



## Kultur, Lebenswelt, Diskurs – drei konkurrierende Konzepte

*Georg Auernheimer*

*Universität Köln*

### *Abstract*

The proper use of the term “Kultur” (culture) is disputed within multicultural and antiracist education for a long time. This paper raises the question whether “Lebenswelt” (world of life) and “Diskurs” (discourse) are more suitable terms. As a result of his findings the author proposes to use the term “Kultur” in a theoretical and discursive way. Still, the terms of “Diskurs” and “Kultur” are not to be equated and methodological difficulties that arise on the basis of such conceptualisation may not be ignored.

### 1 Einleitung

Zweifel an der wissenschaftlichen Brauchbarkeit und Dignität des Begriffs Kultur sind gerade innerhalb der Interkulturellen Pädagogik immer wieder geäußert worden. Viele Kolleginnen und Kollegen sind nicht sehr glücklich mit diesem – in unsere Fachbezeichnung eingeschriebenen – Terminus. Unbrauchbar erscheint er im Hinblick auf Begriffsumfang und -inhalt: Was ist eigentlich nicht Kultur? Durch welche Definitionsmerkmale lässt sich „das Kulturelle“ spezifizieren? Wie könnte man es für eine Untersuchung operationalisieren? Bedenken weckt aber vor allem die Schwierigkeit der Abgrenzung vom Alltagsverständnis mit den äußerst fragwürdigen Konnotationen von Kultur. Einige Fachvertreter und -vertreterinnen warnen schon seit zwanzig Jahren vor den ideologischen Implikationen der Begriffsverwendung. Das heißt, sie verweisen auf die Problemreduktionen und -verschiebungen, die im Einwanderungskontext mit Verweisen auf kulturelle Hintergründe oder Differenzen vorgenommen werden. Dass die Kritiker und Kritikerinnen anscheinend in ihren Texten selbst nicht ganz ohne den Begriff Kultur auskommen (siehe z.B. Hamburger 1994; Diehm & Radtke 1999), sei nur am Rand vermerkt. Die expandierende Forschung über interkulturelle Kommunikation bedient sich allenthalben des Begriffs. Selbst diejenigen, die mit der Rede von Kulturen die Gefahr der Kulturalisierung verbunden sehen, werden dem Postulat oder Lernziel zustimmen, man solle die Kulturgebundenheit des eigenen Denkens und Wahrnehmens reflektieren lernen. Und auch wer der Charakterisierung unserer Kultur als „Dominanz-

kultur“ (Rommelspacher 1995) applaudiert, hat damit Kultur als Wirklichkeitskonstrukt akzeptiert.

Die jüngere Debatte über eine „deutsche Leitkultur“ mag die Bedenken gegenüber dem Kulturbegriff neu genährt haben. Doch wie sehen die Alternativen aus? Als begriffliche Alternative wird zum einen „Lebenswelt“ verwendet, um intersubjektiv verfügbare Muster der Weltdeutung und des Verhaltens zu bezeichnen. Vorteile dürften darin gesehen werden, dass es sich um einen in den Sozialwissenschaften eingebürgerten Terminus handelt, dass eine (scheinbar) klare Begriffstradition vorliegt und dass man den fragwürdigen Konnotationen entgeht. Speziell die Assoziation zu Nationalkultur entfällt.

Der zweite Alternativvorschlag, der in einigen neueren Publikationen enthalten ist, läuft auf eine begriffliche Neubestimmung als Diskurs oder als „Diskursfeld“ hinaus (Hall, Jäger, Neubert, Schiffauer), ohne dass der Verzicht auf das Wort Kultur propagiert wird.

Bevor ich zur Prüfung der terminologischen Alternativen komme, eine methodologische Anmerkung: Es geht, wenn wir über wissenschaftliche Konzepte verhandeln, um Konstrukte und deren Brauchbarkeit und – wahrscheinlich überflüssig zu sagen – nicht um Abbilder der Realität. Dabei ist davon auszugehen, dass jedes Konstrukt bestimmte Fragen zulässt oder sogar herausfordert und Fragen verhindern kann. Im Folgenden soll also geprüft werden, welche Fragen die Konzepte Lebenswelt, Diskurs und Kultur zulassen, herausfordern oder behindern. Dazu ist auch ein Blick in die jeweilige Begriffsgeschichte hilfreich, um zu sehen, wozu, mit welcher Intention die Begriffe entwickelt worden sind. Im Übrigen meine ich, wenn ich Brauchbarkeit zum Kriterium mache, damit nicht nur die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit. Vielmehr ist damit auch angesprochen, dass wir uns mit der Entscheidung für oder gegen einen Begriff innerhalb von Diskursen positionieren.

Die folgenden Überlegungen sind von vier Thesen geleitet, die ich zu begründen versuche:

- These 1: Das Lebenswelt-Konzept ist für die Interkulturelle Pädagogik wenig geeignet, weil es alle Merkmale eines fragwürdigen Kulturverständnisses mit sich schleppt.
- These 2: Die Diskurstheorie im Anschluss an Foucault erschließt neue Fragen für die Analyse kultureller Praxen.
- These 3: Es erscheint lohnend, den Kulturbegriff diskurstheoretisch zu fassen, ohne dass Kultur mit Diskurs gleichgesetzt werden sollte.
- These 4: Innerhalb moderner Kulturen lassen sich Diskurse und lebenslagen-spezifische, diskursiv beeinflusste Alltagskulturen unterscheiden.

## 2 Das Lebenswelt-Konzept

In manchen pädagogischen Texten wird zwischen Lebenswelt im Sinn von Schütz und Lebenswelt im Sinn von Habermas nicht klar unterschieden. Dieser Terminus geht bekanntlich auf Husserl zurück, der mit Lebenswelt – gegen den Neukantianismus gerichtet – den universalen Horizont aller Erfahrung bezeichnet, der jeder wissenschaftlichen Erkenntnis vorausliegt. Wichtig für Husserls Phänomenologie ist die Intentionalität des

Bewusstseins, der Blick auf das sinnstiftende Subjekt. Diesen Ansatz hat Schütz für die Begründung einer verstehenden Soziologie (im Anschluss an Max Weber) nutzbar gemacht. Dem phänomenologischen Ansatz entspricht das Grundprinzip oder Paradigma der „natürlichen Einstellung“, ein Begriff der sehr häufig im Text von Schütz und Luckmann (1979) auftaucht (vgl. das Register des Textes). Der Soziologe ist bemüht zu rekonstruieren, wie der Alltagsmensch in seiner „natürlichen Einstellung“ seine Welt erfährt. Auf die alltägliche Lebenswelt richtet sich bevorzugt die Aufmerksamkeit („Vorzugsrealität“, ebd.: 62). Die Rekonstruktion ist übrigens nur mit dem fremden Blick dessen möglich, der dieser Lebenswelt nicht mehr völlig verhaftet ist. Denn die Lebenswelt ist definitionsgemäß der fraglose Rahmen unserer Weltauslegung und Selbstausslegung. Sie ist „schlicht gegeben“. Bei seinem Rekonstruktionsversuch nimmt der Wissenschaftler die pragmatische Haltung des Alltagsmenschen ein, er imaginiert dessen Sichtweise. Typisch für den Text von Schütz und Luckmann sind Formulierungen wie – gleich im einleitenden Abschnitt: „In der natürlichen Einstellung finde ich mich immer in einer Welt, die ...“ (ebd.: 25). Der nächste Absatz beginnt: „Ferner nehme ich als schlicht gegeben hin, daß ...“ (ebd.: 26) usw. Mit Habermas kann man diese Herangehensweise als Ansatz des „egologischen Bewusstseins“ (1995, Bd. II: 196) kennzeichnen. Die Lebenswelt wird als „unbefragter Boden der natürlichen Weltanschauung“ in Augenschein genommen.

Die Lebenswelt ist, obwohl je meine Lebenswelt, intersubjektiv geteilt, jedermanns Welt, „sowohl der Schauplatz als auch das Zielgebiet meines und unseres *wechselseitigen* Handelns“ (Schütz & Luckmann 1979: 28; Hervorhebung G.A.). Es wird davon ausgegangen, dass die „Relevanzsysteme“ derer, die eine Lebenswelt gemeinsam haben, einander kongruent sind. Meine Lebenswelt ist, vom Hier und Jetzt, von der „Welt der aktuellen Reichweite“ ausgehend, konzentrisch angeordnet. Sie ist ungeschichtlich, obwohl sie ihre Geschichte hat; denn sie basiert auf der Sedimentierung von Sinn.

Habermas reformuliert den Lebensweltbegriff in kritischer Absetzung vom phänomenologischen Konzept für seine „Theorie des kommunikativen Handelns“. Lebenswelt wird zum Korrelat verständigungsorientierten Handelns. Der Horizont „unproblematischer Hintergrundüberzeugungen“ stellt sicher, dass sich unsere Situationsdefinitionen im Alltag „hinreichend überlappen“ (1995, Bd. I: 107, Bd. II: 185). Gemeinsamkeiten mit dem Lebensweltkonzept von Schütz sind die Vertrautheit und die Selbstverständlichkeit der Lebenswelt als einem Speicher „vorgetane(r) Interpretationsarbeit vorangegangener Generationen“ (ebd.: Bd. I: 107). Die Nicht-Hintergebarkeit der Lebenswelt wird aber als eine im Alltagshandeln notwendige „Fiktion“ gesehen (ebd.: Bd. II: 224). Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass Habermas die Rationalisierbarkeit der Lebenswelt unterstellt – vom normativ zugeschriebenen Einverständnis hin zur kommunikativ erzielten Verständigung (ebd.: Bd. I: 108). Rationalisierung in diesem Sinne wird unausweichlich, weil kulturelle Überlieferungen in der Moderne einem unvermeidlichen Test ausgesetzt sind. Außerdem unterscheidet Habermas bekanntlich zwischen *System* und *Lebenswelt*. Diese könne nicht ohne Verkürzung mit Gesellschaft gleichgesetzt werden. Neben der kommunikativen Verständigung ist, nach Habermas, die Systemsteuerung über *Medien* wie Geld und Macht zu berücksichtigen, weil sonst die Soziologie den Fiktionen unterliegt, die sich Kommunikationsteilnehmer im Alltag wohl machen müssen, die aber eine sozialwissenschaftliche Betrachtungsweise verkürzen.

Habermas identifiziert drei solcher Fiktionen: „die Autonomie der Handelnden (a), die Unabhängigkeit der Kultur (b) und die Durchsichtigkeit der Kommunikation (c)“ (ebd.: Bd. II: 224 f.).

Schon an dieser Stelle meine ich, aus der Perspektive interkultureller Pädagogik, zumindest gegen das Lebensweltkonzept von Schütz und Luckmann zwei *Einwände* geltend machen zu können:

- Erstens widersetzt sich die Lebenswelt als *fragloser Verweisungshorizont* den Bestrebungen interkultureller Bildung. Habermas macht darauf aufmerksam, dass interkulturelle Verständigung notwendig die „natürliche Einstellung“ aufbricht (ebd., Bd. II, S. 151 f.). Lebenswelt im Sinn von Schütz könne per definitionem nicht problematisch werden, sondern nur „zusammenbrechen“ und nicht kontrovers werden, sondern nur „zerfallen“ (ebd.: Bd. II: 198 ff.).
- Zweitens sind *kulturelle Transformationen* mit diesem Lebensweltansatz kaum erklärbar und erforschbar. Das Lebensweltkonzept von Habermas wäre eher bedenkenswert. Hier ist aber daran zu erinnern, dass bei ihm Kultur selbst eine „strukturelle Komponente“ von Lebenswelt ist als „Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer ... mit Interpretationen versorgen“ (ebd.: Bd. II: 209). Sie enthält die „konsensfähigen (!) Deutungsschemata“, die von Sinnverlust bedroht sein können.

Vor diesem Hintergrund muss es eigentlich verwundern, dass innerhalb der Interkulturellen Pädagogik „Lebenswelt“ überhaupt als begriffliche Alternative ins Auge gefasst worden ist. Lebenswelt hat alle Merkmale eines kritisierten Kulturverständnisses: unhistorisch, statisch, nicht dynamisch, hermetisch geschlossen, den Beteiligten nicht reflexiv verfügbar und nicht verhandelbar.

Was das Lebensweltkonzept für die Interkulturelle Pädagogik attraktiv machen könnte, ist die Hervorhebung des *vorbewussten* Status unserer Handlungsorientierungen. Zugleich ist aber gerade diese Beschränkung des Konstrukts auf den Zustand der Unreflektiertheit von Normen, Deutungsschemata usw. der pädagogischen Intention entgegen gesetzt.

### 3 Zur Diskurstheorie

Im Folgenden wird nicht das normative Diskursverständnis der Diskursethik behandelt, sondern der *Diskursbegriff*, der auf Foucault zurückgeht und heute im angelsächsischen Postmodernismus, im Feminismus, den *Cultural* und *Postcolonial Studies* oder in der Diskursanalyse nach Jäger und Link verwendet wird.

Foucault fragt nach der Möglichkeit historisch spezifischer Wissensformen mit ihren Machteffekten. – Sein spezieller Analysegegenstand waren die Humanwissenschaften als „diskursive Formationen“. Deren Herausbildung in der westlichen Moderne wird als Anordnung heterogener Faktoren – von wissenschaftlichen Begriffen, Bildern, Institutionen, Praktiken – rekonstruiert. Foucault spricht von „Dispositiven“, genauer von Dispositiven der Macht (dazu Laugstien 1995a, b). Ihre Funktion ist Disziplinierung, Reglementierung, die Ausschließung von Themen. Indem Diskurse eine bestimmte Praxis und damit ein Verhältnis zur Welt begründen, konstituieren sie Subjektpositionen.

Nach Link (1995) lassen sich Diskurse als „historisch bestimmte Aussageformationen“ definieren, die bestimmen, was gesagt und was nicht gesagt werden kann, was also überhaupt diskutierbar ist. Ihre Institutionalisierung legt auch fest, wer zu Aussagen, Fragen, Zweifeln befugt ist. Indem Diskursformationen eine Referenz herstellen, ermöglichen sie erst Konsens- und Dissensbildung. Durch die Anerkennung eines gemeinsamen Objekts identifizieren sich die Subjekte des Diskurses.

Die Diskurstheorie erschüttert zentrale Vorstellungen nicht nur unseres Alltagsdenkens, sondern auch der philosophischen Tradition; sie ist also eine der revolutionären „Dezentrierungen“ (Hall 1994) oder „Kränkungen“ (Reich 1998) des modernen Bewusstseins. Die Autonomie des Subjekts ist nicht mehr fraglos sicher; denn die Subjektpositionen werden vom Diskurs konstituiert.<sup>1</sup> Und die Wahrheit wird zum Diskurseffekt. Allerdings eröffnet gerade der *linguistic turn* von neuen Handlungsmöglichkeiten. Denn die im Anschluss an die französische Philosophie (Lacan, Derrida) formulierte und von Linguistik und Psychoanalyse belehrte neuere Diskurstheorie betont die Möglichkeit der Des- und Reartikulation von diskursiven Anordnungen. Denn dem Diskurs als Signifizierungspraxis ist das unendliche Spiel der Differenz eigentümlich. Von Freuds Traumdeutung wird die Kategorie der „Überdetermination“ auf die Sprache allgemein übertragen, damit auch die „Verdichtung“ und „Verschiebung“ von Bedeutungen. Das Gleiten der Signifikanten wird durch die Arbitrarität ihrer Zuordnung zu Signifikaten nahegelegt. Sprachliche Bedeutungen sind immer offen, auch wenn man sie stets eindeutig zu machen versucht. Die jeweils neue Artikulation im Spiel der Differenzen ist nur aufgeschoben. Das ermöglicht den Individuen und Gruppen, sich in gesellschaftlichen Diskursen zu positionieren (Hall 1994: 30). Freilich wirft das Fragen der Macht auf. Diskurse sind nicht „unschuldig“, wie Hall sagt (ebd.: 153), durch sie „zirkuliert“ Macht (ebd.: 154).<sup>2</sup> Diskurse werden in der neueren Diskurstheorie zwar nicht mehr deterministisch betrachtet, ihnen wird aber eine evozierende Kraft zugeschrieben (Giroux 1992).

Dass der neue Begriff „Diskurs“ sich auf gesellschaftliche Praxisfelder bezieht, die im herkömmlichen Sprachgebrauch unter Kultur subsumiert worden sind, ist klar. Und daher kann es nicht verwundern, dass der damit verbundene Ansatz schnell in den Kulturwissenschaften, speziell in den *Cultural Studies*, aufgegriffen wurde. Die Frage der möglichen Ablösung des Kulturbegriffs möchte ich im nächsten Schritt diskutieren. Naheliegend ist allerdings, soviel sei schon gesagt, zum Beispiel Nationalkultur als Diskurs zu analysieren. So Stuart Hall: „Eine nationale Kultur ist ein Diskurs“ (1994: 201). Er arbeitet unter anderem die Erfindung von Traditionen, den Gründungsmythos, die erzählte Nationalgeschichte als diskursive Strategien heraus (ebd.). In ähnlicher Weise sieht Seyla Benhabib, speziell auf die neue Multikulturalität bezogen, im Kampf um kulturelle Hegemonie die Auseinandersetzung um „rivalisierende Erzählungen und Bedeutungsmuster“ (1999: 47 ff.).

Wenn wir die Konzepte Lebenswelt und Diskurs vergleichen, werden schnell tiefgreifende Unterschiede in der Herangehensweise an gesellschaftliche Praxis sichtbar. Dort der egologische Ansatz, hier die Perspektive des Dispositivs der Macht, dort noch die Suche nach einem Apriori (wenn auch erkenntniskritisch gebrochen), hier die Absage an jeden Essentialismus. Für unsere Fragestellungen und wissenschaftlichen Ver-

wendungszusammenhänge werden jetzt zwei blinde Flecken im Lebenswelt-Ansatz deutlich:

Erstens wird dort der Stellenwert des *Symbolischen* für die Konstitution unserer Erfahrungswelt verkannt. Die Struktur und Wirkungsweise symbolischer Ordnungen wird in der Lebensweltanalyse nur unzureichend zum Gegenstand gemacht.<sup>3</sup> Sicher wird die Sprache als notwendiges Mittel der Objektivierung thematisiert. Als Fundus „typisierender Erfahrungsschemata“ bestimmt die jeweils verfügbare Sprache unsere Alltagswahrnehmung. Sie dient der Vorstellungsbildung und ermöglicht Intersubjektivität. Sprache als Idealisierung von subjektiver Erfahrung (Schütz & Luckmann 1979: 282 f.) hat aber eine konservative, weniger eine produktive, erfahrungsgenerierende Funktion. Was die Sprache ‚mit uns macht‘, kommt nicht in den Blick (selbst nicht bei solchen Fragen wie „Themenentwicklung“ und „-wechsel“ im Alltag). Daher wird zweitens auch *symbolische Macht* nicht zum Thema. Berger und Luckmann (1969), die den Lebensweltansatz stärker in wissenssoziologischer Richtung weiterführen und konstruktivistisch wenden, widmen zwar der Frage, wer bestimmt, was soziale Wirklichkeit ist, große Aufmerksamkeit. Aber hier wird das Problem manipulationstheoretisch verkürzt, weil Sprache auf ein memotechnisches Mittel reduziert ist (ebd.: 75) und als „Depot“ „gemeinsamer Sedimente“ von Sinn verstanden wird (ebd.: 73). „Welt-Spezialisten“, „Expertencliquen“ oder – in anderer Formulierung – „Sinnstifter im Bündnis mit der Macht“ werden als „Bestimmer von Wirklichkeit“ ausgemacht (ebd.: 125 f.). Das beschreibt die Rolle von Intellektuellen innerhalb der kulturellen Praxis unzureichend.

#### 4 Zur Verwendung von Kultur

Trotz der Vielzahl von Kulturdefinitionen kann man doch bei namhaften Fachvertretern und -vertreterinnen quer durch die wissenschaftlichen Disziplinen eine Übereinstimmung dahingehend feststellen, dass Kultur als *symbolische Praxis* bestimmt wird.<sup>4</sup>

Wenn man Kultur als die symbolhafte Dimension gesellschaftlicher Praxis fasst und mit Gramsci die Machtfrage, nämlich den „Kampf um kulturelle Hegemonie“, berücksichtigt (vgl. Auernheimer 1988), dann wird die Unterscheidung zwischen Diskurs und Kultur fraglich. Kategorien der Diskurstheorie wie Überdetermination, Artikulation und Desartikulation könnten uns helfen, den Kampf um kulturelle Bedeutungen oder Prozesse kultureller Transformation besser zu verstehen und zu analysieren.

Von Seiten der Diskurstheorie könnten jedoch Einwände gegen die Gleichsetzung bzw. das Ineinander-Aufgehen von Diskurs und Kultur geltend gemacht werden, weil damit die Möglichkeit verloren geht, die Pluralität der Diskurse oder Diskursformationen innerhalb einer Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Die einzige mir bekannte Textstelle, wo Diskurs und Kultur einfach gleichgesetzt werden – sie findet sich in einem Text des Diskursanalytikers Siegfried Jäger –, erweist sich denn auch als missverständlich. Jäger schreibt: „Der Diskurs *ist* die Kultur“ (1995: 73), präzisiert allerdings diese Aussage sogleich mit einem Zitat von Link und Link-Heer, die feststellen: „kultur ... ist in ihrem wesen interdiskurs“ (zit. n. Jäger ebd.). Zur Erläuterung: als „Interdiskurs“ wird der vor allem durch diskursübergreifende Motive (z.B. Vernünftigkeit) hergestellte gemeinsame Rahmen der gesellschaftlichen Diskurse bezeichnet (Link 1995).

Der Ethnologe Schiffauer hat vor einiger Zeit unter Hinweis auf die Fachdiskussion in seiner Disziplin vorgeschlagen, Kultur als „Diskursfeld“ zu konzipieren (Schiffauer 1997, 1999). Das Verhältnis von Diskursfeld und einzelnen Diskursen wird in seinen Ausführungen nicht eindeutig bestimmt. Es geht aber aus den Formulierungen klar hervor, dass das Diskursfeld ein umfassenderes Bedeutungsfeld bezeichnen soll. Zum Beispiel schreibt Schiffauer: „In jedem Diskursfeld gibt es Gegendiskurse, latente und unterdrückte Diskurse, Partialdiskurse ...“ (1999: 18). Daher, so scheint mir, ließe sich diese Konzeption in Einklang bringen mit dem, was Laclau und Mouffe (1991) als „Feld der Diskursivität“ bezeichnen. Dieses Feld ist durch „Überdetermination“ oder „Bedeutungsüberschuss“ gekennzeichnet, einen Überschuss an Bedeutungen, den die einzelnen Diskurse jeweils begrenzen, wobei es ihnen nie gelingt, „eine endgültige Naht zu bewerkstelligen“ (ebd.: 163). Laclau und Mouffe betonen, ebenso wie Schiffauer, die prinzipielle Offenheit jedes Diskurses. Sie führen Derrida an, der uns beigebracht habe, ein „Spiel des Bezeichnens ins Unendliche zu denken“ (ebd.).

Ich möchte also dafür votieren, die Kultur einer Gesellschaft, d.h. einer nach einer mehrheitlich gemeinsamen Geschichte identifizierbaren Gesellschaft, als *Diskursfeld* zu konzipieren. Kultur geht allerdings nicht völlig in diskursiven Praktiken auf. In dieser Hinsicht schließe ich mich der Differenzierung durch Neubert (2000) an: „Kulturelle Praktiken sind nie vom Diskurs und damit von diskursiven Praktiken abzulösen ... Das bedeutet nicht, dass alle kulturellen Praktiken Diskurse sind. Vielmehr sind Diskurse eine ganz spezifische Art kultureller Praktiken ...“ (ebd.: 163 f.).

Zur Bestätigung des ersten Teils der Aussage seien drei Autoren angeführt, die bei der Behandlung von Kultur diskurstheoretisch argumentieren, ohne den Begriff Kultur aufzugeben. Erstens Paul Willis, ein bekannter Vertreter der *Cultural Studies*, der in einem Aufsatz Kultur als die „kollektive Aktivität der Bedeutungsgebung“ bestimmt (Willis 1990: 12); eine Formulierung, die sich fast wörtlich mit der Kennzeichnung diskursiver Praxis durch Stuart Hall deckt. Zweitens lässt sich Henry A. Giroux, Protagonist der *Critical Pedagogy*, anführen, der unter anderem von „culture as a politics of representation and power“ spricht (1992: 54). Schließlich ist als Vertreter der *Post-colonial Studies* Homi K. Bhabha (1996) zu nennen, der Kultur als „Artikulationsterrain“ mit subjektivierender Wirkung betrachtet – Bestimmungsmerkmale von Diskurs sind also sowohl bei Giroux wie auch bei Bhabha zu finden. Diese drei Autoren verzichten nach wie vor nicht auf den Terminus Kultur, und ich möchte mich ihnen auch in dieser Hinsicht anschließen.

Für die Unterscheidung spricht, dass Kultur nicht ständig Verhandlungsgegenstand ist. Unsere Kultur hat als Orientierungssystem weithin den Charakter des Selbstverständlichen, Unreflektierten und wird, speziell als Alltagskultur, nur in Krisen thematisch. Das ist der Aspekt, den die Lebenswelttheorie so prononciert herausstellt. Ich plädiere daher abschließend dafür, unter dem Begriff Kultur sowohl *Diskursformationen* oder diskursive Praxen zu fassen als auch den Bodensatz von *Sinnsedimenten*, den wir in den Alltagskulturen wiederfinden. Sie liefern den Fundus an Deutungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata, die, für den Einzelnen „normalerweise“ unproblematisch, nur von Zeit zu Zeit – wenn auch heute zunehmend häufiger durch die Konfrontation mit unvertrauten Situationen oder fremden Orientierungsmustern – thematisiert werden.

Wir dürfen uns freilich die Alltagskulturen nicht als von gesellschaftlichen Diskursen unbeeinflusst vorstellen. – Ein Beispiel: Stuart Hall fasst die Nationalkultur als Diskurs (siehe oben). Schiffauer, Baumann, Kastoryano und Vertovec (o.J.) haben nun in einer international vergleichenden Studie über den schulischen Umgang mit „ethnischer Differenz“ den Komplex von Konventionen untersucht, die im Alltag unsere Interaktion mit öffentlichen Einrichtungen und Instanzen der staatlichen Macht regeln, das Verhalten von Amtsträgern normieren etc. (Schiffauer et al. o.J.: 8). Wie etwa beschwere ich mich als Bürger bzw. Bürgerin, wenn ich mich von einer Behörde falsch behandelt fühle? Die entsprechenden Muster, von den Autoren unter dem Begriff *civic culture* zusammengefasst, erscheinen allen selbstverständlich. Niemandem käme in den Sinn, sie für nationalspezifisch zu halten, und doch sind sie keineswegs vom jeweiligen Diskurs über Nation, Nationalität etc. (*national imaginary*, ebd.) unabhängig. Erinnerung sei hier auch an die „Soziologie der Ausländerfeindlichkeit“ von Hoffmann und Even (1984), die mit dem Begriff „Gesellschaftsbild“ operieren, wobei sie sich am Lebenswelt-Konzept orientieren. Das Gesellschaftsbild ordnen sie, weil im Alltag fraglos, der Lebenswelt zu (ebd.: 34). Sie mögen damit die Wirkungsweise des Gesellschaftsbildes treffen. Aber gerade an diesem Beispiel zeigt sich der Vorzug der diskurstheoretischen Re-Interpretation; denn dieses Gesellschaftsbild wird zweifellos diskursiv vermittelt. Diskursanalysen haben rassistische Diskurse zum Gegenstand, die auch Bestandteil unserer Alltagskulturen sind. Ein anderes Beispiel: Die familiäre Alltagskultur ist sicher nicht unbeeinflusst von den Diskursen über Weiblichkeit und Männlichkeit, über Mutterschaft, Kindheit, Individualität – und nicht unbeeinflusst von den entsprechenden Gegen Diskursen. Diskurse über den Körper, die Natur, aber auch über die Technik bestimmen unsere Muster des Freizeitverhaltens. Mit dem von mir vorgeschlagenen Modell wird auch die Widersprüchlichkeit des Alltagsbewusstseins verständlich.

In früheren Publikationen habe ich auf der Korrespondenz zwischen Lebenslagen mit ihren je spezifischen Handlungsanforderungen und kulturellen Orientierungen insistiert (Auernheimer 1988, 1994, 1999). Daran möchte ich festhalten. Werte, Normen, Vorstellungsbilder werden in der Beantwortung gesellschaftlicher Strukturprobleme diskursiv verhandelt. Weil Kulturen einen notwendigen Bezug zu gesellschaftlichen Strukturen und Lebenslagen haben und gerade weil Kultur ein politisches Kampffeld ist, stimme ich Stuart Hall darin zu, dass wir uns Prozesse der Bedeutungsgebung nicht als „endloses akademisches Spiel“ vorstellen sollten (Hall 1994: 76). Die Individuen geben den kulturellen Bedeutungen mit Rücksicht auf ihre Biographie und ihre Lebenslage mit den je spezifischen Handlungsanforderungen einen je persönlichen Sinn. Vertreter des „interaktionistischen Konstruktivismus“ (siehe Neubert 2000; Reich 1998) würden hier im Rekurs auf Lacan das „Imaginäre“ ins Spiel bringen, das dem kulturellen Prozess neue Impulse gibt und ihn unabschließbar macht. Kultur ist zumindest doppelt kontingent: durch die Diskursformationen und durch die gesellschaftlichen Strukturen. Diese doppelte Kontingenz erklärt die Pluralität der Kulturen, auch die Pluralität innerhalb der jeweils größeren historischen Einheiten.

Abschließend möchte ich Vorzüge der diskurstheoretischen Herangehensweise an einigen zentralen Fragen kultureller Praxis und interkultureller Pädagogik verdeutlichen:

- Erstens lassen sich Kämpfe um *kulturelle Hegemonie* besser in ihrer Funktionsweise begreifen, wenn wir die Vieldeutigkeit des Symbolischen berücksichtigen, die immer wieder dazu verleitet, aber auch die Chance bietet, Zeichen, Wörter und andere Kulturelemente mit neuen Bedeutungen zu besetzen, also das Gleiten der Signifikanten zu nutzen. Dabei ist die Neuordnung, die Artikulation, der kulturellen Elemente ausschlaggebend. Das bedingt den temporären Charakter kultureller Gemeinsamkeiten und macht sie jeweils neu verhandelbar, ermöglicht Desartikulation und Reartikulation, wobei die Machtkonstellationen nicht übersehen werden dürfen.
- Zweitens werden damit *kulturelle Transformationen* besser verstehbar. Zum einen ergibt sich ein Bedeutungswandel überlieferter Kulturelemente durch die Einfügung in einen neuen Handlungskontext aufgrund einer veränderten kollektiven Praxis. Zum anderen erfahren Kulturelemente, die aus einer anderen Kultur übernommen werden, durch die Einbettung in den neuen Bedeutungskontext (zumindest) eine Modifikation. Das Problem der kulturellen Übersetzung kann zum Untersuchungsgegenstand werden (vgl. Burke 2000).
- Drittens erscheint das Phänomen der *Kreolisierung* (der *métissage*, *bricolage* oder *Hybridisierung*) diskurstheoretisch in neuem Licht. Im Gegensatz zu der Vorstellung, es handle sich einfach um einen Mix von heterogenen Zutaten, wie sie der Begriff „Mischkultur“ nahe legt, wird deutlich, dass durch das Herauslösen der Elemente aus den Herkunftskontexten und ihre Neuordnung ein neuer Text, etwas Drittes, entstanden ist.<sup>5</sup>

## 5 Methodische Überlegungen

Ein diskurstheoretisches Verständnis von Kultur hat nach Schiffauer folgenden Vorzug: „Man kann – ganz empirisch – fragen, welche Debatten stattfinden, um was gestritten wird und über was sich auseinandergesetzt wird, und wie dies geschieht“ (1999: 18).

Damit ist aber noch keineswegs die große methodische Frage beantwortet, wie diskursive Strategien und vor allem alltagskulturelle Muster erfasst werden können. Bei ersteren kann man auf das Instrumentarium der Diskursanalyse zurückgreifen. Bei der Untersuchung der Alltagskulturen besteht die Schwierigkeit aber darin, dass die in sie Eingebundenen nur bedingt als Informanten und Interpreten ihrer Alltagskultur taugen. Zumindest sind Zweifel an der Selbstausslegungsfähigkeit begründet. Als Alternative würde sich die bewährte ethnographische Methode der teilnehmenden Beobachtung anbieten, wenn sie nicht inzwischen auch in die Krise geraten wäre (vgl. Fuchs & Berg 1995). Selbst die noch junge und ihrerseits aus der Methodenkritik erwachsene Idee, Kultur als einen Text zu verstehen, der – eine „dichte Beschreibung“ vorausgesetzt – dann nach hermeneutischen Regeln interpretierbar wäre, ist innerhalb der Ethnologie inzwischen nicht mehr unangefochten. Der Einwand lautet, im Prozess der Textwerdung gewinne der Forscher eine uneingestandene Machtposition. Die Erfindung und Fiktion eines „generalisierten Autors“ (z.B. die Trobriander, die Nuer) sei unvermeidlich (Clifford 1995: 133). Auch die als weitere Alternative ins Spiel gebrachten dialogischen Verfahren sind nicht unumstritten (Fuchs & Berg 1995).

Empirische Untersuchungen zur Interkulturellen Pädagogik werden weniger mit solchen Methodenfragen zu kämpfen haben, weil hier eher kulturelle Relevanzen für individuelle Identitätsentwürfe als fremde Kulturen Untersuchungsgegenstand sind. Ein elaboriertes Kulturkonzept ist hier eher bedeutsam für die Aufklärung der eigenen Kulturgebundenheit. Auf jeden Fall würden sich Vorschläge zur Operationalisierung bei der Untersuchung einer fremdkulturellen Praxis zwei methodologischen Einwänden aussetzen:

- (a) Unsere geistes- und sozialwissenschaftliche Theoriebildung muss als kulturgebunden, vermutlich bis in den Kernbestand der Begrifflichkeit hinein stark eurozentrisch gewertet werden. Darauf hat jüngst Matthes (2000) in einem Essay aufmerksam gemacht (vgl. Mihciyazgan 1994).
- (b) Auch die etablierten sozialwissenschaftlichen Untersuchungsverfahren, speziell die Formen der Befragung, sind, so der Verdacht von Matthes, möglicherweise kulturspezifisch, in anderen Kulturen befremdlich und dort daher ineffektiv oder kontraproduktiv. Es bleibt somit zunächst nur eine – gewiss heilsame – Verunsicherung.

Sicher ist auch der Diskursbegriff, der für eine „Genealogie“ (Foucault 1974) der westlichen Humanwissenschaften entwickelt worden ist, kein universell viables Konstrukt. Auf jeden Fall aber gilt es, bei der Erforschung von kulturellen Praxen die eigene Verstrickung in Diskurse des „othering“ zu berücksichtigen.

#### *Anmerkungen*

1. Ein von Foucault, jedenfalls vom Foucault der mittleren Phase, sicher stark begünstigtes Missverständnis ist m.E. die angebliche Leugnung des Subjekts in seiner Theorie. Zugegebenermaßen bildet der Subjektbegriff eine Leerstelle in den Analysen, denn Foucault verzichtet auf eine Begründung von Subjektivität (z.B. durch ein Bedürfniskonzept oder durch den Aufweis der Dialogizität). Aber Foucault leugnet keineswegs Subjekthaftigkeit im Sinne der Möglichkeit des Widerstands gegen Macht. Die Dispositive der Macht sind nicht unangreifbar („Regel der taktischen Polyvalenz der Dispositive“). Die meisten Autoren, die sich auf Foucault berufen, interessiert gerade, wie die Individuen sich in Diskursen positionieren, Gegendiskurse initiieren und Handlungsfähigkeit (agency) gewinnen können (Beispiele: Laclau & Mouffe, Stuart Hall, Judith Butler).
2. Vgl. das Attribut „not innocent“ für den Diskurs der Vernunft bei Giroux 1992: 77.
3. In dem Essay „Der Fremde“ reflektiert Schütz die Mehrdeutigkeit der Sprache und analog dazu aller Kulturmuster, bedingt durch den „Hof emotionaler Werte und irrationaler Implikationen“ und die Vielfalt der Konnotationen (1972: 63 f.), die dem Fremden die Annäherung so schwer macht. Er verfolgt aber nicht stringent die Konsequenzen daraus für die in der jeweiligen Kultur „Heimischen“, ja er geht sogar im selben Text davon aus, dass diese einfachen „Rezepten“ folgten, um ihre Handlungssicherheit zu erhalten.
4. Ich nenne nur R. Williams und die Vertreter der *Cultural Studies* sowie C. Geertz, W. Lipp, J. Assmann und O. Schwemmer.
5. Anregende Analogien für die Kulturforschung bietet die Literaturwissenschaft: Kultur als Erzählung (so z.B. Benhabib), kulturelle Neubildungen als Palimpsest, Polyphonie eines Textes (etwa Bachtin).

#### *Literatur*

- Auernheimer, G. (1988). *Der sogenannte Kulturkonflikt*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Auernheimer, G. (1994). Struktur und Kultur. Über verschiedene Zugänge zu Orientierungsproblemen und -strategien von Migranten. *Zeitschrift für Pädagogik*, 40, 29–42.

- Auernheimer, G. (1999). Notizen zum Kulturbegriff unter dem Aspekt interkultureller Bildung. In M. Gemende, W. Schroerer & St. Sting (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen* (S. 27–36). Weinheim: Juventa.
- Benhabib, S. (1999). *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Berger, P. & Luckmann, Th. (1969). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bhabha, H.K. (1996). Postkoloniale Kritik. Vom Überleben der Kultur. *Das Argument*, 215, 345–359.
- Burke, P. (2000). *Kultureller Austausch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Clifford, J. (1995). Über ethnographische Autorität. In M. Fuchs & E. Berg (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text* (2. Aufl.) (S. 109–156). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Diehm, I. & Radtke, O. (1999). *Erziehung und Migration. Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Foucault, M. (1974). *Die Ordnung des Diskurses*. München: Hanser.
- Fuchs, M. & Berg, E. (1995). Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation. In M. Fuchs & E. Berg (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text* (2. Aufl.) (S. 11–108). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Giroux, H.A. (1992). *Border Crossings. Cultural Workers and the Politics of Education*. New York: Routledge.
- Habermas, J. (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hall, St. (1994). *Rassismus und kulturelle Identität* (Ausgewählte Schriften, Bd. 2). Hamburg: Argument.
- Hamburger, F. (1994). *Pädagogik der Einwanderungsgesellschaft*. Frankfurt a.M.: Cooperative-Verlag.
- Hoffmann, L. & Even, H. (1984). *Soziologie der Ausländerfeindlichkeit*. Weinheim: Beltz.
- Jäger, S. (1995). Grenzgänge oder: Kulturkontakt – Kulturkonflikt? Ein diskursanalytischer Beitrag zur Klärung eines schwierigen Problems. In M. Jäger & S. Jäger (Hrsg.), *Studien zu rechts-extremen und (neo-)konservativen Diskursen* (S. 67–91). Duisburg: DISS.
- Laclau, E. & Mouffe, Ch. (1991). *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Laugstien, Th. (1995a). Diskursanalyse. In W.F. Haug (Hrsg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 2 (S. 727–743). Hamburg: Argument.
- Laugstien, Th. (1995b). Dispositiv. In W.F. Haug (Hrsg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 2 (S. 758–766). Hamburg: Argument.
- Link, J. (1995). Diskurstheorie. In W.F. Haug (Hrsg.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Bd. 2 (S. 743–747). Hamburg: Argument.
- Matthes, J. (2000). Wie steht es um die interkulturelle Kompetenz der Sozialwissenschaften? *IMIS-Beiträge*, 15, 13–30.
- Mihciyazgan, U. (1994). Identitätsbildung zwischen Selbst- und Fremdreferenz. *Materialien + Berichte des Comenius-Instituts*, 9.
- Neubert, St. (2000). *Konstruktivismus, Demokratie und Multikultur: Konstruktivistische Überlegungen zu ausgewählten theoretischen Grundlagen der anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Köln, Unveröffentlichtes Manuskript.
- Reich, K. (1998). *Die Ordnung der Blicke. Bd. 1: Beobachtung und die Unschärfen der Erkenntnis*. Neuwied: Luchterhand.
- Rommelspacher, B. (1995). *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*. Berlin: Orlanda-Frauenverlag.
- Schiffauer, W. (1997). Kulturalismus versus Universalismus. In W. Schiffauer, *Fremde in der Stadt. Zehn Essays über Kultur und Differenz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schiffauer, W. (1999, 27. April). Verhandeltbare Diskursfelder. *Frankfurter Rundschau*, S. 18.
- Schiffauer, W., Bauman, G., Kastoryano, R. & Vertovec, St. (Eds.). (o.J.). *Civil Enculturation. Nation State, School and Ethnic Difference in four European Countries*.
- Schütz, A. (1972). Der Fremde. In A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze, Bd. 2: Studien zur soziologischen Theorie* (S. 53–69). Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, A. & Luckmann, Th. (1979). *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Willis, P. (1990). Erziehung zwischen Reproduktion und kultureller Produktion. *Das Argument*, 179, 9–28.