eine Art periodischer Tafel ähnlich derjenigen der chemischen Elemente, in der sich alle realen oder auch nur möglichen Bräuche zu Familien gruppieren würden, sodass man nur noch herauszufinden brauchte, welche von ihnen die einzelnen Gesellschaften tatsächlich angenommen haben.»²² Diese Vorstellung eines begrenzten kulturellen Repertoires, das universell ist und nur in seinen jeweiligen Zusammenstellungen nationale oder ethnische Eigenschaften aufweist, ist faszinierend für die Wissenschaft, die stets nach grossen Erklärungsmodellen, nach einer Metatheorie sucht. Der Strukturalismus will die Tiefenstruktur freilegen, in einer Art Kulturgeologie die allgemeinen Gesetz-

20 Stagl, Justin (1993²), «Malinowskis Paradigma», in: Schmied-Kowarzik, W., Stagl, J. (Hg.), Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion, Berlin: Reimer, S. 93-105, hier S. 98-100.

21 Spengler, Oswald (1918), Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit, München: C.H. Beck, S. 28, zit. nach Stagl (1993²: 102) (wie Anm. 20).

22 Lévi-Strauss, Claude (1999¹¹), Traurige Tropen, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 411f.

mässigkeiten unter den spezifischen kulturellen Oberflächen sichtbar machen.²³ Ebenfalls stark strukturalistisch geprägt sind Ansätze, die ab den 1960er-Jahren das Zeichenhafte der Kultur mittels semiotischer Konzepte erforschen, die ursprünglich aus der Linguistik stammen und nun auf kulturelle Phänomene übertragen werden.

Die grossen kulturwissenschaftlichen Theorien, welche das 20. Jahrhundert über weite Strecken bestimmen, wehren sich alle gegen das Messen einer Kultur an einer Messlatte der eigenen, als überlegen angesehenen Kultur, und betonen die Relativität kultureller Formen. Gleichzeitig prägen sie aber das Bild, dass Kulturen in der Regel ein zusammenhängendes Ganzes bilden, dessen Grenzen sich definieren lassen und dessen Codes das Verhalten ihrer Angehörigen bestimmen.

Dekonstruktionen

Elite – Volk – Masse

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beginnt der Prozess der Dekonstruktion wesentlicher Elemente, welche seit der Aufklärung die Kulturforschung bestimmen. Zunächst kommt es zur Dekonstruktion der vorherrschenden Sicht kultureller Homogenität innerhalb einer Gesellschaft. Der individuellen Elitekultur als dem herausragenden Werk Einzelner, als Spitzenleistung des Schönen, Ästhetischen und Kreativen, und der kollektiven Volkskultur als traditions- und herkunftsgeprägtem Bindemittel wird die industriell, kommerziell und medial produzierte und vermittelte Massenkultur gegenübergestellt. Sie lag bis anhin ausserhalb des wissenschaftlichen Interesses, tauchte höchstens in einzelnen Arbeiten von Randseitern des zeitgenössischen wissenschaftlichen Systems wie Walter Benjamin, Siegfried Kracauer oder Georg Simmel auf. Vielmehr bestimmte seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eine kulturkritische und -pessimistische Diskussion über die negativen Folgen von Massen und Massenkultur das Denken, die von Friedrich Nietzsche, Gustave Le Bon über José Ortega y Gasset und Hendrik de Man bis zu Theodor W. Adorno, Max Horkheimer und Marshall McLuhan reicht.²⁴

23 Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1993²), «Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur», in: ders., Stagl (Hg.) (wie Anm. 20), S. 51-90, hier S. 78-82.

24 Eine Übersicht bietet Krenzlin, Norbert (1992), Zwischen Angstmetapher und Terminus: Theorien der Massenkultur seit Nietzsche, Berlin: Akademie Verlag.

Die Cultural Studies stellen diese Sichtweise grundlegend in Frage. Zunächst primär aus den Literaturwissenschaften stammende Wissenschaftler beginnen, sich mit Aspekten der kulturellen Rezeption auseinanderzusetzen. Sie stellen eine «objektive Sinnstruktur» kultureller Produktionen in Frage und betonen die Vielfalt der Rezeptionsmöglichkeiten.²⁵ In der berühmten Definition von Kultur als «awhole way of life» – materiell, intellektuell und spirituell – von Raymond Williams weitet Kultur sich zum praktischen Lebensvollzug des Einzelnen in sozialen Gruppierungen und unter historisch sich wandelnden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen.²⁶ Die Cultural Studies heben die Vielfalt kultureller Formen innerhalb einer Gesellschaft hervor, untersuchen Kulturen der Klassen und Ethnien, generationelle, sexuelle und politische Subkulturen oder medial vermittelte Spezialkulturen. Vor dem Hintergrund der Auflösung stabiler Identitäten zeigen sie, dass Kultur «ein nie zum Stillstand kommender Konflikt über Sinn und Wert von Traditionen, Praktiken und Erfahrungen» ist.²⁷ Konsumierende werden nicht mehr primär als passive Opfer, sondern als eigenständige Akteure gesehen, die sich ihre kulturellen Angebote nach bestimmten Bedürfnissen kreativ und eigensinnig aneignen.²⁸

Volk und Tradition

Auf der Ebene des wohl wirkungsmächtigsten Konstruktes, dem des Volkes, kommt es im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Weltkrieg – wenn auch nur zögerlich – zu einer Aufarbeitung der Verbindung von wissenschaftlicher Konzeption und gesellschaftlich-politischer Umsetzung. Der Begriff Volk ist durch den Nationalsozialismus derart belastet, dass er als nicht mehr wissenschaftlich verwendbar gilt. Es kommt zum «Abschied vom Volksleben»²⁹, wie ein paradigmatischer Titel der Zeit lautet, und in der Folge zu einer Aufarbeitung der Konstruktion des Volkskonzeptes. «Volkskultur» war seit dem 19. Jahrhundert zum bevorzugten Begriff von Kulturpolitikern und -vermittlern geworden, welche nationale Ideale propagierten und sich gleichzeitig gegen neue kulturelle Formen der industriellen und urbanisierten Welt richteten, nationalistische und antimodernistische Positionen also miteinander verbanden.

25 Vgl. Sutter, Tilmann (2010), Medienanalyse und Medienkritik. Forschungsfelder einer konstruktivistischen Soziologie der Medien, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

26 Williams, Raymond (1958), *Culture and Society 1780-1950*, London: Chatto & Windus, S. XVI.

27 Winter, Rainer (2001), «Ethnographie, Interpretation und Kritik. Aspekte der Methodologie der Cultural Studies», in: Göttlich, U., Mikos, L., Winter, R. (Hg.), *Die Werkzeugkiste der Cultural Studies. Perspektiven, Anschlüsse und Interventionen*, Bielfeld: transcript, S. 43-62, hier S. 45.

28 Vgl. dazu Lindner, Rolf (2000), *Die Stunde der «Cultural Studies»*, Wien: WUV.

29 Jeggle, Utz, Geiger, Klaus, Korff, Gottfried (Hg.) (1970), *Abschied vom Volksleben*, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.

«Volkskultur» erschien dabei als Lebensform einer harmonisch ihre Traditionen pflegenden, ebenso national wie ländlich-vormodern gefassten Gemeinschaft.³⁰ Eric Hobsbawm und Terence Ranger zeigen in ihrem Buch «The Invention of Tradition»³¹, dass auch Tradition ein Konzept ist, das erst in modernen Gesellschaften eine enorme Bedeutung entwickelt, weil erst Modernisierungsprozesse zur Erkenntnis führen, dass Traditionen verloren gehen können. Bestimmte Gruppen verbinden im Laufe solcher Prozesse, in denen sie ihre Stellung gefährdet sehen, verschiedene Elemente, Bruchstücke und Daten aus dem Fundus einer angeblich älteren, «echteren», «ursprünglicheren», «authentischeren» Kultur zu einem Zusammenhang, der als unveränderliche Tradition erscheint. Claude Lévi-Strauss verwendet zur Beschreibung ähnlicher Prozesse den Begriff der «bricolage», der das mosaikartige Zusammenfügen unterschiedlicher Materialien und Muster meint, aus denen sich ein Gesamtbild gewinnen lässt.³²

Alltags- und Lebenswelt

Ab den 1980er-Jahren wird der Begriff des «Alltags» für ein gutes Jahrzehnt theoretisches Leitmotiv der Kulturforschung.³³ Neben marxistischen³⁴ und kulturökologischen Ansätzen³⁵ bestimmend wurde das Lebensweltkonzept, wie es von Edmund Husserl philosophisch ausgearbeitet und von Alfred Schütz für die Sozialwissenschaften adaptiert worden war.³⁶ Alltag meint hier jenen «besonderen Typus der Erfahrung, des Handelns und des Wissens», in dem der einzelne Mensch fraglos mit seinen Mitmenschen kommuniziert, jenes intersubjektive Handlungsfeld, das als selbstverständlich gilt.³⁷ Mit dieser Betrachtungsweise ist «ein auf die Handlungen und Erfahrungen der Menschen rekurrierender, verstehender Zugang zu kulturellen und gesellschaftlichen Prozessen eröff-

30 Leimgruber (2010:161-196, hier 169-176) (wie Anm. 1).

31 Hobsbawm, Eric, Ranger, Terence (Hg.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

32 Lévi-Strauss, Claude (1973), *Das wilde Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, hier v.a. S. 29-36.

33 Lipp, Carola (1993), «Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte: Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts», in: *Zeitschrift für Volkskunde*, 89, S. 1-33.

34 Lefèbvre, Henri (1974/75), *Kritik des Alltagslebens*, 2 Bde., München: Hanser; Heller, Agnes (1981), *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

35 Greverus, Ina-Maria (1978), *Kultur und Alltagswelt. Eine Einführung in Fragen der Kulturanthropologie*, München: C.H. Beck.

36 Schütz, Alfred, Luckmann, Thomas (1975), *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied etc.: Luchterhand; Berger, Luckmann (1969) (wie Anm. 6).

37 Soeffner, Hans-Georg (2004), *Auslegung des Alltags – Der Alltag als Auslegung. Zur wissenschaftlichen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Konstanz: UTB, S. 21, vgl. ebd. 15-27.

net».³⁸ Erving Goffman interessiert sich für routinemässige Rollen, Charaktermasken und Techniken, mit denen wir unseren Status im Alltag schützen, uns idealisieren und andere täuschen.³⁹ Mit diesen Ansätzen verbunden sind Beobachtungs- und Analysemethoden alltäglichen Verhaltens, die menschliches Handeln zwar bis zu einem gewissen Mass kontextualisieren, aber nicht mehr in einen fix vorgegebenen kulturellen Rahmen wie Volk oder Ethnie einfügen.

Post(-moderne), (-strukturalismus), (-kolonialismus)

Wir leben im Zeitalter vieler «post». Dieses «post» steht praktisch immer für das Überwinden von Etwas, das vorher als gross, bedeutend und einheitlich verstanden und kaum hinterfragt wurde: die grossen Erzählungen, Theorien und Ideologien der Moderne wurden durch postmoderne Ansätze dekonstruiert, die globalen Modelle des Strukturalismus durch den Poststrukturalismus demonitiert, das System des Kolonialismus durch den Postkolonialismus desavouiert.⁴⁰ Häufig handelt es sich weniger um systematische Theorien als um Denkfiguren, die in die sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschungen einfließen.

Das Scheitern des Erkennens universeller Strukturen hat allgemein dazu beigetragen, konstruktivistisches Denken zu fördern. Autoren wie Michel Foucault und Pierre Bourdieu benutzen in ihren Argumentationen einen impliziten Konstruktivismus, in ihren Werken ist immer wieder von den sozialen, machtbezogenen und lebensweltlichen Konstruktionen von Wahrheit oder Praktiken die Rede. Alle diese Ansätze betonen die historische, soziale und kulturelle Bedingtheit von Ideen und Wissen und bewerten Repräsentationen als kulturelle Konstruktionen, nicht als Widerspiegelung der realen Welt.

38 Lipp, Carola (1994), «Alltagskulturforschung in der empirischen Kulturwissenschaft resp. Volkskunde», in: Berliner Geschichtswerkstatt (Hg.), *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*, Münster: Westfälisches Dampfboot 1994, S. 78-93, hier S. 82.

39 Goffman, Erving (1969), *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München: R. Piper.

40 Lyotard, Jean-François (1979), *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Les Editions de Minuit; Moebius, Stephan, Reckwitz, Andreas (Hg.) (2008), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen (Hg.) (2006²), *The Post-Colonial Studies Reader*, London: Routledge.

Krise der Repräsentation

«Krise der Repräsentation» meint die Erfahrung, dass die menschlichen Repräsentationssysteme nicht in der Lage sind, ‹Wirklichkeit› adäquat darzustellen und dass eine instabile Beziehung zwischen Zeichen und Objekt besteht. Repräsentation ist daher nicht «Vergegenwärtigung von etwas, das der Darstellung vorgängig wäre, sondern verweist auf die komplexen Prozesse der Realitätskonstruktion».⁴¹ In der Kulturanthropologie kommt es um die Frage der Repräsentation des Anderen, des Fremden, zu einer grundlegenden Auseinandersetzung. Das Buch «Writing Culture»⁴² ruft dazu auf, sich mit dem Studium der ethnographischen Texte zu befassen, die nicht in der Lage sind, eine Kultur als Ganzes zu repräsentieren, weil das Geschriebene nie vollständig, sondern fehlerhaft und unvollständig ist. Aus den Bestandteilen der Feldforschung konstruiert der Wissenschaftler einen konsistenten und schlüssigen Text; die komplexe und oft widersprüchliche Welt wird in die lineare Abfolge einer Erzählung gebracht und bekommt auf diese Weise eine Ordnung und Logik, die sie vorher nicht hatte. Das Wort ‹faction›, zusammengesetzt aus ‹fiction› und ‹facts›, bezeichnet die Erkenntnis, dass der Forschende nicht objektiv beschreibt, was er im Feld erforscht hat, sondern sich mit Hilfe von bestimmten literarischen Mitteln Glaubwürdigkeit verschafft. Die Sprache des Feldes und die Sprache des Forschenden lassen sich nicht einfach zu einem Text verschmelzen. Mit seinen Texten schreibt Letzterer im buchstäblichen Sinn Kultur, das heißt, er schafft mit Begriffen, Bildern und Deutungen den Anderen erst.⁴³

Verstärkt wird diese Kritik durch die Globalisierung und die damit verbundene Auseinandersetzung über die Entstehung des globalen Systems. Der Postkolonialismus setzt sich mit den Brüchen und Widersprüchen des Kolonisierungs- und Dekolonisierungsprozesses auseinander. Kolonisierung als ein Herrschafts-, Macht- und Ausbeutungssystem und Kolonisierung als Erkenntnis- und Repräsentationssystem werden dabei nicht getrennt, sondern die Konstruktion und Fixierung des Anderen durch den kolonialen Diskurs als notwendiger Bestandteil der Konstruktion eines souveränen, überlegenen europäischen Selbst gesehen.

41 Posselt, Gerald, Repräsentation, in: Produktive Differenzen. Forum für Differenz- und Genderforschung. Wien. <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=38> (17.03.2014).

42 Clifford, James, Marcus, George E. (1986), Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography, Berkeley: University of California Press.

43 Fabian, Johannes (1993), «Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben», in: Berg, E., Fuchs, M. (Hg.), Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 335-364, hier S. 337.

Wissenschaftler nichtwestlicher Herkunft fordern eine neue Perspektive, bei der es nicht mehr vorrangig um nationale Kulturen und deren Subkulturen, sondern um die Prozesse der gegenseitigen Wahrnehmung und Durchmischung geht.⁴⁴

Trans

Generell fordern die Aufhebung fixer Grenzen und die Durchdringung der gesamten Welt mit gemeinsamen Strukturen und Prozessen die Forschung, die sich bisher sehr stark auf definierte geographische Räume und Grenzen konzentriert hat, grundlegend heraus. Immer mehr Autoren beschreiben die aktuelle globale Ordnung als Ströme von Kapital, Arbeitskraft, Gütern, Informationen und Bildern.⁴⁵ Arjun Appadurai teilt die globale Kulturökonomie auf in verschiedene scapes: ethnoscapen, mediascapen, technoscapen, finanscapen, ideoscapen. Er skizziert eine transnationale Ordnung, in der nicht mehr staatliche oder auch kulturelle Raumgrenzen als Untersuchungseinheiten gelten, sondern global miteinander vernetzte thematische Felder.⁴⁶ Auf diesem Hintergrund beschäftigt sich die Kulturanthropologie zunehmend mit Konzepten und Begriffen, welche die Übergänge, das Graduelle, das Ineinanderfließen hervorheben; Prozesse, Ströme und Mobilitäten werden bevorzugte Themen. Es kommt zu einer «Verflüssigung» von Kultur, «a liquidation, literally speaking, of the concept of culture».⁴⁷

Mit diesen Ansätzen verschiebt sich die Forschung immer mehr von einer Mikro- zu einer Makroebene, sie versucht, Zusammenhänge herzustellen und größere, nicht mehr als kontinuierliche, geographische, sondern auch als diskontinuierliche und virtuell gedachte räumliche und gesellschaftliche Einheiten zu transnationalen und transkulturellen Verflechtungen zu verbinden, was eine enorme Herausforderung für die klassischen Arbeitsmethoden der Kulturanthropologie bedeutet.⁴⁸

44 Vgl. Hall, Stuart (1997), «Wann war der Postkolonialismus? Denken an der Grenze», in: Bronfen, E. u.a. (Hg.), *Hybride Kulturen*, Tübingen: Stauffenburg, S. 219-246.

45 Vgl. etwa Lash, Scott, Urry, John (1994), *Economies of signs and space*, London: SAGE.

46 Appadurai, Arjun (1991), «Global Ethnoscapen. Notes and Queries for a Transnational Anthropology», in: Fox, R.G. (Hg.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, S. 191-210; Ders. (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

47 Fabian, Johannes (1978), «Popular Culture in Africa. Findings and Conjectures», in: *Africa*, 48/4, S. 315-334, hier S. 329.

48 Vgl. Ulf Hannerz (1997), *Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in transnational anthropology*, Stockholm: Department of Social Anthropology, S. 4 (WPTC-2K-02).
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf> (17.03.2014).

Identität

Der Begriff «Identität» durchläuft eine vergleichbare Entwicklung. Identität entspricht unserem Bedürfnis nach Einzigartigkeit, wird als innerer Kern der Persönlichkeit verstanden. Erik H. Erikson bestimmte Identität in einer klassischen Definition als die «unmittelbare Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit und die damit verbundene Wahrnehmung, dass auch andere diese Gleichheit und Kontinuität erkennen».⁴⁹ Diese Betonung der stabilen Identität wird ersetzt durch das Bild einer Identitätsarbeit, einer ständigen Auseinandersetzung mit Identitätswürfen, die das Eigenbild in Frage stellen und entweder eine Absicherung oder eine Neupositionierung verlangen.⁵⁰ Identität wird damit zu einem ständigen *work in progress*, spaltet sich auf in Teil-Identitäten, die nach Kontexten organisiert sind, wird zur «Bastel-» und zur «Patchworkidentität».⁵¹ Zygmunt Bauman spricht von einem (post-)modernen Spiel der Identitäten, gekennzeichnet durch Fragmentierung und Dezentrierung, die unsere Persönlichkeiten in ihrer Beweglichkeit und Ungebundenheit als Touristen oder Vagabunden erscheinen lassen.⁵² Stuart Hall entwirft das Bild einer grundsätzlich dynamischen, hybriden kulturellen Identität, die eine lebenslange Aufgabe darstellt.⁵³ Darin mag eine strukturelle Überlastung des Individuums liegen.

Die Entwicklung der Kultur-, Ethnizitäts- und Identitätstheorien lässt Analogien erkennen. Da gibt es eine gewisse Unschärfe und Dehnbarkeit der Begriffe, die ihre Anwendung in den vielfältigsten Zusammenhängen und Disziplinen ermöglicht, da gibt es die Aufspaltung in Teilidentitäten (wie Alters-, Geschlechts-, nationale Identität) und Teilkulturen (wie Jugend-, Vereins-, Geschäftskultur) und da gibt es vor allem die Bewegung weg von einer statischen Auffassung hin zu flexibleren, dynamischeren und weniger normativen Ansätzen, die das Prozesshafte und die Ebene der gegenseitigen Durchdringung betonen.

49 Erikson, Erik H. (1973), *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 18.

50 Keupp, Heiner, Höfer, Renate (Hg.) (1997), *Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

51 Keupp, Heiner u.a. (1999), *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt; Gross, Peter (1985), «Bastelmentalität. Ein (postmoderner) Schwebezustand?», in: Schmid, T. (Hg.), *Das pfeifende Schwein. Über weitergehende Interessen der Linken*, Berlin: Wagenbach, S. 63-84.

52 Bauman, Zygmunt (1996), «From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity», in: Hall, St., du Gay, P. (Hg.), *Questions of Cultural Identity*, London: SAGE, S. 18-36; Ders. (2001), «Identity in the Globalising World», in: *Social Anthropology*, 9, S. 121-129.

53 Vgl. Hall, Stuart (1994), «Die Frage der kulturellen Identität», in: ders., *Rassismus und kulturelle Identität*. Hrsg. und übers. von Ulrich Mehlem u.a., Hamburg: Argument-Verlag, S. 180-222; Ders., «Introduction: Who needs Identity?», in: ders., du Gay (Hg.) (1996: 1-17) (wie Anm. 52).

Vermischungen

Die Bemühungen, diese kulturellen Durchdringungen und Vermischungen theoretisch zu erfassen, sind vielfältig. Am populärsten ist wohl der Begriff der Hybridität oder der Hybridisierung: Für die kulturelle Produktion sind hier das Zwitterhafte und das «Unreine» typisch, das Zusammenführen von Elementen, die «eigentlich» nicht zusammengehören.⁵⁴ Homi Bhabha etwa beschreibt mit Hybridisierung einen Vorgang, bei dem aus Sozialkontakten und kulturellen Auseinandersetzungen im kolonialen Kontext bei den Individuen etwas Drittes entsteht, das weder der kolonisierenden noch der kolonisierten Kultur entspricht und zum Ausgangspunkt einer kritischen Distanzierung und einer Subversion der Kolonialkultur werden kann.⁵⁵

Ein weiteres Konzept, das der Kreolisierung, übernimmt einen Begriff der Sprachwissenschaft. Ausgangspunkt sind die Pflanzergesellschaften der Neuen Welt, v.a. der Karibik. Der Begriff beschreibt ein mehr oder weniger offenes Kontinuum von Diversität, die sich entlang einer Struktur von Zentrums-Peripherie-Beziehungen entwickelt, welche sich über Landesgrenzen hinaus erstrecken und sich auch durch eine Ungleichheit an Macht, Prestige und Ressourcen charakterisieren lassen.⁵⁶ Weitere Begriffe wie etwa Bricolage, Collage, Montage, Mélange, Assemblage, Synkretismus, Hotchpotch, Mongrelization, Mestizaje, Third Cultures versuchen ebenfalls, die Durchmischungsprozesse zu erfassen. Alle diese Ansätze sind heftiger Kritik ausgesetzt, etwa wegen ihrer biologischen Assoziationen oder weil sie versuchen, mit negativen, rassistischen Konnotationen versehene Begriffe neu zu denken.⁵⁷

54 Ackermann, Andreas (2004), «Das Eigene und das Fremde. Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer», in: Jäger, F. u.a. (Hg.), Handbuch Kulturwissenschaften, Bd. 3, Stuttgart: J.B. Metzler, S. 139-154; Nederveen Pieterse, Jan (2005), «Hybridität, na und?», in: Allolio-Näcke, L. u.a. (Hg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt am Main: Campus, S. 396-430.

55 Bhabha, Homi K. (2000), Die Verortung der Kultur, Tübingen: Stauffenburg.

56 Vgl. Hannerz, Ulf (1996), «Kokoschka's return. Or, the social organization of creolization», in: ders., Transnational Connections. Culture, People, Places, London etc.: Routledge, S. 65-78.

57 Vgl. dazu: Varela, Castro, do Mar, María u.a. (2005), Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld: transcript; Sebastian, Conrad u.a. (Hg.) (2002), Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main: Campus; Hall, Stuart (1997: 219-246) (wie Anm. 44); Ha, Kien Nghi (2004), «Hybridität und ihre deutschsprachige Rezeption: Zur diskursiven Einverleibung des «Anderen»», in: Hörning, K.H. u.a. (Hg.), Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis, Bielefeld: transcript, S. 221-238.

Am wichtigsten im Fach sind zurzeit die Trans-Konzepte: Die transnationalen oder transkulturellen Theorien beziehen sich auf Prozesse, die in mehreren Staaten verankert sind und zugleich über diese hinausreichen. «The prefix ‘trans’ denotes both moving through space or across lines, as well as changing the nature of something.»⁵⁸ Produktion, Konsum, Politik und Zugehörigkeit werden damit zunehmend von ihren lokalen Verbindungen getrennt, was etwa mit dem Begriff «detritorialization»⁵⁹ umschrieben wird. «Diese neuen und transnationalen sozialen Verflechtungszusammenhänge ... haben eine solche eigenständige <Schwerkraft> erreicht, dass sie neue soziale Räume konstituieren, die ... de-lokalisiert, geographisch-räumlich diffus sind.»⁶⁰

Allen in diesem Kapitel geschilderten Ansätzen ist gemeinsam, dass sie bisher fix und stabil gedachte Einheiten als konstruiert und wandelbar betrachten und damit die Offenheit, die Komplexität und die Vermischung kultureller Prozesse betonen – auf welcher Ebene zwischen Individuum und Gesellschaft, Mikro- und Makroebene auch immer. Zugleich üben sie Kritik an der Position angeblich wertneutraler oder objektiver Beobachtung und Analyse durch die Wissenschaftler und an der autoritären Position der Forschenden.

Es ist aber nicht so, dass diese Ansätze unbestritten geblieben sind. Vielmehr ist seit einiger Zeit eine erneute Popularität von Konzepten zu beobachten, welche an ontologisierende und essentialistische Modelle anknüpfen. Diese hier Rekonstruktionen genannten Zugänge sollen kurz umrissen und mit der auf der gesellschaftlichen Ebene geführten Diskussion verknüpft werden.

58 Ong, Aihwa (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham: Duke University Press, S. 4; vgl. auch Glick Schiller, Nina, Basch, Linda, Blanc-Szanton, Cristina (Hg.) (1992), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism reconsidered*, New York: The New York Academy of Sciences; Basch, Linda u.a. (1994), *Nations unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-states*, New York: Gordon and Breach; Faist, Thomas (Hg.) (2004), *Transnational Social Spaces. Agents, Networks and Institutions*, Aldershot: Ashgate; Bauböck, Rainer u.a. (Hg.) (2010), *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

59 Tomlinson, John (1999), «Deterritorialization. The Cultural Condition of Globalization», Kapitel 4 von ders., *Globalization and Culture*, Cambridge: Polity Press, S. 106-149; Kaplan, Caren (1996), *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*, Durham etc.: Duke University Press, S. 91-96; vgl. auch Appadurai (1996) (wie Anm. 46).

60 Pries, Ludger (1998), «Transnationale Soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko-USA», in: Beck, U. (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 55-86, hier S. 69.

Rekonstruktionen

Fragen zur kulturellen Zugehörigkeit und Tradierung werden immer häufiger mit Ansätzen beantwortet, die in einem problematischen Verhältnis zu den eben skizzierten wissenschaftlichen Konzeptionen stehen: Als Beispiele seien auf globaler Ebene genannt: die Bemühungen der UNESCO, im Zeichen von Toleranz und Diversität neben dem materiellen auch das immaterielle Kulturerbe zu schützen; weiter die Arbeit von NGOs, kulturelle Werte und Traditionen von spezifischen Gruppen zu retten, oder die Aussage der Weltbank, kulturelles Erbe sei grundlegend für die Entwicklung von Staaten.⁶¹ Auf europäischer Ebene konstruiert die EU eine gemeinsame europäische Kultur, welche die nationale ergänzen und zugleich als Bollwerk gegen alles Aussereuropäische dienen soll. Auf nationalstaatlicher Ebene finden wir Diskussionen um Leitkulturen und ähnlich bezeichnete kulturelle Einheitsbestrebungen sowie eine intensive Auseinandersetzung mit Erinnerung und Erbe: Museen und Erinnerungsorte haben Konjunktur. Auf regionaler und lokaler Ebene werden Konzepte lokaler oder regionaler Identität entwickelt, die nicht nur der Forderung nach politischer Selbstbestimmung, sondern auch der touristischen, wirtschaftlichen und kulinarischen Vermarktung dienen. Und überall formieren sich Gruppen aller Art im Zeichen meist essentialistischer Kulturkonzepte, da sich diese überraschenderweise als ergiebiges Reservoir der politischen Anerkennung und Ressourcengenerierung erweisen.⁶² Überraschend ist dies deshalb, weil man mit einer zunehmenden Auflösung fixer Grenzen in allen Bereichen und einer politischen Ideologie, die der Gleichstellung und der Gleichbehandlung verpflichtet ist, erwarten könnte, dass kulturelle Fixierungen immer weniger Rückhalt finden würden. Doch das Gegenteil scheint der Fall: Gruppen aller Art – ethnisch, religiös, lebensstilbezogen – berufen sich auf ihre angestammte Kultur, ihre Traditionen und ihre Rechte und stossen damit auf grossen Widerhall. Zwischen einer Globalisierung, die kulturelle Eigenheiten zu zermalmen und zu einem Einheitsbrei einzudampfen droht, und einem essentialistischen Verständnis kultureller Prägung und Zugehörigkeit scheint es keinen Mittelweg zu geben, sodass Politik und Gesellschaft gleichzeitig und sich oft auch widersprechend beide Seiten pflegen und fördern. Als Beispiel für diese Widersprüche können etwa die sich widersprechenden Konzepte von Kultur, Gesellschaft und Globalisierung dienen, mit denen die verschiedenen UN-Unterorganisationen arbeiten.

61 Center for Heritage and Society, Why Heritage?, Amherst: University of Massachusetts. <http://www.umass.edu/chs/about/whyheritage.html> (17.03.2014).

62 Leimgruber (2013a: 81) (wie Anm. 1).

Volkskultur

Die Volks- und Volkskulturdiskussion schien im Fach seit längerer Zeit ausgetragen und beendet. Doch in den 1980er-Jahren entdecken Historikerinnen und Historiker Gegenstand und Begriff neu. Es sind zunächst Autoren aus dem angelsächsischen und französischen Raum, welche unter den Leitbegriffen «popular culture» bzw. «culture populaire» die historischen Alltagswelten nicht-privilegierter Bevölkerungsgruppen erforschen. Robert Muchembled untersucht die Verdrängung der Kultur des niederen Volkes ab dem 15. Jahrhundert unter dem Aspekt der Repression von oben. Die Volkskultur, gleichgesetzt mit einer mittelalterlich-magischen Weltordnung und agrarischen Riten, wird nach ihm ersetzt durch eine von der Obrigkeit initiierte «Massenkultur», eine volkstümliche Bilderproduktion und Kolportageliteratur.⁶³ Im gleichen Jahr liefert Peter Burke mit seinem Buch «Popular Culture in Early Modern Europe»⁶⁴ eine Untersuchung zum Prozess der Entstehung einer Herrschaftskultur, die im Zeitraum zwischen 1500 und 1800 mit der Volkskultur konkurriert. Weitere Autoren entwickeln die Vorstellung einer selbstgenügsamen, beharrenden und per se widerständigen Volkskultur.⁶⁵ Für die Frühe Neuzeit wird eine in sich geschlossene Volkskultur postuliert, die im Prozess der modernen Staats- und Gesellschaftsbildung zerstört worden sei. Als Kennzeichen dienen all jene Attribute, welche die Kulturanthropologie aus der facheigenen früheren Neigung zur Verklärung scheinbar ursprünglicher Lebensformen nur zu gut kennt: Der Vergesellschaftungsgrad ist gering, es dominieren direkte Kommunikation und primäre Sozialbeziehungen, Lernprozesse vollziehen sich durch orale Tradierung und Habitualisierung von Verhaltensweisen. Dementsprechend erscheint Volkskultur als illiterat, streng ritualisiert und brauchtümllich organisiert. Sie ist beharrend und nicht fortschreitend, das Denken magisch und nicht instrumentell, das Handeln kollektiv und nicht individuell. Diese Vorstellung enthält alle Kriterien, die von der frühen Ethnologie den «primitiven» Gesellschaften zugewiesen worden waren, das Konzept trägt einen deutlichen entwicklungsgeschichtlichen Bias. Die Stellung der Volkskultur wird erneut zum Mythos. Diesmal zu dem der eigensinnigen und widerständigen Kultur der «kleinen», der gewöhnlichen Leute.

Seit einigen Jahren ist auch auf gesellschaftlicher Ebene ein Revival des Begriffs Volkskultur festzustellen, für das es mehrere Erklärungen gibt. Erstens bedienen

63 Muchembled, Robert (1978), *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV-XVIII^e siècle)*, Paris: Flammarion.

64 Burke, Peter (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe*, London: Temple Smith.

65 van Dülmen, Richard, Schindler, Norbert (Hg.) (1984), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16-20. Jahrhundert)*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

sich politisch konservative und rechte Gruppierungen, die nationale Werte und Identität durch die Prozesse der Migration und Globalisierung bedroht sehen, intensiv des Ausdrucks, den sie zur Beschreibung der zu bewahrenden Traditionen verwenden. Zweitens wird er aber auch von kulturellen Organisationen aufgegriffen. Sie reagieren auf die Beobachtung, dass sich die Auseinandersetzung mit traditionellen kulturellen Praxen in den letzten Jahren intensiviert hat, zum Beispiel ein grosses Interesse eines jüngeren urbanen Publikums an Volksmusik festzustellen ist.⁶⁶ Die schweizerische Kulturstiftung Pro Helvetia initiiert vor diesem Hintergrund das Programm «echos–Volkskultur für morgen», um traditionelle schweizerische Kultur besser in die Förderpolitik zu integrieren.⁶⁷ Eine Tagung der Schweizerischen UNESCO-Kommission zum immateriellen Kulturerbe wird 2006 betitelt mit «Welche Zukunft hat die Volkskultur in der Schweiz von morgen?».⁶⁸ Volk und Volkskultur werden damit erneut zu zentralen Begriffen der Auseinandersetzung um kulturelle Deutungsmacht und Zugehörigkeit.⁶⁹

Gedächtnis, Erinnerung

In verschiedenen Fachgebieten spielt in den letzten Jahrzehnten die Frage des Gedächtnisses und der Erinnerung – sowohl auf individueller wie auch auf kollektiver Ebene – eine wesentliche Rolle. Denn die kulturelle Erinnerung ist Voraussetzung für die Identität einer Gruppe, über sie werden zentrale Werte, Vorstellungen und Weltbilder transportiert und weitergegeben. Die Prozesse kollektiver Überlieferung, die dafür eingesetzten Medien wie Texte, Bilder, Denkmäler, Museen und Erinnerungsstätten werden intensiv erforscht. Viele dieser Ansätze zeigen, wie Erinnerung einem Konstruktionsprozess unterworfen ist, der bestimmte Elemente betont, andere verdrängt, manches im Lichte aktueller Erfahrungen neu interpretiert. Dennoch finden sich auch viele Arbeiten, welche weniger die Entwicklungs- und Konstruktionslinien als die daraus resultierenden Fixierungen betonen oder aber die Gefahr eines Verlustes beschwören,

66 Oehme, Karoline (2008), «Das isch Volksmusigg». Vom Aushandeln und Verhandeln musikalischer Werte», in: Antoniotti, T. u.a. (Hg.), Rückkehr in die Gegenwart. Volkskultur in der Schweiz, Baden: hier und jetzt, S. 72-83; Dies. (2013), Volksmusik in der Schweiz. Kulturelle Praxis und gesellschaftlicher Diskurs, Diss. Basel (Manuskript).

67 Pro Helvetia, echos – Volkskultur für morgen, Zürich.
<http://www.prohelvetia.ch/echos.119.0.html?&L=0> (18.03.2014); vgl. Pro Helvetia (2006), «echos. Volkskultur für morgen», Passagen. Das Kulturmagazin von Pro Helvetia, 42; Antoniotti u.a. (Hg.) (2008) (wie Anm. 66).

68 Schweizer Koalition für die kulturelle Vielfalt (2006), Neu: Schweizer Forum für das immaterielle Kulturerbe.
http://www.coalitionuisse.ch/doss/pci/forum_pci_de.htm (18.03.2013).

69 Risi, Marius (2003), Alltag und Fest in der Schweiz. Eine kleine Volkskunde des kulturellen Wandels, Zürich, Pro Helvetia; Ders. (2006), «Von der Volkskultur zur ‹Volkskultur›: Die Karriere eines Begriffs», in: Passagen. Das Kulturmagazin von Pro Helvetia, 42, S. 2-5.

ausgelöst durch den Wandel der Gesellschaft, der etwa nationalstaatliche Erinnerung und «milieux de mémoire»⁷⁰ verdränge und damit auch eine kulturelle Bedrohung darstelle. Nicht wenige neuen Erinnerungsorte und Museen gleichen zudem eigentlichen Erinnerungspalästen, Kultstätten kollektiver Erinnerung, die sehr oft das Moment der Fixierung und Festschreibung intensiver empfinden lassen als das Moment der Konstruktion und der Adaption.⁷¹

Kulturelles Erbe

Die Sorge um das kulturelle Erbe ist verbunden mit der Zerstörung von Kulturgütern durch Kriege und Katastrophen, mit der Modernisierung und dem Verschwinden überlieferter materieller wie immaterieller Formen, mit dem Widerstand gegen die Globalisierung, mit dem Kampf indigener Gruppen um Anerkennung, aber auch mit Fragen von Cultural Property, Tourismus und ökonomischer Wertschöpfung. Unter dem Begriff Kulturerbe werden Dinge subsumiert, die frühere Generationen geschaffen haben und die an die nächsten weitergegeben werden. Das wirkt wie ein routinemäßiger Transfer. Eine Sache wird jedoch nicht automatisch ein Kulturerbe, sondern sie wird dazu gemacht. Erbe ist daher nicht etwas, das schon immer da war, vielmehr ist die Bewahrung bestimmter kultureller Formen die Folge einer Auseinandersetzung um die kulturelle Deutungshoheit.

Die UNESCO hingegen legt in ihrer Kulturerbe-Politik⁷² einen starken Fokus auf gruppenbezogene, etwa ethnisch definierte Kultur, deren Wesen von Lokalität, Kontinuität und ungebrochener Tradierung bestimmt wird. Dies verstellt den Blick auf die Tatsache, dass gerade immaterielle Kultur nie primär von fixen Orten bestimmt gewesen ist, und vernachlässigt Brüche, Konflikte, Diffusionen, Vermischungen. Die Konvention zum immateriellen Kulturerbe betont zudem mündliche Tradierungen und ignoriert die Rolle vielfältiger Medien in heutigen Gesellschaften; sie sieht Akteure als bloße Träger von Kultur, vernachlässigt deren gestaltende Rolle und die Bedeutung von Kreativität und Performanz. Eine solche Politik läuft Gefahr, zu einer Musealisierung und Mumifizierung kultureller Überlieferung beizutragen.

70 Pierre Nora, Zwischen Geschichte und Gedächtnis: Die Gedächtnisorte, in: ders. (1990), Zwischen Geschichte und Gedächtnis, Berlin: Wagenbach, S. 11.

71 Vgl. Leimgruber (2013c) (wie Anm. 1).

72 Wichtige Meilensteine: UNESCO (1972), Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Paris. <http://whc.unesco.org/en/conventiontext> (18.03.2014); Dies. (2003), Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage, Paris. <http://www.unesco.org/culture/ich/en/convention> (18.03.2014).

Multi- und Interkulturalismus

Für viele mag es vielleicht überraschend sein, dass auch das Konzept des Multikulturalismus in die Gruppe der Rekonstruktionen aufgenommen wird.⁷³ Multikulturalismus bezeichnet einen Ansatz, der das gleichberechtigte Koexistieren von verschiedenen als Ethnien verstandenen Gruppen innerhalb einer nationalen Gesellschaft fordert. Das Konzept geht also von der Existenz klar unterscheidbarer, in sich homogener Kulturen aus. Kulturelle Vielfalt wird verstanden als Mit- oder Nebeneinander solcher Gruppen.⁷⁴ Multikulturalistische Ansätze betonen das Recht der Migrantinnen und Migranten auf kulturelle Selbstbestimmung, stellen aber zugleich eine problematische Reaktionsbewegung dar, welche die Einseitigkeit des bekämpften Ansatzes, nämlich der kulturellen Assimilation, umdreht.⁷⁵ Diese Einseitigkeit äussert sich in einer Fixierung der kulturellen Identität auf eine häufig statisch verstandene und ausschliesslich ethnisch definierte Herkunftskultur, die z.B. Aspekte der sozialen Schichtung, der ökonomischen Stellung oder des Geschlechts ausblendet. Die Gesamtgesellschaft soll nach Meinung der Multikulturalisten ihre homogenisierenden Tendenzen aufgeben, die einzelnen Gruppen hingegen sollen sie behalten, ein kaum zu lösender Widerspruch.

Anders als multikulturalistische Konzepte sind interkulturelle weniger auf dem Hintergrund von Staaten mit Migrationsbevölkerung entstanden als aus dem Bedürfnis, in einer globalisierten Welt mit Menschen anderer Herkunft so zu kommunizieren, dass keine Missverständnisse und Feindseligkeiten entstehen. Entwickelt von amerikanischen Kulturanthropologen kulturelrelativistischer Prägung entsteht das neue Feld im Auftrag global tätiger Unternehmungen, die sowohl mit ihrer Kundschaft wie auch ihren Mitarbeitenden angemessen kommunizieren wollen. Es werden Lehrgänge erarbeitet, die meist auf einem Set von einigen als grundlegend angesehenen Werten (Zeitorientierung, räumliches Verhalten, Machtdistanz, Unsicherheitsvermeidung etc.) basieren und jede Kultur, in der Regel vereinfachend mit dem jeweiligen Staat gleichgesetzt, auf entsprechenden Skalen einreihen.

73 Vgl. z.B. Leggewie, Claus (1990), *Multi Kulti. Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Berlin: Rotbuch; Cohn-Bendit, Daniel, Schmid, Thomas (1992), *Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie*, Hamburg: Hoffmann und Campe.

74 Rex, John (1986), «The Concept of a Multi-Cultural Society», in: ders., *Race and Ethnicity*, Milton Keynes: Open University Press, S. 119-135.

75 Radtke, Frank-Olaf (1993), «Multikulturalismus – Ein Gegengift gegen Ausländerfeindlichkeit und Rassismus?», in: Hessler, M. (Hg.), *Zwischen Nationalstaat und multikultureller Gesellschaft*, Berlin: Hitit Verlag, S. 91-104.

Die interkulturelle Kommunikation versucht, die Basiselemente einer nationalen «Kulturgrammatik» herauszuarbeiten.⁷⁶ Die meisten Autoren in diesem Feld vertreten systemische, eher essentialistische Vorstellungen von klar abgrenzbaren Nationalkulturen mit eindeutigen Eigenschaften. Geert Hofstede etwa definiert Kultur als eine «kollektive Programmierung des Geistes, die eine Gruppe oder Kategorie von Menschen von einer anderen unterscheidet».⁷⁷ Dies führt zu einer Verabsolutierung der Gegensätze und zu verallgemeinernden Sichtweisen, die der Dynamik und Diversität kulturellen Verhaltens kaum gerecht werden.

Neukonstruktionen

Wie am Ende des 19. Jahrhunderts haben wir heute einen Punkt erreicht, bei dem viele Menschen davon ausgehen, dass man bestimmte Dinge retten und bewahren müsse, damals vor den Kräften von Industrialisierung und Urbanisierung, heute vor denen der Globalisierung. Wiederum wird gesammelt und archiviert, diesmal allerdings weniger in Museen und Archiven als auf digitalen Datenbanken und internationalen Listen. Das Zauberwort heisst Authentizität, verstanden als eine «Sehnsucht nach Unmittelbarkeit, nach Ursprünglichkeit, nach Echtheit und Wahrhaftigkeit und nicht zuletzt nach Eigentlichkeit».⁷⁸ Die Kulturanthropologie hat die Vorstellungen von homogenen Entitäten und Zugehörigkeiten (Volk, Ethnie, Kultur) dekonstruiert. Sie tat dies auf dem Hintergrund von Denk- und Gesellschaftssystemen, die über lange Zeit stabil waren, nun aber zunehmend in Frage gestellt wurden. Doch diese heute gängigen kulturanthropologischen Konzepte von Kultur oder Identität als prinzipiell offenen, dynamischen Systemen mit Brüchen und Widersprüchen unterscheiden sich von den gesellschaftlich und politisch populären Ansätzen: Seit einiger Zeit macht sich hier eine wachsende Verunsicherung über die Auflösung von Grenzen aller Art bemerkbar. Politisch setzt eine Suche nach Bewahrung und Stabilität ein, nach einer Neubewertung von Traditionen, nach Einheit, nach Verankerung und Kontinuität, nach Abgrenzung und Zugehörigkeit.

76 Thomas, Alexander, zit. nach Losche, Helga (2003), *Interkulturelle Kommunikation. Sammlung praktischer Spiele und Übungen*, Augsburg: ZIEL, S. 23; vgl. Thomas, Alexander u.a. (Hg.) (2005-2007), *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation*, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

77 Hofstede, Geert u.a. (2004), «Personality and Culture Revisited: Linking Traits and Dimensions of Culture», in: *Cross-Cultural Research*, 38/1, S. 52-88, hier S. 58; vgl. auch ders. (2005?), *Culture's consequences. Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*, Thousand Oaks: SAGE.

78 Knaller, Susanne (2006), «Einleitung. Authentizität und kein Ende», in: dies. u.a. (Hg.), *Authentizität: Diskussion eines ästhetischen Begriffs*, München: Wilhelm Fink, S. 7-16, hier S. 8.

Die politischen und gesellschaftlichen Motive sind dabei nicht leicht zu interpretieren und auch nicht einer bestimmten gesellschaftspolitischen Grundhaltung zuzuweisen, sind oft sogar vollständig entgegengesetzter Natur. Auf der einen Seite erkennen wir Kräfte, denen es um eine Rettung der eigenen Tradition, der eigenen Kultur und Identität geht, die sie durch all die beschriebenen Prozesse der Entgrenzung in Gefahr sehen, also um Ziele, die als nationale und konservative Bestrebungen beschrieben werden können. Andere wiederum verbinden damit ein Engagement für die Anerkennung von Minderheiten oder indigenen Bevölkerungen. Eine dritte Variante ist die Angst vor einer alles nivellierenden Globalisierung, der eine möglichst breite kulturelle Vielfalt entgegengesetzt werden soll. Schliesslich liefern wirtschaftliche wie auch ökologische Überlegungen die Basis für das Ausarbeiten z.B. regionaler Kulturkonzepte, die den Tourismus, die Produktion und Vermarktung bestimmter Güter und Dienstleistungen ankurbeln sollen. Das Interesse an Zugehörigkeit, Grenzziehung und Tradition wird daher getragen von Minderheiten und NGOs wie auch von nationalistischen und rechtspopulistischen Bewegungen, von Regierungen wie auch von internationalen Organisationen wie der UNESCO. Sie alle vertreten als gemeinsames Merkmal eine meist essentialisierende und homogenisierende Sichtweise auf Kultur.

Das wesentliche Element der von mir so genannten dekonstruktivistischen wissenschaftlichen Konzeption liegt darin, dass sie das Prozesshafte und die sogenannte «agency», die Handlungsmacht der Subjekte, hervorhebt, das Muster, das Prägende, das Statische hingegen zurücktreten lässt. Kultur gilt nicht mehr als Schicksal, dem man nicht entrinnen kann, sondern als Tun. Kulturelle Praktiken sind abhängig von historischen und räumlichen Ordnungen, sie entstehen, werden reproduziert, verändern sich. Es gibt keinen Weg zurück zu einem essentialistischen oder ontologisierenden Kulturverständnis der Wissenschaft. Umgekehrt hat die Suche nach Stabilität, Ordnung, Überschaubarkeit und Verankerung gesellschaftlich enorm an Bedeutung gewonnen. Sich ständig neu verorten, definieren und zuordnen zu müssen, wirkt für viele Menschen offensichtlich weniger als Versprechen denn als Drohung. Sie erleben ihr Umfeld immer stärker als Ort, an dem höchst unterschiedliche, einander im Extremfall widersprechende kulturelle Codes verwendet werden, zu deren Verständnis ihnen ein Schlüssel fehlt, der helfen würde, Gemeinsamkeiten zu erkennen; sie fühlen sich fremd, ihrer Umwelt entfremdet.⁷⁹

79 Vgl. Leimgruber (2013a) (wie Anm. 1).

Wie gehen wir damit um? Die Kulturanthropologie wird konfrontiert mit Rekonstruktionen, die auf ältere, wissenschaftlich überholte Konzepte zurückgreifen. Es kann nicht darum gehen, diese erneut zu legitimieren, sondern es gilt weiterhin, die Gefahren dieser erneuten Konstruktion von Ordnung und Zugehörigkeit aufzuzeigen. Es wäre aber zu fragen, ob nicht eine neue Suche nach dem Verhältnis von Struktur und Prozess, von Stabilität und Bewegung, von Verbundenheit und Individualität, von Abgrenzung und Durchdringung einsetzen müsste. Die Kulturanthropologie hat als Folge der katastrophalen Auswirkungen fixer Kulturkonzepte in den letzten Jahrzehnten intensiv an deren Dekonstruktion gearbeitet und neue Sichtweisen auf kulturelle Formationen eröffnet. Sie läuft nun aber vielleicht Gefahr, auf der gegenüberliegenden Seite des Pendels die alten Fehler zu wiederholen, diesmal mit einer zu einseitigen Betonung von Öffnung, Flexibilität, Prozess und Durchmischung. Unterschätzt sie die starken Kräfte der Beharrung und der Zuschreibung, wie sie in vielen aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen zum Ausdruck kommen? Wie verhält sie sich etwa zu der wieder aufgebrochenen Auseinandersetzung um die Bedeutung des Religiösen in der Gesellschaft, die kaum jemand in dieser Intensität erwartet hätte, oder zu den zunehmenden Spannungen in Migrationsgesellschaften, wo bei aller Durchmischung vielfältige Konflikte entlang kultureller Abgrenzungen sichtbar bleiben oder sich sogar neu bilden, Zugehörigkeiten mit absolutem Anspruch zur Schau getragen und deren Akzeptanz eingefordert wird – egal ob es sich um spezifische Gruppen von Migranten oder nationalistisch auftretende Verteidiger kultureller Eigenarten handelt oder ob auf europäischer Ebene längst überwunden geglaubte Bilder des christlichen Abendlandes wieder politikfähig werden?

Die Wissenschaft sollte sich nicht nur mit all diesen Fragen auseinandersetzen, sondern auch an Modellen und Theorien arbeiten, welche die Kraft der Bewahrung und der Zuordnung mit den Prozessen der Vermischung und Flexibilisierung verbinden. Es kann selbstverständlich nicht darum gehen, das Pendel theoretisch ein weiteres Mal zurückschwingen zu lassen, wie es die Rekonstruktionstheorien tun. Momentan scheint die Wissenschaft den Entwicklungen auf gesellschaftlicher Ebene aber etwas frustriert zuzusehen und ungläubig darauf zu starren, wie all die Konzepte, die sie im Laufe der Zeit entwickelt und dann aufgegeben hat, nun verwendet werden, um erneut statische kulturelle Ordnungen zu legitimieren. Sie scheint nicht in der Lage, dieses Zurückschwingen theoretisch so zu begleiten, dass es nicht einfach zu einer kritiklosen Akzeptanz oder einer vollständigen Ablehnung kommt, sondern die Kritik an den häufig simplizistischen Denkmustern der verschiedenen Akteure mit eigenen Modellen verbunden wird, die besser als die momentan gängigen Ansätze in der Lage

sind, die komplizierten und widersprüchlichen kulturellen Entwicklungen zu analysieren.

Wir werden uns weiterhin mit Durchmischungen und Grenzüberschreitungen auseinandersetzen. Aber wir sollten uns auch der Frage stellen, warum die gesellschaftlichen Verflüssigungen und Verwerfungen zu einer Überforderung führen, die essentialistischen Konzepten auf allen Ebenen Auftrieb gibt. Und wir sollten uns bemühen, in einer allgemeinen Kulturtheorie die Elemente des Wandels mit denen der Beharrung so zu verbinden, dass auch der Gesellschaft sinnvolle Erklärungsmodelle geliefert werden. Wäre es nach all den Jahren der wichtigen und grundlegenden Dekonstruktion nicht an der Zeit, auch wieder zu konstruieren, nämlich Theorien, welche die kulturellen Strukturen und Prozesse der Gegenwart in ihrer ganzen Komplexität zu erklären versuchen?



Walter Leimgruber

Walter Leimgruber ist Ordinarius und Leiter des Seminars für Kulturwissenschaft und Europäische Ethnologie der Universität Basel. Er studierte Geschichte, Geographie und Volkskunde und war Assistent am Historischen und Oberassistent am Volkskundlichen Seminar der Universität Zürich. Forschungs- und Lehraufenthalte führten ihn in die USA, nach Frankreich, Deutschland, Österreich, China und Südostasien. Ausserhalb der Universität arbeitete er als Redaktor beim Schweizer Fernsehen und als Projektleiter verschiedener Ausstellungen. Für das Schweiz. Landesmuseum war er als Projektleiter bei Bau und Einrichtung des Forums der Schweizer Geschichte und als Kurator für das 20. Jahrhundert tätig. Seine Forschungsgebiete umfassen Kulturtheorie und -politik, Migration und Transkulturalität, visuelle und materielle Kultur. Von 2005 bis 2013 war er Mitglied, 2012-13 Vizepräsident des Forschungsrats des Schweiz. Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF) und präsierte die Abteilung 1 (Geistes- und Sozialwissenschaften). In der SAGW ist er seit 2009 Mitglied von Vorstand und Ausschuss, zudem präsierte er die Kommission «Sprachen und Kulturen» und leitet zurzeit die «Kommission für ein geisteswissenschaftliches Daten- und Dienstleistungszentrum». Seit 2012 ist er Mitglied der Fachkommission der Pro Helvetia und Präsident der Eidg. Kommission für Migrationsfragen (EKM). Zu seinen Publikationen gehören: Methoden der Kulturanthropologie. Bern 2014 (Hg. zusammen mit Christine Bischoff, Karoline Oehme-Jüngling); Über den Wert der Fotografie. Zu wissenschaftlichen Kriterien für die Bewahrung von Fotosammlungen. Baden 2013 (Hg. zusammen mit Nora Mathys, Andrea Voellmin); Was Akten bewirken können. Integrations- und Ausschlussprozesse eines Verwaltungsvorgangs. Zürich 2008 (Hg. zusammen mit Claudia Kaufmann); «Goldene Jahre». Zur Geschichte der Schweiz seit 1945. Zürich 1999 (Hg. zusammen mit Werner Fischer).

Aus der Reihe der Akademievorträge Dans la série des Conférences de l'Académie

Bisher erschienen/Numéros parus

Linder, Wolf (2000), *Licht und Schatten über der direkten Demokratie*, Heft I.

von Arburg, Hans Georg (2000), *Seelengehäuse – Konsensus im Dissensus? Der Physiognomikstreit zwischen Lavater und Lichtenberg im Lichte der französischen Psychiatrie des frühen 19. Jahrhunderts*, Heft II.

Holderegger, Adrian (2000), *Bemerkungen zum «Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin» und zum «Vorentwurf für ein Bundesgesetz über genetische Untersuchungen beim Menschen»*, Heft III.

Holzhey, Helmut (2001), *Armut als Herausforderung der Anthropologie. Eine geschichtlich-systematische Besinnung*, Heft IV.

Ris, Roland (2001), *Le gong, le chat, le sphinx: approches de la poésie tardive de Rilke*, Heft V.

Engler, Balz (2001), *Shakespeare als Denkmal*, Heft VI.

Marchand, Jean-Jacques (2002), *La politologie naissant de l'historiographie: composantes formelles du renouveau d'une science à la Renaissance italienne*, Heft VII.

Reinhardt, Volker (2002), *Jacob Burckhardt und die Erfindung der Renaissance. Ein Mythos und seine Geschichte*, Heft VIII.

Haber, Wolfgang (2002), *Kulturlandschaft zwischen Bild und Wirklichkeit*, Heft IX. (Vergriffen)

Paravicini Bagliani, Agostino (2003), *La genèse du sabbat des sorciers et des sorcières*, Heft X.

Robiglio, Andrea; Iribarren, Isabel (2004), *Aspetti della nozione di «communis doctrina» all'inizio del XIV secolo and Durandus and Durandellus: The Dispute behind the Promotion of Thomist Authority*, with an introduction by Ruedi Imbach, Heft XI.

Berthoud, Anne-Claude (2004), *Ces obscurs objets du discours*, Heft XII.

Widmer, Jean-Claude (2005), *Warum gibt es manchmal sprachkulturelle Unterschiede?*, Heft XIII.

Bätschmann, Oskar (2006), *Ferdinand Hodler: Bilder der Alpen*, Heft XIV.

Schmid, Beatrice (2006), *Ladino (Judenspanisch) – eine Diasporasprache*, Heft XV.

Kollmar-Paulenz, Karénina (2007), *Zur Ausdifferenzierung eines autonomen Bereichs Religion in asiatischen Gesellschaften des 17. und 18. Jahrhunderts: Das Beispiel der Mongolen*, Heft XVI.

Zimmerli, Ulrich (2008), *Parlamentarische Obergericht im 21. Jahrhundert*, Heft XVII.

de Pury-Gysel, Anne (2008), *Die römische Orgel aus Avenches/Aventicum*, Heft XVIII.

Pekarek Doehler, Simona (2010), *La parole-en-interaction: langage, cognition et ordre social*, Heft XIX.

Naef, Silvia (2011), *Les arts visuels dans le monde arabe entre globalisation et spécificités locales*, Heft XX.

Schmid, Walter (2013), *Forschung an den Fachhochschulen*, Heft XXI.

Sciarini, Pascal (2014), *Recherche électorale: développements récents et application au cas de la Suisse*, Heft XXII.

SAGW

Die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW) vermittelt, vernetzt und fördert die geistes- und sozialwissenschaftliche Forschung in der Schweiz. Ihr gehören 60 Fachgesellschaften und rund 20 Kommissionen an und sie leitet mehrere grosse Forschungsunternehmen. Sie versteht sich als Mittlerin zwischen Forschenden und wissenschaftlich interessierten Personen einerseits und politischen EntscheidungsträgerInnen, Behörden und einer breiteren Öffentlichkeit andererseits. Die SAGW verfügt über ein Budget von rund 10 Millionen Franken und wird von einem Vorstand mit 18 Mitgliedern aus Wissenschaft, Politik und Verwaltung geleitet. Im Generalsekretariat arbeiten 13 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

ASSH

L'Académie suisse des sciences humaines et sociales (ASSH) communique, coordonne et encourage la recherche en sciences humaines et sociales en Suisse. En tant qu'organisation faitière, elle regroupe 60 sociétés savantes et 20 commissions scientifiques. Elle dirige également plusieurs entreprises de recherche de taille importante. L'ASSH fonctionne comme intermédiaire entre d'une part des chercheurs et des personnes intéressées au domaine scientifique, et, d'autre part, les organes exécutifs, les autorités et le grand public. Disposant d'un budget annuel de 10 millions de francs environ, elle est dirigée par un Comité de dix-huit membres issus de la communauté scientifique, de la politique et de l'administration. Le Secrétariat général compte treize collaboratrices et collaborateurs.

