

# I. Das kulturelle Erbe: Zur Hervorbringung identitätspolitischer Auseinandersetzungen

Auch wenn die Suche und Auszeichnung von (materiellem oder immateriellem) kulturellem Erbe sich institutionalisiert hat, wenn sich weltweit Interessenten um die Verleihung des Status eines ›Weltkulturerbes‹ für bestimmte Bauwerke oder kulturelle Praktiken bewerben<sup>1</sup>, auch wenn man sich in den entsprechenden Gremien der UNESCO um die Bestimmung der Kriterien bemüht, so hat doch unter den Bedingungen eines beschleunigten Wandels, der in Zeiten der Globalisierung zunehmend auch vormalige Länder der Peripherie ergreift, das Konzept des kulturellen Erbes eine beachtliche Karriere angetreten. Gerade auch gegen die widerspruchslose Integration in eine westliche Lebensweise wird mit diesem Konzept eine Berufung auf die eigene, eine andere als die westliche Identität verbunden. Und dies erfolgt weitgehend unter dem Signum einer Abwehr der Überformung: Das eigene kulturelle Erbe steht unter dem Druck einer Modernisierung, die zwar als solche nicht abgelehnt wird, aber die dennoch zugleich als Bedrohung der eigenen traditionellen Lebensweise und Identität verstanden wird. Hier geht es – im Unterschied zu den selbst schon schwierigen Entscheidungen der UNESCO<sup>2</sup> – nicht um die Bewahrung einzelner Kulturdenkmäler oder bestimmter Praktiken (wie etwa folkloristischer Art), sondern diese Diskussionen um das kulturelle Erbe sind eher ganzheitlich angelegt: Es geht um *das* kulturelle Erbe, das unterzugehen droht. Angesichts schon eingetretener Modernisierung oder auch der Auswirkungen des Massentourismus kommt es darauf, dass die Einheimischen den Wert der Lebensweise

- 1 Die UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) verabschiedete 1972 eine Konvention zum Schutz des Weltkulturrund Naturerbes (Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage), die dann 1975 in Kraft trat. Bei der UNESCO können Anträge auf den Status des Weltkultur- bzw. -naturerbes gestellt werden, wobei als entscheidende Kriterien die Singularität, Authentizität und Integrität der vorgeschlagenen Objekte gelten. 2016 belief sich die Zahl der anerkannten Weltkulturerbestätten bzw. -praktiken auf 832. In regelmäßigen Abständen wird über die Aufnahme neuer Vorschläge beraten.
- 2 Thomas Schmitt hat die Verhandlungsprozesse der UNESCO, die längst unter Beobachtung der interessierten Länder stehen und – neben den eigenen Kriterien – auch auf diese Rücksicht nehmen müssen, womit gleichzeitig Proporzgesichtspunkte ins Spiel kommen, untersucht (vgl. Schmitt, 2013; vgl. auch Harrison/Hitchcock, 2005).

ihrer Vorfahren als Erbe wertzuschätzen lernen und möglichst auch als für die eigene Identität und Lebensperspektive verbindlich annehmen.<sup>3</sup>

Ein solcher Einsatz für die traditionellen Lebensweisen und Praktiken impliziert immer schon, dass sie nicht automatisch als Erbe verstanden und tradiert werden. Sie als Erbe zu bestimmen, impliziert immer schon den Versuch, sie als wertvoll zu etablieren. Es sollen ihr Wert und ihre Attraktivität für jene sein, die sich tendenziell bereits von der Tradition abgewendet haben, der diese zur Annahme dieses wertvollen Erbes bewegt. Der Signifikant des Erbes steht dabei immer schon für eine In-Wert-Setzung der Tradition (oder ausgewählter Aspekte dieser Tradition), die es erlaubt, die Adressaten der eigenen Aufklärungsbemühungen zu Erben zu stilisieren und sie damit in eine bestimmte Verantwortung zu rufen. Eine solche Strategie ist notwendig, weil eben Herkunft und Tradition nicht per se als zu bewahrendes Erbe verstanden werden. Die Rede vom kulturellen Erbe setzt Operationen voraus, die eine solche Umformung und darüber auch eine aussichtsreiche Adressierung der ›Erben‹ ermöglichen. Dabei greift sie – wie nun zu zeigen ist – metaphorisch auf privatrechtliche und biologische Konnotationen der Rede vom Erbe zurück, um einen rhetorischen Raum zu erzeugen, in dem die Bedeutsamkeit der Rede vom kulturellen Erbe Sinn macht. Es geht also hier nicht um die Definition dessen, was als kulturelles Erbe zu gelten hat, oder um die Bestimmung dessen, wie eine Aneignung dieses Erbes genau aussehen hat: Es geht darum, den Signifikanten des kulturellen Erbes in den Selbstverständigungs- und Sinngebungsdiskursen der adressierten Population so zu verankern, dass diese sich – wie auch immer – auf die Frage des kulturellen Erbes beziehen.

## 1.1 Kulturelles *Erbe*: Zwischen Kontingenz und Schicksal

Die Rede von einem kulturellen Erbe oszilliert zwischen zwei Bezugspunkten, die für das, was als ›Erbe‹ verstanden wird, unterschiedliche Bedeutungsdimensionen aufrufen. In einer privatrechtlich geregelten Dimension setzt das Erbe gleichsam den Tod des Erblassers voraus und das Erbrecht regelt die Übertragung und Verteilung seiner (quantifizierbaren) Güter auf die Nachkommen. Diese Nachkommen oder jene, die von einem Testament der jeweils Verstorbenen begünstigt werden, können selbst darüber entscheiden, ob sie das Erbe annehmen. Sollte es sich beim Erbe um Güter von Wert handeln, werden die Erben das Erbe meist

<sup>3</sup> Der von Schepel/Girke/Knoll (2013) herausgegebene Band versammelt Beiträge, die die Konjunktur der Diskussion um das kulturelle Erbe in Zeiten des Massentourismus analysieren.

annehmen; sollten Schulden oder zweifelhaft erworbene Güter vererbt werden, können die Erben aus ökonomischen oder moralischen Gründen die Annahme des Erbes verweigern. Das Erbe ist im erbrechtlichen Zusammenhang immer schon unter dem Gesichtspunkt seines Wertes interessant: Andere als ökonomisch wertvolle Gegenstände fallen nicht unter das, was hier als Erbe bezeichnet wird. Dies gilt unabhängig davon, ob die entsprechenden Gegenstände für die jeweiligen Erben einen sentimental Erinnerungswert haben. Die rechtlich kodifizierte Erbbeziehung ist eine unpersönliche Beziehung, die sich auf die Übertragung von Werten konzentriert. Dies gilt selbst dann, wenn die jeweiligen Erblasser die Übertragung der Erbschaft an Bedingungen binden sollten. Auch diese Bedingungen und damit die Annahme der Erbschaft können von den Erben ausgeschlagen werden.

Im vorliegenden Zusammenhang ist festzuhalten, dass es sich bei der rechtlich fixierten Erbbeziehung um eine Übertragung von ökonomischen Werten handelt, die selbst zwar auf einer verwandtschaftlichen oder vertraglich fixierten, nicht aber auf einer persönlichen Beziehung beruhen. Erblasser bestimmen (begrenzt durch gesetzlich geregelte Pflichtanteile), wem sie etwas hinterlassen; und die Empfänger entscheiden, ob sie die Erbschaft annehmen. Die Rede von einer Bewahrung des (kulturellen) Erbes, seiner Gefährdung durch den Lebenswandel der Erben, der vor allem auch eine Gefährdung für diese selbst darstellen soll, scheint hier kaum einen Sinn zu ergeben. Vielmehr erscheint das Erbe eher als ein Geschenk, als etwas, das man nicht selbst verdient hat, auf das man aber einen (rechtlich verbrieften) Anspruch hat.

Dies ändert sich, wenn man einen anderen Kontext aufruft, in dem die Rede vom Erbe eine sinnvolle Verwendung erfährt. Hier geht es um die Vererbung persönlicher Merkmale und Eigenschaften in einer Abstammungslinie. Zwei Gesichtspunkte, die selbst wiederum in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis stehen, sind hier zu beachten. So ist es auf der einen Seite gar nicht so klar, was da jeweils vererbt wurde. Dies liegt daran, dass ererbte Ähnlichkeiten in persönlichen Merkmalen und Eigenschaften eher eine Frage der Interpretation darstellen. Man kann sich darüber streiten, ob und worin genau die ererbte Übereinstimmung besteht, ob ihre Bedeutung für die Erbenden wirklich wichtig oder mit Blick auf die ihnen zugeschriebene Identität eher nebensächlich ist. Zum anderen aber leben solche Diskurse um die ererbten Merkmale und Eigenschaften von biologischen Untertönen. Die Erbschaft beruht hier weder auf einer bewussten Übertragung noch auf einer Übernahme durch die Erben, die diese Erbschaft auch hätten ablehnen können. Die Vererbung von persönlichen Merkmalen und Eigenschaften suggeriert ein Schicksal, dem man nicht entkommen können. Die Bindung an die Vorfahren ist keine gewählte, sondern eine, die einfach da ist und der man auch unter veränderten Lebensbedingungen letztlich

nicht entrinnen kann. Auch dieses Erbe hat man sich letztlich nicht verdient. Im Unterschied zum Erbe von Gütern aber ist die Beziehung zum ›Erblasser‹ hier keine äußerliche, sondern als eine persönliche Bindung zu verstehen.

Beide Gesichtspunkte, sowohl jener der Interpretationsbedürftigkeit dessen, was persönlich vererbt wurde, wie auch jener, der die Schicksalhaftigkeit und damit auch die unentrinnbare Verbindlichkeit des (nicht ganz eindeutigen) Ererbt betont, bilden Bezugspunkte, die metaphorisch auf das Konzept des kulturellen Erbes übertragen werden können. Auch hier ist die Erbschaft nicht eindeutig und auch hier wird die Verbindlichkeit eines Erbes beschworen, das man nicht einfach aufgeben kann, ohne sich letztlich selbst aufzugeben. Eine solche metaphorische Übertragung scheint allerdings mit einem Makel behaftet zu sein. Zwar vermag sie die Bedeutung und Verbindlichkeit des kulturellen Erbes hervorzuheben, aber sie tut dies letztlich, indem sie diese als Zwang, als Schicksal stilisiert, dem man nicht entrinnen kann. Unter dieser Perspektive und angesichts der sich jenseits dieses Erbes bietenden Möglichkeiten könnte das Erbe durchaus als Fluch erscheinen. Hier hilft nun der metaphorische Rückgriff auf jene positiven Konnotationen weiter, die mit dem privatrechtlichen Konzept des Erbes verbunden waren. Diese bestanden darin, dass es sich bei dem Erbe normalerweise um etwas (auch ökonomisch) Wertvolles handelt und dass dessen Annahme kein unentrinnbares Schicksal, sondern eine Wahlmöglichkeit darstellt und daher auf einer Freiwilligkeit beruht, die die schicksalhafte Bindung zumindest relativiert. Die hier zu verfolgende These wäre also, dass die Strahlkraft, die Attraktivität des Konzepts eines kulturellen Erbes und auch die damit in Verbindung stehenden Krisenartikulationen auf einer metaphorischen Nutzung und Verbindung der beiden hier unterschiedenen Vererbungstheorien beruhen: einer privatrechtlichen In-Wert-Setzung und einer biologischen Vererbungshypothese, die für den persönlichen Verpflichtungsgehalt zuständig ist.

Der Wert des kulturellen Erbes liegt – auch wenn unter kapitalistischen Bedingungen alles zur Ware werden kann – zumindest nicht primär im materiellen Bereich. Die Rede von einer Gefährdung und seinem drohenden Verlust legt keine Verbindung zu einem finanziellen Ruin nahe. Sie verweist eher darauf, dass hier ein Verlust eintreten könnte, dessen Bedeutung die Erben nicht einmal – oder zu spät – bemerken. Ein Verlust, den man aber vielleicht nicht einmal bemerkt, deutet darauf hin, dass es sich wohl um nichts für die Erben Wertvolles handeln dürfte. Offensichtlich kann man auch ohne die Wertschätzung und die verbindliche Übernahme eines kulturellen Erbes leben.

Die pädagogisch-rhetorische Situation, in der sich diejenigen befinden, die den Wert des kulturellen Erbes vermitteln wollen, ist damit eine, die zwei Probleme bearbeiten muss: Auf der einen Seite muss sie

den Wert des kulturellen Erbes herausstellen, seine Bedeutung für diejenigen, die sich doch dadurch erst als Erben zu verstehen lernen sollen. Auf der anderen Seite ist zugleich davon auszugehen, dass über die Annahme dieses Erbes nicht verfügt werden kann. Es ist gerade die Möglichkeit, ohne das Erbe zu leben, die die adressierten Erben in eine souveräne Entscheidungsposition bringt: Selbst wenn das Erbe (oder auch Teile dieses Erbes) als wertvoll dargestellt werden können, heißt das noch nicht, dass die Erben dies auch als für sich wertvoll und verbindlich übernehmen.

Das Erbe muss also zunächst einmal überhaupt *als* Erbe verstanden werden und es muss darüber hinaus als wertvoll eingesehen werden. Im Unterschied zum privatrechtlich geregelten Bereich der Vererbung von Gütern ist diese doppelte Einsicht hier nicht selbstverständlich. So könnte man darauf hinweisen, dass in diesem Fall die Identität des Erblassers gar nicht eindeutig ist. Das kulturelle Erbe kann zudem in Bauformen, Wirtschaftsweisen, persönlichen Beziehungen, rituellen und religiösen Verpflichtungen oder kulturellen Praktiken (wie Musik, Tänzen usw.) bestehen. Neben dem Erblasser ist also auch das Vererzte, die ›Erbmasse‹, eher unspezifisch. Eine Parallele zum privatrechtlich geregelten Erbrecht gibt es aber insofern, dass die Übernahme oder die Zurückweisung des Erbes nicht selbst der Ausweis einer persönlichen Beziehung ist. Das Erbrecht hat – wie jedes formale Recht – von einer solchen persönlichen Beziehung abstrahiert. Und im Fall des kulturellen Erbes findet diese Abstraktion dadurch statt, dass ›die‹ Vorfahren, ›die‹ alte Kultur, ›die‹ Tradition ebenso wie die verallgemeinerten Adressaten, ›die‹ kulturellen Erben unbestimmt bleiben.

Nun scheint gerade diese Abstraktion aber hier zum Problem zu werden. Dies lässt sich am Freiheitsspielraum der Erben deutlich machen. Während in der Vererbung materieller Güter klar ist, um welche materiellen Werte es sich handelt, und dass die Erben vor der eindeutigen Alternative der Annahme oder Ablehnung des Erbes stehen, ist dies im Falle des kulturellen Erbes anders. Es ist nicht nur unklar, worin genau das Erbe und worin zugleich dessen Wert besteht, sondern die Bedingungen seiner Annahme folgen auch nicht der einfachen Alternative von Annahme oder Ablehnung. Für den Wert des kulturellen Erbes muss bei den Erben geworben werden und auch die Art, die Reichweite und Verbindlichkeit einer Annahme oder Ablehnung sind nicht definierbar. Die durch den Rückgriff auf das (nicht zuletzt ökonomisch konnotierte) ›Erbe‹ suggerierte Bedeutsamkeit scheint sich also gerade durch das kontingente Verhalten der als Erben Adressierten wieder zu relativieren. Ein Erbe, zu dem man sich ›irgendwie‹, vielleicht aber auch gar nicht verhalten kann, droht seinen Wert als Erbe einzubüßen. Der metaphorische Rückgriff auf das Erbe schien dessen Wert zu bekräftigen und durch die kaum abzulehnende Übernahme auch eine Verbindlichkeit wahrscheinlich zu

machen. Wenn nun aber das Erbe als Erbe nicht einmal so relevant ist, dass es eine (positive oder negative) Positionierung zu ihm hervorzurufen vermag, dann stellt sich die Frage, für wen und warum ein solches Erbe überhaupt eine Bedeutung haben soll.

Genau an dieser Stelle hilft der Rückgriff auf eine Vererbungsvorstellung, der man nicht entrinnen kann. Diese setzt nicht – wie die formalrechtliche Bezugnahme auf das Erbkonzept – bei der In-Wert-Setzung des Erbes selbst an und versucht, die Erben von dem Wert des Ererbtens zu überzeugen. Hier geht es darum, die Erben *als* Erben so zu bestimmen, dass die Erbbeziehung als solche nicht mehr befragt werden kann. Lebte der Bezug auf das formalrechtliche Erbkonzept von einer metaphorischen Verbindung von ökonomischem und kulturellem Wert, so findet sich hier eine metaphorisch konstituierte Nähe und Übersetbarkeit zwischen einem biologischen und einem kulturellen Konzept. Eine Vererbung von Merkmalen und Eigenschaften von den Vorfahren auf die Nachkommen ist nicht nur als etwas zu verstehen, zu dem man sich – zustimmend, ablehnend oder auch gleichgültig – verhalten kann. Entscheidend ist hier, dass eine solche Positionierung zum Vererbtens immer schon vom Boden dieser Erbschaft aus erfolgt. Man wird diese Erbschaft nicht los, indem man sich zu ihr verhält, weil sie letztlich noch die eigene Stellungnahme veranlasst. Eine solche Vererbungsgeschichte lässt keine oder aber nur tragische Befreiungsgeschichten zu. Wer versucht, sich von dieser Erbschaft zu befreien, gerät nur ins Unglück, weil er letztlich gegen seine eigene Identität kämpft. Trotz scheinbarer Erfolge in seinem Bemühen darum, sein kulturelles Erbe hinter sich zu lassen, werden die Kosten doch am Ende die Erfolge überwiegen.

Vor diesem Hintergrund muss die Gefährdung oder gar der Verlust des kulturellen Erbes als eine direkte Bedrohung auch für die Identität der Erben angesehen werden. Das kulturelle Erbe zu bewahren, ist dann nicht mehr einfach nur eine Aufgabenstellung, zu der man sich frei und souverän verhalten könnte, sondern es geht dann letztlich um die Sicherung der eigenen Identität. Auch als persönliche, aufgrund unterschiedlicher Lebensgeschichten entwickelte, basiert diese Identität letztlich noch auf einem Grund, über den man nicht verfügen kann: Ihn aufzugeben, hieße, sich selbst die Grundlage zu entziehen. Die Bewahrung des kulturellen Erbes stellt sich von hierher als eine Maßnahme des Selbstschutzes dar, zu der es – wenn man darüber nachdenkt – keine Alternative gibt.

Die bisherigen Überlegungen versuchen, durch den Rückgriff auf eine rechtliche und biologische Vererbungsfigur die Probleme und Spannungsverhältnisse im Konzept des kulturellen *Erbes* zu eruieren. Sie gehen davon aus, dass das Erbe als Erbe hervorgebracht werden muss und dass mit diesem Konzept zugleich ein Appell- und Verbindlichkeitsanspruch einhergeht. Um die mit der Vorstellung des Erbes verbundene

In-Wert-Setzung sowie Bedeutsamkeit seiner Annahme angeben zu können, wurde auf die metaphorische Bedeutsamkeit der beiden Vererbungskonzepte verwiesen. Diese Konzepte können verdeutlichen, warum der Diskurs um das Verhältnis von Tradition und Veränderung sich auf das Bild eines Erbes bezieht. Es geht dabei nicht um eine begriffliche Herleitung, von der her die Begründbarkeit oder die Kritikwürdigkeit der Figur des kulturellen Erbes angegangen werden könnte; es geht auch nicht um die empirische Bestätigung der Analogie in den Verwendungsweisen des kulturellen mit dem rechtlichen oder biologischen Erbe. Wohl aber geht es darum, über die Ähnlichkeiten und Differenzen zu den rechtlichen und biologischen Vererbungsdiskursen das diskursive Terrain zu umreißen, innerhalb dessen über die Bedeutung und die Verbindlichkeit von etwas gestritten werden kann, das genau darüber als kulturelles Erbe aufgerufen wird.

Die Vermutung ist dabei, dass diese beiden Vorstellungen eines juristisch und biologisch verfassten Erbes die unterschwellig-metaphorischen Referenzpole eines Spannungsverhältnisses bilden, in das auch die Perspektiven einer ›sozialen Vererbung‹ eingetragen werden können. ›Soziale Vererbung‹ meint dabei die (auch in den Interviews häufig zu findende) Vorstellung, dass man doch die ersten Sozialisationserfahrungen noch in der Familie oder dem Dorf, in einer eher intakten ladakhischen Kultur gemacht habe, und dass genau darin das Erbe liege, an dem man auch unter modernen Bedingungen und nach dem Besuch weiterführender Ausbildungsinstitutionen außerhalb Ladakhs festhalten müsse. Eine solche Vorstellung der ›sozialen Vererbung‹ ist schwächer, d.h. auch unverbindlicher als die beiden hier eingeführten Konzeptionen der Vererbung: Sie stellt die Annahme des Erbes letztlich in die Entscheidung der Erben und hofft, dass die frühkindliche Sozialisation hier ihre Wirkung zeigt. Sie ist nicht zuletzt deshalb schwächer, weil sie den Wert des Erbes nicht angeben kann. Traditionelle Umgangsformen werden hier einfach mit der In-Wert-Setzung als Erbe in Verbindung gebracht. Und dies geschieht letztlich dadurch, dass man eine Kosten/Nutzen-Kalkulation für das Verhältnis von Tradition und Moderne aufmacht. Dieser schwachen ›ökonomischen‹ Kalkulation, die als solche nicht zuletzt darauf zielt, die Figur des ›Erben‹ zu konstituieren, steht aber zugleich die relative Unverbindlichkeit der Annahme entgegen: Hier kann man die nur relative Bedeutung der frühkindlichen Sozialisation dadurch erhöhen, dass man auf die Kontinuität ladakhischer Charaktermerkmale abhebt. Der bescheidene, offene, hilfsbereite und vielleicht auch etwas naive Ladakhi bildet dann so etwas wie eine sich im Lauf und Wandel der Zeit durchhaltende ›Erbschaft‹. Von dieser her erscheint die Annahme des kulturellen Erbes dann als wertvoll. Erbberechtigung und Verbindlichkeit – das sind die beiden Bezugspunkte, die im juristischen und biologischen Vererbungsdiskurs dramatisiert werden und die im

Diskurs über das kulturelle Erbe zu untergründigen Bezugspunkten für jene symbolische Transformation werden, die aus einer gelebten Tradition ein ›Erbe‹ macht.

Bisher wurde allerdings das ›Kulturelle‹, aus dem das Erbe bestehen soll, nur unter dem Gesichtspunkt einer Abstraktion von konkreten Lebensverhältnissen als problematische Einheitsvorstellung angesprochen. Von hierher erschien es dann schwierig, den Wert dieses Erbes im Verhältnis etwa zu einem ökonomisch angebbaren Erbe einzuschätzen. Der Bezug auf das Kulturelle kompliziert daher zusätzlich die Rede vom ›Erbe‹. Zugleich aber birgt die Rede von der ›Kultur‹ selbst wiederum Probleme, die das diskursive Terrain, in dem über das kulturelle Erbe verhandelt wird, noch schwieriger erscheinen lassen.

## 1.2 Das *kulturelle* Erbe: Die ungewollte Relativierung des Eigenen

Wer von fremden Kulturen spricht, wer die Kultur Ladakhs gegenüber der westlichen Kultur verteidigen möchte, der geht von einem ganzheitlichen Konzept der Kultur aus. Die Kultur eines Landes, eines Volkes oder einer Region ist dann das, was allen dort Lebenden gemeinsam ist: Sie definiert die Zugehörigkeit und grenzt diese gegenüber anderen Kulturen ab. Ein solches Verständnis einer gemeinsamen und letztlich alle Lebensbereiche durchdringenden Kultur ist nicht selbstverständlich. So war etwa in der Antike der Begriff der Kultur an bestimmte Praktiken gebunden, die sich sowohl auf die Welt wie auch das eigene Selbst richteten konnten. Dabei hatte die Verwendung dieses Konzepts – unabhängig davon, ob es um Ackerbau oder die eigene Seele oder den eigenen Leib ging – eine normative Komponente. Es ging immer um Techniken, also um die Art und Weise des jeweils richtigen Verhaltens, aber zugleich ging es auch um die *richtige* Weise: Es ging nicht nur um das Notwendige oder Mögliche, sondern darum, dieses angesichts einer Vergewisserung des Menschen in der Welt in ein sinnvolles Verhältnis zu bringen. Das dem Menschen Mögliche und mit Blick auf eine (kosmologisch) verbürgte Ordnung Adäquate sollten Eingang finden in die jeweiligen Praktiken.<sup>4</sup> Was nicht zum Gegenstand eines Nachdenkens über ›Kultur‹ wurde, das war die Frage nach einer gemeinsamen Grundlage dieser unterschiedlichen Lebensverhältnisse. Diese Frage wurde unter Rückgriff auf die Metaphysik oder kosmologische bzw. kosmogenetische Spekulationen

4 Foucault (1986) hat in diesem Zusammenhang zu Recht auf das Konzept der Sorge verwiesen und die ›Sorge um sich‹ betont. Hadot (2005) hat das theoretisch-philosophische Nachdenken in der Antike auf die Frage einer adäquaten praktischen Bewältigung des Lebens bezogen.

beantwortet, die als solche die Situation des Menschen jenseits jeder kulturellen Zugehörigkeit zum Gegenstand hatten.<sup>5</sup>

Auch die Frage nach der richtigen Praxis, nach der richtigen Art und Weise etwas zu tun, setzt eine Distanzierung vom selbstverständlichen Vollzug konkreter Praktiken voraus. Aber die Kriterien zur Beantwortung dieser Frage sind nicht darauf bezogen, eine möglichst einheitliche kulturelle Identität zu stiften oder zu garantieren. Nicht die gemeinsame kulturelle Identität bildet das übergreifende Kriterium, sondern die Annäherung an eine transzendenten Ordnung. Erst deren Zerbrechen gegen Ende des Mittelalters und wohl auch die Entdeckung anderer Lebensweisen im Zuge von Entdeckungsreisen und mörderischen Kolonisierungen erlaubten einen dezentrierten Blick auf das Eigene. Wenn dieser auch lange vom Standpunkt einer (nicht zuletzt auch rassistischen) Überlegenheit gekennzeichnet war, die so weit reichte, den Anderen den Status als Menschen streitig zu machen, so bestand ein sich selbst auf diese Weise dennoch einstellender Effekt darin, das Eigene als Eigenes in Abgrenzung vom Anderen in den Blick zu nehmen. Spätestens im 18. Jahrhundert wird dann die Figur des ›guten Wilden‹ entwickelt, um der vermeintlichen Überlegenheit der westlichen Kultur den Spiegel vorzuhalten.<sup>6</sup>

Dirk Baecker hat darauf hingewiesen, dass sich ein solcher ganzheitlicher, die unterschiedlichen Praktiken, Institutionen und Selbstverständnisse einer Gesellschaft umfassender Kulturbegriff erst im 17. Jahrhundert herausbildet.<sup>7</sup> Erst ein solcher Kulturbegriff muss von der Unterschiedlichkeit dieser gesellschaftlichen Praktiken, Institutionen und Selbstverständnisse abstrahieren, um deren Einheit behaupten zu

- 5 Eine solche metaphysische Rahmung der menschlichen Dinge schließt nicht aus, dass man sich mit Blick auf einzelne Praktiken oder Selbstverständnisse von anderen abgrenzt: Bauern können sich von Viehzüchtern, demokratische von tyrannischen Organisationen des Politischen oder auch z.B. kultische oder religiöse Zeremonien und Glaubenssysteme von anderen abgrenzen. Und solche Abgrenzungen können nicht selten bis zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen. Aber die Vergewisserung des Eigenen, der eigenen kulturellen Identität, wie sie im Folgenden Thema wird, gilt hier nicht als ein Problem, dessen Lösung größerer Anstrengungen bedarf.
- 6 So nimmt Montesquieu (1991) in seinen ›Persischen Briefen‹, die 1721 erschienen und sehr schnell verboten wurden, die Perspektive eines Persers ein, um die Wunderlichkeiten der eigenen Kultur deutlich zu machen und in einem kritikwürdigen Licht erscheinen zu lassen. Das Motiv ist bis heute wirksam: So erschien 1937 unter dem Titel ›The Savage hits back‹ ein Buch von Julius Lips, in dem die Objektivierung der ›Wilden‹ aus ethnologischer Perspektive selbst von den so Objektivierten zum Gegenstand gemacht wurde. Eine ähnliche Perspektive verfolgen Edward Said (1978) oder auch Fritz Kramer (1987).
- 7 Vgl. Baecker, 2003, S. 64.

können. Eine solche Abstraktion impliziert zum einen, dass man solche Praktiken, Institutionen und Selbstverständnisse auch beschreiben könnte, ohne sie als Ausdruck einer Kultur aufzufassen. Damit ist andererseits aber zugleich der Anspruch eines solchen Kulturkonzepts dokumentiert, die gemeinsame Grundlage, das generierende Prinzip hinter diesen Praktiken, Institutionen und Selbstverständnissen anzugeben. Die Einheit der Kultur wird als Grundlage behauptet, die sich in einer gesellschaftlichen Heterogenität ausdrückt und dieser Heterogenität ihre Einheit gibt. »Kultur« kann dann als eine Perspektive verstanden werden, in der unterschiedliche soziale Sachverhalte auf eine ihnen vorausliegende Gemeinsamkeit zurückgeführt werden sollen.<sup>8</sup>

Ein solches Verständnis von Kultur als einer Kategorie, die das Soziale zur Einheit bringen soll, wirft nun (zumindest) zwei Probleme auf.<sup>9</sup> Das erste Problem besteht darin, dass ein solches Kulturverständnis nicht nur die kritikale Frage aufwirft, was sich mit Blick auf die Heterogenität des Sozialen als Teil der Kultur verstehen lässt und was möglicherweise als problematisch anzusehen ist. Der Kulturperspektive diese kritikale Funktion zuzuweisen, setzt nicht nur voraus, dass sie selbst gerade kein Gegenstand der eigenen Bewertung ist, sondern auch, dass ihre vereinheitlichende Funktion begründet ist – und zwar unabhängig von den sozialen Praktiken und Selbstverständnissen, auf die sie sich urteilend bezieht. Das zweite Problem ergibt sich, wenn man in Betracht zieht, dass die Rede von einer kulturellen Einheit nur Sinn macht in der Beziehung, im Vergleich mit und in der Abgrenzung zu anderen kulturellen Einheiten. Ein solcher Vergleich verweist auf die Möglichkeit anderer Kulturen und damit zugleich auf die Relativität der eigenen. Von hierher stellt sich die Frage nach einer möglichen Begründung der eigenen Kultur noch einmal anders als dies mit Blick auf die eigene Stellung gegenüber der Heterogenität sozialer Praktiken und Selbstverständnisse der Fall ist.

Das erste genannte Problem entsteht aus dem Anspruch, die Differenz von Eigenem und Fremdem noch auf die Bestimmung des Eigenen

- 8 Baecker fasst daher vor dem Hintergrund der luhmannschen Systemtheorie »Kultur« als eine Beobachterperspektive zweiter Ordnung (vgl. ebenda, S. 33ff.). Demgegenüber insistiert etwa Konersmann auf kulturellen Tatsachen, worunter er Werke versteht: »Zeugnisse menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse, die gegenständlich Gestalt gefunden haben« (ders. 2006, S. 11). »Kultur« meint in dieser (hier nicht verfolgten) Hinsicht den Prozess einer endlosen (philosophischen) Selbstverständigung, in der das Verhältnis von (konkreter) Kontextualität und (abstrakter) Kontextindifferenz sinngewandt verarbeitet wird.
- 9 Diese Probleme werden hier als solche einer operativen Logik thematisiert. Im nächsten Abschnitt sollen dann die damit verbundenen (identitäts-)politischen Implikationen im Vordergrund stehen, die sich ebenfalls an den beiden hier aufgezeigten Problemen abarbeiten.

anwenden zu können. Dabei ist mit dem als Einheit gedachten Konzept der Kultur ein Urteilsmaßstab angegeben, der selbst nicht mehr hinterfragt werden kann. Zwar können immer neue Sachverhalte als Teil dieser Kultur bestimmt werden; sie kann durch die Betrachtung unterschiedlicher Praktiken und Selbstverständnisse angereichert und komplexer werden, aber was nicht zur Disposition steht, ist der Gesichtspunkt der Einheit. Er liegt der kulturellen Perspektive einerseits voraus und bildet andererseits das, wonach in der Betrachtung der sozialen Heterogenität gesucht wird. Dass es eine kulturelle Einheit gibt, steht fest, bevor man nach ihrer konkreten Ausprägung sucht. Dies impliziert eine Betrachtung sozialer Sachverhalte darauf hin, inwiefern sie Ausdruck einer ihnen vorausgehenden kulturellen Einheit sind – oder eben nicht. Auf diese Weise können Praktiken als kulturfremd ausgeschlossen<sup>10</sup> und andere nobilitiert werden. Zugleich aber liegt ein solcher Maßstab einer vorauszusetzenden kulturellen Einheit und Homogenität außerhalb der Logik bestimmter Praktiken und Sinnbestimmungen. Diese bearbeiten ganz unterschiedliche konkrete Aufgaben und Problemstellungen, für die die Frage danach, inwiefern sie Teil oder Ausdruck einer übergreifenden Kultur sind, eher unerheblich sein dürfte.

Wenn aber die Perspektive auf eine kulturelle Einheit gegenüber den Vollzügen und immanenten Logiken konkreter Praktiken und Verständigungen sich als zugleich abstrakt und extern erweist, dann stellt sich die Frage nach der Legitimität einer solchen Perspektive. Inwiefern also lässt sich der Anspruch einer solchen Perspektive plausibel machen oder begründen, den Grund einzsehen und vertreten zu können, der allen Praktiken und Diskursen als gemeinsame Voraussetzung implizit ist. Ein solcher Grund muss sich zugleich als das angeben lassen, das diese Praktiken und Selbstverständigung ermöglicht und strukturiert und als das, was sie begrenzt und damit als Einheit kenntlich macht. An dieser Stelle kann man (grob vereinfacht) auf zwei Strategien zurückgreifen, die als ermögliche, d.h. auch: generative wie zugleich begrenzende Prinzipien funktionieren. Man kann auf metaphysisch behauptete Substanzialisierungen verweisen, die sich in jeder Artikulation einer kulturellen Einheit als Ermöglichungsgrund wie auch als eine in der substanzialen Identität liegende Grenze zeigen. Von hier aus führt dann der Weg zu Signifikanten wie ‚Volk‘ oder ‚Nation‘, deren Karriere und empirisch konsolidierbare Attraktivität bis in die Gegenwart anhält. Dabei wird hier nur eine problematische Einheitsformel, die der kulturellen Einheit, mit einer anderen kurzgeschlossen<sup>11</sup>: An beider reale Existenz, die als solche

<sup>10</sup> Welsch weist auf die der kulturellen Homogenisierung immanente Gefahr hin, dass das ‚Unpassende‘ unterdrückt wird (vgl. ders. 1994, S. 155).

<sup>11</sup> Ich gehe nicht darauf ein, dass Konzepte wie ‚Volk‘ oder ‚Nation‘ leere Konzepte sind (vgl. Laclau, 2002), dass es sich um Erfindungen (vgl. Anderson,

das hier skizzierte Begründungsproblem nicht aufhebt, sondern nur hinzunimmt und herschiebt, muss man glauben.

Wenn man nicht an eine solche ›wahre‹ Wirklichkeit hinter der sozialen Wirklichkeit glauben möchte, dann bietet sich eine transzentallogische Bearbeitung der geschilderten Begründungsproblematik an. Kants Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Grenzen der Erkenntnis<sup>12</sup> versucht sich gerade von einer substanzialistischen oder ontologischen Wirklichkeitskonzeption zu verabschieden und begreift Wirklichkeit als Resultat einer subjektiven Erkenntnisaktivität, in der sinnliche Anschauung und Verstand zusammenwirken. Wenn nun hier von einer transzentallogischen Begründungsperspektive eines vorausgesetzten Kulturkonzepts die Rede ist, dann kann dies wiederum nicht im kantischen Sinne verstanden werden: Denn in diesem Fall wäre die ›Kultur‹ selbst nur als Resultat einer (vielleicht nicht unproblematischen) Erkenntnisaktivität zu verstehen. Auch die sich von Kant her eröffnende Perspektive, sie als Vernunftbegriff zu verstehen, dem wie anderen Vernunftbegriffen auch niemals eine erkennbare Wirklichkeit wird entsprechen können, hilft hier nicht weiter. Wenn also vom Versuch einer transzentallogischen Begründung des Kulturbegriffs die Rede ist, dann derart, dass gleichsam die Kultur die Stelle des kantischen Erkenntnissubjekts einnimmt: Sie legt dann die Bedingungen der Möglichkeit, aber auch die Grenzen des sinnvoll Denk- und Sagbaren und damit auch begründbarer Praxis fest. In diesem Fall gilt: Wer aus einer bestimmten Kultur kommt, der kann gar nicht anders. Jemand aus einer islamischen Kultur kann einfach seine patriarchalische Sicht auf das Geschlechterverhältnis oder die autoritären Erziehungsmuster nicht aufgeben, während Deutsche gar nicht anders können, als egalitär, hilfsbereit, christlich usw. zu denken und zu sein. Eine solche holzschnittartige Zuschreibung kann das doppelte Problem einer transzentallogischen Perspektive auf die Kultur deutlich machen. Zum einen lebt sie von Oppositionsbildungen und Abgrenzungen, die soziale Unterschiede mit einer kulturellen Bedeutung aufladen und dramatisieren<sup>13</sup>; zum anderen tendieren sie

(2005), um imaginäre Bezugspunkte handelt, die die gleiche Funktion haben wie das Konzept einer kulturellen Einheit: Sie sollen das schaffen und mit Verbindlichkeit ausstatten, von dem sie reden. An der politischen Wirksamkeit und den nicht zuletzt auch verheerenden Implikationen solcher Konzepte kann kein Zweifel bestehen. Dass sie aber einfach durch den Verweis auf eine vernünftige Begründung aufzulösen wären, eine solche Hoffnung erscheint verwegen, weil diese die Bedeutung des Imaginären für die Konstitution sozialer Einheiten verkennt.

<sup>12</sup> Vgl. Kant (1974).

<sup>13</sup> So weisen etwa Diehm und Radtke (1998) darauf hin, wie soziale Probleme, die im schulischen Alltag auftreten, dadurch externalisiert werden, dass man sie kulturell zurechnet: Probleme mit Migrantenkindern sind dann Probleme,

– mit Blick auf das hier interessierende Problem des Verhältnisses von Kultur und sozialer Wirklichkeit – dazu, die Komplexität, Kontextabhängigkeit und Heterogenität des Sozialen soweit zu reduzieren und zu vereindeutigen, dass es sich zur Karikatur eignet.

Die transzendentalogische Verortung der Kultur beweist – sieht man einmal von den stereotypisierenden Abgrenzungen zu anderen Kulturen ab – zu viel. Dies betrifft einerseits den Sachverhalt, dass Kultur in diesem Verständnis nur funktionale Ausdrucksweisen zulassen würde. Von hier aus wären Vorstellungen ihrer Entwicklung nur aufgrund äußerer Anstöße vorstellbar, da sie ja ansonsten in sich geschlossen bleibt. Auch ein Anschluss dieser Vorstellung an ein performatives Konzept von Kultur, das diese als immer neu hervorbringende begreift, wäre von hier aus kaum möglich.<sup>14</sup> Andererseits lässt ein solches transzendentalogisch verstandenes Konzept der Kultur kaum Raum für die Produktivität und Reflexivität der individuellen Praxen und intersubjektiven Selbstverständigungen. Zwar mögen sich Individuen oder Gruppierungen zur eigenen Kultur in ein Verhältnis setzen, aber sie tun dies immer schon in den grundgelegten Bahnen der Kultur: Es gibt für sie keinen Ort, von dem her sie ihre kulturellen Grundlagen in Zweifel ziehen oder auch nur über deren Reichweite und Verbindlichkeit diskutieren könnten. Das hier verhandelte Problem, mit welchem Recht oder welcher Begründung die Komplexität und Heterogenität sozialer Praktiken und Diskurse als kulturell einheitlich verstanden werden können, ist hier immer schon auf eine Weise gelöst, die diese Problemstellung überflüssig erscheinen lässt.

Das zweite oben aufgeworfene Problem lässt sich an die eben erwähnte stereotypisierende Abgrenzung der Kulturen voneinander anschließen. Es bestand darin, dass die Identifizierung einer Kultur nicht zuletzt im Vergleich mit anderen Kulturen erfolgt. Die Abgrenzung von anderen Kulturen mit Hilfe einer stereotypen Gegenüberstellung von Lebensweisen, Haltungen oder Denkformen bildet nur eine Form eines solchen Vergleichs. Mit ihrer Hilfe sollen Unterschiede gegeneinander profiliert, das Eigene positiv dargestellt und beides in einer eindeutigen (transzentralen) Bestimmtheit verankert werden. Eine solche Ab- und Ausgrenzungsstrategie mag Meidungsverhalten, die Segregation kultureller Milieus oder aggressive Auseinandersetzungen befördern. Im vorliegenden Zusammenhang, der nach den Begründbarkeiten einer Einheitsvorstellung von Kultur fragt, ist eher die Frage interessant, von woher solche Unterscheidungen vorgenommen werden. Hinter der transzendentalogischen Unterteilung von Kulturen steht die Frage, wer dies von

an denen die Schule vergeblich arbeitet, weil sie hier auf den Granit der fremden Kultur stößt. Ha (1999) und Mecheril (2004) diskutieren diese Attribuierungsprobleme ebenfalls.

<sup>14</sup> Zur performativen Vorstellung von Kultur: vgl. Wirth (2002; 2008).

welcher Position aus unternimmt.<sup>15</sup> Diese Frage führt jeden Antwortversuch in eine Zwickmühle. Entweder man nimmt das eigene Konzept ernst, dann ist auch die Unterscheidung von Kulturen nur eine, die aus dem (transzendentalen) Innenbereich der eigenen Kultur getroffen wird – und dann kann im Grunde nichts Bedeutsames über die anderen Kulturen gesagt werden. Wenn aber nichts Bedeutsames über diese gesagt werden kann, dann wiederum ergibt sich das Problem, dass auch über die eigene kaum etwas gesagt werden kann, da das zu Sagende sich nicht zuletzt aus der Unterscheidung von anderen Kulturen speist. Oder man nimmt für die Möglichkeit eines kulturellen Vergleichs an, dass dieser aus einer Position heraus erfolgt, die beide (oder mehrere) Kulturen vergleichen kann, weil sie selbst nicht nur eine kulturelle Binnenperspektive artikuliert. Für eine solche Position, die sich selbst nicht für kulturell determiniert und damit einseitig hält, ergibt sich jedoch ein Dilemma. Auf der einen Seite könnte man einen allgemein menschlichen, d.h. über den kulturellen Zugehörigkeiten stehenden Standpunkt für sich reklamieren. Ein solcher Standpunkt aber würde Begründungen, die innerhalb von Kulturen für Praktiken, Institutionen und Selbstverständnisse gegeben werden, ebenso relativieren wie den von wo auch immer erhobenen Anspruch, dass diese Kultur überhaupt begründet sei. Auf der anderen Seite erscheint allein schon durch den Anspruch eines vergleichenden Standpunktes auch die von ihm her erfolgende Begründung notwendig contingent. Es können genauso Gründe für den Wert der einen wie der anderen Kultur vorgebracht werden und diese Gründe hängen von unterschiedlichen Perspektiven des Vergleichs ab. Die Kriterien verflüssigen und vervielfältigen sich nicht zuletzt deshalb, weil man eben die Perspektiven und internen Rationalisierungen der verglichenen Kulturen berücksichtigen kann.

Die Möglichkeit des Kulturvergleichs untergräbt so letztlich die Begründungskraft des vergleichenden Standpunkts. Wendet man diese logischen Betrachtungen empirisch, so kann man darauf verweisen, dass diese Position des Kulturvergleichenden aufgrund von Reisen, politischen und ökonomischen Kontakten, Migrationsbewegungen usw. vielleicht nicht hinreichend mit der oben gewählten ›allgemein menschlichen‹, im Sinne einer nicht kulturgebundenen Position, beschrieben werden kann. Eher bietet sich an dieser Stelle der Rückgriff auf Positionen an, die von einer kulturellen Hybridität oder einer Transkulturalität sprechen.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Man könnte dies als eine Rückkehr zur kantischen Fragestellung begreifen, die in der transzentallogischen Fassung von Kultur eben nicht erkenntnistheoretisch bearbeitet, sondern gegenstandstheoretisch unterlaufen wurde.

<sup>16</sup> Die Diskussion um die Hybridität der Kultur und die Frage des Multikulturalismus ist prominent von dem Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha

Diese Positionen verstehen sich insofern als zugleich empirisch belegbare wie programmatische: Es geht letztlich um die Dekonstruktion des Konzepts der kulturellen Identität (und seiner substanzialisierenden oder transzendentalogischen Festschreibung). Betrachtet man vor diesem Hintergrund das Konzept des kulturellen Erbes, dann scheint es sich gleichsam um eine gegenläufige Programmatik zu handeln. Gegen eine Hybridisierung soll das eigene kulturelle Erbe stark gemacht werden. Allerdings wird hier diese Hybridisierung eher als ambivalent eingeschätzt: Sie erscheint sowohl als Gefährdung wie auch als Entwicklungschance. Diese Ambivalenz ist produktiv. Sie verhindert den einfachen Rückfall in essentialistische (oder transzendentalogische) Festschreibungen des eigenen kulturellen Selbst. Und sie ruft dazu auf, das Eigene unter den Bedingungen der modernen Entwicklung ›neu‹ zu bestimmen und dennoch die Verbindlichkeit des Alten zu wahren. Man kann das Gleiche auch so formulieren, dass hier der Ausgang von der Hybridisierung des Eigenen genommen wird und dass man dennoch daran festzuhalten versucht, dass es im Hybriden doch noch die Referenz auf ein Eigenes geben müsste. Und auch eine solche Vergewisserung wird vor der hier skizzierten doppelten Problematik stehen: derjenigen der Konstruktion einer gemeinsamen Identität angesichts der sozialen Heterogenität und derjenigen, in der Relativierung, wie sie der Kulturvergleich impliziert, dennoch den Ort des Eigenen angeben zu können. Und für beide Probleme dürfte es wohl kaum hinreichend begründbare Lösungen geben.

### 1.3 Kulturelles Erbe: Identitätspolitische Vergewisserungen

Schon in der Einleitung wurde die Perspektive auf ›Kultur‹ als eine symbolische eingeführt. Es war der Anspruch, die Heterogenität sozialer Praktiken, Institutionen und Selbstverständigungsdiskurse als Einheit aufzurufen. Eine solche Einheit verlangt einerseits die Abstraktion von den konkreten praktischen Kontexten und diskursiven Selbstverständigungen; andererseits beansprucht sie, deren Einheit zu repräsentieren. Diese Repräsentation kann unterschiedlich ambitioniert sein: Sie kann sich auf mythische und zugleich marktkompatible Bilder konzentrieren, die sich in lange gehegte Sehnsüchte der modernen Gesellschaft einschreiben. Sie kann aber auch für sich reklamieren, wirklich das den

angestoßen worden (vgl. Bhabha, 2000 und dazu: Bronfen/Marius/Steffen, 1997). Das Konzept der Transkulturalität hat Wolfgang Welsch (1994) entwickelt: Mit ihm soll die Überschreitung der traditionellen Figur der Inter-Kulturalität überwunden werden, die noch davon ausgeht, dass Kulturen wie Blöcke aufeinandertreffen.

unterschiedlichen Praktiken und Diskursen Gemeinsame auf den Begriff zu bringen. Unabhängig davon, welche Ambition hinter den jeweiligen Versuchen steckt, so ist ihnen doch der Anspruch einer Repräsentation der Einheit der Kultur gemeinsam. Genau an diesem Charakter der Repräsentation hängt nun das Symbolische: Die Repräsentation bezieht sich immer auf eine (soziale) Wirklichkeit, die sich letztlich jeder Repräsentation entzieht. Die Repräsentation – so wurde bisher gesagt – steht für eine Abstraktion von der repräsentierten Wirklichkeit. Sie scheitert notwendig, aber zugleich wäre es ohne sie für das von ihr Repräsentierte kaum möglich, eine Einheitsvorstellung von sich zu entwickeln. Umgekehrt ist jede Repräsentation davon abhängig, dass sich das Repräsentierte in ihr wiedererkennt – auch dann, wenn es von ihr niemals adäquat wiedergegeben werden kann.

Es ist nun genau dieses Spannungsverhältnis der Repräsentation zum von ihr Repräsentierten, das im letzten Abschnitt zum Thema wurde: Verdeutlicht werden sollten die Versuche, genau dieses Spannungsverhältnis aufzulösen. Und das heißt nichts anderes als zu versuchen, die Lücke zwischen Repräsentation und repräsentierter Wirklichkeit, von Kulturbegriff und Wirklichkeit zu schließen. Dabei wurden die Schwierigkeiten offenkundig, in die man sich verstrickt, wenn man versucht, die Heterogenität, Komplexität und Ereignishaftigkeit des Sozialen unter dessen symbolische Einheitsfiktion zu subsumieren. Weder schien dies für konkrete Praktiken und Selbstverständigungen möglich, ohne diese in ihrem komplexen Charakter zur bloßen Erscheinungsform einer ihnen vorausliegenden ‚wahren‘ Wirklichkeit zu stilisieren; noch gelang ein solches Zusammenfügen von symbolischer Figur und sozialer Wirklichkeit durch den Vergleich von scheinbar in sich ruhenden Kulturen. Das Ergebnis bestand eher darin, dass der Rückgriff auf einen Vergleich der Kulturen, mit dem Ziel über die Andersheit der anderen Kulturen das Profil der eigenen hervortreten zu lassen, statt zu einer Begründung eher zu einer Relativierung führt. Und dies lag nicht zuletzt daran, dass der Ort, von dem her ein solcher Kulturvergleich erfolgen soll, sich selbst dadurch relativiert, dass er weder als Ort in der eigenen Kultur noch als über kulturellen Zugehörigkeiten schwebende Metaperspektive sinnvoll angegeben werden kann. Dies aber wiederum heißt nichts anderes, als dass unterschiedliche solcher Orte, unterschiedliche Vergleiche und Kriterien möglich sind, dass jede Begründung relativ bleibt. Es handelt sich dann letztlich um interessierte oder strategische, d.h. politische Einsätze, in denen es um die Festlegung einer symbolisch zu plausibilisierenden kulturellen Identität bzw. eines kulturellen Erbes geht. Damit ist der Einsatzpunkt der nun folgenden Überlegungen markiert.

Schon der Anspruch auf die Repräsentation einer kulturellen Einheit setzt eine Trennung von den komplexen, uneindeutigen, vielfältigen, sich in alltäglichen Kooperationen und Konflikten bewegenden sozialen

Prozessen voraus. Der Anspruch selbst besteht dabei darin, dieser vielfältigen und uneinheitlichen Wirklichkeit zumindest symbolisch eine einheitliche Form zu geben. Das Symbolische zielt darauf, eine in sich geordnete Wirklichkeit wiederzugeben, deren immanente Betrachtung kaum den Schluss auf eine solche einheitliche Form nahelegt. Damit ist eine erste Perspektive angegeben, unter der die Rede von einer Nicht-identität von Repräsentation und Repräsentiertem Sinn macht. Die Einheit der sozialen Wirklichkeit wird in ihrer symbolischen Repräsentation als Kultur erst hervorgebracht. Andererseits aber scheint diese symbolische Formgebung vorauszusetzen, dass ihr etwas in den Selbstverständnissen sozialer Akteure entgegenkommt. Die symbolische Inszenierung der Einheit von Kultur muss an die soziale Selbstverständigung über Praktiken und Sinngebungen zumindest anschließen, wenn sie Aussicht auf Akzeptanz haben will.

Zugleich aber besteht der Anspruch, die Einheit der sozialen Wirklichkeit als Kultur hervorzu bringen, nicht nur darin, sie auf eine akzeptable Weise zu repräsentieren. Schon dieser Anspruch ist prekär, weil hier immer schon ein holistisches Bild der Kultur mit dem Verständnis konkreter Praktiken und Selbstverständnisse zusammentrifft. Dies bildet sowohl für den holistischen Repräsentanten eine Herausforderung, da er das Konkrete mit dem Allgemeinen so vermitteln muss, dass (kulturelle) Identität und (praktische) Partikularität zusammenpassen. Es bildet auch ein Vermittlungsproblem gegenüber den sozialen Akteuren, da diese die gleiche Verbindung, das gleiche Verständnis des Partikularen ihrer Lebensweisen als Ausdruck einer allgemeinen Identität, nachvollziehen müssen und dies vielleicht anders tun. Hinzu kommt, dass der Anspruch, die Einheit des Sozialen symbolisch zu repräsentieren, nicht nur ein Problem der Abstimmung von Sichtweisen darstellt. Die erwähnte Trennung der symbolischen Repräsentation von dem, was sie zu repräsentieren beansprucht, besteht auch in der Konstitution einer Asymmetrie. Den in ihren disparaten Praktiken und den darauf bezogenen Selbstverständigungsdiskursen Verstrickten steht eine Perspektive gegenüber, die allem einen einheitlichen Sinn gibt, der den sozialen Akteuren so nicht einfach zugänglich ist. Zwar sind jene, die die symbolische Einheitsinterpretation vertreten, mit Blick auf ihre Autorisierung und Legitimation an die Akzeptanz jener gebunden, die sie zu repräsentieren beanspruchen. Zugleich aber resultiert aus der erwähnten Asymmetrie ein Überlegenheitsanspruch, der sich vielleicht in zwei Dimensionen verdeutlichen lässt. Zum einen kann sich dieser Überlegenheitsanspruch des Symbolischen gegenüber der von ihm hervorgebrachten Einheits-Wirklichkeit darin zeigen, dass mit Aufklärungsinitiativen oder pädagogischen Programmen der Gesichtspunkt des Gemeinsamen und seiner identitätsverbürgenden Bedeutung unter den Repräsentierten verbreitet wird. Gegenüber einer immer drohenden Zergliederung, Partikularisierung oder

auch Zerrissenheit im Ablauf sozialer Prozesse wird dann auf die Bedeutung einer gemeinsamen kulturellen Identität hingewiesen. Zum anderen kann sich der Überlegenheitsanspruch aber auch darin zeigen, dass im Namen der einheitlichen Kultur praktische Regelungsinitiativen unternommen werden. Man versucht dann, im Namen der kulturellen Identitätsvorstellung bestimmte praktische Entwicklungen oder auch deren Zusammenhänge zu regulieren, dem Sozialen eine Form zu geben, die mit der kulturellen Identität übereinstimmen soll. Man versucht, im Namen der kulturellen Einheit identifizierte Verfalls- bzw. Desintegrationserscheinungen zu kompensieren. Man versucht etwa – um ein später aufgeführtes Beispiel zu nennen – im Namen der eigenen Kultur gegen die Zunahme des indischen Brautpreissystems vorzugehen, das man auf eine (kulturfremde) Konkurrenz in der Demonstration des eigenen Reichtums zurückführt. Man kann aber auch initiativ werden, um die Festigung der eigenen Kultur und deren Zusammenhalt zu fördern. Solche Anstrengungen können (im hier untersuchten Fall) von der Einrichtung von Festveranstaltungen, in denen traditionelle Kulturtechniken gepflegt werden, bis zur Etablierung von Schulen reichen, in denen die eigene Kultur zum Bestandteil des Curriculums werden soll. Alle diese Initiativen, die auf eine Formung des Sozialen im kompensierenden wie fördernden Sinne zielen, implizieren einen Machtanspruch, dessen Wirksamkeit aber letztlich wiederum von der Akzeptanz durch die Repräsentierten abhängig gedacht werden muss.

Der theoretische wie praktisch formende Anspruch einer symbolischen Repräsentation der Einheit einer in sich komplexen und heterogenen sozialen Wirklichkeit kompliziert sich nun allerdings noch weiter, wenn man den Gesichtspunkt hinzunimmt, dass sich der Anspruch dieser symbolischen Repräsentation nicht nur auf die gegebene soziale Wirklichkeit, sondern auf das kulturelle Erbe richtet.<sup>17</sup> Die Einheit dieses Erbes repräsentieren zu wollen, verdoppelt gleichsam die Spaltung zwischen symbolischer Repräsentation und gelebter Sozialität. Und dies geschieht sowohl hinsichtlich der Repräsentierten wie auch mit Blick auf die Repräsentanten selbst. Die Repräsentierten, als jene, denen qua

<sup>17</sup> Die bisherige Thematisierung des Verhältnisses von symbolischer Repräsentation zur von ihr repräsentierten Wirklichkeit orientierte sich an der Darstellung der demokratischen Repräsentation, wie sie von Claude Lefort (1990) entwickelt wurde (vgl. dazu auch Weymans, 2006; Marchart, 2010; Maier, 2014). Solche Bezüge werden auch weiterhin feststellbar sein – auch wenn sich mit der Fokussierung auf das kulturelle Erbe und die Frage der kulturellen Identität (jenseits ihrer fremdenfeindlichen Instrumentalisierung) hier ebenso Spezifika ergeben wie auch im Hinblick darauf, dass in diesem Fall die symbolischen Repräsentanten nicht durch formale Prozeduren autorisiert werden. Trotz vieler Überschneidungen ist die ›Identitätspolitik‹ nicht einfach mit der ›Realpolitik‹ gleichzusetzen.

symbolischer Repräsentation eine einheitliche Form gegeben werden soll, werden in Bezug auf ein soziales Erbe als diejenigen aufgerufen, denen einerseits eine einheitliche Identität zugeschrieben werden kann, die aber andererseits gerade zur Disposition steht oder gar nur eine Vergangenheit angibt. Das kulturelle Erbe bildet jenen Signifikanten, mit dem die in der symbolischen Repräsentation behauptete Einheit der Repräsentierten zugleich zum Problem wird. Inwieweit die Repräsentierten, also die Menschen in der sozialen Wirklichkeit Ladakhs, überhaupt noch als Einheit aufgerufen und adressiert werden können, steht nun systematisch in Frage. Das aber betrifft zugleich auch den Anspruch der symbolischen Einheitsrepräsentation selbst. Es ist nun – über das in sich schon problematische Verhältnis zwischen Repräsentierenden und Repräsentierten hinaus – nicht mehr klar, von welchem Ort die Repräsentanten der Einheitskultur sprechen. Sprechen sie als Repräsentanten einer kulturellen Vergangenheit, die es nicht mehr gibt? Wenn das der Fall wäre, kann man sich fragen, mit welchem Recht sie sich an jene anderen Zeitgenossen wenden, die sie von einem solchen Standpunkt aus gerade nicht mehr repräsentieren. Man kann auch fragen, ob aktuell überhaupt ein Standpunkt möglich ist, der beansprucht, die Wahrheit der Vergangenheit zu repräsentieren. Sind nicht auch die aktuellen Repräsentanten der Vergangenheit Zeitgenossen, die wie andere auch die authentifizierte Vergangenheit gar nicht mehr repräsentieren können? Zumindest wird man davon ausgehen können, dass für beide – die im Namen des kulturellen Erbes Repräsentierten wie auch jene, die sie zu repräsentieren beanspruchen – eine Vergewisserung der kulturellen Einheit und Identität problematisch ist und dies auch bleiben dürfte. Diagnosen wie jene von der Gefährdung des kulturellen Erbes oder der Notwendigkeit seiner Entwicklung verweisen gleichsam von der Gegenstandsseite auf diese Problematik, die das Verhältnis von repräsentierter sozialer Wirklichkeit zu den Repräsentanten ihrer symbolischen Einheit noch einmal kompliziert.

Spätestens mit einer problematisch gewordenen Identität der Repräsentierten wie auch derjenigen, die deren kulturelle Einheit symbolisch repräsentieren wollen, gewinnt die Bestimmung dieser Einheit als Erbe ihre ganze Dramatik. Unter den Bedingungen des Übergangs steht nicht nur das, was als Erbe gelten soll, unter Vorbehalt. Wie oben gezeigt, sind auch die Bedingungen, unter denen diesem Erbe ein Wert zugeschrieben werden kann, ebenso problematisch wie die Behandlung der Frage, welche Verbindlichkeit denn ein als wertvoll stilisiertes Erbe für die aktuell lebenden Menschen haben soll. Hinzu kommt nun auch noch die Frage nach einer legitimen Repräsentation. Es gibt keine Verfahren oder institutionelle Mechanismen, durch die solche Repräsentanten bestimmt würden. Der Anspruch, als Repräsentant des gemeinsamen kulturellen Erbes zu jenen zu sprechen, die um dieses Erbe vielleicht nicht

mehr wissen, die man aber in seiner Anrede dennoch zu repräsentieren behauptet, scheint nur an den Akt seiner Artikulation gebunden zu sein. Demnach könnte jeder den Anspruch erheben, im Namen der kulturellen Einheit bzw. des kulturellen Erbes sein Wort an andere zu richten. Dies aber würde wiederum nichts anderes bedeuten, als dass es für den Streit oder die Proklamation des kulturellen Erbes keine privilegierte Repräsentantenfunktion gibt. Oder anders formuliert: Das (immer auch problematisch bleibende) Verhältnis von Repräsentanten und Repräsentierten scheint weder an bestimmte Personen noch an bestimmte soziale Funktionen gebunden zu sein. Jeder kann letztlich den Anspruch erheben, im Namen des kulturellen Erbes die Einheit und Identität der Ladakhi zu beschwören und sich damit als Repräsentanten zu inszenieren, der zugleich für die anderen spricht – sofern sich diese als Ladakhi sehen und repräsentiert fühlen.

Das bedeutet nun nicht, dass die Vertreter lokaler Organisationen (der Religionen, der Verwaltung, unterschiedlicher ziviler Initiativen, der Klöster, der Schulen usw.) keinen privilegierten Zugang zu einer solchen repräsentativen Position hätten. Aber ihre Sicht und ihr Repräsentationsanspruch sind dann zunächst autorisiert durch ihre soziale Funktion und können nur sehr eingeschränkt den Anspruch erheben, allgemein für das kulturelle Erbe Ladakhs oder eine gemeinsame Identität der Ladakhi zu sprechen. Ihr Anspruch auf Repräsentation bleibt letztlich ein partikularer, obwohl er mit Blick auf das kulturelle Erbe notwendig einen allgemeinen Anspruch erheben muss.<sup>18</sup> Partikular formulierte Universalisierungsansprüche aber dokumentieren nur die Relativität der Perspektiven auf das Allgemeine: das einheitliche kulturelle Erbe.

Die unterschiedlichen Repräsentationen dessen, worin das gemeinsame kulturelle Erbe und dessen heutige Bedeutung bestehen sollen, relativieren sich auf der einen Seite gegenseitig. In ihnen können sogar Konfliktlinien deutlich werden, in denen Fragen der Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit sich zumindest andeuten. Auf der anderen Seite bewirkt diese Auseinandersetzung um das kulturelle Erbe, in der offensichtlich niemand das letzte Wort hat, dass die Frage des kulturellen Erbes selbst in den Selbstverständigungsdiskursen der Ladakhi eine Bedeutung erhält. Das kulturelle Erbe wird zu einem wichtigen Problem der Identitätsvergewisserung und der Auseinandersetzungen um die eigene Identität, weil viele dieses Erbe und diese Identität repräsentieren wollen, ohne dass jemand hier eine definitive Auskunft geben könnte. Die

<sup>18</sup> Für Laclau und Mouffe (2000) ist genau dieser Mechanismus konstitutiv für ein demokratisch verstandenes Politisches: Partikulare Ansprüche müssen universalisiert werden, um einen allgemeinen Anspruch, der alle Adressaten betrifft, zu signalisieren. Aber jeder universelle Anspruch verweist zurück auf seine unüberschreitbare partikulare Herkunft.

Bedeutsamkeit des kulturellen Erbes und der Ladakhi-Identität wird so gerade dadurch gesteigert, dass niemand so richtig weiß, was auf dem Spiel steht und auf keinen Fall verlorengehen sollte. Das kulturelle Erbe bzw. die gemeinsame Identität der Ladakhi rückt so in die Position eines leeren Signifikanten<sup>19</sup>, eines Knotenpunktes, um den sich die Selbstverständigungsdiskurse der Ladakhi drehen. Leere Signifikanten organisieren solche Diskurse nicht nur theoretisch, sondern sie konstituieren auch das Begehr, den identitätspolitischen Einsatz der Akteure. Die (auch emotionale) Bedeutsamkeit der identitätspolitischen Auseinandersetzungen um das kulturelle Erbe röhrt also nicht aus einer von allen geteilten symbolischen Repräsentation des Gemeinsamen, sondern gerade daraus, dass die Frage einer autorisierten Repräsentation nicht entschieden werden kann.

In der Konsequenz wandert damit die Frage der symbolischen Einheitsrepräsentation in den sozialen Bereich selbst ein. Dies bedeutet, dass im identitätspolitischen Diskurs um das kulturelle Erbe Ladakhs sich die Autorisierungsversuche einer ›adäquaten‹ Repräsentation letztlich darum drehen dürfen, die Grenze zwischen der sozialen Wirklichkeit (als dem im Lichte des Erbes zugleich Problematischen) und seiner symbolischen Repräsentation mit Aussicht auf Zustimmung zu ziehen. Identitätspolitisch ist dieser Diskurs und sind die jeweiligen Repräsentationsversuche des kulturellen Erbes deshalb, weil es keine Machtposition gibt, die durch ihr zweifelsfreies Wissen oder ihre institutionelle oder rechtliche Position diese Auseinandersetzung um das kulturelle Erbe und die eigene Identität beenden könnte.

Vor diesem Hintergrund wird eine Diskursanalyse, die Artikulationen von Ladakhi untersucht, die sich auf eine Vergewisserung des eigenen kulturellen Erbes, einer (nicht zuletzt durch die Entwicklung der touristischen Infrastruktur) unter Druck stehenden eigenen Identität beziehen, sich nicht nur auf eine Heterogenität dieser identitätspolitischen Einsätze richten müssen. Zugleich wird sie die damit verbundenen Autorisierungsstrategien berücksichtigen müssen, mit deren Hilfe der Anspruch einer symbolischen Repräsentation abgestützt werden soll. Es wird also nicht nur darum gehen, was als kulturelles Erbe aufgerufen wird, wie dies mit einer gemeinsamen und daher allgemeinen Bedeutung ausgestattet und wie diese kulturelle Identität mit einer Verbindlichkeit versehen wird, die auch unter den gegenwärtigen Modernisierungsbedingungen berücksichtigt werden muss. Zugleich steht in Frage, wie sich diese (letztlich immer selektiven und partikularen) Perspektiven mit dem Anspruch ausstatten, für alle, für die Ladakhi zu sprechen – mit Hilfe welcher diskursiver Mittel also der Eindruck einer symbolischen Repräsentation

<sup>19</sup> Im Anschluss an die Psychoanalyse Lacans hat Laclau (2002) diesen Begriff in die Demokratietheorie eingeführt.

hervorgebracht wird, die beanspruchen kann, jenseits aller konkreten Praktiken, Verhältnisse, Entwicklungen und Selbstverständnisse doch deren Gemeinsames und Wesentliches zu erfassen. Die Betrachtung solcher diskursiven Strategien schließt nicht nur die Wege ein, auf denen das Gemeinsame einsichtig gemacht wird; zugleich wird es immer auch darum gehen, Problematisierungen dieser symbolischen Einheitskonstruktion abzuwehren, zu relativieren oder zu marginalisieren. Beide Strategien erscheinen notwendig, wenn die Autorisierung des je eigenen Repräsentationsanspruchs gesichert werden soll.