

Kultur als Untersuchungsgegenstand und als heuristische Kategorie der Gesellschaftsanalyse

Prolegomena zu einer Kulturanalyse der Alpen-Adria-Region¹

Der Beitrag schlägt vor, zwei Modi der Operationalisierung des Kulturbegriffs in der Post-Volkskunde zu verfolgen. Für eine als Gesellschaftsanalyse verstandene Kulturanalyse soll Kultur zum einen als Untersuchungsgegenstand im Sinne von Praktiken, Praxis und Artefakten verstanden werden. Zum anderen soll Kultur als Analysekategorie, im Sinne eines heuristischen Werkzeugs verwendet werden. Ein solchermaßen verstandener Kulturbegriff verweist auf eine spezifische Sichtweise von Gesellschaft, insbesondere den Alltag der Subjekte. Als ein weiterer, hierzu querliegender Modus wird auf die notwendige historische Perspektive von Kulturanalyse verwiesen.

Die Argumentation wird anhand empirischer Beispiele aus der kulturwissenschaftlichen Technikforschung (Selfies) und aus dem Themenfeld Contentious Cultural Heritage entwickelt.

Mein Ausgangspunkt ist die mit der Klagenfurter Professur für Kulturanthropologie verbundene Aufgabe, Theorien und Methoden der Kulturanalyse für den BA- und MA-Studiengang Angewandte Kulturwissenschaft zu entwickeln. Da die Kulturanthropologie in Kärnten nicht einmal in Form der Volkskunde als akademische Disziplin institutionalisiert ist, erlauben Sie mir, grundsätzlich zu werden. Meine Ausführungen zielen weniger auf eine Selbstverortung im Sinne einer abstrakt-theoretischen Position, als vielmehr auf die Anforderung, die Studierenden der Angewandten Kulturwissenschaft an der Alpen-Adria-Universität

1 Dies ist die überarbeitete Version meiner Antrittsvorlesung für die Professur „Kulturanthropologie“ am Institut für Kulturanalyse der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt vom 3.12.2015. Der Vortragsduktus wurde für die Veröffentlichung weitgehend beibehalten.

Klagenfurt/Celovec mit den – aus meiner Sicht – zwei zentralen Perspektiven einer als Gesellschaftsanalyse verstandenen Kulturanalyse bekannt zu machen. Ich möchte im Folgenden zunächst einige prinzipielle Überlegungen zur Kulturanalyse im Allgemeinen anstellen. Meine Ausführungen umreißen zunächst abstrakt-theoretisch zwei Modi einer als Kulturanalyse verstandenen Gesellschaftsanalyse, die ich anschließend durch empirische Beispiele aus der Kulturwissenschaftlichen Technikforschung² und zum Themenfeld Contentious Cultural Heritage³ veranschaulichen möchte.

1. Tücken des Kulturbegriffs

Der Sozialanthropologe Chris Hann hat aus verschiedenen Gründen, auf die ich noch zurückkommen werde, vorgeschlagen, sich vom Kulturbegriff gänzlich zu verabschieden.⁴ Wenn man sich die Instrumentalisierung des Begriffs Kultur im politischen Handgemenge um Zugehörigkeiten, kollektive Identitäten oder Heimat anschaut, erscheint es naheliegend, diesem Vorschlag zu folgen. Insbesondere, da wir es hier mit einem umkämpften

- 2 Vgl. Klaus Schönberger: Technik als Querschnittsdimension. Kulturwissenschaftliche Technikforschung am Beispiel von Weblog-Nutzungen in Frankreich und Deutschland. In: Zeitschrift für Volkskunde 103, 2007/2, S. 197–222.
- 3 Der Terminus *Contentious Cultural Heritage* ist auch Teil des Titels des von mir in Klagenfurt koordinierten Horizon2020-EU-Projekts *TRACES: Transmitting Contentious Cultural Heritages with the Arts*. Vgl. Klaus Schönberger: Performative Heritage. In: *Traces Journal. A four-monthly refereed journal on museum heritage and design practices*. In: Issue #02 | Europe and Contentious Cultural Heritage. 2017, <http://www.traces.polimi.it/2017/01/28/performative-heritage-interview-with-klaus-schonberger/> (Zugriff: 01.05.2018). Zum Projekt vgl. auch Klaus Schönberger: Kunst als Geburtshelferin für ein neues Europa. In: *ad astra* 2, 2016, <http://www.aau.at/blog/kunst-als-geburtshelferin-fuer-ein-neues-europa/> (Zugriff: 01.04.2018) sowie Klaus Schönberger: Das Konflikthafte als Teil einer europäischen Demokratie. In: *News Forschung*, 19.04.2018, <https://www.aau.at/blog/das-konflikthafte-als-teil-einer-europaeischen-demokratie/> (letzter Zugriff: 01.05.2018).
- 4 Vgl. 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* 2007/1, S. 125–134. Zuletzt wurde dieses „Unbehagen an der Kultur“ im gleichnamigen Tagungsband einer Innsbrucker Tagung dokumentiert, vgl. Ingo Schneider, Martin Sexl (Hg.): *Das Unbehagen an der Kultur*. Hamburg 2015. Siehe darin beispielsweise von Terry Eagleton: *Wider die Kultur*. In: Ebd., S. 61–66.

Gebiet zu tun haben, bleibt die Frage nach dem Kulturbegriff nach wie vor vermintes Gelände. Johanna Rolshoven sieht im inflationären kulturwissenschaftlichen Gebrauch und der daraus resultierenden Unübersichtlichkeit ebenfalls einen Grund für die Problematik des Begriffs:

„Diejenigen Fächer, die sich heute den Kulturwissenschaften zuordnen, verhandeln vor ihren je verschiedenen epistemischen Hintergründen je eigene Kulturbegriffe – dies mehr oder weniger weitreichend und oft im Glauben der begrifflichen Einhelligkeit. Mit den vermehrten Differenzierungen, die *Cultural Turn* und Konstruktivismus ausgelöst haben, potenzieren sich jedoch die Seiteneffekte eines bis da weithin positiv konnotierten und einvernehmlich gehandhabten Begriffes.“⁵

Es ist bereits Legion, dass wer versucht, den Kulturbegriff zu definieren, sich unausweichlich in zahlreichen Fallstricken verheddert und die Orientierung zu verlieren droht. Im Gefolge des *Cultural Turn*⁶ findet sich eine unübersehbare Zahl an Einführungsbüchern⁷ beziehungsweise an Ordnungsversuchen⁸, die allerdings weder für die Vermittlung der Geschichte und die Funktion des Begriffs, in den Studiengängen der Empirischen, noch in der Angewandten Kulturwissenschaft hilfreich sind. Ich werde daher auch gar nicht erst den Versuch unternehmen, „eine weitere Passage“ in diesem Wirrwarr zu legen. Ich möchte vielmehr über „die gegenständliche [bzw.] thematische Bestimmung“ des Kulturbegriffs einige Sätze verlieren.⁹

Stefan Nowotny hat darauf hingewiesen, dass möglicherweise der „operative ‚Schatten‘ des Kulturbegriffs“ den Hinweis „auf eine außerkulturelle Dimension“ enthalte. Nämlich, dass das Interesse an Kultur in „der

5 Johanna Rolshoven: (Einladung zur) Kulturdebatte. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde, LXVIII/117, 2014, S. 293–300, hier S. 294.

6 Vgl. Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg, 2006.

7 Vgl. z. B. Markus Fauser: *Einführung in die Kulturwissenschaft*. Darmstadt 2003 oder Ansgar Nünning Vera Nünning (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften: Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Stuttgart 2008.

8 Vgl. z. B. Andreas Reckwitz: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogrammes*. Weilerswist 2000.

9 Stefan Nowotny: „Kultur“ und Machtanalyse. In: *Transversal*, 19.04.2006, <http://translate.eicpc.net/strands/01/nowotny-strands01en/?lid=nowotny-strands01de> (Zugriff: 01.04.2018).

Verknüpfung von symbolischer Produktion und der Substruktion sozialer Totalität zu verorten“ sei.¹⁰ So sehr dieser Hinweis mit meinem Anliegen eines Verständnisses von Kultur als einer anderen Seite des Sozialen korrespondiert, erscheint mir diese Überlegung doch sehr auf die Verhältnisse der sich selbst zu Kulturwissenschaften verklärten – aber ansonsten doch kaum veränderten – Geisteswissenschaften zu reagieren. Insofern ist die Erkenntnis, dass der symbolischen Produktion eine soziale Dimension eingeschrieben ist, angesichts des in den gesellschaftlichen und politischen Debatten gehijackten Kulturalismus nach wie vor in gebotener Vehemenz zu verbreiten.

Ich möchte für die volkscundlich informierte Kulturwissenschaft (Kulturanthropologie, Europäische Ethnologie, Empirische Kulturwissenschaft) vorschlagen, den Begriff der Kultur in zweierlei Hinsicht zu operationalisieren.

Kultur als Untersuchungsgegenstand im Sinne eines Themenfeldes und Kultur als Analysekatgorie, also als heuristisches Werkzeug.¹¹ Für den Modus Kultur als Untersuchungsgegenstand (1) lautet die Frage: Was ist der Gegenstand der Kulturanalyse? Ebenso ist Kultur eine Analysekatgorie und wird im Sinne eines Erkenntnismittels verstanden. Der Modus Kultur als Analysekatgorie (2) zielt auf eine spezifische Weise Gesellschaft zu untersuchen, insbesondere den Alltag der Subjekte und ihre Praktiken. Dies zeigt die Nähe der Klagenfurter Kulturanalyse zu den Cultural Studies Birminghamer Provenienz, wie sie auch am Tübinger Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft für den deutschsprachigen Raum adaptiert und spezifiziert wurden.¹² Darüber hinaus ist für beide Modi eine historische Argumentation konstitutiv. Das unterscheidet sie zugleich von den Cultural Studies, die im deutschsprachigen Raum zuallererst als Medienkulturforchung stattfinden.

10 Ebd.

11 Vgl. hier auch Jens Wietschorke, der in ähnlicher Weise konstatiert: „Das aber bedeutet nichts Aanderes, als dass ‚Kultur‘ eine doppelte Bedeutung hat, nicht nur Thema, sondern auch analytischer Zugang der Empirischen Kulturwissenschaft ist.“ Jens Wietschorke: Beziehungswissenschaft. Ein Versuch zur volkscundlich-kulturwissenschaftlichen Epistemologie. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde LXVI/115, 2012, S. 325–359, hier S. 350.

12 Vgl. hierzu Moritz Ege: Tübingen, Birmingham: Empirische Kulturwissenschaft und Cultural Studies in den 1970er Jahren. In: Historische Anthropologie 22 (2), 2014, S. 149–181.

2. Kultur als Untersuchungsgegenstand

Kultur als Untersuchungsgegenstand zu verstehen, impliziert zum einen die Frage danach, was überhaupt zu Kultur gezählt wird, und zum anderen, wie in kulturellen Praktiken und Artefakten das Gesellschaftliche, also das Soziale vermittelt erscheint.

Enger und weiter Kulturbegriff

Im Verlauf der 1970er Jahre ist für die theoretische Debatte um Kultur die Herausbildung eines weiten Kulturbegriffs maßgeblich. In der Auseinandersetzung mit dem elitär-hochkulturellen, bürgerlichen Kulturverständnis erfolgte eine Neubestimmung dessen, was unter den Begriff Kultur fällt und was nicht. Die disziplinäre Entwicklung der Post-Volkskunde ist geprägt von der Entwicklung des weiten Kulturbegriffs, mittels dessen die historischen wie gegenwärtigen Alltagspraktiken sowie ihre materiellen wie immateriellen Objektivationen zum zentralen Untersuchungsgegenstand geworden sind.

Insofern die Kulturanalyse zur Gesellschaftsanalyse wird, steht Kultur nicht mehr in einem Gegensatz zur Gesellschaft. Kultur konstituiert nun nicht mehr ein Außerhalb der Gesellschaft wie es dem bürgerlichen Verständnis von Kultur entspricht. Der Begriff der Kultur ist im Gegensatz zu seiner hochkulturellen Version nun innerhalb des Alltags und der sozialen Verhältnisse angesiedelt. Kultur wird nunmehr als Teil beziehungsweise als Ausdruck des Sozialen verstanden. Ein solch weiter Kulturbegriff bedeutet also zunächst eine Erweiterung des Gegenstandes wie zugleich einen Schlüssel zu einem erweiterten Verständnis von Gesellschaft. Impliziert ist damit zugleich eine Schärfung der Gesellschaftsanalyse. Dies meinte Stuart Hall, der angesichts der Kritik an der inflationären Ausweitung des Kulturbegriffs und seiner mangelnden Trennschärfe konstatierte: „Natürlich ist Kultur nicht alles, aber sie ist eine Dimension von allem.“¹³ Gottfried Korff interessierte sich dafür, wie soziale Struktur zum Symbol wird: „Primär ist die Frage nach der

13 Stuart Hall: Jeder muss ein bisschen aussehen wie ein Amerikaner. Über die Bedeutung des Kulturellen fürs Verstehen der Gesellschaft. In: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Nr. 277. Zur Kritik der Kulturwissenschaften (2008) 4, S. 478–486, hier S. 482.

symbolischen Transformation, also nach der Umwandlung von soziostrukturellen Bedingungen in soziokulturelle Figurationen – wobei diese Figurationen Gestalten mit eigenem Gewicht, Medien mit eigener Dynamik werden können.“¹⁴

Welche Widerstände die Umsetzung eines weiten Kulturbegriffs provozierte, daran erinnert Hermann Bausinger, wenn er über eine Begebenheit im Stuttgarter Kultusministerium berichtet. Dorthin war er in den 1970er Jahren zitiert worden, weil er als zugelassener Prüfer für das germanistische Staatsexamen Zulassungsarbeiten über Illustrierte wie den Stern und die Quick vergeben hatte. Zunächst hatte er das für eine Formsache gehalten, aber er musste eine mehrstündige Sitzung über sich ergehen lassen. Die Kultusbehörde forderte „Literarizität“ in seinen Prüfungen ein.¹⁵ Das zeigt, dass die Schmutz- und Schund-Ära noch nicht vorüber und der hochkulturelle Kanon in der Germanistik seinerzeit noch gültig war. Doch im Laufe der 1970er Jahre begann sich – um es mit der berühmt gewordenen Formulierung des Schweizer Volkskundlers Arnold Niederer auszudrücken – die „Kultur-im-Erdgeschoss“ vom Hochparterre oder gar von den himmlischen Sphären der Hochkultur zu emanzipieren.¹⁶

Nicht ganz unabhängig davon erfolgte die Erweiterung des Kanons und des Untersuchungsfeldes. Es wurden nun nicht mehr nur traditionale, agrarisch geprägte bäuerliche und handwerkliche Bräuche oder Artefakte wie die Tracht untersucht, sondern ebenso jegliche historische wie gegenwärtige Populärkultur zum Forschungsgegenstand erhoben. In Österreich und Deutschland wurde diese Hinwendung zum Urbanen insbesondere in Untersuchungen zur ArbeiterInnenkultur offensichtlich.¹⁷ In Tübingen vollzog sich dies als Abwendung von der Volkskultur

14 Gottfried Korff: Antisymbolik und Symbolanalytik in der Volkskunde. In: Brednich, Rolf Wilhelm, Heinz Schmitt (Hg.): *Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur*. 30. Deutscher Volkskundekongress. Münster u. a. 1997, S. 11–30. hier S. 25.

15 Hermann Bausinger: Ein Aufklärer des Alltags. Der Kulturwissenschaftler Hermann Bausinger im Gespräch mit Wolfgang Kaschuba, Gudrun M. König, Dieter Langewiesche und Bernhard Tschofen. Wien u. a. 2006, S. 78.

16 Arnold Niederer: Kultur im Erdgeschoss. Der Alltag aus der neuen Sicht des Volkskundlers. In: Schweizer Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur 55, 1975, S. 471–476, dx.doi.org/10.5169/seals-163094 (Zugriff: 01.04.2018).

17 Helmut Fielhauer, Olaf Bockhorn (Hg.): *Die andere Kultur. Volkskunde, Sozialwissenschaften und Arbeiterkultur. Ein Tagungsbericht*. Wien u. a. 1982.

und durch eine Zuwendung zur Massenkultur.¹⁸ Hermann Bausinger überschritt mit seiner Habilitationsschrift *Volkskultur in der technischen Welt* den zivilisationskritischen und kulturpessimistischen Horizont der Volkskunde.¹⁹ Darüber hinaus wurde neben der sozialen Lage in den 1980er Jahren auch die Geschlechterfrage ein zentraler Fokus.²⁰ Zugleich erfolgte in der Empirischen Kulturwissenschaft die Befreiung klassisch-volkskundlicher Themen wie Tracht oder Märchen von ihrer völkischen Kontaminierung.²¹ Nunmehr orientierten sich die ‚Regeln der Zunft‘ an kritisch-wissenschaftlichen Standards. Die Nähe zu den Sozialwissenschaften wurde gesucht. Utz Jeggle und seine MitstreiterInnen untersuchten den dörflichen Sozialverband als „Not- und Terrorzusammenhang“.²² Die ländlich-bäuerliche Gesellschaft wurde entidyllisiert: Ich erinnere mich noch gut an ein Tübinger Lehrforschungsprojekt unter der Leitung von Martin Scharfe samt Ausstellung im Württembergischen Landesmuseum im Jahr 1983. Ausstellung und Katalog trugen den Titel *Heitere Gefühle bei der Ankunft auf dem Lande*. Beide zielten darauf ab, den städtischen Blick auf das Landleben in der zeitgenössischen Malerei des 19. Jahrhunderts als bürgerliche Projektion zu verstehen und zugleich zu dekonstruieren.²³

Diese Selbst-Verwissenschaftlichung hat zur Erweiterung des Themenfeldes im Fach und zur Einführung eines weiten Kulturbegriffs im öffentlichen Diskurs beigetragen. Dass es hierbei zu Ungleichzeitigkeiten

18 Rolf Lindner: Die unbekannte Sozialwissenschaft. Von der Gesellschaftsanalyse zur Lebensweltanalyse. In: *Ästhetik und Kommunikation* 11, 1980, S. 97–98.

19 Vgl. Hermann Bausinger: *Volkskultur in der technischen Welt*. Stuttgart 1961.

20 Vgl. zu dieser Entwicklung Carola Lipp: Kollektivgeburt und Selbstmobilisierung: Zur Gründung der Kommission Frauen- und Geschlechterforschung 1983. Ein dokumentarischer Rückblick. In: Beate Binder u. a. (Hg.): *Eingreifen, Kritisieren, Verändern!?* Interventionen ethnographisch und gendertheoretisch. Münster 2013, S. 82–89.

21 Vgl. z. B. Arbeiten von Walter Stolle, Ingeborg Weber-Kellermann: *Volksleben in Hessen 1970. Arbeit, Werktag und Fest in traditioneller und industrieller Gesellschaft*. Schwartz, Göttingen 1971.

22 Utz Jeggle, Albert Ilien: Die Dorfgemeinschaft als Not- und Terrorzusammenhang. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte des Dorfes und zur Sozialpsychologie seiner Bewohner. In: Hans-Georg Wehling (Hg.): *Dorfpolitik. Fachwissenschaftliche Analysen und didaktische Hilfen*. Opladen 1978, S. 38–53.

23 Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft der Universität Tübingen in Zusammenarbeit mit dem Württembergischen Landesmuseum Stuttgart (Hg.): *Heitere Gefühle bei der Ankunft auf dem Lande. Bilder schwäbischen Landlebens im 19. Jahrhundert*. Tübingen 1983.

kam, liegt nahe. So ist die Frage, was zu Kultur gezählt wird, im öffentlichen Diskurs nach wie vor merkwürdig gespalten.

Außerdem ist das Verständnis von Kultur in vielen gesellschaftlichen Gruppen bei Weitem noch nicht kongruent mit ihrer jeweils eigenen gesellschaftlichen Praxis bzw. ihrem Handeln. Die Allensbach-Untersuchung für den *Rat für kulturelle Bildung* von 2015 beschäftigte sich mit dem Kulturverständnis von jungen Deutschen in der 9. und 10. Klasse von allgemeinbildenden Schulen. Die Ergebnisse unterstreichen, wie nachhaltig ein Verständnis von Kultur fortbesteht, das „zuvorderst Malerei, Theater, klassische Musik und Oper als Bestandteile von Kultur“ ansieht.²⁴ Dabei unterscheidet sich das (theoretische) Verständnis der SchülerInnen dessen, was Kultur ausmache, nicht vom Großteil der erwachsenen Bevölkerung.

Kultur als ein heuristisches Instrument der Gesellschaftsanalyse

Der weite Kulturbegriff beinhaltete aber nicht nur die Erweiterung des Themenfeldes und des Gegenstandes der volkskundlichen Kulturwissenschaft, sondern ermöglichte ihr auch ein Aufschließen an die Sozialwissenschaften. Als historisch argumentierende Alltagswissenschaft analysiert die hier vorgeschlagene Kulturanalyse ihren Untersuchungsgegenstand nicht nur als Text, Zeichen oder Werk, wie das in den geisteswissenschaftlichen Kulturwissenschaften nach wie vor Usus ist. Sie beschränkt sich auch nicht – wie das der ethnologische Kulturbegriff nach Clifford Geertz nahelegt – auf ein Verständnis von Kultur als Text, als Gebilde von Symbolen, aus denen Bedeutungszusammenhänge geschlossen werden können. Nach wie vor herrscht trotz oder gerade vielleicht wegen des *Cultural Turns* eine Vorstellung von Kultur vor, die Chris Hann wie folgt kritisiert: „Kultur trägt hier in erster Linie die Bedeutung der mentalen Seite des Lebens und hat mit Symbolen, Sprache, Vorstellungen zu tun; weniger mit Wirtschaft, Politik und Recht, obwohl man natürlich untersuchen könnte, inwieweit auch diese Bereiche durch Ideen

24 Institut für Demoskopie: Jugend/Kunst/Erfahrung, Horizont 2015. Eine Repräsentativbefragung des Instituts für Demoskopie Allensbach (IfD) initiiert vom Rat für Kulturelle Bildung, ergänzt um repräsentative Ergebnisse aus einer parallelen IfD-Bevölkerungsumfrage. Allensbach 2015, S. 13, http://www.miz.org/dokumente/2015_RFKB_Allensbach_Studie.pdf (Zugriff: 01.04.2018).

und Mentalitäten gestaltet werden.“²⁵ Gemäß Lutz Musner wird Kultur auch in den geisteswissenschaftlichen Kulturwissenschaften als Phänomen konzeptualisiert, „welches sich abseits der Gesellschaft ausformuliert oder sich dem Sozialen gar entgegensetzt“ und bei dem die Menschen „auf Identitäts-, Sprach- und Performanzeffekte reduziert“ werden.²⁶

In einer sozialwissenschaftlichen und historischen Perspektive, insbesondere in seiner praxistheoretischen Ausarbeitung verstehe ich Kultur mit Rolf Lindner als „das Ensemble von Dispositionen, Kompetenzen und Praktiken, mit dessen Hilfe soziale Gruppen und gesellschaftliche Individuen mit den je gegebenen natürlichen und gesellschaftlichen Existenzbedingungen in einer Weise zurechtkommen, die ihnen eine Eigendefinition ermöglicht“.²⁷ Eine solche Perspektive analysiert Kultur auch als in sozialen Kontexten gerahmt und soziale Kontexte performierend. Es geht ihr zugleich um Fragen sozialer Lebensverhältnisse, kultureller Formen von Inklusion und Exklusion sowie ökonomisch bedingter Herrschaftsverhältnisse.²⁸

Kultur und Lebensweise

Die westlich geprägte Post-Volkskunde rezipierte neben den Cultural Studies auch die DDR-Kulturwissenschaft über das Begriffspaar *Kultur und Lebensweise*. Es wurde von der im Jahr 1973 gegründeten *Forschungsgruppe Kulturgeschichte* um Dietrich Mühlberg an der Humboldt-Universität Berlin in die Diskussion eingebracht. Die Wolfgang Jacobeit zugeschriebene Selbstbezeichnung soll gelautet haben: „Kulturwissenschaft, Ostberlin,

25 Chris Hann: Ethnologie, Zentraleuropa und der Kulturbegriff: Vom Habsburger Reich bis zum Postsozialismus, Antrittsvorlesung an der Universität Leipzig 25. November 2003, <http://www.eth.mpg.de/events/archive/pdf/1070554215-01.pdf> (Zugriff: 01.04.2018).

26 Lutz Musner: Wege aus dem Elfenbeinturm. Zur gesellschaftlichen Relevanz der Kulturwissenschaften, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, Nr. 277. *Zur Kritik der Kulturwissenschaften* (2008) 4, S. 487–496, hier S. 487.

27 Rolf Lindner: *Krise und Konjunktur des Kulturkonzepts*. Freiburg 2002, hier S. 8.

28 Da es in der Post-Volkskunde verschiedene disziplinäre (Geschichte, Germanistik, Soziologie, Sprachwissenschaft usw.) Bezugspunkte gibt, finden sich auch verschiedene Bezüge auf den Kulturbegriff.

Mühlberg-Truppe“.²⁹ Was in Ostberlin *Kulturwissenschaft* genannt wurde und im real-existierenden Sozialismus in die „Niederungen massenhafter sozialer Tatbestände“ hinabgestiegen war, zeichnete sich durch den Versuch aus, „die engen Grenzen eines verordneten ‚Ableitungsmarxismus‘ zu durchbrechen“, so Horst Groschopp, einer der damaligen Ost-Berliner Akteure.³⁰ Das Begriffspaar Kultur und Lebensweise steht für diesen Debattenstrang in der Entwicklung zu einem weiten Kulturbegriff. In diesem Sinne definierte Martin Scharfe: „Die Kategorie ‚Lebensweise‘ holt die ‚Kultur‘ aus der nahe bei irgendeinem Himmel schwebenden Scheinexistenz auf die Erde zurück: ‚Lebensweise‘ umgreift die basalen Daseinsbedingungen des Menschen, seine Arbeit und die Modalitäten, unter denen diese Arbeit verrichtet wird – also die gesellschaftlichen Verhältnisse mitsamt den Produktions- und Reproduktionsbedingungen.“³¹

Whole Way of Life

Ein weiterer Debattenstrang ging vom Birminghamer *Center for Contemporary Cultural Studies* (CCCS) aus. Raymond Williams lenkte den Fokus auf den Alltag. Er konstatierte 1961 in *The Long Revolution*: „Culture is ordinary: that is where we must start.“ Diese Formulierung zielt zum einen auf die Untersuchung gewöhnlicher Kultur, gerade auch im Sinne von Alltagskultur, auf „ihre komplexen Beziehungen und materiellen Bedingungen sowie deren Wandel“. Dabei erfährt der Begriff der Gewöhnlichkeit eine Aufwertung und wird von der bildungsbürgerlich wertenden Semantik des *Ordinären* befreit.

Die Diskussion in der deutschsprachigen Post-Volkskunde in den 1970er Jahren war gleichermaßen vom Verständnis von Kultur als *Whole Way of Life* geprägt. Dabei wurde *Whole Way of Life* in Tübingen durchaus synonym für das Begriffspaar Kultur und Lebensweise verwendet. Es gelang die beiden undogmatischen, marxistisch inspirierten Strömungen

29 Horst Groschopp: Auf der Suche nach dem historischen Subjekt für sozialistische Kultur – Erinnerungen an die Arbeiterkulturforschung in der DDR. In: *Kulturation*. Online Journal für Kultur, Wissenschaft und Politik 1, 2006, http://www.kulturation.de/ki_1_thema.php?id=82 (Zugriff: 01.04.2018).

30 Ebd.

31 Martin Scharfe: *Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus*. Gütersloh 1980, S. 23.

auf produktive Weise zu verknüpfen.³² Ich erwähne dies vor allem deshalb, weil diese Koinzidenz in den Readern, Samplern und Einführungen zu Cultural Studies oder den Erörterungen zum sogenannten *cultural turn* nicht nachlesbar ist.³³

3. Untersuchungsgegenstand Selfies

Mit einem Beispiel aus der Kulturwissenschaftlichen Technikforschung möchte ich im Folgenden zeigen, was Kultur als Untersuchungsgegenstand konkret meint. Hierzu betrachte ich das Medienformat des Selfies. Für die Analyse des Selfies bedarf es verschiedener operativer Schritte: Gemäß der allgegenwärtigen Behauptung, dass das Smartphone unsere Welt verändert habe, wird von der technischen Seite, der digitalen Verfasstheit und dem Bildinhalt dieses medialen Artefaktes ausgegangen. Allerdings müssen für ein genaueres Verständnis der Selfies neben der Digitalität und den visuellen Codes der Bildinhalte auch deren Produktion, Distributionswege und Rezeption berücksichtigt werden. Ich untersuche die mit dem Smartphone hergestellten Fotografien also nicht nur als Texte oder Bilder, sondern auch als soziale Praktiken. Die Analyse des Zusammenspiels von ökonomischen Bedingungen, Technik, Medienformaten und Alltagspraktiken ermöglicht Aussagen über die Dimension des Sozialen in den Selfies, wie zugleich untersucht werden kann, wie Selfies dazu beitragen, soziale Kontexte zu per-formieren.

Eine Betrachtungsweise, die die Selfies und die mit ihnen verbundenen Praktiken als Ausdruck und Katalysator von sozialen Beziehungen versteht, kommt zu anderen Aussagen als eine rein bildwissenschaftliche

32 Ege 2014 (wie Anm. 12).

33 Auch in brauchbaren Einführungswerken zu den Cultural Studies wie dem von Oliver Marchart wird dieser Strang der Debatte mit keinem Wort erwähnt, vgl. Oliver Marchart: *Cultural Studies*. Konstanz 2008. Nun müssen die Soziologen diese „merkwürdige Sonderwissenschaft“ nicht zur Kenntnis nehmen (Thomas Nipperdey: *Die anthropologische Dimension der Geschichtswissenschaft*. In: Ders.: *Gesellschaft, Kultur, Theorie*. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte. Göttingen 1976, S. 33–58, hier S. 42). Problematisch wird eine Rezeptionsgeschichte des Kulturbegriffs allerdings, wenn jene Disziplin außen vor gelassen wird, die die Cultural Studies im deutschsprachigen Raum noch vor der Soziologie zur Kenntnis genommen hatte.

Form-Inhalt-Analyse.³⁴ Im Unterschied zu dem im Mediendiskurs ins Zentrum gerückten Veröffentlichen oder Selbstdarstellen via Internet habe ich distinkte Praktiken des *Doing Selfie* in unterschiedlichen sozialen Kontexten beobachtet. Wir können an Selfies auch Fragen nach dem Doing Gender, nach hegemonialen Geschlechterbildern, sozialer Teilhabe, Inklusion wie Exklusion, kulturellem Kapital oder Macht stellen. Denn am Beispiel der Selfies lässt sich zeigen, „wie in den kulturellen Formen und Medien des Alltags Herrschaft und Privilegien praktiziert und legitimiert werden“.³⁵ Bei Selfies lässt sich auch fragen, inwiefern es darüber hinaus um die Aneignung von Welt mittels Aufnahmen eines Selbstportraits geht, also um Selbstermächtigung mittels fotografischem Blick, Selbstpositionierung und Selbstinszenierung im Sinne eines Ausprobierens des Selbst. Dabei gehe ich davon aus, dass eine Interpretation der Selfies als narzisstische Inszenierung³⁶ des (privaten) Selbst zu kurz greift oder allenfalls einen Teil-Aspekt zu erfassen vermag.³⁷ Ungeachtet der Zuschreibungen narzisstischen Handelns lässt sich zeigen, wie sich mittels des gemeinsamen Fotografierens, des Anschauens und des Teilens Selfies gerade nicht der individuellen Selbstbespiegelung, sondern der Kommunikation und der Herstellung von Sozialität dienen.³⁸

34 In bemerkenswerter Weise vermag Christian Ritter diese beiden Perspektiven in seiner Untersuchung digitaler Bildpraktiken in postmigrantischen sozialen Kontexten zu verbinden. Christian Ritter: Postmigrantische Balkanbilder. Ästhetische Praxis und digitale Kommunikation im jugendkulturellen Alltag. Zürich 2018.

35 Kaspar Maase: Vorwort zur vierten Auflage. In: Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe: Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1999, S. VII–XXI, S. X.

36 Allerdings scheitert die an Narzissmus interessierte Forschung schon bei der Unterscheidung von natürlichem und notwendigem Narzissmus und der empirischen Bestimmung dessen, wie und wo ‚krankhafter‘ Narzissmus überhaupt gemessen wird. Am Beispiel der Handyfilme hat Ute Holfelder die impliziten solcher Debatten über die Nutzung von Handys bzw. Smartphones diskutiert. Vgl. Ute Holfelder: Debatten um neue Medien als symbolische Politik? Handyfilme und ihre diskursive Verhandlung. In: Johanna Rolshoven, Ingo Schneider (Hg.): Dimensionen des Politischen. Ansprüche und Herausforderungen der Empirischen Kulturwissenschaft. Berlin 2018, S. 199–209.

37 Vgl. Klaus Schönberger: Im Zeitalter der Selfies – „Wir reden über Medien, um nicht über Strukturelles reden zu müssen“. In: *ad astra* 1 (2015), <https://www.aau.at/news-portal/ad-astra/ad-astra-oktober-2015/> (Zugriff: 01.04.2018).

38 Vgl. hierzu ausführlicher: Klaus Schönberger: „But first, LET ME TAKE A SELFIE“ oder eine neue Art sich selbst zu betrachten und sich mit anderen zu

Für die Kulturanalyse des Selfies bedarf es einer Kontextualisierung, die soziale Strukturierung und den Besitz von kulturellen und sozialen Kapitalien in den Blick nimmt oder die den Fokus auf distinkte „Konzepte alltäglicher Lebensführung“ lenkt.³⁹

Inwiefern es sich dabei um Techniken des Selbst, des Narzissmus oder der Selbstermächtigung, also um spezifische Subjektivierungsformen handelt, kann jeweils nur empirisch beantwortet werden. Eine solche empiriegeleitete Perspektive ermöglicht den Blick beispielsweise darauf, wie ein Gruppen-Selfie der Dokumentation und der Erinnerung von Erlebtem dient. So geht es bei der Produktion von Selfies oft um die Beglaubigung sozialer Beziehungen, um das Festhalten geteilter Erfahrungen oder auch um politische Agitation beziehungsweise Mobilisierung.

Wenn wir ausgehend von den empirisch beobachtbaren, sehr unterschiedlichen Praktiken des Selfies den theoretischen Horizont erweitern, dann greifen theoretische Konzepte wie Digitalisierung, Mediatisierung oder Annahmen über einen *pictorial* oder *iconic turn* zu kurz. Demgegenüber verstehe ich Selfies vielmehr im Kontext eines Prozesses gesellschaftlicher Ästhetisierung und als Indikator eines sozioökonomischen und soziokulturellen Wandels.⁴⁰

Für die kulturwissenschaftliche Technikforschung im Sinne einer historisch argumentierenden Kulturanalyse des Alltags bedarf es eines begrifflichen Zugangs über die Subjekte, ihre Praktiken und die gesellschaftliche Produktionsweise. Derselbe ermöglicht es, kulturelle Praktiken wie das Fotografieren von Selfies als Ausdruck wie als Katalysator einer veränderten Wertschöpfungskette, eines neuen Arbeitsparadigmas und entsprechend veränderter normativer Sinngebungen zu untersuchen. Kultur als Untersuchungsgegenstand verweist aus dieser Sicht immer auf das Soziale und die Gesellschaft, in der die Subjekte handeln.

unterhalten? In: Karl Braun u. a. (Hg.): Kulturen der Sinne. Zugänge zur Sensualität der sozialen Welt. 40. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Zürich 2015. Würzburg 2017, S. 37–53.

39 Vgl. eine Anwendung dieses theoretischen Konzepts im Kontext von Subjektivierung von Arbeit bei Klaus Schönberger: Widerständigkeit der Biographie. Zu den Grenzen der Entgrenzung neuer Konzepte alltäglicher Lebensführung im Übergang vom fordistischen zum postfordistischen Arbeitsparadigma. In: Manfred Seifert, Irene Götz, Birgit Huber (Hg.): Flexible Biographien. Horizonte und Brüche im Arbeitsleben der Gegenwart. Frankfurt a. M. u. a. 2007, S. 63–97.

40 Vgl. Andreas Reckwitz: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung. Berlin 2012.

4. Kultur als Analysekategorie

Kultur als Analysekategorie benennt die zweite Bedeutung des Kulturellen für eine umfassende, nicht-reduktionistische Gesellschaftsanalyse. Das meint etwas anderes als einen erweiterten Untersuchungsgegenstand. Kultur wird hier als heuristisches Erkenntnisinstrument genutzt. Es geht also um eine Perspektive auf Kultur, in der Kultur als Analysekategorie als erweiterte, nicht-ökonomistisch und nicht bloß struktural argumentierende Gesellschaftsanalyse konstitutiv ist.

Es geht dabei um eine der zentralen Fragen aller Kultur- und Sozialwissenschaft, nämlich darum, warum Menschen handeln, wie sie handeln? Peter Berger und Thomas Luckmann haben 1966 in ihrem Standardwerk *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* Karl Marx gegen seine Vereinfacher in Schutz genommen und darauf aufmerksam gemacht, „daß menschliche Gedanken sich auf menschliche Tätigkeiten (‚Arbeit‘ im weitesten Sinne des Wortes) gründen und damit auch auf die gesellschaftlichen Gebilde, welche durch diese Tätigkeit entstehen. Man begreift ‚Basis‘ und ‚Überbau‘ am ehesten, wenn man sie als dauernde Wechselwirkung zwischen menschlicher Tätigkeit und der Welt sieht, die eben durch diese Tätigkeit hervorgebracht wird.“⁴¹ Stuart Hall unterstrich dieses Wechselverhältnis und seinen zentralen Stellenwert für den spezifischen Kulturalismus der Cultural Studies unter Berufung auf den italienischen Marxisten Antonio Gramsci.⁴² Gemeint ist jener Kulturalismus in der Tradition von Raymond Williams⁴³ und Stuart Hall⁴⁴, in dem Kultur als „operativer Begriff“ für die Gesellschaftsanalyse nutzbar gemacht wird.⁴⁵ Für meine Argumentation ist diese zweite Konkretisie-

41 Peter L. Berger, Thomas Luckmann: *Zur gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M., 1997, S. 6.

42 Vgl. Stuart Hall: Antonio Gramscis Erneuerung des Marxismus und ihre Bedeutung für die Erforschung von ‚Rasse‘ und Ethnizität. In: Stuart Hall: *Ausgewählte Schriften. Ideologie, Kultur, Medien, Neue Rechte, Rassismus*. Hamburg 1989, S. 56–91.

43 Vgl. Raymond Williams: *Schlußbetrachtung zu Culture and Society 1780–1950*. In: Roger Bromley, Udo Göttlich, Carsten Winter (Hg.): *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg 1999, S. 57–74.

44 Hall 2008 (wie Anm. 13).

45 Stefan Nowotny: „Kultur“ und Machtanalyse. In: *Transversal*, 19.04.2006, <http://translate.eicpc.net/strands/01/nowotny-strands01en/?lid=nowotny-strandso1de> (Zugriff: 01.04.2018). Vgl. auch Regine Klein: *Kulturtheorien*. In: Hans-Uwe Otto, Hans Thiersch (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit*, 4. Auflage München 2011, S. 851–863, hier S. 854: „Der Cultural Turn setzt sich aus

rung des Kulturbegriffs zentral, die bereits lange vor dem *cultural turn* in den 1960er und 1970er Jahren in den Cultural Studies Birminghamer Provenienz und in der oben beschriebenen Kultur- und Lebensweise-Forschung in der früheren DDR ausbuchstabiert worden war. Letztere ist seit den 1990er Jahren in der Post-Volkskunde in Vergessenheit geraten.

Das theoretische wie empirische Projekt der Cultural Studies strebte die Überwindung des Ökonomismus und Reduktionismus in der Gesellschaftsanalyse an.⁴⁶ Diese Abwendung ging mit der Erkenntnis einher, daß die Arbeiterklasse – wie andere subalterne Gruppen auch – trotz ihrer sozialen (,objektiven‘) Lage und Bedingungen nicht daran dachte, ihre Ketten abzuwerfen. Ohne eine Erweiterung des Analyserahmens hinsichtlich des Alltags und des Kulturellen und der hiermit verbundenen Erfahrungen konnte auch das Handeln der subalternen Klassen nicht hinreichend verstanden werden. Antonio Gramsci entwickelte für die Erklärung der Hegemonie über die alltäglichen Sichtweisen und Deutungen der Arbeiterklasse das theoretische Konzept des *Alltagsverstands*.⁴⁷

Kultur wird hier zu einer Perspektive, aus der heraus es möglich wird Gesellschaft zu verstehen. Die Fokussierung auf Kultur erwächst in der Folge zu einem heuristischen Instrument und ermöglicht eine Erweiterung der Gesellschaftsanalyse.

Dieser Kulturalismus der Cultural Studies, die Lebensweiseforschung in der DDR und in der Folge auch die Post-Volkskunde zielten auf eine exaktere Gesellschaftsanalyse, mittels derer die „klassische analytische Trias von Ökonomie, Politik und Sozialstruktur“ erweitert wurde.⁴⁸ Neben Birmingham und der Lebensweiseforschung sind für

wechselnden ‚Unterturns‘ zusammen, die richtungsweisende transdisziplinäre ‚Wenden‘ in die Wege leiten. Kennzeichen solcher Wenden ist der ‚qualitative Sprung‘ von lediglich beschreibenden zu operativen Begriffen: ‚wenn der Forschungsfokus nicht mehr nur neue Erkenntnisobjekte ausweist, sondern selbst zum Erkenntnismittel und –medium wird‘ (Doris Bachmann-Medick: *Cultural Turns*, Reinbek 2006, S. 16).“

46 Vgl. Stuart Hall: *Ideologie und Ökonomie. Marxismus ohne Gewähr*. In: Hall, Stuart: *Ideologie. Identität. Repräsentation*. Ausgewählte Schriften 4. Hamburg, 2004, S. 8–33.

47 Vgl. hierzu insbesondere Ove Sutter: *Alltagsverstand. Zu einem hegemonietheoretischen Verständnis alltäglicher Sichtweisen und Deutungen*. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LXX/119, 2016, S. 41–70.

48 Lutz Musner, *Jenseits von Dispositiv und Diskurs. Historische Kulturwissenschaften als Wiederentdeckung des Sozialen*. In: Jan Kusber, Mechthild Dreyer, Jörg Rogge, Andreas Hütig (Hg.): *Historische Kulturwissenschaften. Positionen, Praktiken und Perspektiven*. Bielefeld 2010, S. 67–80, hier S. 68.

den deutschsprachigen Raum Empirische Kulturwissenschaftler wie Hermann Bausinger, Gottfried Korff⁴⁹, Martin Scharfe⁵⁰ und Bernd Jürgen Warneken⁵¹, ebenso wie auch Kaspar Maase und Dieter Kramer⁵² zu erwähnen, die in den 1970er Jahren zur Ausarbeitung dieser epistemischen Perspektive, Gesellschaft zu analysieren, beigetragen haben. In den 1980er Jahren sind darüber hinaus Rolf Lindner und Wolfgang Kaschuba⁵³ oder Carola Lipp⁵⁴ zu nennen. Kaschuba konstatiert, dass dieser „kulturalistische Blick“ zum intensiven Nachdenken über das Zusammenspiel von Kultur und Gesellschaft, von Ökonomie und Politik angeregt“ habe: „Er war eine produktive Provokation, die unsere Bilder von ‚Gesellschaft‘ hinterfragte.“⁵⁵ Darüber hinaus ist mit dem Wiener Kulturwissenschaftler Lutz Musner hinzuzufügen, dass dieser „kulturalistische Blick“ die Debatte „um einen weiteren herrschaftskritischen Fokus“ in der Form erweiterte, dass sie „die symbolischen Formen und Praktiken vergesellschafteter Individuen“ zu thematisieren begann.⁵⁶ Dieser Blick zielte, unter Zuhilfenahme eines Kulturbegriffs, der den *Whole Way of Life* im Blick hat, auf eine kartierende Gesellschaftsanalyse „jenseits sim-

- 49 Vgl. Gottfried Korff: „Kultur“. In: Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe (Hg.): Grundzüge der Volkskunde, Darmstadt, 1978, S. 17–80, hier S. 55ff.
- 50 Vgl. Martin Scharfe: Geschichtlichkeit. In: Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, Martin Scharfe (Hg.): Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978, S. 127–203.
- 51 Vgl. Bernd J. Warneken: Zum Kulturbegriff in der Empirischen Kulturwissenschaft. In: Fröhlich, Siegfried (Hg.): Kultur – Ein interdisziplinäres Kolloquium zur Begrifflichkeit, Halle/Saale, 18. bis 21. Februar 1999. Halle: Landesamt für Archäologie – Landesmuseum für Vorgeschichte/Sachsen Anhalt. Halle/Saale, 2000, S. 207–213.
- 52 Vgl. Wulf D. Hund. und Dieter Kramer (Hg.): Beiträge zur materialistischen Kulturtheorie. Köln 1978. Vgl. auch die Aufsatzsammlung Dieter Kramer: Von der Notwendigkeit der Kulturwissenschaft. Aufsätze zu Volkskunde und Kulturtheorie. Marburg 1997.
- 53 Vgl. Wolfgang Kaschuba: Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft. Zur Geschichte eines Begriffs und seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit. Frankfurt a. M., 1988.
- 54 Vgl. Carola Lipp: Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts. In: Zeitschrift für Volkskunde 89, 1993, S. 1–33.
- 55 Wolfgang Kaschuba: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Zeitschrift für Volkskunde 91, 1995, S. 27–46, hier S. 30.
- 56 Musner 2008 (wie Anm. 26), hier S. 487.

pler Basis-Überbau-Modelle und herrschaftsgeschichtlicher Großserzählungen“.⁵⁷ Ein solcher Kulturalismus ist gemäß Johanna Rolshoven als „heuristisches Begriffswerkzeug“⁵⁸ zu verstehen:

„Als KulturwissenschaftlerInnen wissen wir, dass Kultur als Gegenstand der wissenschaftlichen Deutung seit langem problematisch ist. Kultur hingegen als heuristisches und methodologisches Instrument einer komplexitätsorientierten Gegenwartsanalyse globaler Zusammenhänge hat keineswegs ausgedient, vorausgesetzt – Ulf Hannerz unterstreicht dies – der Begriff bleibt stets ein ausdifferenzierender, der der Bewegung und Beweglichkeit der sozialen Verhältnisse und Erscheinungen, mit denen wir es zu tun haben, Rechnung trägt.“⁵⁹

Dabei spielt insbesondere der Begriff der Relation eine zentrale Rolle, wie etwa in der Argumentation von Sabine Eggmann, die davon ausgeht, dass, wenn VolkskundlerInnen über Kultur „forschen, dann disziplinieren sie das Konzept [der Kultur] zu einer [...] Relationierungsmatrix, die die Kraft hat, die Komplexität sozialer Zusammenhänge kritisch zu durchleuchten.“⁶⁰

Dies veranschaulicht nochmals in grundsätzlicher Weise, was gemeint ist, wenn die Rede davon ist, dass Kultur eine andere Seite des Sozialen beziehungsweise von Gesellschaft ist. In diesem Sinne versteht auch Jens Wietschorke das fachspezifische Verständnis von Kultur als „integralen Modus des Sozialen“.⁶¹

In den Cultural Studies wurde dieses Vorgehen auch *Konstellations-Analyse (conjunctural analysis)*⁶² genannt, Rolf Lindner spricht von der Analyse „kultureller Konstellationen“.⁶³ Für Lindner erscheint ein „solch relationaler, im Zusammenhang mit je historischen, sozialen und ökonomischen Gegebenheiten zu denkender Kulturbegriff [...] unverzichtbar,

57 Ebd.

58 Rolshoven 2015 (wie Anm. 5), hier S. 298.

59 Ebd.

60 Sabine Eggmann: Forschen mit „Kultur“ – Revisionen und Potenziale. In: Zeitschrift für Volkskunde, 2014, S. 269–289, hier S. 277.

61 Wietschorke 2012 (wie Anm. 11), S. 348f.

62 Vgl. Moritz Ege: Policing the Crisis. In: Ders., Irene Götz, Johannes Moser, Burkhard Lauterbach (Hg.): Europäische Ethnologie in München. Ein kulturwissenschaftlicher Reader. Münster 2015, S. 53–86.

63 Vgl. Rolf Lindner: Konjunktur und Krise des Kulturkonzepts. In: Lutz Musner, Gotthardt Wunberg (Hg.): Kulturwissenschaften. Forschung. Praxis. Positionen. Freiburg 2003, S. 75–95.

um das Handeln der sozialen Akteure in seiner Optionalität und Varietät verstehbar zu machen.⁶⁴

Dieser Konzeption des Kulturbegriffs steht allerdings im Alltag einer anderen Verwendungsweise gegenüber. Dabei dünkt einem, dass Kultur zum postmodernen Äquivalent des inzwischen aufgegebenen Volksbegriffes geworden ist.

Kultur als Kampfbegriff und kulturalistische Kämpfe

Das zentrale Argument dafür, den Kulturbegriff endgültig zu verabschieden, ist für den Kulturanthropologen Chris Hann die mit ihm verbundene rassistische Artikulation insofern, als Kultur als Begründung für die Ausgrenzung von MigrantInnen dienen kann.⁶⁵ Ein Anlass hierfür sind Debatten über Migration und Flüchtlinge, und dies insbesondere dann, wenn die Frage der Integration oder Aufnahme als ein Problem von Identität und Kultur verhandelt wird. Die Frage von Teilhabe und Demokratie mutiert hier von einem sozialen zu einem kulturellen Problem.⁶⁶ Soziale Differenz wird in kulturelle Differenz umgedeutet. Im rassistischen Diskurs erfolgt eine Rück-Verengung des Kulturbegriffs zu einem homogenisierenden Begriff, der Kultur und Identität als Gefängnis konzipiert, in der die Subjekte wie in einem Käfig oder Container ge- oder befangen sind. Andere als kulturelle Gründe für soziales Handeln werden nicht gelten gelassen. Die rassistische Instrumentalisierung des Kulturbegriffs sucht die Differenz nicht mehr auf der Ebene unterschiedlicher Praktiken (im Sinne eines Untersuchungsgegenstandes), sondern auf der funktionalen Ebene, in dem alles Handeln von Menschen beispielsweise aus ihrer religiösen Zugehörigkeit oder aus der angeblichen Inkompatibilität der ihnen zugeschriebenen Werte und Normen abgeleitet wird. Kultur wird hierbei als intrinsische, ahistorische und unveränderliche Setzung missverstanden und politisch instrumentalisiert. Diese Instrumentalisierung bildet die Grundlage für die Unterscheidung von ‚Wir‘ und ‚Ihr‘ sowie für sozialen Ein- und Ausschluss. Eine solch homogenisierende

64 Ebd., S. 86.

65 Vgl. Chris Hann: (Kultur)Kämpfe der Gegenwart. In: Schneider, Sexl (Hg.) 2015 (wie Anm. 4), S. 157–179.

66 Ingo Schneider, Martin Sexl: Vom Unbehagen an der Kultur. In: Schneider, Sexl (Hg.) 2015 (wie Anm. 4), S. 201–268, hier S. 237ff.

oder fixierenden Vorstellung ist bereits im Herderschen Verständnis von Kultur als Kugel angelegt.

Eine vorgeblich kollektive *kulturelle* Identität wurde in zahlreichen Ländern Europas in den letzten Jahrzehnten zum Schlüsselbegriff (nicht nur) der Neuen Rechten.⁶⁷ Demgegenüber ist nun jene historische Perspektive zentral, die das Gewordensein von Kultur analysiert und die ahistorischen Vorstellungen von kollektiven Identitäten zu de-konstruieren hilft.⁶⁸

Wenn Johanna Rolshoven feststellt, dass Kultur als Gegenstand problematisch geworden sei, kritisiert sie – wie auch Wolfgang Kaschuba⁶⁹ – vor allem, wie in der Gegenwart mittels der Anrufung von Kultur das Soziale im gesellschaftlichen Diskurs ausgeblendet wird.⁷⁰ Wie das funktioniert, sehen wir im Zusammenhang von Migration und Ethnizitätskonstruktionen. Schon angesichts der fatalen Erfahrung der ‚Balkan‘-Kriege Mitte der 1990er Jahre kritisierte Wolfgang Kaschuba eine „Kulturalisierung des Sozialen“ bzw. „das Verschwinden des Sozialen“,⁷¹ das ökonomische, soziale und politische Aspekte für das Handeln der Subjekte unsichtbar macht.⁷²

67 Vgl. Julia Bruns, Kathrin Glösl und Narascha Strobl: Die Identitären. Handbuch zur Jugendbewegung der Neuen Rechten in Europa. Münster 2014. Zur rassistischen Artikulation eines Neorassismus (ohne Rassen) unter Berufung auf Kultur vgl. Étienne Balibar: Gibt es einen Neo-Rassismus? In: Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein: Rasse – Klasse – Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg, Berlin, S. 23–38. Der ethnokulturell argumentierende Rassismus entsteht über die Verbindung von Kultur als „leeren Signifikanten“ (Laclau) und einem homogenisierenden Begriff von Kultur. Dabei werden Kultur und Identität als Gefängnis konzipiert.

68 Vgl. hierzu insbesondere die fulminante Streitschrift von Lutz Niethammer, der sich bereits Anfang der 1990er Jahre gegen den Begriff der Identität gewandt hat: Lutz Niethammer (unter Mitarbeit von Axel Doßmann): Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek 2000.

69 Vgl. Wolfgang Kaschuba: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: Zeitschrift für Volkskunde 91, 1995, S. 27–46.

70 Rolshoven 2014 (wie Anm. 5).

71 Vgl. Wolfgang Kaschuba: Kulturalismus oder Gesellschaft als ästhetische Veranstaltung. In: Ästhetik & Kommunikation 29, 1998, S. 93–97, hier S. 94. Vgl. hierzu auch Schneider, Sixel 2015 (wie Anm. 4), S. 239.

72 Im Kontext des Ukraine-Konflikts konstatierte Chris Hann: „Der Begriff ‚Kultur‘ verschleierte diese Verbindungen [gemeint ist die finanziellen ökonomische Krise Griechenlands, Anm. Klaus Schönberger], er regt eher zur Verhetzung als zu klarem Denken und Emanzipation an.“ Chris Hann: (Kultur)Kämpfe der Gegenwart. In: Schneider, Sixel (Hg.) 2015 (wie Anm. 4), S. 157–179.

Dies zeigt, dass es mit einem weiten Kulturbegriff allein nicht getan ist. Es bedarf zugleich der historischen Dimension, die das Prozesshafte, das Gewordensein und damit auch den Wandel dessen, was als Kultur gefasst wird, zu denken ermöglicht:

„Diejenigen Kulturwissenschaften [...] die ihre Kulturbegriffe disziplinengeschichtlich in der Folge von Gramsci, Barthes und Hall dekonstruiert, das heißt ideologiekritisch ausdifferenziert hatten, haben heute weniger Probleme, dem naiven Realismus eines engen, der Beliebigkeit eines zu weiten oder der inhärenten Diskriminierung eines essentialistischen, ja fundamentalistischen Kulturbegriffs, der nur mehr als ‚semantischer Giftmüll‘ taugt (Jürgen Wertheimer), auf den Zahn seiner politischen Folgekosten zu fühlen.“⁷³

Der kulturalistisch verbrämte identitäre Rassismus ist aber keineswegs identisch mit dem gegen ein verkürzendes ökonomistisch-marxistisches Paradigma entwickelten Kulturalismus, dem es um eine komplexe Gesellschaftsanalyse geht. Der Kulturalismus im Sinne der Cultural Studies argumentiert im Unterschied dazu gerade nicht essentialistisch. Im Gegenteil: Dieser Kulturalismus zielt auf die Verbindung von subjektiven Erfahrungen, Deutungen, Normen etc. mit den sozialen Kontexten und soll eine relationale Kulturanalyse ermöglichen.⁷⁴ Ein solcher Kulturalismus betont das Gewordensein, das Prozesshafte in kulturellen (Selbst-) Zuschreibungen und das historische Gewordensein ist für ihn konstitutiv.

5. Kulturanalyse als historisch argumentierende Gesellschaftsanalyse der Alpen-Adria-Region

Insofern Kultur sowohl als Untersuchungsgegenstand als auch als Analysekategorie verstanden wird, möchte ich die Alpen-Adria-Region in einer spezifischen Weise betrachten. Die Idee einer transnationalen Europaregion in Gestalt der Alpen-Adria-Region basiert auf den katastrophalen Erfahrungen der beiden Weltkriege sowie der ‚Balkan‘-Kriege der 1990er Jahre. Der Historiker Andreas Moritsch konstatierte, dass sich in den 1990er Jahren zwar das „nationale Prinzip im Alpen-Adria-Raum in souveränen Nationalstaaten“ durchgesetzt habe, aber dieses Prinzip im

73 Rolshoven 2014 (wie Anm. 5), S. 296.

74 Ege 2014 (wie Anm. 12), S. 177.

Zuge der europäischen Intergration „als die bestimmende, übergeordnete gesellschaftspolitische Organisationsform“ zugleich sich „zu überleben“ begonnen habe.⁷⁵ Dies wäre festzuhalten, angesichts der Rück- und Einschläge, mit denen das Projekt einer transnationalen Alpen-Adria-Region konfrontiert war und ist.

In den Worten von Andreas Moritsch bestehen für die Kulturanalyse zwei Aufgaben: im „Ausbrechen der Geschichtsinterpretation sowohl aus dem nationalstaatlichen als auch aus dem ethnisch-völkischen Rahmen“⁷⁶ sowie davon ausgehend im Einnehmen einer transversalen Perspektive auf die Gegenwart. Letzteres meint nun keine Kulturanalyse, die ein jedes Phänomen unter regionalen Gesichtspunkten additiv nebeneinanderstellt. Es geht darum, die Relationen zwischen Einzelfall, Mikrokontext und allgemeinen gesellschaftlichen Bedingungen aufzuzeigen. Das meint, die jeweiligen Spezifika situierter Felder in ihrer Relation zueinander zu studieren, um gemeinsame wie unterschiedliche Momente in der gegenwärtigen Alltagskultur beschreiben zu können. Ich möchte diese Relationalität als die Perspektive des *trans*, des Durchquerens, Überschreitens, Verbindens und einander Beeinflussens verstehen. Dabei sind folgende Analyseperspektive zentral:

- Transsektorialität als Relationen zwischen den sozialen Strukturkategorien race-class-gender,
- Transnationalität als Relationen und Hybridformen zwischen Nationalstaaten,
- Transkulturalität als Relationen zwischen Praktiken, und
- Transversalität als sich kreuzende und querende lokale, regionale wie europäische Imaginationen.

Wer sich mit der Alpen-Adria-Region beschäftigt, trifft unweigerlich auf eine Reihe geschichtspolitischer Kontroversen der Gegenwart, die auf historischen Gewalt- und Ausgrenzungserfahrungen basieren und daher auch jeweils emotionale Verwickeltheiten bedingen. Im Zuge des Nationalstaatsbildungsprozesses im 19. Jahrhundert wurden Sprache und Sprachverwendung zum Ausdruck und Anlass verschiedenster Territorialansprüche. Seine Dynamik ergab sich daraus, dass in der Alpen-Adria-Region sprachlich-kulturelle und staatlich-territoriale Grenzen

75 Andreas Moritsch: Einleitung. In: Moritsch, Andreas, (Hg.): Alpen-Adria. Zur Geschichte einer Region. Klagenfurt 2001, S. 8f.

76 Ebd., S. 9.

nicht identisch waren (und sind). Im 20. Jahrhundert wurde von allen Seiten „mit Hilfe dezidiert ethnischer Maßnahmen“ versucht, „eine möglichst homogene Überschneidung von Nationalität und Territorium zu erreichen.“⁷⁷

Die territorialen Gegebenheiten bedeuteten, dass eine ethnisierende, auf sprachlich-kulturelle Gemeinsamkeiten zielende Nationalstaatsbildung von vornherein ein ‚fantastisches‘ Unterfangen war und noch immer ist. Sowohl in Österreich als auch in Italien und in Slowenien waren und sind bis heute jeweils sprachliche Minderheiten ansässig. Dies mündete in der Vergangenheit in teils bewaffnete Konflikte um territoriale Zugehörigkeiten. Zugleich nehmen hierüber ethnisierende und homogenisierende Diskurse über die Frage, wem welches kulturelle Erbe gehöre, Fahrt auf.

Ich möchte versuchen, eine solche Perspektive anhand eines Beispiels, das auf einen weiteren zentralen Bereich meiner künftigen kulturanalytischen Forschung und Lehre zielt, zu skizzieren. Dies ist der Themenbereich, den wir in dem Horizon2020-Projekt *Transmitting Contentious Cultural Heritage with the Arts (TRACES)* untersuchen.⁷⁸ Das Beispiel verweist auf den Sachverhalt, dass in der Alpen-Adria-Region die Spuren von Nationalismus, Ethnisierung und Nazi-Faschismus nach wie vor virulent sind. *Contentious Cultural Heritage* meint Kulturerbe, das umstritten und schwierig ist. Der Begriff verweist darauf, dass der Umgang mit Heritage nach wie vor ein umkämpftes Terrain darstellt. In diesem Kontext sind die Bezüge der AkteurInnen auf Heritage zumeist einseitig und widersprüchlich. Gut und Böse werden dabei oft entlang ethnisierender Zuschreibungen bestimmt. Auch wer sich an was erinnert, ist offensichtlich zunächst von den jeweiligen biografischen Erfahrungen bestimmt. Dieser Fokus lenkt die Aufmerksamkeit auf die „dissonanten“⁷⁹, beun-

77 Christian Dorner-Hörig: *Habitus und Politik in Kärnten. Soziogenetische und psychogenetische Grundlagen des Systems Jörg Haider*. Wiesbaden 2014, S. 67.

78 Vgl. hierzu: Klaus Schönberger: *Kunst als Geburtshelferin für ein neues Europa*. 6.10.2016. In: *ad astra* 2/2016, <https://www.aau.at/blog/kunst-als-geburtshelferin-fuer-ein-neues-europa/> (Zugriff: 20.04.2018). Klaus Schönberger: *Performative Heritage*. In: *Traces Journal. A four-monthly refereed journal on museum heritage and design practices*. Issue #02 | *Europe and Contentious Cultural Heritage*, 2017, <http://www.traces.polimi.it/2017/01/28/performative-heritage-interview-with-klaus-schonberger/> (Zugriff: 20.04.2018). Vgl. auch die Webpage von TRACES, <http://www.traces.polimi.it/> (Zugriff: 20.04.2018).

79 Kristin Kuutma: *An Introduction to Entanglements of Knowledge, Politics and Property*. In: *Journal of Ethnology and Folkloristics*, Vol. 3 (2): 5–12, hier S. 9.

ruhigenden, angstbesetzten, schmerzhaften Aspekte „der Gegenwart des Vergangenen“,⁸⁰ die „Erinnerungskomplexe“ begründen.⁸¹

Begunje, Oberkrainer, Laibach und die deutsche Sprache

Ein Ort, den ich in meinem ersten Klagenfurter Jahr mehrfach besucht habe, ohne über eine konkrete wissenschaftliche Fragestellung dazu zu verfügen, war Begunje na Gorenjskem (deutsch Vigaun) in Slowenien am Fuße der Karawanken, nur vierzig Kilometer Luftlinie von Klagenfurt entfernt. Begunje ist Teil der Gemeinde Radovljica in der Region Oberkrain (Gorenjska) und liegt am Fuße des Karawankengipfels Begunjščica (2063 m). Der Ort zählt heute ca. 960 Einwohner. Ich war durch ein Wanderbuch des Klagenfurter Universitätskulturzentrums (Unikum) auf den Ort aufmerksam geworden.⁸²

Ich werde mich Begunje unter dem Blickwinkel unterschiedlicher Verwendungsweisen der deutschen Sprache in unterschiedlichen historischen Epochen nähern. In Kontroversen über Sprachverwendung und Mehrsprachigkeit zeigt sich bis heute die zentrale Rolle von Sprache im Sinne von *Contentious Cultural Heritage*. In die Beispiele ist der Umgang mit sowie die Erinnerung an den Nazi-Faschismus und die Okkupation durch die Naziwehrmacht 1941 bis 1945 eingewoben.

In der Tradition von Carlo Ginzburgs⁸³ historischer Indizienforschung versuche ich mir mit der Methode der Spurensicherung die jeweiligen Sinnhorizonte der unterschiedlichen Verwendungsweisen von deutscher Sprache zu erschließen.

Mein erstes Aha-Erlebnis war die Verwunderung darüber, dass das Volksmusikensemble *Original Oberkrainer* aus Begunje stammt. Es war für mich eine Überraschung, weil ich ignoriert hatte, dass eine – in meiner Erinnerung – berühmt-berüchtigte Volksmusiktruppe, deren „Trompetenecho“ („Na Golici“) die bekannte Ur-Titelmelodie der Euro-

80 Vgl. Sharon Macdonald: *Memorylands. Heritage and identity in Europe today*. New York 2013. Vgl. insbesondere das Kapitel „Making histories: Europe, traditions and other present pasts“, S. 27–52.

81 Ebd., S. 3.

82 Vgl. Gerhard Pilgram, Wilhelm Berger, Gerhard Maurer: *Slowenien entgegen. Zu Fuß von Klagenfurt nach Ljubilana*. Klagenfurt, 2004, S. 103ff.

83 Vgl. Carlo Ginzburg: *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*. München 1988.

visions- Fernsehsendung *Musikantenstadt* gewesen ist, in Slowenien ihren Ausgangsort hatte. 1953 und 1954 hatte das *Gorenjski kvartet (Oberkrainer Quartett)* seinen Siegeszug im deutschsprachigen Raum mit zehn Konzerten in Kärnten begonnen. Emil Kristof vom Klagenfurter *Unikum* klärte mich über die musikalischen Fähigkeiten und Fertigkeiten der Brüder Slavko Avensik und Vilko Ovsenik auf, die die Oberkrainer begründet hatten. Die beiden Musiker galten als Revolutionäre der Volksmusik, weil sie einen völlig neuen Stil mit einer festen Grundformation aus Akkordeon, Klarinette, Trompete, Bariton, Gitarre und Bass schufen: den „Oberkrainer-Sound“.⁸⁴ Dieser Klang, so wird kolportiert, habe die Volksmusik modernisiert.⁸⁵

Eine Voraussetzung für den großen Erfolg war die Übersetzung ihrer Texte für den deutschsprachigen Markt. Die deutsche Sprache war in Jugoslawien die Sprache des Nazi-Terrors und der Ethnisierung, die Sprache der Henker sowie die Sprache der Gewalt. Sie war aber auch die Sprache einer deutschsprachigen Bevölkerungsgruppe, die als Minderheit vor 1918 noch 100.000 und 1931 noch 49.000 Mitglieder auf slowenischem Territorium zählte. 2002 bezeichneten sich nur noch 499 Personen (0,03 %) als „Deutsche“ beziehungsweise 181 (0,01 %) als „Österreicher“.⁸⁶

Der Erfolg in Deutschland war für die Avensiks in Jugoslawien nicht ganz problemlos, wenn auch überliefert ist, dass sie bei Tito durchaus willkommen waren.⁸⁷ In seinen Erinnerungen berichtete Slavko Avensik, wie entsetzt er darüber gewesen sei, dass die Gruppe von einem Moderator des Bayerischen Rundfunks und ihrer Konzertagentur in Deutschland

84 Vgl. Pilgram u. a. 2014 (wie Anm. 82), hier S. 113. Vgl. u. a. Sonja Oswald: Artikel „Oberkrainer-Stil“. In: Oesterreichisches Musiklexikon online, https://www.musiklexikon.ac.at/ml/musik_O/Oberkrainer-Stil.xml (Zugriff: 20.04.2018).

85 Zum Aufstieg der Oberkrainer vgl. Alenka Barber-Kersovan: Tradition and Acculturation as Polarities of Slovenian Popular Music. In: Frith, Simon (Hg.): World music, politics and social change. Manchester, New York: International Association for the Study of Popular Music, 73-89, hier S. 77f.

86 Bevölkerung in Slowenien nach Volkszugehörigkeit im Jahr 2002: Popis. http://www.stat.si/popis2002/si/rezultati/rezultati_red.asp?ter=SLO&st=7 (Zugriff: 20.04.2018).

87 Zum Verhältnis zu Tito vgl. Ivan Sivec: Brata Avsenik. Evropski glasbeni fenomen iz Begunj na Gorenjskem [Die Brüder Avsenik. Ein europäisches Musikphänomen aus Begunje in Oberkrain] (= Slovenske legende, 4). Mengeš: ICO 1999, S. 167. Im Folgenden zitiere ich die übersetzte Book-on-Demand bzw. e-book-Version: Sivec, Ivan: Slavko Avsenik und Seine Original Oberkrainer: Ein europäisches Musikphänomen aus Oberkrain. Mengeš: ICO, 2015, S. 105.

den deutschen Namen *Oberkrainer Quartett* verpasst bekommen hatte: „Ja, ja, aber nicht Oberkrainer Quartett. Sie müssen wissen, [...] wie es hier ist. Wir können nicht den deutschen Namen unserer Region tragen. Die Leute, vor allem die Politiker, werden mich für diesen Namen lynchen. Wir können nicht Oberkrainer heißen.“⁸⁸ Doch dazu war es schon zu spät. Die Mechanismen der Kulturindustrie begannen bereits zu greifen. In Jugoslawien trat die Gruppe fortan unter dem Namen *Ansambel bratov Avsenik* (Ensemble der Brüder Avsenik) auf, und im deutschsprachigen Raum nannten sie sich *Original Oberkrainer*, nicht zuletzt, weil sie einige Konkurrenz bekommen hatten. Die Liaison mit dem deutschen Publikum, der deutschen Sprache und dem Musikmarkt war zu Beginn nicht unproblematisch, dies insbesondere deshalb, weil die verschiedenen Nationalstaatsansprüche in dieser Region immer auch Kämpfe um die Sprache beinhalteten. Dass die deutschsprachige Bezeichnung *Oberkrainer* für das slowenischsprachige *Krajin* als Provokation gewertet werden konnte, dessen war sich Slavko Avsenik offenbar sehr bewusst.

In Begunje liegt der Familiensitz der Avseniks mit Gasthaus und einem Museum, das Aufstieg und Erfolg der Oberkrainer darstellt, nur wenige hundert Meter von jenem Gebäude entfernt, in dem sich von 1941 bis 1945 das Gestapo-Hauptquartier von Gorenjska (deutsch: Oberkrain) befand.⁸⁹ Burg Katzenstein (Grad Kacenštajn) diente auch als Gestapo-Gefängnis und war ein Ort des Schreckens und des Grauens. Insgesamt wurden dort unter menschenunwürdigen Bedingungen 12.134 Personen festgehalten.

Dieses Gefängnis war der Ort der Verbrechen der Nazi-Okkupationsmacht in Slowenien.⁹⁰ In Oberkrain erschossen Einheiten der Nazi-Wehrmacht insgesamt 1.282 Geiseln, dabei wurden auch 849 Menschen in unmittelbarer Nähe des Gefängnisses ermordet. Heute ist dort eine psychiatrische Anstalt untergebracht, und auf der Rückseite des Gebäudes ist der Eingang zum *Museum der Geislerschiessungen* (Muzej Talcev). In diesem beeindruckenden Museum befinden sich einerseits Zellen und die restaurierten Inschriften der Häftlinge, andererseits auch die zweisprachigen Plakate mit Exekutionsankündigungen und -vollzugsmeldungen.

88 Ebd., S. 68.

89 Vgl. Stane Šinkovec: Das Gestapogefängnis von Begunje/Vigaun in Oberkrain 1941–1945. Klagenfurt/ Celovec, Ljubljana/Lajbach, Wien, Dunaj, 2014.

90 Hier wurden insgesamt 12.134 Personen festgehalten. Nicht wenige davon landeten in deutschen Konzentrationslagern (u. a. 989 in Mauthausen). Vgl. ebd.

Sie waren seinerzeit in deutscher und in slowenischer Sprache verfasst und plakatiert worden. Bei dieser Gelegenheit wich die Nazi-Wehrmacht von ihrer Praxis, die slowenische Sprache zu unterdrücken, ab. Nachdem Oberkrain und Untersteiermark von Nazi-Deutschland einverleibt worden waren, folgte eine gewaltvolle Form der Zwangsgermanisierung über Deportationen und Vertreibungen, wobei alles Slowenische – die Menschen ebenso wie ihre Sprache – zum Verschwinden gebracht und das Land gemäß der Forderung Hitlers wieder ‚deutsch gemacht‘ werden sollte.⁹¹ Allerdings wurde für die Durchsetzung der Terrorherrschaft die slowenische Sprache temporär wieder genutzt. Der Terror kennt also keine ideologische Kohärenz und sollte unabhängig vom ethnisierenden Wahn verständlich sein.

Demgegenüber sah ich mich im Museum der Avensiks mit der Inszenierung der Erfolgsgeschichte der *Original Oberkrainer* konfrontiert, und dies durchwegs auch in deutscher Sprache. Im obersten Stockwerk wird die Familiengeschichte erzählt. In dieser Darstellung, vielleicht 200 Meter Luftlinie vom Gestapo-Gefängnis entfernt, fanden sich keinerlei Bezüge zum Ort des Grauens und seinen Opfern. Angesichts der nach wie vor sehr präsenten Partisanendenkmäler in Slowenien fragte ich mich, warum dieser Sachverhalt in der familiären Repräsentation keine Rolle spielt.

Exekutionen hatten sowohl im Garten von Burg Katzenstein als auch im nahen Dragatal stattgefunden. Da davon auszugehen ist, dass in Begunje fast jede Familie mit dem Nazi-Terror konfrontiert gewesen sein musste, erschien mir die Darstellung im Museum merkwürdig unvollständig.

Eine erste, nicht allzu überraschende Deutung dieser Leerstelle ist, dass dadurch insbesondere die deutschen Fans geschont werden sollen und daher die Nazi-Besatzung außen vorgelassen wurde. Vielleicht aber stand die Familie auch auf der Seite der slowenischen Heimwehr bzw. Landwehr, den sogenannten Domobranci, also derjenigen Nazi-Kollaborateure, die im Jugoslawien nach 1945 nun ihrerseits verfolgt und liquidiert wurden.⁹²

91 Vgl. Tone Ferenc: Quellen zur nationalsozialistischen Entnationalisierungspolitik in Slowenien 1941–1945. Maribor 1980.

92 Vgl. Stephan Stracke: Kollaboration. In: Tanja von Fransecky u. a.: Kärnten / Slowenien / Triest. Umkämpfte Erinnerungen. Berlin/Hamburg 2010, S. 144–150. Vgl. auch Joachim Höslner: Sloweniens historische Bürde. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 46, 2005, <https://www.bpb.de/apuz/29421/sloweniens-historische-buerde?p=all> (Zugriff: 20.04.2018).

Meine Voreingenommenheit bezog sich jedoch weniger auf die Annahme, dass Familienmitglieder der Avensiks möglicherweise zu den KollaborateurInnen zählten. Ich vermutete eher, dass Volksmusik à la *Oberkrainer* und Erinnerung an die Nazi-Zeit weder für ihre ProduzentInnen noch für ihr Publikum eine naheliegende Verknüpfung darstellen würde, wenn nicht sich sogar ausschließe. Und in der Tat ist für Slavko Avensik überliefert, dass er „Politik“ (die Erinnerung an die Nazi-Gräueltaten) und Musik zu trennen versuchte.⁹³

Bevor ich dann das Geiselmuseum besuchte, warf ich zum Schluss einen Blick in das Besucherbuch zur Oberkrainer-Dokumentation. Hier fand ich an oberster Stelle folgenden Eintrag:

„Die Oberkrainer-Freunde aus der Oberpfalz e.V. haben am 14.6.2014 dieses Museum besucht. Wir übernachteten bei Pr'Trlej, wo im Krieg auch Partisanen gewohnt haben. Die Musik von Slavko und Vilko hat dazu beigetragen, daß die Menschen wieder Freunde wurden.
Sepp Zitzmann, 1. Vors.“

Der Webseite der *Oberkrainer – Freunde Oberpfalz* konnte man das Programm dieser Ausfahrt nach Begunje entnehmen. Der Besuch der Gedenkstätte ist allerdings im offiziellen Programm nicht verzeichnet. Was mag bei diesem Besuch geschehen oder besser erfahren worden sein, dass der 1. Vorsitzende der *Oberkrainer-Freunde* aus der ostbayerischen Oberpfalz sich zu einem solch grundlegenden Statement hat hinreißen lassen? Angesichts des dort sichtbar gemachten, mörderisch-barbarischen Vorgehens der Nazi-Wehrmacht kann einem dieses Museum tatsächlich auf das Gemüt schlagen. Die auch im bereits erwähnten Buch von Stane Sinkovec⁹⁴ dokumentierten Fotos des Terrors der Nazi-Wehrmacht bilden keine gute Ausgangsbasis für freundschaftliche Gefühle. Doch: Der Eintrag in das Besucherbuch stellt eine erste (halb-)öffentliche Verbindung zwischen der Familie Avensik und dem Geiselmuseum in Begunje her. Es zeigt, dass die *Freunde der Oberkrainer* oder zumindest ihr Vorsitzender sich selbst ihre Gedanken machten.

Auch nach diesem Museumsbesuch beschäftigte mich die Frage weiter, warum bei der Darstellung der Erfolgsgeschichte der Familie Avensiks ihre Erfahrungen während der Okkupation in ihrer Selbst-Repräsentation nicht berücksichtigt wurden.

93 Sivec 2015 (wie Anm. 87), S. 62.

94 Vgl. Sinkovec 2015 (wie Anm. 93).

Ich fragte die Klagenfurter Schriftstellerin Maja Haderlap, eine Kärntner Slowenin, aufgewachsen in den „Gräben“ bei Bad Eisenkappel. Sie berichtete, dass beide Avensik-Brüder bei den Partisanen gewesen seien. Sie wusste es von einem Schneider in Klagenfurt, der Slavko Avensik freundschaftlich verbunden gewesen und von ihm hin und wieder besucht worden sei.⁹⁵ Maja Haderlap bot eine weitere Erklärung an. Sie meinte, es sei der Partisanenkult der slowenischen bzw. jugoslawischen Seite gewesen, von dem nicht wenige genug gehabt hätten, und so könnte der jüngere Teil der Familie auf diesen Aspekt bei der Ausgestaltung des Museums nur zu gerne verzichtet haben. Angesichts meiner eigenen Voreingenommenheit gegen diese Sorte Volksmusik und meinem Befremden ob der Darstellung der Geschichte der Partisanen in Kärnten, erlaubte mir meine Gewährsfrau – um auf diesen alten volkskundlichen Begriff zurückzugreifen – die Blickrichtung zu ändern. Es ist dieser multiperspektivische Blick, der uns ermöglicht, die Seite zu wechseln und quasi zum Deserteur unserer jeweiligen Aprioris zu werden.

Eine weitere Deutung erschien mir darüber hinaus auch folgendermaßen denkbar: Könnte es angesichts eines zunehmenden Geschichtsrevisionismus in Slowenien nach 1990 nicht durchaus opportun sein, diesen Aspekt der Familiengeschichte nicht allzu sehr zu strapazieren?

Die Partisanenverbundenheit der Avensiks ergibt sich auch aus einem Bericht (*Moji spomini na narodnoosvobodilno borbo na Koroškem*) von Janez Weiss aus St. Johann / Šentjanž (Gemeinde Feistritz im Rosental / Bistrica v Rožu). Weiss war ein Aktivist der slowenischen Befreiungsfront (*Osvobodilna fronta, OF*). Ihm zufolge sei Slavko Avensik in den letzten Kriegstagen an der Spitze einer Partisaneneinheit mit einer Harmonika durch St. Johann / Šentjanž marschiert, und die ganze Truppe sei von der Bevölkerung freudig begrüßt worden.⁹⁶ Die Brüder Slavko und Vilko waren noch in den letzten Kriegstagen zur jugoslawischen Befreiungsarmee gestoßen. Im Rosental soll Slavko Avensik die Soldaten der Partisanenarmee mit seinem Harmonikaspiel erfreut haben.⁹⁷ Inwiefern diese Episode ein Grund dafür gewesen ist, dass das *Oberkrainer-Quartett* in seinen Anfängen zehn Jahre später in St. Johann / Šentjanž mit „Glockengeläut“ begrüßt worden sein sollen, lässt sich kaum mehr erurieren.⁹⁸

95 Vgl. Gespräch mit Maja Haderlap, 15.12.2016.

96 Janez Weiss, *Moji spomini na narodnoosvobodilno borbo na Koroškem*, in: *Vestnik koroških partizanov* 17, 1983, Nr. 1–2, S. 64–73, hier S. 73. Ich bedanke mich bei

Die Partisanen-Erfahrung findet ihren Niederschlag in einer bezeichnenden Sprachverwendung in einem bekannten Lied von Slavko Avensik. Mit einer Ausnahme wurden alle seine Lieder übersetzt: Das Lied *Tam kjer murke cveto* gibt es nur auf Slowenisch. Der slowenische Texter der Avensiks, Ferry Souvan, schrieb 1957 einen Text über die Geschichte des Draga-Tals, und Slavko Avensik komponierte eine Walzermelodie dazu. An einer Stelle heißt es frei übersetzt: „Dieses grüne Tal mit Blut übergossen, Draga, werd’ dich immer lieben, werd’ dich nie vergessen.“⁹⁹ Die Avensiks sangen das Lied immer auf slowenisch:

„Man muss auch hinzufügen, dass gerade dieses Lied eine Art Heiligtum für das Oberkrainer Quartett darstellte, weshalb das Lied nie offiziell ins Deutsche übersetzt wurde. In deutschsprachigen Ländern spielten sie nur die Instrumentalversion, die aber sehr beliebt war.“¹⁰⁰

Es blieb bei allem kommerziellen Interesse offenbar etwas, was den Avensiks in deutscher Sprache nicht angemessen kommunizierbar erschien. Dieses Lied blieb für sie ein Kleinod, das sie dem deutschsprachigen Publikum entzogen sehen wollten. Die Verwendung der slowenischen und die Nichtverwendung der deutschen Sprache zeigt, in welcher Weise Sprache hier als *Contentious Cultural Heritage* verstanden werden kann. Trotz des Erfolgs, der zu einem großen Teil auch der Verwendung der deutschen Sprache geschuldet ist, sollte ihre spezifisch lokale, schmerzliche Erfahrung, die Erinnerung und Trauer in Begunje, der Marktlogik offenbar entzogen bleiben. Die Avensiks teilten ihre Musik mit der deutschsprachigen Welt der Täter, die Trauer und die Erinnerung verbargen sie vor ihnen. Es ist dabei nicht so, dass die Avensiks sich gänzlich der Erinnerung an die Partisanen verweigerten. Es wird berichtet, dass sie *unter sich* durchaus die Liedtradition der Partisanen aufgegriffen hätten. Insofern meint *Contentious Cultural Heritage* im Kontext der *Oberkrainer* die Nicht-Repräsentation der schmerzlichen Erfahrung von Begunje. Hinsichtlich der Avensiks und der *Oberkrainer* erscheint die Beschränkung auf die slowenische Sprache in ihrem Repertoire, die Artikulation

Valentin Sima, Klagenfurt, der mir diesen Text zugänglich machte. Es handelt sich um autobiografische „Erinnerungen an den nationalen Befreiungskampf in Kärnten“.

97 Bei Sivec 2015 (wie Anm. 87), S. 16f. werden die Erinnerung der Brüder nacherzählt.

98 Zit. n. Joze Koznjek: Via Klagenfurt in die Welt. In: Nachbar/Sosed, 7.12.2011.

99 Übersetzung zit n. ORF 1. Ein Besuch in Begunje. Online-Publikation: <http://oe1.orf.at/artikel/298064> (Zugriff: 20.04.2018).

100 Sivec 2015 (wie Anm. 87), S. 63.

von *Contentious Cultural Heritage* über den Ausschluss der deutschsprachigen Öffentlichkeit sowie die Dis-Artikulation der biografischen Erfahrung als Partisanen im Museum als spezifisches Muster. Das merkwürdig Unverbundene und die Unsichtbarkeit der Erfahrung von Begunje, die Nutzung und Nicht-Nutzung der deutschen Sprache im jugoslawischen Kontext verweist auf eine widersprüchliche Situation, die auch in der nächsten Generation der Avensik-Familie anhält.

Der Sohn von Slavko Avensik, Slavko Avensik junior, hat beim zweiten großen Exportschlager der slowenischen Populärkultur, der musikalisch als Industrial einordenbaren Band Laibach aus Ljubilana, mitgewirkt. Die Band gründete sich 1980 nach dem Tod von Tito. Auch hier spielt die deutsche Sprache eine entscheidende Rolle. Laibach ist der deutsche Name für Ljubilana, der heutigen Hauptstadt von Slowenien. 1982 war der deutsche Bandname die Begründung für ein erstes Auftrittsverbot.¹⁰¹ Die Wahl dieser deutschen Bezeichnung galt immer noch als Provokation, weil dieselbe sowohl unter den Nazis als auch unter den Habsburgern verwendet worden war. Darüber hinaus spielte die Band mit Nazi-Symbolen. Sie wandte sich gegen die Tendenz einer Re-Nationalisierung. Laibach polemisierte gegen jene politischen Kräfte in Jugoslawien, die unter dem Deckmantel einer antifaschistischen Rhetorik eine zunehmend nationalistische Tonart anschlugen.

Konkret provozierten sie auch in ihren Liedern mit der Verwendung der deutschen Sprache. In ihren Videos und Bühnenauftritten verknüpften sie die historische, faschistische Ästhetik mit den nationalistischen Tendenzen im Jugoslawien der 1980er Jahre:

„Laibach manipulieren in ihrer Performance zu Opus Dei das stereotype Bild der slowenischen Identität auf zweifache Weise: Zum einen wird diese mit einem unterschweligen Militarismus überlagert, welcher mit der gängigen Vorstellung nicht zu korrelieren scheint. Dieser Aspekt kann aber in Zusammenhang mit der slowenischen Partisanenbewegung gelesen werden. Zum anderen wird hier ‚das Deutsche‘ in der slowenischen Identität hervorgekehrt oder gezeichnet. Einerseits standen diese nahezu tausend Jahre unter deutsch (österreichischer) Herrschaft und waren daher im breiten Maße einer

101 Eva-Maria Hanser: Ideotopie. Das Spiel mit Ideologie und Utopie der ‚Laibach-Kunst‘. Wien 2010, (univie.ac.at [PDF; abgerufen am 18. April 2011]), S. 5.

‚Germanisierung‘ ausgesetzt. Andererseits wurden sie von den anderen Völkern Jugoslawiens verächtlich als ‚Deutsche‘ bezeichnet.“¹⁰²

Hierzu nutzte die Band ein zentrales Prinzip der sogenannten Kommunikationsguerilla: nämlich die Überidentifizierung. So bezeichnet Slavoj Žižek ein politisches Vorgehen, das sich in überspitzter Weise der ästhetischen und ideologischen Mittel des Gegners bedient, um die blinden Flecken und unausgesprochenen Aporien in dessen Ideologie bloßzustellen.¹⁰³ In gewisser Weise antizipierte die Gruppe den noch kommenden Krieg mit fast seherischer Qualität. Im zerfallenden Jugoslawien der 1980er Jahre wollte Laibach die zunehmende nationalistische Artikulation der Nach-Tito-Ära unterlaufen. Im Zuge dessen wurde Laibach von abgehalfterten Kommunisten als Nazis denunziert, nur nicht von den Neo-Nazis selbst, die das Spiel mit den Zeichen offenbar durchaus zu deuten vermögen.¹⁰⁴

Die pathetischen Arrangements des zweiten Albums *Opus Dei* (1987) stammten von Slavko Avensik junior. Er war aus Furcht vor dem möglichen Zorn des Vaters damals nur anonym beteiligt.¹⁰⁵ Insgesamt wirkte er an sechs Alben mit, zuletzt 2012. Nach der Verweigerung durch die Begründer der *Oberkrainer* ist es also der Sohn, der die Nichtthematization und das Verstummen der Vätergeneration auf inhaltlicher wie ästhetischer Ebene in der Tradition von Punk, Industrial Music etc. durchbricht. Auch hier zeigt sich der Umgang mit der deutschen Sprache als *Contentious Cultural Heritage*. Bei den Oberkrainern erfolgte die Verwendung der deutschen Sprache in einem kommerziellen Sinne, wenn dies auch nicht überall in Jugoslawien gerne gesehen war. Dies unterstreicht ein weiteres Mal, inwiefern im Alpen-Adria-Raum Sprache immer wieder als Kultur-Marker instrumentalisiert wurde und wird.

102 Ebd., S. 3.

103 Vgl. autonome a.f.r.i.k.a.-gruppe, Luther Blisset, Sonja Brünzels: Handbuch der Kommunikationsguerilla. Jetzt helfe ich mir selbst. Berlin, Hamburg 1997 S. 55 u. Slavoj Žižek: Why Laibach are not Facists. In: *M'ars, Let.* 5, št. 3/4, 1993, S. 3–4. Online verfügbar: <https://stlj.livejournal.com/21389.html> (Zugriff: 20.04.2018).

104 Bisher ist mir kein positiver Bezug von Neo-Nazis auf Laibach bekanntgeworden.

105 Markus Hesselmann: Laibach: Zonenkinder. Besuch in Slowenien. In: *Der Tagesspiegel*, 10.04.2004, <https://www.tagesspiegel.de/kultur/pop/besuch-in-slowenien-laibach-zonenkinder/506618.html> (Zugriff: 20.04.2018).

Relationale Kulturanalyse und *Contentious Cultural Heritage*

Diese Annäherung an Begunje, die Avensiks, die Erinnerung an die österreichischen und deutschen Nazi-Verbrechen sowie der Umgang mit der deutschen Sprache in der Populärkultur – all das bedarf einer nach Beziehungen und Kontexten fragenden, nach Relationen wie nach Eigensinn suchenden Kulturanalyse. Das ist insofern aufschlussreich, als auf diese Weise die Kulturanalyse die historischen, strukturellen und politischen Gegebenheiten sowie die biografischen Erfahrungen erfassen und regelrecht durchqueren kann. Eine solche Multiperspektivität ermöglicht es, die Beschränktheit politischer Argumentationen, ideologiekritischer Borniertheiten oder ökonomistischer Positionen in der Kulturanalyse zu überschreiten.

Das Konzept des *Contentious Cultural Heritage* bildet den Ausgangspunkt für meine Forschungen über die Alpen-Adria-Region. Regina Römhild spricht von einer „reflexiven Europäisierung“, die Europa von den Rändern und der Peripherie her denkt.¹⁰⁶ Das Konzept *Contentious Cultural Heritage* denkt Europa von bestehenden Konflikten, Verletzungen und Verwerfungen aus. Die Konflikte bündeln sich in den historischen Erfahrungen wie in den gegenwärtigen Kontroversen um Mehrsprachigkeit oder Minderheitenrechte. Es herrscht in der Forschung Einvernehmen darüber, dass *Cultural Heritage* selbst eine kontinuierliche Identitätsproduktion befördert. Diesselbe erfolgt über die ständige Aushandlung mittels mehr oder weniger konfliktuöser Praktiken. Hier beginnt die Arbeit einer transversal-relationalen Kulturwissenschaft, für die der Blick auf das Kulturelle ein heuristisches Erkenntnisinstrument ist.

Es herrscht ferner Einigkeit darüber, dass ein kulturelles Gedächtnis und kollektive Identitäten weder statisch sind noch fixe Entitäten darstellen, sondern vielmehr Produkt dynamischer Prozesse sind, die konstruiert und hergestellt werden. Solcherart lässt sich dieses Verständnis von *Cultural Heritage* als Anrufung des Vergangenen untersuchen. Es geht dabei in einem agonistischen Sinne¹⁰⁷ darum, scheinbar unvereinbare

106 Regina Römhild: Reflexive Europäisierung. Tourismus, Migration und die Mediterranisierung Europas. In: Gisela Welz u. a. (Hg.): Projekte der Europäisierung. Frankfurt a. M., 2009: Kulturanthropologie Notizen. Vgl. auch Sharon Macdonald, Regina Römhild: Reflexive Europeanisation and Contentious Cultural Heritage. In: Traces Journal No 1, September 2016, S. 10–12.

107 Vgl. Chantal Mouffe: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt a. M., 2007, S. 42 ff.

Perspektiven auf die jeweilige Geschichte in Europa mit ihren Traumata sowie zahlreichen Ausschlüssen (z. B. von Kärntner Slowenen oder auch von nach Europa Einwandernden), aber auch ihre vielgerühmte Diversität im Sinne einer veränderten europäischen Imagination produktiv zu machen. Eine kritische Heritage-Forschung, wie sie die Museumswissenschaftlerin Sharon Macdonald praktiziert, macht uns darauf aufmerksam, wie problematisch ein Kulturerbe-Konzept ist, das vor allem darauf zielt, was wir haben, und nicht auf das, was wir tun.

In der Alpen-Adria-Region wäre es daher produktiv, das strittige Kulturerbe als das Gemeinsame zu fokussieren. Dies würde eine Abkehr von einem früheren Verständnis ermöglichen, in dem *Cultural Heritage* als statisch, objektiviert und essenzialisiert konstruiert wurde. Zugleich ließe sich *Cultural Heritage* als performative Praxis untersuchen und würde damit wieder dynamisch und verhandelbar werden. Die Betonung von *Contentious Cultural Heritage* beabsichtigt, Konflikte sichtbar zu machen und nicht hinter einem Verständnis von fixer und exkludierender Identität verschwinden zu lassen.

Die Hypothese im TRACES-Projekt lautet, dass eine Aktualisierung der europäischen Imagination über die Anerkennung und Integration der bestehenden Konflikte in die europäische Idee oder in die Idee einer Alpen-Adria-Region erfolgen muss. Das meint, dass diese Imagination eben nicht auf einem essenzialisierenden Kulturbegriff beruhen kann, sondern dass das Aushandeln den Kern dieser Imagination darstellt. Gerade für die Alpen-Adria-Region ist darauf hinzuweisen, in welcher Weise Mehrsprachigkeit ein Teil des europäischen Erbes ist, obwohl oder gerade weil sie hart umkämpft war oder im Prozess der Nationenbildung unterdrückt oder zum Verschwinden gebracht wurde. Insbesondere die Mehrsprachigkeit erweist sich regelmäßig als Hindernis für eine statische, fixierte und das Andere ausschließende Identität in der Region, vor allem wenn sie durch positive Erzählungen auf der Ebene des Alltags und des Erinnerns in den Mittelpunkt rückt. An dieser Stelle möchte ich auf die Einleitung in dem vom Klagenfurter Literaturwissenschaftler und Übersetzer Johann Strutz herausgegebenen Band *Profile der neueren slowenischen Literatur in Kärnten* verweisen, in der er bereits 1998 die „vielbeschworene Kärntner Bikulturalität“ einerseits kritisch befragte¹⁰⁸

108 Johann Strutz: Eine „kleine Literatur“. Zur Soziologie und Ästhetik der neueren slowenischen Liteatur in Kärnten. In: Ders. (Hg.): *Profile der neueren slowenischen Literatur in Kärnten*. Klagenfurt 1998, S. 11–33, S. 12.

und andererseits die Möglichkeit des Dialogs und der Konvivenz jenseits eines nationalistischen Verblendungszusammenhangs mit seinen komparatistischen Arbeiten beispielhaft vorführte.

Angesichts der Brisanz auch anderer europäischen Konflikte, die allzu vorschnell auf sprachlich-ethnische Divergenzen zurückgeführt werden, erscheint es mir zentral, einen veränderten Blick auf die institutionell hergestellten wie populärkulturellen – Formen und Artikulationen von *Cultural Heritage* zu lenken.

So sehr ich auch „das Unbehagen an der Kultur“ im Sinne von Ingo Schneider und Martin Sexl ernstnehme,¹⁰⁹ folge ich doch nicht dem Vorschlag von Chris Hann, den Begriff der Kultur abzulegen. Dies vor allem auch deshalb nicht, weil mir andere Begriffe wie Diskurs, Repräsentation oder gar Identität als Analyse-Kategorien mindestens genauso vage bis gefährlich erscheinen. Der Nachteil wie der Vorteil des Kulturbegriffs ist seine Unschärfe. Aber unscharf bleibt er nur, wenn unter Kultur ein Objekt zum Festhalten verstanden wird. Als Ausdruck von sozialer Praxis und den mit ihr verbundenen kulturellen Praktiken entfaltet er die notwendige analytische Schärfe. So beinhaltet der von mir nach wie vor favorisierte Kulturalismus im Sinne der Cultural Studies ein emanzipatorisches Anliegen, nämlich das, zu einer differenzierten Gesellschaftsanalyse beizutragen, die den sozialen, ökonomischen und politischen Bezugsrahmen von kulturellen Artefakten wie Praktiken zu reflektieren und einzuordnen vermag. Eine Kulturanalyse, wie ich sie vorschlage, wendet sich gegen jede essenzialisierende Verklärung des sozialen Handelns. Kultur wird nicht als ein Außerhalb der Gesellschaft verbrämt, sondern als eine andere Seite des Sozialen analysiert. Wie Rolf Lindner sehe ich den Kulturbegriff als „unersetzbares heuristisches Mittel“: „Kultur, so könnte man sagen, ist die Art und Weise, in der die Individuen die gesellschaftlichen Verhältnisse, in die sie hineingeboren sind, verarbeiten, aneignen, umgestalten.“¹¹⁰ Die Post-Volkskunde, also die Kulturanthropologie, die Europäische Ethnologie oder die Empirische Kulturwissenschaft, ist unter den Kulturwissenschaften nicht nur die Wissenschaft des sozio-kulturellen Wandels, sondern auch der historischen und gesellschaftlichen Kontextualisierung.

109 Schneider, Sexl 2015 (wie Anm. 4).

110 Rolf Lindner: Antwort auf Chris Hann. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1, 2007, S. 135–136, hier S. 136.

In diesem Sinne strebe ich Bodenhaftung an. Die von mir vorgeschlagene Kulturanalyse interessiert sich nicht für Selfies oder für Volksmusik an sich. Sie interessiert sich nicht für Feste oder die Medien an sich. Deshalb kann ich auch mit Medienanthropologie, Sciences and Technology Studies oder Digitalisierungs-Kommissionen in unserem Fach wenig anfangen. Vielmehr aber interessiere ich mich für Selfies, Smartphones, Volksmusik, Feste oder Bild- oder Medieninhalte im Kontext einer Gesellschaftsanalyse, weil für mich Kulturanalyse vor allem Gesellschaftsanalyse ist.

**Culture as Research Object and Heuristic Category of Social Analysis.
Prolegomena to a cultural analysis of the Alpen-Adria region.**

This article suggests pursuing two modes for operationalising the term culture in post-*Voitkskunde*. Firstly, for cultural analysis understood as social analysis, 'culture' is to be conceptualised as a research object in the sense of practices, praxis and artefacts. Secondly, 'culture' is also to be used as an analytical category in the sense of a heuristic tool. A concept of culture understood in this way points to a specific perspective on society, in particular to subjects' everyday lives. Reference is also made to the necessary historical perspective of cultural analysis as a further tangential mode.

The argument is developed using empirical examples from cultural technology studies (selfies) and from the field of contentious cultural heritage.

